Nazile KALAYCI
SUNUŞ

MAKALELER

Batuhan AKGÜNDÜZ
Güç İstenci: Nietzscheci Evrimin Temel Mekanizması

*

İbrahim Okan AKKIN
Bir 'Olumlama' Felsefesi Olarak Deleuze'ün Nietzsche Okuması

*

Burak ÇAKIR
"En Sessiz Zaman" Olarak Nietzsche'nin Zerdüşt ile Yüzleşme Ânı

*

Emre KARATEKELİ
Nietzsche'de Bilinç Kavramı: Haz(sızlık) ve Acı Duygularının Yeniden Yorumlanması

*

H. Furkan LİVAN
Nietzsche'de Demokrasinin Eleştirisinden Yeni Bir Demokrasi Yorumuna
Olağandışı Bir Yolculuk

*

Ahmet ÖZCAN
Bir Susuş Ustalığı: Friedrich Nietzsche'nin Felsefesinde 'Sessizlik' Kavramının
Metinlerarası Bir Okuması

*

Filiz SARI
Sahici Varoluş ve Üst-İnsan: Bir Heidegger ve Nietzsche Karşılaştırması

*

Güncel Oğulcan ÜLGEN
Güç İstenci vs. Ölüm Dürtüsü ya da Nietzsche Freud'a İndirgenebilir mi?

ISSN 2148-0958

9 772148 095002 18

felsefidusun.com
/felsefidusun

Felsefi Düşün | Nisan 2022 Sayı: 18 | NIETZSCHE

Felsefi Düşün

Akademik Felsefe Dergisi

Nisan 2022 Sayı: 18 ISSN: 2148-0958



NIETZSCHE

SUNUŞ



Friedrich Nietzsche yalnızca on dokuzuncu yüzyılın değil neredeyse bütün felsefe tarihinin en özgün, en samimi filozoflarındandır; onu, düşündüğü gibi yaşayıp yaşadığı gibi düşünen ender filozoflar arasında saymak gerekir. Ne var ki daha da önemli olan, Nietzsche'nin düşünce tarihine yönelik büyük bir itirazı temsil ediyor oluşudur. Sadece felsefe değil, bilim, sanat, ahlâk ve din de bu itirazdan payını almış, bu etkinliklerin hepsi yaşama karşı yönlendirilmiş hıncın ürünleri olmak bakımından aynı potaya konulmuştur. Nietzsche'ye göre, bütün bu patolojilerin ardındaki değerlendirme biçimi aynıdır; hakikati, Tanrı'yı, iyiyi, eşitliği, dengeyi arayan isteme hep aynıdır ve bu isteme en sağlıklı içgüdülere karşıt olana yöneldiği için hastadır. Sonuç ise yaşamın bu yüce addedilen değerler uğruna tükenmesi ve yozlaşması olmuştur. Bu durumda yapılması gereken hastalığı devam ettirmek yerine, sağlık hakkında, yaşama gücünü artıran, yeni yaşam olanakları açan bir varoluş biçimi hakkında düşünmek olmalıdır. Gerek felsefede problemin teşhisi, gerekse felsefi düşüncenin yöntemi ve konusu Nietzsche'nin bu itirazından sonra köklü bir dönüşüm geçirmiş, ardılları onun düşüncelerini zengin bir çeşitlilikle yorumlamıştır; filozofun hınç, nihilizm, dekadans, ebedi dönüş, değerleri değerden düşürme, güç istenci, üstinsan gibi özgün kavramları her dönemde farklı ilgilerle yeniden ele alınmıştır. Nietzsche'nin dosya konusu olarak seçildiği bu sayıda, filozofun özgün bir kavramını ya da bir probleme yaklaşımını yeni bakış açılarıyla yorumlayan yazılara yer verilmiştir.

Batuhan Akgündüz, "Güç İstenci: Nietzscheci Evrimin Temel Mekanizması" adlı makalesinde, güç istenci, evrim ve insan tipleri arasında ilişki kurarak 'yeni değerler yaratmak' ile 'var olan hakikate sığınmak' arasında hareket eden güçlü ve zayıf insan tiplerini evrim süreci bakımından değerlendiriyor.

İbrahim Okan Akkın, "Bir 'Olumlama' Felsefesi Olarak Deleuze'ün Nietzsche Okuması" adlı makalesinde, Deleuze'ün 'anti-felsefe' projesinin en önemli halkası olan Nietzsche'nin 'felsefi nihilizm' eleştirisinin –Batı metafiziğinde oluş'un Mutlak tarafından absorbe edildiği Platon'dan Hegel'e uzanan geleneğe yönelik eleştiridir bu– izini sürüp Nietzsche'nin bu geleneği

bir olumlama felsefesiyle ikame ettiği yönündeki Deleuzecü iddiayı temellendiriyor; bu çalışmada, ebedi dönüş öğretisini Aynı'nın değil kendinde-fark'ın dönüşü biçiminde yeniden formüle eden Deleuze'ün okuması, Nietzsche'nin nihilizm ve aşkınlık eleştirisi ile harmanlanarak kendi içinde tutarlı bir zemine oturtuluyor.

Burak Çakır, " 'En Sessiz Zaman' Olarak Nietzsche'nin Zerdüşt ile Yüzleşme Ânı" adlı makalesinde, Nietzsche'nin *İşte Böyle Dedi Zerdüşt* kitabının labirentlerinde dolaşmak için kılavuz olarak "En Sessiz Zaman" başlıklı bölümdeki on bir konuşmayı ele alıyor ve ezoterik bir konuşma olan bu bölümü Nietzsche ile Zerdüşt'ün karşılaştığı, yüzleştiği, yazar ile kahramanın çekiştiği, hatta Nietzsche'nin metne müdahale ederek kendini Zerdüşt'ün yanına eklediği bir bölüm olarak belirliyor ve 'en sessiz konuşma' ile –kitabın sonraki bölümünde ele alınacak olan– bengi dönüş arasında ilişki kuruyor.

Emre Karatekeli, "Nietzsche'de Bilinç Kavramı: Haz(sızlık) ve Acı Duygularının Yeniden Yorumlanması" adlı makalesinde, Nietzsche'nin modern felsefede bilinç kavramının önem kazanmasına yönelik eleştirisini, filozofun 'değerleri yeniden değerlendirme' projesi bağlamında ele alıyor; bu amaç doğrultusunda, Nietzsche'nin ölümünden sonra basılan eserlerinde (*Nachlass*) 'haz', 'hazsızlık' ve 'acı' duygularının izini sürerek bu duyguların çözümlenişi ile değerleri yeniden değerlendirme ve bilinç arasındaki ilişkiyi gösteriyor.

H. Furkan Livan, "Nietzsche'de Demokrasinin Eleştirisinden Yeni Bir Demokrasi Yorumuna Olağandışı Bir Yolculuk" adlı makalesinde, Nietzsche'nin köle ahlâkının seküler biçim almış bir hali olduğu gerekçesiyle eleştirdiği demokrasi düşüncesini politika teorisinden yola çıkarak ele alıyor ve filozofun düşüncesinde farklı bir demokrasi anlayışına olanak sağlayan argümanların da –üstinsan, efendi ahlâkı, güç istenci ve perspektivizm kavramlarından çıkarılabilecek argümanlardır bunlar– bulunduğunu göstererek temelcilik-sonrası demokrasi anlayışı ile Nietzsche arasında ilişki kuruyor; demokrasiyi 'bir zemin veya nihaî bir temel'den hareket ederek değil de olumsallık zemininde inşa etmek gerektiğini savlayan bu makalede, güncel demokrasi tartışmaları açısından Nietzsche'nin açabileceği verimli alanlara işaret ediliyor.

Ahmet Özcan, "Bir Susuş Ustalığı: Friedrich Nietzsche'nin Felsefesinde 'Sessizlik' Kavramının Metinlerarası Bir Okuması" adlı makalesinde, hayvan ile insanı ses ile dil arasındaki farktan hareket ederek inşa eden Aristoteles'e

ters bir istikamette ilerleyerek Nietzsche'nin çağın sorununa çözüm olarak belirlediği 'insanı aşma' amacını 'dili aşma' diye düşünüyor ve bu kabulden hareket ederek Nietzsche'nin eserlerindeki susma ve konuşma türlerini ele alıyor, susma ve konuşmanın köle ahlakına ve efendi ahlakına özgü biçimlerini inceliyor. Makalede ilk olarak köle ahlakına ait "intikam ve garezin konuşması" ile hınç dolu insanın edilgen sususu, ardından efendi ahlakına ait etkin susuş türleri olarak –sessiz istencin gücünü ortaya koyan– 'Stoacı sessizlik', –dilin terbiye edilmesini amaçlayan– "Pythagorasçı sessizlik", bir çileci teknik olarak "çileci sessizlik" ve "tefekkür sessizliği", son bölümde ise Nietzsche'nin "tarihsiz, ebedi ve zamansız olan"a dair "sessiz konuşması" ele alınıyor.

Filiz Sarı, "Sahici Varoluş ve Üst-İnsan: Bir Heidegger ve Nietzsche Karşılaştırması" adlı makalesinde, Heidegger ile Nietzsche'nin insan anlayışlarını karşılaştırıyor, iki filozof arasındaki benzerliklerin yapısal bir ortaklık olduğu iddiasıyla Nietzsche'nin erken dönem Heidegger üzerindeki etkisini ele alıyor. Bu amaç doğrultusunda 'sahicilik' ölçütünden hareket ederek insanı '*Dasein*' ve '*das Man*' diye kavramlaştıran Heidegger ile insan tiplerini 'sürü', 'özgür', 'trajik' ve 'üst-insan' diye belirlenmiş olan Nietzsche'nin düşünceleri karşılaştırılıyor.

Güncel Oğulcan Ülgen, "Güç İstenci vs Ölüm Dürtüsü ya da Nietzsche Freud'a İndirgenebilir mi?" adlı makalesinde, Freud'un ölüm dürtüsü hakkındaki "o halde bu dürtüye yıkım dürtüsü, egemenlik dürtüsü ya da güç istenci denir" ifadesinden hareketle Nietzsche'nin güç istenci kavramının Freudcu dürtü kuramında ölüm dürtüsüne indirgenip indirgenemeyeceğini sorguluyor; bu doğrultuda Nietzsche'nin metinlerinde güç duygusu (*Gefühl der Macht*) kavramının izini sürüyor. Makalede Freud'un ölüm dürtüsü kavramıyla Nietzsche'nin güç istenci kavramı arasındaki kimi farklılıklara işaret edilerek Nietzsche'nin güç istenci kavramının kapsam bakımından daha geniş olduğu iddia ediliyor ve –Freud'un iddiasının tersine– ölüm dürtüsünü, güç istencinin bir ifadesi olarak ele almak gerektiği sonucu çıkartılıyor.

İyi okumalar...

Nazile KALAYCI

GÜÇ İSTENCİ:
NIETZSCHECİ EVRİMİN TEMEL MEKANİZMASI

Batuhan AKGÜNDÜZ*

WILL TO POWER:
THE MAIN MECHANISM OF NIETZSCHEAN EVOLUTION

Öz

Friedrich Nietzsche'ye göre yaşam, oluş içindedir ve sürekli değişimin etkisi altındadır. Bu değişimin temel mekanizması tüm varlığı harekete geçiren güç istencidir. İnsan dünyasında güç istencinin açığa çıkması iki tip insan arasındaki mücadeleye bağlıdır. İlki, güç istenci ile hareket eden bir fizyolojik canlı olan, dışarıda olanı kendine göre biçimleyerek evrimleşen, üreme ve beslenme yeterliği sergileyebilen, varlığını yalnızca korumakla yetinmeyip yaşamını istenç bakımından daha güçlü bir biçimde ortaya koymak isteyen insan tipidir. Bu insan tipi, insan evriminde asli rol oynamakta ve bir sonuç olarak, böyle bir amacı olmasa da türün devamlılığını sağlamaktadır. İkincisi, kendinde mücadele etme kuvveti bulamayan, yaşama uyum sağlayamamakla birlikte varlığını sürdürmeye devam eden ve insan türünün geleceği açısından bir engel oluşturan fizyolojik olarak zayıf insan tipidir. Yaşamın özü olan güç istencinin getirdiği koşullara tahammül edemeyen bu insan tipi, çözümü, yeni bir hakikatte ve bu hakikati güvenceye alan yüce değerler yaratmakta bulmuştur. Zayıf tip, bu *gerçeklik* altında ürettiği değerlere uyarak, kendisini güç istencinin yaşamda ortaya koyduğu mücadeleden kurtarmayı başarmış ve icat ettiği hakikate sığınmayı öğrenmiştir. Bu makalede güç istencinin işlerliği ve evrimsel yönü bu iki tip üzerinden tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Nietzsche, evrim, Güç İstenci, ahlak, sürü.

* Selçuk Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör., batuhan.akgunduz@selcuk.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4019-5776.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 18/Nietzsche, Nisan 2022: 1-26.
(Makale Gönderim: 01.12.2021 / Makale Kabul: 30.03.2022)

Abstract

Life is in becoming and under constant change for Nietzsche. The main mechanism of change is will to power that enacts the whole being. The appearance of will to power in the human world depends on the struggle between two types of human being. The first type is the one acting with will to power as a physiological organism, evolvent by shaping what is external to herself, displaying the ability of nutrition and reproduction and affirming herself by not only preserving her existence but by furthering life in terms of her own will. This type of human being has a fundamental role in human evolution and ensures the continuity of the species even if she has no such purpose after all. The second is physiologically weak type who has no strength to struggle in order to maintain her existence despite of failing in adaptation to life and poses an obstacle for the future of human species. This type, unable to stand for the conditions of will to power as the essence of life, finds the solution in novel truth and creates sublime values that secure this truth. The weak type manages to save herself from the struggle of will to power and learns to harbor the invented truth by complying with the values fabricated under this *reality*. In this article, the functionality of will to power and its evolutionary side is discussed through these two types.

Keywords: Nietzsche, evolution, Will to Power, morality, herd.

***

♣

Giriş

Nietzsche'ye göre yaşam, kesintisiz bir değişime tabidir. Bu değişimin özünü ise tüm varlığı devindiren güç istenci mekanizması oluşturur. Bu çalışmada güç istencinin fizyolojik olarak işlerliği iki tip insan[1] üzerinden ele alınmaktadır. Birinci insan tipi güç istenci ile fizyolojik yönünü ortaya koymakta, üreme ve beslenme başarısı sergilemekte, dışarıdakini kendine uyarlayabilmekte böylece istenç açısından varlığını sürdürme becerisini

♣ Bu makale, 2020 yılında Ankara Üniversitesi'nde, Prof. Dr. Hamdi BRAVO danışmanlığında hazırladığım "Darwin ve Nietzsche'de Evrim ve Ahlak" başlıklı yüksek lisans tezimin bir bölümünün gözden geçirilmesiyle oluşturulmuştur.

[1] Nietzsche'nin güç istencinin fizyolojik görünümü bağlamında güçlü ve zayıf olarak ayırdığı iki insan tipine dair bir açıklaması için bkz. Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. N. Epçeli (İstanbul: Say Yayınları, 2014a), §222. Nietzsche bu iki insan tipini sırasıyla aktif ve pasif nihilist olarak tanımlamaktadır. *A.g.e.*, §23.

aşarak bir organizma olarak gelişebilmektedir. İnsan evrimini ve böyle bir amacı olmasa da türün devamlılığını sağlayan bu insan tipi, Nietzsche tarafından aktif nihilist ve üstinsan olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İkinci insan tipi, birinci insan tipinin aksine, yaşamda yalnızca varlığını sürdürmeye gayret etmekte, fizyolojik açıdan yaşamını geliştirebilme ve dışarıdakini kendine göre uyarlama gücünden yoksun olmakta, bu uyum becerisini ortaya koyamamasına rağmen yaşamaya devam etmektedir. Nietzsche tarafından pasif nihilist olarak adlandırılan bu insan tipi, böylece insan türünün devamlılığı açısından bir engel oluşturmaktadır. Öte yandan yaşama ve onun özünü teşkil eden güç istencine karşı mücadele edemeyen fizyolojik açıdan zayıf insan tipi, çareyi, yüce değerlerin üretildiği yeni bir 'gerçeklik' yaratmakta bulmuş ve bu 'gerçeklik' sayesinde, kendisini, güç istencinin yaşamda ortaya koyduğu mücadeleden kurtarmayı başarmıştır.[2] Oysa Nietzsche için biricik dünya içinde yaşadığımız yerdir ve 'hakiki/öteki dünya' ondan türetilen bir yalandan ibarettir.[3] İçinde bulunduğumuz yegâne gerçeklikten yola çıkarak çeşitli idealler, hakikatler, kavramlar üretmek; yaşamı küçümsemek, yadsımak anlamına gelmekte ve istençteki güçsüzlüğü ortaya koymaktadır. Bu hususta Nietzsche oluş içinde hareket eden doğal yaşamın ötesinde kurgulanan ahlaklılığın insan dünyasında yapay bir mekanizma meydana getirdiğini savlamaktadır. Kurulan yüce ahlaki değerler, yaşamı reddetmekte, 'gerçek' ya da 'Tanrı' olarak adlandırılan bir dünya tasarlamaktadır.[4] Bu durum, değerlerin doğallıktan çıkması (yani yapaylaşması) anlamına gelir. Dahası, 'gerçek' denilen bu yapay dünyanın yaratılmasıyla yetinilmemekte, aynı zamanda o, yaşamın inkarında bir araç olarak kullanılmaktadır.[5] Nietzsche için üretilen bu 'gerçek', tembelliği de beraberinde getirmektedir. 'Gerçeği' keşfeden insan, bu kurgusal alanda düzeni, mutluluğu ve itaat edebileceği kuralları bulur. İstenci zayıf olan biri için gerçeğe sahip olma düşüncesi, yaşamda fizyolojik bir mücadele vermekten daha tercih edilirdir. Bu tembellik durumu, yanılsamalı bir güven, ferahlık verir.[6] Bu, bir bakıma, bireyin kendi kendini -yaşama karşı- uyuşturması demektir.[7]

---

[2] Nietzsche'nin güç istencine ve onun yaşamsallığına karşı yaratılan 'Tanrı' ya da 'hakikat' idealine ilişkin açıklamaları için bkz. Friedrich Nietzsche, "Çileci İdeallerin Anlamı Nedir?", *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2015a), §11-§28, Nietzsche, *Güç İstenci*, §252. Görünüş-gerçeklik ayrımının güç istenci üzerinden bir açıklaması için bkz. *A.g.e.*, §568, §583, §586.

[3] Friedrich Nietzsche, "Felsefede 'Akıl'", *Putların Batışı ya da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır*, çev. M. Tüzel (İstanbul: İthaki Yayınları, 2005), §2.

[4] Nietzsche, *Güç İstenci*, §461.

[5] *A.g.e.*, §37.

[6] *A.g.e.*, §452.

[7] *A.g.e.*, §29.

Nietzsche'ye göre bireyin bu yanılsamalı hali, istenci hâlihazırda zayıf olan insanın içinde bulunduğu durumu kabullenmesine kadar varmaktadır ve 'gerçek'ler üreten bu tembel yadsıma durumunun kökeninde özellikle Hıristiyanlık yer almaktadır.[8] Hıristiyanlık -en yüksek/ yüce /iktidarda olan bir yozlaşma aracı olarak- 'bu dünya'yı yargılamakta, dahası, Hıristiyanlığın öteki dünyası, bu yargılamanın aracı konumu olarak işlev görmektedir.[9] Dünya ya da yaşam, üstün değer ile ortaya konan hakiki dünyaya bir itiraz olarak ortaya çıkmaktadır.[10] Tek ve yegane olan yaşam, bu yaşamı yadsıyan ayrım ile birlikte yalnızca biricikliğini kaybetmekle kalmamakta, dahası, ikincil konuma indirgenmektedir. Hıristiyanlık insanın ahlaklılaştırılması yoluyla varlığını daha yaşamsal koşullarda gerçekleştirmesini engellemektedir. Nitekim Hıristiyanlık, hedefler koyan insan türünün değerlerini inkâr etmiş[11] ve böylece güç istenci ile hareket eden yaşama bir alternatif (yeni bir gerçeklik) üreterek insan türünün evrimine ket vurmuştur. Bunu daha belirgin bir biçimde izah edebilmek adına güç istenci mekanizmasının evrimsel yapısını serimlemek gerekmektedir.

Güç İstenci ve Evrim

Nietzsche'ye göre yaşamın kendisi, farklı 'yarışmacı'ların eşitsiz bir biçimde artırdıkları güç düzeninin kalıcı süreci[12]; 'dışarıda' olanı 'kendi' yapan, şahsi kontrolü altına alan güç istencidir.[13] Oluş sürecini ihtiva eden yaşamın karakteri olarak güç istenci[14] her gücün ortak bir beslenme tarzıyla birbirine bağlı olmasını ifade etmektedir. Nietzsche'nin beslenme ile kastettiği temelde, kendi varlığımızı geliştirebilmek amacıyla, içinde duyguların, fikirlerin, düşüncelerin yer aldığı edimlerimizdir.[15] Bu bağlamda insanın gıda maddesi, yaşam deneyimleridir.[16] Bu nedenle Nietzsche'de ortak beslenme tarzı ile kastedilense, hiç şüphesiz, yaşamdaki her varlığın yalnızca yaşamını sürdürmesi değil dahası gelişme ve büyüme arzusu taşımasıdır. Nitekim güç

[8] Nietzsche, "Felsefede 'Akıl'", *Putların Batışı ya da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır*, §6.
[9] Nietzsche, "Zamana Aykırı Birinin Göz Gezdirmeleri", *Putların Batışı ya da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır*, §34.
[10] Nietzsche, *Güç İstenci*, §583.
[11] *A.g.e.*, §221.
[12] *A.g.e.*, §642.
[13] *A.g.e.*, §681.
[14]Frederick Copleston, *Nihilizm ve Materyalizm*, çev. D. Canefe (İstanbul: İdea Yayınevi, 1998), 166.
[15] §641.
[16]Friedrich Nietzsche, *Tan Kızıllığı Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*, çev. Ö. Saatçi (İstanbul: Say Yayınları, 2017), §119.

istenci, yaşamda, yöneldiği ve kendinden zayıf olan şeyi yener, baskı altına alır, sertçe kendini kabul ettirir ve kendisine katar.[17]

Bununla birlikte, bu gelişme ve büyüme arzusu, beslenme ile üreme istencini de ortaya koymaktadır. Nietzsche bu hususla ilgili olarak şu ifadeleri kullanmaktadır:

> ... son olarak, diyelim ki, tüm güdüsel yaşamımızı tek bir temel isteme formunun dallanıp budaklanarak gelişimi açısından açıklamayı başardık–yani güç istemenin, kendi kuramında olduğu gibi diyelim ki tüm organik işlevler bu güç istemine indirgenebiliyor, onda üreme ve beslenme sorununun çözümü bulunabiliyor –tek bir sorun o zaman, bütün etkin kuvveti, kuşkuya yer bırakmaksızın güç istemi olarak belirleme hakkı kazanılmış olur. İçten bakıldığında, dünyanın "kavranabilir karakterine" göre tanımlanmış dünyanın–"güç sistemi"nden başka bir şey olmadığı görülür.[18]

Nietzsche'ye göre insanın beslenme ve üreme arzusu açlık duygusundan doğmaktadır. Bu açıdan açlık duygusu, güç istencinin sonucudur. Dolayısıyla üreme, bir organizma olarak insanın güce yönelmesini ifade etmektedir.[19] Nietzsche insanın neslini devam ettirme arzusunu şu şekilde ifade etmektedir:

> Daha güçsüz olan, güçlü olana bir beslenme ihtiyacından dolayı baskı yapar. Altında olmak ister, mümkünse onunla bir olmak ister. Aksine güçlü olan da diğerlerini iter; bu şekilde soyunun tükenmesini istemez; büyür ve bu büyüme sırasında iki veya daha fazla parçaya ayrılır. Birliğe doğru itki ne kadar büyük ise o denli güçsüzlüğün mevcut olduğu sonucu çıkartılabilir; çeşitliliğe, ayrıma, içsel çöküşe doğru itki ne kadar büyük ise o denli daha fazla güç mevcut demektir.[20]

Beslenme ve üreme temalarına temas eden Nietzsche, insanı, fizyolojisi üzerinden ele almaktadır. Güç istencini ortaya koyabilen insanın en önemli kısmı, bu noktada, hayvansal işlevleridir. Nitekim hayvansal işlevlerimiz, beslenme başta olmak üzere büyümeye dair araçlar kullanmakta, böylece

[17] Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde Bir Gelecek Felsefesini Açış*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2013), §259.
[18] *A.g.e.*, §36.
[19] John Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, (New York: Oxford University Press, 2004), 52.
[20] *A.g.e.*, §655.

yaşamımızın geliştirilmesindeki ana unsur olarak; ruh halleri, erdemler, bilinç durumları vb. insansal faaliyetlere baskın gelmektedir.[21]

Nietzsche, insanın fizyolojisine yönelmesini ve fizyolojik edimleri ile hareket ederek gerçekleştirdiği bireysel gelişim ve ilerlemeyi evrim olarak adlandırmaktadır.[22] Bu bağlamda insan bireysel olarak evrimi her yönüyle deneyimlemektedir. İnsanın 'ben' olarak edimi fizyolojik olarak gelişiminin korunmasını ve dahası ilerlemesini temin etmektedir.[23] Yani, insanın yaşamını fizyolojik açıdan her seferinde üzerine koyarak sürdürme istenci, türü devam ettirmekten ziyade birey olarak kendi için gerçekleştirdiği bir eylemdir. Bu hususta, sözgelimi, bir sonuç olarak türün devamına olanak tanıyan cinsel içgüdü, türün bekası için değil; yüksek bir güç istenci ile bizzat üremenin amaç edinilmesinden kaynaklanmaktadır.[24] Yaşamın evrimsel olarak geliştirilerek devam ettirilmesi, bireysel ve içsel bir durumdur. Güç istencindeki 'güç' kavramı, bireyin, -dışarıdakini- kendine boyun eğdiren istencinin başarısını ortaya koymaktadır.[25] Bu açıdan yaşam, bireyin beslenme, üreme ve dolayısıyla kalıtım aracılığıyla güç toplama istencidir ve güç istenci aracılığıyla uyum şu şekilde gerçekleşir:

> Biyologların bugüne kadar temel hataları: mesele türler meselesi değil, güçlü bireyler meselesidir (birçoğu sadece araçtır). Hayat, içsel durumların dışa uyarlanması değil içeride çalışan ve "dışarıda" olanları gittikçe daha fazla dahil eden ve zor kullanarak kontrol altına alan güç istencidir. Bu biyologlar, ahlaki değerlendirmeleri öne sürerler (—"özgeciliğin daha yüce değeri", hükmetme isteğine karşı, savaşa karşı, yararlı olmayana karşı, rütbe düzenlerine ve sınıf düzenlerine karşı düşmanlık).[26]

Nietzsche'ye göre birey uyum sürecinde kendinden bir şey vermemeli, kendisini bölmemeli, kendi-dışında olana uyum göstermeye çalışmamalıdır. Aksine, bireyin gelişimi, dışarıda olanın içe katılmasıdır (beslenme, üreme gibi) ve bunu gerçekleştiren temel mekanizma güç istencidir:

> Darwinist biyolojisi anlamında "yararlı": başkalarıyla mücadelede kanıtlanmış avantaj anlamına gelir. Halbuki bana göre, artış duygusu, daha güçlü oluş

[21] *A.g.e.*, §674.
[22] Nietzsche'nin, kadınların fizyolojik olgulara temaslarındaki yetersizliklerine dair akıl yürütmesi üzerinden insan evriminin zarar gördüğünü savlaması buna bir örnektir. Bkz. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde Bir Gelecek Felsefesini Açış*, §234.
[23] Nietzsche, *Güç İstenci*, §373.
[24] *A.g.e.*, §680.
[25] Keith Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*, çev. C. Soydemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 71.
[26] Nietzsche, *Güç İstenci*, §681.

> duygusu, sanki bizzat mücadele dahilinde, gerçek ilerleme dahilinde yararlılıktan uzakmış gibi görünmektedir: mücadele istenci bu duygudan kaynaklanır—[27]

Böylece uyumun içeriğini bireyin dışarıda olana dönüşümü değil, dışarıda olanın bireye uyarlanması oluşturmaktadır:

> Çevrenin ve harici nedenlerin etkisine dair doktrine karşı söylenebilecekler: İçindeki güç kesinlikle üstündür; harici etki gibi görünen birçok şey sadece içeride olanların uyarlamasıdır. Birbirinin tamamen aynı olan çevreleri zıt yollarla yorumlanabilir ve açıklanabilir: Hiçbir gerçek bulgu yoktur.— Bir dahi, kaynağının bu gibi koşullarının şartlarıyla açıklanamaz.[28]

Dışarıda olanı kendine dönüştürebilecek ve evrimi gerçekleştirebilecek insan tipi ise Nietzsche'nin yaşadığı çağda varlığını sürdürememiştir:

> Soy kuramı açısından yargılanan bireyselleşme, birinin sürekli olarak ikiye bölündüğünü ve ayrıca evrimi ileri götüren insanların sürekli olarak öldüğünü göstermektedir: bundan kat kat fazlası her an yok olmaktadır ('beden').
> Temel fenomen: birkaç insan uğruna, onları mümkün kılabilmek için, kurban edilen sayısız bireyler. - Kendimizi aldatmayalım; halklar ve ırklar için de aynı husus geçerlidir: büyük işlemi sürdüren izole edilmiş değerli bireylerin meydana getirilmesi için 'bedeni' oluştururlar.[29]

Nitekim insan evrimi, bireyin doğa üzerinde güç kazanması -dışarıda olanı kendine göre biçimlemesi- ve böylece kendi gelişimini mümkün kılabilmesiyle gerçekleşmektedir. Bu güçlenme eylemi, insanın güç istenci ile hareket ettiğini göstermektedir.[30] Ancak ahlaklılık, insan evrimi önündeki en büyük engel olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü ahlaklılık, fizyolojik açıdan daha güçsüz olanı desteklemekte ve tam da bu anlamda yaşamın karşısında yer almaktadır.[31] Güç istenci ile hareket ederek fizyolojik açıdan beslenen insan tipinin varlığını sürdürememesindeki en büyük etken olarak ahlaklılığı, sürü ahlakı başlığı altında incelemek mümkündür.

Sürü Ahlakı

Nietzsche, kendi çağında gücün zayıflamasının nedeninin toplumda üretilen ahlaklılık mekanizması olduğunu savunmaktadır. Başka bir deyişle, ahlaki değerler aracılığıyla insan, yaşamsallığını ortaya koyan istencini

[27] *A.g.e.*, §649.
[28] *A.g.e.*, §70.
[29] *A.g.e.*, §679.
[30] *A.g.e.*, §403.
[31] *A.g.e.*, §897.

gerçekleştiremez olmuş ve bu, bütün bir türün fizyolojik evrimine ket vurmuştur. *Décadence*[32] kavramı, insanın toplumda ürettiği bu yapay ahlak değerlerinin genel ifadesidir. *Décadent* toplum, bireylerin doğaya yabancılaşarak güç istençlerinin zayıfladığı, dinamizmini yitiren, yozlaşmış ögelerini yok edemeyen, tıkanmış ve böylece çürümüş bir yığını ifade etmektedir.[33]

Nietzsche, insan türünün evriminin önünü kestiği için eleştirdiği[34] bu yığını 'sürü', ürettikleri değerleri ise 'sürü ahlakı' kavramları içerisinde ele alır. Sürünün içgüdüsü, insan türünün fizyolojik duraksamasının kaynağını oluşturmaktadır.[35] Bu bağlamda, 'sürü' kavramı, ahlaksal olduğu kadar evrimsel bir içerik de barındırmaktadır. Öyle ki sürü, temelde, istenci zayıf insanların yok olmasının önüne geçen organize topluluktur. Bu örgütlü çoğunluk, güç istenci yüksek olan bireyi baskılamakta, vicdan gibi yapay ahlaki mekanizmalar yoluyla sindirmeye çalışmaktadır. Bu, hiç şüphesiz, Nietzsche için kabul edilemez bir çelişkidir. Nitekim yaşamda, 'seçilim', ilk bakışta zannedildiği gibi istisnai olarak ortaya çıkan güçlü insanlardan yana değildir. Aksine, seçilim, sürünün lehinedir. Ancak bir arada durarak yaşama tutunabilen bu yığın, hâkim olan mevcut ahlaki değerleri ellerinde tutmaktadır.[36] Artık yaşamda, değişimin yegâne ilkesi olan güç istenci türün evrimini tesis edebilecek bir işlerliğe sahip değildir. Sürü, seçkin insanları engelleyip güç istencini zayıflatarak yalnızca evrimsel süreci askıya almamakta, aynı zamanda organize olmasının bir sonucu olarak ortaya koyduğu ahlak kurallarıyla kendi varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

Zamanının Avrupası'nın bu ahlak biçiminden mustarip olduğunu savlayan Nietzsche, öte yandan, bu atmosfer üzerinden sürünün ortaya koyduğu erdemleri; dayanışma içinde bulunma, ölçülü olma, alçakgönüllülük, itibar, nezaket, çalışkanlık, hoşgörü ve acıma olarak sıralamaktadır.[37] Yarar sağladığı düşünülen bu erdemler, bireyi küçük ve iyi huylu 'koyun'lara dönüştürmektedir. Sürüde erdemler ilahi ve tinsel bir nitelik kazanmakta ve

---

[32] Latince *decadere*den gelen bu Fransızca kelime, düşme, çökme anlamları taşımaktadır. Fehmi Baykan, *Nietzsche'nin Felsefesi*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000), 11. Nietzsche *décadence*ın sonucu olarak ahlakın yozlaştığını, istencin zayıfladığını dile getirir. Nietzsche, *Güç İstenci*, §43. *Decadénce* sonucunda birey yaşamı hastalıkların temeli olarak görür ve bilinçsizliği, bilinçli yaşamdan daha değerli sayar. *A.g.e.*, §44.

[33] Baykan, *Nietzsche'nin Felsefesi*, 18.

[34] "Kitle, güçsüzlerin toplamı olarak, yavaş tepki verir; fazla zayıf olduğu—kullanamadığı birçok şeye karşı kendini savunur; yaratmaz, ilerlemez." Nietzsche, *Güç İstenci*, §863.

[35] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde Bir Gelecek Felsefesini Açış*, §199.

[36] Nietzsche, *Güç İstenci*, §685.

[37] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde Bir Gelecek Felsefesini Açış*, §199.

doğal olan her şeyi örtbas etmektedir.[38] Bireyi ya da 'ben'i, 'biz' yaparak sürüyü meydana getiren erdemler, bu ortam bir kez sağlandıktan sonra bu kez sürüyü özgeci bir tavırla güçlendirmektedir. Sürü, kendilerinden ya da bir 'biz bütünü' olarak kendinden farklılık gösteren güçlü bir birey söz konusu olduğunda bu erdemleri bir kenara bırakmakta, bu niteliklerin tam tersi bir şekilde, saldırgan, kıskanç vd. davranışlarda bulunmaktadır.[39] Başka bir deyişle, buradan çıkarabileceğimiz sonuç, güç istenci yüksek dereceli, türün evrimini mümkün kılabilecek olan bir birey ya da 'ben', güç istenci tek tek zayıf olan ancak bir arada, diğeri üzerinden yaşamını koruyabilen 'biz' çokluğu tarafından sindirilmektedir.

Sürü içgüdüsü, bizde 'başkası gibi yapma', 'başkası ne yaparsa aynısını tekrar etme' eğilimi oluşturmaktadır. Bu bağlamda sürü içgüdüsü, bir çoğunluk içgüdüsü olarak, diğerlerinin yaptığını yapmaya ve herkesle aynı eylemi gerçekleştirmeye teşvik etmektedir. Bu sayede birey, kendisini sürünün bir üyesi olarak kabul etmektedir. Neticede sürü içgüdüsü, hayatta kalmamıza ve gelişmemize karşıt olarak tasarlanan alışkanlıkları ifade etmekte[40] ve sürünün varlığını sürdürmesine yardım etmektedir. Burada, 'ben' olmak söz konusu olmadığından ya da ancak 'biz'in bir üyesi olarak varlığımızı koruyabildiğimizden dolayı 'ben'in bir önemi kalmamaktadır. Sürüde bir mertebe, derece, aşağıdan yukarı bir hiyerarşi söz konusu olmamakta ve bu nedenle çoğunluk, istisnalara direnmekte ya da onu kendisi için bir tehlike olarak görmektedir.[41]

Nietzsche'ye göre sürü hayvanının ahlaklılığının doğallıktan uzak ve hatta ona karşıt olmasının başlıca sebebi ise Hıristiyanlıktır.[42] Hıristiyanlık birinci tip insanın en temel içgüdülerini yasaklar altına almaktadır.[43] Hıristiyanlığın farklı olmak isteyeni yok etme vasfı, temelde, yaşamaya daha layık olan bu insan tipinin korku yoluyla engellenmesi ve onun karşısına evcil, hastalıklı ya da sürü hayvanı olarak kendini yerleştirmesinde karşımıza çıkmaktadır.[44] Çoğunluğun bu egemenliği ya da Nietzsche'nin tabiriyle Hıristiyan içgüdülerinin demokratik zaferi; istenci zayıf, bitkin, hasta, nihilist bir bedene bir yanılsama olarak yetkin bir ruh koymaktadır ve bu sahte

[38] Nietzsche, *Güç İstenci*, §203.
[39] *A.g.e.*, §284.
[40] John Richardson, "Nietzsche on Time and Becoming", *A Companion to Nietzsche* içinde, haz. Keith Ansell Pearson (USA: Blackwell Publishing, 2006), 221.
[41] Nietzsche, *Güç İstenci*, §280.
[42] *A.g.e.*, §215.
[43] Friedrich Nietzsche, *Deccal Hıristiyanlığa Lanet*, çev. Ayça Kaya (İstanbul: Say Yayınları, 2014b), §5.
[44] *A.g.e.*, §3.

insanların bir araya getirdiği büyük ruh ya da sahte 'biz', bu sebeple bir *décadent* unsur olarak açığa çıkmaktadır. Fizyolojik açıdan son derece zayıf olan bu insanların yaşamsal yetersizliklerine acı adını vererek[45], güçsüzlüklerini 'yetkin ruhları' üzerinden yücelttiklerini belirtmek yanlış olmayacaktır.

Nietzsche'ye göre demokrasi de sürüyü besleyen bir başka *décadent* unsurdur ve Hıristiyanlığın doğallaştırılmış bir biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.[46] Zamanının Avrupası'na temas eden Nietzsche, demokrasi aracılığıyla insanların terbiye edilerek uyum sağlayabilen sürü hayvanlarına dönüştürüldüğünü belirtmektedir.[47] Demokrasi, ilerleme adı altında insanları yönetilebilir hale getirmektedir.[48] Nietzsche'ye göre Avrupa demokrasisinin içinde bulunduğu bu hal, bir tembellik, kuvvetsizlik durumudur ve neticede güç istencinin zayıflığını ortaya koymaktadır.[49]

Sürü ahlakı aracılığıyla ortaya çıkan demokratik tutumun bu tembel ve kuvvetsiz vaziyetindeki ana unsur ise eşitliktir. Eşitlik adı altında, sürü ahlakı, her bireyi kontrol altına almayı başarmış ve sürüye karşı gelebilecek farklı bireylerin ortaya çıkmasını engellemiştir: "Demokrasi, büyük insanlara ve elit bir topluma inançsızlığı temsil eder: 'Herkes herkese eşittir.' 'Temelde hepimiz biriz ve hepimiz kendini arayan sığırlar ve avam takımıyız.'"[50]

Sürünün tembelliği ise toplumda birçok şekilde işlemektedir. Yüce değerler altında herkesin eşit olduğu bir toplumda, gücün eşitsizliği bir tehdittir. Başka bir deyişle gücün eşitsizliği, değerin eşitliği ile taban tabana karşıttır. Burada tembellik, yaşamsal güç farkına sahip insanın, bu farkı 'saygı' adı altında boyun eğerek heba etmesinde karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan bu 'saygı' ile ilişkili olarak, tembelliğin bir diğer işlevi, 'gerçeğe' karşı tavrımızda yatmaktadır. İnsan, gerçek olarak ortaya konan ve saygı gösterilen değerlere ve ideallere karşı minimum bir istenç göstermektedir. İnsan kanunlar aracılığıyla bu yüce değerlere uyma yoluna gitmektedir. Oysa insan, kendi içinde yeni değerler yaratma kudretine sahiptir. Ancak birey artık öyle bir durumdadır ki yeni değerler yaratmak bir kenara, bir 'ben' olarak kendisini diğerinden ayırt etme gücüne bile sahip değildir. Avrupa, duygudaşlık ile

[45] "Acı çeken her şey, çarmıha gerilen her şey Tanrısaldır… Hepimiz çarmıha gerildik, dolayısıyla, biz Tanrısalız… Yalnızca biz Tanrısalız…" *A.g.e.*, §51.
[46] Nietzsche, *Güç İstenci*, §215.
[47] *A.g.e.*, §128.
[48] *A.g.e.*, §129.
[49] *A.g.e.*, §762.
[50] *A.g.e.*, §752.

kendini diğerleriyle aynı gören, öteki gibi hissetmeye çalışan, üretilen ortak duyguyu benimseyen bir sürü toplumu olmuştur. Zamanının Avrupası'nda insan, Nietzsche'ye göre öylesine tembeldir ki yaratmaktansa elde olana uymayı, karşı çıkmaktansa tahammül etmeyi, tepki vermektense boyun eğmeyi ve bir diğeriyle -demokratik bir biçimde- eşitlenmeyi kabullenmiştir.[51]

Yapay Bir Mekanizma Olarak Vicdan

Herkesin birbirine denk olması istenilen bir toplumda, eşitliği sağlayan ahlaki mekanizma vicdan olarak karşımıza çıkmaktadır. Vicdan, acı ve bellek aracılığıyla bireyde ortaya çıkan yapay bir sestir ve insanı doğal olmayan 'iyi' ve 'kötü'nün sınırları içinde tutmayı amaçlamaktadır. Vicdan, bir çeşit hukuki yükümlülükten doğmaktadır. Bu yükümlülüğün temelinde ise efendi-köle ilişkisi yer almaktadır. Efendi, fizyolojik olarak güçlü olan insan tipidir.[52] Efendi, güç istenci ile kendinden zayıf olanlar üzerinde tahakküm kurmaktadır. Bu tahakküm, güçsüzlerin efendinin hizmetine girmesini içermektedir. Nietzsche bu ilişkiyi alacaklı ve borçlu arasındaki münasebet üzerinden izah eder. Buna göre, borcu olan köle ile alacaklı efendi arasında bir sözleşme yapılmaktadır. Bu sözleşme ile alacaklı, onun üzerinde güç sahibi olma hakkını edinmektedir ki bu hak, borçlunun ya da kölenin bedeni üstünde tahakküm kurmasına kadar varabilmektedir. Başka bir deyişle ödetme süreci, alacaklı olanın zulmetme hususunda buyurabilmesi ve hak sahibi olması anlamına gelmektedir.[53] Borçlu olan köle, sözleşmede yer alan vaadini yerine getiremezse, sözünü tutamazsa efendi onu acı yoluyla cezalandırmaktadır. Borcu olduğunu hatırlaması gerektiği, ödeyemediği takdirde yaşayacağı acı kölede bir bellek oluşturmaktadır. Köle ne zaman efendinin çıkarı ile örtüşmese, karşılığında aldığı ceza ve yaşadığı acı bellek aracılığıyla biriktirilmektedir. Bu nedenle kölede efendiye karşı gerek acı gerekse de güçsüzlük kaynaklı bir hınç duygusu oluşur. Bu duyguyla hareket eden köle yığını ya da sürü, sonunda kurnazlığa yönelir[54] ve efendinin güç istencinden kaçınmanın yolunu arar. Efendinin yaşama evet diyen doğal 'iyi' ve 'kötü' değerlerine karşı köleler, yaşama hayır diyen 'iyi' ve 'kötü' değerlerini üretirler. Efendinin yaşam prensibi 'ben iyiyim, öyleyse sen kötüsün' üzerine kuruluyken, kölenin yaşam formülasyonu 'sen kötüsün,

[51] *A.g.e.*, §279.
[52] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde Bir Gelecek Felsefesini Açış*, §230.
[53] Nietzsche, "'Suç', 'Kara Vicdan' ve Benzerleri", *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, §5.
[54] Nietzsche, "'Hayır ve Şer', 'İyi ve Kötü'", *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, §10.

öyleyse ben iyiyim' üzerine inşa edilmiştir[55]: "Her soylu ahlak, kendine zafer kazanmış bir biçimde 'evet' demekten gelişirken, köle ahlakı daha başında 'dışta' olana, 'farklı'ya 'kendi olmayan'a 'hayır' der: Bu Hayır, onun eylemidir. Bu değer koyan bakışın tersine dönmesi."[56]

Kölenin ya da sürünün bu edimi, yaşama uyumsuzluğun görünümüdür. Daha önce de belirttiğimiz üzere Nietzsche için uyum, çevrenin ya da dışsal olanın bireye ya da içsel olana etkisiyle gerçekleşmemektedir. Aksine, bir organizma olarak insanın gerçekleştirdiği uyum, güç istencinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bireyin, fizyolojik olarak, güce yönelimi ya da dışarıda olanı kendine uygun düşecek biçimde dönüştürerek içselleştirmesi süreci uyumun gerçek tanımıdır.

Köle için kötü olan efendide güç istenci ile ortaya konulan bu fizyolojik yaşamdır. Ancak bu düşmanlık üzerinden kendi varlığını ortaya koyabilen güçsüz insan tipi bedeni bir utanç aracı olarak ele alır. Kendi iyisini, bedenin ve fizyolojik yaşamın ötesine taşır. Güç istenci ile hareket eden doğal yaşamda güçsüz kalan sürü, kendi varoluşunu gerekçelendirebilmek ya da efendiye karşı yaşamını sürdürebilmek için yüce bir değer, bir Tanrı ideali yaratır.[57]

Sürü insanının yaşama sırtını dönen bu utanç hissi, zamanla suçluluk duygusuna dönüşür. Bu suçluluk duygusu, güçsüz insan tipinin yüce değeri olan Tanrı'ya yüklenir. Böylece utanç ve suçluluk hissi, Tanrı'ya karşı duyulur. İşte bu suçlu olma halinin içselleştirilmesi vicdan azabı olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir deyişle, sürünün ortaya koyduğu 'iyi' ve 'kötü', insanın fizyolojisine sırtını dönmesine ve dahası fizyolojik bir yöne sahip olduğu için içsel bir suçluluk hissiyle vicdan azabı çekmesine neden olmaktadır: "Dış düşmanlardan ve dirençlerden yoksun insan, zorla törelerin ezici darlığının ve düzenliliğinin mengenesine sıkıştı; sabırsızca, parçalanmış, izlenmiş, kemirilmiş, ürkütülmüş, hırpalanmış 'evcilleştirilmeye' çalışıldıkça kafesinin çubuklarına vura vura kendini yaralayan, vahşiliğe duyduğu sıla özlemiyle kendini yiyip bitirmiş bu mahrum hayvan … kara vicdanın yaratıcısı oluverdi."[58]

[55] Gilles Deleuze, *Nietzsche*, çev. İlke Karadağ (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2016), 150-151.
[56] Nietzsche, "'Hayır ve Şer', 'İyi ve Kötü'", *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, §10.
[57] Nietzsche, "'Suç', 'Kara Vicdan' ve Benzerleri", *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, §20.
[58] *A.g.e.*, §16.

Bu sürecin sonunda, güç istencinden oluşan ilk ve doğal benliğimizin yanında, özgeci bir toplumsallığın bireyde zorla içselleştirilmiş hâli olarak ikinci bir benlik, vicdan ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan vicdan, kölelerin efendiye hizmet sunabilmek için -ceza ve acı yoluyla- kendi içlerinde düzenli yaşayabilmelerinin sağlanması amacından doğmuştur. İnsanın doğal halinde vicdanlı olduğundan söz etmek mümkün değildir, bu duygunun insana zorla kazandırılmasının kökeninde bu efendi-köle ilişkisi yatmaktadır.[59]

Özgeci toplum, güçsüz insanların çoğunluk olduğu ve hınç duygusunun keskin bir biçimde hissedildiği yerdir. Burada alacaklı ve borçlu ilişkisi tersine dönmüştür. Artık toplumda alacaklı olanlar güçsüzler/köleler/sürü, yani ikinci insan tipi, borçlu olansa istisnai sayıdaki güçlüler, yani birinci insan tipidir. Birey, topluluk içinde sürünün 'yarar'larından istifade etmeyerek toplumun bir üyesi olmaktan vazgeçip topluluk dışına çıkarsa bütün bir toplum ona karşı alacaklı durumuna gelecektir. Bütüne uyum sağlayamayan 'ben' hem toplumdan istifade eden hem de ona düşman olan suçlu durumuna düşecektir ve burada topluluğun gazabı ya da 'ceza' olgusu açığa çıkacaktır.[60] Bu hınç ve intikam kaynaklı ceza, 'ben'i acı aracılığıyla 'biz'in bir parçasına dönüştürmektedir. Böylece 'biz' ya da sürü, acı vasıtasıyla güçlü bir hafıza oluşturmakta, belleğin acıyı duyumsadığında edindiği bu korku hissi ve kaçınma dürtüsü karşımıza vicdan olarak çıkmaktadır.

Bu şekilde yapay bir biçimde ortaya çıkarılan vicdan, 'ben'in değil ancak sürünün parçası olan bireyin temelde topluluğun kanunlarına uyum sağlama hususunda direktif veren iç sesidir ve bu yapay ses, yaşamın karşısında kökenini 'öte dünya'dan alan, yığınlara hitap eden kendi 'iyi' ve 'kötü'süne sahiptir.[61] Nietzsche, ahlaklılığın toplum üzerinde vicdan aracılığıyla oluşturduğu bu yapıyı 'geleneğin ahlaklılığı' olarak adlandırmaktadır. Buna göre, ahlaklı olan eylem yalnızca geleneğin emrettikleri ile belirlenmektedir. Ahlaklılık sürünün törelerine itaat etmekten ibarettir. Emre uymayan, bağımsızlık isteyen 'ben', topluluk nezdinde ahlaksız olarak değerlendirilmekte ve kötü kavramı; bireysel, bağımsız, keyfi olanla özdeşleştirilmektedir. Böylece geleneğin ahlaklılığında iyi, sürünün değerleriyle uyumlu olanı imlemektedir. Ahlaklılık, kişinin birey olmasına karşı gelmekte ve yalnızca kurallara uymasını istemektedir; bu kurallar doğal olan her şeyi kendisine indirgemiştir. Geleneğin ahlaklılığının tahakkümü altında özgünlük ortadan kaldırılmış ve tür içinde farklılık yaratabilecek

[59] Hamdi Bravo, *Vicdanın Sessizliği*, (Ankara: Fol Kitap, 2020), 104.
[60] Nietzsche, "'Suç', 'Kara Vicdan' ve Benzerleri", *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, §9.
[61] Nietzsche, *Güç İstenci*, §141.

insanların ufku karartılmıştır.[62] Kaynağı insan tarafından kurgulanan 'öte dünya'ya dayanan 'iyi' ve 'kötü'den oluşan vicdan, bütün doğal süreçleri ahlaklılığa indirgeyerek bireyin ve dolayısıyla türün evriminin önünde engel teşkil etmektedir; ahlaklılık, istenci ortadan kaldırmakta ya da onu etkisiz hale getirmekte ve bu etkisini ya da nüfuzunu ceza ve ödül sistemi üzerinden gerçekleştirmektedir.[63]

Keith Ansell Pearson, bu süreci şu şekilde özetlemektedir:

> Vaatlerde bulunabilen bir hayvan yaratma görevi, insanın 'düzenli, hesaplanabilir ve tek tip' kılındığı bir 'hazırlık görevi' gerektirir. Bu 'hazırlık görevi' ise, 'görenek ahlâkı' tarafından yerine getirilen bir görev olup, insan denen hayvanın disipline edilmesine tekabül eder. İnsanda bellek ve sorumluluk duygusu geliştiren şey görenek ahlâkıdır. İnsan denen hayvanın ahlâki bir faile veya politik bir hayvana dönüşecek şekilde disipline edilmesi, hafif toplumsal denetim yöntemleri aracılığıyla değil, geleneksel ahlâkla bağlantılı sert ve acımasız disiplin ve ceza uygulamalarıyla gerçekleşir.[64]

Bununla birlikte cezanın bir yasa olarak sertliği ise topluluğun gücü ile ters orantılıdır; toplum ya da alacaklı kuvvetlendikçe ve böylece insanileştikçe yasalarda ya da tahammül etmede yumuşaklığa gidilmektedir ve bu görmezden gelme hali 'merhamet' olarak adlandırılmaktadır.[65] Merhamet, hâlihazırda istence karşıt olan hınç duygusunun ya da intikam hissinin kısa bir süreliğine göz ardı edilmesiyle elde edilen sahte bir adalet ilkesinin sonucudur.

Hıristiyanlık, merhamet ile doğrudan ilişkilidir. Nitekim Hıristiyanlık ve özgeci sürü karşılıklı olarak birbirini beslemiştir ve Hıristiyanlık vicdan aracılığıyla, 'ben'i alt etmek isteyen bir kurum olarak ortaya çıkmaktadır. Bencilliğin karşısında vicdanın bu görünümü 'merhamet'tir. Bu bakımdan Hıristiyanlık, yaşamı güçsüzleştiren, -acının yansıtılması olarak- merhametin dinidir.[66] Sağlıksız Hıristiyan merhameti[67], Tanrı'nın merhameti üzerinden, yaşama yumuşak bir hayır deyiştir. Tanrı'nın merhameti, 'ben'i kurnazca vaatlerle, yumuşak bir dille 'biz' içinde tutmayı amaçlamaktadır. İnsanın kendi fizyolojisinden utanç duyması bu açıdan önemlidir. Böylece insan, kendinden uzaklaştıkça Tanrı'nın merhameti ya da sürünün düzeni altına girecektir. Ne zaman yaşamsal yönü sürü değerinin önüne geçecek olsa,

---

[62] Friedrich Nietzsche, *Tan Kızıllığı Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*, §9.
[63] Nietzsche, *Güç İstenci*, §141.
[64] Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*, 171-172.
[65] Nietzsche, "'Suç', 'Kara Vicdan' ve Benzerleri", *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, §10.
[66] Nietzsche, *Deccal Hıristiyanlığa Lanet*, §7.
[67] *A.g.e.*, §7.

buna karşı birey, kendini sorumlu hissedecek ve vicdan azabı çekecektir. Hıristiyanlık aracılığıyla insan, içinde vicdanı barındıran[68] ve kendinde sürekli suçluluk duygusu[69] taşıyan birine dönüşmüştür.

Sürü Ahlakının Sonucu Olarak Nihilizm

Décadent toplum fizyolojik çöküşün bir sonucu olarak nihilizmi doğurur.[70] Nihilizm, bireyin güç istencinin zayıfladığı, doğal yönlerine sırtını çevirerek yozlaşmış değerlere boyun eğdiği ve yapay değerleri kabullendiği genel koşulu ifade etmektedir. Nihilizm, yüce değerlerin içinde hapsolan bireyin bir sonuç olarak edindiği tavır, dönemin Avrupası'nın içinde bulunduğu ruh halidir. Var olma hakkına sahip olmayan insan tipi[71], güç istencinin getirdiği yaşamsal mücadeleden, kendi ürettikleri 'iyi' ve 'kötü' değerlerine boyun eğerek korunmaktadır. Bu nedenle sürünün ya da kölenin Tanrısı yaşamın, güç istencinin, karşısında ve 'üstünde' konumlandırılır. 'İyi' ve 'kötü', mücadeleden kaçan, boyun eğen, bitkin, tembel ve zayıf insanın varoluşunu sürdürebilmesi için bir dayanak haline gelir. İşte ahlaklılığın yarattığı bu içsel ve toplumsal çöküşün neticesi nihilizmdir.

Nihilizm, vicdan yüzünden kendinden utanan bir tür haline gelen insanın[72] fizyolojik yönüne sırtını dönmesini, doğanın bir parçası olması bağlamında sahip olduğu canlılık niteliğini askıya almasını ve neticede kendi varoluşunu aşağılamasını ifade eder ve bu bağlamda insanın bir başkasına duyduğu merhametin ve kendisine karşı hissettiği tiksintinin sonucudur. Nietzsche insanın kendisi dışındakine duyduğu merhamet ve kendisine karşı hissettiği tiksinti arasındaki ilişkiden doğan nihilizmi şu şekilde ifade etmektedir:

> Korkulması gereken, herhangi bir uğursuzluktan daha vahim olan, insanda duyulan büyük korku değil de, büyük tiksintidir; aynı zamanda büyük acıma. Eğer bir gün bu ikisi birleşseydi, kaçınılmaz olarak en tehlikeli canavarlardan birini doğururlardı: İnsanın 'son isteme'si, hiçliği, hiççiliği istemesi ve gerçekten de öyle oldu: Yalnızca burnuyla değil de gözüyle, kulağıyla koklayabilenler için, koku bugün gittiği her yerde yayılmıştır, tımarhanelerin ve hastanelerin kokusu gibi –tabiidir ki kültürel alandan, yeryüzündeki her çeşit Avrupa'dan söz ediyorum.[73]

[68] Nietzsche, "'Suç', 'Kara Vicdan' ve Benzerleri", *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, §17.
[69] *A.g.e.*, §20.
[70] Nietzsche, *Güç İstenci*, §38.
[71] *A.g.e.*, §872.
[72] Bravo, *Vicdanın Sessizliği*, 31.
[73] Nietzsche, "Çileci İdeallerin Anlamı Nedir?", *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, §14.

Böylece Nietzsche, nihilizmi, zamanının Avrupası'nın yaşadığı ahlaki çöküşün bir sonucu olarak görmektedir. İnsan, vicdan adı verilen bu yapay iç ses aracılığıyla baskı altına alınmış ve her birey, sürünün üyesi olarak 'iyi' ve 'kötü' sınırları içinde tek tipleştirilmiş ya da eşitlenmiştir. Bu hususta Nietzsche şu ifadeleri kullanmaktadır:

> Avrupa insanının küçülüp de birbirine eşit duruma getirilmesi, karşımızdaki en büyük tehlikeyi oluşturuyor; çünkü görünüşü bıkkınlık veriyor bize. Bugün daha büyük olmak isteyen hiçbir şey görmüyoruz; kuşkulanıyoruz, her şey hep aşağıya, daha aşağıya gidiyor, daha ince daha safdil, daha kurnaz, daha rahat, sıradan daha eşit olana doğru, daha Çinli, daha Hıristiyan –kuşku yok, insan hep 'daha iyiye' gidiyor… İşte Avrupa'nın yazgısı burada yatıyor– insandan korkuyla birlikte ona olan sevgimizi de yitiriyoruz; ona olan derin saygımızı, umudumuzu, onu istememizi; insanın görünüşü şimdi bize bıkkınlık veriyor. –Bugün Hiççilik (Nihilizm) bu değil de nedir?..[74]

Görüldüğü üzere, demokratik rahatlığın, yani kişinin eşitlikten ya da sıradanlaşmadan şikayetçi olmamasının, sürünün ortak değerleri altında yaşamaya boyun eğmesinin ve bunu aşabilecek güç istencini ortaya koyamamasının neticesi olarak nihilizm, 'ben' olarak insanın fizyolojik çöküşünü ifade etmektedir.[75] Artık insan, sürü değerleri altında, vicdan gibi bir yapay mekanizma ile bir diğerinin varoluşunu düşünerek ve dahası, bir diğeri gibi yaşayarak hayatını idame ettirmeye razı edilmiştir. Bu bağlamda, 'vicdanlı insan', ruhu yorgun insandır ve bu bitkinlik hali, nihilizmdir.[76] Nietzsche, toplumdaki *décadent* durumun bireyde yarattığı ruhsal bir netice olarak nihilizmi iki yönüyle ele almaktadır:

> Nihilizm. Belirsizdir:
> A) Nihilizm, tinin artan gücünün işareti olarak: aktif nihilizm.
> B) Nihilizm, tinin gücünün azalması ve gerilemesi olarak: pasif nihilizm.[77]

Pasif nihilizm, saldırmayan, bitkin, güçsüz tinin zayıflığının işareti olarak karşımıza çıkmaktadır.[78] Başka bir deyişle, pasif nihilizm, hedefsizliğin ve *décadent* değerlerin bir kabullenilişidir.[79]

---

[74] Nietzsche, "'Hayır ve Şer', 'İyi ve Kötü'", *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, §12.
[75] Nietzsche, *Güç İstenci*, §38.
[76] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde Bir Gelecek Felsefesini Açış*, §10.
[77] Nietzsche, *Güç İstenci*, §22.
[78] *A.g.e.*, §23.
[79] Copleston, *Nihilizm ve Materyalizm*, 165.

Nietzsche, *décadent* değerlere boyun eğildiği bu süreçte insan türünün fizyolojik açıdan duraksadığını savunmaktadır. Bu dönemde kabul edilen yüksek değerler aynı zamanda yozlaşmış değerlerdir ve bunlar, yaşamsallığın, kendini gerçekleştirmenin, farklı olanın karşısında yer almaktadır. Bu süreçte insan, güç istenci zayıflamış bir birey olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamıyla nihilizm, güç istenci ile deneyimlediğimiz fizyolojik yaşamın yadsınmasıdır. Bu yadsıma ya da nihilist tutum, var olmamanın var olmaya tercih edildiği, bir çeşit fizyolojik çöküşün sonucudur.[80] Artık insan, kendi varoluşu için değil, başkasının varoluşu için vardır. Başka bir deyişle insan, bu fedakâr ve özgeci tutumuyla, diğeri için bir amaç olmuştur.[81]

Güç istencini açığa çıkaramayan bitkin, boyun eğmiş, özgeci insan tipi, Nietzsche'de yozlaşma tanımının tam karşılığıdır. Yozlaşma, bir hayvanın, türün ya da bireyin içgüdülerini kaybetmesi, kendine zararlı olanı tercih etmesi ve bunu kabullenmesidir.[82] Burada bireyin kendisine zararlı olan *décadent* unsurlar, türün geleceği için de sakıncalıdır. Yine, bu yüce değerler, bireyi ne kadar olumsuz etkilemekteyse sürü topluluğunu da bir o kadar var etmektedir. Nietzsche, dönemin Avrupası'nın bu *décadent* değerlerin ve neticede pasif nihilizmin etkisi altında olduğunu dile getirmektedir.

Diğer taraftan, Avrupa'nın içinde bulunduğu bu durum kalıcı değildir. Bu yozlaşmış toplumda sürünün bir üyesi olarak var olabilen insan, içinde bulunduğu vaziyetten kurtulacaktır. Nitekim insan, bu 'pasif' durumda bile daha güçlü ve daha talepkâr hale gelmeyi başarabilecek ve yaşamsal yönünü ortaya koyabilecektir.[83] Dahası, insanın güç istencini açığa çıkarabilmesinin önkoşulu, bu bitkinlik halinin verdiği uyarıda yatmaktadır. 'Pasif' durumdaki bitkin insan, ne zaman gücün artışını kendinde duyumsasa vicdanı aracılığıyla bağlı olduğu sürüye karşı sorumluluk hissederek keyifsizlik duygusunu deneyimlemektedir. Şayet insanın bu keyifsizlik direnci giderek artarsa, birey sürüye -belki de gücünün artışını topluma karşı bir sorumsuzluk olarak hissederek- daha kuvvetli bir biçimde bağlanacaktadır. Öte yandan, bu keyifsizlik direncine karşı bir direnç gösterirse, bu içsel eylem, güç istencini açığa çıkarmasına olanak tanıyacaktır.[84] İşte, bireyin içinde bulunduğu durumu kabullenen, boyun eğen, koşulları değiştirme gayreti göstermeyen tembel, bitkin ve keyifsiz tavrına karşı yine kendi içinde gerçekleştirdiği ve onu yapay düzenden yaşamsal, doğal düzene yeniden

[80] Nietzsche, *Güç İstenci*, §38.
[81] *A.g.e.*, §275.
[82] Nietzsche, *Deccal Hıristiyanlığa Lanet*, §6.
[83] Nietzsche, *Güç İstenci*, §611.
[84] *A.g.e.*, §703.

kavuşturacak bu tepki, karşımıza aktif nihilizm olarak çıkmaktadır. Tam da bu bağlamda, aktif nihilizm, gücün keşfedilişi anlamına gelmektedir. Aktif nihilist insan tipi, türün devamlılığı, evrimi ve geleceği açısından ilk önkoşuldur.

İnsan Türünün Evriminin Önkoşulu: Aktif Nihilist İnsan

İnsan türünün geleceği söz konusu olduğunda insanın fizyolojik durağanlığını ortadan kaldırabilmek için nihilizme yol açan *décadent* unsurların karşısında yüksek güç istencine sahip insan tipine ihtiyaç duyulmaktadır.[85] Nitekim aktif nihilist gücü kendinde toplayabilmekle birlikte bunu -*décadent* değerleri- 'yok etme gücü' olarak kullanabilme yetisine de sahiptir.[86] *Décadent* değerler karşısında türün evrimini ve dolayısıyla geleceğini temin edecek olan aktif nihilisttir.

Fizyolojik açıdan yaşamı sahiplenebilme gücünü taşıyan aktif nihilist, aynı zamanda hayatın üzerinde egemenlik kuran, kendi 'iyi' ve 'kötü'sünü yaşamdan çıkarabilmeyi başarandır. Böylece Nietzsche'de evrimin önkoşulu olan fizyolojik yönelim aktif nihilistte mevcuttur. Bu insan tipi, çeşitli değer yargılarıyla başka dünyalar, idealler, hakikatler kurgulamaya ihtiyaç duymamakta ve yaşamı olduğu gibi kabullenmektedir. Aktif nihilist, ilk olarak sürüden ayrılarak, mevcut yozlaşmış değerlere boğun eğmemekte ve dahası ortadan kaldırmaya girişmekte ve türün devamlılığı için yaşam karşıtı *décadent* unsurlarla yüzleşmektedir. Nietzsche, bu aktif nihilist insanı, kendi değerini -kaynağını yaşamdan alarak- kendi yaratan, diğerlerini kendinden ya da 'ben'den yola çıkarak değerlendiren egemen insan olarak tasvir etmektedir.[87] Aktif nihilist, sıradan insanlardan oluşan sürünün doğru ve iyi saydığına boyun eğmeyen ve aksine ona karşı 'harekete geçen' ve bu hususta tüm cesaretini ve sertliğini korumayı başaran insandır.[88]

Güç istenci, şiddetine göre bir hiyerarşi düzeninden oluşmakta ve güç arttıkça sonunda değerleri yeniden değerlendiren insan karşımıza çıkmaktadır. Gücün artışı ve insanın varoluşunu yüksek düzeyde sürdürebilmesi için gereklilikler arasında savaş, tehlike ve egemenlik ön plana çıkmaktadır.[89] Bu kavramların öne çıkmasının sebebi yozlaşmış

[85] Nietzsche, "Daha Yüce İnsan Üzerine", *Böyle Söyledi Zerdüşt Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap*, §3.
[86] Nietzsche, *Güç İstenci*, §23.
[87] Nietzsche, "'Suç', 'Kara Vicdan' ve Benzerleri", *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, §2.
[88] Nietzsche, *Güç İstenci*, §458.
[89] *A.g.e.*, §856.

değerlerle mücadelede yatmaktadır. *Décadent* değerlere ve pasif nihilist tavra yönelik karşı bir değer üretebilmenin yolu onunla yüzleşebilmektedir:

> Sertliğiniz şimşek gibi çakmak, kesmek ve deşmek istemiyorsa: günün birinde benimle birlikte nasıl –yaratacaksınız? Çünkü yaratanlar serttir. Ellerinizi balmumuna[90] basar gibi binlerce yılın üzerine basmayı, mutluluk olarak görmelisiniz –bin yıllık istemin üzerine madenin üzerine kazır gibi kazımayı, mutluluk olarak görmelisiniz –madenden daha sert, madenden daha asil. En asil olandır yalnızca bütünüyle sert olan. Bu yeni levhayı koyuyorum üzerinize; ey kardeşlerim: Sert olun!–[91]

Bu sürecin içeriği, ahlaklılıktan ayrılmak -eşdeyişle eşitlikçi sürü ahlakından kopmak- ve insanın mevcut durumundan daha yüce bir türe dönüşümünün yolunu açarak[92]; üstinsana giden köprüde sosyal ve siyasi hayvanlar olarak zayıf tip insanı alt etmektir.[93] Bu doğrultuda Nietzsche, ancak bir araya gelerek bir sürü halinde egemenlik kurabilen yığınlara karşı onlardan daha üstün olan insanların savaş açması gerektiğini ifade etmektedir.[94] Söz konusu savaşımın içeriği, yozlaşmış türün ve onun ahlaklılığının ortadan kaldırılması; mücadelenin amacı ise üstinsana giden yolu açabilmek için dünyada egemenliğin sağlanması[95] ve böylece yeryüzünde üstinsanı olanaklı kılacak bir düzenin hakim olmasından oluşmaktadır.[96]

Diğer taraftan, Nietzsche, yığınlara karşı başkaldırma durumunu, benzetmeler içeren kısa bir hikayeyle tasvir etmektedir. Üç dönüşümden bahsedilen bu metaforda, tin, sırasıyla deveye, aslana ve çocuğa dönüşmektedir. Tin önce gücü ile yüzleşmesi gereken, üstesinden geldiğinde onu ilerletecek olan ağırlığı yüklenmektedir. Nietzsche, burada ağırlık ile iki bin yıllık *décadent* Hıristiyan değerleri kastetmektedir. Bu ağırlığı yüklenen deve, bireyin bitkin, güç istencinin zayıf olduğu pasif nihilist aşamaya karşılık gelmektedir. Ardından tin, özgürlüğü elde etmek istediği anda bir aslana dönüşmekte ve ona ağır geleni yerle bir etmektedir. Burada aslan, içinde güç

---

[90] Nietzsche'nin burada balmumu ile kastettiği mevcudiyetini binlerce yıldır muhafaza etmiş olan yozlaşmış ideallerdir. Bu hususta Nietzsche, benzer bir biçimde, filozofların binlerce yıldır kavram-mumyacılığı yaptığını dile getirmektedir. Nietzsche, "Felsefede 'Akıl'", *Putların Batışı ya da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır*, §1.

[91] Friedrich Nietzsche, "Ağırlığın Tini Üzerine", *Böyle Söyledi Zerdüşt Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap*, çev. M. Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015b), §29.

[92] Nietzsche, *Güç İstenci*, §859.

[93] Peter Berkowitz, *Nietzsche: Bir Ahlak Karşıtının Etiği*, çev. E. Demiral (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 221.

[94] Nietzsche, *Güç İstenci*, §861.

[95] *A.g.e.*, §862.

[96] Nietzsche, "Zerdüşt'ün Önkonuşması", *Böyle Söyledi Zerdüşt Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap*, §4.

istencini bastıran direnci kıran ve *décadent* değerlere meydan okuyan aktif nihilisttir. Aslanın ona geleni yerle bir etmesinden ya da aktif nihilistin yüce değerlere meydan okumasından sonra sıra yeni değerler yaratmaya gelir. Burada, tin, yeni bir başlangıcı ifade eden bir çocuk olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu başlangıç ya da 'iyi' ve 'kötü'nün ötesinde yeni değerler yaratmak ise üstinsanın yapabileceği bir şeydir.[97]

Aktif nihilistin gerçekleştirdiği savaşımın en önemli sonucu üstinsana giden yolun açılması olsa da, diğer taraftan, mücadelenin içeriği de önem arz etmektedir. Bu savaşta en az başkaldıran aktif nihilist kadar sürü ya da topluluk da önemlidir. Nitekim başkaldırma için başkaldırılanı temsil eden sürü, evrimsel sürecin aktif nihilist tiple birlikte iki ayrı yönünü teşkil etmektedir. Başka bir deyişle, Nietzsche'nin Hıristiyanlık ile başladığını belirttiği evrensel ıstırap çağı[98] ya da değerini yitiren unsurlarla dolu sürü topluluğu -kendisine- başkaldıranın önkoşulunu oluşturmaktadır, ne de olsa, başkaldıran aktif nihilist de bu topluluğa aittir: "… tüm insanlar, özellikle de en sağlıklılar, yaşamlarının belirli dönemlerinde hastadırlar — büyük duygular, gücün, aşkın, intikamın tutkuları, beraberinde derin rahatsızlıklar getirir. … neredeyse her insan, hayatının yarısında dekadandır."[99]

Aktif nihilistin aynı topluluktan çıkışı ya da sürünün kendi içinden karşıtını ortaya koyması, başlı başına toplumun 'başarısı' olarak görülebilir. Türün önünü kesen ve dolayısıyla karşı reaksiyonu ortaya çıkaran kurallar bizzat bu çoğunluk tarafından meydana getirilmiştir. İnsanın güç arzusu, değişim gibi en kuvvetli ve tehlikeli tutkuları -sürü tarafından- kökten yasaklanmış, bu katı kural en güçlünün ya da türün evrimini olanaklı kılabilecek insanların ortaya çıkışını engellemiştir; ancak konulan yasağın, bu tutkuların geçici görünümleri aracılığıyla karşıt bir kuvveti dirilttiği görülmektedir.[100] Sürünün üyeleri ya da insanlığın büyük bir kısmı yaşamayı hak etmese de, trajik olarak, daha yüce insanlar için var olmaktadırlar.[101] Bu bakımdan ürettikleri Tanrı ideali ise güç istencinin evriminde ara bir aşamaya karşılık gelmektedir.[102]

[97] Üç dönüşüm metaforu için bkz. Nietzsche, "Üç Dönüşüm Üzerine", *Böyle Söyledi Zerdüşt Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap*, 19-21.
[98] Nietzsche, *Güç İstenci*, §861.
[99] *A.g.e.*, §864.
[100] *A.g.e.*, §869.
[101] *A.g.e.*, §872.
[102] *A.g.e.*, §639.

Üstinsan

Aktif nihilist, bir kez *décadent* unsurları ortadan kaldırdığında, hedefsiz, amaçsız kalan nihilist zemini inşa etme görevi ise yine güç istencine sahip, fizyolojik açıdan yaşamı evetleyen başka bir tür olan üstinsana düşmektedir. Nietzsche, başkaldırma yoluyla yozlaşmış değerlere karşı mücadele edildikten sonra sıranın yeni değerler üretmeye ya da inşa etmeye geldiğini dile getirmekte ve bunu üstinsan ile mümkün kılmaktadır: "İşte şimdi insan geleceğinin dağı doğum sancıları çekiyor. Tanrı öldü: şimdi biz istiyoruz ki, – Üstinsan yaşasın."[103] Eş deyişle bu durum, Tanrı'nın yerini yüce bir tür olarak üstinsanın; ahlaklılığın yerini istencin almasıdır.[104] Bu doğrultuda Tanrı'nın ölümü, üstinsanın yaşamasının önkoşuludur.[105] Bu süreç, insan türünün bilincinin en yüksek aşamaya yükselmesidir[106]:

> İnsanın ve insanlığın tüketimi gittikçe daha ekonomik hale geldiğinden ve menfaatler ve hizmetler 'makinesi' gittikçe daha karmaşık bir biçimde entegre edildiğinden, bir karşı hareketin kaçınılmaz olduğunu gösterme ihtiyacı. Bunun insanlığın lüks bir fazlalığının gizlenmesi olarak tanımlıyorum: daha güçlü, ortalama insanınınkinden farklı koşullar altında meydana gelen ve kendini koruyan daha yüce bir türü gün ışığına çıkartmayı amaçlar. Bu tür için benim anlayışım, benim kullandığım metafor, bilindiği gibi, 'insanüstü insan (overman)'dır.[107]

Üstinsanın ortaya çıkışı sürü ve yüce insanlar arasındaki karşıtlıktan dolayı zorunlulukla gerçekleşmiştir. Sürü, güç istenci düşük dereceli insanların toplamından oluşan bir mekanizma gibi çalışmakta ve insan türünün geleceğini tehdit eden bu durum, kendi içinde karşıtını doğurmaktadır ve bu olağanüstü süreç yeni bir amaca -üstinsanın ortaya çıkmasına- aracılık etmektedir.[108]

Üstinsana giden yol, sürü içinde rahatsızlık duyan insanların 'yalnızlaşması' ya da gücü biriktirmesi ve ardından bunu bir başkaldırma ile boşaltmaları ya da enerjiyi açığa çıkarmaları ile gerçekleşmektedir. Nietzsche bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir: "Bugünün yalnızları, siz aykırı düşenler, günün

---

[103] Nietzsche, "Daha Yüce İnsan Üzerine", *Böyle Söyledi Zerdüşt Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap*, §2.
[104] Nietzsche, *Güç İstenci*, §880.
[105] Nietzsche, "Armağan Eden Erdem Üzerine", §3; "Daha Yüce İnsan Üzerine", *Böyle Söyledi Zerdüşt Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap*, §2.
[106] Nietzsche, *Güç İstenci*, §1060.
[107] *A.g.e.*, §866.
[108] *A.g.e.*, §866.

birinde bir halk olacaksınız: sizden, kendi kendini seçenlerden seçilmiş bir halk doğacak –ve bu halktan da Üstinsan."[109]

Diğer taraftan Nietzsche, üstinsan ortaya çıktığından sonraki süreci şu sözlerle ifade etmektedir:

> Sadece tek görevi hükmetmek olan bir efendiler ırkı değil, kendi yaşam alanı olan ve tinin en yüksek doruklarında güzellik, yiğitlik, kültür ve davranışlar için aşırı güce sahip bir ırk; kendine her türlü lüksü tanıyabilen onaylayıcı bir ırk—erdem zorunluluğu için gerek duymayacak kadar güçlü; tutumluluk ve bilgiçlik taslamaya gerek duymayacak kadar zengin; iyinin ve kötünün ötesinde; yabancı ve seçkin bitkiler için bir sera.[110]

Nietzsche, üstinsan ile herkesi tek tipleştiren değerlere (özellikle Hıristiyan değerlerine) ihtiyaç duymayan, iyinin ve kötünün ötesine geçerek kendi yasasını kendisi koyabilen ve erdem gibi sürüdeki bireyi olumlayan ve bu açıdan yanılsama içeren -ya da topluluk üyelerini kandıran- zorunlu toplumsal unvanlara gereksinmeyen, yaşama sırt çevirmekten ve bu doğrultuda yasaklayıcı kurallar koymaktan ziyade onu onaylayan, entelektüel yetiye sahip bulunan, tutumluluk ve bilgiçlik gibi niteliklerle tanımlanmaya gerek duymayacak kadar kendinde üstün bilinç barındıran bir tipi tarif etmektedir. Üstinsan, bu doğrultuda, değerleri belirleyen ve -bu zamana kadar *décadent* kurallarla sindirilen- binlerce yılın istencini doğal olana, yaşama yönlendirebilendir[111]:

> "Üstün" olmak, isteyerek iyinin ve kötünün ötesinde durmak anlamına gelir. Sürünün anladığı anlamda ahlâkın 'ötesinde' olmak demektir. Yaratıcı eylem, yeni kurallar ve yeni normlar kurduğu için kaçınılmaz olarak ahlâk yargısının ötesine geçen eylemdir ('deha'dan anladığımız şey de budur). Yaratıcı olmak, kişinin erkelerini anında harcaması ve eylemlerinin sonuçlarını sezinlediğinde, yapacağı şeyden caymaması demektir.[112]

Diğer taraftan bu en yüksek tür, mükemmelliğiyle doğru orantılı olarak, nadiren ortaya çıkabilecektir. En seçkin olan, doğası gereği ender bulunmaktadır.[113] Bu nedenle bu süreç oldukça yavaş ve rastlantılarla doludur.[114] Üstinsana ya da en nadir türe giden yol, büyük bir yetiştirmenin

---

[109] Nietzsche, 2015b, "Armağan Eden Erdem Üzerine", *Böyle Söyledi Zerdüşt Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap*, §2.
[110] Nietzsche, *Güç İstenci*, §898.
[111] *A.g.e.*, §999.
[112] Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*, 138.
[113] Nietzsche, *Güç İstenci*, §993.
[114] *A.g.e.*, §987.

sonucu olarak nesiller boyunca korunmuştur.[115] Bu korunum sonucunda, zaman zaman gerçekleşen -ve bundan sonra da mümkün olacak şekilde-; dünyanın çeşitli bölgelerinde değişik kültürlerde ortaya çıkan 'yüksek tip' bireyler bir araya gelerek türün çoğunluğuna nazaran bir üstinsan meydana getirmişlerdir ve bu hususta herhangi bir ırka üstünlük tanınmamış ve tanınmayacaktır.[116]

Üstinsan tipinin, ileride, Avrupa toplumunun içinden de çıkabileceğini düşünmek yanlış olmayacaktır. Nietzsche, üstinsanın bir gün Avrupa'yı içinde bulunduğu *décadent* durumun ve nihilizmden tamamen kurtaracağını şu sözlerle dile getirmektedir:

> … Bugün de olanaklı mı bu? Oysa, bir gün, bu çürüyen, kendi kendinden kuşkulu çağımızdan daha güçlü bir çağda gelmeli o, büyük sevgi ve nefret adamı, kurtarıcı insan, zorlayıcı gücü onu her türlü sapmadan, sapmaların ötesine geçmekten alıkoyan kişi … o, yeniden gün ışığına kavuşunca, bu hakikatin kurtuluşunu yerine getirirken: Bugüne dek egemen olmuş idealin sürüklediği yoldan kurtaracaktır bizi. Bizi, yalnızca egemen olmuş idealden değil de, ondan çıkarak gelişmek zorunda kalan şeylerden, büyük tiksintide, hiçlik isteminden, hiççilikten de kurtaran bu geleceğin insanı, istemeyi yeniden özgürleştirip amacını yeryüzüne indiren, umudunu insana göre yeniden düzenleyen büyük kararların öğleyin çalan çanı, bu deccal ve hiççiliğe karşı olan, bu Tanrı'ya ve hiçliğe karşı zafer kazanan –gelmeli artık bir gün…[117]

Böylece ikinci insan tipinin bir ifadesi olarak sürü kendi içinden, kendi için birinci insan tipini yani güçlü bireyleri ortaya çıkararak insan evrimini yeniden mümkün kılabilecektir: "İnsanın evrimine ilişkin sonuç çıkarma: mükemmelleştirme, halk kitlelerini aletleri olarak (ve gerçekten de en zeki ve en uysal aletleri olarak) kullanacak en güçlü bireylerin meydana getirilmesinden oluşur."[118]

Sonuç

Nietzsche'de evrimin içeriğini bireyin fizyolojisine yönelmesi, üreme ve beslenme (yalnızca gıda değil, yaşam deneyimleri de dahil) becerisi gösterebilmesi, kendi için kendi 'iyi ve 'kötü'sü ile buyurabilmesi ve dışarıda olanı bu açıdan kendine dönüştürebilmesi gibi 'yaşamsal' ve 'hayvansal' değerler oluşturmaktadır. Bu edimleri ve dolayısıyla insan evrimini ortaya

[115] *A.g.e.*, §996.
[116] Nietzsche, *Deccal Hıristiyanlığa Lanet*, §4.
[117] Nietzsche, "'Suç', 'Kara Vicdan' ve Benzerleri", *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, §24.
[118] Nietzsche, *Güç İstenci*, §660.

koyan temel mekanizma ise güç istencidir. Güç istenci bu bağlamda her an devam etmektedir: "Evrimi inceleyerek, herhangi bir evrimin olup olmadığının nedenlerini keşfedemeyiz; bunu bir 'olmak' hatta olmuş olmak şeklinde düşünmek istememeliyiz –'Güç istenci' olmuş olamaz."[119]

Öte yandan sürünün ortaya koyduğu mevcut yaşam mücadelesi ise sıradan olanların hayatta kalma çabasını ifade etmektedir. Oysa bireyin ya da organizmanın verdiği mücadele yaşamını sürdürmekten ibaret değildir. Nietzsche'ye göre mücadele, yaşamı yalnızca sürdürebilme becerisini aşmakta ve güç istenci ile hayatını daha geniş, yüksek ve gelişmiş yaşam koşulları altında devam ettirme çabası anlamına gelmektedir.[120] Bu anlamda, yaşamını sürdürebilmek adına verilen mücadele, birinci ve ikinci insan tipi olmak üzere her organizmayı kapsarken; hayatını daha gelişmiş düzeye taşıyabilme arzusu, yalnızca birinci insan tipine yani fizyolojik açıdan güçlü olana mahsustur.

Hayatta güç sahibi olanların eksik oluşu, yaşam mücadelesinde bu bireylerin gelişmesine ve genişlemesine yönelik koşulların baskı altına alınmasından kaynaklanmaktadır. Evrimi gerçekleştirebilecek gücü kendinde toplayabilen bireylerin yaşamda görülememesinin temel sebebi, onların yalnızca yaşamlarını koruma ve sürdürme düzeyine hapsedilmiş olmalarında yatmaktadır.[121] Bunun sonucunda, yaşamda güçlü insan tipi başarılı olamamakta, bir araya gelen güçsüzler topluluğu, güçlü azınlığa baskın gelmektedir. Güç sahibi bireyler -vicdan gibi yapay mekanizmalar aracılığıyla- baskı altına alınmakta ve kendilerini bu yığına ya da sürüye ait hissetmeleri sağlanmaktadır.

Yaşam mücadelesinin, hayatını koruma ve sürdürme düzeyinde tıkanması, bizi, uyum problemine götürmektedir. Uyum, yani, -varlığını korumaktan ziyade- türün evrimini olanaklı kılabilecek bir başarıyla neticelenen yaşam mücadelesi ancak güç istenci ile mümkündür:

> …bireyin uzun ömrü için yararlı olan, gücünün ve ihtişamının aleyhine olabilir, bireyi koruyan, aynı zamanda evrimini durdurabilir. Diğer taraftan bir eksiklik, bir dejenerasyon, diğer organlar için bir uyarıcı vazifesi gördüğü oranda çok büyük bir yararlığa sahip olabilir. Aynı şekilde bir ihtiyaç durumu, bireyi bir arada tuttuğu, ancak kendini harcamaktan koruduğu harcama

[119] *A.g.e.*, §690.
[120] Friedrich Nietzsche, *The Gay Science with a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*, çev. W. Kaufmann (New York: Vintage Books, 1974), §349.
[121] Nietzsche, "Zamana Aykırı Birinin Göz Gezdirmeleri", *Putların Batışı ya da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır*, §14.

> ölçüsüne indirgediği oranda bir varoluş koşulu olabilir.— Parçalar (gıda, yer vs. için) arasında bir mücadele olarak bireyin kendisi: evrimi, bireysel parçaların zaferine veya hâkimiyetine, bir körelmeye, diğer parçaların bir 'organ oluşuna' bağlıdır … yaşam sürecindeki esaslı şey, özellikle içeride çalışan ve 'harici şartlardan' yararlanan ve bunları sömüren olağanüstü şekillendirici, biçim yaratıcı güçtür— İçeriden gelen bu yeni biçimler görüş amacıyla oluşturulmamışlardır; ne var ki, parçaların mücadelesinde yeni bir biçim kısmi bir yararlılıkla ilişkilendirilmeden uzun süre bırakılmaz ve daha sonra, kullanımına uygun olarak, kendi gittikçe daha eksiksiz bir şekilde geliştirir.[122]

Uyum, çevrenin ya da dışsal olanın bireye ya da içsel olana etkisiyle gerçekleşmemektedir. Aksine, organizma olarak canlının gerçekleştirdiği uyum, onun güç istencinden kaynaklanmaktadır. Ancak organize olmuş sürü içgüdüsü, türün gelişmesinin tek olanağı olan güç istencine üstün gelmiştir.

Güç istencinin ve dolayısıyla insan evriminin işlerliği, ilk olarak bu sürüden karşıt bir tepkiyle doğan aktif nihilistin mücadelesine bağlıdır. Burada sürü evrimin negatif şartı, aktif nihilist ise pozitif koşuludur. İstisnai sayıdaki aktif nihilist tip bir kez sürüye karşı mücadelede başarı sağladığında insan türünün en gelişmiş aşamasını temsil eden üstinsan ortaya çıkabilecek ve bu sayede insan, böyle bir amacı olmasa bile, türünün evrimini gerçekleştirebilecektir.

Kaynakça

Ansell-Pearson, Keith. *Kusursuz Nihilist Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*. Çeviren Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

Baykan, Fehmi. *Nietzsche'nin Felsefesi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.

Berkowitz, Peter. *Nietzsche: Bir Ahlak Karşıtının Etiği*. Çeviren Ertürk Demiral. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.

Bravo, Hamdi. "Doğanın Armağanı Olarak Ahlak: Darwinci Etik". *Historia 1923*. (5/2018): 127-142.

-. *Vicdanın Sessizliği*. Ankara: Fol Kitap, 2020.

Copleston, Frederick. *Nihilizm ve Materyalizm*. Çeviren Deniz Canefe. İstanbul: İdea Yayınevi, 1998.

[122] Nietzsche, *Güç İstenci*, §647.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche*. Çeviren İlke Karadağ. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2016b.

Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science with a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*. Çeviren Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1974.

-. *Putların Batışı ya da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: İthaki Yayınları, 2005.

-. *İyinin ve Kötünün Ötesinde Bir Gelecek Felsefesini Açış*. Çeviren Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 2013.

-. *Güç İstenci*. Çeviren Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

-. *Deccal Hıristiyanlığa Lanet*. Çeviren Ayça Kaya. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

-. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*. Çeviren Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

-. *Böyle Söyledi Zerdüşt Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015.

-. *Tan Kızıllığı Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*. Çeviren Özden Saatçi. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Richardson, John. *Nietzsche's New Darwinism*. New York: Oxford University Press, 2004.

-. "Nietzsche on Time and Becoming". *A Companion to Nietzsche* içinde, 208-230. Hazırlayan Keith Ansell Pearson. USA: Pearson, Blackwell Publishing, 2006.

BİR 'OLUMLAMA' FELSEFESİ OLARAK DELEUZE'ÜN NIETZSCHE OKUMASI

İbrahim Okan AKKIN*

DELEUZE'S READING OF NIETZSCHE AS A PHILOSOPHY OF 'AFFIRMATION'

Öz

Bu çalışmada Gilles Deleuze'ün Felix Guattari'yle iş birliğinden önce kaleme aldığı eserlere damgasını vuran Nietzsche okumasının anahtar kavramlarına odaklanılmakta ve Deleuze'ün Nietzsche alımlaması ile kendi fark felsefesi arasındaki ilişki açığa çıkartılmaktadır. Deleuze'ün okumasında öne çıkan temalar: Platonculuğun ters yüz edilmesi ve anti-felsefeye çağrı; nihilizmin aşamaları ve ahlaki değerlerin soybilimsel çözümlemesi; güç-istenci ve bedenin bir kuvvetler çokluğu olarak yeniden kavranması ve eleyici bir ilke olan ebedi dönüşün 'kendinde-fark'ı olumlaması şeklinde sıralanabilir. Bu konuların kesiştiği nokta Nietzsche'nin rasyonalizm karşıtlığıdır. Nietzsche, erken dönem metinlerinden *Tragedyanın Doğuşu*'nda, 'Platonik İdea'nın ölü hakikatinin karşısına, kendini daima şeylerin oluşu vasıtasıyla yani görünüşün görünüşünde duyumsanabilir kılan varoluşun 'ilksel birliğini' koyar. Deleuze'e göre Nietzsche'nin felsefesi, yaşamın olumlanmasına yönelik anti-Platoncu bir başkaldırı niteliği taşır; çünkü o, "güç-istenci" ve "ebedi-dönüş" kavramları aracılığıyla görünüş dünyasına içkin dinamik ve yaşamsal ilkeleri, geleneksel felsefenin özne, özdeşlik ve temsil gibi kurgularına karşı savunur. Bu açıdan Deleuze, Nietzsche'nin güç istenci düşüncesini, bedeni ve dünyayı kuvvetlerin karşılıklı ilişkileri bağlamında yeniden yorumlamamıza olanak veren bir yaklaşım olarak değerlendirir. Ebedi dönüş öğretisi ise, bir yandan varoluşa içkin yazgıyı olumlayan, diğer yandan nihilist değerleri eleyen kozmolojik dönüşün şiirsel bir yorumudur.

Anahtar Kelimeler: Nietzsche, Deleuze, olumlama, soybilim, nihilizm, güç istenci, ebedi dönüş, kendinde-fark.

* Ardahan Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi, okanakkin@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9548-4209.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 18/Nietzsche, Nisan 2022: 27-51.
(Makale Gönderim: 01.12.2021 / Makale Kabul: 19.03.2022)

Abstract

This study focuses on the key concepts of Gilles Deleuze's Nietzsche-reading; which left its mark on the works prior to his collaboration with Felix Guattari; and clarifies the relation between Deleuze's reception of Nietzsche and his philosophy of difference. The significant themes of Deleuze's reading include the overturning of Platonism and the call for a non-philosophy; the phases of nihilism and the devaluation of moral values through the method genealogy; 'will-to-power' and the re-conception of the body as a multiplicity of forces; and the affirmation of 'difference-in-itself' through eternal return as an elective principle. The common aspect of these topics is Nietzsche's anti-rationalism. In one of his early texts, *The Birth of Tragedy*, Nietzsche opposes the dead truth of the 'Platonic Idea' to the 'primordial unity' of existence, which always makes itself perceptible through the becoming of things, that is, in the semblance of semblance. According to Deleuze, Nietzsche's life-affirming philosophy is a revolt against Platonism. Through the concepts of "will-to-power" and "eternal return", he defends the dynamic and vital principles of the world of appearances against the subject, identity, representation and so forth all of which are artifacts of traditional philosophy. In this sense, Deleuze evaluates the idea of will-to-power as an approach that allows us to reinterpret the body (and the world) in the context of the interrelations of forces. The doctrine of eternal return, on the other hand, is a poetic depiction of the cosmological return, which simultaneously affirms the inherent destiny of existence and eliminates nihilistic values.

Keywords: Nietzsche, Deleuze, affirmation, genealogy, nihilism, will-to-power, eternal return, difference-in-itself.

***

♣

♣ Bu makale, 2017 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde Doç. Dr. Barış Parkan danışmanlığında hazırladığım "Art(s) of Becoming: Performative Encounters in Contemporary Political Art" başlıklı doktora tezimden üretilmiştir. Makalede kullanılan İngilizce metinlerden yapılan Türkçe çeviriler tarafıma ait olup eklenen yeni kaynaklar haricinde kaynakça tezdeki ile aynıdır.

> Günün ya da gecenin birinde bir cin, sen yalnızlıkların yalnızlığında iken usulca yanına sokulup sana şunları söylese ne olurdu: 'Şimdi yaşadığın, yaşamış olduğun yaşamı ... sayısız kez daha yaşamak zorundasın. Bu yaşamlarda yeni hiçbir şey olmayacak; her acı, her sevinç, her düşünce, her iç çekiş, yaşamındaki dile gelmeyecek ölçüde küçük ya da büyük her şey zorunlu olarak, tümden aynı sıra ile aynı düzen içinde sana geri gelecek—bu örümcek, ağaçlar arasındaki bu ay ışığı ... bu an bile, ben kendim bile. Varoluşun bengi kum saati tekrar tekrar ters çevrilecek, sen ey toz tanesi, sen de onunla birlikte ...'
>
> Kendini yere atıp dişlerini mi gıcırdatırdın, böyle konuşan cinle ilgilenir miydin? Yoksa, ... ona şu yanıtı mı vermek isterdin: 'Sen bir tanrısın, bundan daha tanrısal bir şey hiç duymadım'. Bu düşünce seni ele geçirdiğinde, her tek şeydeki soru 'Bunu bir daha istiyor musun, sayısız defa daha istiyor musun?' sorusu bütün eylemlerine ağırlıkların en büyüğünü koyardı. Yoksa ne diye kendini, yaşamını iyi kılmak zorunda olasın, her şeyden çok bu son, bengi onaylama ... için can atasın.[1]
>
> Friedrich Nietzsche

Giriş

Friedrich Nietzsche'nin eserleri son derece tartışmalı ama bir o kadar da geniş bir literatüre konu olur. Bu çeşitli Nietzsche okumalarını birbiriyle uyumsuz kılan temel neden filozofun yazım tarzıdır. Hiçbir zaman sistematik anlamda felsefe yapmamış hatta buna karşı çıkmış olan Nietzsche'nin metinleri genellikle nazım formunda olup fragmanlar ve aforizmalar halinde kaleme alınmıştır. Bilhassa *Zerdüşt* gibi sembolik metinlerde çeşitli mitlerden ve öyküleştirme yönteminden de yararlanmış olması, hangi düşüncenin 'kime' ait olduğunu ve konuşanın Nietzsche'nin kendisi mi, Zerdüşt mü, Dionysos mu yoksa bir hayvan mı olduğunu tespit etmeyi güçleştirir. Bu yüzden, Derrida'nın da işaret ettiği gibi ortada belli bir

[1] Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar (Bursa: Asa Kitabevi, 2003), #341.

Nietzsche yoktur; Nietzsche(ler) vardır.[2] Dahası, Nietzsche yazınında karşılaşılan, birbirini dışlayan ya da çelişen fikirlerin yanı sıra bilhassa ölümünden sonra kız kardeşi Elisabeth Förster tarafından derlenip yayımlanan *Güç İstenci* gibi metinlerde, kendi kaleminden çıktığı bile şüpheli olan fragmanlar mevcuttur.[3] Dolayısıyla, Nietzsche'nin erken ve geç dönem metinlerinden yola çıkarak birbiriyle uyumlu parçaları seçip uyumsuz olanları eleyerek kendi içinde tutarlı bir 'Nietzsche felsefesi' yaratma işi, onun ardılı olan filozoflara ve çağdaş felsefecilere kalmıştır.

Batı metafiziğinin temellerine bir dinamit gibi yerleşen Nietzsche, bir yandan "hakikat", "bilgi" ve "yöntem" gibi epistemolojik kavramların geçerliliğini şüpheye düşürürken, diğer yandan geleneksel felsefenin sabit, özcü ve tarih-dışı 'insan doğası' tahayyülünün meşruiyetini sorunsallaştırır.[4] Bu hususta Deleuze, Nietzsche'nin "bilgi idealini yani hakikatin keşfini, *yorumlama* [anlamlandırma] ve *değerlendirme* [faaliyetleri] ile ikame ettiğini" belirtir.[5] Haliyle, Nietzsche'nin Aydınlanma epistemolojisine yönelttiği eleştiri, aşkın (bağlamsız) ve statik bir özne ontolojisine karşı, bağlamların ve söylemlerin çokluğunu savunmaktadır.[6] Daha geniş bir çerçeveden bakılacak olursa; yirminci yüzyıl felsefesi, Kant'ın "dogmatik metafiziğin geleneksel iddialarına" yönelttiği "*bilişsel* anlamsızlık" eleştirisi[7] ile güven kaybına uğrayan Batı metafiziği ile ahlak felsefesine, 'değerlerin değerden düşürülmesi' yaklaşımı ve nihilizm eleştirisi sayesinde alternatif bir yol açan Nietzsche'nin patikasında ilerleyen filozofların yolculuğu olarak tanımlanabilir. Nietzsche metinlerinden türetilebilecek okumalar çokluğunun en önemlilerinden biri Gilles Deleuze'e aittir; çünkü Deleuze, Nietzsche'nin düşüncelerinin Fransız akademisine nüfuz etmesinde büyük rol oynamıştır.[8]

Nietzscheler çokluğunun neden olduğu tartışmalardan biri de ebedi dönüş doktrininin nasıl anlaşılması gerektiği sorunudur. Kaderini sevme (*amor fati*)

---

[2] Ali Utku, Mukadder Erkan, "Sunuş: Derrida'nın Nietzschesi: Bir Ortak İmza Geliştirmek," içinde *Nietzschelerin Şöleni*, ed. Ali Utku, Mukadder Erkan (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2008), 24.

[3] Tahir Karakaş, "Deleuze'ün Nietzsche'si Üzerine," *Cogito* 82, Kış (2016): 255.

[4] Andrew M. Koch, "Poststructuralism and Epistemological Basis of Anarchism," *The Philosophy of the Social Sciences* 23, sayı 3 (1993): 3.

[5] Gilles Deleuze, *Pure Immanence: Essays on A Life*, çev. Anne Boyman (New York: Zone Books, 2001), 65.

[6] Koch, "Poststructuralism," 3.

[7] Simon Critchley, "Introduction: What is Continental Philosophy?," içinde *A Companion to Continental Philosophy*, ed. Simon Critchley, William R. Schroeder (Oxford: Blackwell, 1999), 11–12.

[8] Ronald Bogue, *Deleuze ve Guattari*, çev. İsmail Öğretir, Ali Utku (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2013), 33.

düşüncesiyle bir arada ele alındığında ebedi dönüşle ima edilen 'Aynı'nın tekrarı mıdır? Peki, ama Nietzsche'nin kadercilikle ne işi olabilir? Yoksa yazgısal olan geri gelenler değil de dönüşün kendisi midir? Deleuze'ün, Guattari-öncesi çalışmalarında, Nietzsche'nin ebedi dönüş doktrinine getirdiği özgün yorum, filozofun Batı metafiziğine ve bilhassa Platonik İdealizme yönelttiği eleştirilerle uyumludur ve onun felsefe tarihindeki konumunu belirginleştiren benzersiz bir bakış açısı sunar. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'nun ilk taslaklarından birinde[9] şöyle der:

> Benim felsefem, *ters yüz edilmiş bir Platonculuktur*: hakikatten ne kadar uzak o kadar saf, o kadar zarif, o kadar iyi. Amaçsa görünüşte yaşamak.[10]

Bu isyankâr sözler Nietzsche'nin tüm kaygısını özetler niteliktedir. Sokrates'ten bu yana kendisini değişmez ve aşkın bir hakikat arayışına adamış Batı felsefesinin aksine, yüzü bu dünyaya dönük bir felsefeye; 'felsefe-olmayana' çağrı yapar Nietzsche. Platon'un görünüş ve gerçeklik arasında yaptığı katı ayrımın aksine o, tüm oluş dünyasının varoluşun "ilksel birliği tarafından" anlık olarak yaratıldığını ve insan için gerçekliğin olanaklı deneyinin ancak görünüş alanı içerisinde mümkün olduğunu düşünür.[11] Bu bakımdan, Platonculuk hakikati ancak zihinsel olarak kavranabilir bir kategoriye dönüştürür ve görünüşler arasındaki deneyimimizden yola çıkarak, varlığın birliğini sezebileceğimiz Nietzscheci olanağı (yaşamın, bedenin ve dünyanın olumlanmasını) daha en baştan reddeder. Dahası, İdea'nın aşkın hükmü simulakra'yı (sanatı, rüyaları ve düşleri de kapsayacak şekilde) lanetler. Hâlbuki Nietzsche, Dionysosçu esrimenin ve trajik görünün dünyalı deneyimler olmalarına karşın, varoluşun henüz nesneleşmemiş birliğini 'sezmeye' muktedir olduklarını savunur:

> Kendini görünür kılma ve bu yolla özgürleşme hasretiyle yanıp tutuşan ... o güçlü doğal dürtülerin farkına vardıkça; kendimi git gide daha fazla asıl olanın ... ilksel birliğin ... sürekli olarak açığa çıkmaya ... esrikliğe ve görünmenin yoğun hazzına duyduğu ihtiyaç olduğu yönündeki metafizik varsayımın içine çekilmiş buluyorum. Ancak biz görünüşten ibaret ve onda mahpus olanlar, bu görünüşü gerçek olmayan bir şey sanmaya yani zamanda, mekânda ve nedensellik içinde süregiden bir Oluş biçiminde, başka deyişle, ampirik gerçeklik olarak deneyimlemeye mecburuz. Ola ki bir anlığına kendi 'gerçekliğimizi' görmezden gelip ampirik varoluşumuzun hatta dünyanın tamamının an be an o ilksel birlik tarafından üretilen bir temsil (*Vorstellung*) olduğunu kabul edebilseydik, işte o zaman düşlemeyi [simulakrum]

[9] IX. #190.

[10] Martin Heidegger, *Nietzsche* Vol. I: *Will to Power as Art*, çev. (New York: HarperCollins, 1991), 154.

[11] Friedrich Nietzsche, "The Birth of Tragedy," içinde *The Birth of Tragedy and Other Writings*, ed. R. Geuss, R. Speirs (United Kingdom: Cambridge University Press, 2007), 25–26.

> görünüşün görünmesi olarak ve bu yüzden de görünmeye duyulan hakiki arzunun çok daha tatminkâr bir deneyimi olarak değerlendirebilirdik.[12]

Nietzsche tarafından yapılan bu anti-Platoncu ('felsefe-olmayan'a) çağrı, Deleuze'ün fark felsefesinin temel dayanaklarından biridir. Nietzsche'den aldığı esinle, "Batılı rasyonalitenin kesin gerçeklerini aşındıran bir 'kavramsal-olmayan kavram' ya da 'kavram-olmayan'ı" bulur: yani 'kendinde-fark'ı.[13] Zaten Platonculuğun ters yüz edilebilmesi için de 'asıl'ın "kopyaya üstünlüğünün" ve 'model'in yani asıldan pay alarak varlığa gelen ilk örneğin "imaja üstünlüğünün" reddedilmesi ve "simulakranın hükmünün" ilan edilmesi gerekir.[14] Deleuze'e göre, Platon'un İdealar kuramı "bir seçme ve eleme isteğiyle" alakalıdır. Başka deyişle, "bu bir 'fark yaratma' ya da 'şey'i imajlarından, asılı kopyadan, modeli simulakrumdan ayırt etme meselesidir".[15] Platonculuğun amacı, ancak bölme yönteminin özündeki bu fikre bakılarak açığa çıkartılabilir. Deleuze'ün iddiasına göre, "bölmenin amacı […] seriler arasında ayrım yapmaktır: sahte olanları ayıklamak; saf olanla karışığı, otantik olanla yalancıyı ayırmaktır" ve bu bakımdan, Platoncu diyalektik, rakipler ve talipler arasındaki "bir rekabet diyalektiğidir".[16] Deleuze'ün ifadesiyle, antik Yunanlar

> Emperyal ya da barbarca[17] hiçbir aşkınlık formunu tanımazlar ... Kentleri birbirine rakip özgür yurttaşlarla doludur ve herhangi bir pozisyona talip olduklarında aralarında bir rekabet, *agôn*, boy gösterir. Bu mücadeleler her çeşit ilişkide yürürlüktedir: aşkta, atletizmde, politikada, idari işlerde. Böylesi bir rejimde, kanı elbette hayati önem taşır.[18]

Deleuze ve Guattari'ye göre, felsefi bir kavramın yaratılması her zaman bir problemin varlığıyla ilişkilidir[19] ve Platon'un "İdea" kavramı bir kanaatler çokluğu olan Atina demokrasisi içerisinde hakikatin gerçek dostu olma iddiasındaki filozofun bu iddiasını temellendirmek ve sahte talipleri elemeyi mümkün kılacak bir referans noktası (köken miti) inşa etmek için doğmuştur; çünkü *Devlet Adamı*'nda açıkça ifade edildiği üzere, bir demokraside tüm yurttaşlar 'insanların çobanı' olmaya talip olabilirler.

---

[12] Nietzsche, "Tragedy," 25–26.
[13] Bogue, *Deleuze ve Guattari*, 18.
[14] Deleuze, *Difference & Repetition*, 66.
[15] Deleuze, *The Logic of Sense*, çev. M. Lester (London: The Athlone Press, 1990), 253.
[16] Deleuze, *Logic of Sense*, 254.
[17] Antik Yunanların kendilerinden olmayanlara verdikleri ad.
[18] Gilles Deleuze, *Essays Critical and Clinical*, çev. Daniel W. Smith (London: Verso, 1998), 136.
[19] Daniel W. Smith, "The Concept of the Simulacrum: Deleuze and the Overturning of Platonism," içinde *Essays on Deleuze*, ed. Daniel W. Smith (Great Britain: Edinburg University Press, 2012), 4.

Devlet adamı, yönetmek için "seçilmiş kişi" ya da tıpkı bilgeliğin gerçek sevgilisi olan filozof gibi, İyi'nin "gerçek aşığı" olma iddiasındadır; ancak onun rakibi olan yani devleti yönetme işine ve liderlik pozisyonuna talip olan diğer kişiler (örneğin, doktor, tüccar, zanaatkâr vb.) sahte taliplerdir: Hepsi gelip "insanların çobanı 'Ben'im" diyecektir.[20] Demek ki, ayırma yöntemi 'sahte' talipleri gerçek talipten (devleti yönetmeye en muktedir olan devlet adamından) ayırmak için bir zemin teşkil eder.[21]

"Aşkınlık," der Deleuze, "Platonculuğun felsefeye sunduğu zehirli bir hediyedir, [çünkü Platon] aşkınlığa makul, felsefi bir anlam kazandırır": İdea, "Tanrısal yargının zaferi"[22]dir. O, "herhangi bir niteliğe birinci elden (zorunlu ve evrensel biçimde) sahip olandır"[23] ve aynı sebepten ötürü model (İdeadan pay alarak varlığa gelen her şey) bir özelliğe ancak ikinci dereceden sahip olabilir. Kopya ise zaten ikici dereceden bir varlık olan modeli taklit ederek varolur. Yani model Aynı'nın (İdea'nın) benzeri iken, kopyanın (simulakrum'un) varoluşsal olarak Aynı ile herhangi bir ilişkisi kalmamıştır. Bu nedenle, simulakrumun İdea ile ilişkisi bir benzemezlik ('içkin-fark') ilişkisidir. Bu bağlamda, Deleuze, simulakra'da bir devrimci-oluş, bir başkaldırı olanağı görür. Platonculuğun amacı varoluşa bir sınır çizip onu aynının düzeni içinde "baskılamak"[24] ve İdea'ya benzer kılmak iken, simulakrumda bu 'isyankâr' damar korunur. Sonuçta, 'simulakrum' denildiğinde anlamamız gereken şey "tam olarak modelin ayrıcalıklı konumunun ters yüz edildiği"[25] bir oluş kipidir.

Nietzsche'nin felsefesi, çokluk dünyasının ötesinde konumlanan sonsuz ve mutlak bir hakikatin varlığını reddetmesi bakımından bir 'felsefe-olmayan'dır (*non-philosophy*). Bu da onun fikirlerini kendinden önceki ve sonraki bir dizi 'filozof-olmayan'ın (*non-philosopher*) düşünceleriyle teyeller. Nietzsche'nin iyinin ve kötünün ne'liği, mutluluğun anlamı gibi sorulara getirdiği yanıt; onun fikirlerini başta Baruch Spinoza olmak üzere Lucretius, David Hume ve Henry Bergson gibi radikal filozofların düşünce dizgesine bağlar. Bu düşünürlerin hepsi için ortak olan damar bir tür rasyonalizm karşıtlığı ya da anti-felsefeciliktir. Bu noktadan hareketle post-Spinozacı pratik felsefe projesine Nietzsche'yi de katan Deleuze'ün Nietzsche okumasındaki 'içkinlik' ve 'olumlama' vurgusunun dayanakları gün yüzüne çıkartılabilir.

[20] Plato, "The Statesman," içinde *Complete works/Plato*, ed. H., J. Cooper (Indianapolis: Hackett Publishing, 1997), #304d–305b.
[21] Deleuze, *Logic of Sense*, 254.
[22] Deleuze, *Critical and Clinical*, 137.
[23] *A.g.e.*, 136.
[24] Deleuze, *Logic of Sense*, 258–259.
[25] Smith, "The Concept of the Simulacrum," 6.

Bunun için ilk olarak değerlerin değerden düşürülmesi (soybilimsel çözümleme) yöntemi ve nihilizmin aşamaları incelenecektir. Ardından Deleuze'ün bakış açısına göre Nietzsche'nin alametifarikası olan iki kavramdan biri olan "güç istenci" ve kuvvetlerin ilişkiselliği çerçevesinde değerlendirilen beden kavrayışı aydınlatılacaktır. Son olarak Deleuze'ün bir olumlama felsefecisi olarak gördüğü Nietzsche'de keşfettiği ikinci önemli kavram olan "ebedi dönüş" öğretisi, 'kendinde-fark'ı olumlayıp nihilist değerleri eleyen bir kozmolojik çarkıfelek biçiminde yorumlanacaktır.

Değerlerin Değerden Düşürülmesi: Soybilim ve Nihilizm Eleştirisi

Nietzsche'ye göre "insanda güç hissini artıran her şey, güç istenci [ya da] gücün kendisi", iyi iken; "zayıflıktan doğan her şey" kötüdür ve içimizde "*artan* güç hissi" mutluluğun ta kendisidir.[26] Dionysosçu dürtüleri, canlılığı, neşeyi ve yaşamın kendisini olumlayıp tüm çileci idealleri lanetleyen Nietzscheci anti-felsefenin çıkış noktası da budur. Bu çerçevede, Nietzsche "güçlü yaşamın varlığını sürdürme içgüdüsünün" insanda doğuştan var olduğunu[27] iddia eder. Onun için yaşam; büyümeyi, dayanıklılığı, gücünü artırmayı ve gücün kendisini isteyen bir içgüdüdür. "Güç istencinin eksik olduğu yerde gerileme [ve] *nihilist* değerler" baş gösterir[28]; fakat gücü isteyen, bir özne olarak 'Ben' ya da ego değil, bedenimdeki yaşamın kendisidir. Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki Nietzsche'nin 'olumlayıcı' felsefesi yani Batı metafiziğindeki özcülüğün ve olumsuzlamacılığın tam zıttı olan bu düşünme biçimi, Deleuze'ün yaşamı onayan pratik felsefe fikriyatı üzerinde en az Spinoza kadar etkili olmuştur. Deleuze'e göre, "yaşamın kipleri düşünme biçimlerine ilham verirken düşünme kipleri de yaşama biçimlerini yaratır"; yani, "yaşam düşünceyi *etkinleştirir* ve düşünce de karşılığında yaşamı *olumlar*."[29]

Nietzsche'den önce, Lucretius ve ardından Spinoza da benzer pasajlar yazmış; yaşama sevincini övüp "felsefeyi olumlayıcı bir güç, gizemciliğe karşı pratik bir mücadele [ve] olumsuzun defedilmesi" olarak görmüşlerdir.[30] Aynı sebeple, Nietzsche'nin "güç istenci" kavramının, Spinoza'nın *conatus*'una paralel olduğu iddia edilebilir. Zira her iki kavram da kişinin yaşamsal kuvvetlerini artırma fikrine dayanır. Dahası, her iki filozof da bilhassa

[26] Friedrich Nietzsche, "The Antichrist," içinde *The Portable Nietzsche*, ed. ve çev. Walter Kaufmann (New York: Viking Penguin, 1988), I. #2.
[27] Nietzsche, "The Antichrist," I. #5.
[28] *A.g.e*, I. #6.
[29] Deleuze, *Pure Immanence*, 66.
[30] *A.g.e*, 84.

çilecilik ilkesinden ötürü Hristiyan ahlakını eleştirmiştir. Bu hususta, Deleuze'ün 'belirsiz bir yaşam' (*a life*) mefhumu, Nietzsche ve Spinoza'nın düşüncelerinin türevi niteliğindeki 'felsefe-olmayan' projesinin bir bileşenidir. Projenin esas amacı ise 'fark'ı özgürleştirmek, birey olmayan tekil yaşamı ve bilinçdışının yaratıcı etkinliğini kendiyle özdeş (çakışık) ve aşkın bir özne kurgusundan kurtarmaktır. Bu yüzden, Deleuze'ün 'felsefe-olmayan'ı, Nietzsche'nin, 'varoluşun şeyleşmemiş (farklılaşmamış) ilksel birliği'[31] biçiminde dile getirdiği içkin ilkeye yakınsayan ve "içkinlik düzlemi" kavramıyla ifade edilen bir ontolojik birliğin "inşası" ile ilişkilidir.[32] Bahsi geçen "tekillik" kavramı, öznel olmayan bir bireyleşmeye karşılık gelir ki bu terminoloji ile Leibniz'in *Monadoloji*'sinde de karşılaşırız. Bu minvalde, belirsiz tanımlık (artikel) olan herhangi 'bir' (*a/an*) ifadesi, tekilliklere atıf yapmak için kullanılır; örneğin, 'bir' olayın, 'bir' yaşamın ya da 'bir' mevsimin 'birey olmayan' tekilliğine.

Bir metafizikçi ya da halka öğüt veren biri olarak filozof, "hakikatin ve aklın gereklerine bağlı olma iddiasındadır; hâlbuki hakikatin gereğinin altında hiç de makul olmayan güçler yatar: devlet, din ve mevcut tüm değerler."[33] Pre-Sokratik felsefeden sonra yaşam, "yargılanması, ölçülmesi, sınırlandırılması gereken bir şey, düşünce ise bir ölçü, bir sınır ve daha yüksek değerler adına uygulanan bir şey: İlahi, Doğru, Güzel, İyi" halini almıştır ki bu da olumlamacı felsefenin tam zıddıdır.[34] Bu yüzden, Hristiyan ahlakının felsefi art alanında Sokratik gelenek yatar. Nietzsche'ye göre, Yunanlar, acıyı "var oluşun *adaletsizliğinin*" kanıtı olarak görürler ama henüz bu durumdan yaşamı "sorumlu tutup onun kusurunu yargılamaktan ibaret olan arınma [fikrini] icat etmemişlerdir; [çünkü bu] *hatanın sorumluluğunu üzerlerine alan tanrılardır*."[35] Yunanlarda tanrıların ve görünmez güçlerin tesiri ile karşılaşırız yani, insan, eylemlerinde mutlak anlamda fail konumunda değildir. Ancak Hristiyanlıkla birlikte "sorumluluk" kavramı sahne alır: Kişinin eylemlerinin tam olarak bilincinde olması ve onları kontrol edebilmesi... Bu sayede insani eylemler Tanrının iradesi tarafından yargılanabilir hale gelir. Modern toplumda ise dışsal bir otoritenin egemenliği ya tamamen reddedilir ya da gücü hafife alınır ve sorumluluk ile ceza mefhumlarının özünde de bu tutum

[31] Nietzsche, "Tragedy," 26.
[32] David R. Cole, "Educational non-philosophy," *Educational Philosophy and Theory* 47, sayı 10 (2015): 1011.
[33] Deleuze, *Pure Immanence*, 69.
[34] *A.g.e*, 70.
[35] Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson (New York: Continuum, 2002), 19–21.

yatar. Başka deyişle, modern dünyanın insan ilişkilerinde 'şansın' ya da özgür irademize bağlı olmayan güçlerin etkisi reddedilir.[36]

Deleuze'ün Nietzsche okumasına göre, Sokratik felsefe, Kant ve modern diyalektikle birlikte doruğa çıkacak olan Özne'nin egemenliğinin ya da Pre-Sokratik felsefenin dejenerasyonunun yalnızca başlangıcıdır. Böyle bir başlangıç noktasına yerleşen Nietzsche'nin Batı metafiziği eleştirisi –makalenin girişinde de ifade edildiği gibi– etkileri çağdaş felsefeye kadar uzanan bir dizi yenilikçi yöntem ve kavrama gebedir. Bunlardan ilki, Türkçe alanyazına 'soybilim', 'kökenbilim' ve 'soykütük' diye geçmiş olan '*genealogy*'dir.

Nietzsche'ye göre geleceğin filozofunun görevi "kurulmuş tüm değerleri –yaşamdan üstün olan değerler ile onların dayandığı ilkeleri– eleştirmek ve ardından başka türden ilkelere çağrı yapan yeni yaşamsal değerler yaratmak" olmalıdır; ancak hâlihazırda filozoflar "kabul gören değerlerin koruyucuları" gibi görünmektedirler.[37]

> Geleceğin filozofu çoktan unutulmuş olan bir şeyi geri çağırması anlamında yeniden yarattığı kertede kadim dünyaların –tepelerin ve mağaraların– kâşifi olmalıdır. Nietzsche'ye göre bu unutulan şey, yaşamın ve düşüncenin birliğidir.[38]

Deleuze, Nietzsche'nin gerçek bir eleştirel felsefenin olanağını reddettiğini de belirtir; çünkü filozoflar ya evrensel saydıkları ilkelere dayanırlar ki bunlar aslında evvela kendi değerlerinin sil baştan değerlendirilmesi –değerden düşürülmesi– gereken mevcut değerlerdir ya da söz konusu değerleri "'nesnel gerçeklik' denilen basit olgulardan" türetirler.[39] Bu yüzden Nietzsche, şeyleri kendilerine referansla değerlendirebileceğimiz değerlerin yaratımı sorununu; yani değerlerin değerinin kökeni sorununu ortaya koyar ve bu sorunu çözmek için "ahlakın soybilimini" geliştirir. Bu yöntem, hem "kökenin değerini" hem de "değerlerin kökenini" soruşturmak için vardır.[40]

Soybilim, "değerlerin değerinin kendinden türediği diferansiyel öğe anlamına gelir" ve geleceğin değerleri soybilim yöntemiyle yani Nietzsche'nin kendi eleştirel felsefe anlayışıyla belirlenmek durumundadır.[41] Soybilim, değerlerin

[36] Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 20–24.
[37] Deleuze, *Pure Immanence*, 68.
[38] *A.g.e*, 66.
[39] Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 1–2.
[40] *A.g.e*, 2.
[41] *A.g.e*, 2–3.

değerinin eleştirisi olsa da o aynı zamanda olumlu ve yaratıcı bir ilkedir ve bir yöntem olarak da 're-aktif' (tepkisel) değil, 'etkin'dir. Bu bağlamda, Nietzsche, *Ecce Homo*'da eleştiri ile 'hıncı' karşılaştırır:

> Eleştiri *hınçtan* doğan bir tepki değildir; aksine, etkin bir varoluş kipinin yine etkin bir ifadesidir; intikam değil saldırıdır, bir varoluş biçiminin doğal saldırganlığıdır; yokluğunda mükemmeliyetin hayal bile edilemeyeceği ilahi kötülüktür.[42]

Çoğu Nietzsche uzmanı 'olumsuzlama' ve 'olumlama'yı Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nde ortaya koyduğu 'köle ahlakı' ve 'efendi ahlakı' ayrımıyla ilişkilendirir; çünkü köle ahlâkının değerleri hınçtan türemiştir. Nietzsche bu durumu "eylemin gerçek tepkisini reddedenlerin hayali intikamı" diye nitelendirir.[43] Hınç insanı, düşmanının yalnızca "bir zıt-imgesi ve karşıt örneğidir"[44]; hâlbuki "soylu eylemler kendiliğinden gelişirler":

> Sırf kendisine daha büyük bir minnet ve coşkuyla Evet demek için zıddını arar ki onun olumsuz kavramı olan "bayağı", "vasat" ve "kötü", baştan aşağı yaşam ve tutkuyla bezeli olan olumlu esas kavrama kıyasla yalnızca sonradan ortaya çıkmış, solgun, zıt bir imgedir: "biz, asil, iyi, güzel ve mutlu olanlar!"[45]

Bu bağlamda Nietzsche, anarşistleri, sosyalistleri ve Hristiyanları da acılarından yaşamı mesul tutmaları nedeniyle topyekûn eleştirir. Hristiyanlar suçu kendi doğalarında görürken, sosyalistler ve benzer şekilde anarşistler onu toplumda ararlar. Nietzsche ise acı ve serzenişle ilgili tüm ifadelerin bir tür 'haz' muhteva ettiğini belirtir ki bu haz 'intikam' duygusundan ileri gelir ve intikam arayışındaki bu ahlaki ve politik pozisyonlar 'yaşamı' daima ıskalarlar; çünkü dünya düzenindeki eşitsizliğin telafisini, mevcut yaşamın 'ötesindeki' bir geleceğe havale ederler. Bu durum, Hristiyanların öte dünya özlemi ve sosyalistlerin yaşamı devrimden sonraya ertelemeleri nedeniyle her ikisi için de ortaktır.[46] "Etkin bir yaşam ile olumlayıcı düşünceyi birbirine bağlamak yerine, düşünce kendisini yaşamı yargılama, onu güya üstün olan değerlerle karşılaştırma, bu değerlerle ölçme, kısıtlama ve mahkûm etme ödeviyle yükler".[47] Nietzsche'ye göre, kendini köle ahlakının çemberinden kurtarmanın tek yolu; yaşama, yaşamın Dionysosçu yönlerine atılmak ve ona dayatılan 'nihilist değerlere' direnmektir.

---

[42] Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 3.
[43] Friedrich Nietzsche, "On the Genealogy of Morals," içinde Basic Writings of Nietzsche, çev. Walter Kaufmann (New York: The Modern Library, 1968), I. #10.
[44] Nietzsche, "Genealogy of Morals," I. #10.
[45] *A.g.e*, I. #10.
[46] Friedrich Nietzsce, *Twilight of the Idols*, çev. D. Large (New York: Oxford University Press, 1998), IX. #34.
[47] Deleuze, *Pure Immanence*, 68.

Deleuze, *Pure Immanence* (*Saf İçkinlik*) kitabında nihilizmin beş temel aşamayı izlediğini belirtir ve bunları sistematik olarak açıklar. Bu aşamalardan ilki, 'köle-ahlakı' teması içinde ele alınmış olan 'hınçtır'. Hınç duygusu, etkin olan her şeyi lanetleyip kuvvetleri tepkiselleştirir. Hınç perspektifine göre, eşitsizlik ve acıdan ötürü yaşam suçlanır. İkinci aşamada, 'vicdan azabı' devreye girer. Vicdan azabı, tepkisel (edilgin) kuvvetler kendi kendilerine zarar vermeye başladığı zaman doğar; yani kişi suçu içselleştirir ve "bu benim hatam," demeye başlar. [48] Hatta suçluluk ya da vicdan azabı duygusu kolektif olarak da deneyimlenebilir ve Hristiyan cemaati örneğinde olduğu gibi tepkisel toplulukların oluşmasına neden olabilir ve bunlar herkesin suçlu hissetmesini ister[49]; zaten "Hristiyan sevgisi yaşamın yalnızca hastalıklı ve ıstırap dolu yönlerini yüceltir" ve aynı sebeple İsa da "nihilizmin önemli bir anını yani vicdan azabını" temsil eder.[50] Günahın içselleştirilmesi yaşamı yargılamanın bir yoludur. Aziz Paul bu yüzden "İsa bizim için, bizim günahlarımız yüzünden, öldü!" der.[51] Hristiyanlık, acı ile cezayı eşitler ve "vicdan azabı" ya da "acının içselleştirilmesi" de "suçluluk duygusunu üreten makinedir".[52] Nihilizmin üçüncü aşaması 'çileciliktir'. Hiçlik istenci yani neşeli olan her şeyin, yaşamın kendisinin olumsuzlanması çileciliğin nihai hedefidir. Çileci değerler "yaşamın sadece en tepkisel, en zayıf, en hastalıklı formlarına kurtuluş vaadinde bulunurlar. Bu Tanrısal-Hiçlik ve Tepkisel-İnsan arasındaki bir anlaşmadır."[53] Nihilizmin bu safhasında, Musevilik ve Hristiyanlık sahne alır. Ancak Nietzsche bu dünya dinlerinin düşünsel arka planında "Yunan felsefesindeki yozlaşmanın" yattığını savunur: "İnsan düşüncesinin büyük kategorilerinin (Özne, Dünya, Tanrı, nedensellik, sonluluk vb.)" düşünceler tarihiyle buluştuğu an başlamıştır yozlaşma, yani Sokrates'le birlikte.[54] Dördüncü aşama 'Tanrı'nın ölümü' olarak bilinir. Nietzsche'ye göre Tanrı'yı öldüren, insani değerlerin tanrısal değerlerle ikame edilmesidir ama ne yazık ki bu değiş tokuş yaşama karşı nihilist tavrımızın düzelmesini sağlamaz. Bu yolla basitçe değerler arasında bir değişim yapmış oluruz yani "hakikat, iyi ya da yüce gibi değerlerin yerini ilerleme, mutluluk, yararlılık alır"; fakat bakış açımız aynı kalır.[55] Nietzsche bu yüzden "Tanrı'nın katili, 'insanların en çirkini'dir" der.[56] Tanrı öldüğünde,

[48] *A.g.e.*, 78.
[49] *A.g.e.*, 78.
[50] *A.g.e.*, 95.
[51] *A.g.e.*, 95.
[52] Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 15.
[53] *A.g.e.*, 78.
[54] *A.g.e.*, 79.
[55] *A.g.e.*, 71.
[56] *A.g.e.*, 72.

"kendinin-sorumluluğu" onun yerini alır ve insanlar nihilizmin "Hayır"ını taşımaya devam eder.[57]

> Tanrı'nın katili üzücü bir suç işledi çünkü motivasyonu üzücüydü: Tanrı'nın yerine geçmek istedi, "çalmak" için öldürdü, tanrısal nitelikleri yüklenmekle birlikte olumsuzda takıldı. Tanrı'nın ölümünün nihayet özüne dönmek ve neşeli bir olaya dönüşmek için zamana ihtiyacı vardır. Bu zaman, olumsuzu defetmenin, tepkiseli kovmanın – etkin-oluşun zamanıdır. Bu zaman, ebedi dönüşün döngüsüdür.[58]

"Tanrı'nın, hümanizm ile çileci idealin, ahlaki ülküyle ve bilgi hedefiyle" yer değiştirmesi, insanın "kendini ağırlaştırdığı, kendini koşum altına aldığı—hem de bunları kahramanca yani 'insan'a ait değerler uğruna yaptığı" gerçeğini değiştirmez.[59] Nihilizmin beşinci ve son safhası kendini inkâr ya da *Zerdüşt*'teki 'son insan' ve 'intihar etmek isteyen insan' temalarıyla açıklanabilir. Hiçlik istenci, geriye reddedecek, olumsuzlayacak hiçbir şey kalmayınca kendi kendine yönelir ve "etkin yaşamın kendisini reddetme istencine dönüşür."[60] Bu, insanın kendini etkin olarak yok etme arzusudur. Son insandan başka "bir de *ölmek isteyen insan* vardır."[61] Bu yüzden, Deleuze, İsa'nın çilesinin Aziz Paul'ün yorumundan farklı bir biçimde yorumlanabileceğini düşünür:

> İsa nihilizmle çok farklı bir şekilde ilişkilidir. O bir bakıma neşelidir; kınamaz, hiçbir suçluluk duymaz; o yalnızca ölmek ister, kendi ölümünü arzular. Bu yüzden Aziz Paul'ün çok ötesindedir; çünkü nihilizmin doruk noktasını temsil eder: yani son insanı ya da ölmek isteyen insanı – bu aşama Dionysosçu dönüşüme en yakın olandır.[62]

Güneşin parlaklığını yüceltebilecek olanların gözleri onun ışığından kör olmuştur. Zerdüşt de tıpkı bunun gibi kendi bilgeliğinin 'onaylanması' için onu insanlarla paylaşmaya ihtiyaç duyar.[63] Ancak Zerdüşt düşüncelerini aktarabilmek için dağlardaki yalnızlığını terk edip insanların arasına karışmak zorunda kalır.[64] Nietzsche, Zerdüşt'ün dağlardan inişini gün batımına benzetir; 'yeni' ancak eskinin yıkımından sonra gelebilir; bu Zerdüşt'ün

[57] *A.g.e.*, 80–81.
[58] Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 190.
[59] Deleuze, *Critical and Clinical*, 101.
[60] Deleuze, *Pure Immanence*, 82.
[61] *A.g.e.*, 82.
[62] *A.g.e.*, 96.
[63] Nietzsche, "Zarathustra," I. #1–2.
[64] *A.g.e*, I. #1.

güneşten öğrendiği bir derstir.[65] Burada yıkım yok oluştan ziyade 'değişim' ve farkın dönüşü anlamını taşır. Bu bakımdan, nasıl ki yeni bir günün gelişi bir öncekinin batışına bağlıysa Zerdüşt'ün dönüşümü de yitip geri dönmesine bağlıdır. Ölümü olumlayıcı bir güç hatta bir erdem kılan da budur.[66] Haliyle ölüme kendi rızasıyla giden insan, yaşamı olumladığı sürece erdemli biridir. Başka deyişle, ölüm yaşamı kutsayan bir eylemdir; çünkü insanın ölümü, 'üst-insanın' doğumuna gebedir. "Şunu erdeminizin öğretisi kılın: 'Kendini öldürmelisin! Yitip gitmelisin!'"[67] İnsan aşılması gereken bir şeydir. Zerdüşt'ün bu düşüncesine göre o bilge kişilerin; çileciliği övenler ile bu dünyayı öte-dünyaya feda etmeyi öğütleyenlerin; Tanrı'nın öldüğünden haberleri yoktur.[68] Bu yüzden hiçliğe inanıyor, hiçliği arzuluyorlar. Onlar yalnızca kahramanca ve çileci değerlerden ibaret olan yükleri taşımayı bilirler. Acının ve çile çekmenin gerçek mucidi, bu dünyanın acılarından kurtulacakları bir yer olduğunu zannettikleri o öte dünyayı arzulayanlardır. Ruh, bedeni hakir görüp ziyanını arzuladığında da böyle bir günah işlenmiş olur. Bu, yeryüzüne yani üzerinde yaşadığımız yere karşı işlenmiş en büyük günahtır.[69]

Güç-İstenci ve Bedenin Bir Kuvvetler Çokluğu Biçiminde Kavranması

Öznenin (Ben'in) yüceltildiği Batı epistemolojisinin karşısına istencin özerkliği (Ben'in özgür iradesi anlamında değil, Ben'de isteyen tekil bir kuvvet olarak istenç) düşüncesiyle çıkan Nietzsche, Deleuze'ün deyimiyle şeylerin en küçük yapı taşının ("atom" kavramının ikamesi olarak) 'güç' olduğunu ileri sürer. Atom ile güç arasındaki belirgin fark, ontolojik açıdan her gücün bir başka güçle ilişki içinde olmasıdır; yani Nietzsche'nin "güç istenci" kavramı gücü daima bir ilişkisellik içindeki istenç olarak kavramamızı sağlar.[70] Farklı kuvvetler arasındaki ilişkiler ya bir itaat ya da baskılama formundadır; çünkü kuvvetler içinde ifade edildikleri (dışa vuruldukları) şeyleri (bireyler ya da durumlar) ya "kendilerine mal ederler" ya "sömürürler" ya da onlara bütünüyle "sahip olurlar".[71] Başka deyişle, bir görünüş ya da nesne ona sahip olan, onu yöneten ve/ya yönlendiren kuvvetlerin bir dışavurumudur. Güç, "istençte isteyen *şeydir*"; "istencin

[65] *A.g.e*, III. #3.
[66] *A.g.e*, I. #4.
[67] *A.g.e*, I. #9.
[68] *A.g.e*, I. #2.
[69] *A.g.e*, I. #3.
[70] Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 7.
[71] *A.g.e*, 3.

istediği" değil! Haliyle, güç istenci aktif ve olumlayıcıdır, "yaratmaktan ve sunmaktan" ibarettir.[72] "Gücün güçle ilişkisine 'istenç' denir"[73] ve "güç istenci", iş başındaki güçlerin kendinden türediği "diferansiyel unsur"dur. Açık bir ifadeyle farklı kuvvetler arasında, bir kuvvettin diğerini türetmesi bakımından bir hiyerarşi söz konusudur ki Deleuze bu nedenle 'güç-istenci'ne gücün 'diferansiyel öğesi,' der. "Köken kökendeki farktır, kökendeki fark *hiyerarşidir*; yani baskın bir güç ile itaat eden bir istencin ilişkisi" ve bu yüzden "hiyerarşi, farkın birincil niteliği, yani kimliğidir".[74]

> *Yüksek* ve *aşağı*, *soylu* ve *hayağı* kendinden muktedir birer değer değildir; onlar, değerlerin değerinin kendinden türediği diferansiyel öğeyi temsil ederler [...] felsefe [ise] kendinde değerli olanın ya da herkes için değerli olanın *kayıtsız* öğesi içinde yol alır.[75]

Nietzsche (ve Deleuze), geleneksel filozoflardan ırıksayarak değerlerin dayanağının sübjektif olduğunu savunurlar: Bir nesnenin ya da görünüşün anlamı onu yöneten/belirleyen güce göre değişir ve onlar tarafından belirlenir. Herhangi bir nesnenin sabit ve biricik bir anlamı olduğunu iddia edemeyiz; aksine daima bir anlamlar çokluğu vardır ve felsefe kayıtsız öğeleri değil, çokluğu ele almalıdır. Bir şeyin anlamı, bir yorumlama/değer biçme süreci içinde belirlense bile anlamlar nihai olmayacaktır. "Anlamların hiyerarşik 'değerini', değerleme [ve yorumlama] belirler" ama değer biçmek anlamların çoğulluğunu etkilemez.[76] Deleuze'ün felsefesindeki "çoğulculuk" mefhumu da böyle bir okumaya dayanır. Ona göre, 'herhangi bir şeyin birden fazla anlamı vardır' ve esasen Nietzsche'ye ait olan bu düşünce, 'felsefenin en büyük başarısıdır'. Dolayısıyla, Deleuze, yorumlama ya da değer biçme "felsefenin en yüksek sanatıdır", der.[77] Dikkat edilmelidir ki, bu okumada değerlendirme ve yorumlama salt zihinsel aktiviteler biçiminde ele alınmazlar: Değerleyen ve yorumlayan güç-istencidir. "Değerlemeler, özünde birer değer değildirler ama yargıladıkları değerlerin ilkeleri olarak hizmet eden, yargılayan ve değerleyenlerin varolma biçimleridir."[78] Bu okuma, Deleuze'ün *soybilim*'in görevini açıkça belirlemesini de sağlar: "anlamdan değere ve yorumdan değerlendirmeye doğru ilerlemek".[79]

---

[72] Deleuze, *Pure Immanence*, 73.
[73] *A.g.e*, 73.
[74] Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 8.
[75] *A.g.e*, 2.
[76] Deleuze, *Pure Immanence*, 65.
[77] Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 4.
[78] *A.g.e*, 1.
[79] *A.g.e*, 8.

Dünyanın ve bedenlerin, mücadele halindeki kuvvetlerin savaş alanı olarak inşa edildiğini savunan Nietzsche, Kartezyen ve Kantçı 'özgür-İrade' ve 'fail özne' kavrayışlarını reddeder. Öte yandan, iradi ve bilinçli bir özne nosyonunun, "en kadim ve dayanıklı psikoloji" olduğunu belirtir: Bu anlayışa göre, olup biten her şey tek bir istencin (fail öznenin) etkisi olan güçler çokluğunun yapıp etmelerinin sonucudur.[80] Nietzsche ise geleneksel metafiziğin üç temel nosyonu olan iradeyi, ruhu ve egoyu yapı söküme tabi tutar. Bu yarı-psikolojik eleştiriyi geleneksel nedensellik kavrayışını da kapsayacak biçimde genişletir; çünkü nedensellik (fail neden) düşüncesi "bir neden olarak ego kavramının" dış dünyaya yansıtılmasının sonucudur.[81]

> Şeylerin kendisi [ve] kavramı basitçe, Ego'nun bir 'neden' olduğuna dair inancın yansımasıdır […] Neden olan ruh yanılsaması gerçek sanıldı ve bizatihi hakikatin ölçütü ilan edildi! Adına da Tanrı denildi![82]

Hâlbuki öznel irade ne bir şeyi hareket ettirebilir ne de açıklayabilir, 'o yalnızca olaylara eşlik eder; ama hiç mevcut olmayabilir de'. *Ego* (özne), "bir masal, bir kurgu, bir sözcük oyunudur: düşünmeyi, hissetmeyi ya da istemeyi hepten terk etmiştir!": Her ne kadar zihinsel bir neden mevcut olmasa da dünya bu "sözde ampirik kanıta dayanılarak, bir nedenler dünyası, bir irade dünyası, bir ruhlar dünyası olarak" yaratılmıştır.[83] Nedenlerin bilgisi hakkındaki iddiamız esasen gerçek olmayan bir fikre dayanır; yani "içsel olgulara" duyulan inanca. Bu yüzden "biz istemede neden olan [fail olan] olduğumuza inanırız" [84]; şüphesiz ki isteme ediminin nedenleri ya da motivasyonumuz bilincimiz dâhilindedir; yani, onun farkında olabiliriz ve özgürlük ile sorumluluk iddiamızın temelinde de bu yatar. Nihayetiyle inanırız ki "ego düşüncenin nedenidir"; halbuki fail olan "bilinç ('ruh') kavramı ve bir neden olarak ego ('özne') sonradan üretilir: öncelik iradenin nedenselliğindedir; bunu verili ya da *ampirik* olarak kabul etmek gerekir."[85] Kısacası, Nietzsche'nin geleneksel zihin-beden ikiliği sorununa yönelik eleştirisi, özneyi ampirik bir çokluk olarak kavradığını gösterir. Başka deyişle, özneyi sabit, sonsuz ve aşkınsal (*transcendental*) bir varlık gibi değil; bir hücreler çokluğu, yani bir bedende etkileşim ve mücadele halindeki kuvvetlerin çokluğu olarak koyar.[86] Bu bağlamda, Nietzsche'nin özne

[80] Nietzsche, *Twilight*, VI. #3.
[81] *A.g.e.*, VI. #3.
[82] *A.g.e.*, VI. #3.
[83] *A.g.e.*, VI. #3.
[84] *A.g.e.*, VI. #3.
[85] *A.g.e.*, VI. #3.
[86] Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, çev. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1968), III. #490–492.

mefhumuna yaklaşımının tinsellikle hiç ilgisi yoktur. Aksine, bedene duyulan inancın daima ruha duyulan inançtan daha kuvvetli olduğunu belirtir; çünkü beden kişinin sahip olduğu birincil ve en şüphe götürmez varlıktır.[87]

Yukarıda açıklandığı üzere beden her biri diğerini tahakküm altına almaya çalışan bir dizi kuvvetin bitmek bilmeyen mücadelesinden oluşur. Nietzsche'nin soybilim yaklaşımında öz-bilinçli otonom bir özne mefhumu, bedenin bir türevi olarak oluş halindeki *bilinçdışı* ile yer değiştirir. Yani Nietzsche bedene tıpkı Spinoza gibi yaklaşır; asla tamamen bilincine varamayacağımız bir 'kapasiteler çokluğu' olarak... Bedeni, bilinç ve ruhtan ayrı düşündüğümüzde, bu kavramların hiçbirini açıklığa kavuşturamayız. Deleuze'e göre, bilinci ya da egoyu bedenden bağımsız ve ondan üstün bir varlık olarak değerlendirmek daha en baştan terk edilmesi gereken bir felsefi tutumdur. Aslında bilinç, "derinlerdeki bir dönüşümün ve hiç de ruhani olmayan kuvvetlerin etkinliğinin bir semptomudur".[88] Bu yüzden hem bilinci hem de bedeni kuvvetler ya da dinamik parçacıklar aracılığıyla açıklamaya çalışmamız gerektiğini savunur. Hatta "bedenin ruhsal gelişimdeki yegâne etmen" olduğunu bile iddia eder.[89] Aynı bağlamda Deleuze, Nietzsche'nin, bilincin "egonun dış dünyadan etkilenen bir bölgesi" olduğu görüşünü de ele alır.[90] Özetle, beden yalnızca ve yalnızca birbirini karşılıklı olarak geren ve çeken kuvvetlerin çokluğu ya da kuvvet parçacıklarıdır.[91] Beden, hareket halindeki parçacıkların ya da kuvvetlerin çokluğundan meydana geldiği için; onun birliği ancak "bir çokluğun birliği ya da bir 'tahakküm birliği'dir".[92] Niteliksel açıdan bir bedendeki baskın kuvvetler etkin iken baskılanan kuvvetler tepkiseldir. Başka deyişle, 'etkin' ve 'tepkisel', "bir kuvvetin başka bir kuvvetle olan ilişkisini" ifade eder.[93]

Nietzsche'nin kavrayışına göre beden, özgürce yaratmaya muktedirdir ve "Ben"i yaratan da bedendir. Benlik (kendilik) yalnızca bedenin bir yapıntısıdır. Bedenin özgür hareketini kısıtlayan şey, kişinin 'küçük aklıdır'. Benlikle, beden arasında bir ontolojik ayrım varsaymadığı[94] ve zihin ile beden arasında bir hiyerarşi kurmadığı için Nietzsche'nin felsefesi 'fizyolojik'tir. Beden, "tek anlamlı bir çokluktur," der Nietzsche ve bedenin

[87] Nietzsche, *Will to Power*, III. #659.
[88] Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 39.
[89] *A.g.e.*, 39.
[90] *A.g.e.*, 39.
[91] Nietzsche, *Will to Power*, III. #635; Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 40.
[92] Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 40.
[93] *A.g.e.*, 40.
[94] Friedrich Nietzsche, "Thus Spoke Zarathustra," içinde *The Portable Nietzsche*, ed. ve çev. Walter Kaufmann (New York: Viking Penguin, 1998), I.

bir kimsenin kontrolü ve bilinci dışındaki "büyük aklı" olduğunu savunur: "küçük akıl" ya da "ruh" ise beden için yalnızca bir araçtır.[95] *Zerdüşt*'teki ifadesiyle, bedenin kendi aklının insani hikmetlerin en alasından bile yeğ olduğunu belirten Nietzsche'ye göre, küçük akıl (bilinç, rasyonalite vb.) bedene tepeden bakarken derin bir gaflet içindedir; çünkü beden başlı başına bir büyük akıldır:

> Beden egoya "şimdi acı çek!", der ve ego acı çeker ve bu acılara son vermenin bir yolunu arar—zaten bu yüzden *düşündürtülmüştür*. Beden egoya, "hadi şimdi haz duy!", der ve ego memnun olur ve bu hazzı nasıl sürdürebileceğini düşünür—ve bu yüzden *düşündürtülmüştür*.[96]

Kısacası gerçek "Ben", bedendir ve Nietzsche düşünce ile eylem arasındaki ilişkinin nedensellik çerçevesinde (fail neden ilkesiyle) açıklanamayacağını savunur; çünkü eylemlerimizi belirleyen asıl fail o büyük aklın (bedenin) ta kendisidir. Bir fizyolojik belirlenimciliğe yakınsayan bu bakış açısına göre, acı çeker ve buna engel olmak isteriz; fakat bilmeyiz ki bedenimiz kendi kendisini ve yaşamı hakir görürken biz onun gerçekte ne istediğini anlayamadığımız gibi yaşamayı ya da ölmeyi seçmekte bile özgür değilizdir!

Ebedi Dönüşün Deleuzecü Yorumu ve 'Kendinde-Fark'ın Olumlanması

Nietzsche'ye göre *İyi* ve *Kötü* birer aşkın değer değil, insan üretimi yüklerdir. Yerçekiminin tininin insana doğuştan itibaren öğrettiğinin aksine, Nietzsche'nin Zerdüşt'ü yüklerimizden kurtulmamızı öğütler.[97] Başka deyişle, Nietzsche'nin felsefesi "*yeryüzüne sadık kalmayı*"[98]; bedeni, kahkahayı, hafifliği, oyunu ve dansı yüceltmeyi öğütler. Çoğulculuğa ek olarak olumlama temasının Deleuze'ün Nietzsche alımlamasında önem taşıdığına değinilmişti. Ancak Deleuze'ün okumasında olumlama teması çabucak 'farkın olumlanmasına' dönüşür; çünkü Nietzsche'nin olumlaması ile Hegel'in değillemesi (*negation*) ve diyalektiği Deleuze'ün felsefe tarihinde işaret ettiği temel karşıtlıklardan biridir. Ona göre, Nietzsche'nin felsefesinde "olumsuz" da "etkin bir gücün varlığının etkinliğinin ve farkını olumlamasının" sonucudur.[99] *Ahlakın Soykütüğü*'nden yapılan aşağıdaki alıntı bu temayı netleştirmektedir:

---

[95] Nietzsche, "Zarathustra," I. #4.
[96] *A.g.e.*, I. #4.
[97] *A.g.e.*, III. #2.
[98] *A.g.e.*, I. #3.
[99] Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 9.

> Olumsuz, varoluşun kendisinin bir ürünüdür: zorunlu olarak varoluşun etkinliğine bağlı saldırganlık, bir olumlamanın saldırganlığı. Olumsuz kavram ise (yani kavram olarak olumsuzlama) 'sadece yaşam ve tutkuyla dolu esas olumlu kavramına kıyasla yalnızca bir yan-ürün, soluk bir karşıt imgedir'.[100]

Köle ahlakında, "intikam ve *hınç*, [etkin] saldırganlığın yerine geçer": hınç, "'tepkiselliğin' etkin yaşam üzerindeki ve olumsuzlamanın olumlayıcı düşünce üzerindeki zaferidir."[101] Fakat Deleuze daha ileri bir yorumla bu pasajı Hegelci diyalektiğin Nietzscheci bir eleştirisine dönüştürür.[102] Farklı kuvvetler arasındaki ilişkinin diyalektik bir ilişki olmadığının altını çizen Deleuze, "farklı bir kuvvetle ilişkisinde kendine itaat edilmesini sağlayan kuvvetin ötekini ya da kendisi olmayanı reddetmediğini, kendi farkını olumlayıp bu farkın keyfini çıkardığını" belirtir.[103]

Deleuze, farkın olumlanması temasını 'tekrar' düşüncesine bağlar ve kendi tekrar kuramını yani *farkın* tekrarını, Nietzsche'nin ebedi dönüş kavramı üzerine inşa eder. 'Ebedi dönüş' kavramı genellikle her şeyin yeniden geleceğine dair kadim öğretinin modern bir uyarlaması olarak yorumlanır. Döngüsel zaman kavrayışına göre dönen aynıdır. Görünüşte, zamanın çemberi –Nietzsche'nin ebedi dönüş argümanı da dâhil olmak üzere– Aynı'yı geri getirir. Ancak, Deleuze böyle düşünmez! Ona göre *Zerdüşt*'ün sonlarına doğru, Nietzsche, eşeğin "Evet!" demesi ile Dionysosçu olumlama arasında bir ayrım yapmaktadır.[104] Eşek'in Evet'i

> ... hatalı bir evettir; çünkü o olumlamanın *taşımak* ve *yüklenmek* olduğunu zanneder. Eşek, esasen Hristiyan bir hayvandır; çünkü "yaşama üstün addedilen" değerlerin yükünü taşır. Tanrı'nın ölümünden sonra kendini insani değerlerin yüküyle doldurup "hakikatle olduğu gibi" yüzleşirmiş gibi görünür ve bu yüzden üstün-insanın yeni tanrısına dönüşür. Eşek, baştan sona Dionysos'un Evet'ine ihanetin karikatürüdür; o, yalnızca nihilizmin ürünlerini olumlar.[105]

Bu yüzden, gerçek olumlama nihilizmden türeyen hiçbir şeyi 'geri getirmez'. Yani ebedi dönüş seçici ve eleyici bir ilke olmak zorundadır ve sadece 'sonsuzca olumlanabilir olanı' geri döndürür. Deleuze'ün bu özgün okumasına göre Nietzsche'nin "ebedi dönüş" kavramı, fark'ın tekrarına işaret eder. Fark, bir sabitlik, özdeşlik ilkesi altında kavrayabileceğimiz aşkın

---

[100] Nietzsche, "Genealogy of Morals," I. #10; Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 9.
[101] Deleuze, *Pure Immanence*, 68.
[102] Bu yorum için Doç. Dr. Barış Parkan'a teşekkür ederim.
[103] Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 8–9.
[104] Nietzsche, "Zarathustra," IV. #1.
[105] Deleuze, *Pure Immanence*, 93.

bir kategori, kavram ya da varlık değil; farklılaşmış olanların (*the differenciated*) –oluştaki şeylerin şeyleşmiş/edimselleşmiş ya da ifade edilmiş halinin– içkin ilkesi ya da 'oluş'a eşlik eden 'gücül' (virtüel) haldeki şeyleşmemiş varoluşun ontolojik birliğidir (varlığın tekseliliğidir). Daha yalın bir ifadeyle Nietzsche'nin dönüş doktrini, varoluşun yaratıcı gücü, ilkesi ve yasasıdır.[106] O halde, dönüşte tekrar eden ya da geri gelen, dönen bir 'şey' değil; varoluşun (oluşun) yani farklı'yı üreten farklılaşmanın (*differentiation*) kendisi olan ilkesel ve içkin birliktir. Burada kastedilen matematiksel anlamda "bir" değil; tüm oluşa içkin olan bir işlemin (*process*) yaratıcı eylemidir. Her şey farkın dönüşü ilkesine tabidir ve Deleuze bu ilkesel farka 'kendinde-fark' (*difference-in-itself*), der. Kendinde-fark, ontolojik anlamda bir 'şey'e de karşılık gelmez; ancak tüm oluşun üzerinde vuku bulduğu bir 'düzlem' olması bakımından ya da tüm oluşa içkin olması bakımından çokluktaki ortak ilke biçiminde anlaşılması koşuluyla 'çokluğun birliği'dir. Haliyle kendinde-fark, varlığın varoluşsal ilkesidir. Ebedi dönüş kavramı aracılığıyla birlik çokluktaki ifadesinde olumlanır; tıpkı zorunluluğun şansta ya da tesadüfte olumlanması gibi.

Deleuze, Nietzsche okumasından türettiği varlıkla varoluş arasındaki bu ilişkiyi Herakleitos'un zaman üzerine fragmanından yardım alarak açıklar: Herakleitos'a göre çizgisel olmayan zaman (*aeon*), "zar atan bir çocuktur" ve zamanın bu zar atma oyununda şans ile zorunluluk arasındaki korelasyon tıpkı "çok ve bir, varoluş ve varlık" arasındaki ilişkiye benzer.[107]

> Zarlar bir kez atıldığında *şans* olumlanır, düşüp bir araya geldiklerinde ortaya çıkan kombinasyon ise *zorunluluğun* olumlanmasıdır. Zorunluluk şans ile olumlanır tıpkı varlığın oluşta ve birliğin çoklukta olumlandığı anlamda.[108]

Özetle, Deleuze, edebi dönüşte dönenin, geri gelenin ya da tekrarlananın 'Aynı' değil, yalnızca ve yalnızca sonsuzca ve sürekli olarak olumlanabilir olan olduğunu savunur; bu da dönüşün ya da farkın kendisidir; yani kendinde-farktır. Tekrar ya da dönüş kuraldır, *zorunludur* (doğa yasası gibi) ama bir sonraki zar atımının ne getireceği şansa bağlıdır. Varlık-bilimsel açıdan bakıldığında "çokluk, çokluk olarak olumlanır; oluş da oluş olarak" ve oluş artık varlık tarafından tüketilemez![109]

Bu noktada, nihilist değerlerin dünyayı kuşatmış olduğu gerçeğiyle birlikte ebedi dönüşün nasıl olup da olumlayıcı bir ilke olarak yorumlanabileceğini

[106] Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 24.
[107] Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 24.
[108] *A.g.e.*, 26.
[109] Deleuze, *Pure Immanence*, 85–86.

biraz daha açıklamak gerekmektedir; çünkü ilk bakışta öğreti her şeyin geri geleceğini ve kaderimize razı olmamızı salık veriyor gibi görünür. Öncelikle, Deleuze ebedi dönüş doktrinini nihilizmin Hegelci olmayan bir diyalektik okuması içinde yorumlar. Ona göre, olumsuzlama etkin güçlerin edilginleşmesi anlamına gelir ve bu nihilizmin ilk aşamasıdır. Daha farklı ifade edilecek olursa ebedi dönüşün döngüsel zamanının (hareketinin) başında etkin güçler edilgin (tepkisel) hale gelir. Ancak döngü (zamanın bir turu) bu ilk hareketle birlikte tamamlanmış değildir. Ebedi dönüşün bir turu ancak çember başlangıç pozisyonuna gelince tamamlanmış olur. Bu yüzden, ebedi dönüşün bir turu etkin güçlerin yeniden olumlanmasıyla tamamlanır. Hegelci diyalektikte olumsuzlanan bir bakıma korunur ama Deleuzecü diyalektikte nihilizm aşılır; çünkü edilgin güçler döngüde elenir. Deleuze, edilgin-oluşun, haliyle edilgin-güçlerin, varlığa sahip olamayacağını savunur. "Ebedi dönüşün bize öğrettiği şey olumsuzun dönüşünün olmayacağıdır."[110] "Ebedi dönüş, oluşun varoluşunun olumlanmasıdır"; ama dönüş yalnızca olumlanabilir olanı, yani etkin-güçleri olumlar.[111]

Bunun yanı sıra, ebedi dönüşün etkin ve edilgin güçler arasındaki seçimi nasıl yaptığının da açıklanması gerekmektedir. Nietzsche'ye göre, Dionysos'un hastalıkları "onu harekete geçiren büyük uyarıcılardır"; çünkü "onu yok etmeye çalışan şeylerin [sonunda] kendisini daha da güçlü kıldığını" belirtir.[112] Bunun nedeni de Dionysos'un evrendeki varoluşun yasalarıyla (ebedi dönüşle) mücadele içine girmemesi; yani kaderini sevmesidir. "Izdırabı, yıkımı ve ölüm dürtüsünü yaratan, sonsuz bereketliliği ve tekerrürüyle yaşamın ta kendisidir"[113]; ancak ebedi dönüş, aynı zamanda seçici bir ilkedir; oluşun, yeniden olumlanamayacak olan şeylerin elenmesini mümkün kılan seçici ilkesi.

Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*'daki açıklamasına göre de "*dönen aynı değildir, benzer de değildir*; bilakis Aynı [olan] dönenin dönüşüdür – *yani, Farkın dönüşüdür* ve benzer olan da dönenin dönüşüdür –; başka deyişle, *Benzemez olanın dönüşüdür*".[114] O halde, Deleuze'ün ebedi dönüş kavrayışında dönen 'şeyler' değil, dönüşün kendisidir. Bir süreç ya da eylem olarak; başka deyişle, bir kuvvet olarak evrenin prensibi olan dönüş, oluşa içkin yaratıcı kozmolojik hareketten başka bir şey değildir. Bu yüzden, sonsuzca devinen evren bu

[110] Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 189–190.
[111] *A.g.e.*, 68–72.
[112] Nietzsche, *Will to Power*, IV. #1003.
[113] *A.g.e.*, IV. #1052.
[114] Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, çev. Presses Universitaires de France (London: Continuum, 2001), 300–301.

hareketiyle kendi oluşunu olumlar. Bu şeyleşmemiş (gücül) düzlem Aynı'yı yani özdeşi yaratmaz. Daha önce açıklandığı üzere, özdeş, Nietzsche'ye göre ancak küçük aklımızın bir ürünüdür. Küçük akıl (rasyonalite) ve beden dönüşün zorunlu yasasına tabidir; ancak dönüşle birlikte aktüel hale gelecek (farklılaşacak) olan şeylerin neler olacağı yine şansa bağlıdır.

Nietzsche'ye göre, amaçsız ve sonsuz olan dünya "kuvvetlerin mücadelesinden oluşur [...] aynı anda bir ve çok, burada artarken orada azalan, ezelden beri tekrar eden medcezir halindeki bir kuvvetler denizidir."[115] Bu 'Dionysosçu' dünya kendi kendini sonsuz kere yok edip baştan yaratarak olumlar ve "bıkmayan, usanmayan" bir oluştur; ama öyle bir dünyadır ki güç istencinden "*yalnızca ve yalnızca ondan ibarettir!*"[116] Aynı'yı reddedip görünüşün (oluş dünyasının) ve ona içkin farkın yegâne gerçek olduğu sonucuna ulaşan bu düşünce dizgesi hem Nietzsche'nin Platon'u ters yüz etme projesiyle hem de Deleuze'ün kendi anti-Platoncu Nietzsche alımlamasıyla kenetlenmiş durumdadır. Bu okumadan anlaşıldığı üzere Nietzsche, ahlakçı değil, estetik bir dünya görüşü sunar. Dünyayı anlayıp yorumlarken sanatsal sezgiden; aforizma, nazım ve öyküleme gibi tekniklerden; yararlanmıştır ve bu tavrı, 'özdeş' ve 'aşkın' bir hakikati arayan geleneksel felsefenin aksine, görünüş ve çokluk dünyasını yücelten felsefesiyle uyum içindedir.

Nietzsche'nin benimsediği Dionysosçu yaşam formülü, yaşamı içindeki acılar ve acımasızlıklar dâhil tüm yönleriyle olduğu gibi kabul edip olumlamayı salık verir. *Tragedyanın Doğuşu*'nda vurguladığı "trajik bilgelik" kavramından da bunu anlar. Aynı temaya pek çok eserinde yer vermiştir. Örneğin, *Güç İstenci*'nde, "trajik insan en ağır acıları bile olumlar: o, son derece güçlü, bereketli ve yüceltilmeye layıktır", der.[117] Nihilizmin zaferinin son evresine "dönüşüm" evresi dendiğini ve 'yeni'nin eskinin küllerinden doğacağını belirtmiştik. Hiçlik istenci kendini yani tepkisel yaşamı olumsuzladığı anda nihilist güçlerin etkin bir eleştirisine dönüşür. Nietzsche'nin 'felsefe-olmayan'ının gücü de bundan ileri gelir. Bu etkin saldırganlıkla tepkisel hınç arasındaki bir savaştır: olumsuzlama (felsefe, çilecilik vb.) nihayet "tepkisel güçlere yönelir ve daha yüksek bir olumlamaya hizmet eden bir eyleme dönüşür (bu yüzden, Nietzsche'nin deyimiyle, nihilizm yenik düşer ama kendine...)"[118]

[115] Nietzsche, *Will to Power*, IV. #1067.
[116] *A.g.e.*, IV. #1067.
[117] *A.g.e.*, IV. #1052.
[118] Deleuze, *Pure Immanence*, 83.

> Nihilizmin mahkûm edip reddetmeyi denediği şey aslında Varlık değildir […] daha ziyade çokluktur; oluştur. Nihilizm oluş'u aşılması ve Varlık tarafından emilmesi zorunlu olan bir şey gibi görür ve çokluğu da yargılanıp yeniden Bir'e katılması gereken bir adaletsizlik gibi.[119]

Açık ki Deleuze'ün oluşu ve çokluğu olumlayan fark felsefesi Nietzsche'nin nihilizm eleştirisinden oldukça etkilenmiştir. Deleuze bunu, eleştiri oklarını 'oluş'a ve 'fark'a yönelten tepkisel güçlerin (bilhassa tepkisel felsefenin) eleştirisi olarak benimser: Mevcut değerlerin yeniden değerlendirilip değerden düşürülmesi (dönüştürülmesi), "çokluğun ve oluşun gücünü en yüksek seviyeye taşıyıp onları olumlama nesneleri haline getirecektir" ve çokluğun olumlanması farkın ya da "çeşitliliğin fiili neşesidir" ve 'neşe' felsefe yapmak için ihtiyaç duyacağımız yegâne motivasyondur.[120]

Sonuç

Bu çalışmada ortaya konulduğu üzere Nietzsche felsefesi, deneyimlenen dünyaya aşkın ezeli-ebedi ve mutlak bir hakikat varsayımına dayanan Batı metafiziğinin bir eleştirisi niteliği taşır. Nietzsche'nin bu yaklaşımı onu Lucretius, Spinoza, Hume ve Bergson'a yaklaştırmıştır. Kendi felsefi çalışmalarında bu filozoflardan sıkça yararlanan Deleuze'ün üzerinde en çok etki bırakan düşünürün Nietzsche olduğu ise tartışmasızdır; çünkü Deleuze fark felsefesini Nietzsche'nin olumlama (evetleme) düşüncesinin bir varyasyonu olarak şekillendirir. Benzer şekilde, Spinoza'dan devraldığı 'içkinlik' ve 'yaşamsal etkinliği artırma arzusu (*conatus*)' temalarını Nietzsche okumasında ön plana çıkarttığı "güç istenci" kavramıyla birlikte bir beden felsefesine dönüştüren Deleuze, bedeni sürekli devinim halindeki kuvvetlerin ilişkisi biçiminde açıklar. Son kertede 'kendinde-fark'ı Nietzsche'nin ebedi dönüş düşüncesinin özgün bir okumasına dayandıran Deleuze, dönüşü, nihilist değerleri eleyip yalnızca sonsuzca olumlanabilir olanı geri getiren seçici bir mekanizma olarak tanımlayarak Nietzsche okumasını bir olumlama felsefesine dönüştürür.

[119] *A.g.e.*, 84.
[120] *A.g.e.*, 84.

Kaynakça

Akkın, İbrahim Okan. "Art(s) of Becoming: Performative Encounters in Contemporary Political Art." Yayımlanmamış Doktora tezi. Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Bogue, Ronald. *Deleuze ve Guattari*. Çeviren İsmail Öğretir ve Ali Utku. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2013.

Cole, David. R. "Educational non-philosophy". *Educational Philosophy and Theory* 47. Sayı 10 (2015): 1009-1022. DOI: 10.1080/00131857.2015.1036827.

Critchley, Simon. "Introduction: What is Continental Philosophy?" içinde 1-17. *A Companion to Continental Philosophy*. Editörler William R. Schroeder, Simon Critchley. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

Deleuze, Gilles. *The Logic of Sense*. Çeviren M. Lester. London: The Athlone Press, 1990.

-. *Essays Critical and Clinical*. London: Verso, 1998.

-. *Difference and Repetition*. London: Continuum, 2001.

-. *Pure Immanence*: *Essays on A Life*, çeviren Anne Boyman. New York: Zone Books, 2001.

-. *Nietzsche and Philosophy*, çeviren Hugh Tomlinson. New York: Continuum, 2002.

Heidegger, Martin. *Nietzsche* Vol. I: *Will to Power as Art*. Çeviren David Farrell Krell. New York: HarperCollins, 1991.

Karakaş, Tahir. "Deleuze'ün Nietzsche'si Üzerine". *Cogito* 82. Kış (2016): 250-266.

Koch, Andrew M. "Poststructuralism and Epistemological Basis of Anarchism". *The Philosophy of The Social Sciences* 23. Sayı 3 (1993): 327-351.

Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. Çeviren Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale. New York: Vintage, 1968.

-. "On the Genealogy of Morals." *Basic Writings of Nietzsche* içinde, 437-600. Çeviren Walter Kaufmann. New York: The Modern Library, 2000.

-. "The Antichrist." *The Portable Nietzsche* içinde, 565-656. Editör Walter Kaufmann. Çeviren Walter Kaufmann. New York: Viking Penguin, 1988.

-. "Thus Spoke Zarathustra." *The Portable Nietzsche* içinde, 103-439. Editör Walter Kaufmann. Çeviren Walter Kaufmann. New York: Viking Penguin, 1988.

-. *Twilight of the Idols*. Çeviren D. Large. New York: Oxford University Press, 1998.

-. *Şen Bilim*. Çeviren Levent Özşar. Bursa: Asa Kitabevi, 2003.

-. "The Birth of Tragedy." *The Birth of Tragedy and Other Writings* içinde, 1-116. Editörler R. Geuss ve R. Speirs. United Kingdom: Cambridge University Press, 2007.

Plato. *Complete works/Plato*. Editör H. J. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing, 1997.

Smith, Daniel. "The Concept of the Simulacrum: Deleuze and the Overturning of Platonism." *Essays on Deleuze* içinde, 3-26. Editör Daniel W. Smith. Great Britain: Edinburg University Press, 2012.

Utku, Ali, Erkan, Mukadder. "Sunuş: Derrida'nın Nietzschesi: Bir Ortak İmza Geliştirmek." *Nietzschelerin Şöleni* içinde, 7-74. Derleyen Ali Utku, Mukadder Erkan. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2008.

"EN SESSİZ ZAMAN" OLARAK NIETZSCHE'NİN ZERDÜŞT İLE YÜZLEŞME ÂNI

Burak ÇAKIR*

THE MOMENT OF CONFRONTATION OF NIETZSCHE AS "THE STILLEST HOUR" WITH ZARATHUSTRA

Öz

Bu çalışmanın amacı, Friedrich Wilhelm Nietzsche'nin *İşte Böyle Dedi Zerdüşt* [*Also sprach Zarathustra*] kitabındaki "En Sessiz Zaman" ["Die stillste Stunde"] başlıklı bölümü çözümlemektir. Bunun için ilk olarak birinci kitabın son bölümü "Armağan Eden Erdem Üzerine"den ["Von der schenkenden Tugend"] yararlanılacaktır. Zerdüşt'ün bir öğretmen olmadığı ve onun asıl görevinin öğretmek olmadığı açıklanacaktır. İkinci olarak, "En Sessiz Zaman" bölümünün genel hatları çizilecektir. Üçüncü olarak, 'en sessiz zaman'ın on bir konuşması ele alınacaktır. Bu bölüm, metnin ortasında yer alan ve metnin asıl temalarından biri olan bengi dönüşün ortaya çıkışından önceki bölümdür. Ezoterik yapısı bu bölümü anlamayı zorlaştırmaktadır. Ancak bu bölüm, metnin tamamının anlaşılması için anahtar bölümlerden biridir. Burada 'en sessiz zaman'ın sesi olarak on bir kere işitilen sesin Nietzsche olduğu ileri sürülecektir. Nietzsche, Zerdüşt'ün yanına yani metne kendi sesini sözcüklerle eklemektedir ve metne müdahale etmektedir. Böylece Nietzsche, okur ile metin arasında duran Zerdüşt'ün anlaşılması için kritik noktaları gösterebilmektedir. Ayrıca metindeki zaman teması üzerine kullandığı sembolik işaretleri de burada sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Friedrich Wilhelm Nietzsche, İşte Böyle Dedi Zerdüşt, "En Sessiz Zaman", Zerdüşt, sessizlik.

* Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Bölümü Doktora Mezunu, Dr., burakingen@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4084-5847.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 18/Nietzsche, Nisan 2022: 52-73.
(Makale Gönderim: 01.12.2021 / Makale Kabul: 31.03.2022)

Abstract

The aim of this paper is to analyse the chapter titled "The Stillest Hour" in *Thus Spoke Zarathustra* [*Also sprach Zarathustra*] by Friedrich Wilhelm Nietzsche. For this, firstly, the last chapter of the first book, "On the Bestowing Virtue" ["Von der schenkenden Tugend"] will be examined. It will be explained that Zarathustra was not a teacher and that teaching was not his main task. Secondly, the outline of the section "The Stillest Hour" will be drawn. Thirdly, the eleven speeches of "the stillest hour" will be discussed. This section comes before the release of the eternal return, which is located in the middle of the text and one of the main themes of the text. This chapter is difficult to understand because it has an esoteric nature. However, this section is one of the key sections to understand the entire text. Here, it will be argued that the voice heard eleven times as the voice of the "the stillest hour" is Nietzsche himself. He adds his own voice to the text with words alongside Zarathustra, and he interferes in the text. Thus, Nietzsche can describe the critical points for understanding the Zarathustra stand between the reader and the text. He also presents the symbolic signs he uses on the theme of time in the text.

Keywords: Friedrich Wilhelm Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra, "The Stillest Hour", Zarathustra, silence.

****

Friedrich Wilhelm Nietzsche'nin 1883-1885 yılları arasında dört kitap olarak yayımladığı *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*[1] [*İşte Böyle Dedi Zerdüşt: Herkes ve Hiçkimse İçin Bir Kitap*] metni, anlaşılması güç bir metin olarak görülmektedir ve genel yapısının edebi karakteri nedeniyle felsefi bir metin olup olmadığı bile tartışmalıdır. Bu metnin felsefi anlamda tartışmalı olmasının bir diğer nedeni de metnin baş karakteri sayılabilecek ve köken bakımından dini bir figür olarak bilinen Zerdüşt'ün kim olduğu, neyi temsil ettiği ve neden Nietzsche'nin düşüncesinin başlıca metinlerinden birinin baş rolüne yerleştiği meselesidir. Elbette, bir metnin felsefi bir değerinin olmadığı veya metnin yazıldığı üslubun farklılığı nedeniyle bir felsefe metni olmadığına yönelik itirazları değerlendirmek mümkündür. Ancak metnin yazıldığı üslubu tartışmaktansa, asıl kişisi olarak Zerdüşt'ün kim olduğunu anlamaya çalışmak, Nietzsche'nin ve *Za* metninin anlam ve değerini anlamak için daha uygun bir yol gibi görünmektedir.

[1] Bundan sonra *Za* olarak kısaltılacaktır.

Za metnine ulaşmanın ve yorumlamanın güçlüğünün farkında olarak, toplu bir değerlendirme yerine, metnin belirli bir bölümüne odaklanmak işin yükünü hafifletecektir. Böyle bir bölümün incelenmesi, metnin tamamına dair açıklayıcı anahtarlardan biri olarak iş görebilir.[2] Çeşitli türlerde metinler üreten Nietzsche'nin "aforizma, polemik, anlatı, otobiyografik, deneme, inceleme, dithyrambos, mektup, not vb."[3] türlerini kullandığı bilinmektedir. *Za* metni, Nietzsche'nin daha önce kullandığı, bu türlerin farklı biçimlerde bir karışımı olarak anlaşılabilir:

> Sonuçta *Böyle Dedi Zerdüşt*, mağarada yaşayan, yaşam hakkında üstün bilgilere sahip olan, […] – ve kimse tarafından yeterince anlaşılmayan – yarı tarihsel, yarı mitolojik bir filozofa ait aynı anda hem epik, hem dramatik, hem diyalog biçiminde hem de *şarkıya benzer* bir didaktik şiir, Nietzsche'nin kendi gözünde yapıtının merkezi ve zirvesi haline geldi. *Böyle Dedi Zerdüşt* yazarlık açısından örnek bir aşırılıktır.[4]

Werner Stegmaier'in bir tür aşırı yazarlık olarak yorumladığı *Za*, labirenti andıran bir yapıda yazılmıştır ve bu labirent benzeri yapı Nietzsche'nin farklı anlamlarda etkilendiği Minotauros mitosu ile ilişkili olarak okunabilir ancak bu başka bir tartışmanın konusudur. Anlaşılması gereken nokta, *Za*'nın özellikle karmaşık kılınmış yapısını çözümlemenin güçlüğünü görmektir. Bu nedenler göz önünde bulundurulduğunda, *Za* metni için anahtar olabilecek bölümlerden biri olarak "En Sessiz Zaman" bölümünü incelemek mümkün görünmektedir. Bu bölüm aslında üç kitap olarak yayımlanan[5] *Za*'nın[6] ikinci yani orta bölümünün sonuç bölümü olarak okunabilir. Bu çalışmada öncelikle Birinci Kitabın son bölümünden yararlanılarak Zerdüşt'ün görevinin ne olduğu tartışılacak, onun neden bir öğretmen olarak anlaşılmaması gerektiği açıklanacaktır. Ardından İkinci Kitabın son bölümü

---

[2] *Za* metninde kendini tekrar eden temaları özetlemek, metnin yapısını çözümlemek ve asıl meseleyi görünür hâle getirmek bir yandan mümkünmüş gibi görünmekle birlikte kısımların her birine detaylı bir biçimde bakıldıkça ve bu kısımları birbiriyle ilişkili okumaya çalıştıkça Nietzsche'nin en genel bağlamda kültür eleştirisi olarak okunabilecek değerlendirmelerinin, onun Alman dilinin inceliklerinden yararlanarak yazdığı dikkate alındığında metnin kolaya indirgenebilecek bir tarafı bulunmamaktadır.

[3] Alan D. Schrift, *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction* (New York: Routledge, 1990) 82.

[4] Werner Stegmaier, "Dünyaya Yeni Nasıl Gelir? Nietzsche'nin Aşırılık Büyüsü", *Tanıdık ve Yeni: Nietzsche'de Aşırılık, Yaşam, Kendilik* içinde, ed. T. G. Esgün ve G. Salman, çev. N. Ülner (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 24.

[5] Ancak sonradan dördüncü bir bölüm daha yazılarak, sonraki basımlarda dört kitabın bir arada yayımlanmasıyla *Za*'nın genellikle dört kitaptan oluştuğu düşünülen

[6] Robert B. Pippin, "Introduction", *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None* içinde, ed. A. D. Caro ve R. B. Pippin, çev. A. D. Caro (Cambridge: Cambridge University Press, 2006) viii.

olan "En Sessiz Zaman" bölümü incelenecektir. Bu incelemede, en sessiz zamanın sesinin Nietzsche'nin yani *Za*'nın yazarının bizzat kendisi olduğu ileri sürülecektir. Nietzsche'nin Zerdüşt ile on bir konuşması tek tek incelenerek, bu savı destekleyecek düşünceler gösterilecektir. Sonuç olarak, bu bölümün alternatif bir okuması sunularak hem Zerdüşt'ün kim olduğuna hem de sessiz sesin kim olduğuna yönelik bir anlamlandırma çabası ortaya konulacaktır. Bu çaba, bu ezoterik bölümü anlaşılır kılmak için hermeneutik bir çaba olarak anlaşılmalıdır.

İnceleme için öncelikle Birinci Kitabın son bölümüne bakmak gerekmektedir. Zerdüşt, yurdu ve kendi yalnızlığı arasında gidip gelmekten usta bir rehbere dönüştüğü yeryüzünde her seferinde yeni yollardan yürüyerek ilerleyişine devam etmektedir. Bu sırada karşısına gelenlerle konuşmakta ve etrafındakilerin söylediklerine kulak kabartmaktadır. Söyleme ve dinleme Zerdüşt için sözlü bir alış-veriştir, bir diyalektiktir. Bu anlamda Zerdüşt'ün konuşmaları Sokrates'in muhataplarıyla yaptığı söyleşilere benzemektedir. Platon'un Sokrates'i gibi, Nietzsche'nin Zerdüşt'ü de ilk bakışta bir öğretmen gibi görünmekle birlikte, her ikisinin de amacı skolastik anlamda birer öğretmen olmak değildir. Öğretmen aktarılacak bilgiyi öğrenmek isteyenlere aktarırken her defasında aynı bilgiyi aynı biçimde tekrar tekrar aktarabilen kişidir. Bu minvalde öğretmen, bir bakıma zanaat ustası gibidir: Bir şeyin nasıl yapılacağının bilgisine sahiptir ve asıl amacı eldeki bilginin uygun biçimde başka bir kişiye (öğrenciye, çırağa) aktarılmasını amaçlamaktadır. Sokrates ve Zerdüşt çeşitli yerlerde böyle tek yönlü bir aktarımla veya sadece tek bir şeyin bilgisine sahip olmakla ilgilenmediklerini ifade etmektedir.[7]

Zerdüşt'ün metnin başından sonuna kadar tekrar eden bir eylem olarak yurdundaki kalabalıkla bir araya gelmesi sonrasında kendi yalnızlığını özlemesi ve mağarasına çekilmesi, bu iki yönlü hareketi aslında öğretme istemiyle yakından ilişkilidir. Ancak bu nasıl bir öğretme olarak anlaşılmalıdır? Metnin açılışında ["Önsöylev"] Zerdüşt dağdaki mağarada geçirdiği on yılın son gününü yaşamaktadır. Daha önce, otuz yaşındayken buraya gelmiştir, on yıl burada sessiz bir biçimde beklemiştir, şimdi ise tekrar

[7] *Sokrates'in Savunması* metninde Sokrates, "en bilge kişi"nin kendisi olmasıyla ilgili kehanetini doğrulamak için çeşitli meslek gruplarından insanlarla görüşmüştür ve bunların neden bilge olmadıklarını kendi açısından ifade etmiştir. El ile iş yapan zanaatkar, sanatçı [Yun. *χειροτέχνης*] Sokrates'e göre yaptığı işi güzel yapan ancak daha önemli başka alanlar hakkında da bilgi sahibi olduğuna dair yanılgıya düştüğü için bilge değildir, bkz. Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. A. Çokona (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019) 22d.

aşağılara yani kalabalığın, insanların yanına inme istemiyle dolup taşmaktadır: "Bak! Ben bıkkınım artık bilgeliğimden, fazla bal toplamış arı gibi; bu bilgeliğe uzanacak elleri gereksinmekteyim."[8] *Za* bu gereksinimin giderilmesine yönelik hareketle, yani dağdan yurduna doğru inişle, batışla veya yıkılışla [Alm. *untergehen*] başlamaktadır. Zerdüşt her inişin bir batış olduğunu, bir anlamda kendisinin anlatmak istediği şeylerin anlamının yıkılışı olduğunu bilse de yine de her seferinde tekrar inmeye heveslidir.

Nitekim, metinde verilen bu ilk inişin ardından Birinci Kitabın sonunda, "Armağan Eden Erdem Üzerine" bölümünde Zerdüşt tekrar yalnızlığına dönme istemiyle yanıp tutuşmaktadır. Bunu kendisi istemektedir. Bunun nedeni, etrafını saran ve hiçbir zaman istemediği tilmizleridir. Artık yalnız başına gitmek isteyen Zerdüşt, takipçilerini bırakmak istemektedir zaten en baştan takipçi istememektedir. Onlara, önsöylevden itibaren ilk kitap boyunca metnin asıl temalarından biri olan, üstinsanın [Alm. *Übermensch*] yeryüzünün anlamı olduğuna yönelik çağrısını hatırlatmaktadır ve bunu unutmamalarına yönelik dilekte bulunmakla yetinmektedir.[9] Bu çağrıyı açıklamak buradaki tartışmanın konusu değildir ancak kısaca şöyle ifade edilebilir: Zerdüşt insan eliyle yaratılmış gökyüzü anlamının yani öte-dünya veya ilahi olan hakkındaki bilginin, insanın yıkımıyla birlikte gökyüzünün anlamının da yittiğini savlamaktadır; böylece yeni insan, üstinsanın gelişiyle artık bu-dünyanın yani yeryüzünün anlamını bulmakla yükümlüdür. Bu, Nietzsche'nin genel bir düşüncesi olarak Platoncu hakikat arayışının ve yozlaşmış Hıristiyanlığın dini ve kültürel eleştirisinin özlü bir sunumudur.[10] Zerdüşt, insanlığa hakim olan bilgeliğin anlamı olmayan [Alm. *Unsinn*], anlamsızlık [Alm. *Ohne-Sinn*] zemininde türediğini düşünmektedir.[11] Altı

[8] "Siehe! Ich bin meiner Weisheit überdrüssig, wie die Biene, die des Honigs zu viel gesammelt hat, ich bedarf der Hände, die sich ausstrecken." Friedrich W. Nietzsche, *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, çev. A. Cemal (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017), 13. Friedrich W. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, KSA 4, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, ed. G. Colli ve M. Montinari (München, Berlin: DTV/Walter de Gruyter, 1980) 11. Bundan sonra dipnot kaynak gösterimi boyunca metin *Za* olarak kısaltılacaktır.

[9] *A.g.e.*, [Türkçe] 95; [Almanca] 99. [Bu dipnottan sonra *Za* için *A.g.e.*'de verilen sayfa numaralarının ilki Türkçe, ikincisi ise Almanca metne aittir.]

[10] Bu tartışmanın Nietzsche tarafından bir başka özlü anlatımı için, bkz. Friedrich W. Nietzsche, "'Hakiki Dünya'nın Sonunda Bir Masal Oluşu: Bir Yanılgının Öyküsü", *Putların Batışı: Ya Da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır.* içinde, çev. M. Tüzel (İstanbul: İthaki Yayınları, 2005) 31-32. Bu kısa ve ünlü metninde Nietzsche Platoncu felsefenin ortaya çıkardığı Batı felsefesini altı adımda göstermektedir ve bu metni (Latince) "INCIPIT ZARATHUSTRA!" yani "ZERDÜŞT BAŞLIYOR" ifadesiyle bitirmektedir. Buradan Nietzsche'nin Batı felsefesinin sonunda yeni bir başlangıcın figürü olarak Zerdüşt'ü işaret ettiği ileri sürülebilir.

[11] Nietzsche, *Za*, 96; 100.

oyulmuş, içi koflaşmış olan hakikat isteminin yeniden değerlendirilmesiyle birlikte yeni bir tür istem, Zerdüşt'ün önerdiği minvalde bir istem gündeme gelmektedir. Bu da yeni ve yaratıcı bir minvalde yeryüzünün anlamını kurmakla gerçekleştirilebilir.

Nietzsche'nin Zerdüşt üzerinden aktarmak istediği yaratıcı anlamın aranmasına ve kurulmasına yönelik gayreti, bir bilgi aktarımından farklıdır. Zanaatkarın el işine dair püf noktalarındaki veya öğretmenin mevcut müfredatın tekrarındaki bilgiden farklı olarak, bu yaratıcı anlam arayışı her seferinde yeniden üretilmesi gereken bir bilmedir. Bu bilgi kişinin kendisi üzerinden üretilmelidir. Kişiye özgüdür. Yazılmış reçetenin tekrar tekrar uygulanması yönünde anlaşılmamalıdır: "Hekim, kendine yardım et: o zaman hastana da yardım edersin."[12] Hekim, hakim yani hikmet sahibi anlamını taşımaktadır; hasta ise yaralı yani mevcut sağlıklı durumundan çıkmış anlamını taşımaktadır.[13] Hekim de bir tür zanaatkardır ancak o hastanın kendisine bakarak hastanın derdine derman bulmaktadır. Hâlihazırdaki bilgisini hastaya aktarmak yerine onda bir uygulama yapmaktadır ve onun yeniden sağlığına kavuşmasına hatta onun daha sonra da sağlıklı olması için gayret etmektedir. Bir kunduracı her seferinde kendine yeni bir ayakkabı yapmasa da, hekim her zaman kendi sağlığı için de hekimlik bilgisini kullanmaktadır. Kendisi için kendi bilgisini her seferinde yeniden gündeme getirmektedir. Zerdüşt'ün buradaki sözü, bir anlamda kadim Yunan bilgeliğinin "Kendini bil!" buyruğuyla ilişkilendirilebilir. Nietzsche asli olarak bu buyruğun anlamını yüceltmekle birlikte, buyruğun felsefedeki seyrinden rahatsızlığını da pek çok yerde tekrar etmiştir. Nitekim ahlakın bu buyruktan sonra başladığını ve zirve noktasına da Kant'ta ulaşıldığını ifade etmiştir.[14] Ancak Zerdüşt kendini bilmeyi, bir tür ahlaki sınırın içerisine girmek olarak değil bilakis bu ahlaki olanın sınırından kurtulmak için bir yol olarak görmektedir. Nietzsche, Zerdüşt'ün getirdiği düşünme biçiminin yeni bir ahlaka değil, ahlakın ötesinde olan bir erdeme dönüşmesini istemektedir.[15] Kendini bilmek, yaratıcı anlamı kişinin kendisinin türetmesi ve bunu kendisinden başka olanlarla değil (gökyüzü, ilahi olan, toplum, vb.) doğrudan kendisiyle ilişkisi üzerinden gerçekleştirmesini istemektedir.

---

[12] "Arzt, hilf dir selber: so hilfst du auch deinem Kranken noch." *A.g.e.*, 96; 100.

[13] Kaan H. Ökten, "Ölüm, Tıp ve Ramakta Olmak", *Hekimin Filozof Hâli* içinde, ed. M. B. Saydam ve H. Kızıltan (İstanbul: İthaki Yayınları, 2018) 73.

[14] Friedrich W. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. M. Tüzel, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016) §32 ve §186-187.

[15] Douglas Burnham ve Martin Jesinghausen, *Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra: An Edinburgh Philosophical Guide* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010) 69.

Bu nedenle Zerdüşt'ün tek yönlü bir aktarımın sembolü olarak, bir öğretmen olarak yorumlamak uygun görünmemektedir. Zerdüşt eğer öğretmen olsaydı, metin boyunca yaptığı kendisiyle hesaplaşmasını bir kenara bırakıp sadece öğretmek işiyle uğraşan biri olurdu. Zerdüşt'ün bu niteliğinin ön plana çıkarılması ve öğretmen yorumunun literatürdeki yayılımının kaynağının Martin Heidegger'in "Wer ist Nietzsches Zarathustra?" ["Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Kimdir?"] metnindeki yorumu olduğu ileri sürülebilir. Heidegger'in özel anlamda Zerdüşt genel anlamda Nietzsche yorumunun uygunluğu tartışmalıdır. Bu metnin tartışma konusu olmasa da en azından Zerdüşt karakterinin bir öğretinin öğretmeni olmadığına dair yorumu daha önce tartışılmıştır.[16] Zerdüşt'ün öğretmen olduğu yorumunu bir kenara bırakmak, Zerdüşt'ün kim olduğunu anlamak için atılması gereken bir adımdır. Nitekim *Za*'nın çeşitli yerlerinde kendisinden öğretmenmiş gibi söz eden Zerdüşt'ün amacının, aslında başka türden bir kişi gibi (lider, kâhin, peygamber veya üstinsan) görünmek istememesi olabilir. Zerdüşt görünmek istemediği bir kişi olarak anlaşılmamak için görünmek istediği kimliğe yani bir rehbere en yakın işi yapan kişi olan öğretmeni seçmiştir. Ancak onun öğretmenliği, öğretmek üzerine değil, yol göstermek üzerinedir. Zerdüşt'ün öğretmenliği uygun bir biçimde yorumlanmadığı takdirde, *Za*'nın yorumlanması da uygun olmayan bir yola girmektedir. Bundan kurtulmak için, Zerdüşt'ün rehber kimliğini anlamaya çalışmak anlamlı olacaktır.

Birinci Kitabın sonunda Zerdüşt etrafını saranlardan yana temennisini dile getirdikten sonra susar. Bu susma ânı, Zerdüşt'ün konuşacaklarının bittiğine işaret etmektedir.[17] Gittiği dağlardan konuşma hasretiyle dönmüş olan Zerdüşt, söyleyeceklerini söylemiştir ancak söylediklerinin anlaşılamamış olduğunu öncelikle etrafındakilerin tavırlarından anlamış bulunmaktadır. Asli beklentisi olan, kendisinin takip edilmemesine yönelik çağrısı ihlal edilmiştir. Nietzsche Zerdüşt'ün peşinden gidilecek bir lider olmadığını kendisine, Zerdüşt'e, Zerdüşt'ün etrafındakilere ve *Za*'nın okurlarına hatırlatma gayretindedir. Zerdüşt yeni olanı getirip, bu yeniyi eskilere belleten bir öğretmen değildir, idealler veya bir ahlak üreten figür değildir, bir dinin peygamberi değildir. Zerdüşt, karşılaştığı kişiler için ancak bir rehber olabilir. Nitekim bir rehberin görevi, önceden gezerek tanıdığı yerleri

[16] W. Stegmaier'in Zerdüşt'ün bu tarz bir öğreti öğretmeni olmadığını gösterdiği çalışması için bkz. Werner Stegmaier, "Anti-Lehren.: Szene Und Lehre in Nietzsches Also Sprach Zarathustra" *Europa Im Geisterkrieg. Studien Zu Nietzsche* içinde, ed. B. A. Christian (Cambridge: Open Book Publishers, 2018) 267-98. http://www.jstor.org/stable/j.ctv4ncp0b.16 çevrimiçi 06.05.2020.
[17] Nietzsche, *Za*, 97; 1980, 101.

orada gezmemiş olanlara, örneğin turistlere, gezdirmek ve tanıtmaktır. Rehber her turiste benzer bilgileri aktarsa da turist bu bilgileri öğrenmek zorunda olan bir öğrenciden farklıdır. Kaldı ki, yerin bilgisi zamanla değiştiğinden, burada aktarılan bilgiler de zamanla değişmektedir. Sonuç itibariyle rehber, turiste eşlik eden kişidir. Nietzsche'nin labirent benzeri metninin baş rolü olan Zerdüşt, bu labirentin sahibi değil, onun rehberidir. Zerdüşt bu labirentin her noktasını görmüş değildir, *Za* boyunca defalarca gezisini sürdürür. Yalnız başına veya sadece hayvanlarıyla gezdiği yerleri bazen ona eşlik eden kişilerle gezmeye devam eder ve *Za*'nın okuru da Zerdüşt'ün rehberliğinde metnin yüzeyinde (Zerdüşt'ün yeryüzünde) gezmektedir. Ne Zerdüşt'ün peşindekiler ne de okur Zerdüşt'ün yeryüzünün sahibi veya yerlisi olamaz. Bunlar *Za*'nın turistleri gibidir, metnin içinde gezerler sonra kendi yollarına gitmek durumunda kalırlar. Birinci Kitabın sonundaki yol ayrımı[18] buna işaret etmektedir. Yolculuğun amacı, rehberin peşinden gitmek veya rehberi yüceltmek değildir. Bir heykele [Alm. *Bildsäule*], bir puta, ikona dönüşmek istemeyen Zerdüşt, peşinden gelenleri kovmakta ve onları kendine karşı uyarmaktadır.[19] Zerdüşt, müritlerinden kendisini inkar etmelerini istemektedir ki bu inkar gerçekleşmedikçe (başka bir deyişle, etrafındakiler kendilerini bilip, bulmadıkça)[20] Zerdüşt onlara tekrar dönmeyecektir.[21]

Birinci Kitabın sonundaki sessizlik ve takipçilerden uzaklaşmaya yönelik şahsi istemiyle onlardan ayrılan Zerdüşt, İkinci Kitabın açılışında tekrar dağındaki mağarasındadır. Ancak bu içe çekilme, Zerdüşt'ün tıpkı ilk kitabın açılışındaki gibi yeniden insanlar arasına tekrar gitme hasretiyle tutuşmasına yol açmaktadır. "Yeni bir sözle" ve "yeni yollar"[22] ile konuşabileceğini fark eden Zerdüşt, suskunluktan yılmıştır ve bir ağza dönüşmüştür:

> Çok uzun zaman adadım kendimi yalnızlığa: bu yüzden suskunluğu unuttum.

[18] *A.g.e.*, 93; 99. Burada Nietzsche'nin kullandığı ifade Alm. *Kreuzweg*'tir. Literal olarak dört yol ağzı, kavşak gibi anlamlara gelmekle birlikte, *Kreuz-Weg* olarak okunduğunda ilk sözcüğün çarmıh, haç anlamı taşıdığını da belirtmek gerekmektedir. Nietzsche burada Zerdüşt'ün etrafındakiler tarafından dini bir lider olarak algılandığı ve bu anlayıştan kurtulmaları için Zerdüşt ile etrafındakileri ayırmaktadır. Aksi takdirde Hıristiyanlık-benzeri yeni bir yola çıkmakla karşı karşıya kalabilir.

[19] *A.g.e.*, 97; 99.

[20] Zerdüşt etrafındakilere şöyle seslenmektedir: "Sizler, kendinizi aramamıştınız henüz: O sırada beni buldunuz. […] Şimdi ben sizlere beni yitirmenizi ve kendinizi bulmanızı söylüyorum […]."
"Ihr hattet euch noch nicht gesucht: da fandet ihr mich. [...] Nun heisse ich euch, mich verlieren und euch finden; [...]". *A.g.e.*, 97; 101.

[21] Burnham ve Jesinghausen, *Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra*, 75.

[22] Nietzsche, *Za*, 102; 1980, 101.

> Bütünüyle bir ağız kesildim, yüksek kayalardan dökülen bir derenin gürültüsü oldum: şimdi konuşmalarımı aşağıya, vadilere akıtmak istiyorum.[23]

Nietzsche, Zerdüşt'ün konuşma isteminin vurgusunu, onun büsbütün bir ağız olmasıyla tasvir etmektedir. Sessizlik ve konuşma istemi, Zerdüşt'ün kendini gerçekleştirmesinin ve düşüncelerini kurmasının iki veçhesidir. Nietzsche'nin kulak-ağız ikilisine ve yazılı metnin müzikal bir tınısı olması gerektiğine verdiği önem, metinlerinde hatırı sayılır yer tutmaktadır.[24] Özellikle yazının göze değil, kulağa hitap eden bir şey olması düşüncesi Nietzsche'nin, metinlerinde durup dinlemeye zorlayan kısımlara önem verdiğini, okurun sessiz kalıp kendi düşüncesini etkin hâle getirmesi beklentisinde olduğuna dair güçlü işaretlerdir.[25] Bu minvalde, Nietzsche bir yandan Zerdüşt'ün konuşan bir ağız olmasını olumlamaktadır, diğer yandan konuşmaların ortasında yiteceğini fark ettiğinde, onun yazarı olarak onu sahiplenir ve kendi dağına, mağarasına geri gönderir.

Nietzsche'nin yazar olarak yaptığı böyle hamleleri metin boyunca takip etmenin önemi, Nietzsche'nin bir ağzı olarak Zerdüşt'ü konuşturmasıdır. Ancak Nietzsche'nin, bir ağız olarak bizzat söylemek veya yazmak yerine başka bir ağız (Zerdüşt'ün) dolayımına başvurması düşünülmeye değerdir. Platon'un Sokrates'i konuşturmasına veya yazmasına benzer bir yolu tercih ederek, Nietzsche'nin kendisinden başka birini konuşturması veya yazması elbette söylemin katmalarını çoğaltmaya yaramaktadır. Bu katmanların çoğalması, edebi bir üslup olarak yorumlanabilir. Bununla birlikte Nietzsche'nin bunu yaparak, temelde felsefi görüşlerinin değişimine olanak sağlayan bir mesafe alma biçimi ürettiğini yani bunun felsefi bir hamle olduğunu ileri sürmek de olanaklıdır. Böylece tereddütlü bir karakter olarak çizilen Zerdüşt'ün sesindeki eksiklikler ile kendi düşüncelerini tamamlamamış olan Nietzsche'nin sesi birbirine karışmaktadır. Kitapta asıl konuşmacının Nietzsche mi yoksa Zerdüşt karakteri mi olduğu konusunda kafası karışan okur, bu metinden elde ettiği çıktıların sahibini net bir biçimde

---

[23] "Zu lange gehörte ich der Einsamkeit: so verlernte ich das Schweigen.
Mund bin ich worden ganz und gar, und Brausen eines Bachs aus hohen Felsen: hinab will ich meine Rede stürzen in die Thäler." *A.g.e.*, 102; 106.

[24] Jacques Derrida'nın, Nietzsche'nin özellikle üniversitede profesörün aktarımının ağız ile yapıldığını ve onun öğrencilerinin de bu aktarımı sadece kulaklarıyla (Fr. "Rien que par l'oreille"; Alm. "Nur durch das Ohr") aldıklarına dair tespitine dair yakın okuması için bkz. Jacques Derrida, *Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* (Paris: Éditions Galilée, 2005) 108.
Nietzsche'nin bu ifadesi için bkz. Friedrich W. Nietzsche, "Fünftte Rede", *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* içinde, ed. Paolo D'Iorio (1872) http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BA-V çevrimiçi 06.10.2021.

[25] Bunun açık bir ifadesi için bkz. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §247.

görememektedir. Ancak ileride açıklanacağı üzere, metne dahil olan dış sesin Nietzsche olarak yorumlanması, okurun *Za*'nın labirentinden çıkmak için kılavuz bir ip bulmasına ve metni daha yakından anlama olanağına kavuşmasına yol açabilir.

Zerdüşt İkinci Kitap başında bastıramadığı konuşma isteminin peşinden yine insanların yanına sürüklenmekte ve onlarla durmak bilmeden konuşmaktadır. *Za* metninin başlığında (*İşte Böyle Dedi Zerdüşt* veya *Böyle Söyledi Zerdüşt*[26]) geçen 'konuşma', 'deme', 'söyleme' ifadesi Zerdüşt'ün işinin konuşmak olduğunu gösteren dikkate değer bir unsurdur. Onun asıl armağanı konuşmadır çünkü o vereceğini konuşarak vermektedir. Konuşmak, kişinin sesinin içten dışarıya, başka birine (bu başka birinin kulaklarına) doğru yaptığı bir edimdir. Kişi kendi içinde duyduğu sesi, başkasına aktarmak için konuşur. Bir başka ifadeyle, kişi iç sesini dışarı seslendirdiğinde konuşma işini yapmış olur. Zerdüşt konuşma işini neredeyse istemsizce yapmaktadır. Hatta Zerdüşt bir yazarın bir karakteri olduğu için bu konuda edilgin bir durumdadır. Onun *Za*'da sürüklendiği kalabalığın içinde olması, konuşmak veya diyalog kurmakla yakından ilişkili hâle getirilmiştir: "Zordur insanlarla yaşamak, çünkü susmak çok zordur."[27] İnsanlarla birlikte olmak, konuşmayı getirir ve konuşacak birileri olduktan sonra konuşmak kolaydır. Ancak susmak, daha çok yalnızlıkla ilişkilidir. Birliktelik, susmaya engel teşkil eden bir unsur olarak görülmektedir. Zerdüşt en yalnız kaldığında bile yanında hayvanlarının olması ve onu dinleyen bir yazarı olması bakımından konuşmasına aralıksız devam etmeye mahkum olmuş gibi görünmektedir. Zerdüşt'ün bu mahkumiyetinden kurtulduğu tek yer olarak düşünülebilecek "En Sessiz Zaman" bölümü, Nietzsche yani karakterin kendi yazarıyla sessiz bir karşılaşma olanağı sunduğu için *Za*'nın diğer bölümlerinden ayrı olarak değerlendirilmesi gereken bir bölümdür.

Susmak bir anlamda dinlemesini bilmektir, dinlemektir. Ses yorgun düştüğünde dinlenmek için sessizlikte soluklanır. Özellikle kendi sesini, düşüncelerinin sesini dinlemek isteyen kişi, kalabalığın gürültüsünden kurtulmasını bilmelidir. Nietzsche bu anlamda Zerdüşt'ü İkinci Kitabın sonunda yine kendi yalnızlığına doğru sürüklemektedir. "En Sessiz Zaman" başlıklı bölümde Zerdüşt'ün konuşmaktan yorgun düşmüş, dalgın bir resmi

[26] Metnin çevirmenlerinden Mustafa Tüzel, kitabın başlığı olan *Also sprach Zarathustra*'yı Türkçede böyle karşılamıştır.
[27] "Es ist schwer, mit Menschen zu leben, weil Schweigen so schwer ist." Nietzsche, *Za*, 109; 1980, 115.

çizilmektedir. Ancak bu sefer Zerdüşt, yalnızlığa çekilmeyi kendisinin istemediğini, başka bir şeyin bunu emrettiğini ifade etmektedir:

> Ne oldu bana? Kim buyurdu böyle bir yazgıyı? — Ah, benim öfkeli sahibem istiyor böyle olmasını, bana seslendi: onun adını hiç söylemiş miydim size? Dün akşama doğru seslendi bana e n s e s s i z z a m a n ı m : çünkü budur benim en korkunç sahibemin adı.[28]

Her ne kadar bu ses, dişil bir biçimde [Alm. '*die*' *Stunde*] kendisini gösteriyor gibi görünse de, aslında gramer bakımından Nietzsche bu sesten söz ederken cinsiyetsiz zamirle [Alm. *es*] kullanmıştır.[29] Nietzsche'nin bu konuda kasıtlı bir biçimde kafa karışıklığı yaratmasının nedeni, bu "sessiz ses"in[30] kendisi olmasıdır. Nietzsche, İkinci Kitabın bu bölümünde kendini metne dahil etmiştir. Yazarın kendisi ile yazılı metnin baş karakterinin karşılaşması edebiyatta pek çok örneği gösterilebilecek türden edebi bir hamledir.[31] Nietzsche'nin sesi öncelikle "sahibem" olarak adlandırması, onun her zaman eleştirdiği şu görüşle ilişkili olabilir: Batı felsefesindeki hakikat 'kadın' veya 'dişil' bir güç olarak [Alm. '*die*' *Wahrheit*] sembolize edilmektedir ve dilin gramatik yapısına da bu şekilde yerleşmiş durumdadır.[32]

Felsefenin başlangıcından bugüne kalan ilk metinlerden biri olan Parmenides'in şiirinde Parmenides Güneşin kızlarının sürdüğü [Yun. Ἡλιάδες κοῦραι] dişi atların [Yun. ἵπποι] çektiği arabayla Tanrıçaya [Yun. θεὰ] gider ve ondan varlığı ve hakikati dinler.[33] Parmenides'in hakikatin bilgeliğine dair yolculuğunun unsurları dişildir. Tanrıça, ancak onun sözlerini işitebilecek kulaklara sahip kişi (Parmenides) ile ezoterik bir biçimde (muğlak

---

[28] "Was geschah mir? Wer gebeut diess? — Ach, meine zornige Herrin will es so, sie sprach zu mir: nannte ich je euch schon ihren Namen? Gestern gen Abend sprach zu mir meine s t i l l s t e S t u n d e : das ist der Name meiner furchtbaren Herrin." *A.g.e.*, 183; 187.

[29] Burnham ve Jesinghausen, *Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra*, 122.

[30] "Voiceless voice" ifadesi K. M. Higgins'e aittir, bkz. Kathleen Marie Higgins, *Nietzsche's Zarathustra* (Philadelphia: Temple University Press, 1987) 139.

[31] Bilge Karasu'nun *Gece* metninde metni yazanla (yazar) yazılan (karakter) arasındaki gerilim bu meseleye örnek teşkil edebilir. Yazılan, yazara şöyle seslenmektedir: "Beni susturmak istemiş gibi bir halin var. Daha doğrusu kitabının dışına atmak istemiş gibi. Ne ki, kişilerin gerçek örnekleri ortaya çıkınca yazarların yapabileceği pek bir şey kalmıyor." bkz. Bilge Karasu, *Gece* (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 157.

[32] Bunun için özellikle bkz. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 1.

[33] Parmenides, *Fragmanlar*, çev. K. H. Ökten (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019) [Üç Yunanca sözcüğün geçtiği kısımlar sırasıyla] B1, 1; 9; 22. Bu metindeki fragmanlar için kullanılan edisyonlar: Hermann Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, ed. Walther Kranz, achte Auflage, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin: 1956; André Laks, Glenn W. Most: *Early Greek Philosophy*, *Volume 5: Western Thinkers, Part 2*, Harvard University Press (Loeb Classical Library), Cambridge/London: 2016.

ve ikili anlamlar içeren) "performatif bir söz edimi" biçiminde konuşmaktadır.[34] Nietzsche'nin Parmenides'in varlık ve hakikat görüşleriyle olan münasebeti, onun gençlik dönemi metinlerinden *Putların Batışı* metnine kadar etkisini göstermektedir.[35] Nietzsche'nin bu bölümde yaptığı konuşma Parmenides'in Tanrıça ile yaptığı konuşmanın başka bir perspektiften yeniden yazılması olarak yorumlanabilir.[36] Bu bölüm anlaması güç, ezoterik ve mistik atmosfere sahip bir üslupla yazılmıştır.[37] Bu nitelikleri bakımından Parmenides'in şiirine benzemektedir. Ancak en sessiz olan ses olarak bu 'konuşan' şeyin dişil gramatik unsurdan mahrum bırakılması, bu sesin batı felsefesindeki 'hakikat'e karşılık gelmediğinin en açık göstergesidir. Konuşan şey şayet dişil hakikat olsaydı, bu sadece Nietzsche'nin kendinden önceki eleştirdiği filozofların tekrarına düşmek anlamına gelirdi. Ancak *İyinin ve Kötünün Ötesinde* metnindeki "Öndeyi" kısmında açıkça ifade ettiği gibi Nietzsche, hakikat ve dogmatik filozoflar arasındaki hastalıklı ilişkinin sadece bir maskeleme işlemi olduğunu ve bunun aşılması gerektiğini düşünmektedir.[38] Diğer yandan da konuşan şey şayet eril bir unsur olsaydı, bu sefer de Nietzsche'nin dogmatik bir filozoftan veya öğreti öğretmeni olmaktan farkı kalmazdı. Burada sessiz sesin cinsiyetsiz zamirle [Alm. *es*] işaret edilmesi, Nietzsche'nin bu ikiliğin aşılması için kendi adına gösterdiği bir atılım olarak yorumlanabilir.

Zerdüşt *Za*'nın daha en başında söylediklerinin anlaşılmamasından yakınarak "[…] ben bu kulaklara uygun ağız değilim"[39] ifadesini sarf etmektedir. Bu anlaşmazlığın nedeni, Zerdüşt'ün söylediklerini kalabalığın kendi

[34] M. Laura Gemelli Marciano'nun *Die Vorsokratiker, Band 2: Parmenides, Zenon, Empedokles* metninden akt. Kaan H. Ökten, "Giriş", [Parmenides] *Fragmanlar* içinde, çev. K. H. Ökten (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 35, 37.

[35] Paolo D'Iorio'nun bu açıklaması şu metindeki 66. dipnottadır: Friedrich W. Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar*, der. Paolo D'lorio, çev. N. Nirven (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 239.

[36] Burada Parmenides'in şiiriyle kurulan paralellik, Burnham ve Jesinghausen tarafından Goethe'nin *Faust* yapıtının final sahnesindeki "Mistik Koro" ile kurulmuştur, bkz. Burnham ve Jesinghausen, *Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra*, 123. Edebiyattan başka bir okuma da Dante Alighieri'nin *İlahi Komedya* yapıtından hareketle yapılabilir. Nitekim bu metin de, tıpkı *Za*'nın açılış konuşmasında ifade edildiği gibi, yaşamının ortasında harekete geçen bir kişinin yolculuğunu anlatmaktadır. Bu yolculukta Cehennem ve Araf'ta kendisine rehber olan kişi ozan Vergilius'tur, Cennet'teki rehber ise Dante'nin âşık olduğu kadın Beatrice'tir. Metnin yazarı, yolculuğa çıkan kişi olarak, bizzat anlatının içerisinde yer almaktadır.

[37] Higgins, *Nietzsche's Zarathustra*, 139-141. Bu noktadan sonra Higgins'in Hıristiyan geleneğine dair mistik deneyimlerle Zerdüşt'ü okumanın anlamını sorgulamak başka bir tartışmanın konusudur.

[38] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 2.

[39] "[…] ich bin nicht der Mund für diese Ohren." Nietzsche, 2017, 20; 1980, 18.

gürültüsünden duyamaması veya onu dinlemeye cüret edecek kulağa sahip bir kişinin ortaya çıkmamış olmasıdır. Metnin "En Sessiz Zaman" bölümünde ilk defa Zerdüşt duymakta zorlanmayan bir kulakla karşı karşıya kalmıştır. Öyle ki bu sefer Zerdüşt'ün kulakları o sessiz sesin ne dediğini duymakta zorlanmakta, Zerdüşt'ün söyledikleri ise karşısına çıkan Nietzsche'nin kulakları sayesinde hemen anlaşılmaktadır. Kendisi büsbütün bir ağız olduğunu ifade eden Zerdüşt, nihayet büsbütün kulaktan ibaret bir muhatap ile denk düşmüştür. Böylece Zerdüşt'ün bu bölümde kendisini köşeye sıkışmış durumda bulması anlaşılır hâle gelmektedir. Çünkü anlaşılmak, Zerdüşt'ün konuşmasının anlam zeminini tüketmektedir. Anlaşıldıkça, anlatılacak şey azalmaktadır.

Zerdüşt, bir rüyaya dalmıştır. Rüyasında zaman ilerlemekte ve onunla sessizce söyleşmektedir. Burada iki istem karşı karşıya gelmiştir: Bunlardan sessizlik, istemin güçlü yanını; Zerdüşt ise istemin zayıf yanını temsil etmektedir.[40] Nietzsche Zerdüşt ile sessizce konuşmaktadır, hatta Zerdüşt'ün daha önce hiç karşılaşmadığı kadar sessiz bir sessizlik[41] ile konuşmaktadır. Bu durumda, gerçekleşen işin 'konuşma' olduğunu söylemek artık anlamlı değildir. Bu sessiz konuşmanın adı yazmadır. Nietzsche hiçbir ses çıkarmadan, sadece kağıda yazarak Zerdüşt ile iletişime geçebilecek tek kişidir. Nihayetinde *Za*'daki Zerdüşt karakteri de kağıdın üzerindeki sözcüklerden ibarettir. Sessiz bir ses olarak yazı, ses ile okunmadıkça sessizliğini sürdürmektedir. Zerdüşt sözcüklerin sesini yazıdan işitir, bu yüzden 'en sessiz sessizlik' gibi aşırı bir ifadeyi kullanmaktadır. Nietzsche kendi karakteriyle karşılaşmasını metnin üzerinde bu minvalde inşa ederek, okurun metni felsefi olarak değerlendirmesine olanak sağlamayı amaçlamıştır. Bunun üzerine Nietzsche sessizlik içinde Zerdüşt ile on bir kere konuşmaktadır. Şimdi bu on bir konuşmaya bakılabilir:

[i] "B i l i y o r s u n , d e ğ i l m i Z e r d ü ş t?"[42] Bu sorunun karşısında Zerdüşt korkarak bağırır, yani yapabildiği tek şeyi, ağız olmanın görevini yerine getirerek en yüksek sesi çıkarmaya çalışır ancak hemen ardından susmaktadır. Karşısında kendisini anlayan bir kulak olduğunu hemen ayırt etmiş gibi görünmektedir, ancak sessiz değil sadece suskun olabilmektedir. [ii] "Biliyorsun Zerdüşt, ama dile getirmiyorsun!"[43] Bu ifade sayesinde, kendisinin neyi bilip neyi bilmediğini bilen bir gücün karşısında olduğunu

[40] Laurence Lampert, *Nietzsche's Teaching: An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra* (New Haven, London: Yale University Press, 1986), 153.
[41] Nietzsche, *Za*, 183; 187.
[42] "D u w e i s s t e s, Z a r a t h u s t r a?", *A.g.e.*, 183; 187.
[43] "Du weisst es, Zarathustra, aber du redest es nicht!", *A.g.e.*, 183; 188.

fark eden Zerdüşt çaresizce bu yargıyı onaylamaktadır ve bunu istemediğini ifade etmektedir. Zerdüşt'ün bildiğini bilen, onun yaratıcısı olarak Nietzsche'dir. Önce bir soru kalıbıyla yöneltilen 'bilme' işi, ardından 'biliyorsun' yargısıyla netleştirilir. Nietzsche, Zerdüşt'ün ne bildiğini bilmektedir dolayısıyla karşılaştıkları zaman ortada herhangi bir sır kalmaz. Ardından üçüncü ifade gelir:

> [iii] İ s t e m i y o r s u n , öyle mi, Zerdüşt? Ama doğru mu bu? Saklanma inadının arkasına![44]

Zerdüşt bir çocuk gibi ağlamaklı konuşmaktadır. Nitekim Nietzsche'nin karşısında bir çocuktan başka bir şey değildir. Henüz tamamlanmamış bir metnin karakteridir. Zerdüşt istediği şeyi yapacak kadar gücü [Alm. *die Kraft*] olmadığını itiraf etmektedir çünkü güç karşısındaki yazarın elindedir ve karşısına dikilen bu sessiz sesten af dilemektedir. Nietzsche'nin istemin gücünü gösteren bir figür olarak kurguladığı Zerdüşt'ün istemden yana isteksiz olduğunu görmesi ironik bir ândır.

> [iv] Senin ne önemin var ki, Zerdüşt? Söyle sözünü ve parçalanıp git![45]

Zerdüşt, bu ağır sözlerin altında ezildiğini hissetmektedir. Hatta bu sözlerin anlamını bile kavramakta güçlük çekmektedir. En azından bunların kendi sözleri olmadığının farkındadır. Ayrıca sadece bir metnin karakteri olduğunun da farkında görünmektedir. Değeri değerlendirildiği sürece *Za*'nın veya Zerdüşt'ün yapabileceği tek şey yok olmaktır, silinmektir. Zerdüşt değersiz olduğunu bilmektedir, daha değerli olanın geleceğini bilmektedir. Bu yüzden Nietzsche'nin buyurduğu gibi parçalanmasına bile gerek yoktur Zerdüşt'ün. Nietzsche için Zerdüşt bir denemedir, hem felsefesinin bir denemesidir (yollardan sadece biridir) hem de edebi bir tür olarak denemedir.

> [v] Senin ne önemin var ki? Bana göre yeterince alçakgönüllü değilsin daha. En sert post alçakgönüllülüğün postudur.[46]

Nietzsche, Zerdüşt'ün ne olduğunu bilmeyi aşarak, onu eleştirmeye başlamaktadır. Zerdüşt tarafından çizilmeye çalışılan alma-verme konusundaki hassasiyet, Nietzsche tarafından yok sayılmaktadır. Bu noktada

---

[44] "Du w i l l s t nicht, Zarathustra? Ist diess auch wahr? Verstecke dich nicht in deinen Trotz!" *A.g.e.*, 184; 188.
[45] "Was liegt an dir, Zarathustra! Sprich dein Wort und zerbrich!" *A.g.e.*, 184; 188.
[46] "Was liegt an dir? Du bist mir noch nicht demüthig genug. Die Demuth hat das härteste Fell." *A.g.e.*, 184; 188.

Nietzsche'nin, Zerdüşt üzerinden, bir tür öz eleştiri yaptığı da savlanabilir. Bir yazarın yapıtıyla veya yapıtının karakteriyle kendi yeteneklerini de sınaması mümkündür. Ayrıca yaratılan karakterle birlikte yazar da kendi karakterini biçimlendirmektedir.[47] Nietzsche, Zerdüşt'ün kendisine alabileceğinden fazla yük yüklemiş olduğunu Zerdüşt'e itiraf etmektedir. Zerdüşt iki kitap boyunca taşıdığı yükün ve sahip olduğu değerin hangi noktada olduğunun farkındadır. [vi] "Ey Zerdüşt, dağları yerinden oynatacak olan vadileri ve ovaları da yerinden oynatır."[48] Nietzsche'ye göre Zerdüşt kendi dağının efendisidir ancak tekrar halkın yanına indiğinde ne yapacağını bilmez bir hâle gelmektedir. Hâlbuki eğer gerçekten efendi olabilseydi, yeryüzünün neresinde olursa olsun, kendi bildiğini buyurup uygulayabilen birisi olabilirdi. Zerdüşt sadece dikey bir hareket yaparak halkın yanına inebilmiştir, ne var ki derinlemesine bir hareket yaparak onların içlerine sesini ulaştırmayı başaramamıştır.

> [vii] Sen ne bilirsin b u n u ? Çiğ tanesi, gecenin en suskun zamanında düşer otlara.[49]

Nietzsche'nin sessizliğin kendisi olarak metne dahil olduğu noktada, sessizliğin kendisine yönelerek onun imkanlarını metne dahil etmeye gayret ettiğini görmek mümkündür. Örneğin, çiy tanesinin otlara düştüğü ândan söz etmesinin nedeni, günün en karanlık ânı olan şafağın sökmesinden hemen önceki ânı vurgulamak istemesidir. Bu ânda bütün otlar çiyle kaplanır, böylece hem nemlenir hem üstleri örtülür. Çiy yeryüzünün yeni anlamını hem besler hem üstünü kapatır. Renklerin anlamını yitirdikleri gece vaktinin duyusu Gaston Bachelard'a göre işitmedir.[50] Çiy de geceden kurtulmayı bekleyen otların, yeryüzünün kokusunu ortaya çıkaran doğal bir unsurdur. Böylece koku duyusunu harekete geçirir. Nietzsche, görmenin eksikliğini vurgulamak için işitme ve koklama gibi diğer duyumların karakterini ön plana çıkarmaktadır. Bunun dışında çiy, bir örtü olarak doğanın üzerine serildiğinde, görünür olanın üzerini örten şeffaf bir örtüdür.

---

[47] Costica Bradatan, *Fikirler İçin Ölmek: Filozofların Tehlikeli Hayatları*, çev. K. Oğuz (İstanbul: Can Yayınları, 2018), 40.

[48] "Oh Zarathustra, wer Berge zu versetzen hat, der versetzt auch Thäler und Niederungen." Nietzsche, *Za*, 184; 188.

[49] "Was weisst du d a v o n ! Der Thau fällt auf das Gras, wenn die Nacht am verschwiegensten ist." Nietzsche, *Za*, 184; 188.

[50] akt. Alain Corbin, *Sessizliğin Tarihi: Rönesanstan Günümüze*, çev. I. Gören (İstanbul: Kolektif Kitap, 2021), 28.

> [viii] Onların alaylarının ne önemi var? Sen, boyun eğmeyi unutmuş Birisin: şimdi artık emir vermen gerekir! […] İşte budur senin en affedilemez olan yanın: gücün var, ama hükmetmek istemiyorsun.[51]

Nietzsche'ye göre Zerdüşt yapabilecek güce [Alm. *die Macht*] sahiptir çünkü onu kendisinden türetmiştir. Ancak Zerdüşt yazarına edilgin bir biçimde meydan okumakta ve ona direnmektedir. Mevcut gücünü kullanmaktan çekinmektedir. İsteme gücü vardır ancak hükmetme istemi cılız kalmıştır. Zerdüşt kendisinde "aslan sesi"nin eksik olduğunu ifade etmektedir. Burada sözü geçen aslan metaforu masalsı 'ormanın kralı aslan', soyluluk sembolü 'sarışın canavar aslan' gibi anlaşılmamalıdır. Aslan, genelde *Za*'nın "Üç Dönüşüm Üzerine" başlıklı bölümünden bilinmekle ve güç ile yorumlanmakla birlikte, aslında *Za*'nın son bölümü olan "İşaret"te Zerdüşt'ün yanına gelen ve sanki uzun bir süre sonra sahibini görmüş bir köpek gibi Zerdüşt'e sıcakkanlılıkla yönelen bir hayvandır.[52] Ancak Zerdüşt henüz aslanın ne olduğunu bilmemektedir çünkü metnin bu noktasında onunla henüz tanışmamıştır. Gücünün eksikliğini aslan sesinin gücünden yoksun olmasıyla ilişkilendirmektedir. Nitekim bir sonraki sessiz sesin konuşmasındaki güvercinlerin de anlamını bilmemektedir:

> [ix] En sessiz sözcüklerdir fırtınayı getirenler. Dünyaya güvercin ayaklarıyla gelen düşünceler yön verir.[53]

Güvercinler, Zerdüşt'ün etrafında toplanan dostları, takipçileridir.[54] Zerdüşt fırtına öncesi sessizliğini işitmektedir, bu fırtına onun en derin düşüncesi olarak ifade edilen bengi dönüş düşüncesidir. Bu düşünce, gürültü koparacak bir sesle, Zerdüşt'ün güçlü sesiyle iletilecektir. Ancak Zerdüşt bu aktarımı bir öğretmen gibi yapmayacaktır. Şayet Zerdüşt öğretmen olsaydı, bu aktarımı yapmakta tereddüt etmeyecektir. Ancak Nietzsche'nin sözcükleriyle, sesiyle girdiği tartışma onun bilgisinin yaratıcı bir biçimde, bir yüzleşmeden geçildikten sonra gerçekleştirilebilecek türden bir yaratıcılıkla, iletebilmesine olanak tanıyacaktır. İkinci Kitabın ilk bölümlerinden olan "Erdemliler Üzerine"nin girişinde uyuyanları uykusundan uyandıracak bir

---

[51] "Was liegt an ihrem Spotte! Du bist Einer, der das Gehorchen verlernt hat: nun sollst du befehlen! [...] Das ist dein Unverzeihlichstes: du hast die Macht, und du willst nicht herrschen." Nietzsche, *Za*, 185; 189.

[52] Paul S. Loeb, "Zarathustra's Laughing Lions", *A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal* içinde, ed. Christa Davis Acampora ve Ralph R. Acampora (Lanham: Rowman&Littlefield Publishers, 2004), 122.

[53] "Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen. Gedanken, die mit Taubenfüssen kommen, lenken die Welt." Nietzsche, *Za*, 185; 189.

[54] Paul S. Loeb, *The Death Of Nietzsche's Zarathustra* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 100.

sese ihtiyaç olduğunu ifade eden Zerdüşt, kendi gür sesiyle yazarının sesi arasında bir karşıtlık kurmaktadır: "Ama güzellik kısık sesle konuşur: o ses belli etmeksizin ancak en uyanık ruhlara siner."[55] İkinci Kitabın sonunda güzel ama "korkunç sahibe" onunla en kısık sesle konuşmaktadır. Üstelik bu ses, *Za*'nın çeşitli yerlerinde uyuyanların arasındaki uyanık olarak kendini ayırt eden Zerdüşt'e konuşur, onun ruhuna sirayet eder. Zerdüşt, Nietzsche'nin bu düşüncesini Üçüncü Kitapta açmayı deneyecektir ve şu an duyduğu sessizlik bu büyük düşüncenin gücünden önceki son ânın sessizliğidir. Zerdüşt'ün yolculuğu boyunca karşılaştığı ve *Za*'nın tehlikeli sayfalarında yürüdüğü yoldaşlar [Alm. *Gefährten*] onun güvercinleridir. Onların ufakmış gibi görünen adımları, sayıca çoklukları göz önüne alındığında her düşüncenin doğruymuş gibi görünmesine de yol açabilecek güçte olduklarından bir tür tehlikeyi de barındırmaktadır. Bütün bu ağırlığın altında ezildiğini yeniden fark eden Zerdüşt utandığını ifade etmektedir. Ancak Nietzsche bilmektedir ki, "Utanç, yaratıcıdır."[56] Köşeye sıkışmış Zerdüşt, bir çocuk gibi çaresiz kalmıştır. Çıplak doğan insanın, Bilgi Ağacının meyvesini yedikten sonra kendi çıplaklığının farkına vararak örtünme istemi utançtan kaynaklanmaktadır. Ancak burada Nietzsche Zerdüşt'ün utançla ilişkili bir duyguya kapılmaması gerektiğini, eğer istemi çocuk olmaksa bunda utanılacak bir şey olmadığını ifade ederek onu yüreklendirmek istemektedir: [x] "Çocuk olmak ve utanmak nedir bilmemek zorundasın."[57]

Çocuk olmanın sakıncası yoktur, bu Zerdüşt'ü değersiz kılmamaktadır, aksine gelecek olan büyük düşüncenin ağırlığını kaldırabilmek için çocuk olmayı tam anlamıyla yaşamalıdır. Paul S. Loeb, yirmi dört saatlik dilimin Nietzsche tarafından şöyle sunulduğunu düşünmektedir: "Şafak (çocuk aklı), gündüz (gençlik), öğleden sonra (yetişkinlik), alaca karanlık (orta yaş) ve akşam vakti (yaşlılık)."[58] Böylece gece yarısının son ânı hem yirmi dört saatlik zaman diliminin en son noktası olarak ölümü hem de yeni günün, yeni yirmi dört saatin ilk ânı olarak yaşamı, yeniden doğuşu sembolize etmektedir.[59] Bütün bunlar elbette Nietzsche'nin bengi dönüş düşüncesiyle yakından ilişkilidir ancak bu, çok daha kapsamlı bir tartışmayı gerektirmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, saatin gece yarısı son vuruşunun ölümün ve yaşamın aynı anda nedeni olmasının yarattığı

[55] "Aber der Schönheit Stimme redet leise: sie schleicht sich nur in die aufgewecktesten Seelen." Nietzsche, *Za*, 115; 120.
[56] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §40.
[57] "Du musst noch Kind werden und ohne Scham." Nietzsche, *Za*, 185; 189.
[58] Loeb, *The Death Of Nietzsche's Zarathustra*, 69.
[59] *A.g.e.* 69.

sessizliğin Nietzsche tarafından *Za* boyunca Zerdüşt'e işaret edilmiş olmasıdır. Sessizliğin on birinci ve son konuşması şöyledir:

> [xi] Ey Zerdüşt, yemişlerin olgunlaşmış, ama sen yemişlerine layık olacak kadar olgun değilsin! Bu yüzden yine yalnızlığına dönmek zorundasın: çünkü daha da olgunlaşmalısın.[60]

Nietzsche kendi sözcüklerini Zerdüşt'ün kavrayabilecek kadar olgunlaştığını ancak İkinci Kitabın sonundaki hâliyle Zerdüşt'ün bunu aktaracak kadar da olgunlaşmadığını düşündüğü için onu tekrar yalnızlığına gönderir. Zerdüşt, yarım yamalak bir gençlik, eksik bir yetişkinlik yerine tam bir çocukluk geçirdikten sonra yoluna devam edebilecektir. Böylece kendi içine yeniden çekilecek ve düşüncelerini yeniden tartacak zamanı bulacaktır. Ancak Zerdüşt, sessizliğin bu son sesinden sonra, büyük bir cesaretle atılmakta ve bunu yapmak istemediğini[61] ifade etmektedir.[62] İstemin sözcüsü Zerdüşt, birtakım düşünceleri aktarmakla görevlendirilen Zerdüşt, ona verileni aktarmak istememektedir. Zerdüşt sessizliğe verdiği ilk yanıta geri dönerek istemediğini ikinci kere vurgulamaktadır. Bu tavır bir yandan Zerdüşt figürünün yazarına karşı bir tür başkaldırı gibi görünebilir; diğer yandan ise *Za* metni boyunca hiçbir şeyin Zerdüşt'ün isteminde değil Nietzsche'nin isteminde olduğuna da işaret edebilir. Okuduklarımız Zerdüşt'ün istemi değildir çünkü Zerdüşt istemi ve bu istemin sorumluluklarını reddetmektedir. Bütün istem ve sorumluluk yazardadır. Bundan kaçmak istemektedir. Böylece sessizliğin sesi Nietzsche, konuşmasını tamamlar. Ancak bu onun sesinin kesildiği anlamına gelmemektedir. Yazdığı karakterin acınası kaçış denemesinin karşısında Nietzsche kahkahalara boğulur ve bu sesleri de Zerdüşt işitir. Bunun ardından ses kesilir ve etrafa iki kat sessiz, "katmerli bir sessizlik" [Alm. *einer zwiefachen Stille*] hâkim olur. Sessizliğin sessizliğe katlandığı bu durum karşısında Zerdüşt derin bir yalnızlığı deneyimlemektedir. Bu on bir konuşma, Laurence Lampert'a göre saatin gece yarısı on ikideki (on ikili saat sisteminin her bir saat için bir vuruş olacak biçimde) vuruşlarını temsil etmektedir. On bir konuşma, bir eksik. Bu eksik, Lampert'ın okumasında Zerdüşt'ün müritlerine[63] aktarmadığı, saklı kalan son konuşmadır. Claus-Artur Scheier ise sessiz yapılan on bir konuşmadan sonra patlayan kahkahayı on ikinci vuruş olduğunu ileri

[60] "Oh Zarathustra, deine Früchte sind reif, aber du bist nicht reif für deine Früchte! So musst du wieder in die Einsamkeit: denn du sollst noch mürbe werden." Nietzsche, *Za*, 185; 189-190.
[61] "Ich will nicht." *A.g.e.*, 185; 188.
[62] Belirli bir anlamda, Herman Melville'in *Kâtip Bartleby* romanındaki Bartleby karakteri gibi yapmamayı tercih ettiği düşünülebilir.
[63] Zerdüşt'ün isteğinin aksine onu dinlemek için takip edenler.

sürmektedir.[64] Sessiz konuşmanın bir kahkaha sesiyle son bulması, Nietzsche'nin felsefesinde kahkahaya (şenlik, neşe, sevinç, vb.) ayırdığı yerin değerini hatırlatmaktadır. Zerdüşt en suskun olanın emriyle yalnızlığına geri dönmektedir. Böylece on ikinci konuşma bir bakıma, Zerdüşt'ün bizzat kendisiyle konuştuğu ancak Nietzsche bunu yazmadığı için okurun bunu duyamadığı yönünde de yorumlanabilir.

Görülmektedir ki, İkinci Kitabın son bölümü hem Nietzsche'nin kendini gösterdiği bir anlatı hem de Zerdüşt'ün aslında sadece bir metnin kahramanı, karakteri olduğuna yönelik belirli ifadelerin gösterilmek istendiği bir parçadır. Zerdüşt güçlü bir karakterdir ancak onun karşısında en sessiz olan çıktığında, kendisindeki bütün güç isteminin tükenip gittiği görülmektedir. Sonuç olarak bu bölümle ilgili olarak incelenen detaylar göz önüne alındığında bu duyulan sesin yani en sessiz zamanın sesinin Nietzsche olduğu ileri sürülebilir. Zerdüşt, Nietzsche'nin kalemindedir. Bu yüzden onu görememekte, sadece sözcükleri vasıtasıyla fısıltılı sesini işitmektedir. Bu sessiz-olan, en yüksek gürültüyü çıkarmak için sunulan Zerdüşt ile konuşmaktadır çünkü Zerdüşt uyanık-olandır. Metindeki diğer herkesin karşısında olan Zerdüşt, Nietzsche'nin tamamen elinin altında olan ve ön plana çıkarılan karakterdir. Ancak unutulmamalıdır ki yine de bir karakterin gerisinde kalmaktadır: Üstinsan'ın. Üstinsan olmadığı için Zerdüşt, Nietzsche'ye mahkum bir karakter olarak gösterilmek istenmektedir. Üstinsan ise Zerdüşt'ün ve Nietzsche'nin ötesine sıçrayacağı için, onlara mahkum bir varoluş sürmez.

Zerdüşt'ün Nietzsche'yi ilk başta "en korkunç sahibem" olarak tanıtması, Zerdüşt'ün sessizliğin sesini işitemediğini ancak bildiği bütün hakikat anlatılarında metnin baş karakterine eşlik eden yüce varlığın dişil bir güç olduğunu söylemenin, takipçilerinin kulakları açısından daha alışılageldik bir tanımlama olacağına duyduğu inançtır. Diğer yandan da takipçilerini bu varlığın gücüne karşı temkinli olmaya davet etmek istediği için, onu korkunç bir varlığa benzetmek istemiş olabilir. Nitekim bunun hemen ardından ortada dişil bir varlığın değil, sadece (ne eril ne de dişil) bir sesin olduğunu kabul etmesi gerekmiştir. Zerdüşt'ün Nietzsche'yi 'benim' en sessiz zamanım/saatim [Alm. '*meine*' *stillste Stunde*] olarak adlandırmasının ve etrafındakilere o sesi böyle tanıtmasının nedeni, saatin son sessiz vuruşunu yapacak olan Nietzsche'nin *Za* metnindeki Zerdüşt karakterinin yaratıcısı olarak onu hem öldürebilecek hem de ona tekrar yaşam verebilecek yegâne

[64] Lampert ve Scheier'ın tespitleri için bkz. Lampert, *Nietzsche's Teaching*, 335; dipnot 106. Zerdüşt'teki diğer on bir konuşma veya on bir bölümlük parçalar için bkz. Loeb, *The Death Of Nietzsche's Zarathustra*, 100.

güç olmasıdır. Nietzsche, *Za*'nın orta yerinde metne kendini dahil ederek on bir kere baş karakteriyle konuşur. Hem Lampert hem Scheier haklı görünmektedir: Ölümün getirdiği eksiklik için konuşmayan bir ân ve yaşamın başlangıcı için atılan bir sevinç kahkahasının işitildiği bir ân. Ölümün ve yaşamın başladığı bir ân olarak gece yarısının son ânı, en sessiz konuşmanın en sessiz ânıdır. Nietzsche bu sessizlik ile Zerdüşt'ü bir kere daha yalnızlığına geri yollamaktadır.

Nietzsche ve Zerdüşt bu bölümde karşılaşmakta, ancak karşılaşmaktan daha güçlü bir ifadeyle aslında yüzleşmektedir [Alm. *Auseinandersetzung*]. Zerdüşt, Nietzsche karşısında hem geriye yani içine çekilmekte hem de Nietzsche'ye karşı harekete geçmeye veya ona karşı direnmeye çalışmaktadır. Bu bölümde, aralarında yazar-kahraman arasında doğabilecek türden bir çekişme sahnelenmektedir. Elbette bu çalışmada gösterilmek istenen hermeneutik yorum, "En Sessiz Zaman" için yapılabilecek yorumlardan sadece biridir. Ancak Nietzsche ve Zerdüşt'ün kimliklerinin metindeki hermeneutik yorumu *Za*'nın anlaşılmasına hizmet etmesi bakımından önemlidir. Bu metnin yazarı, hem Zerdüşt'ü hem de onu yazan Nietzsche'yi özne/konu hâline getirerek ikisi üzerine sözcüklerle, sessiz bir konuşma denemesi yapmaktadır. Okur da bu konuşmaya katılarak *Za*'yı, dolasıyla Nietzsche'nin felsefi düşüncesinin önemli bir uğrağını anlamaya davet edilmektedir.

Kaynakça

Bradatan, Costica. *Fikirler İçin Ölmek: Filozofların Tehlikeli Hayatları*. Çeviren Kübra Oğuz. İstanbul: Can Yayınları, 2018.

Burnham, Douglas ve Jesinghausen, Martin. *Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra: An Edinburgh Philosophical Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

Corbin, Alain. *Sessizliğin Tarihi: Rönesanstan Günümüze*. Çeviren Işık Gören. İstanbul: Kolektif Kitap, 2021.

Derrida, Jacques. *Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris: Éditions Galilée, 2005.

Higgins, Kathleen M. *Nietzsche's Zarathustra*. Philadelphia: Temple University Press, 1987.

Karasu, Bilge. *Gece*. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Lampert, Laurence. *Nietzsche's Teaching: An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*. New Haven, London: Yale University Press, 1986.

Loeb, Paul S. "Zarathustra's Laughing Lions", *A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal* içinde, 121-139. Editörler Christa Davis Acampora ve Ralph R. Acampora. Lanham: Rowman&Littlefield Publishers, 2004.

-. *The Death Of Nietzsche's Zarathustra*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Nietzsche, Friedrich W. *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, KSA 4, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe 15 Bänden içinde. Editörler G. Colli ve M. Montinari. München, Berlin: DTV/Walter de Gruyter. 1980. [Bazı kavramlar için kullanılan İngilizce çeviri: *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*. Editörler Adrien Del Caro, Robert Buford Pippin. Çeviren Adrien Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.]

-. "Fünftte Rede". *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* içinde. Editör Paolo D'Iorio. 1872. http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BA-V. Çevrimiçi 06.10.2021.

-. *Putların Batışı: Ya Da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: İthaki Yayınları, 2005.

-. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

-. *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*. Çeviren Ahmet Cemal. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017. [Bazı kavramlar için kullanılan diğer Türkçe çeviri: *Böyle Söyledi Zerdüşt*, Çeviren: Mustafa Tüzel. İstanbul: İthaki Yayınları, 2008.]

-. *Platon Öncesi Filozoflar*. Derleyen Paolo D'lorio. Çeviren Nur Nirven. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

Ökten, Kaan H. "Ölüm, Tıp ve Ramakta Olmak", *Hekimin Filozof Hâli* içinde, 68-77. Editörler Mehmet Bilgin Saydam ve Hakan Kızıltan. İstanbul: İthaki Yayınları, 2018.

-. "Giriş", Parmenides. *Fragmanlar* içinde, 9-51. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.

Parmenides. *Fragmanlar*. Çeviren Kaan H. Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.

Pippin, Robert B. "Introduction", *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None* içinde, viii-xliii. Editörler Adrien Del Caro, Robert B. Pippin. Çeviren Adrien Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Platon. *Sokrates'in Savunması*. Çeviren Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Schrift, Alan D. *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York: Routledge, 1990.

Stegmaier, Werner. "Dünyaya Yeni Nasıl Gelir? Nietzsche'nin Aşırılık Büyüsü", *Tanıdık ve Yeni: Nietzsche'de Aşırılık, Yaşam, Kendilik* içinde, 7-30. Editörler Toros Güneş Esgün, Gülben Salman. Çeviren. Nihat Ülner. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.

Stegmaier, Werner. "Anti-Lehren.: Szene Und Lehre in Nietzsches Also Sprach Zarathustra" *Europa Im Geisterkrieg. Studien Zu Nietzsche* içinde, 267-298. Editör Andrea Christian Bertino, Cambridge: Open Book Publishers, 2018. http://www.jstor.org/stable/j.ctv4ncp0b.16. Çevrimiçi 06.05.2020.

NİETZSCHE'DE BİLİNÇ KAVRAMI: HAZ(SIZLIK) VE ACI DUYGULARININ YENİDEN YORUMLANMASI

Emre KARATEKELİ[*]

THE CONCEPT OF CONSCIOUSNESS IN NIETZSCHE: THE RE-INTERPRETATION OF THE FEELINGS OF (DIS)PLEASURE AND PAIN

Öz

Modern insanın yaşamını belirleyen değerlerin nihilizmden kaynaklandığını ileri süren Friedrich Nietzsche, nihilizmin bu etkisinin bertaraf edilebilmesi için dilimize 'değerlerin yeniden değerlendirilmesi' olarak çevrilen bir *Umwertung aller Werte* projesinin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Buna göre, felsefeye düşen görev varolan değerlerin yıkılıp yeniden üretilmesidir. Nietzsche'nin modern felsefede bilinç kavramının kazandığı aşırı öneme yaptığı eleştiriye baktığımız zaman, bu tartışmanın 'değerlerin yeniden değerlendirilmesi' projesinin en önemli temalarından biri olduğu görülmektedir. Bu makale, bu tartışmayı daha da detaylandırmak ve somutlaştırmak amacıyla Nietzsche'nin ölümünden sonra basılan eserlerinde karşımıza çıkan haz, hazsızlık ve acı duygularını yeniden yorumlama girişimini ele almaktadır. Bu makalenin amacı, bu duyguların yeniden yorumlanışının, Nietzsche'nin ~~s~~pesifik anlamda bilinç eleştirisini, genel anlamda ise *Umwertung* projesini oluşturan en önemli unsurlardan biri olduğunu göstermektir. Ayrıca, Nietzsche'nin bilincin ve söz konusun duyguların büsbütün ortadan kaldırılmasını değil, onlara biçilen merkezi önemin bertaraf edilmesini hedeflediği tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bilinç, Duygular, Haz, Hazsızlık, Acı.

[*] Başkent Üniversitesi, Dr., Yarı Zamanlı Öğretim Elemanı, emrekaratekeli89@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1678-4941.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 18/Nietzsche, Nisan 2022: 74-90.
(Makale Gönderim: 01.12.2021 / Makale Kabul: 13.02.2022)

Abstract

Asserting that the values determining the lives of modern human beings originate from nihilism, Friedrich Nietzsche emphasises the necessity of the project of *Umwertung aller Werte*, translated as 'the revaluation of values', in order to eliminate this impact of nihilism. Accordingly, the task of philosophy is the destruction of present values and their reproduction. When we look at Nietzsche's critique of the concept of consciousness which has assumed too much importance in modern philosophy, we could see that this discussion constitutes one of the most crucial themes of the project of 'the revaluation of values'. In order to further elaborate and concretise this discussion, this article deals with Nietzsche's attempt at the reevaluation of the feelings of pleasure, displeasure, and pain, which can be found in his posthumous works. The aim of this article lies in demonstrating that the reevaluation of these feelings is one of the most important components of Nietzsche's critique of consciousness, in particular, and his project of *Umwertung*, in general. Also, it is argued that Nietzsche aims not at the complete elimination of consciousness and the said feelings, but at getting rid of the central importance attributed to them.

Keywords: Consciousness, Feelings, Pleasure, Displeasure, Pain.

* * *

1. Giriş

Genel olarak ele alındığında, Friedrich Nietzsche'nin düşüncesinin epistemolojiden ontolojiye, estetikten siyaset düşüncesine uzanan geniş bir spektruma sahip olduğu gözlemlenebilir. Bu alan çeşitliliğine ek olarak, öncülleri Kant ve Hegel'in aksine Nietzsche'nin felsefesinin asistematik oluşu da dikkat çekmektedir.[1] Bu duruma rağmen, Nietzsche'nin eserlerini baştan sona kateden fikirlerin olduğu da gözden kaçmamalıdır. Buradan yola çıkarak, günümüz Nietzsche çalışmalarının en önemli uğraşlarından birisinin de filozofun zengin düşün dünyasını sistematik bir şekilde ele almak olduğu söylenebilir. 'Değerlerin yeniden değerlendirilmesi' olarak çevirebileceğimiz *Umwertung aller Werte*[2] düşüncesi, Nietzsche'nin felsefesini kateden en önemli

[1] Nietzsche sistematik felsefeyi bir nevi anomali olarak değerlendirmektedir, bkz. Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 'Özdeyişler ve Oklar', §26.

[2] Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*, çev. Can Alkor (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000) 'Tan Kızıllığı', §1.

temalardan birisi olagelmiştir. Modern insanın yaşamını yönlendiren değerlerin nihilizmden beslendiği saptamasında bulunan Nietzsche, bu sebeple başta ahlaki olmak üzere[3] tüm değerlerin yıkıma tabi tutulup yeniden üretilmeleri gerektiği düşüncesine ulaşmıştır.[4]

Nietzsche'nin bu saptamasına rağmen, eserlerine genel olarak bakıldığında bu felsefi projenin somut ve sistematik bir biçimde işlendiği görülmemektedir. Yukarıda da belirtildiği üzere, Nietzsche üzerine yapılan çalışmaların bu boşluğu doldurma amacı taşıdığı göz önüne alındığında, filozofun bilinç kavramının modern felsefede aşırı önem kazanmış olduğu eleştirisinin bu büyük projenin yapı taşlarından biri olduğu ileri sürülebilir. Bu çalışma, Nietzsche'nin bilinç eleştirisi tartışmasını kendisine temel alarak haz, hazsızlık ve acı duygularının 'değerlerin yeniden değerlendirilmesi' projesi kapsamında modern düşüncede ele alınışının eleştirisini ve filozof tarafından radikal bir şekilde yeniden yorumlanışını tartışmaya açmaktadır. Söz konusu duyguların yeniden yorumlanması, Nietzsche'nin 1872'de *Tragedya'nın Doğuşu*'nun basımı ile başlayıp 1889'da akıl sağlığını kaybetmesine kadar geçen dönemde yayımladığı eserler arasında yer almamaktadır. Bu sebeple, söz konusu tartışma için başvurulan pasajlar Nietzsche'nin yaşamında basılmamış notları olarak bilinen *Nachlass* [5] metinleri içinde yer almaktadır. Bu yazının Nietzsche çalışmalarına katkıda bulunmayı amaçladığı nokta, *Nachlass*'ta haz(sızlık) ve acı duygularının yeniden yorumlanışıyla ilgili pasajların filozofun spesifik anlamda bilinç eleştirisi, genel anlamda ise *Umwertung* projesini oluşturan önemli bir yapı taşı olduğunu göstermekte yatmaktadır. Buna ek olarak, bilincin bu eleştirisinde onun yaşamdan tamamen bertaraf edilmesi gereken bir şey olarak görülmediği, fakat ona atfedilen merkeziyetin ortadan kaldırılmasının hedeflendiği gösterilmeye çalışılmaktadır.

2. Bir Epifenomen Olarak Bilinç

Nietzsche, 1883 ile 1888 yılları arasında kaleme aldığı tahmin edilen bir fragmanında, bilinç konusunda insanlığın artık alçak gönüllülük çağında olduğunu belirtir.[6] Nietzsche bu ifadesiyle kendi çağını tasvir etmekten ziyade, modern felsefede hakim olan bilincin merkeziliği görüşünün artık

[3] Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik*, çev. Zeynep Alangoya (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), Öndeyiş, §5.
[4] Friedrich Nietzsche, *The Will To Power*, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale (New York: Vintage, 1968), Preface.
[5] Bu oldukça hacimli notlar derlemesi kısmi olarak İngilizce'ye çevrilmiştir, bkz. *A.g.e.*
[6] *A.g.e.*, §676.

aşılması gerektiği düşüncesini ileri sürmektedir. Daha spesifik olarak söyleyecek olursak, Paul Katsafanas'ın da belirttiği gibi, Nietzsche'nin son verilmesini talep ettiği şey bilinçli bir zihin değil, Kartezyen düşüncenin temel taşı olan bilinç sahibi ego'nun şeyleştirilmesi alışkanlığıdır.[7]

Nietzsche yukarıda atıfta bulunulan pasajın devamında bu talebini şu temele oturtma girişiminde bulunur: "Tüm bilinçli istenç, tüm bilinçli hedefler, tüm değerlendirmeler […] bilinçte ortaya çıkan şeyden temelde farklı bir şeyin erişilmesine hizmet eden bir araçtır sadece".[8] Diğer bir deyişle, yüzeysel olarak bakıldığında bilinç sahibi ego tarafından yerine getirilen bir eylem, organizmanın gerçekleştirdiği, hedefleri ve işleyiş tarzı bambaşka bir şekilde açıklanabilecek olan bir eylemin sadece indirgenmiş bir yorumlanmasından öteye gitmeyebilir. Çalışmamızın üçüncü bölümünde Nietzsche açısından bu 'bambaşkalığın' neye işaret ettiği tartışılacaktır. Buna geçmeden önce, Nietzsche'nin insan bedeni bağlamında bilinçten neyi kastettiğini daha da açık kılmamız gerekiyor.

Descartes, Kant ve Hegel gibi filozofların bilince (ve öz-bilince) merkezi bir önem atfeden felsefelerinden farklı olarak, Nietzsche bilincin yalnız ve sadece epifenomen (yani ikincil öneme sahip olan bir nevi yan ürün) olduğunu iddia eder.[9] Nietzsche'nin eserlerine genel olarak bakıldığında, epifenomen olan bu zihinsel yetinin, yani bilincin, temel özellikleri sistematik ve tüketici bir şekilde işlenmemektedir. Gene de, bilinç yetisinin Nietzsche'de aşağıda tartışılan şu üç unsura dayandığı ileri sürülebilir.

i) Düşünmek, hissetmek ve istemek gibi zihinsel eylemler gündelik düşüncede bilince atfedilirler. Nietzsche, bu eylemlerin, zihin bileşenini yok saymamakla birlikte, bilinçdışı unsurlara da sahip olduğunu öne sürmektedir. Kısacası, Nietzsche'ye göre *cogito* gibi rasyonalist felsefenin temel araştırma nesnesi olan bir eylemi sadece bilinçle açıklamak mümkün değildir.[10]

---

[7] Paul Katsafanas, "Nietzsche's Theory of Mind: Consciousness and Conceptualisation", *European Journal of Philosophy*, sayı 13 (2005): 11-2. Aksi bir görüş yanıltıcı olarak bilincin her türlü varlığını yaşamdan silmeye çalışan bohem bir Nietzscheci figürünü desteklemeye yarardı.

[8] Nietzsche, *Will to Power*, §676, kendi çevirim.

[9] *A.g.e.*, §§699, 702. Ayrıca bkz., Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge* (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2010), 518.

[10] Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2015), §7; Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, çev. Josefine Nauckhoff (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), §§333, 354.

ii) Bilincin gündelik dilde yüzeysel olarak farkındalıkla eş anlamlı görülmesine karşın, Nietzsche bilincin karakteristik özelliği olarak kavramsal oluşunu ileri sürmektedir.[11] Bu düşünceye göre, bilincin hem ortaya çıkışında hem de gelişiminde insanın toplumsallığı yatar.[12] Toplumsal bir canlı olan insan yaşamını sürdürebilmek için diğer insanlarla iletişime geçmek, yani dili, özel anlamdaysa kavramları, kullanmak zorundadır. Kısacası, Nietzscheci anlamda bilinç kavramı, farkındalığa yapılan vurgunun temelsizliğine işaret ederek, insanın toplumsallığının bu yetinin gelişmesinin arkasında yatan etmen olduğunu savlamaktadır.

Bilinci bu açıdan yorumladığımız takdirde, örneğin algılama gibi zihinsel bir eylem, içinde elbette dünyaya ait bir farkındalık unsuru barındırsa da, asıl olarak bilinç ve bilinçdışı unsurları taşıyıp taşımamasına göre incelenmelidir. Buna göre, birinci tür algılamayı ikinci türden ayıran husus kelimelerin ve kavramların, yani dil unsurunun, bulunup bulunmadığıdır. Kavramsallığın bulunmadığı bilinçdışı alan bu bakış açısına göre daha değersiz görülmemelidir. Bilinçdışı eylemlerin yapısı temel olarak bilinçli olanlardan farklılık arz eder. Bu farklılık kavramlarla açıklayamadığımız, fakat kavramlarla açıklanabilen bilinç düzeyinden daha farklı bir alana işaret eder.[13]

iii) İletişimin sağlanması ve bu sayede yaşamın sürdürülmesi için hayati olan kavramlar dünyası, bilinçdışı materyalin bilinçli, yani kavramsal, hale getirilmesiyle gerçekleşmektedir. Nietzsche'ye göre bu dönüşüm ancak pratik bir hedef uğruna (en başta, yaşamın devamı) yaşamın zenginliğinin indirgenmesi yoluyla başarılmaktadır: bilinçli kılınacak materyal için bilinçdışı materyalin yalnızca bir kısmı kullanılmakla kalmayıp, üstüne bu dönüştürmede organizmadaki olayların basitleştirilmiş, indirgenmiş ve hatta tahrif edilmiş bir yorumlanması kullanılmaktadır.[14]

Nietzsche'nin bilincin içeriğinin bilinçdışınınkine kıyasla bu denli indirgenmiş olduğunu iddia etmesindeki temel sebep yukarıda ele alınan, bilincin ortaya çıkışının ve gelişiminin yaşamın idamesiyle ilişkili olduğu düşüncesinde yatar. Buna göre, bilincin mevcudiyeti ancak ve ancak yararlı

[11] Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher* (New York: Columbia University Press, 1980), 117.
[12] Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik*, II, §16.
[13] Katsafanas, "Theory of Mind", 2-3, 6.
[14] Nietzsche, *Will to Power*, §§505, 524, 527, 526; Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik*, II, §1. Nietzsche bilinçdışının zenginliği ile bilincin indirgenmişliği arasında kurduğu karşıtlığı benzer bir şekilde beden ve ruh arasında da kurar, bkz. Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), I, 'Bedeni Aşağılayanlar Üzerine'.

olması ölçüsünde söz konusudur. Bu yararlılık ise bilinç tarafından yaşamın sürdürebilmesi ilkesine göre ölçülür. Örnek olarak, bilinçli algılama eyleminin ürettiği zihinsel veriler organizmanın yaşamının devamı ilkesinin nihai hedef olmasıyla açıklanmaktadır.[15] Sonuç olarak, tek hedefi yaşamın devamı olan bilinç yetisi, bu uğurda bilinçdışından aldığı zengin zihinsel materyali her türlü basitleştirmeye ve bozmaya uğratmaktadır.

Bilincin bu indirgemeci mekanizması, yaşamını onun yönlendirmelerine göre sürdürmek zorunda olan modern insan için yaratıcılıktan, tinsel zenginlikten kopmakla eşdeğerdir. Kavramsallığın ve aklın merkezi rol oynadığı modern yaşam, yaratıcılığın kaynağı olan dürtülerin bastırılmasıyla sonuçlanmakla kalmayıp onu "en zavallı ve en çok yanılan" yetisine, yani bilincine indirgenmiş bir yaşam sürdürmeye mahkum etmiştir.[16]

Bilincin güvenilir olmayan, sürekli hata yapan bir yeti olması, bilincin ikinci özelliği olarak karşımıza çıkan, toplumsal baskı sonucu ve bilinçdışından çok daha sonra ortaya çıkmasından kaynaklanmaktadır. Bilincin bu özelliği kendi başına büyük tehlike arz etmemesine rağmen, modern yaşamda aşırı önem kazanması onu en başta sağlıklı bir yaşam sürmeyi güçleştiren bir unsur haline getirmektedir. Nietzsche, Rousseauvari[17] bir biçimde, bilinçdışının bilince, bedenin akla, unutkanlığın hatırlamaya baskın olduğu modern dönem öncesi bir yaşamın insan için gerekliliğini ön plana çıkarmaktadır:

> Bilincin kapı ve pencerelerini geçici bir süre için kapatmak; bilinçaltı dünyamızın hizmetkar organlarının birbirleri için ve birbirlerine karşı çalışırken çıkardıkları patırtının ve sürdürdükleri savaşımın uzağında kalmak; bir parça sessizlik, bir parça bilinç t a b u 1 a r a s a 'sı, ki "yeni"ye, her şeyden önce de daha asil görevlere ve görevlilere, yönetmeye, sağgörüye, önceden belirlemeye (çünkü organizmamız oligarşik biçimde düzenlenmiştir) yer açılabilsin yeniden -budur, ruhun düzeninin, huzurun, görgünün koruyucusu.[18]

Sonuç olarak, Nietzsche'nin bilinç üzerine olan görüşlerinin eserlerinde dağınık bir şekilde yer aldığı görülmektedir. İlgili pasajları bir araya getirdiğimizde karşımıza çıkan görüş, bilincin günümüzde yaşamı idare eden başat yeti olmasına karşılık, aslına bakacak olursak bilinçaltının daha önemli

[15] Nietzsche, *Will to Power*, §676.
[16] Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik*, II, §16.
[17] Rousseau doğa durumu denilen varsayımsal dönemde yaşayan yabani insan figürünün modern insana göre daha sağlıklı ve mutlu olması gerektiği görüşündedir, bkz. Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri (İstanbul: Say Yayınları, 1990), 93-133.
[18] Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik*, II, §1.

bir rol oynadığıdır. Öyle ki, toplum normları içinde yaşama baskısı olmasaydı bilinç ortaya çıkmayacaktı, ya da en azından şu anki önemine sahip olmayacaktı. Özü gereği kelimelerle ve kavramlarla işleyen bilinç, yaşamın devamı için olmazsa olmaz nitelikte olan, bilinçaltının (bilince göre) kaotik dünyasını çarpıtarak yeniden yorumlanması sürecinde etkindir. Bu çarpıtma organizmanın yaşamı için gerekli olsa da aslında yaşamın gerçek derinliğini bizlerden gizleyen, yaratıcılığımızı ve sağlığımızı bozmakta olan bir unsurdur. Burada asıl eleştirilmesi gereken noktaysa, bilince modern felsefede (en başta Nietzsche'nin Descartes, Kant ve Hegel gibi öncüllerinde) eleştiriye tabi tutulmadan aşırı bir değer atfedilmesidir.

3. Bir *Umwertung* Denemesi: Haz(sızlık) ve Acı Duygularının Merkeziyetini Kaybedişi

Yukarıdaki bölümde Nietzsche'nin bilinç kavramından ne anladığı ana hatlarıyla ele alındı. Nietzsche'nin yaşamı boyunca yayımladığı eserler göz önüne alındığında, bilincin bu yeniden yorumlanış denemesi filozofun düşüncesinde soyut bir unsur olarak kalıyor gibi gözükmektedir. Nietzsche'nin felsefesi düşüncenin gündelik yaşamdan kopuk olmasını, yaşama hizmet etmeyen soyut tartışmaları eleştirmektedir.[19] Bu sebeple, bilincin yeniden yorumlanış denemesi tartışmasının da somutlaştırılması, pratikten kopuk kalmaması gerekmektedir. İşte bu amaçla, bu bölümde *Nachlass*'taki ilgili fragmanlar yardımıyla Nietzsche'nin haz(sızlık) ve acı kavramlarını nasıl anladığı ele alınacak ve böylece bu duyguların yorumlanışının bilinç kavramının epifenomenden öteye gitmediği düşüncesinin önemli bir örneği olduğu gösterilecektir.

Nietzsche söz konusu duyguların yorumlanışını 'güç istenci' (*Wille zur Macht*) öğretisine bağlı olarak geliştirmiştir. Bu öğretiye göre, yaşamın tamamı güç istenci ilkesine göre açıklanabilir.[20] Yani, Nietzscheci anlamda yaşamın temel ilkesi yaşamı korumaktan (*Selbsterhaltung*), onu sadece devam ettirmekten ibaret olamaz.[21] Aksine, yaşam esas olarak kişinin (ya da organizmanın) kendi çıkarı adına ötekini domine etmeye ve bu sayede daimi olarak büyümeye, genişlemeye ve güçlenmeye çalışan bir irade ilkesinin dışavurumudur.[22]

[19] Nietzsche, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*, 'Neden Böyle Akıllıyım', §1; *Will to Power*, §1016.
[20] Nietzsche, *Will to Power*, §254.
[21] Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, II, 'Kendini Aşmak Üzerine.'
[22] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §259; *Will to Power*, §689.

Güç istenci öğretisinin felsefeye katkısını anlamak için bu düşüncenin, yaşamın (ve toplam enerjinin) korunması fikrini kendine temel alan ve bu sebeple genişleme ve sarfiyat unsurlarına ikincil bir rol biçen felsefi (ve bilimsel) bakış açısına karşı çıktığı göz önünde bulundurulmalıdır. [23] Nietzsche, yaşayan her canlının enerjisini korumak değil daha güçlü hale gelmek için elinden gelen her şeyi yaptığını iddia ederken işte bu kemikleşmiş bakış açısına karşı çıkıyordu.[24] Her zaman daha fazla olanın peşinde olan bu irade, enerjinin korunumu ve yaşamın devamı ilkelerinin merkezi rol oynadığı fikrine karşı çıkmakla birlikte, bu unsurların yaşamdaki yerlerini yadsımaz, yalnızca büyüme ve genişleme ilkelerine kıyasla ikincil öneme sahip olduklarını ileri sürer. [25] Kısacası, güç istenci öğretisinin de Nietzsche'nin *Umwertung* projesinin bir parçası olduğu, böylelikle sakınım ve korunma ile büyüme ve genişleme ilkeleri arasında kurulan geleneksel hiyerarşinin bir anlamda tersine çevrildiği söylenebilir.

Nietzsche'nin düşüncesinde en başat kavramlardan birini oluşturan güç istenci öğretisinin içeriğini tüm derinliğiyle tartışmak bu makalenin kapsamı dışına çıkmaktadır. Buna rağmen, aşağıda tartışılan dört ilkenin (haz(sızlık) ve acı duygularının açıklığa kavuşturulması bakımından) bu öğretinin özünü teşkil ettiği söylenebilir.

i) Güç istencine göre nihai bir doyum noktası, yani istencin kesintiye uğrayacağı bir son aşama söz konusu olamaz. Bitmek bilmeyen, sonu olmayan bir güç isteği yaşamın temel öğesini oluşturmaktadır.[26]

ii) Güç istenci kavramı Schopenhauer'in istenç (*Wille*) kavramı ile karıştırılmamalıdır. Nietzsche'ye göre tek başına istençten bahsedilemez, bu içi boş ifade ancak ve ancak somut bir içerikle, yani istencin ne amaçla, neye doğru eyleme geçtiğinin belirtilmesiyle somut hale getirilebilir. [27] Bu somut içerik de yukarıda gördüğümüz üzere daha fazla güçtür.[28]

iii) Nihai bir doyum noktası olmayan ve her zaman daha fazla olmaya yönelmiş olan güç istencinin kendini gerçekleştirebilmesi için engellere (*Widerstände*) ihtiyacı vardır. Öyle ki, yalnızca karşısına çıkan engellerin

[23] Nietzsche'nin bilimsel dünya görüşünde tespit ettiği nihilizm için, bkz. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy* (Londra, New York: Continuum, 2002), 44-6.
[24] Nietzsche, *Will to Power*, §688.
[25] *A.g.e.*, §689.
[26] *A.g.e.*, §§1017, 369.
[27] *Wille zur Macht* ifadesindeki *zu* edatı Almancada hem hedef hem de fiziksel anlamda yönelim belirtmek için kullanılmaktadır.
[28] *A.g.e.*, §692.

üstesinden geldiği ölçüde güç istencinden bahsedilebilir.[29] Bundan dolayı, daha fazla olma ilkesince her daim aşılmak istenen engeller aranılır.[30]

iv) Daha fazla olabilmek için engellerin gerekli olmasına rağmen, bu engellerin nihai olarak aşılması gibi bir durum ya da hedeften söz edilemez. Aşma, üstesinden gelme gibi durumlar kısa erimli hedeflerin gerçekleşmesine karşılık gelmesine rağmen, bu sürecin daha derinine indiğimizde daimi sarfiyat ilkesini buluruz. Kısacası, güç istenci öğretisine göre, engelin aşılması geçici bir hedef ve bu sebeple ikincil öneme sahip bir unsur olarak ele alınırken, organizmanın sonu gelmeyen sarfiyat, daha fazlası için kendini tüketme süreci birincil öneme sahiptir.[31]

Nietzsche yaşamında basılmamış fragmanlarında, haz(sızlık) ve acı duygularını yukarıda kabaca özetlediğimiz güç istenci öğretisine göre yeniden yorumlamaya girişmektedir. Ona göre, haz (*Lust*) duygusu organizmanın çabaladığı şeyi gerçekleştirdiği zaman ortaya çıkmaktadır.[32] Bu ifadeyi yukarıda tartışılan güç istenci öğretisine göre yorumlayacak olursak, organizma ancak kısa süreliğine başarabildiği engelleri aşma hedefini yerine getirebildiği takdirde, bu aşmanın sonucu olarak haz duygusu açığa çıkmaktadır.

Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, haz duygusunun üstesinden gelme sürecinin sonucunda (*post facto*) belirdiği iddiasının, bu duygunun asla bir eylemin güdüsü olamayacağı fikrini de içeriyor oluşudur. Bu ikinci görüş hazcılığın (hedonizmin) bir nevi reddiyesi niteliğindedir. Bilindiği üzere, bu görüşün en önemli temsilcileri arasında Jeremy Bentham bulunmaktadır. Filozofun 'mutluluk hesabı' (*felicific calculus*) adı verilen düşüncesine göre haz duygusu niceliksel bir temele oturtularak eylemlerin arkasındaki güdülenmeler belirlenmeye çalışılmaktadır.[33] Nietzscheci perspektiften bakıldığında, bu görüş iki temel kusuru barındırmaktadır. İlk olarak, esasında niteliksel özelliğe sahip ve de her bir bireyin farklı şekilde deneyimlediği haz duygusunun niceliksel kılınıp bireyselliği ortadan kaldıracak şekilde evrensel bir ölçeğe oturtulması Nietzsche'nin düşüncesine taban tabana zıt

[29] *A.g.e.*, §696.
[30] *A.g.e.*, §656.
[31] Paul Patton, "Politics and the Concept of Power in Hobbes and Nietzsche", *Nietzsche, Feminism and Political Theory* içinde, haz. Paul Patton (Londra, New York: Routledge, 2002), 152.
[32] Nietzsche, *Will to Power*, §688.
[33] Wendy Donner, "Mill's Utilitarianism", *The Cambridge Companion to Mill* içinde, haz. John Skorupski (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 268. J. Bentham'a göre, eylemin haz niceliği arttıkça yaşamın içindeki değeri de artmaktadır.

mahiyettedir. [34] İkincisi ise, yukarıda da belirtildiği üzere, güç istenci öğretisine göre, haz duygusu eylemlerin itici gücü değil, bilakis bir çeşit yan ürünüdür; yani, sebep değil sonuçtur.

Dile gömülü olan bazı alışkanlıklar halen üstesinden gelinebilmiş değildir. Bunlardan birisi de aralarında yalnızca derece farkı olan fenomenleri sanki zıtmışçasına yorumlama alışkanlığıdır. Nietzsche'nin hazsızlık (*Unlust*) duygusunun yorumlayışına baktığımızda, filozofun hem batı metafiziği geleneğinde hem de gündelik dilde sıkça içine düşünülen bu hatayı düzeltmeye çalıştığı görülmektedir.[35]Bu yeniden yorumlamaya göre, hazsızlık duygusu, kelimenin kendisinin öne sürdüğünün aksine, hazzın eksikliği ya da zıttı olarak anlaşılmamalıdır. Çünkü, güç istenci ontolojisine göre, hazsızlık da haz gibi kendi başına farklı bir duygu düzeyini ifade etmektedir. Nietzsche'nin iddiasına göre, güç istencine göre eyleme geçmekte olan organizmanın sonu gelmeyen engelleri aşma sürecinde, engel olan unsur bedende hazsızlık duygusu olarak algılanmaktadır.[36] Bu ontolojinin yukarıda tartışılmış olan üçüncü özelliğini hatırlayacak olursak, engelleri aşarak yaşama dışında bir yaşam biçimi söz konusu değildir. Bu sebeple, yaşam her daim hazsızlık duygusunu barındırmaktadır.[37] Bu anlayışa göre, ilk bakışta olumsuz ve hatta yok edilmesi gereken bir duygu gibi görünen hazsızlık, yaşamın haz duygusu kadar olmazsa olmaz unsurları arasındadır.

Bu bakış açısının 'yaşamı olumlama' [38] şeklinde ifade edebileceğimiz Nietzscheci ilkeyle koşutluk içinde olduğu söylenebilir. Denebilir ki, yaşamın gündelik bakış açısına göre olumsuz, yorucu veya zahmet gerektiren unsurlarının tamamının ortadan kaldırılmasını hedefleyen felsefi, bilimsel ya da dini bir görüş Nietzscheci görüşün hedef tahtasındadır. Böylesine bir hamhayal, yaşamı olumlayan bir bakış açısına göre hiçliği istemekle eşdeğer anlam taşıyor olmalıdır.

---

[34] Krş. Friedrich Nietzsche, "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense", *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's* içinde, haz. Daniel Breazeale (New Jersey: Humanities Press, 1990), 83. Nietzsche bu kısa makalesinde, birbirleri arasındaki indirgenemeyecek farklılıkları silmeye çalıştığı için iki farklı yaprağın tek bir terimle ifade edilmesini dilin yoldan çıkartıcı bir unsuru olarak ele almaktadır. Aynı düşünceden yola çıkacak olursak, iki insanın haz duygusu aynı ölçeğe göre hesaplanıp karşılaştırılamayacağı gibi, bir kişinin bile söz konusu duygusu yaşamının farklı dönemlerinde niteliksel değişimlere uğrayacaktır – çünkü güç istenci öğretisi kendisine sonsuz akış görüşünü temel almaktadır.

[35] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §§24, 34.

[36] Nietzsche, *Will to Power*, §694.

[37] *A.g.e.*, §694.

[38] Nietzscheci yaşamı olumlama ya da evetleme (*Bejahung*) ilkesi için, bkz. *A.g.e.*, §1032.

Nietzsche'nin aşılmasını salık verdiği bu tutumun kökenini onun hazsızlık duygusunun çokanlamlılığı tartışması üzerinden daha iyi anlayabiliriz. Hazsızlık duygusunun yukarıda gördüğümüz yorumu tüm zorluklarıyla yaşamı evetlemeye davet eden bir perspektifin ürünüdür. Bu olumlayıcı bakış, hazsızlık duygusunu ya da sürekli büyümek anlamındaki yaşamın engellerinin aşılması sürecini ifade etmektedir. Bu asıl anlamın dışında, hazsızlık duygusu Nietzsche tarafından ikincil olarak aşırı sarfiyatın kısa süreli bir sonucu olarak da yorumlanmaktadır. Bu ikinci anlayışa göre, organizma kendini aşırı ölçüde tüketme aşamasına geçtiği vakit, engelleri aşmaya değil aksine onlardan kaçınmaya başlar. Nietzsche'ye göre bu ikinci anlam organizma için başat mekanizma haline gelmediği takdirde bir sorun teşkil etmemektedir. Zira yorgunluk ve tükenmişlik sağlıklı bir organizma tarafından kısa bir süre sonra aşılacaktır.[39] Nietzsche'ye göre sorun teşkil eden husus, organizmanın bu kısa süreli duyguyu yaşamının asıl öğesi haline getirerek dinlenme, sakinleme, huzur ve mücadeleden kaçınma gibi durumları kendisine yaşamın hedefi olarak koymasıdır. Bu hastalıklı tutum Nietzsche'nin düşüncesine göre nihilist düşünce ve inanışların temel bakış açılarını oluşturmaktadır.[40]

Nietzsche'nin haz ve hazsızlık duygularını ele alışına bir arada bakıldığında, bunların birbirine zıt, birbirini sönümleyen iki unsur olmaktan ziyade, bir karşılıklılık ilkesine göre yorumlandığı görülebilir. Bu bakış açısından yola çıkacak olursak, güç istencinde temellendirilmiş olan sonsuz sarfiyat ilkesine göre hazsızlık duygusu karşı koyulma öğesini ifade ederken, haz duygusu ise ancak bu karşı koyulmanın alt edilme hedefi gerçekleştirildiği zaman söz konusu olan zaferi temsil etmektedir. [41] Burada dikkat edilmesi gereken hususlar ise, ilk olarak, sürecin zaferle sonuçlanmasının mutlak kural olmadığı; ikinci olaraksa, güç istencinin kendisini karşı koyma ya da engel olmadan gerçekleştiremeyeceğidir. Çünkü, Nietzsche'ye göre, güç ancak ve ancak kendisine karşı koyan başka bir gücün karşısında kendisini gerçekleştirebilir.[42]

Nietzsche'nin acı duygusunu yorumlayışı, haz ve hazsızlığın birbirlerinin zıttı olmadığı iddiasına koşut bir biçimde ele alınmaktadır. Buna göre, hazzın yokluğu ya da zıttı (tıpkı hazsızlıkta olduğu gibi) acı duygusunu açıklayamaz.

[39] *A.g.e.*, §703.
[40] Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik*, I, §10. Tektanrılı dinlerin cennet tasarımı vasıtasıyla hazsızlığın bu ikincil anlamını birincil kılıp yaşamı eylem ve aşma değil, eylemsizlik ve kaçınma üzerinden okudukları ileri sürülebilir.
[41] Nietzsche, *Will to Power*, §699.
[42] *A.g.e.*, §694.

Öte yandan, acı duygusu, güç istenci öğretisi esas alınarak yorumlanan haz ve hazsızlıktan ayrı bir biçimde, farklı bir unsurla, yani organizmanın bedensel bütünlüğünü koruma mücadelesi bağlamında yeniden yorumlanmaktadır. Örnek verecek olursak, herhangi bir yaralanma durumunda organizmanın ilgili bölgede bir nevi işaret direği koyduğu söylenebilir. Bunun sebebi organizmada meydana gelen olağan dengenin bozulmuş olmasıdır. İşte Nietzsche'ye göre bizim acı duygusu olarak deneyimlediğimiz bu süreç aslında tamamıyla zihinsel bir fenomendir. Yani, bilinç ürünü olan acı, organizmada fiziksel yaradan bağımsız bir şekilde üretilir. Bu zihinsel ürün, yani acı duygusu, yaranın kendisi değil fakat yaralanmanın organizma için sebep olacağı olumsuz sonuçlarla bağlantılı olarak üretilmektedir. Kısaca söyleyecek olursak, acı duygusu organizmanın faydacı bir biçimde kendi bütünlüğünü gözeterek zihinsel düzeyde ürettiği, bizimse gündelik bilinç düzeyinde yaranın dolaysız sonucu olduğuna inandığımız bir duygudur.[43]

Spekülatif gibi görünen bu iddiayı desteklemek amacıyla acı duygusunu ani ve şiddetli olarak deneyimlediğimiz anları ele alabiliriz. Bu gibi durumlarda, refleksin (kendini sakınma, geri çekilme gibi) acı duygusunun hissedilmesinden önce meydana geldiği görülecektir.[44] Bu örnekte de görüldüğü üzere, organizmanın kendini koruma amaçlı bilinçdışı refleksi, bilinçte üretilen acı duygusunu öncelemektedir. Bu doğru kabul edildiğindeyse, acı tepkisinin yukarıda da söylenildiği üzere fiziksel yaranın kendisine tepki olarak verildiği doğru olamaz. Zira organizmanın bu tepkisi kendi dengesinin (geçici olarak) bozulması sonucu verilmektedir. İşte bu sebeple, Nietzsche provokatif bir şekilde acı dediğimiz şeyin gerçek olmadığını ileri sürmektedir.[45]

Acı duygusu gerçek değildir, çünkü bilinç düzeyinde oluşturulmuş olan zihinsel bir kurgudan ibarettir. Acı duygusu organizmanın yaşamını devam ettirebilmesi için inşa ettiği, fiziksel karşılığı olmayan bir yorumlamanın ürünüdür. Ayrıca, acı duygusu, güç istenci öğretisine göre meydana gelen engellerin aşılması ve sonsuz büyüme sürecinde açığa çıkan haz ve hazsızlık duygularından farklı bir mekanizmaya işaret etmektedir. Buna göre, acı duygusu güç istencinin zafer kazanma süreciyle bağlantılı olarak ele alınamaz, çünkü bu duygu bir anlamda hastalıktır. Bu sebeple, acı duygusunun kişinin yaşamında ne kadar fazla bir öneme sahip olduğuna göre bu kişinin bu hastalıktan o kadar muzdarip olduğu söylenebilir. Zira acı

[43] *A.g.e.*, §699.
[44] *A.g.e.*
[45] *A.g.e.*

duygusu fizyolojik, bedensel ya da biyolojik düzeyde meydana gelen yara ile ilişkili değildir. Aksine, bunlardan bağımsız bir şekilde, organizmanın ilgili yara için biçtiği değerle ilişkilidir. Bu değer de yukarıda belirtildiği üzere (güç istencinin ürünü olan) sonsuz büyüme ve zaferle değil yaşamın sadece devam ettirilmesi gibi nihilist bir yorum üzerine kuruludur. Kısacası, Nietzsche'nin perspektifinden bakacak olursak, kişinin yaşamı yorumlama şeklinin yaşamı olumlayıcı ya da değilleyici olup olmadığını saptamaya çalışırken, acı duygusunu yorumlayış şeklinin bize hayati bir ipucu sağladığı öne sürülebilir.

Haz, hazsızlık ve acı duygularının ayrı ayrı ele alınmasından sonra, burada bu duyguları Nietzche'nin düşüncesinde önemli kılan unsurun ne olduğu konusuna odaklanmalıyız. Bu şekilde, ikinci bölümde tartıştığımız bilincin epifenomenal niteliği meselesi daha iyi aydınlatılmış olacaktır.

Kendilerine has özellikleri bir kenara bırakıldığında, hem haz ve hazsızlığın hem de acının epifenomenal, yani ikincil nitelikte, oldukları görülmektedir. Nietzsche'ye göre bu duyguları ortak kılan unsur *post facto* oluşlarıdır.[46] Bu ifadeyle kastettiği, bilince ait bu duyguların yaşamı oluşturan birincil ve büyük ölçüde bilinçdışı olaylardan *sonra* üretilmiş olmalarıdır. Bilinçdışı alanda olup bitenler son derece kompleks mekanizmalara işaret ederken, ikincil öneme sahip bilinç ürünü duygular bizlere bunların ancak basitleştirilmiş ve indirgenmiş bir yorumunu sağlamaktadır. Buradan yola çıkarak bu duyguların yaşamda yeri olmadığı ve hatta yok edilmeleri gerektiğini ileri sürmek, yaşamı her unsuruyla evetlemeye davet eden Nietzsche açısından şüphesiz ki hatalı bir çıkarım olacaktır. Nietzsche'nin bilincin ürünü olan bu duygulara yaptığı eleştirisinin asıl sebebi, felsefe geleneğinde bunların yaşamın yorumlanışında temel unsurlar olarak ele alınıyor oluşlarıdır. Kısacası, Nietzsche, haz, hazsızlık ve acı duygularının değersizliğini ispatlamaya çalışmaktan ziyade onlara sahip olduklarından daha fazla önem atfedilmesine karşı çıkmaktadır.

Nietzsche'nin felsefe geleneğine yaptığı bu eleştiri, örneğin Schopenhauer'in kötümserliğinin, Epikürcülüğün hazcılığının ve J. Bentham ile J. S. Mill'in faydacılığının paylaştığı temel bakış açısını ele alırsak daha belirgin hale gelecektir. Birbirlerinden pek çok açıdan farklı olan bu öğretileri birleştiren şey, hepsinin de haz, hazsızlık ve acı duygularını insan eylemlerinin altında yatan asli unsur olarak ele alıyor oluşlarıdır. Örneğin, Schopenhauer'in kötümser dünya görüşü, bu duyguların epifenomenal karakterlerini

[46] *A.g.e.*, §§699, 702.

görmeyerek onları yaşamın yorumlanmasında asli unsurlar olarak ele almaktadır. Bu bakış açısı benimsendiği zaman, yaşamda genel olarak hazsızlık duygusunun hazdan daha baskın geldiği gözlemi kişiyi kötümserliğe saplayacaktır. Zira bu bakış açısı yaşamın temel değerini bu duyguların arasındaki orana bakarak belirlemektedir.[47] İşte bu sebeple, Schopenhauer'ın felsefesi Nietzsche'ninkinin aksine yaşamı tüm zorluklarıyla evetlemekten ziyade onu 'istenmeyen' duyguları daha çok barındırdığı gerekçesiyle olmaması gereken bir şey olduğu görüşüne yöneltmiştir. Bilinci merkeze koyduğu için kaçınılmaz olarak kötümserliğe saplanan böyle bir nihilist anlayışın tersine, Nietzsche'nin düşüncesinde (yukarıda tartışıldığı üzere) bilinçdışının (ve gündelik hayatın) bilince (ve teorik uğraşılara) göre daha hayati olduğu iddia edilmektedir. Bu hiyerarşi Nietzsche'de öylesine önemli bir yere sahiptir ki, ona göre gündelik yaşamda deneyimlediğimiz haz, hazsızlık ve acı gibi duygular bilinçdışı ve bedensel işlevlerin hizmetinde bulunan kurgulardan öteye gidemezler.[48]

Toparlayacak olursak, Nietzsche'nin bilincin bilinçdışı yanında ikincilliği iddiasının, kendi düşüncesindeki temelinin önceki bölümde tartışılan güç istenci öğretisinde olduğu ileri sürülebilir. Bu öğretiye göre, yaşamın korunması ve devamı ilkesi gerekli fakat tek başına yeterli değildir. Zira yaşamın ana ilkesi onun büyümesi, gelişmesi ve serpilmesidir. Bilinç yetisi, haz ve hazsızlık duygusunu bu sürecin yan ürünü olarak ürettiği, ve acı duygusunuysa yaşamın korunması ilkesine göre kurguladığı için, Nietzsche bu duyguları yaşamın asli değil ikincil unsurları olarak ele almaktadır. Nietzscheci yorumlama bu duyguların daha da önem kazandığı bir perspektifi nihilist bulurken, bunların ikincilliğini görüp asli unsurlar olan beden ve bilinçdışının değer kazanması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu bakış açısı benimsendiği takdirde, Nietzsche'nin yaşamı yorumlamada 'nesnel' bir kriter olarak organize edilmiş ve geliştirilmiş güç niceminin (kuantumunun) ele alınması gerektiği iddiası[49] daha iyi açıklığa kavuşmuş olacaktır.

[47] *A.g.e.*, §701.
[48] *A.g.e.*, §674. Bu fragmanda Nietzsche yaşamın bilinçdışı ve bedensel işleyişleri için 'hayvani işlevler' ifadesini kullanmaktadır. Bu makalenin konusu dışına çıksa da kısaca belirtilmelidir ki, Nietzsche bu iddiasıyla insanın hayvaniliğinin daha temel olduğunu, bilinçli (yani medeni) yönünün ise sonradan geliştirildiğini söyleyerek bir anlamda Rousseau'ya göz kırpmaktadır.
[49] *A.g.e.*, §674.

4. Sonuç

Bu çalışmada, görünürde aforizmaların ve fragmanların hakim olduğu Nietzsche düşüncesinde, farklı temaların esasında birbirleriyle tutarlı bir şekilde bağlantılı olduğu bilinç kavramı bağlamında gösterilmeye çalışılmaktadır. Buna göre, bilincin insanın yaşamını sürdürebilmesi ölçüsünde gelişen sosyal bir yeti olduğu düşüncesinden yola çıkarak, haz, hazsızlık ve acı duygularının bu esasa göre yeniden yorumlanma denemeleri tartışılmıştır. Bu yeniden yorumlama ancak güç istenci öğretisi benimsendiği takdirde anlam kazanmaktadır. Böylece, güç istenci öğretisinin, Nietzsche öncesi felsefe geleneğinde baskın olarak gördüğümüz teorik ve bilimsel olanın birincilliği görüşünü reddederek gündelik yaşamın kendisinin felsefe için en önemli uğraş alanı olduğu görülebilir. İşte bu yüzden, Nietzsche düşüncesinde haz, hazsızlık ve acı gibi gündelik duyguları nasıl yorumladığımız hayati bir öneme sahip olmaktadır.

Felsefenin odak noktasının teorik, bilimsel ve soyut olandan pratik, gündelik ve somut olana bu kayışı Nietzsche'nin felsefe geleneğine yaptığı en büyük katkılardan biri olarak görülebilir. Nietzsche'nin çağı için oldukça radikal olan bu yeniden yorumlamasına göre, yaşamın gündelik diye küçümseyegeldiğimiz bedensel, fizyolojik ve yaşam tarzı (beslenme ve sağlık gibi) unsurları, ruhun ölümsüzlüğü ve evrenin başlangıcı gibi felsefenin klasikleşmiş soruları yanında daha hayati olarak görülmelidir.[50] Bu eksen kayması, (yukarıda duygular bağlamında da ele aldığımız gibi) teorik ve soyut olanın yaşamdan büsbütün silinmesini değil, yaşamımızı onun sadece hak ettiği kadar belirlemesi gerektiğini göstermeyi hedeflemektedir.

Bilincin ikincilliği düşüncesi güç istenci öğretisi ile birlikte ele alındığında, Nietzsche'nin bu tartışmadaki nihai hedefinin bilinci değersizleştirmekten ziyade onun gerçek rolünü anlayarak kişinin gerçek yaratıcı tarafı olan bilinçdışının modernitede unutulan önemini canlandırmak istediği ileri sürülebilir. Toplumsal yaşama uyum sağlamak üzere gelişmiş olan bilinç yetisi yapısı gereği tekrarlayıcı ve bu sebeple farklılığı, yaratıcılığı bastırıcı bir karaktere sahiptir.[51] Bu yetinin modern yaşamın merkezinde oluşuna savaş açmış olan Nietzsche için, farklılığı merkeze yerleştiren güç istenci öğretisine uygun bir şekilde, yaşamın serpilmesine ihtiyacımız bulunmaktadır. İşte bu

[50] Nietzsche, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*, 'Neden Böyle Akıllıyım', §1.

[51] Nietzsche düşüncesinde bunun en somut örneğini 'Son İnsan' (*letzter Mensch*) figüründe buluruz. Yaratıcılıktan yoksunluğu, kendini geliştirmekten acizliği ve eline aldığı her şeyi değersizleştirmesiyle 'Son İnsan' adeta 'Üstinsan'ın antitezi durumundadır, bkz. Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, Zerdüşt'ün Önkonuşması, §5.

sebeple haz(sızlık) ve acı duygularına göre yapılan her yorumlama aşılmak zorundadır.

Kaynakça

Bornedal, Peter. *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2010.

Danto, Arthur C. *Nietzsche as Philosopher*. New York: Columbia University Press, 1980.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche and Philosophy*. Londra, New York: Continuum, 2002.

Donner, Wendy. "Mill's Utilitarianism". *The Cambridge Companion to Mill* içinde, 255-92. Hazırlayan John Skorupski. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Katsafanas, Paul. "Nietzsche's Theory of Mind: Consciousness and Conceptualisation". *European Journal of Philosophy*, sayı 13 (2005): 1-31.

Nietzsche, Friedrich. *The Will To Power*. Çeviren Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale. New York: Vintage, 1968.

-. "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense". *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's* içinde, 79-91. Hazırlayan Daniel Breazeale. New Jersey: Humanities Press, 1990.

-. *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*. Çeviren: Can Alkor. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.

-. *The Gay Science*. Çeviren Josefine Nauckhoff. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

-. *Putların Alacakaranlığı*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

-. *Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik*. Çeviren Zeynep Alangoya. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.

-. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Çeviren: Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

-. *Böyle Söyledi Zerdüşt*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

Patton, Paul. "Politics and the Concept of Power in Hobbes and Nietzsche". *Nietzsche, Feminism and Political Theory* içinde, 144-161. Hazırlayan Paul Patton. Londra, New York: Routledge, 2002.

Rousseau, Jean-Jacques. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. Çeviren Rasih Nuri İleri. İstanbul: Say Yayınları, 1990.

NIETZSCHE'DE DEMOKRASİNİN ELEŞTİRİSİNDEN YENİ BİR DEMOKRASİ YORUMUNA OLAĞANDIŞI BİR YOLCULUK

H. Furkan LİVAN*

AN UNUSUAL JOURNEY FROM THE CRITICISM OF DEMOCRACY TO A NEW INTERPRETATION OF DEMOCRACY IN NIETZSCHE

Öz

Politika teorisinde Friedrich Wilhelm Nietzsche ismi ve demokrasi kavramı yan yana gelmesi neredeyse imkânsız görünen iki unsur olarak karşımıza çıkar. Nietzsche'nin metinlerinde demokrasi, Hristiyan dünya anlayışının devamı niteliğindedir; insanları aynılaştırması ve kitlelerin zayıflıklarıyla şekillenmesi nedeniyle, yüksek değerlere karşı hıncın ve köle ahlâkının seküler biçim almış hallerinden biri olarak tanımlanır. Bu çalışmada, Nietzsche'nin demokrasiyi eleştiren argümanlarının yanı sıra, başka bir perspektiften demokrasiyi destekleyen argümanlara da sahip olduğu savunulmaktadır. Bu paradoksal durumun nedeni, Nietzsche'nin eleştirdiği demokrasi anlayışı ile çağdaş demokrasi teorisine katkı yapabileceği öngörülen demokrasi yorumlarının birbirinden farklı olmasıdır. Bu minvalde, Nietzsche'nin eleştirdiği demokrasi anlayışı çerçevesinde öne çıkan sürü, köle ahlâkı, aynılık gibi kavramların karşısında üstinsan, efendi ahlâkı, güç istenci ve perspektivizm gibi kavramlar kullanılarak güncel bir demokrasi yorumuna varılmaktadır. Bu yorum ise büyük oranda, bir zemin veya prensip olarak nihaî bir temelin toplumsalı kuramayacağı, demokrasinin süregiden olumsal bir zeminlenme oyunu süreci olduğu görüşüne dayanan temelcilik-sonrası (*post-foundational*) demokrasi teorisi bağlamında yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sürü, hınç, üstinsan, perspektivizm, demokrasi, temelcilik-sonrası.

* Hacettepe Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Arş. Gör., furkanlivan@hacettepe.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8684-1809.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 18/Nietzsche, Nisan 2022: 91-114.
(Makale Gönderim: 17.11.2021 / Makale Kabul: 24.02.2022)

Abstract

In political theory, the name of Friedrich Wilhelm Nietzsche and the concept of democracy appear as two elements that seem almost impossible to come together. In Nietzsche's texts, democracy is a continuation of Christian understanding of the world; and defined as one of the secular forms of the ressentiment that opposes high values, and slave morality, as it homogenizes people and is shaped according to the weaknesses of the masses. In this study, it is argued that in addition to his arguments criticizing democracy, Nietzsche also has arguments that support democracy from another perspective. The reason for this paradoxical situation is that the understanding of democracy that Nietzsche criticizes and the interpretations of democracy that is predicted to contribute to contemporary theory of democracy are different from each other. In this respect, a contemporary interpretation of democracy is reached by using concepts such as overman, master morality, will to power, and perspectivism against the concepts such as herd, slave morality, and sameness, which stand out as a part of the understanding of democracy that Nietzsche criticizes. This interpretation, which is based on the view that democracy is an ongoing process of contingent grounding game, that no ultimate ground or principle can found the social, mostly takes place in the context of the post-foundational theory of democracy.

Keywords: herd, ressentiment, overman, perspectivism, democracy, post-foundational.

****

Friedrich W. Nietzsche üzerine yapılacak bir çalışma demokrasi teorisiyle ilgili olacaksa, -her zaman değil ama- büyük oranda eleştirel bir muhtevaya sahip olması beklenir. Zira, Nietzsche'nin metinlerinde demokrasi kavramı, Batı dünyasının içinden geçtiği nihilizmi aşmayı sağlayacak ve geleceği nihilizmden kurtarma şansına sahip bir rejimi ifade etmez. Aksine demokrasi, Platon'dan bu yana süregelen nihilizm tarihinin modern formlarından birisi olarak değerlendirilir. Ona göre modern dönemlerle birlikte, iki buçuk asırdır süren ve doruk noktasını Hristiyanlık ile yaşayan "Tekbiçimcilik yayılmaktadır; herkes vasat bir düzeyde eşitlenmektedir; Avrupalılaşma demokratikleşmeyle aynı anlama gelmekte ve halklar yeni köleliklerini hazırlamaktadır. 'Çöl büyümektedir'."[1] Fransız Devrimi'nin

[1] Simone Goyard-Fabre, "Nietzsche: Modern Devletin Eleştirisi", *Cogito*, çev. Özge Erbek, sayı 25 (2001): 154.

temellerine yerleştirilen eşitlik, özgürlük, kardeşlik ilkeleri ve bu ilkelerin evrensellik iddiası, ayrıca modern dönemde karşımıza çıkan ulus-devlet, toplum sözleşmesi gibi kavramlaştırmalar ile milliyetçilik, sosyalizm gibi belirli kimlikler ortaklığında bütünleştirme eğilimine sahip ideolojiler de bu anlamda Nietzsche'nin eleştirilerinden payını alır.

Nietzsche'nin modernizme ve demokrasiye bakışı, Batı metafiziği içerisindeki konumlanışa göre şekillenir. O, modernizmin bu konumda yer alan ikili karşıtlık, tarihselcilik, bilimsellik, değersel tekçilik ve rasyonalizm gibi çeşitli veçhelerini hedef almıştır. Ancak, demokrasiyi de bu bağlama yerleştirerek eleştiriye tabi tutan Nietzsche'nin felsefesi yalnızca yıkımı değil, aynı zamanda geleceğe yönelik 'yeni ihtimalleri' de barındırmaktadır. Nietzsche'nin çalışmalarında demokrasi sadece olumsuz bir çerçeve içerisine dahil edilmez; demokrasinin pozitif yanlarına dair düşünceler bulmak da mümkündür. Elbette açık olan nokta, onun genel itibariyle demokrasi taraftarı bir düşünür olmamasıdır. Bu çalışma da Nietzsche'yi bir demokrasi savunucusu olarak görmemiz gerektiği yorumuna ulaşmaz. Bununla birlikte, Nietzsche'nin felsefesindeki bazı başat unsurların, çağdaş demokrasi teorisinin güncel tartışmalarına önemli katkılar sunma potansiyeline sahip olduğu söylenebilir.[2] Bu noktada, Nietzsche'nin metinlerinde değerlendirilen demokrasi ile yeni ihtimaller dahilindeki demokrasi yorumunun aynı bağlamda yer almadığını da vurgulamak gerekmektedir. Nietzsche'nin çalışmalarında politikaya dair görüşlerin ikincil bir konumda yer aldığı ve demokrasiye yönelik yorumlarını yaşadığı dönemin toplumsal hareketlerine, ideolojik tutumlara ve politik partilerin eyleme biçimlerindeki olumsuzluklara dayandırdığı görülür.[3] Demokrasi teorisinin 21. yüzyıl tartışmaları ise, toplumun aynılaşmasına ve belli bir kimlik altında bütünleşmesine öncelik vermeyen, farklılıkları ve ötekiyle ilişkiyi öne çıkaran, uzlaşıdan ziyade antagonistik ilişkilere ve mutlak hakikat iddiasından azade olumsal görüşlerin çatışmasına dayanan yaklaşımlarla birlikte ele alındığında, Nietzsche'nin felsefesinden yola çıkarak geliştirilecek bir anlayışa çok daha uygun görünmektedir. Lawrance J. Hatab'ın ifadesiyle,

[2] Bu çalışmanın amacına paralel olarak, Nietzsche ile demokrasi ilişkisinin olumlu yönde bağlantısını kuran örnek bir çalışma için bkz. Lawrance J. Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics* (Chicago: Open Court Publishing Co., 1995). Ancak, Hatab'ın meseleyi ele alış yolu ve argümanlarının bu çalışmanın tezleriyle birebir örtüşmediğini de belirtmek gerekmektedir. Örneğin, Hatab, Nietzscheci bir yerden yola çıkarak vardığı demokrasi bağlamını "postmodern demokrasi" olarak adlandırmayı tercih eder. Bu çalışmada ise öncelikli olarak demokrasinin temelcilik-sonrası kavramı etrafında yorumlanışı merkeze alınmaktadır.

[3] Paul Patton, "Nietzsche on Power and Democracy circa 1876-1881", *Nietzsche as Political Philosopher* içinde, ed. Manuel Knoll ve Barry Stocker (Berlin: Walter de Gruyter, 2014), 97.

Nietzscheci ruh başka bir politik düzenden ziyade demokrasiye daha uygundur.[4] Dolayısıyla amaç, Nietzsche'nin bir demokrasi savunucusu olduğunu iddia etmek değil, demokrasinin güncel tartışmalarında Nietzsche felsefesinin açabileceği verimli alanlara işaret etmektir.

Bu doğrultuda önce Nietzsche'nin dekadans kavramına ve nihilizme dair görüşlerini açıklamak ve neden dönemin demokrasi düşüncesine eleştirel yaklaştığını izah etmek gerekmektedir. Akabinde, Nietzsche ve demokrasinin hangi açılardan bir araya geldiği üzerinde durulacaktır.

Dekadans

"Büyük haber yayılır:
perdenin arkasında görülecek
hiçbir şey yoktur…"[5]

Nietzsche'nin felsefesinde çıkış noktası öncelikli olarak içinde bulunduğumuz dekadansın (kriz, çöküş ya da nihilizmin tarihi) tespit edilmesidir. Batı metafiziğinin eleştirisinde temellenen, nihilizm olarak ifade edilebilecek, kökeni 2500 yıl evvele dayanan bu büyük krizden çıkış için gerekli yaşam felsefesi kendisine modernizmin dışında/ötesinde uygun bir yer bulabilir. Bu bağlam; sabit ve evrensel temellere, hakikate, tine, ideallere, mevcudiyet metafiziğine dayalı dünya görüşünün yerini 'özgür ruhlar'ın ya da 'geleceğin filozofları'nın bakış açısının alması gereğiyle şekillenmektedir. Nietzsche'de dekadans meselesi, oldukça kapsamlı ve her alana sirayet eden bir krizi ifade eder. Tanrı'nın ölümü ile ortaya çıkan ve Batı'nın veya metafiziğin krizi olarak dile getirebileceğimiz bu kriz; hem hakikat iddiası ile irtibatlı olarak düşünsel alanda bir anlam krizini hem de tarih olma iddiasıyla -nihilizmin tarihiyle- irtibatlı olarak yaşam krizini ifade etmektedir. Nietzsche, ünlü 'Tanrı Öldü!'[6] ifadesini, yalnızca teolojik bir karşı çıkışı ifade etmek için kullanmaz. Tanrı'nın ölümü, insanın hakikatin anlamını yüklediği her türden yüksek idealin yıkılışını ifade etmektedir. "Tanrı ile ifade edilen: Tanrı ve onun dışında, ani bir başarıyla onun yerini almaya çalışmış olan her şeydir -örneğin: ideal, bilinç, akıl, sürecin belirlenmişliği, kitlelerin mutluluğu, kültür vs."[7] Hakikatin bu dünyadan alınarak ulaşılamayana, ideale, Tanrı'ya

[4] Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy*, 3.
[5] Gilles Deleuze, "Üstinsan: Diyalektiğe Karşı", *Cogito*, çev. Turhan Ilgaz, sayı 25 (2001): 112.
[6] Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 7, 73, 85, 265, 290.
[7] Maurice Blanchot, "Nietzsche ve Parçalı Yazı". *Cogito.* çev. Ömer Aygün, sayı 25 (2001): 68.

vs. yüklenmesi, bizatihi modernitenin içinde bulunduğu nihilizmin ve yaşanan dekadansın tarihine karşılık gelmektedir. Nietzsche'ye göre nihilizm, 'insanın tutunacak bir değer bulamadığı' dünyayı imlemektedir. Yani, Platon'dan bu yana süregelen ve Hristiyan ahlâkında doruğa çıkan bu metafizik gelenek, yaşamı olumsuz değer yüklü bir mefhum olarak kurgular. Çünkü, "Yaşamın üstünde yer alan değerler ortaya koydukları etkilerden, yaşamın değersizleştirilmesinden, bu dünyanın inkârından ayrılamazlar."[8] Bu değersizleştirme ve inkâr mantığının arkasındaki dayanak, yaşamüstü ve/veya duyularüstü 'değerler'in yaratılmış olmasıdır. Nihilizm, bir hiçlik değeri yaratır; hiçliğin oluşmasını sağlayan ise üstün değerler kurgusudur.

Hakikatin bu dünyadan alınıp başka bir alana gönderilmesi, içinde bulunduğumuz yaşamın oluş vasfının yadsınması anlamına gelmektedir. Özellikle Hristiyan düşüncesinde, yaşamın olumsuzlanması ya da yadsınması ahlâk sınırlandırmalarıyla birlikte sürdürülmüş ve güçlendirilmiştir. Ona göre günümüzün ahlâk anlayışı ve bunun evrensellik taşıdığı iddiası köle ahlâkını yansıtır. Ahlâk, kölenin başkaldırışıyla ortaya çıkar; Hristiyanlık da bu türden bir hınç ruhu ile doğmuştur.[9] Nietzsche'nin *Deccal*'de söylediği gibi "'Gerçeklik buradadır': bu sözlerin duyulduğu yerde sadece bir rahip yalan söylüyordur."[10] 'Tanrı öldü' ifadesindeki Tanrı'nın yalnızca Tanrı olmayıp, her türden ideal, sabit anlam, aşkınlık anlamına gelmesi gibi, buradaki 'rahip' de yalnızca Hristiyan rahibi değil, metafizik gelenekten beslenen tüm filozofları, din adamlarını, her türden idealisti ve hakikati dünyanın dışında ya da ötesinde arayan herkesi ifade etmektedir.[11] Nietzsche'ye göre "Hıristiyanlığın tüm tarihi – çarmıhtaki ölümden başlayarak – kökensel simgeciliğin gitgide daha da beceriksizleşen bir yanlış anlaşılma

[8] Deleuze, *Üstinsan*, 111.

[9] Daniel W. Conway, *Nietzsche & the Political* (London: Routledge, 1997), 29.

[10] Nietzsche, *Deccal*, çev. Ayça Kaya (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 75.

[11] Ona göre Platonculuk, Hristiyanlık ve akabinde gelen modernist perspektifin birçok özelliği benzer bir çizgide yer almaktadır. Nietzsche aynı metinde bu hususu farklı şekillerde defalarca dile getirir. Örneğin; "Kimi karşıtımız olarak gördüğümüzü söylemek gerek: Tanrıbilimciler ve damarlarında Tanrıbilimci kanı taşıyan herkes – bütün felsefemiz…" (*A.g.e.,*14). "Kendini 'idealist' olarak gören herkeste -daha yüce bir devinim noktasının erdemiyle, gerçekliğe tepeden, ona, oradan şüpheyle bakma hakkına sahipmiş gibi davrananların tümünde – Tanrıbilimcilerin küstah, kibirli içgüdüsünü buldum. İdealist de tıpkı rahip gibi, bütün yüce kavramları elinde tutar…" (*A.g.e.*, 14). "Arı saf, saf yalandır… Yaşamın meslekten yadsıyıcısı, yalanlayıcısı ve zehirleyicisi şu rahip, yüksek bir insan türü olarak kabul edildikçe, hakikat nedir sorusuna hiçbir cevap bulunamaz. Yadsıma ve hiçliğin bilinçli avukatı, 'hakikat'in temsilcisi sayıldığında, doğru çoktan tepe üstü çevrilmiştir…" (*A.g.e.*, 15). "Tanrı, 'bu dünya'yı yadsımanın, 'öbür dünya' hakkındaki her yalanın formülü! Onda hiçlik tapınılacak bir şey haline getirilmiş, hiçlik istenci kutsallaştırılmıştır." (*A.g.e.*, 24).

tarihidir."[12]Aynı zamanda bu tarih, modern dönemlerde ve özellikle de Aydınlanmacı düşünürlerin bizatihi kendi felsefelerinde oldukça açık bir biçimde devam etmiştir. Farklı olarak, Aydınlanma süreci ile birlikte insan, Tanrı'yı öldürüp, yargıç koltuğuna kendisi oturmuştur. Dolayısıyla, modernizm söz konusu olduğunda bahsi geçen dekadant anlayışın uzantıları sonraki dönemlerde de sürmüştür. Yalnızca, Hristiyan dekadans, modern bir biçime bürünmüştür. Sorun, burada da metafiziğe yaslanan bir anlayışa sahip olmak ve pratik olanla, oluş halindeki gerçeklikle, hülâsa yaşamın bizatihi kendisiyle irtibatı koparmaktır. Elbette, modernizmin muhteviyatı sadece olumsuz değildir; o hem nihilizmin bir biçimi hem de nihilizmin aşılması için en güçlü ihtimâlin mekânzamansallığıdır. Nietzsche için moderniteyle dönemdaş olan 'Tanrı'nın ölümü' de, uzunca irdelediği ve bir nevi sökümünü yaptığı bu tarihin sonunda varılan yeninin imkânı olarak ifade edilebilir.

Nietzsche'nin düşüncesinde Hristiyanlık 'halka uygun Platonculuk'[13] olarak tanımlanır. Ona göre, bu sistematik dekadans unsurları ile savaşmak aynı zamanda 'öz' fikri ile, 'metafizik' ile ve metafizik gereksinimlerle paralel giden 'atomcu gereksinimlerle' savaşmayı gerektirmektedir.[14] Öze karşı savaş açmak, sabit bir hakikatin varlığı inancına karşı durmak demektir. Zira, Nietzsche'ye göre, şeylerin özü varsayımı hakikate yönelik aldatıcı bir unsurdur. İçinde yaşadığımıza inandırıldığımız dünya, tamamen yanılgıya dayalıdır. Bu husus, devamında moderniteye de yansıyarak süregelmektedir. Platoncu filozof ve Hristiyan rahipten sonra modernitenin idealist insanları, öldürdüğü Tanrı'nın yerine kendini konumlandırır.

> Böylece yaptıkları, kendilerini daimi olarak 'topluluk, 'iyi ve adalet' tarafına, 'gerçeklik' tarafına yerleştirmektir -ve insanlığın geri kalanını da 'dünyaya' öteki tarafa… Yeryüzünün gördüğü gelmiş geçmiş en yazgıcı büyüklük hastalığı biçimi budur: Yobaz, yalancı, küçük ucubeler, 'Tanrı', 'hakikat', 'ışık', 'tin', 'sevgi', 'bilgelik' ve 'yaşam' kavramları üzerinde hak iddia etmeye başladılar, sanki bunlar kendilerinin eşanlamlılarıymış gibi, kendilerini 'dünya'dan ayırmaya çalıştılar.[15]

Modernist bakış açısında, insanların bir üst anlatı ile (İ)nsan'a dönüşmesi, Hristiyan öğretisinde var olan her insanın 'ölümsüz bir ruh' olarak diğerleriyle eşit olması ve Tanrı karşısında tüm ruhların eşitlenmesi düşüncesinin uzantısıdır. Nietzsche'ye göre bu, 'dünya benim çevremde

[12] *A.g.e.*, 46.
[13] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde,* çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 2.
[14] *A.g.e.*, 17.
[15] Nietzsche, *Deccal*, 57.

dönüyor' diye haykıran, ruhun kurtuluşu (*salvation*) düşüncesinin yansımasıdır. "'Herkes için eşit haklar' öğretisinin zehri, bir Hıristiyan ilkesi olarak ilan edilmiştir…"[16] İşte tam da bu iddia, Nietzsche için başta sosyalizm ve demokrasi olmak üzere modern ideolojilerin eşitleyici indirgemeciliğine -diğer ifadeyle sürü anlayışına- eleştiri yöneltmek suretiyle dikkat çektiği nokta olarak karşımıza çıkar.

Nietzsche'de Demokrasi Eleştirisi

"İnsanlar eşit değildir! –
Böyle der adalet."[17]

Nietzsche'nin argümanlarındaki en çarpıcı unsurlardan birisi olan 'Tanrı'nın ölümü'nün ilânı, nihilistik değerlerin yaşamı, toplumu ve bireyi temellendirmesiyle yaşanan krizi vurgulamaktadır. Bu bağlam, onun politik meselelerdeki tutumunu da belirler. Yaşamın temelinde sanılanın aksine herhangi bir öz, töz, ideal veya herhangi bir Tanrı imgesi yoksa, ideolojik sistemler başta olmak üzere hiçbir politik düzenin de idealleştirilmesi ve/veya yaşamı kalıcı biçimde temellendirmesi beklenmemelidir. Elbette Nietzsche için de güç istenci gibi birtakım kalıcı hususlar ön plâna çıkmaktadır. Bu anlamda Nietzsche'nin her şeyiyle özcülük ve temelcilik karşıtlığının mutlak zaferini ilân ettiği söylenemez. Ancak, yaşamı oluş hâlinde ele alması ve bu oluş halini kesintiye uğratan her müdahalenin kendi yanlışlanmasını mecbur kıldığına olan inancı, onu geleneksel Yunan, Hristiyan ve modern perspektiflerin kalıcılık iddiasına karşı çıkmaya yönlendirmiştir. Demokrasiye yönelik eleştirel tutumunda da bu karşı çıkışın yansıması izlenebilmektedir. Zira, Nietzsche'nin politik eleştirilerinde de her zaman toplumu belli temeller ve idealler üzerine kurgulamaya çalışan perspektiflerin eleştirisi esas alınmaktadır. Onun eleştirisine konu olan demokrasi tanımı, döneminin toplumsal hareketlerinden ve ideolojik tutumlarından ve bunların ideallerinden yaptığı çıkarımlara dayanmaktadır. O nedenle demokrasi eleştirisi de -sosyalizmle birlikte- modern liberal demokrasinin 19. yüzyıl görüntülerine yönelmiştir.

"Bir zamanlar tanrıydı tin, sonra insan oldu ve şimdi hatta ayaktakımından birisi olacak."[18] Nietzsche'ye göre demokrasi, Hristiyan ideallerinde var olan,

[16] *A.g.e.*, 54.
[17] Nietzsche, "Defterlerden, 'Kemgözlü Bilgelik' Deyişler ve Deyinişler / 'Oklar' Deyişler ve Deyinişler", *Cogito*, çev. Oruç Aruoba, sayı 25 (2001):186.
[18] Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt,* çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 34.

insanın Tanrı karşısında eşitlenmesi yanlışının devamı ve köle ahlâkının tüm topluma hâkim olması talebinin, yani kölelerin hıncından doğan bir karşı çıkışın ifadesidir. Köle ahlâkı ve efendi ahlâkı kavramları ise 'güç istenci'nin (*will to power*) tezahürleri olarak tanımlanabilir. Özünde çıkar ilişkilerine dayalı bir tür yararlılık ahlâkı yatan köle ahlâkı, 'iyi' ve 'kötü' karşıtlığının kaynağıdır.[19] Demokrasiyi temellendiren unsur olarak köle ahlâkı, kalabalıkların içerisinde var olmak suretiyle kendisinde eksik olan gücü yakalamaya çalışırken, aynı zamanda karşısında yer alan efendi ahlâkına ihtiyaç duyar. Efendi ahlâkı ise kendini ve yaşamı kabul eden, yaşama evet diyen bir tutuma dayanır. Bu nedenle kölenin hıncı, efendinin yaşama dair memnuniyetine yönelir.[20] "Hıristiyanlık hınç duygusundan, o ruhtan doğmuştur, sanıldığı gibi 'Kutsal Ruh'tan değil, -bir karşı devinimdir aslında, soylu değerlerin egemenliğine karşı büyük bir ayaklanmadır."[21] Nietzsche'ye göre, köle ahlâkına sahip kitleleri oluşturan zayıf insanlar, güçlü insanların elindekilere yönelmiştir, onlara ihtiyaç duyar ve aynı zamanda onlara karşı bir intikam içgüdüsü barındırır. "…düşünce biçimimize egemen olan Hıristiyan ahlakı, büyük insanların özgür yaratıcılığı karşısında, sürü ve edilginlik erdemlerinin öne çıktığı bir buyruklar levhası yaratan ve aşağılık ve zayıflık belirtisi olan özellikleri ahlaki üstünlük belirtisine dönüştürmeye çalışan küçük insanların bir ürünüdür."[22] Nietzsche için demokrasinin -ve sosyalizmin- basit ifadesi, Hristiyanlık kökünden yükselen eşitlik talebini kitlesel olarak duyulan hınç ve intikam güdüsüne meşruiyet zemini olarak kullanarak efendi ahlâkını dönüştürmeye çalışan köle ahlâkının ayaklanmasıdır.

> 'Ruhların Tanrı önünde eşitliği' -bu patlayıcı kavram, devrimde biten son, modern fikir ve tüm toplum düzeninin devrilme kanısı- bu, Hıristiyan dinamitidir… *Húmanitas*'tan bir çelişki, bir kendini aşağılama sanatı, ne pahasına olursa olsun bir yalan söyleme istenci, tüm iyi ve dürüst içgüdülere karşı tiksinti, bir horgörü çıkarmak…[23]

Dahası, bu yönelimin modern devlet düzlemindeki görüntüsü kendini demokrasi ve sosyalizm çerçevesinde yer alan farklı fenomenlerde de göstermektedir.

---

[19] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 203.
[20] Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy,* 27.
[21] Nietzsche, *Ecce Homo,* çev. Can Alkor (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 97.
[22] Gianni Vattimo, *Nietzsche ile Diyalog: Denemeler 1961-2000*, çev. Durdu Kundakçı (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005), 35-36.
[23] Nietzsche, *Deccal*, 89.

Nietzsche düşüncesinde, başta eşitlik olmak üzere, özgürlük, birey mutluluğu, ortak yarar, toplumun refahı gibi modern devlet imgesinin etrafında öne sürülen ideallerin tamamı politik nihilizmin belirtileridir. Tanrı'nın ölümü, arkasında zayıf ve muhtaç kitlelerin hükümranlığını bırakmıştır.[24] Bu aşamada, 'yeni put' olarak ifade edilen 'modern devlet', toplumun içine düştüğü hastalığın en şiddetli göstergesi ve 'siyasi canavar' olarak tanımlanır.[25] Modern devlet, kişilerin aynılaşmasını talep eder ve bireysel yaratıcılığın ortaya çıkmasına engel olur. Bu, eşitlik anlayışının getirdiği sonuçtur. Modern politikanın temellerinden biri olarak tüm insanları belli özellikleri ile aynı konuma getiren eşitlik Nietzsche için 'vasat olanda eşitlik' anlamına gelmektedir. Zira, modern toplumun yapısı üstünlerin ve yaratıcı ruhların özgürlüğüne dayanmaz. Sürünün değerleri yukarı çıkamadığında, eşitlenecek düzey yukarıdakilerin aşağı çekilmesini gerektirir. Ayrıca, Nietzsche düşüncesinde tek tek insanlar bir tür özne rolünde birleşmemelidir. Öne çıkarılması gereken, öznelerin çoğulluğu düşüncesidir. Aynılık değil farka dayalı çoğul özneler, güç istencinden gelen güdülenmeyle birlikte birbirleri ile çatışan, çekişen ve iktidar elde etmeye çalışan unsurlar olarak yaşama sürecine dahil olmaktadır. Bu perspektifte yaşam, zayıfların ve yıkıma neden olan çoğunluğun -yani sürünün- pasifliğiyle değil, azınlıkta kalan güçlü ruhların özgürlüğüyle yönlendirilmelidir. Bu nedenle modern eşitlikçi demokratik idealler çoğunluğa dayandığı ölçüde otonom sürülerin idealleri olarak kalmak durumundadır.[26]

> Onlardan 'üstün bir birlik', 'kolektif bir varlık' oluşturdukları yönündeki inancı kaldırın; yalnızlık, adanmışlık, vatan, kamu yararı yanılsamalarını kaldırın onlardan, sürücül içgüdüyü sökün, onları evrenin geçici olduğuna, sonunun olmadığına, karmaşık ve anlaşılmaz bir dünyada yaşadığımıza ikna edin, parçalanırlar. Halkın bireysel özgürlük gücü yok; projesiz, programsız, ortak kadersiz, güvensiz, mutluluk vaatleri olmaksızın yaşayamıyor. … afyonu kaldırdığınızda o hiçlik içinde çözülecektir; sürünün birliğini kaldırdığınızda her hayvan kendi köşesinde ölmeye gidecektir.[27]

Nietzsche'nin modern demokrasi argümanlarında eleştirdiği bir diğer husus da yine tektipleşme ve sıradanlaşmanın bir parçası olarak gördüğü 'sözleşme' argümanlarıdır. Bu bağlamda eşitlenmenin görüntüleri olarak demokrasi ve sosyalizm ile herkesi rasyonel doğasına atıfla özdeş kılan ekonomik ve siyasi

[24] Goyard-Fabre, *Nietzsche: Modern Devletin Eleştirisi*, 156-157.
[25] *A.g.e.*, 150.
[26] Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy,* 34-35.
[27] Bernard Edelman, "Nietzsche: Kayıp Bir Kıta", *Cogito*, çev. Ferhat Taylan, sayı 25 (2001): 58.

anlamda liberalizm hedef olur. "… şu açıktır ki, Nietzsche demokrasi ve liberalizmi kültürel dekadansın ve daha yüksek bir politikaya geçişteki engelin formları olarak görmektedir."[28] Ona göre, hakların kökeninde yer alan gelenek, sürünün efendiler karşısındaki haksız talepkârlığını açığa çıkaran demokrasinin ve liberalizmin çıkış noktasıdır. Toplumsal ve bireysel bağlamları kapsayacak şekilde, elde edilen haklar öncelikle taraflar arasında bir sözleşmeyle belirlenmiştir. Bu sözleşme, yapıldığı zamanın gereklerine göre şekillenmiş olup, kaynağı oluşturan kökensel gerekler zamanla unutulmuştur. Artık başta taraflara sağlanan yarar ortada olmasa bile, sözleşme bir zorunluluk halini almıştır. İşte bu noktada, zayıflardan müteşekkil sürü, sözleşmenin dönemselliğini genelleştirme ve sonsuzlaştırma yoluna gider.[29] İnsan "… yalnızca insanın kendisinin özne olduğunu, dahası, *sanatsal olarak yaratan* özne olduğunu unutması yoluyla, bir miktar huzur, güvenlik ve tutarlılık içinde yaşar."[30] Dolayısıyla, sözleşmeye dayalı bir toplum, bireysel ve toplumsal olarak edinilmiş haklar ve demokratik bir idare, köleliği garanti altına alan bir sözleşmeyle ortaya çıkan, yaşamın hakikatlerinden uzak bir yanılsama durumuna karşılık gelmektedir. Hakların garantisi olmakla birlikte, eşit kölelerin eşitlik ve özgürlük temelli haklarını belirleyen "… sözleşme, bir o kadar da kulluğun, dolayısıyla da zayıflığın belirtisidir."[31]

Bütün bu argümanlar, Nietzsche'nin Fransız Devrimi'ne yönelen eleştirilerinde somutlaşır. "Modern zihniyet, *bilimci* ve *ilerlemeci* Aydınlanma felsefesiyle özdeşleşirken, Nietzsche her türlü *bilimciliğe*, ilerleme ve uygarlık tutkusuna, *Aydınlanma düşüncesi*'ne, bunların baş sorumlusu olarak Fransız Devrimi'ni gösterip karşı çıkacaktır."[32] Ona göre ayaktakımı Yunanistan'da güçlenmiştir ve Hristiyanlık kendini buna göre ayarlamıştır.[33] Fransız Devrimi ise, bu sürecin sonunda varılan, başlamış son büyük köle ayaklanmasıdır.[34] Öyle ki, adı Fransız Devrimi'yle birlikte anılan düşünürlerden Jean-Jacques Rousseau, Nietzsche'nin gözünde "idealistin ve alçağın bir kişide toplandığı ilk modern insan"[35]dır. Çünkü o, doğaya dönüş

[28] Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy*, 42.
[29] Nietzsche, *Gezgin ve Gölgesi: İnsanca, Pek İnsanca 2*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 34.
[30] Nietzsche, "Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine", *Cogito*, çev. Oruç Aruoba, sayı 16 (1998): 61.
[31] Goyard-Fabre, *Nietzsche: Modern Devletin Eleştirisi*, 160.
[32] Cemal Bâli Akal, "Nietzsche Spinozayı Nasıl Okudu?", *Cogito*, sayı 25 (2001): 164.
[33] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 61.
[34] *A.g.e.*, 57.
[35] Nietzsche, *Putların Alacakaranlığında*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 97-98.

söylemiyle ürettiği ahlâkçılığın ve devrimin sığ ve ortalama olan her şeyi kendisine ikna eden eşitlik öğretisinin savunucusudur. Nietzsche için 'modern' denilenin düzeni Platon ile başlar; eşitlik, insan hakları, demokrasi gibi modern düşüncelerle devam eder. Ona göre modern fikirler Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nin ışığında gelişmiştir. O nedenle, Rousseau gibi Aydınlanmacı düşünürler de dekadansın savunucuları olarak değerlendirilmelidir.[36] Nietzsche değişimin devrimsel süreçle değil, daha yumuşak bir dönüşümle olması gerektiğini düşünmektedir. Bu, başka tür bir Aydınlanma olarak ifade edilir. Zira, Aydınlanma toplumsal değil bireysel bir mesele olmalı ve topyekün bir kurumsal dönüşümü getirmemelidir. Görülen devrimler ise Aydınlanma adına şiddet kullanan fevrileşmiş hareketlerdir.[37]

Demokrasinin eşitlik, özgürlük, ilerleme, Aydınlanma, rasyonel insan gibi temeller üzerine inşa edilmesini eleştiren Nietzsche için savunulması gereken mesele herhangi bir makropolitika olamaz. Çünkü ona göre herhangi bir makropolitik proje dekadansı ortadan kaldırmayacaktır. Çözüm, apaçık bir reçete ile değil, geleceğin filozoflarına atıfla sunulur.[38] Ona göre kültürel yaratım ile politik yaratım birbirinden bağımsız değildir. Bireysel öz-yaratım meselesi de yalnızca birey düzeyinde kalmaz ve herkes adına bir değer yaratımı anlamına gelir. Dolayısıyla geleceğin filozofları, düşünürleri, yasa yapıcıları ve yöneticileri ile kastedilen aynıdır.[39] Bu nedenle, geleceğin filozoflarına işaret edildiği noktada yer alan 'yeniye' ve 'yaratıma' odaklanmak önemlidir. Nietzsche, 'özgür ruhlar' olarak isimlendirdiği değer yaratan geleceğin filozoflarını "… her türden modern ideolojinin ve sürünün arzuladıklarının tam karşı kutbunda yer [alanlar]" olarak tanımlar.[40] Onlar, kendi hakikatlerini evrenselleştirmek arzusu duymayan, ortak iyi idealine göre davranmayan, dogmatik çabaların arzularına kapılmayan insanlardır.[41] O halde, geleceğin özgür ruhlu filozoflarının, tam da Nietzsche'nin modern demokrasi de dahil olmak üzere dekadans olarak nihilizmin tarihindeki her unsurun eleştirisi ile ördüğü bu anlatının çıkış noktasında yer aldığı söylenebilir. Çıkış noktası, aynı zamanda demokrasinin modern biçimine yönelik eleştiriler ile bizi başka türden bir yaşam anlayışına ve üst anlatılardan arınmış bir demokrasi perspektifine yönlendirir. Bu noktada,

[36] Douglas Burnham, *The Nietzschean Dictionary* (London: Bloomsbury Publishing, 2015), 218-219.
[37] Nietzsche, *Gezgin ve Gölgesi*, 117.
[38] Conway, *Nietzsche & the Political*, 46.
[39] Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy*, 51.
[40] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 52.
[41] *A.g.e.*, 50

temelciliğin eleştirisi ve 'temelcilik-sonrası' (*post-foundational*) kavramının ne anlama geldiğine değinmek yerinde olacaktır.

Temelcilik-Sonrası ve Demokrasi

> "Toplumun tüm diğer formlarından farklı olarak demokrasi herhangi bir temelin mutlak yokluğunun tanınması üzerine kuruludur."[42]

Demokrasi eleştirisinin de dahil olduğu nihilizm tarihinin eleştirisi, aynı zamanda her türden temelin şüpheli hâle gelmesinin tarihi olarak ifade edilebilir. Zira, Nietzsche felsefesinde nihilizm, Platon sonrası Batı dünyasının oluş vasfını unutması ve -Tanrı, idea, iyi vs. gibi- belirli fenomenleri temele yerleştirip orada sabitleyerek, toplumun -ve yaşamın- bu temel üzerinde şekillendirilmesiyle irtibatlıdır. Ancak, görüldüğü gibi, Tanrı'nın ölümü, altımızdaki temelin sarsılmasını, üstümüzdeki ideanın yok olmasını ifade eden bir metafordur. Bu durum nihilizmi getirmiştir; bu dekadanstır. Bu noktada, bugünün dünyasını tanımlarken ve teorik konumlanışın belli özelliklerini öne çıkarırken başvurulacak bir kavram olarak 'temelcilik-sonrası' öne çıkar.

Temelcilik-sonrası, Nietzsche'nin metinlerinde var olan bir kavram değildir. Çalışmanın bu bölümünde açıklanacak olan temelcilik-sonrası perspektifiyle, Nietzsche'nin eleştirdiği demokrasi anlayışından çıkarak bugünün politik dünyasında ve çağdaş demokrasi teorisi tartışmalarında önemli bir yer edinen farklı demokrasi yorumlarının düzlemine ulaşılabilmektedir. Temelcilik-sonrası, Oliver Marchart'ın kitabına[43] adını veren, 'politik fark' meselesinin ele alınışında temelin yokluğuna değilse de nihaî bir temel yokluğuna vurgu yapan bir yorum olarak tanımlanabilir. Bu yaklaşım, öncelikle ontolojik bir mesele olarak ele aldığı 'politik olan' ve 'politika' farkını ortaya koymaktadır. Bilindiği gibi politik olan ile politika ayrımının çıkış referansı Carl Schmitt'in *Siyasal Kavramı*[44] adlı metnidir. Ancak çağdaş politika teorisinden Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Alain Badiou, Jacques Derrida, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe gibi birçok ismin ayrıma dair yaptığı analizlerin katkısıyla dönüşmüştür. Çağdaş düşüncede politik fark meselesi, politik olanın geri çekilmesi (*retreat of the political*) hususu etrafında şekillenirken Schmitt referansı göz önünde tutulmaktadır. Bahsi geçen isimlerin konuyla ilgili çalışmalarının ayrıntılarına girmek başka bir

[42] Oliver Marchart, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 107.
[43] *A.g.e.*
[44] Carl Schmitt, *Siyasal Kavram*, çev. Ece Göztepe (İstanbul: Metis Yayınları, 2014).

metnin konusu olmakla birlikte, etrafında dolaşılan, üzerine eklenerek aşılan, farklı bağlamlarla örülen ve/veya eleştirilen mesele dost-düşman ayrımının belirleyiciliğine sahip egemen varsayımının politik olanı tanımlama kabiliyetidir. Politik olanı temellendiren antagonizma olarak dost-düşman, ayrımlardan yalnızca birisi olarak kalmaz, -savaş durumunda en belirgin biçimini alan bu ayrım- kendisi bizatihi kurucudur. Schmitt, politik olan kavramını, devletten de önceye koyar; zira dost ve düşmanın varlığı, çatışmanın taraflarını belirleme kabiliyetine sahip güç, devletten de önce var olmuştur. Ayrıca politik olan anlayışının antagonistik yorumu, politikanın uzlaşma ekseninde ele alınmasının eleştirisini de beraberinde getirmiştir. Marchart'a göre, Schmitt'in bu ayrımsal (*dissociative*) boyutunun karşısında, Hannah Arendt'in birliksel (*associative*) boyutu yer alır. Ayrımsal boyutun antagonizmaya dayalı görüşüne karşıt olarak birliksel Arendtçi boyut, Batı dünyasında politik olanın kendine özgü ayrı bir alanının kalmadığı ve bu nedenle öncelikle politik olanın alanını diğer unsurlardan temizlemek suretiyle kavramın salt içeriğini ortaya çıkarmak gerektiği yönündeki vurguyla şekillenir.[45] Arendt'te 'eylem'in belirleyici olduğu politik olan, birlikte yaşamın ve bir arada politik eyleme ile ortaya çıkan kolektifin kuruluş alanıdır.[46] "Politik olan devlet örneğinde olduğu gibi kapsayıcı olmaktan ziyade, bir deneyim kipidir. … politik deneyimle ilgili olan ise, politik deneyimi daima kaybettiğimiz ve onu yeniden ürettiğimiz."[47]. Bu nedenle politik olan, *vita activa*nın dahilinde yer alan işin ve emeğin belirleyiciliğindeki diğer alanlar ile tamamen ayrı bir yerde değerlendirilmeli; politik olanı kuran unsurlar 'iş' ve 'emek' olmamalıdır. Dahası, Arendt'in liberalizme ve Marksizme yönelik eleştirileri de bu analiz sayesinde anlaşılır olmaktadır. Çünkü, ona göre liberal düşüncede işin, Marksist düşüncede ise emeğin, politikanın alanına dahil edilmesi nedeniyle kurulan temeller hatalıdır.[48]

Marchart, temelcilik-sonrası politika meselesini değerlendirirken, Schmitt'ten gelen politik olan ve politika ayrımı ile birlikte, temelci (*foundationalist*) perspektifin krizinin de açığa çıktığını ifade eder.[49] Marchart, Schmitt'in politik fark ayrımını, Heidegger'in 'ontolojik fark'ına referansla değerlendirmektedir. Nasıl Heidegger için zeminlenme (*grounding*) süreci hiçbir zaman sekteye uğramıyorsa ve ontolojik olan hiçbir zaman belli bir

[45] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).
[46] Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, 39-40.
[47] Sheldon Sanford Wolin, "Hannah Arendt: Demokrasi ve Politik Olan", *Sosyoloji Dergisi*, çev. Hasan Şen, sayı 29, (2013): 149.
[48] Arendt, *İnsanlık Durumu*.
[49] Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, 5

şey olarak karşımıza çıkmadan ama her zaman ontikle birlikte görünür oluyorsa[50], politik olan ve politika ayrımı da böyle bir farklılaşma/zeminlenme oyununun parçası olarak hareket etmektedir. Politika toplumsalın temellendirilme anı iken, aynı zamanda her daim politik olanla birbirine dokunan ama hiçbir zaman birleşmeyen ve birbirinin yerine geçmeyen bir oyunu sürdürmektedir. Meselenin temelcilik-sonrasına dahil olan kısmı ise bu farklılaşma oyununda nihaî bir temelin imkânsızlığı düşüncesiyle ortaya çıkar. Toplumsal yaşamımız ne tam olarak nihaî bir prensiple veya zeminle var olur ne de tamamen prensipsiz ve zeminsizdir. Temelcilik-sonrası, bir boşlukta veya uçurumda durmaya çalıştığımız düşüncesini savunmaz. Temellendirme oyunu her zaman süregiden bir farklılaşmadır. Bu anlamda, temele yerleşen unsurlar her zaman olumsal (*contingent*) temeller olmak zorundadır. Olumsal temeller çoğul, geçici ve tersine çevrilebilir olan çatışmalı temellerdir. Tam da bu nedenle, temelcilik-sonrası kavramı, anti-temelcilikten (*anti-foundational*) ayrılır.[51] Anti-temelci sıfatını haiz yaklaşımlar temelde herhangi bir unsurun bulunmasına tamamen karşı çıkmaktadır. Buna göre, her tür temellendirme girişimi boşunadır ve gereksizdir.[52] Bu haliyle anti-temelcilik ile temelcilik, aynı düzlemin iki yüzü olarak karşımıza çıkar. Ancak, temelcilik-sonrası bakışta toplumun var olmayan zemini, yine de tamamen boş değildir; zemin, 'politik olanın anı'nda (tekrar-)ortaya çıkar. "Sonuç olarak, toplum her zaman nihaî bir zemin arayışındayken, politika sayesinde maksimum başarabileceği yüzergezer ve olumsal *zeminlenme* olacaktır – kısmî zeminlerin çoğulluğu."[53] Fakat, burada önem arz eden asıl husus şudur: Zemin anı (*the moment of ground*) ve zeminin aktüelizasyonu (*the actualization of ground*), terimler arasındaki farkın birleştirilemezliği nedeniyle hiçbir zaman uzlaşmaz, bir araya gelmez. İşte temelcilik-sonrası durumun asıl göstergesi de bu noktadır.[54]

Temelcilik-sonrası anlayışın ontolojik konumlanışı ve temele dair tutumu, demokrasi meselesindeki yerini belirler. Büyük oranda Laclau, Mouffe, Derrida, Abensour gibi düşünürlerin demokrasiye yönelik -öz ve evrensel ilişkisinin bağlantılı indirgenemezliği, antagonizma, radikal demokrasi,

[50] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011).
[51] Marchart, "Democracy and Minimal Politics: The Political Difference and Its Consequences", *South Atlantic Quarterly*, vol. 110/4 (2011): 966.
[52] Marchart, anti-temelci yaklaşımlara örnek olarak Richard Rorty'nin olumsal ironist argümanını göstermektedir. Aynı zamanda Michael Oakeshott'ın muhafazakâr şüpheci argümanlarını da temelci-olmayan (*non-foundationalist*) olarak tanımlar. Marchart'ın bu yorumları için bkz. Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, 3.
[53] Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, 8.
[54] *A.g.e.*, 8.

gelmekte olan demokrasi gibi- argümanlarıyla benzeşen bir muhteviyata sahip temelcilik-sonrası perspektifi demokrasinin temeline herhangi bir 'kalıcı' prensibin veya idealin yerleştirilmesine karşı çıkmaktadır. Demokrasinin temelcilik-sonrası yorumunda nihâi temelin yokluğu negatif kriterdir. Pozitif kriter ise, herhangi bir şey olarak zeminin varlığının kabul edilmesidir. Yani, nihaî olmayan ve olumsal temellerin olması zorunluluktur. Demokrasi, sonsuza kadar tamamlanamayan bir şey olarak değerlendirilmelidir. Hatta, gelmiş geçmiş hiçbir demokrasi tamamlanmış bir demokrasi olmamıştır.[55] Marchart'a göre, temelcilik-sonrası anlayışının demokrasi mefhumunun içerisinde zaten kabul edildiğini söylemek mümkündür. Diğer rejimler, belirli ve mutlak addedilen bir temel üzerinde olmamayı bir eksilik veya sorun olarak görüp bunu gizlemeye gayret ederken, demokrasi bu durumu tam da kendi tanımında içermesi nedeniyle diğerlerinden ayrılır.[56]

Demokrasi, yalnızca olumsal olanla karşılaşmakla kalmaz, bunu hâlihazırda talep etmektedir. Bu husus, demokrasi ve politik olan arasındaki bağlantı mecburiyetinin bir ifadesi olmaktadır. Ancak, demokrasinin temellenme oyunu içerisine girmeden var olması da beklenemez. Sıklıkla vurgulandığı gibi, demokrasinin nihâi temelden yoksun olma zorunluluğu ile somut koşullara yönelik politika sunulması ve bu politika yapıcılığı anlamlı kılmak adına olumsal temeller üretmeye zorlanması da kaçınılmazdır. Bu, demokrasinin tekil ve tarihsel olan haliyle temellenme mecburiyetidir. O nedenle, demokrasi de temelcilik-sonrası anlayışına paralel olarak hem kendini somutta temellendirmek için uğraşır hem de bunun imkânsızlığını kuran bir açıklık yaratır.[57] Marchart'a göre, bu iki yanı bir araya getirmenin önemi, 'minimal politika' adını verdiği, büyük politikalara dayalı geleneksel görüşlerin ve yalnızca mikro düzeydeki politik işleyişi kabul eden görüşlerin eleştirisini barındıran politika anlayışına varmamızı sağlamaktadır. Toplumsalın içsel bir zeminlenme anı olarak politik olan kavramına ve olumsal temelin her zaman politik eylemenin ontik pratikleri üzerinden yeniden gerçekleştirilme talebi nedeniyle politika kavramına ihtiyacımız vardır; zira, politik eylemenin minimal koşulları olarak kolektivite, strateji, çatışma ve organizasyon unsurlarının bir araya geldiği her an, bu iki düzlem de bir araya gelecektir. Politika, bu bağlamda yalnızca bir ideale veya

[55] Marchart, "The Political, The Ethical, the Global: Towards a Post-foundational Theory of Cosmopolitan Democracy", *Re-grounding Cosmopolitanism: Towards a Post-foundational Cosmopolitanism* içinde, ed. Tamara Caraus ve Elena Paris (New York and London: Routledge, 2016), 184.
[56] Marchart, *Minimal Politics*. 968.
[57] *A.g.e.*, 968.

prensibe 'inanç' olarak değil, olumsal olan bir durumun içkinlik düzleminde ve antagonizmanların çokluğu içerisinde eyleme süreci olarak var olmaktadır.[58] Demokrasi, bu işleyişin süregiden, sonuçsuz ve nihaî katılaşmaya meydan okuyan bir süreç olarak görülebilmesinin imkânıdır.

Yaratım Olarak Yaşam ve Temelcilik-Sonrası Demokrasi

"Tanrı öldü: şimdi biz istiyoruz ki –
Üstinsan yaşasın."[59]

Temelcilik-sonrası perspektifinin ve demokrasi ile irtibatının gösterilmesiyle birlikte, Nietzsche düşüncesinde demokrasinin kabul edilebilir bağlamı da ortaya çıkmaktadır. Nietzsche, metinlerinde ortaya koyduğu; 1) geleneksele ve temellere yönelik eleştiri, 2) üstinsanın tüm geleneksel nihilistik değerleri yeniden değerlemesi ve 3) bu sürecin güç istenci bağlamında bir çoğulluklar düzlemindeki ilişkisellik biçiminde işlemesine dayanan perspektivist tutumu ile temelcilik-sonrası demokrasi argümanlarına alan açmaktadır. O halde, sonuç olarak, önceki bölümlerde anlatılan Nietzsche'nin geleneksel demokrasi teorisi eleştirisinin ötesine geçen argümanları ve temelcilik-sonrasının geleneksel olmayan demokrasi anlayışı arasındaki irtibatın nasıl kurulacağını ortaya koymak gerekmektedir.

Geleneksel dünyanın Antik Yunan, Hristiyan (genel olarak dinsel) ve modern düşünceleri kuran sabitlenmiş temelleri daha açık kategorilerle yer değiştirmelidir. Temelleri olmayan bir dünya, bu anlamda bir kayıp değil, açıklığa ve yaratıma müsait bir durumun ortaya çıkış imkânıdır.[60] Hatab'ın belirttiği gibi, Nietzsche'nin demokrasi ile irtibatlı argümanlarında iki öncül önerme önem arz eder: "1) Nietzsche demokrasiyi reddetmekte hatalıydı, çünkü demokrasi onun düşünme biçimine hayal ettiğinden daha uygun olabilmektedir. 2) Nietzsche, her şeye rağmen, geleneksel demokratik teorinin kanunlarını tasvir etmekte ve politikadaki eşitlikçi etkileri hakkında uyarı yapmakta haklıydı."[61] Nitekim, Nietzsche düşüncesinde öne çıkan endişe, her türden köleleştirmenin ve aynılaştırmanın ifşa ve tahrip edilmesi hususudur. Bu nedenle, "Nietzsche'nin öğretileri, baskın istenci, üretimin rasyonel köleleştirmesinden olduğu kadar geçmişe irrasyonel bir bağlanmadan da kurtarılış, özgür bir insan yazgısı yaratacak olan, hizbin ya

[58] Marchart, *Minimal Politics*, 971-972.
[59] Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, 290.
[60] Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy*, 19.
[61] *A.g.e.*, 54.

da 'düzen'in inancını geliştirir."[62] Bu anlamda 'yeni'nin yaratımı, mutlak idealler veya prensipler üzerinden gerçekleşmez. Nietzsche'nin önerisi, Tanrı'nın ölümünden sonra tahtına kimsenin oturmaması ve değerleri -nihayete ermeyen bir süreç içerisinde- yeniden-değerleme işini üstlenen üstinsanların dünyasının kurulmasıdır. Nietzsche'ye göre, yaşamın oluş vasfından dolayı, her türden sabitleme girişimi eleştirilmelidir. Nietzsche bu bağlamda çokluğa ve yaşama her şeyiyle 'evet' demeyi, yani yaşamın olumlanmasını önermektedir. Oluşun savunusu, bizi monizmden kurtaran, perspektif çoğulluğuna zemin hazırlayan ontolojik ve epistemolojik bir bakış açısını ifade eder. Dünyanın yorumlanma zorunluluğu da bundan ileri gelir. "… yorumlama ise gizli duran, hatta anlamı bulanık kalan tek bir hakikatin örtüsünün açılması değil, birçok anlamı olan ve aynı zamanda tek anlamı *'süreç, oluşum'* olan bir metnin okunmasıdır."[63] Semiyolojik olarak ele alınırsa, bu bahsin dünyayı metin olarak görmek ve bu metnin her daim dönüşen bir muhtevaya sahip olması nedeniyle sürekli bir anlam ertelemesine ve farka (*différance*)[64] gönderdiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Nietzsche'nin en tartışmalı kavramlarından biri olan üstinsanı, oluşu olumlayan ve aynı zamanda evrensel olana değil, özgün/tekil olana dayanarak kendini yaratan/üreten -ve her zaman yeniden yaratan/üreten-, Nietzsche'nin ifadesiyle değerleri yeniden-değerleyen insan olarak ifade etmek mümkündür. Bu anlamda üstinsan bir ideal tip değildir. Deleuze'ün ifade ettiği gibi, Nietzsche'nin üstinsanı bir vaat değil; yeni bir hissetme tarzı, yeni bir düşünme tarzı ve yeni bir değerlendirme tarzıdır; bu tarzdaki insan başka bir özne tipini, tanrısaldan başka öncülleri düşünmeyi ve bir tür 'değeraşkınlığı'nı sahiplenir.[65] Üstinsan herhangi bir evrensel etik topluluğa dahil, belli kriterlere göre hareket eden kişi değildir. Kendini yaratan, kendi değerlerini üreten insandır.[66]

Her koşulda, koşulun tekilliği içerisinde, bir ideale ve evrensele kalıcı değer atfetmeksizin yeni değer yaratımının öznesi olarak üstinsanın yokluğu,

---

[62] George Bataille, "Nietzsche ve Faşistler", *Nietzsche Paris'te* içinde, çev. Sadık Erol Er ve Özgür Ekinci, der. Sadık Erol Er (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2013), 317.
[63] Blanchot, *Parçalı Yazı*, 81.
[64] Burada vurgulanan *différance* kavramı, Derrida'nın felsefesindeki en önemli kavramlardan birisi olarak hem zamansal hem de mekânsal bir ötelemeyi, aralanmayı ve mevcudiyete gelmeyişi kapsayan bir kavramdır. Bu anlamda, metafiziksel ve temelci anlayışın eleştirisinde oldukça etkin bir bakışın başat unsuru olarak ele alınabilir. Kavramın ayrıntıları için bkz. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass (Chicago, University of Chicago Press, 1984).
[65] Deleuze, *Üstinsan*, 127.
[66] Conway, *Nietzsche & the Political*, 24.

Nietzsche'de Antik Yunan-Hristiyan geleneğinin sürü insanına ve modern demokrasinin 'halk kitlesi'ne karşı çıkış nedenlerinden birisidir. "Şimdi bu kadar yüceltilen halk ordusunun en büyük zararı, en yüksek uygarlığın insanlarının israf edilmesidir; tüm koşulların uygun oluşu sayesinde vardır bu insanlar - böyle narin örgütlenmiş beyinleri üretecek rastlantısal koşulları yaratmak için büyük zaman dilimleri gerektiğinden, nasıl da idareli ve çekine çekine kullanılmalıdırlar!"[67] Onun için üstinsanların - özgür ruhların, geleceğin filozoflarının- ortaya çıkması, demokrasinin klasik biçimindeki gibi güç istencinin zayıflığıyla tanımlanabilecek sistemlerde mümkün değildir. Çünkü, üstinsanın varlığı, güç istencinin tetiklediği güçler arası 'yaratıcı bir üstesinden gelme faaliyeti'nin varlığına bağlıdır. Bu anlamda üstinsan, yalnızca metafizik temellerin ve geleneksel değerlerin üstesinden gelmenin değil, kendi kendisinin üstesinden gelmenin de özne figürüdür; diğer bir ifadeyle dışsal ve içsel bir üstesinden gelme çabası söz konusu olmalıdır.[68] "Bundan da Nietzsche'nin, insanı aşağılamak şöyle dursun, ona kendini asıl anlamıyla gerçekleştirme görevini yükleyerek insanı yücelttiği sonucunu çıkarmak gerekir: Bu durumda üstinsan insanın bir varlık kipinden başka bir şey değildir."[69]

Nietzsche'de değerlerin-yeniden-değerleyicisi olarak üstinsanın en açık tanımlarını geleceğin filozoflarına ve özgür ruhlara yaptığı hitaplarda görmek mümkündür. Ona göre özgür ruhlar, "… her türlü modern ideolojinin ve sürünün arzuladıklarının tam karşı kutbunda…"[70] yer almaktadır. Bu insanlar, mutlak bir hakikatin peşinden gitmemekte ve değerlerinin dogmatik bir biçimde anlaşılmasını istememektedir.

> Elbette birer dogmatik olmayacaklardır. Kendi hakikatlerinin bir de herkes için hakikat olması gerektiği gururlarını incitecek, zevklerine de uymayacaktır: oysa şimdiye dek tüm dogmatik çabaların gizli arzusu ve art niyetiydi bu. 'Benim yargım benim yargımdır: başka birinin buna kolay kolay hakkı yoktur' -diyecektir belki de böyle bir geleceğin filozofu. Birçoklarıyla aynı fikirde olma kötü beğenisini kendi kendinden uzak tutmalı. Komşu da onu ağzına aldığında 'iyi' artık iyi değildir. Hele ki 'ortak iyi' diye bir şey nasıl olabilir![71]

Buradan da görüldüğü gibi, Nietzsche'nin geleneksel değerler dünyasını eleştirmesi ile çıkılan yol, üstinsan figürüyle devam etmektedir. Üstinsan, ırksal veya toplumsal bir elitler kitlesi değil, dekadansın nihilistik değerlerini

[67] Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca I*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 258.
[68] Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy*, 45.
[69] Blanchot, *Parçalı Yazı*, 84.
[70] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 52.
[71] *A.g.e.*, 50.

aşmaya ve mevcut dünyanın değerlerini açık bir değerleme süreciyle dönüştürmeye çabalayan insan kipini imler. Bu değerleme sürecine en uygun politik çerçeve ise demokrasinin temelcilik-sonrası yorumuyla örtüşür. Dolayısıyla üstinsan, yalnızca bir tutumun, sabitlenmemeye dayalı bir perspektifin ve oluş halindeki yaşamın içinde âna dair karar verilemez olanı değer yaratımı yoluyla aşma davranışının içerimlendiği bir kavram olarak ifade edilebilir. Bu insanın dünyası, Nietzsche'de perspektivist düşünce ile bir arada düşünüldüğünde demokrasinin temelcilik-sonrası yorumunu besler. Zira, Nietzsche'nin epistemolojik perspektivizmi, şeylerin kendindeki bilgi ile değil, güç ve değere göre var olan perspektiflerin mücadelesine göre değişen bilgiye dayanmaktadır.[72] Nietzsche'de perspektivist bilginin özellikleri; a) çoğul, b) sonlu, c) agonistik, d) bağlamsal, e) dinamik ve f) karmaşık olmasıdır.[73] Epistemolojik bağlamda bu türden bir perspektivizmin sonucu, politik bağlamda ötekine açıklığı, açık-uçlu ve sona ermeyen bir süreçselliği kapsayan demokrasiye işaret eder. Tanrı'nın ölümü ile kaderini eline alan insan, üstinsan tutumu ile temelcilik-sonrası perspektifin demokrasi anlayışının sunduğu açıklıkta, ihtimallerden müteşekkil *fortuna* (rastlantısal/talihe bağlı olan) düzleminde, pratiğin muğlaklığı içerisinde yaşamın sorumluluğunu üstlenerek var olmaktadır.[74]

Nietzsche felsefesi kapsamında düşünüldüğünde, varılan demokratik yaşamın içerisinde yer alan üstinsan figürünü politik öz yönetim gücüne sahip bir insan kipi olarak tanımlamak mümkün görünmektedir. Zira, bu insan, modern yurttaşlık anlayışındaki gibi rasyonel bir varlık olarak her zaman belirli, bilinen, öngörülebilir ve anlaşılabilir bir amaç peşinde eyleyen değildir. Dahası, Nietzsche için 'insan' bu şekilde sabitlenebilir, dışarıdan verili veya önceden kurgulanmış doğal özellikleri ile ele alınamaz. Nietzsche'ye göre insanın niteliklerini ona kimse vermemiştir.

> Hiç kimse sorumlu değildir, varoluşundan, şu ve şu yapıda oluşundan, bu koşullarda, bu ortamda oluşundan. Varlığın yazgısallığı, var olmuş ve var olacak olan her şeyin yazgısallığından koparılamaz. Kendine ait bir niyetin, bir istencin, bir amacın sonucu değildir o; onunla bir 'insan ideali'ne ya da bir 'mutluluk ideali'ne ya da bir 'ahlaksallık ideali'ne ulaşma denemesi yapılıyor değildir, - onun varlığını herhangi bir amaca armağan etmek istemek saçmadır. 'Amaç' kavramını biz uydurduk: gerçeklikte yoktur amaç… Hiç kimsenin daha fazla sorumlu kılınamayacağı, var olma tarzının bir causa prima'ya dayandırılamayacağı, dünyanın ne bilinç ne de 'tin' olarak bir birlik

[72] Burnham, *Dictionary*, 328.
[73] Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy*, 162.
[74] David Owen, "Equality, Democracy, and Self-Respect: Reflections on Nietzsche's Agonal Perfectionism", *Journal of Nietzsche Studies*, vol. 24/Fall (2002): 128.

> oluşturduğu, işte budur ilk büyük özgürleşme… 'Tanrı' kavramı şimdiye kadar, varoluşa karşı en büyük itirazdı… Tanrıyı yadsıyoruz, tanrıya karşı sorumlu olmayı yadsıyoruz: ancak böylelikle kurtarıyoruz dünyayı.[75]

Dolayısıyla modern insan sorumluluğu Tanrı'ya karşı değil topluma, ortak iyiye, eşitliğe, özgürlüğe vs. karşı hissetmek zorundayken üstinsanın tek sorumluluğu kendine karşı sorumluluk ve bunun getirdiği karar verici vasfı ile tekile dair politik sorumluluk olmaktadır. Temeller, idealler ve prensiplerin çeşitli 'güç'lerin elinden çıktığı anlaşıldığında, insanlığın yapması gereken olumsal temellerin sürekli yapıp bozduğu politik oyunun parçası olmak, onu yönlendirmek için güç istencine güvenmek ve sürekli bir yaratım sürecinin içerisinde yaşamını kurgulamaya muktedir olmak ve kararlarından ve doğacak sonuçlardan sorumlu olmaktır. Bu nedenle, önceki bölümlerde açıklanan politik olan ve politika arasındaki temellendirme oyunu, bir diğer ifadeyle olumsal temellerin geçici belirleyicilik kudretine sahip olma yarışı, Nietzsche'nin perspektivizmiyle ve süregiden bir yaratım olarak politikanın -önceden- belirlenemezlikle irtibatlandırılmasıyla doğrudan bağlantılı olmaktadır.

Sonuç

"Bu çoğulcu
dünyada yaşamak,
özgürlüğü aidiyet ile
yönelimsizlik arasında
sürekli bir salınma olarak
deneyimlemek anlamına geliyor."[76]

Çalışmanın başlangıcında da belirtildiği gibi, Nietzsche ismi ile demokrasi kavramını birlikte düşünmek pek olağan bir yönelim değildir. Zira, Nietzsche'nin demokrasi ile ilgili argümanları 19. yüzyıl dünyasının politika teorisi ve somut tarihsel koşullar çerçevesinde, eşitlik ve özgürlüğün modern bağlamı içerisinde kalınarak değerlendirildiğinde neredeyse tamamen olumsuz özellikleriyle ele alınan bir demokrasi yorumu görülecektir. Bu bağlamda demokrasi, Antik Yunan'da Platon'dan başlayan, Hristiyanlık'ta doruğa çıkarak modern dönemde kılık değiştiren nihilizmin bir parçası olmaktan kurtulamaz. Ancak bugünün dünyasından bakıldığında, Nietzsche'nin eleştirilerinin vardığı noktaları farklı bir çerçeveye dahil ederek değerlendirmek mümkündür. Bugün tartışılan demokrasi mefhumu ve çevresinde hareket eden teorik yaklaşımlar açısından bambaşka bir yoruma

[75] Nietzsche, *Putların Alacakaranlığında*, 41-42.
[76] Giovanni Vattimo, *Şeffaf Toplum*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal (İstanbul: Say Yayınları), 19.

ulaşılabilmektedir. Bu yeni yaklaşımda Nietzsche'nin modern demokrasiye yönelttiği eleştiriler demokrasinin başka türlü bir izahı adına pozitif birer imkân hâlini alır. Bu bağlantıyı sağlayan unsurlardan birisi ise temelcilik-sonrası politika teorisinin demokrasiyi yorumlama hususunda açtığı alandır. Temelcilik-sonrası demokrasinin Nietzsche ile irtibatı, onun oyunsal niteliği ile birlikte düşünülmelidir. Çünkü oyun, Derridacı bir anlamda söylenirse, kökensel olmayan bir kökeni ifade eder. Kavramların -veya perspektiflerin- temellerinin silinmiş olması anlamına gelir. Ancak temellendirme, bu haliyle tamamen vazgeçilemez bir konumda yer alır. Dolayısıyla "…oyun bir yokluğa, bir köken kurmanın yokluğuna, bir kurmanın ve bir ilkenin yokluğuna eşdeğerdir."[77] Bununla birlikte oyun devam eder ve kurma faaliyetinden vazgeçilemez. Nietzsche'den çıkarılabilecek bu oyunsal bağlam, demokrasinin muhteviyatına dair *agonal*[78] temelcilik-sonrası bir bağlamla örtüşür.

Gezgin ve Gölgesi metninde Nietzsche demokrasinin görevini 'olabildiğince çok kişiye bağımsızlık sağlamak ve bunu güvence altına almak' şeklinde ifade eder.[79] Bununla birlikte, devamındaki açıklama bugünün dünyası için daha büyük öneme sahiptir: "Demokrasiden gelecekteki bir şey olarak söz ediyorum. Şimdiden bu adı taşıyan şeyin ise, eski yönetim biçimlerinden tek farkı, yeni atlarla yol almasıdır: yollar hâlâ eski yollardır, tekerlerler de eski tekerlekler."[80] Bu cümleleri, tam olarak bu çalışmanın temel iddiasını oluşturan, Nietzsche'de demokrasi araştırmasının iki zıt biçimi olduğu düşüncesinin özeti olarak ifade etmek yanlış olmayacaktır. Çünkü Nietzsche için demokrasinin 19. yüzyıldaki hâli, eski yönetim biçimlerinin yeni atlarla yol alması; bir diğer ifadeyle nihilizm tarihinin büründüğü formlardan birisi olmasıdır. Oysa, 'gelecekteki bir şey olarak' tanımladığı demokrasi olabildiğince çok kişiye, olabildiğince çok perspektife ve -anlamı genişleterek söylersek- olabildiğince çok özgür ruhlu üstinsanın kendine özgü yorumuna/yaratımına imkân verecektir.

Dolayısıyla, Nietzsche'nin henüz var olmadığı için açıkça şekillendirmediği demokrasi, belli bir yaşam biçiminin idealleştirilmesine, hakikatin sabit ve tek olarak görüldüğü monistik görüşe kapalı bir demokrasi olarak tanımlanabilir. "Çünkü aradığı 'hakikat' değildir – bilir ki, insanın zaten her

[77] Michel Haar, "Nietzsche'nin Derrida'daki Oyunu", *Nietzsche Paris'te* içinde, çev. Birdal Akar, der. Sadık Erol Er (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2013), 146.
[78] *Agon* kelimesi Antik Yunanca'da oyun, müsabaka, mücadele anlamlarını barındıran bir kavramdır.
[79] Nietzsche, *Gezgin ve Gölgesi*, 146.
[80] *A.g.e.*, 146-147.

'hakikat' saydığı yalnızca kendi bakış açısından öyledir; 'mutlak hakikat' diye bir şey, yoktur.'"[81] Demokrasi bu haliyle hakikatin 'çok'la irtibatına yaslanır. Nietzsche'nin felsefesinin öngördüğü bu ucu-açık anlam dünyası felsefî çoğulculuğun getirisidir. "Felsefi çoğulculuk … bize anlamın hep çoğul olduğunu anımsatır, anlamlandırmalarda aşırı bir bolluk olduğunu ve *'Birin her zaman haksız olduğunu'*, oysa *'Hakikatin ikide başladığını'* anımsatır…"[82] Hakikatin çoğulluğu, politik varolanların çoğulluğuyla birlikte pratiğe dönüşür. Politik çoğulluk var ise ve hakikat tek ve mutlak değilse, perspektivizme dayalı çatışmacı, karmaşık ve 'oyunsal' bir yaşam tanımlaması kaçınılmaz olmaktadır. Nihayetinde ise, karar vermenin pratik gereklilik olarak karşımıza çıktığı her noktada politik olan ve politikanın birbirini temellendirme oyununa yaslanan temelcilik-sonrası demokrasiye yer açılır. Temellerle, ideallerle, özlerle ve ideolojik belirlenimlerle değil, kendini-aşma ve sanatsal yaratımla değerleri-yeniden-değerleyen üstinsan figürünün demokrasi ile birleştiği bu temelcilik-sonrası demokrasi yorumunda, politik karar her zaman karar verilemez olanla birlikte düşünülür ve politika ötekine 'dinamik' açıklıkla eyleyişi ifade eder.[83] Bu bağlam içerisinde anlatılar hiçbir zaman üst anlatılara dönüşmez; yalnızca politik olanın politikayı olumsal değerlerle geçici olarak belirlediği bir temellendirme oyununun işleyişinden söz edilebilir. Bu nedenle demokrasinin temelcilik-sonrası yorumu, demokrasiyi belirli bir şekilde tanımlamanın imkânsızlığını vurgular ve kaçınılmaz biçimde sürekli inşa etme-yıkma sürecinde yer alan oyunun kurallarının sadece nihaî ve sabit bir kuralın yokluğuyla anlamlandırılabileceğini gösterir.

Kaynakça

Akal, Cemal Bâli. "Nietzsche Spinoza'yı Nasıl Okudu?". *Cogito*. Sayı 25 (2001): 163-171.

Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu*. Çeviren Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Aruoba, Oruç. "Nietzsche'yi Anlamak". *Cogito*. Sayı 25 (2001): 267-268.

Bataille, Georges. "Nietzsche ve Faşistler". *Nietzsche Paris'te* içinde, 311-317. Çevirenler Sadık Erol Er ve Özgür Ekinci. Derleyen Sadık Erol Er. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2013.

[81] Oruç Aruoba, "Nietzsche'yi Anlamak", *Cogito*, sayı 25 (2001): 268.
[82] Blanchot, *Parçalı Yazı*, 81.
[83] Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy*, 205.

Blanchot, Maurice. "Nietzsche ve Parçalı Yazı". Çeviren Ömer Aygün. *Cogito*. Sayı 25 (2001): 77-100.

Burnham, Douglas. *The Nietzschean Dictionary*. London: Bloomsbury Publishing, 2015.

Conway, Daniel W. *Nietzsche & the Political*. London: Routledge, 1997.

Deleuze, Gilles. "Üstinsan: Diyalektiğe Karşı". Çeviren Turhan Ilgaz. *Cogito*. Sayı 25 (2001): 112-132.

Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*. Çeviren Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

.

Edelman, Bernard. "Nietzsche: Kayıp Bir Kıta". Çeviren Ferhat Taylan. *Cogito*. Sayı 25 (2001): 52-61.

Goyard-Fabre, Simone. "Nietzsche: Modern Devletin Eleştirisi". *Cogito*. Çeviren Özge Erbek. Sayı 25 (2001): 149-162.

Haar, Michel. "Nietzsche'nin Derrida'daki Oyunu", *Nietzsche Paris'te* içinde, 129-156. Çeviren Birdal Akar. Derleyen Sadık Erol Er. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2013.

Hatab, Lawrance J. *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*. Chicago: Open Court Publishing Co, 1995.

Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çev., Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011.

Marchart, Oliver. *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

-."Democracy and Minimal Politics: The Political Difference and Its Consequences". *South Atlantic Quarterly*. Volume 110/4 (2011): 965-973.

-. "The Political, The Ethical, the Global: Towards a Post-foundational Theory of Cosmopolitan Democracy". *Re-grounding Cosmopolitanism: Towards a Post-foundational Cosmopolitanism* içinde, 181-202. Editörler Tamara Caraus ve Elena Paris. New York and London: Routledge, 2016.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. "Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine". *Cogito*. Çeviren Oruç Aruoba. Sayı 16 (1998): 55-66.

-. "Defterlerden, 'Kemgözlü Bilgelik' Deyişler ve Deyinişler / 'Oklar' Deyişler ve Deyinişler". *Cogito*. Çeviren Oruç Aruoba. Sayı 25 (2001): 179-191.

-. *Ecce Homo*. Çeviren Can Alkor. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

-. *Gezgin ve Gölgesi: İnsanca, Pek İnsanca 2*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

-. *İnsanca, Pek İnsanca I*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

-. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

-. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

-. *Deccal*. Çeviren Ayça Kaya. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

-. *Putların Alacakaranlığında*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Owen, David. "Equality, Democracy, and Self-Respect: Reflections on Nietzsche's Agonal Perfectionism". *Journal of Nietzsche Studies*. Volume 24/Fall (2002): 113-131.

Patton, Paul. "Nietzsche on Power and Democracy circa 1876-18". *Nietzsche as Political Philosopher* içinde, 93-111. Editörler Manuel Knoll ve Barry Stocker. Berlin: Walter de Gruyter, 2014.

Schmitt, Carl. *Siyasal Kavramı*. Çeviren Ece Göztepe. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.

Vattimo, Gianni. *Nietzsche ile Diyalog: Denemeler 1961-2000*. Çeviren Durdu Kundakçı. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.

Vattimo, Gianni. *Şeffaf Toplum*. Çeviren Ümit Hüsrev Yolsal. İstanbul: Say Yayınları, 2012.

Wolin, Sheldon Sanford. "Hannah Arendt: Demokrasi ve Politik Olan". *Sosyoloji Dergisi*. Çeviren Hasan Şen. Sayı 29 (2013): 135-149.

BİR SUSUŞ USTALIĞI: FRIEDRICH NIETZSCHE'NİN FELSEFESİNDE 'SESSİZLİK' KAVRAMININ METİNLERARASI BİR OKUMASI

Ahmet ÖZCAN[*]

A MASTERY IN SILENCE: AN INTERTEXTUAL READING OF THE CONCEPT OF 'SILENCE' IN FRIEDRICH NIETZSCHE'S PHILOSOPHY

Öz

Aristoteles'in insanı "konuşan hayvan" olarak gören bakış açısından hareketle Friedrich Nietzsche'nin "insanı aşma" amacı "dili aşma" amacı şeklinde yeniden yorumlanmalıdır. Nietzsche, dili dille aşmak için susma kabiliyetinin merkezi bir rol oynadığı yeni bir konuşma bulmuştur. Nietzsche'yi bir 'kentaur'dan bir 'yalıçapkını'na çeviren, yani sanatın, bilimin ve felsefenin melez bir konuşmasının sözcüsünden sonsuz dinginlik içinde hayatın derin ıstırabını ve neşesini şakıyan bir deniz kuşuna dönüştüren onun sessizlik ustalığıydı. Bu makale, Nietzsche'nin yazılarındaki "sessizlik" (*Schweigen*) kavramının metinlerarası bir okuması yoluyla filozofun dilin aşılması amacında esaslı öneme sahip farklı sessizlik türlerini ortaya koymayı ve sadece ne hakkında konuşmadığını değil, aynı zamanda konuşmasında nasıl sustuğunu da göstererek onun "sessiz konuşma"sının temel niteliklerini açıklamayı amaçlamaktadır. Susuşun köle ve efendi ahlaklarına ait iki ana türü birbirinden ayrıldıktan sonra Nietzsche'nin "kış uykusu" ve "tefekkür" olarak kavramsallaştırdığı "çileci sessizliği" dili aşma amacıyla nasıl uyguladığı gösterilmekte, felsefesi karşısında çağdaşlarının benimsediği sessizlik ile dönemin siyaseti hakkındaki düşmanca suskunluğu ele alınmaktadır. Nietzsche'nin öznel, kısa ve öz, yumuşak ve yüksekten konuşma üslubunu irdeleyen bu makale, "aynının bengi dönüşü" fikrinde en mükemmel ifadesini bulan sessiz konuşmasının felsefesinin metafizik yanına denk düştüğünü iddia etmektedir.

[*] İstanbul Gedik Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi, ahmet.ozcan@gedik.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9958-1746.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 18/Nietzsche, Nisan 2022: 115-141.
(Makale Gönderim: 20.11.2021 / Makale Kabul: 19.03.2022)

Anahtar Kelimeler: aynının bengi dönüşü, çilecilik, dil, hınç, kış uykusu, konuşma, intikam, Nietzsche, sessizlik, tefekkür.

Abstract

From Aristotle's view of man as the "speaking animal", Friedrich Nietzsche's task of "overcoming man" must be reinterpreted as that of "overcoming language". To overcome language via language, Nietzsche came up with a new speech in which the ability to keep silent plays a central role. Nietzsche's mastery of silence transformed him from a 'centaur' into a 'halcyon', from a speaker of a hybrid speech of art, science, and philosophy into a seabird singing the profound agony and joy of life in infinite tranquility. Through an intertextual reading of the concept of "silence" (*Schweigen*) in Nietzsche's writings, this article aims to reveal different types of silence that are of pivotal significance in the philosopher's task of overcoming language and to set forth the main characteristics of his "silent speech" by demonstrating not only about what he did not speak but also how he kept silent in his speech. After separating the two major types of keeping silent belonging to slave and master moralities, it is demonstrated how Nietzsche practiced the "ascetic silence", conceptualized as "hibernation" and "contemplation", to overcome language, while his hostile silence about the silence of his contemporaries against his philosophy and the politics of the period are discussed. Examining Nietzsche's style of speaking subjectively, briefly, softly, and loftily, this article claims that his silent speech, which finds its most perfect expression in the idea of "the eternal recurrence of the same", corresponds to the metaphysical side of his philosophy.

Keywords: asceticism, contemplation, eternal recurrence of the same, hibernation, language, Nietzsche, ressentiment, revenge, silence, speech.

***

Giriş

En sessiz sözcüklerdir fırtınayı getiren.
Güvercin adımlarıyla gelen düşünceler yönlendirir dünyayı.[1]
Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche'nin felsefesinde içerik ile biçim birbirinden ayrı düşünülemez. Daha doğru bir ifadeyle Nietzsche'nin felsefesini meydana getiren şey, en az içerdiği fikirler kadar bunların ortaya koyulduğu renk, eda, üsluptur; onun kendine has bir konuşması, bir sesi, yazılarının bir ritmi, melodisi, müziği vardır.[2] Yazılarındaki bazı pasajlar, filozofun barok tarzını andıran "büyük üsluba" (*grand style*) sahip olduğu izlenimini uyandırır. Bunlar, okuyucusunu memnun etmeyi veya ikna etmeyi değil, ahlaki ideallere saldırarak (*sacrilege*) korkutmayı ve emretmeyi amaçlayan heybetli bir dille yazılmıştır. "Tanrı öldü" kavramsallaştırmasının ilk kez dile getirildiği *Neşeli Bilim*'in "Deli" başlıklı bölümü bu üsluba iyi bir örnektir:

> Tanrı öldü. Tanrı ölü olarak kalmaya devam ediyor. Ve onu biz öldürdük. Kendimizi nasıl avutacağız, biz tüm katillerin katilleri? Bıçaklarımızın altında kanayarak can verdi dünyanın bugüne dek sahip olduğu en kutsal ve en kudretli şey: Bu kanı kim silecek üzerimizden? Hangi su temizlemeyebilir bizi? Hangi kefaret bayramlarını, hangi kutsal oyunları icat etmemiz gerekecek? Fazla büyük değil mi bizim için bu eylemin büyüklüğü? Sırf ona layık görünmek için bizim kendimizin tanrı olmamız gerekmez mi?[3]

Yine de bu üslup, Nietzsche'nin felsefesinin yalnızca yıkıcı, büyübozucu gücünü temsil eder. Nietzsche, yıkım ve büyübozum aşamasından sonra inşa etmeye ve yaşamı yeniden büyülemeye girişir. Üslubu, "bir durumu, pathosun bir iç gerilimini işaretlerle ve bu işaretlerin temposuyla *iletmek*" olarak tanımlayan Nietzsche, iç gerilimlerinin "olağanüstü çeşitliliği" sayesinde sayısız biçimsel olanağa sahip olduğunu söyler.[4] Zira felsefesinin

---

[1] Friedrich Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, çev. Thomas Common (New York: Dover Publications, 1999), II: "The Stillest Hour", 101. İngilizce kaynaklardan yapılan tüm atıfların çevirisi yazara, atıflardaki tüm italik vurgular Nietzsche'ye aittir.

[2] Nietzsche'nin felsefesini üslup olarak ele alan bir makale için bknz: Babette E. Babich, "Self-Deconstruction: Nietzsche's Philosophy as Style", *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, Sayı 73/1 (1990): 105–116.

[3] Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, çev. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1974), §125, 181. Nietzsche, *Ecce Homo*'da büyük üslubun ilk kez kendisi tarafından keşfedildiğini yazar: "Yüce, insanüstü tutkunun mahşeri dalgalanışını ifade eden *büyük* ritim sanatı, zincirleme tümcelere dayalı *büyük üslup* ilk kez benim tarafımdan keşfedildi". Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. Duncan Large (New York: Oxford University Press, 2007), "Books" §4, 41.

[4] *A.g.e.*, "Books" §4, 40–41.

bu yapıcı, büyüleyici aşamasında çeşitli belagat tekniklerine başvurur. Örneğin Kathleen Higgens, Nietzsche'nin kafiyeleri ve hatta dualarıyalnızca bunların manipülatif gücüne ışık tutmak için değil, aynı zamanda felsefesini okurlarının zihinlerine kazımak için de—kullanmaktan çekinmediğini örneklerle göstermektedir.[5] Daha önemlisi filozofun sesi, bu aşamada yumuşar, yavaşlar, dinginleşir. Nietzsche, *Ecce Homo*'da *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eseri hakkında şöyle yazar:

> Bir "peygamber" değildir, dinlerin kurucuları denilen hastalığın ve güç istencinin o dehşetli karışımları değildir burada konuşan. Onun bilgeliğinin anlamına acınası bir haksızlık yapmamak için her şeyden önce bu ağızdan çıkan eda, halsiyon eda doğru *duyulmalıdır*.[6]

Nietzsche, Zerdüşt'ü duymamızı isterken bizi çözümsel (*analytical*) değil müzikal bir deneyime davet eder. "Halsiyon eda"nın, "kelimelerle ifade edilemez melankolik bir melodi"nin Zerdüşt'ün ruhunu oluşturduğunu söylerken benzetme yapmaz.[7] Aksine kelimeden ve imgeden önce gelen müzikal bir duruma, her şeyden önce bir sessizlik istencini içeren "Dionysoscu melodi"ye atıf yapar. Gary Peters, Nietzsche'yi konuşmayı bırakıp bir kuş gibi—dinlenmek için değil içten gelen bir gereklilikten ötürü—şakıtan bu Dionysoscu melodinin sessizliği konuşmaya kattığını vurgular.[8] Martin Heidegger de Zerdüşt'ün "aynının bengi dönüşü" fikrini özümsedikten sonraki "muazzam dinginliği"ni "dilin en derin özüne denk düşen … söyleyen sessizlik" olarak tarif eder.[9] İşte Nietzsche'nin yazılarındaki "sessizlik" (*Schweigen*) kavramının metinlerarası bir okumasına dayanan bu makalede filozofun, susuşun merkezi bir rol oynadığı yeni bir konuşma bulduğu savunulacaktır. Nietzsche, henüz 1870'de kaleme aldığı bir mektupta şunu söyler: "Şimdi içimde bilim, sanat ve felsefe öyle büyüyor ki bir gün kentaurlar doğuracağım".[10] Nietzsche'yi bir 'kentaur'dan bir 'yalıçapkını'na (*halcyon*) çeviren, yani sanatın, bilimin ve felsefenin melez bir

---

[5] Kathleen Higgens, "Nietzsche's Nursery Rhymes", *Historical Reflections*, Sayı 21/3 (1995): 400, 415.

[6] Nietzsche, *Ecce Homo*, P §4, 4.

[7] *A.g.e.*, "Books" Z §1, 65; §4, 69; §6, 72. Nietzsche'nin "halsiyon edaları"na odaklanan bir makale için bknz: Gary Shapiro, "The Halcyon Song as Birdsong", *A Nietzschean Bestiary* içinde, haz. Christa Davis Acampora ve Ralph R. Acampora, (MD: Rowman and Littlefield, 2004), 83–88.

[8] Gary Peters, "The Double Stillness: Speech, Silence and Musicality in Nietzsche", *Journal of Nietzsche Studies*, Sayı 2 (1991): 12.

[9] Martin Heidegger, "Tragedy, Satyr-Play and Telling Silence in Nietzsche's Thought of Eternal Recurrence", çev. David Farrell Krell, *boundary 2*, Sayı 9/10 (1981): 38.

[10] (alıntılayan) Jeremiah Alberg, "Listening to Nietzsche", *Revista Portuguesa de Filozofia*, Sayı 57 (2001): 64.

konuşmasının sözcüsünden sonsuz dinginlik içinde hayatın derin ıstırabını ve neşesini şakıyan bir deniz kuşuna dönüştüren onun sessizlik ustalığıdır.

Nietzsche'nin "sessiz konuşması"nı tahlil etmeden önce onun dilin aşılması amacında esaslı öneme sahip olan farklı sessizlik türlerini ortaya koymak gerekir. Her şeyden önce susuşun efendi ve köle ahlaklarına ait iki ana türü birbirinden ayrılmalıdır. Birinci bölümde Nietzsche'nin "intikamın ve garezin konuşması" olarak lanetlediği köle ahlakına ait susuş türü ele alınmakta, hınç dolu insanın edilgen susuşu ile Hristiyan ahlakı arasında bağlantı kurulmaktadır. İkinci bölümden itibaren efendi ahlakına ait etkin susuş türleri tahlil edilmektedir. Toplulukların konuşmayı ve sessizliği nasıl düzenlediği sorusu üzerinden Nietzsche'nin, sessiz istencin gücünü ortaya koyan "Stoacı sessizlik" ile dilin terbiye edilmesini amaçlayan "Pythagorasçı sessizliğe" verdiği kıymet vurgulanmıştır. Sonuç olarak filozofun bazı dinlerdeki "mutlak sessizlik" idealini hiçlik istenci olarak ele almasına rağmen kendisinin de başta "çileci sessizlik" olmak üzere çileci teknikleri insanı/dili aşma amacı için benimsediği gösterilmektedir. Bu bölüm, Nietzsche'nin "kış uykusuna yatma" olarak kavramsallaştırdığı çileci sessizliği insanların arasında nasıl uyguladığını tartışarak tamamlanmaktadır. Üçüncü bölümde yine bir çileci sessizlik türü olan "tefekkür" incelenmekte, Nietzsche'nin şehrin gürültüsünden tefekkürünün sessizliğine kaçışı anlatılmaktadır. Tefekkürü sayesinde Nietzsche, doğanın sessizliğini duyar ve doğayı takip ederek konuşmayı unutur. Ancak dilin bir hata ve aldatmaca olduğunu bilmesine rağmen susmanın çözüm olmadığını, yeni bir hatanın, daha dürüst bir aldatmacanın, ölümün sessizliğine karşı yaşamın cıvıltısını savunan yeni bir büyülemenin gerekliliğini kavrar. Aynının bengi dönüşü fikri, bu tefekkürün sonucu ortaya çıkan bir büyülemedir. Uzun süre susmuş, susuşu hakkında dahi susmuş, susuşunu konuşmasının arkasına saklamış bir münzevi, çileci filozof olarak artık susmaya/dinlemeye tahammülü kalmamıştır. Sustukça en sessiz olanı, kendi kaosunu duymuş ve ona bir uyum vermesini sağlayan yeni bir konuşmaya kavuşmuştur. İşte makalenin üçüncü bölümünde Nietzsche'nin sessiz konuşmasının temel nitelikleri ortaya konulmuştur. Bu konuşma "öznel", "kısa ve öz", "yumuşak" ve "yüksekten" konuşmadır. "Nietzsche'nin Sessizliği" adlı sonuç bölümünde ise Nietzsche'nin felsefesi karşısında çağdaşlarının benimsediği sessizlik ile dönemin siyaseti hakkında filozofun düşmanca suskunluğu ele alınmıştır. Sonuç olarak aynının bengi dönüşü fikrinde en mükemmel ifadesini bulan Nietzsche'nin sessiz konuşmasının, felsefesinin metafizik yanına denk düştüğü iddia edilmektedir.

İntikamın ve Garezin Konuşması Olarak Susuş

Nietzsche, son düz yazı çalışması *Ecce Homo*'da "sessizliği" köle ahlakının esaslı nitelikleri olan intikamın ve garezin atölyesi olarak lanetler. En kaba sözü susmaktan "daha samimi, daha dürüst" bulan Nietzsche şöyle yazar:

> Susanlar, hemen her zaman gönül inceliğinden, zarafetinden yoksundurlar; sessizlik bir itirazdır, bir hoşnutsuzluğu yutmak zorunlu olarak hırçınlığa yol açar—mideyi bile bozar. Tüm sessiz insanlar hazımsızlıktan mustariptir.[11]

Nietzsche, kişinin "en insancıl çelişki biçimi" olan kabalıkla mukabele etmek yerine hoşnutsuzluğunu yuttuğunda kronik bir hazımsızlıktan ıstırap çeken hınç (*ressentiment*) dolu insan hâline geldiğini söyler. Midesinde acı, asidik, sürekli kaynayan bir itirazı—bunun gelecekteki, "zarın onun lehine geleceği" zamandaki dört başı mamur bir patlaması için—muhafaza eden sessizliği, intikamın ve garezin benliği kemiren ve gittikçe tizleşen konuşmasına döner.[12] İntikama susamış ama intikamını almaktan aciz hınç dolu insan, tıpkı etrafı ateşle çevirili bir akrep gibi kendi kendisini sokmaya, yani susmaya ve yalnızca kendisiyle konuşmaya mahkûmdur. Yine *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* adlı eserinde Nietzsche, hınç dolu insanı "susmayı, unutmamayı, beklemeyi iyi bilen" tepkisel insan olarak tasvir eder.[13] Unutmaya yönelik içgüdüsel eğilimi sayesinde dingin bir ruha sahip—affetmeye, kendisini ve hatta düşmanlarını sevmeye muktedir—etkin insanın aksine bir türlü tükürüp içinden söküp atamadığı sessiz bir kini için için besleyen edilgen insan, umutsuzca kinci, ölümcül şekilde yaralı bir vicdana sahip bir hazımsızdır.[14]

Hoşnutsuzluğu gareze çeviren sessizliğin simyası, hasedi de derin, acı, ölümcül bir güdü haline gelinceye kadar kaynatır. Nietzsche sessiz hasedi, gevezelik eden ve böylece hafifleyen bayağı hasetten ayırarak olağanüstü ve ağır bir duygu olarak betimler:

---

[11] Nietzsche, *Ecce Homo*, "Wise" §5, 13.

[12] Üstünlüğü ele geçireceği ve nihayet intikamını alacağı o gelmek bilmeyen an için ebedî ve sessiz bir bekleyişe mahkûm olan hınç dolu insanın yerine Zerdüşt, "zar onun lehine geldiği zaman utananı ve 'yoksa hilekâr bir oyuncu muyum ben?' diye soranı" sever, çünkü o helak olmak isteyenlerdendir. Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, P §4, 5.

[13] Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, çev. Carol Diethe (New York: Cambridge University Press, 2007), I §10, 21.

[14] *A.g.e.*, II §1, 35. Etkin insanın kendisine karşı yapılan bir haksızlık karşısında sustuğunda dahi hoşnutsuz bir insana dönüşmesini engelleyen unutmaya yönelik içgüdüsüdür. Örneğin Nietzsche, "kendisine karşı yöneltilen kötülükler ve hakaretler için hafızası olmayan ve unuttuğu için affedemeyen" asil Mirabeau'yu bilinçsiz bir affedici olarak tasvir eder. *A.g.e.*, I §10, 22.

> Bayağı haset, gıpta edilen tavuk yumurtlar yumurtlamaz gevezelik etmeye alışkındır; böylelikle rahatlar ve nazik hâle gelir. Ancak daha derin bir haset vardır: Böyle bir durumda o, ölümcül bir şekilde sessizleşir (…) Sessiz haset sessizlikte büyür.[15]

Bu nedenle Zerdüşt, dostlarına şeytani bir ağızla, yani "şeytani hakikatler" hakkında konuşmaları gerektiğinde dahi konuşmalarını salık verir, zira susturulduklarında hakikatler de "zehirli" hâle gelir.[16] Konuşmamız gerektiğini hissettiğimiz yerde sustuğumuzda sessizliğimiz, benliğimize karşı işlenmiş bir ihanet hâline gelip vicdanımızın üzerine çöker. Ait olmadığımız bir topluluğa girdikten sonra hissettiğimiz vicdan azaplarının nedeni budur:

> Çünkü önemli şeyleri hafife almışızdır, çünkü insanlar hakkında tartışırken tam bir sadakatle konuşmamışızdır veya konuşmamız gereken zamanda susmuşuzdur; çünkü zaman zaman fırlayıp kaçmamışızdır; kısacası, çünkü bir toplulukta sanki ona aitmişiz gibi davranmışızdır.[17]

Nietzsche'ye göre ahlakın tarihinde intikamın ve garezin en kusursuz konuşması, Hristiyanlığın "bu" dünya karşısında takındığı "sessiz hor görme"dir. Her yerde yozlaşmakta ve çürümekte olan kadim kültürlerin "kahramanca, çocukça ve hayvani ruhları" karşısında Hristiyan ruhu, dünyayı "sessizce hakir görerek" ortaya çıkmıştı.[18] Bu sessiz nefretin, azizlerin ve bilgelerin "erdemli sessizlik pelerinleri"nin arkasında Nietzsche, yaşlılığın ruhunu, yani yorgun insanların yaşam dolu olanlar karşısında kendi kendilerini hor görmelerinin intikamını alma istencini teşhis eder.[19] "Her dürüst kimsenin adımı ses çıkarır" diye yazan Nietzsche'ye göre "yaşama bir köpek gibi dili dışarıda değil aksine arzusuz" baktıkları için övünen bu "erkek kediler"in "sessiz yürüyüşleri" onların sinsi, açgözlü, kıskanç doğalarını ele verir.[20] Şeytanlaştırdıkları ve susturarak aşmış gibi davrandıkları "dünyevi" arzular, zincirlendikleri mahzenlerde aç ve kudurmuş köpeklere dönüşür.[21] Bu nedenle onların sessiz duruşları ruhsal bilgeliğin bir ifadesi değil fiziksel yorgunluğun bir belirtisidir. Yükselişleri,

---

[15] Friedrich Nietzsche, "Assorted Opinions and Maxims", *Human, All Too Human* içinde, çev. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), §53, 226–227. Kaba bir hile yapmayı gerektiren başka bir seçenek daha vardır: Bir kimseye başarısı için gıpta etmek ve böylelikle zayıf ve aşağı hissetmek yerine kişi, ona başarısı hakkında konuşmayı yasaklayarak onu susturabilir. *A.g.e.*, §21, 218.

[16] Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, II "Self-Surpassing", 78.

[17] Nietzsche, *Human, All Too Human*, §351, 142.

[18] Nietzsche, "Assorted Opinions and Maxims", §224, 269.

[19] Nietzsche, *The Gay Science*, §359, 314.

[20] Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, II "Immaculate Perception", 82–83.

[21] *A.g.e.*, I "Joys and Passions", 21.

insanlığın üzerine tan vaktinin değil alacakaranlığın sessizliğinin çöktüğünün işaretidir. O hâlde dermansızlıkları yüzünden sessizleşmiş ve muhakemeleri yozlaşmış bu yaşlı adamların alaylı, zorba ve merhametsiz bir şekilde ebediyen genç kalan yaşamın değerini değerlendirmelerine müsaade etmemeliyiz. Zira Nietzsche'nin ifadesiyle "akşamın gündüzü yargılamasına izin vermek bilgece olmayacaktır".[22]

Kış Uykusuna Yatma Olarak Susuş

Susuşun, intikamın ve garezin konuşması olarak mahkûm edildiği bu parçalara rağmen Nietzsche, asil susuş türlerinin de var olduğunu, bunlara köleler arasında dahi—zira asil köleler de vardı—rastlanıldığını biliyordu. Nietzsche, "Hristiyanlığın tasarlandığı" antikitedeki kölelerin çoğunluğundan ayrı olarak "susuşları ya da yarı-susuşları"nın kararlılıklarının ve cesaretlerinin ifadesi olduğu kölelerin başka bir sınıfından, yani Stoacı kölelerden bahseder.[23] Sonraki yazılarında Stoacılığı bir "öz zorbalık" olarak eleştirecek olsa da *Tan Kızıllığı*'nda "Stoacı sessizliği" mutlu bir susuş türü olarak metheder.[24] Fanatizmin ya da intikamın değil yürekliliğin ve mutluluğun konuşması olan bu susuşun en eksiksiz tecellisi en ağır şartlarda, kişinin kendisine ve kaderine "Evet!" deme istencinin değerini kanıtlayacağı o en aşağılık durumlarda gerçekleşir. Epiktetos, köleler arasında bulanan bu sessiz efendilerin mükemmel bir örneğidir:

> Epiktetos bir köleydi: Onun ideal insanı sınıfsızdı ve tüm sınıflarda mümkündü; ama her şeyden önce o, kitlelerin derinliklerinde aranmalıydı; kendisini dış dünyaya karşı savunan ve devamlı üstün bir cesaret durumunda yaşayan, evrensel köleliğin içinde sessiz, kendisine yeten insan.[25]

Bir ıstırap karşısında sessiz kalma eylemi, ıstırap çeken açısından gücün bir tecellisi, kişinin ıstırabına katlanmak, kaderini kucaklamak konusundaki kararlılığının değişmeyen ifadesidir.[26] "Sessiz duruş" yalnızca acıyı

---

[22] Friedrich Nietzsche, *Daybreak*, çev. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), §542, 214.

[23] *A.g.e.*, §546, 219.

[24] Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, çev. Marion Faber (New York: Oxford University Press, 2008), §9, 10–11. Nietzsche'nin aynının bengi dönüşü fikrini de içeren "felsefi terapi"sini oluşturmasında Stoacı felsefeye olan borcunu vurgulayan bir makale için bknz: Michael Ure, "Nietzsche's Free Spirit Trilogy and Stoic Therapy", *Journal of Nietzsche Studies*, Sayı 38 (2009): 60–84.

[25] Nietzsche, *Daybreak*, §546, 219.

[26] Örneğin ıstırap çekmenin kendisini bir utanç olarak gören barbarlarla ilgili olarak Nietzsche, içgüdüsünün barbarı "ıstırabını reddetmeye ya da ona sessizce katlanmaya" yönlendirdiğini yazmaktadır. Bu nedenle "şeytan" kavramsallaştırması barbarlar için bir

hafifletmekle kalmaz, aynı zamanda kararlılığın en mükemmel duruşudur.[27] Nitekim Nietzsche, güçlü ve dayanıklı istenci "sessiz istenç" olarak tasvir eder. Zerdüşt'ü gençliğinin "sessiz mezar"larından çıkarıp dirilten onun "sessiz ve değişmeyen" istencidir.[28] Zerdüşt bir dağ yolunda, onu aşağı çeken "ağırlığın tini"ne inat, yukarıya doğru sessizce tırmandıktan sonra kendi türünü ve soyunu "konuşurken dahi ketum olan sonu gelmez bir istencin efendisi" olarak tanımlar.[29] Gerçekten de sessizce verilen söz en samimi söz değil midir? "Egemen birey" yalnızca "isteksizce, nadiren ve ağır ağır" değil, aynı zamanda sessizce söz vermez mi?[30]

Sonuçta küllerini dağlara taşımak için "evini ve evinin gölünü" terk etmeden önce otuz yıl boyunca insanlar arasında yaşamış ve bir Stoacı gibi susmanın, yani cesurca ve neşeyle susmanın dayanılmaz ağırlığına dayanmış başka bir Zerdüşt daha vardı: "İnsanlar arasında yaşamak çok zor, çünkü sessizlik çok zor."[31] "Sessiz hakikatler", yani gelenek tarafından susturulmuş hakikatler söz konusu olduğunda susmak, insanlar arasında yaşamanın bir önkoşuludur. Öylesine ki kendi eylemlerinin güdülerini sorgulayan ve onlar hakkında dürüstçe konuşan kişi nihayetinde bir "haydut" olarak ilan edilecektir, zira onun boşboğazlığı diğer herkesin kendilerine ve birbirlerine karşı olan ketumluklarını bilmeden ama sorumsuzca ifşa eder:

> Evrensel sır hakkında susma kabiliyeti eksikliği ve kimsenin görmek istemediğini—kendisini—görmeye yönelik sorumsuz eğilim, onu hapishaneye ve erken bir ölüme götürdü.[32]

"nimet"ti, zira böylesine "müthiş ve korkunç bir düşman"ın elinde ıstırap çekmekte utanılacak bir şey olamazdı. Friedrich Nietzsche, "The Antichrist", *Twilight of the Idols with the Antichrist and Ecce Homo* içinde, çev. Antony M. Ludovici (Hertfordshire: Wordsworth Classics, 2007), §23, 111.

[27] Nietzsche, *The Gay Science*, §326, 256. Søren Kierkegaard, sessizliği "eyleme geçme gücünün ölçütü" olarak hâlihazırda tanımlamıştı: "Kişi, bir şeyi yapabileceğinden eminse ve onu yapmak konusunda kararlıysa onun hakkında konuşmaz. Kişinin önerilen bir eylemle ilgili konuştuğu şey tam da yapmak konusunda emin ve istekli olmadığı şeydir." Søren Kierkegaard, *Provocations*, haz. Charles E. Moore (Farmington: The Bruderhof Foundation, 2002), 374.

[28] Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, II "The Grave Song", 75.

[29] *A.g.e.*, III "The Vision and the Enigma", 106; III "Involuntary Bliss", 111.

[30] Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, II §2, 37.

[31] Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, II "The Pitiful", 58. O hâlde insanlar arasında yaşamak özellikle konuşkan insanlar için zordur. *A.g.e.*, II "The Redemption", 97. "*Est res magna tacere* [Sessiz kalmak büyük şey]—dedi Martial, tüm konuşkan insanlar gibi." Nietzsche, *The Gay Science*, §82, 136.

[32] Nietzsche, *Human, All Too Human*, §65, 44.

O hâlde her topluluk saklı bir sessizlik yemini üzerine kuruludur. Bir topluluk içinde yaşayan bireyler sessiz kalma, yani doğru şeyi doğru zaman ve doğru yerde konuşma kabiliyetini öğrenmek zorundadır. Sosyalleşme süreçleri, bu istisnai kabiliyeti bireylerin neredeyse kendiliğinden öğrendikleri genel bir kurala çevirmiştir. Bu durumda susma kabiliyetsizliği, sosyalleşme eksikliğinden kaynaklı istisnai bir cehaletten başka bir şey olmayabilir.[33] Ancak ahlak ve sanat, konuşma ve susma adabını topluluk üyelerine öğretmek için yoğun çaba sarf etmiştir. Nietzsche, ilk çağlarda hâkim olmuş sürü ahlakının konuşmayı ve susmayı sürünün yararına düzenlediğini, sanatın da "bizi kendimize katlanılır" kılarak yaşamı güzelleştirmek için konuşma ve susma kurallarını belirlediğini yazar.[34]

Bu çalışmanın kapsamı dışında olan sessizliğin soykütüksel bir tahlili, farklı milletlerin farklı çağlar boyunca topluluklarındaki konuşma ve sessizlik kurallarını nasıl yeniden düzenlediklerini ortaya koyabilir. Bu bağlamda Nietzsche'nin bir belagat tekniği olarak Pythagorasçıların "beş yıllık sessizlik"lerine olan ilgisi mevcut tartışma için özellikle önemlidir. Eski Yunanlar, bilhassa da Atinalılar açısından, yani güzel konuşmalar yapmayı ve dinlemeyi seven, trajik kahramandan uçurumunun kenarında dahi "güzel sözler" bekleyen, şayet okurlarsa gözleriyle sessizce değil kulaklarındaki "şeytani vicdan" ile yüksek sesle okuyan bu belagat ustaları açısından Pythagorasçı sessizlik tam bir sapmaydı.[35] Müzisyen olan ama diyalektikçi olmayan Pythagorasçıların sessizlik saplantısı, "müziğe, hakkında konuşulabilen ve tartışılabilen sanatlar için bir çeşni olarak katlanan … konuşkan ve kavgacı" Yunanların dünyasında gerçekten de istisnai bir

[33] Kişinin kendi çıkarlarının zararına sessiz kalmaması bambaşka saiklerden kaynaklanabilir. Öncelikle böyle bir eylem "yanlış bir hesaplama"nın sonucu olabilir. Nietzsche'nin gözlemlediği gibi bazen en saklı sırlarımızı, "güvenimizin kanıtı olarak" yeni tanıştığımız insanlara anlatırız; ancak bu insanlar, "yaptığımız fedakârlığı takdir edecek kadar bizi tanımadıkları için" ihanet etmek gibi bir düşünceleri olmaksızın onları kolaylıkla başkalarıyla paylaşacaklardır. Nietzsche, "Assorted Opinions and Maxims", §254, 275. Başka durumlarda ise sessiz kalma kabiliyetsizliği kibirden kaynaklanabilir. Nietzsche, Roma İmparatorları Agustus'un ve Neron'un (sırasıyla "Alkışlayın dostlarım: Komedi sona erdi." ve "Ne kadar büyük bir sanatçı ölüyor benimle!" şeklindeki) son sözlerini bir aktörün gevezeliğinin ifadesi olarak yorumlamıştır. Aktör olmayan ve bu nedenle sessizce ölen İmparator Tiberius'un aksine Augustus ve Neron, yalnızca bir komedi oynadıklarını itiraf ederek son anlarında maskelerini düşürmüşlerdir. Nietzsche, *The Gay Science*, §36, 105. Nietzsche'nin bir "sessizlik ustası" olarak tasvir ettiği Sokrates dahi ölüm anında dilini tutamamış ve daima takındığı o neşeli tavrın aksine son sözlerinde yaşamdan çektiği gizli ıstırabı ifade etmiştir: "Ah Kriton, Asklepios'a bir horoz borcum var." *A.g.e.*, §340, 272.
[34] Nietzsche, *Daybreak*, §9, 11; "Assorted Opinions and Maxims", §174, 255.
[35] Nietzsche, *The Gay Science*, §80, 135; *Beyond Good and Evil*, §247, 139.

durumdu.[36] Elbette bu sessizlik ustalarının hem usta müzisyenler hem de usta hatipler olmaları rastlantı değildi. Bedenlerini savaşın ölümcül dansı için terbiye etmek üzere müziğe ilgi duyan ketum Lakedaimonların aksine Pythagorasçı sessizlik, eşit derecede ölümcül olan dillerin savaşı için konuşmada dans etmeyi öğretmeyi amaçlıyordu. Nietzsche, Stoacılıkla birlikte Pythagorasçılığı Hristiyanlık için gerekli zemini hazırlayan "karşı-Helenci gelişmeler"den biri olarak yorumlasa da Pythagorasçı susuşu, eski Yunanların onu takdir ettiği aynı nedenden ötürü, yani dilin terbiye edilişi olarak takdir ediyordu.[37] Bu anlamda yalnızca Demosthenes gibi hatipler değil, aynı zamanda Pythagorasçılar da Nietzsche için modern yazının "abartılı" ve "ölçüsüz" üslubu karşısında sade, soğukkanlı, basit ve sessiz bir konuşmanın geliştirilmesi için takip edilecek bir örnekti.[38]

Hristiyanlıkta sessizliğin nasıl kavramsallaştırıldığı ve ritüelleştirildiği hakkında Nietzsche'nin geliştirdiği yorumlama da mevcut çalışma açısından önemlidir. İlk olarak Nietzsche'ye göre Hristiyanlık, Tanrı'nın huzurunda sessizlik talep etmiş ve Kiliseye "sadece sessiz olanları kabul etmiş"ken yalnızca "köylü Luther" Tanrı ile "doğrudan, kişisel olarak ve tören olmaksızın" konuşma cüretini göstermiştir.[39] Ancak Hristiyanlık için sessizlik, salt bir âdâb-ı muâşeret meselesi değil ilahi olanla temas etmenin en mükemmel aracıdır.[40] Yarı-tanrısallığın esrik hâline ulaşabilmek için tamamen sessiz kalmaya çabalamış Fransız Dingincilere (*Quiétisme*)—ki bu

[36] Nietzsche, "The Wanderer and His Shadow", *Human, All Too Human* içinde, §167, 348.

[37] Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1968), §427, 232. Nietzsche'ye göre eski Yunan'da müziğin serpilmesi dahi "karşı-Helenci bir gelişme" olmalıydı; çünkü müzik, insanların "bir tür baskı altında … kendilerini sessizliğe alıştırmaları gerektiği" veya "ortada bir 'toplum' olmadığı için yalnızlığa eğilimli çok sayıda bireyin var olduğu" durumlarda serpilir. Nietzsche, "The Wanderer and His Shadow", §167, 348.

[38] Nietzsche, *Human, All Too Human*, §195, 93–94. Nietzsche'nin Demosthenes'den etkilenerek retorik ile felsefe arasındaki aykırılığı yapıbozuma uğrattığını savunan bir makale için bknz: Kathleen Merrow, "The Meaning of Every Style': Nietzsche, Demosthenes, Rhetoric", *A Journal of the History of Rhetoric*, Sayı 21/4 (2003): 285–307.

[39] Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, III §22, 108.

[40] Kierkegaard'a göre kişi konuştuğu zaman Tanrı'yı duyamaz: "İnsanlar hayvanlardan konuşabilmeleriyle ayrılır; ama Tanrı ile ilişkilerinde konuşmaya bu denli istekli olmaları onların felaketidir". Kierkegaard, *Provocations*, 373. Bu nedenle Kierkegaard, hakiki duanın "sessiz dua" olduğunu savunur; çünkü kişi sustuğunda bir konuşmacı değil bir dinleyici, Tanrı'nın bir dinleyicisi olmayı öğrenir. Tanrı, insanla çelişkili bir şekilde dinleyerek konuştuğundan kişinin, Tanrı'nın sessiz konuşmasını duyabilmesi için susması gereklidir. *A.g.e.*, 348. "Her insanın kalbinin derinliklerinde tövbe eden bir vaiz" bulunduğunu söyleyen Kierkegaard'un açıkladığı Hristiyanlığın bu sessizlik kavramsallaştırması, her şeyi duyan bir Tanrı karşısında ıstırap çeken bir günahkâr olarak insanın pişmanlığını ve vicdan azaplarını ifade eden gözyaşlarına denk düşmektedir. *A.g.e.*, 365.

akım İngiltere'de benzer bir sessizlik felsefesine sahip *Quaker* tarikatının kurulmasına yol açmıştır—ve üyelerinin "dinginliği" (tarikatın ismini meydana getiren Yunanca *hesukhia*) elde etmeyi amaçladığı Athos Dağı'ndaki İsihazm (*Hesychasm*) tarikatına atfen Nietzsche, Hristiyanlıktaki bu bütünüyle kendi içine çekilme istencini bir tür istenç yitimi (*catalepsy*), bedenden ve dünyadan bir kaçış olarak yorumlamıştır.[41] O hâlde bu teologların ve ahlakçı vaizlerin mutluluk formülü "bir narkotik, bir uyuşturucu" olarak "tutkuların imhası ve istencin susturulması" anlamına gelmektedir.[42] Hakikaten "*tüm* kötümser dinlerin" ıstırap çeken yaratık için vaat ettiği cennet, ıstırabın olmadığı aşkın bir "mutlak hipnoz ve sessizlik" durumudur. Bu nedenle "derin uyku"ya yönelik bu ruhsal hasret, düş dahi göremeyecek kadar yaşamdan yorulmuş insanların fizyolojik "hiçlik hasreti"dir.[43]

Nietzsche, kötümser dinlerdeki en yüksek aşama olan "mutlak sessizliğe" ulaşma amacını nihilist bir hasret olarak yorumlamış olsa da kendisi de "çileci sessizlik" dahil olmak üzere çileci teknikleri kendini aşma felsefesi için uygulamıştır. Ruhun henüz özgür olmadığı, bir yük hayvanı, bir 'deve' hâline geldiği başlangıç aşamasında susma kabiliyeti, onun genel zayıflığından doğan birincil güçlerinden biridir. Nietzsche, tamamlanmamış eseri *Güç İstenci*'nde bu "sessizlik dönemi"ni "asil ruh"un en tehlikeli ve en belirleyici dönemi olarak resmeder. Başkalaşımlarının bu başlangıç aşamasında aşk, görev ve ahlak tarafından zincirlenmiş olan ruh, sürünün bir parçası, bir sürü hayvanı olmanın korkunç tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Bu hayati dönemeçte ruhun susmayı öğrenmesi, yani hakiki benliğini saklaması, taşıması gereken ağır bir yük olarak belirir. Ruh, neyin ağır olduğunu öğrenir: Sessiz kalmak, sessizliğin hakkında dahi sessiz kalmak, sessizliğini konuşmanın arkasına saklamak, konuşarak susmak![44] Ancak asil ruhun bu sessizliği, sürekli kendisine "son gülen iyi güler" diyen hınç dolu insanınkinden çarpıcı biçimde farklıdır. Hayır, kişinin sessizce gülmesi gerekse bile şimdi gülmesini salık veren Nietzsche'nin üslubu değildir bu:

> Benim haklı olarak kabul edilmemin ne önemi var? Ben fazlasıyla haklıyım. Ve bugün en iyi gülen, en son gülecektir de.[45]

---

[41] Nietzsche, *Daybreak*, §192, 113; *On the Genealogy of Morality*, III §17, 97.
[42] *A.g.e.*, I §10, 21; *The Gay Science*, §326, 256.
[43] Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, III §17, 98. Nietzsche, Hristiyanlığın sıvı hâli olarak gördüğü alkol dışında mekanik faaliyetleri, yani "iş nimeti"ni ıstırap çekenin ilgisini ıstırabından uzaklaştırmayı amaçlayan çok daha yaygın ve kolay bir kendini unutma yöntemi olarak yorumlar. *A.g.e.*, III §18, 99.
[44] Nietzsche, *The Will to Power*, §970, 508.
[45] Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols or How to Philosophize with a Hammer*, çev. Duncan Large (New York: Oxford University Press, 1998), "Maxims" §43, 10.

Zira önceki durumda ruh, "sizinle benim ne işim olabilir ki?" diyebilecek ve sonra da kendi yoluna gidebilecek kadar güçlü olmak için beklemiştir yalnızca.[46] Ancak bu güç anı gelinceye kadar onun çilecilerden, onların sessizlik tekniklerinden öğreneceği çok şey vardır. Yalnızlığını henüz kazanamamış bir yalnız olarak şehirde bir münzevi, kalabalığın ortasında bir çileci olarak yaşamayı öğrenmesi gerekir. Yaşamının bu kış mevsiminde kış uykusuna yatmayı öğrenmesi gerekir. Devenin 'kertenkele'ye dönüşmesi gerekir.[47] Tıpkı "bir türbede haftalarca uyuyan" Hint fakiri gibi ya da "kara uzanıp … tepki vermeyi tamamen durduran" Rus askeri gibi ruh, kışa benzer varoluşunun açlığını ve soğuğunu atlatmak için kış uykusuna yatar.[48] Nietzsche de hastalığına ve insanlığa karşı duyduğu gittikçe katlanılamaz hâle gelen hor görmesine rağmen insanların arasında kendisiyle yalnız kalabilmek için münzevilerin bu kış uykusuna yatma tekniğini, bu "Rus yazgıcılığı"nı uygulamıştır:

> Bu "Rus yazgıcılığı" … bende kendisini öylesine ortaya koydu ki senelerce talihin bir kez yoluma yerleştirdiği neredeyse dayanılamaz şartlara, yerlere, meskenlere ve arkadaşlara inatla katlandım—bu, onları değiştirmekten, değiştirilebileceklerini düşünmekten, onlara karşı isyan etmekten daha iyiydi.[49]

Yine de bu "papazlara ait ilaç", bedenin ve zihnin hipnotize edilmesi yoluyla kişinin yaşam hakkındaki farkındalığını azaltarak yalnızca acıyı yatıştırmayı amaçlarken acının nedenine, "gerçek hasta olma hâli"ne karşı savaş açmaz.[50] Bu ilaca kalabalığın tam ortasında kendisiyle baş başa kalmak için başvuran ruh, "büyük özgürleşmesi" için en çok gereken şeyi, büyük acısını asla uyuşturmamalıdır.[51] Ayaktakımının arasında Zerdüşt, uzun bir süre "sağır, kör ve dilsiz olmuş bir kötürüm gibi" yaşamıştır. Şimdi bizzat hastalığı, insanlığa karşı duyduğu tiksinti, soğuk yüksekliklerine, hakiki yalnızlığına, tefekkürünün sessizliğine uçması için ona "kanatlar" takmıştır.[52]

Nietzsche, modern zamanlarda pazar fazla genişlediğinden "gerçekten sağır hâle gelinceye kadar sağır taklidi yapması" gereken düşünürler için bunun şeytani bir çağ olduğunu yazar.[53] Kış uykusuna yatışına rağmen ruhun kulağı,

---

[46] Nietzsche, *The Will to Power*, §970, 508.
[47] Nietzsche, *Human, All Too Human*, P §5, 9.
[48] Nietzsche, *Ecce Homo*, "Wise" §6, 13–14.
[49] *A.g.e.*, "Wise" §6, 14.
[50] Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, III §17, 95–97.
[51] Nietzsche, *Human, All Too Human*, P §3, 6–7.
[52] Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, II "The Rabble", 64.
[53] Nietzsche, *The Gay Science*, §331, 260–261.

pazar yerinin gürültüsü ve devletin homurdanması tarafından nihayetinde sağırlaştırılmış, sesi satıcıların çatlak seslerinin arasında kısılmıştır. Bu nedenle "her konuşmanın beyhude olduğu" çünkü herkesin "her şeyi konuşarak susturduğu" gevezeliğin bu yeraltı dünyasından uçup gitmelidir.[54] "Düşünmenin tüm saygınlığını yitirdiği", çünkü düşünmek için gerekli zamanın kalmadığı, yavaşlığın ve sessizliğin imkânsız hâle geldiği büyük şehrin yanından geçip gitmeli, geçmişte ve gelecekte yaşamak için bu gürültü ve hız çağından kaçmalıdır.[55]

"Sayısız yabancı kelimeyle ve değerle" dolmuş olan ruh, bir 'aslan'a dönüşüp "Hayır!" demeyi öğrenir. Fazla yakın olan için gönüllü bir körlüğe, az ve "masum şeyler" ile beslenmek için müşkülpesent bir dile ve hassas bir mideye sahip bir 'kartal'a dönüşür. "Oysa her şeyi çiğnemek ve hazmetmek', der Zerdüşt, "tam bir domuz tarzıdır bu!"[56] Böylece soğuk yüksekliklerine uçan ruh, şimdi münzevi bir 'köstebek' haline gelmeli, "gevezelik etmeyi unutmak ve konuşmayı öğrenmek için" başka bir çileci sessizlik türünde, çileci tefekkürde ustalaşmalıdır.[57]

Tefekkür Olarak Susuş

Ruh, çileci kış uykusuna yatma tekniğini yaşamının kış mevsimini atlatmak için uygulamıştır. Şimdi pazar yerinden hakiki yalnızlığına, "büyük aktörlerin gürültüsü ve zehirli sineklerin vızıltısı"ndan "devletin dahi bittiği" varoluşun dinginliğine, kertenkelenin kış karşısındaki zaferini müjdeleyen "Nisan havası"na uçmuştur.[58] Ruh yalnızlığını öğrenmiştir, çünkü büyük eylemler doğuracak "gebeliğin derin sessizliği" çökmüştür üzerine.[59] Şimdi sessizliği ve yalnızlığı öğrenmek için çileci kendini aşma idealini yaşamaktadır, zira gebeliği onu endişelendirir, küçük şeylere karşı duyarlı ve sessiz hâle getirir.[60] Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü yazdığı sıradaki halet-i ruhiyesini tarif ettiği gibi "esrarengiz bir sessizlik" şimdi ruha hükmeder; çünkü gebeliği gürültüye karşı, siyasete ve pazara, düşmanlığa ve hatta dostluğa karşı olan

[54] Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, III "The Return Home", 128.
[55] *A.g.e.*, III "On Passing-by", 124; Nietzsche, *The Gay Science*, §6, 81; *Human, All Too Human*, §282, 132.
[56] Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, III: "The Spirit of Gravity", 133–135.
[57] Nietzsche, *Daybreak*, §347, 165.
[58] Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, I: "The Flies in the Marketplace", 31; I: "The New Idol", 31; *The Gay Science*, P §1, 32.
[59] Nietzsche, *Daybreak*, §177, 107.
[60] Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, §61, 55.

nefretini arttırır.[61] Ruh, gürültüden özgürleşmek için çabalarken kendisini "bugün"den uzak tutar ve sessiz olanı onurlandırır.[62]

Ruh, "mutlu bir dinginliğin" hükmettiği "en yüksek yükseklikleri"ne tırmanır.[63] Burada "tüm ışığın dinginleştiği", "mutlu bir sessizliğin" hâkim olduğu ve 'dinlediği' bir öğle vakti ve bahar mevsimidir.[64] Ruh iyileşir, yavaşça yaşama geri döner ve güneşin altında hareketsiz durur. Bu, "nekahette olanın ve kertenkelenin" dinginliğine, yabancılaşmasına ve kendisine yabancılaşmasına duyduğu mutlu minnettarlığıdır:

> Çevresi daha sıcak, sanki daha sarı hâle gelir; hissetme ve başkaları için hissetme derinlik kazanır, her türden ılık rüzgâr üzerinden eser. … Şaşırmıştır ve sessizce oturmaktadır: Şimdiye kadar neredeydi? Bu yakın ve en yakın şeyler, ne kadar da değişmiş görünüyorlar! Nasıl bir tazelik ve büyü kazanmışlar! … Yaşama yarı dönmüş bu nekahette olanlar ve kertenkeleler, dünya üzerindeki en minnettar hayvanlardır.[65]

Ruh, doğanın sessizliğini bir şairin kulağıyla duyar. Hafif bir rüzgâr eser, yapraklar yavaşça ağaçlarda sallanır. Her şey ne kadar yüce bir şekilde dingindir! "Bu yüce sessizlik, doğanın dinginliği bana ne diyor?" diye sessizce yakarır ruh. Ancak bir cevap duyabilmek için beyhude yere beklerken doğa sessiz ve aldırışsız kalmaya devam eder. Doğanın sessizliği, diye isyan eder Nietzsche, "insan ırkına karşı işlenmiş en büyük suç" olmalıdır:

> Büyük doğanın (dağda, denizde, ormanda veya çöldeki) kayıtsızlığı bizi memnun eder, ama sadece bir süreliğine. Sonrasında sabırsızlanırız: "O hâlde bu şeyler *bize* hiçbir şey söylemeyecek mi? *Biz* onlar için yaşamıyor muyuz?"[66]

Nietzsche, doğanın "muazzam sessizliği" üzerine tefekkür etmeye devam ederken nihayetinde bir cevap bulur:

> Ama acıyorum sana doğa, sessiz kalmak zorunda olduğun için… Her ne kadar dilini bağlayan yalnızca kötülüğün olsa da… Evet, sana kötülüğünden ötürü acıyorum![67]

---

[61] Nietzsche, *Ecce Homo*, "Books" Z §5, 70.
[62] Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, III §8, 77.
[63] Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, II: "The Rabble", 65.
[64] Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, III: "Involuntary Bliss", 110; III: "The Return Home", 128.
[65] Nietzsche, *Human, All Too Human*, P §5, 8–9.
[66] Nietzsche, "The Wanderer and His Shadow", §205, 360.
[67] Nietzsche, *Daybreak*, §423, 181.

Ancak Nietzsche, doğaya sessiz kötülüğünden ötürü acıdıktan hemen sonra kendi acımasını, kendi alayını alaya alır. Sessiz bir hakikat, kötücül bir şekilde sessiz kalan bir hakikat ona üstün gelir ve "konuşmaktan nefret etmeyi, düşünmekten dahi nefret etmeyi" öğretir.[68] Her kelimenin arkasında bir hata, bir tahayyül, bir aldanma yok mudur? Doğanın sessizliği, insana insan olmamayı (çünkü insan konuşan hayvandır), aksine doğa gibi sessiz ve kötücül olmayı, yani ahlak ötesi olmayı öğretmiyor mu? Denizin üzerinde sessizce asılı duran "geniş dallı ağaç gibi" sessiz kalmayı öğrenmemiz gerekmez mi?[69] Felsefemiz sessiz kalıp gülmekten ibaret olmamalı mı?[70]

Yine de "şüphenin fanatiği" sessizliğinden dahi şüphe etmelidir. Yeterince sessiz midir? Kendisiyle konuşmayı bırakır. O zaman dinginliği, mutlak sessizliği en sessiz olanı, yani kendisini duymasını sağlar. Yalnız olduğunda dahi yalnız olmadığını anlar. Kendisini gizlice dinlemeye başlayınca duymaya başladığı fısıldaşmalar, düşünceleri ve duyguları arasında bir münakaşaya dönüşür. Sustukça kibri kırılır; çünkü şimdi kendisinin, güdüleri ve arzuları arasındaki dört başı mamur bir iç savaşın muharebe meydanından başka bir şey olmadığını kavrar. Erdemleri, bu "iyi dişiler" dahi üstünlüğü ele geçirmek için aralarında amansız bir mücadeleye girişmişlerdir.[71] Fakat bu ebedî belirsizliği Nietzsche, insanlık durumunun üzerindeki lanet olarak görmek yerine ruhun "daimî beslenmesi" olarak kutsar, çünkü kişi yalnızca kendi kaosunu duyduktan sonra ona bir uyum ve müzik verme şansına sahip olacaktır.[72]

Gezgin ve Gölgesi'nde, Nietzsche'nin "en alçak alçalma"sında yazdığı bu kitapta gecenin "ölümcül sessizliği" yaşayan her şeyi, tüm "zavallı kaygılı ruhları" ölüme, mutlak karanlıktaki ve sessizlikteki ebedî istirahatlerine çağırır.[73] Ancak kısa süre içinde Nietzsche'nin felsefesi, ölümün dipsiz sessizliğine karşı yaşamın cıvıltısının ve şakımasının uzlaşmaz savunusu olduğunu kanıtlayacaktır. *Neşeli Bilim*'de Nietzsche, yolculuklarının son durağını hiçbir zaman düşünmek istemeyen o gürültülü ve yaşama susamış insanlar için bile yaşam düşüncesini "yüzlerce kat daha cazibeli" yapmaya söz verir.[74] *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te kâhin, "her şey boş, her şey aynı, her şey geçti bitti!" diyerek Tanrı'nın ölümüyle birlikte en karanlık öğretinin zafer

[68] *A.g.e.*, §423, 181.
[69] Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, I: "The Flies in the Market Place", 31.
[70] Nietzsche, "The Wanderer and His Shadow", §213, 362.
[71] Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, I: "Academic Chairs of Virtue", 15.
[72] Friedrich Nietzsche, "On Moods", *The Nietzsche Reader* içinde, haz. Keith Ansell Pearson ve Duncan Large (Malden: Blackwell Publishing, 2006), 22.
[73] Nietzsche, "The Wanderer and His Shadow", §8, 305.
[74] Nietzsche, *The Gay Science*, §278, 225.

kazandığı kehanetinde bulunduğunda Zerdüşt, "binlerce kahkaha gürlemesi"yle ölümün sessizliğine karşı yaşam döngüsünün savunucusu olarak belirir.[75]

O hâlde Nietzsche'nin konuşmayı aşma istenci sessizliği aşma istencine dönüşmüştür: Sessiz kalmak yapabileceğimiz en iyi şey midir? Yaşam "aldatma üzerinden *yaşıyorsa*", filozoflar şairse ve şairler yalancıysa biz de aldatanlar değil miyiz, "bizim de aldatanlar olmamız gerekmez mi?"[76] Biz "bilenler", "hakikati arayanlar", şeylerin ön yüzlerini görmekle yetinmeyip onların arka yüzlerine bakmaya çabalayanlar, 'örtüyü' kaldırdığımız zaman ne bulmayı ümit ediyorduk ki? Belki de yaşamın, böylesi bir aldatma ve hata örtüsünün arkasına saklanmak için nedenleri vardır. Belki de bu örtü olmaksızın yaşam, dayanılmayacak derecede anlamsız, amaçsız, keyfi ve aptalca olacaktır. Belki de "cesur bir şekilde yüzeyde, kumaşta, deride kalmamız, görüntüye sevdalanmamız, biçimlere, edalara, sözcüklere inanmamız" gereklidir.[77]

Zerdüşt'e "en sessiz saat"inde "müthiş hanımım" dediği "sessiz bir ses" sessizliğini bozması çağrısında bulunur: "Sözünü söyle de mahvol!"[78] Zerdüşt, "aslanın sesi eksik bende, herkese emretmek için" deyip bocaladığı anda müthiş hanımı onun kulağına şöyle fısıldar: "En sessiz sözcüklerdir fırtınayı getiren. Güvercin adımlarıyla gelen düşünceler yönlendirir dünyayı". Böylece "tüm insanların en dingini" olan ve olmak isteyen Zerdüşt'ün çevresini "çifte bir dinginlik" kaplar.[79] Bu en sessiz saatte, yani "doğayı yasanın ve saatin tiktakında bir kaya gibi sessiz" bulduğu, en dipsiz düşüncesinin, "aynının bengi dönüşü" fikrinin sessizliğinin onu boğmak istediği bu uyanma, ayma saatinde artık konuşmadığı ama 'halsiyon edalar' ile şakıdığı "yeni bir konuşma" ona gelir.[80] *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te aynının bengi dönüşü fikrine cevaben söylenen üç şarkının sonuncusunda okuyucu, Zerdüşt'ün şarkısının bir kuş şakımasına dönüşümüne tanıklık eder:

> Şakı! Artık konuşma! Tüm sözcükler ağır olan için yapılmamış mıdır? Tüm sözcükler hafif olanlara yalan söylemez mi? Şakı! Artık konuşma![81]

---

[75] Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, II: "The Soothsayer", 92.

[76] Nietzsche, *Human, All Too Human*, P §1, 6; *Thus Spake Zarathustra*, II: "Poets", 86–88; *Human, All Too Human*, P §1, 7.

[77] Nietzsche, *The Gay Science*, P §4, 38.

[78] Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, II: "The Stillest Hour", 100.

[79] *A.g.e.*, II: "The Stillest Hour", 101.

[80] Nietzsche, *The Gay Science*, "Rhymes" §48, 61; *Thus Spake Zarathustra*, III: "Involuntary Bliss", 111; *Ecce Homo*, P §4, 4.

[81] Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, III: "The Seven Seals", 165.

Artık yukarısı veya aşağısı kalmadığı, "doruk ve uçurum şimdi bir arada" olduğu için "muazzam bir dinginlik" Zerdüşt'e hâkim olur, zira "düşüncelerin en ağırı"nı bünyesine katmıştır.[82] Bu, Nietzsche'nin başkalaşımlarının doruğu, onu bir 'kentaur'dan bir 'yalıçapkını'na çeviren, sanatın, bilimin ve felsefenin melez bir konuşmasının sözcüsünden sonsuz dinginlik içinde hayatın derin ıstırabını ve neşesini şakıyan bir deniz kuşuna dönüştüren nihai başkalaşımıdır. Tıpkı *Neşeli Bilim*'de dilediği gibi Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te bir 'çocuk', bir "Evet-diyen" olarak yeniden doğar:

> *Amor fati*: Bundan böyle bu benim sevdam olsun! Çirkin olana savaş açmak istemiyorum. Suçlamak istemiyorum; suçlayanı suçlamak dahi istemiyorum. *Başka yana bakmak* tek reddiyem olsun. Ve sonuçta ve topyekûn bir gün sadece bir Evet-diyen olmayı diliyorum.[83]

Sessiz Konuşma

Aristoteles, *Politika*'da insanı "politik hayvan" olarak tanımlar. Bu tanımdan hemen sonra insanı "dile sahip tek hayvan" olarak tarif ederek politikayı dile bağlar. Aristoteles, dili tüm hayvanlar tarafından acıyı ve zevki belirtmek için kullanılan sesten ayırarak iyinin ve kötünün, haklının ve haksızın ilanı olarak tanımlar. Böylece şehrin kuruluşunu sesten dile geçişe yerleştirir.[84] İnsanı "konuşan hayvan" olarak gören bu bakış açısından hareketle Nietzsche'nin felsefesindeki "insanı aşma" amacı "dili aşma" amacı şeklinde yeniden yorumlanmalıdır. Peki bunu başarmak mümkün müdür? Dili dil ile mi aşacağız? Ludwig Wittgenstein'ın *Tractatus*'da "kişi konuşamadığı yerde susmalıdır" tezinde olduğu gibi yapabileceğimiz en iyi şey susmak değil midir?[85] Yoksa yeni bir konuşma, "tüm varlığın sözcük olmayı dilediği", "sessiz kalmak isteyen her şeyin kendisini ele verdiği" sessiz bir konuşma, "gürültülü ve kendinden memnun olan her şeyi susturup onlara dinlemeyi öğreten" "Halsiyon sözcükler"in konuşmasını bulmak mümkün müdür?[86]

Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* adlı eserinde şöyle yazar: "… ah, ne mutluyuzdur biz, bilgiyi bulanlar, yeter ki yeterince uzun susmasını

---

[82] *A.g.e.*, III: "The Wanderer," 104; III: "The Convalescent", 156.
[83] Nietzsche, *The Gay Science*, §276, 223.
[84] Aristotle, *The Politics*, çev. T. A. Sinclair (Middlesex: Penguin Books, 1964), 28–29.
[85] "Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı". Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 173.
[86] Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, III: "The Return Home", 128; "Twilight of the Idols", *Twilight of the Idols with the Antichrist and Ecce Homo* içinde, P, 3; *Beyond Good and Evil*, §295, 175.

bilelim".[87] Diğer bir ifadeyle Nietzsche'nin konuşması, ancak uzun bir sessizlik dönemine katlandıktan sonra ortaya çıkmıştır. Bu anlamda Nietzsche, katlandığı uzun hastalık dönemine kendisini yeniden bulmasını sağladığı için minnettarlığını ifade ederken kötüleşen görme sorununun, onu yoğun okumalar yapmaktan kurtardığını ve böylece "en alttaki benliği"ni dinlemeyi bırakıp konuşmaya zorladığını vurgular:

> Sürekli başka benlikleri dinlemek zorunluluğu altında derinlere gömülmüş ve susturulmuş (okumak da budur zaten!) o en alttaki benlik ağır ağır, utangaççça, kuşkuyla da olsa nihayetinde uyandı.[88]

Aslında Nietzsche, "münzevi bir köstebek" olarak o kadar uzun süre susmuştur ki sessizliğinden, sabrından ve bekleyişinden utanmış, "yeni bir konuşma" ona geldiği için nihayetinde susmayı unutmuştur[89]:

> Çok uzun süre yalnızlık bana sahip oldu: Böylece susmayı unuttum. Söz oldum tamamen. … çünkü yeni bir konuşma geldi bana; tüm yaratanlar gibi eski dillerden yoruldum.[90]

Yine de Nietzsche'nin konuşması, kulakları yalnızca "bando müziğine", "davullara ve pişmanlık ilahilerine" duyarlı olan ayaktakımı için sessizdir.[91] Bu, yalnızca "en ketum ve en fazla ıstırap çeken" tarafından duyulabilen, "bir daha susmaktan ıstırap çekmemek için" tanıklara karşı duyarsız olan "münzevinin konuşması"dır.[92] Dinleyiciye/okuyucuya ihtiyaç duymayan, içten gelen bir gereklilikten doğan, tam anlamıyla bir içgüdüye dönüşmüş konuşmadır.

Bu, sessiz bir konuşmadır, çünkü "kişinin yalnızca sessiz kalmasının mümkün olmadığı zamanlarda ve yalnızca *üstesinden geldiği* şey hakkında konuşması gerektiği"ni emreder.[93] "Konuşan kurbağalar"ın üslubunun aksine Nietzsche'nin konuşması, kişinin yalnızca kendi deneyimi, yani kendi mücadelesi, ıstırabı ve zaferleri hakkındaki konuşmasından oluşur.[94] Tıpkı Faust gibi kişiyi kendi kanıyla yazma "günah"ını işlemeye çağırır.[95]

---

[87] Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, P §3, 5.
[88] Nietzsche, *Ecce Homo*, "Books" HH §4, 58.
[89] Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, III: "The Return Home", 127–128; *Daybreak*, P §1, 1.
[90] Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, II: "The Child and the Mirror", 54.
[91] Nietzsche, *The Gay Science*, §234, 213; *Thus Spake Zarathustra*, P §5, 6.
[92] Nietzsche, *Human, All Too Human* II, P §5, 212.
[93] *A.g.e.*, P §1, 209.
[94] Nietzsche, *The Gay Science*, P §3, 35–36.
[95] Nietzsche, "Wanderer and His Shadow", §42, 321.

Nietzsche, *Ecce Homo* için yazdığı taslakta kendi deneyiminin, yani kendi felsefesinin hiçbir şekilde "zararsız veya sorunsuz" olmadığını vurgular:

> Yalnızca yaşadığım şey hakkında konuşurum. … düşünme ile yaşam arasındaki karşıtlık benim durumumda söz konusu değildir. Benim "teorim" benim "pratiğimden", ah, hiçbir şekilde zararsız veya sorunsuz olmayan bir pratikten doğar.[96]

Bu, "en büyük ve en mucizevi olayı" dahi susturup önemsizleştiren, "yaşamın susturulduğu" ayna olmaktan nihilist bir şekilde gurur duyan "nesnel üslup" değildir.[97] Var olana savaş açmak ve gelmekte olanı, "gelmesi gerekeni" öngörmek için gitmiş olanı tüm gücüyle yaşama döndüren "öznel üslup"tur. Delfi kâhinlerinin üslubudur:

> Geçmiş konuştuğunda daima bir kehanet olarak konuşur: Yalnızca geleceğin bir mimarıysanız ve şimdiyi bilirseniz onu anlayabilirsiniz. … Delfi kâhinlerinin kesin bir geçmiş bilgileri vardı.[98]

Bu 'kısa ve öz', 'yüksek' ve 'yumuşak' konuşma, yani "basitliğin derinlikte ve derinliğin basitlikte kaybolduğu" basit ve derin konuşma üslubudur.[99] Sadeleştirilmiş ve yoğun olduğu için kolaylıkla sindirilemez:

> Sevgili filozoflarımız için gevezeliğin bir içgüdü olması gibi benim için de sessizlik bir içgüdüdür. Ben *kısa ve öz* yazarım.[100]

Nietzsche'nin aforizma biçimindeki üslubu okuyucularından geviş getirmelerini talep eder.[101] Oku ve yayları, mermileri "gevezelik etmek ve tartışmak" yerine sessiz kalmasını sağlasa da aynı zamanda "uzun bacaklar"a, yani yüksekten konuşmaya da ihtiyaç duyar.[102] Soğuğun ısırdığı, ince havanın canlandırdığı yüksek rakımların üslubudur.[103] Bu anlamda yalnızca bakış açılarının değiştirilmesinden değil, aynı zamanda tüm bakış açılarının kuş bakışı görülmesinden oluşur. Amaç, bu bakış açılarının anlaşılıp affedilmesi

---

[96] Friedrich Nietzsche, "Ecce Homo", *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo* içinde, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1989), 340.
[97] Friedrich Nietzsche, "On the Uses and Disadvantages of History for Life", *Untimely Meditations* içinde, çev. R. J. Hollingdale (New York: Cambridge University Press, 2007), §5, 83; *On the Genealogy of Morality*, III §26, 116.
[98] Nietzsche, "On the Uses and Disadvantages of History for Life", §6, 94.
[99] *A.g.e.*, §6, 94.
[100] Nietzsche, "Ecce Homo", *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, 360.
[101] Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, P §8, 9.
[102] Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, I: "Wars and Warriors", 29; I: "Reading and Writing", 24.
[103] Nietzsche, *Ecce Homo*, P §3, 4.

değil, yargılanıp rütbe sıralamasındaki yerlerine yerleştirilmeleridir; çünkü "adalet ve bakış açısının genişliği yukarıya doğru birlikte büyür", çünkü yalnızca yargılanacaklardan yüksekte duran "üstün güç" yargılayabilir.[104] Nietzsche, *Güç İstenci*'nde şöyle yazar:

> Büyük olan şeyler hakkında kişi ya susmalıdır ya da büyük bir şekilde konuşmalıdır. Büyüklükle alaycı ve masumca konuşmaktan bahsediyorum.[105]

Bu nedenle Nietzsche'nin konuşmasının kısmen "büyük üslup"tan meydana geldiği doğrudur. Memnun etmeyi veya ikna etmeyi değil, "kutsal şeylere yönelik büyük bir saygısızlık karşısında" sessizlik ve korku yayarak emretmeyi amaçlar.[106] Yine de bu heybetli üslup, felsefesinin yalnızca yıkıcı gücünü temsil eder; çünkü Nietzsche, yaşamı ideallerden arındırarak büyüsünü bozduktan sonra en derin ıstırabını ve neşesini dingin bir şekilde şakıyarak onu yeniden büyülemeyi amaçlar.[107] Sonuçta "aynının bengi dönüşü" fikri Nietzsche'nin yaşamı yeniden büyülemesi değil midir? Bu en ağır düşüncesi ile felsefesinin yapıcı gücünü oluşturan tüm diğer unsurlarını aktarırken konuşması özellikle yumuşaktır. Nietzsche'nin kendi kelimeleriyle "tüm Zerdüşt bir müzik olarak düşünülebilirse" "tarifsiz bir melankolik melodi", "halsiyon bir canlılık" onun özünü oluşturur.[108] Diğer bir deyişle Nietzsche, en derin ıstırabını ve neşesini sonsuz bir dinginlik içinde şakırken üslubu, kalplerimize sessiz bir şekilde tamamen sahip olan "güzelliğin ağır oku"dur.[109]

Sonuç Yerine: Nietzsche'nin Sessizliği

Sessiz konuşma, yalnızca sessiz olanı, kişinin hakkında "gürültülü bir şekilde konuşmadan konuşabileceği"ni onurlandırır.[110] Geriye kalanlar için ise kasıtlı bir sırt dönüş, başka yana bakıştır. Tam da bu nedenle Nietzsche'nin sessizliği, konuşmasının merkezi bir parçasını oluşturur. Söylenen şey, "hakkında susulmuş olanın bir belirtisi" olduğundan Nietzsche'nin sessizliğini duymak da mümkündür.[111]

---

[104] Nietzsche, "Antichrist", §1, 95; *Human, All Too Human*, P §6, 9; "On the Uses and Disadvantages of History for Life", §6, 90.
[105] Nietzsche, *The Will to Power*, P §1, 3.
[106] *A.g.e.*, §842, 444.
[107] Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, II §25, 67.
[108] Nietzsche, *Ecce Homo*, "Books" Z §1, 65; §4, 69; §6, 72.
[109] Nietzsche, *Human, All Too Human*, §149, 81.
[110] Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, III §8, 79.
[111] Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, §23, 23.

1886'da Nietzsche, Almanca konuşan felsefesi hakkında Almanya'da devam etmekte olan sessizlik hakkında sessiz kalmaya devam etme kararlığına atıf yaparak susma kabiliyetini filozofun ayırt edici özelliği olarak tarif eder:

> … felsefem bana susmamı ve başka soru sormamamı salık veriyor: Özellikle belli durumlarda, özdeyişte de belirtildiği gibi, kişinin filozof kalması için yapması gereken yalnızca sessiz kalmaktır.[112]

Nietzsche'nin burada kastettiği özdeyiş, Boethius'un *Felsefenin Tesellisi*'ne atfedilen orta çağlara ait bir sözdür: "Sessiz kalmış olsaydın filozof olarak kalabilirdin" (*O si tacuisses, Philosophus mansisses*). Boethius, şöhret peşinde koşmanın ne denli beyhude bir uğraş, başkalarının kelimelerinin ne denli zavallı ve çokluğun alkışının ne denli boş, evrenin sonsuzluğu içinde insanın varoluşunun ne denli fani ve anlamsız olduğunu açıkladıktan sonra filozofu, insanın kibrinin farkında olan ve bu nedenle övgü veya suçlama karşısında sessiz ve kayıtsız kalan kişi olarak tanımlar.[113]

İşte Nietzsche, Alman "çağdaşları"nın kendisiyle ilgili sessizlikleri hakkında susarak reddiyeyi reddetmiş olur. Ancak yıllar içinde Nietzsche sabrını yitirecek, *Ecce Homo*'da çağdaşlarının *Böyle Buyurdu Zerdüşt* hakkındaki devam eden sessizliğini "saçma bir sessizlik" olarak tarif edip isyan edecektir:

> Zerdüşt'üm söz konusu olduğunda dahi dostlarımdan hangisi, onda maruz görülemez ama neyse ki zararsız bir parça kibirden daha fazlasını gördü? On yıl geçti ve hâlen hiç kimse, ismimi altına gömüldüğü saçma sessizliğe karşı savunmayı vicdanına karşı bir görev olarak hissetmedi.[114]

Yine de Nietzsche, Alman çağdaşlarının yalnızca kendisi hakkında sessiz kalmadıklarının farkındaydı. "Bir Eğitmen olarak Schopenhauer"da "kitlesel susuş işkencesi"ni tüm büyük eylemlerin faillerinin kaderi olarak hâlihazırda ortaya koymuştu. Nietzsche, Arthur Schopenhauer'ın, çağdaşlarının "bozulmaz sessizliği"nden çektiği ıstıraba işaret ederek şöyle yazar:

> Goethe'ye göre Almanların fazlasıyla usta olduğu engizisyona ait bir sansür türü vardır: Buna bozulmaz sessizlik denir.[115]

Schopenhauer, "bir insanın şöhreti ne kadar uzun sürecekse o kadar geç ortaya çıkar" diye yazarak büyük işlerin şöhretinin "güvende ve kaçınılmaz"

[112] Nietzsche, *Human, All Too Human*, P §8, 11.
[113] Boethius, *The Consolation of Philosophy*, çev. David R. Slavitt (Cambridge: Harvard University Press, 2008), 52–56.
[114] Nietzsche, *Ecce Homo*, "Books" WC §4, 87.
[115] Nietzsche, "Schopenhauer as Educator", *Untimely Meditations* içinde, §3, 138.

olduğunu iddia etmişse de Nietzsche, büyük eylemlerinin onlar hakkında gösterilen kayıtsızlık sonucu mahvolabileceği düşüncesinin onda "korkunç, zorlukla kontrol edebildiği bir endişe" yarattığını gözlemlemiştir.[116] Nietzsche, olağanüstü insanların nihai volkanik patlamalarına kadar kendi derinliklerine dalmamaları için arkadaşlara ihtiyaç duydukları sonucuna varır. Aksi takdirde Beethoven'ın yaptığı gibi "yarı-Tanrı" olarak yaşamayı öğrenmeleri gerekir.[117] Nietzsche'nin kendisi de tecridin ayazına karşı "özgür ruhlar" denen arkadaşlar hayal ederek kendini kandırmanın sıcaklığına sığınmıştır.[118]

Diğer bir deyişle sessizlik, asil ruhların tüm yaşamlarına damgasını vurur. "Derin olan her şey maske takmayı sevdiği" için—derin ıstırap neşeye, münzeviler sözcüklere, tanrılar dahi insanların arasında dolaşmak için kıyafetlere ihtiyaç duyar—asil ruhlar yalnızca ruhlarını sessizliklerinin arkasına değil, aynı zamanda sessizliklerini konuşmalarının arkasına saklar.[119] Kendilerini nasıl "anlatmamayı" bilirler. Anlaşılmamayı, yani yanlış anlaşılmayı isterler. Yine de istisnai ruhların "sessizlikle kendisini belli etmeyen" derin sessizliği, konuşmaya sadece kendisini saklamak için değil, aynı zamanda kaidenin konuşmasına müsaade etmek için de ihtiyaç duyar.[120] Bu anlamda Nietzsche, asil ruhları "sessiz, yalnız, kararlı, hoşnut ve görünmez faaliyetlerde ısrarcı olan, gelecek bilgi çağını hazırlayan insanlar" olarak tarif eder.[121]

Modern dünya, sürü hayvanının ve yeni idol olarak devletin tarihsel yükselişi ile toplumun tek bir sürüye seviyelenmesi sonucu tüm derecelendirmelerin ve rütbelerin kaybıyla damgalanmıştır. Asil ruhlar, kendilerini bu yeni koşullara uydurmak için "çok fazla, yalnızca çok fazla olanlar konuşurken" susmalıdır.[122] Bu anlamda Nietzsche, "sürü hayvanının idealleri"nin yükselişi sonucu aristokratik toplumun diğer unsurları gibi tehdit altında olan "sessiz kalma hakkı"nı asil bir ayrıcalık olarak tanımlar.[123] Bir "sessizlik ustası" olarak Almanlar hakkında susmuş, çünkü kendisini "Alman kültürü"nün

---

116 Arthur Schopenhauer, *The Essays of Arthur Schopenhauer: The Wisdom of Life*, çev. T. Bailey Saunders (Pennsylvania: Penn State University Press, 2005), 83–84.
117 Nietzsche, "Schopenhauer as Educator", §3, 140.
118 Nietzsche, *Human, All Too Human*, P §2, 6.
119 Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, §40, 38; §270, 166; §289, 173; *The Will to Power*, §921, 487; §943, 497.
120 Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, III: "On the Olive-Mount", 120, *Beyond Good and Evil*, §26, 27–28;
121 Nietzsche, *The Gay Science*, §283, 228.
122 Nietzsche, *Human, All Too Human*, §438, 161.
123 Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, §260, 154; §262, 158; *The Will to Power*, §936, 493.

üstüne yerleştirmiş olan Goethe'yi takip eden Nietzsche, çağdaş siyaset hakkında, Alman ırkçılığı ve tüm diğer siyasal şamata hakkında sessizliğe bürünmüştür.[124] Ancak bu, düşmanca bir sessizlik olduğu kadar derin bir sessizliktir de. Tıpkı *Tragedyanın Doğuşu*'nun Hristiyanlık hakkındaki sessizliği, "sanatsal metafiziği"ne rağmen ona karşı olan düşmanlığını Dionysoscu ruhuyla ele vermişse Nietzsche'nin yazılarının Helen ruhu, çağdaş dünya hakkında düşmanca bir sessizliği veya derin bir konuşmayı saklar.[125] Kendisini "son karşı-siyasal Alman" olarak tarif eden Nietzsche'nin çağının siyasetiyle olan gururlu mesafesi, dünyanın "yeni sesler bulanların değil, yeni değerler bulanların etrafında" sessizce döndüğü yönündeki tarihsel kavrayışından kaynaklanır.[126] Şimdiki zamanın kölesi olan eylem insanlarının aksine Nietzsche, çağına ve çağının siyasal hareketlerine karşı sessiz bir savaş açar. Çağına olan muazzam mesafesinden ötürü tüm gücüyle yalnızca gelecekte duyulabilecek bir savaştır bu. Bu nedenle asil ruhların "zarif kahramanlığı", onların dünyadan sessizce gitmelerini gerektirir.[127]

Sessizlik kavramı, bu çalışmanın kapsamı dışında olan Nietzsche'nin siyasal felsefi düşüncelerine ancak böylesine kısa bir bakış atmamıza imkân verse de Nietzsche'nin felsefesinde biçimin içerik, aracın amaç, üslubun mesaj olduğunu göstermektedir. Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te şöyle yazar:

> Savaşı bile kutsayan iyi bir davadır diyorsunuz öyle mi? Ben de size diyorum ki: Her davayı kutsayan iyi bir savaştır.[128]

İşte bu çalışmada Nietzsche'nin yukarıda ele alınan başkalaşımlarının—deve, kertenkele, aslan, kartal, köstebek, yalıçapkını, çocuk—arkasında etkin bir sessizlik istencinin olduğunu ve bu başkalaşımlar sonucu ulaştığı "aynının bengi dönüşü" fikrinde en mükemmel ifadesini bulan "sessiz konuşma"sının, felsefesinin yapıcı, büyüleyici yarısını oluşturduğu savunulmuştur. Bu 'yarım', Nietzsche'nin metafiziği, varlığın (*being*) bir bütün olarak algılanmasıdır.[129] Franz Rosenzweig'ın ifadesiyle "sessizlik …

---

[124] Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, §244, 135; *Daybreak*, §190, 112; *The Gay Science*, §377, 339.

[125] Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, çev. Douglas Smith (Oxford: Oxford University Press, 2008), P §5, 9–10; "Assorted Opinions and Maxims", §218, 264.

[126] Nietzsche, *Ecce Homo*, "Wise" §3, 10; *Thus Spake Zarathustra*, II: "Great Events", 89.

[127] Nietzsche, *Human, All Too Human*, §291, 134.

[128] Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, I: "Wars and Warriors", 29.

[129] Heidegger, Nietzsche'yi "esaslı düşünür" olarak tanımlarken varlığı bir bütün olarak algılamasına atıf yapar: "Nietzsche, esaslı düşünürler arasındadır. *Düşünür* terimiyle tek bir düşünceyi, daima *bir bütün olarak varlıklar* 'hakkındaki' bir düşünceyi düşünmeye yazgılı o istisnai insanları ifade ediyoruz". Martin Heidegger, *Nietzsche: Volume III-The Will to Power as*

konuşmadan önce bir konuşma, konuşmayan, konuşulamayanın konuşmasıdır".[130] O hâlde Nietzsche'nin sessiz konuşması zamansızlık, tarihsizlik, sürekli bir şimdiki zaman olarak ebediyetin açığa vurulmasıdır. Kendi çevresinde daireler çizen Zerdüşt'ün aynının bengi dönüşü fikrini özümsedikten sonra etrafını saran "çifte dinginlik" tarihsiz olanın, zamanın ötesinde olanın, ebedî olanın ifadesidir. Nietzsche'ye çarpıcı biçimde benzer bir şekilde St. Augustinus, *İtiraflar*'da ebediyetin anlık olarak açığa çıkarılması için dinginliğin, sabitliğin gerekliliğini vurgular:

> Ebediyeti tatmaya çalışıyorlar, ama yürekleri hâlâ şeylerin bir geçmişe bir geleceğe gidip geldiği âlemde bir oraya bir buraya uçup duruyor ve hâlâ kararsızlar. Kim tutacak bu yüreği, kim bu yüreği sabitleyecek ki birazcık durabilsin ve bir anlık da olsa o hep durduğu yerde duran ebediyetin görkemini yakalayabilsin? İşte belki o zaman ebediyeti hiçbir zaman durduğu yerde durmayan zamanla kıyaslayabilir ve kıyaslamanın mümkün olmadığını anlayabilir. … ebediyette … her şeyin bütünüyle şimdi olduğunu, buna karşın zamanın bütünüyle şimdi olmadığını anlayabilir.[131]

Kaynakça

Alberg, Jeremiah. "Listening to Nietzsche". *Revista Portuguesa de Filozofia*, Sayı 57 (2001): 61–71.

Aristotle. *The Politics*. Çeviren T. A. Sinclair. Middlesex: Penguin Books, 1964.

Babich, Babette E. "Self-Deconstruction: Nietzsche's Philosophy as Style". *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, Sayı 73/1 (1990): 105–116.

Boethius, *The Consolation of Philosophy*. Çeviren David R. Slavitt. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

Heidegger, Martin. *Nietzsche: Volume III-The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*. Hazırlayan David Farrell Krell. Çeviren Joan Stambaugh, David Farrell Krell ve Frank A. Capuzzi. New York: Harper & Row, 1991.

-."Tragedy, Satyr-Play and Telling Silence in Nietzsche's Thought of Eternal Recurrence". Çeviren David Farrell Krell, *boundary 2*, Sayı 9/10 (1981): 25–39.

Knowledge and as Metaphysics, haz. David Farrell Krell, çev. Joan Stambaugh, David Farrell Krell ve Frank A. Capuzzi (New York: Harper & Row, 1991), 4.

130 Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, çev. William W. Hallo (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971), 80.

131 St. Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken (Alfa: İstanbul, 2019), XI. Kitap, 11. Bölüm, 479–480.

Higgens, Kathleen. "Nietzsche's Nursery Rhymes". *Historical Reflections*, Sayı: 21/3 (1995): 397–417.

Kierkegaard, Søren. *Provocations*. Hazırlayan Charles E. Moore. Farmington: The Bruderhof Foundation, 2002.

Merrow, Kathleen. "The Meaning of Every Style': Nietzsche, Demosthenes, Rhetoric". *A Journal of the History of Rhetoric*, Sayı 21/4 (2003): 285–307.

Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. Çeviren Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1968.

-. *The Gay Science*. Çeviren Walter Kaufmann. New York ve Toronto: Random House, 1974.

-. *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*. Çeviren Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1989.

-. *Human, All Too Human*. Çeviren R. J. Hollingdale. 2 Cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

-. *Twilight of the Idols or How to Philosophize with a Hammer*. Çeviren Duncan Large. New York: Oxford University Press, 1998.

-.*Thus Spake Zarathustra*. Çeviren Thomas Common. New York: Dover Publications, 1999.

-. *Daybreak*. Çeviren R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

-."On Moods". *The Nietzsche Reader* içinde, 21–23. Hazırlayan Keith Ansell Pearson ve Duncan Large. Malden: Blackwell Publishing, 2006.

-. *Ecce Homo*. Çeviren Duncan Large. New York: Oxford University Press, 2007.

-. *On the Genealogy of Morality*. Çeviren Carol Diethe. New York: Cambridge University Press, 2007.

-. *Twilight of the Idols with the Antichrist and Ecce Homo*. Çeviren Antony M. Ludovici. Hertfordshire: Wordsworth Classics, 2007.

-.*Untimely Meditations*. Çeviren R. J. Hollingdale. New York: Cambridge University Press, 2007.

-. *Beyond Good and Evil*. Çeviren Marion Faber. New York: Oxford University Press, 2008.

-. *The Birth of Tragedy*. Çeviren Douglas Smith. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Peters, Gary. "The Double Stillness: Speech, Silence and Musicality in Nietzsche". *Journal of Nietzsche Studies*, Sayı 2 (1991): 11–43.

Rosenzweig, Franz. *The Star of Redemption*. Çeviren William W. Hallo. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971.

Schopenhauer, Arthur. *The Essays of Arthur Schopenhauer: The Wisdom of Life*. Çeviren T. Bailey Saunders. Pennsylvania: Penn State University Press, 2005.

St. Augustinus. *İtiraflar*. Çeviren Çiğdem Dürüşken. Alfa: İstanbul, 2019.

Shapiro, Gary. "The Halcyon Song as Birdsong". *A Nietzschean Bestiary* içinde, 83–88. Hazırlayan Christa Davis Acampora ve Ralph R. Acampora. MD: Rowman and Littlefield, 2004.

Ure, Michael. "Nietzsche's Free Spirit Trilogy and Stoic Therapy". *Journal of Nietzsche Studies*, Sayı 38 (2009): 60–84.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çeviren Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

SAHİCİ VAROLUŞ VE ÜST-İNSAN: BİR HEIDEGGER VE NIETZSCHE KARŞILAŞTIRMASI

Filiz SARI*

AUTHENTIC EXISTENCE AND THE OVER MAN: A COMPARISON OF HEIDEGGER AND NIETZSCHE

Öz

Martin Heidegger ve Friedrich Nietzsche'nin insan varlığına dair anlayışları arasındaki benzer noktaların incelendiği bu makale, bu noktaların rastlantısal bir benzerlikten kaynaklanmadığını ve iki düşünürün felsefesindeki yapısal bir ortaklığa olduğu kadar, Nietzsche felsefesinin Heidegger'in erken dönemi üzerindeki açık felsefi etkisine işaret ettiğini öne sürmektedir. Makalenin birinci bölümünde, Heidegger'in varlığın anlamına ilişkin soruyu sorabilecek biricik varolan olarak gördüğü *Dasein*'ın varoluşu, hem sahicilik (*Eigentlichkeit*) hem de sahici olmayış (*Uneigentlichkeit*) olanağı bakımından ele alınmıştır. *Dasein*, sahici olmadığında 'kendiliğini' yitirerek herkes (*das Man*) gibi ortalama bir varoluşa sahip olur. Bu durumda, kamunun genel-geçer sosyal, ahlaki, kültürel normları tarafından belirlenir. Makalenin ikinci bölümünde Nietzsche'nin insan anlayışı gündeme getirilerek onun 'sürü insanı', 'özgür insan', 'trajik insan' ve 'üst-insan' kavramları ele alınmaktadır: Makalenin de gösterdiği gibi, yalnızca Nietzsche'nin 'sürü insanı' ile Heidegger'in sahici olmayan *Dasein*'ı anlamına gelen *das Man*'ı arasında değil, 'üst-insan' ve sahici olan *Dasein* kavram çiftleri arasında da tesadüf sayılamayacak bir yapısal ortaklık bulunmaktadır. Bununla birlikte, Nietzsche'nin 'özgür insan'ı ise Heidegger'in sahici *Dasein*'ı ve sahici olmayan *das Man*'ı arasındaki geçişkenliği işaret eden bir köprü kavram gibi yorumlanmaya açıktır. Bu ortak unsurlar bağlamında, Nietzsche felsefesinin Heidegger felsefesine olan etkisi, her iki filozofun da, 'özgürlük', 'belirlenim', 'otonomi/kendilik' gibi temaları benzer kavramsal şemalarla benzer biçimde sorunsallaştırmış olmaları üzerinden görünür hale gelmektedir.

* Filiz Sarı, 100/2000 YÖK Doktora Bursiyeri, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe, filiz-sari@hotmail.com.tr, ORCID: 0000-0003-4275-193X.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 18/Nietzsche, Nisan 2022: 142-171.
(Makale Gönderim: 24.04.2021 / Makale Kabul: 21.03.2022)

Anahtar Kelimeler: Heidegger, Nietzsche, *Dasein, Das Man*, Sürü İnsanı, Özgür İnsan, Trajik İnsan, Üst-İnsan.

Abstract

This paper, in which the common aspects of Martin Heidegger's and Friedrich Nietzsche's conceptions of human being are investigated, claims these aspects to have arisen not due to an accidental similarity, but that they point to a structural commonness between their philosophies as well as the explicit effect of Nietzsche's philosophy on Heidegger's earlier thought. In the first part of the paper, '*Dasein*', which Heidegger sees as the unique and only being that has an understanding of Being, is problematized in terms of its possibilities of being 'authentic' as well as 'inauthentic' In its inauthentic mode, Dasein loses its self-ness and turns out to be a member of "the they" (*das Man*), which is the average, standard existence of everydayness. In this case, it is determined by the overall social, moral, cultural, etc. norms. In the second part of the paper, Nietzsche's conception of human being is investigated in the light of four concepts; 'the herd', 'the free-man', 'the tragic-man' and 'the over-man'. As the paper also shows, there is a structural commonness not only between the concept pair of Nietzsche's 'herd' and Heidegger's '*das Man'*, but also between that of 'the over-man' and 'the authentic *Dasein*', which cannot be seen as an accidental coincidence. Within this, Nietzsche's 'free man' can be interpreted as a transitory, bridge concept between Heidegger's 'authentic *Dasein*' and his 'inauthentic *Dasein*'. In the context of these common aspects, the effect of Nietzsche's philosophy on that of Heidegger's becomes visible due to their similar ways of problematization of themes like 'freedom', 'determination', 'autonomy', 'self-ness' using very similar conceptual schemes.

Keywords: Heidegger, Nietzsche, *Dasein*, *Das Man*, Herd Man, Free Man, Tragic Man, Over-Man.

***

Giriş

Friedrich Nietzsche'nin, felsefesinden etkilenen ve onunla kozlarını paylaşmaya girişen birçok düşünürden birisi de kuşkusuz Martin Heidegger'dir. Ancak, en az Nietzsche kadar kendine özgü bir yazım tarzı olan Heidegger'in ne 'ilk' döneminde ne de 'son' döneminde yazdıklarının

Nietzsche'nin metinlerine benzediği öne sürülebilir. Örneğin Allan Megill'e göre, "Heidegger'in yapıtlarının jargona boğulmuş ağırlığı" Nietzsche'de bulunmamaktadır ve Heidegger'in yapıtları "Nizetzsche'de sık sık gördüğümüz hafiflik, rahatlık ve kendiliğindenliğinin tam zıttıdır".[1] Heidegger ile Nietzsche'nin metinleri arasındaki bu tarz farkı yine de onların felsefelerinin özleri itibarı ile incelenmeye değer ortak unsurlar taşıdığı gerçeğini değiştirmez. Yirminci yüzyılın ilk yirmi ile otuz yılı boyunca Raul Richter, Hans Vaihinger, George Simmel ve Ludwig Klages gibi bazı akademik felsefeciler Nietzsche'yi bir tür felsefe okulunun parçası olarak görmüşler ve onu Arthur Schopenhauer'la olan ilişkisi ve farklılığı üzerinden, bir 'yaşam filozofu' olarak yorumlamışlardır. Heidegger ise, Nietzsche üzerine yapılan ve onu kendi varlık felsefesi ile karşıtlaştıran tüm bu yorumların, gerçek anlamda Nietzsche'yi yansıtmadığını düşünmüş ve onu, kendi varlık felsefesinin davası ile aynı kulvara sokacak şekilde yeniden okumuştur. Heidegger'in perspektifinden Nietzsche, sadece bir 'yaşam filozofu' olmanın da ötesinde, 'varlık unutkanlığı' içindeki Batı metafiziğinde çok önemli bir uğrak noktası olarak karşımıza çıkar ve varlık tarihi içerisindeki konumu açısından tartışılmayı hak eden birkaç büyük filozof arasında gelir. Heidegger'e göre Nietzsche 'Batı felsefesi sorunu yörüngesinde dolaşıyordu' ve 'gerçek bir sorgulamayı yürütebilmenin anlamını'nın bilincindeydi.[2] Dolayısıyla Heidegger'in, Batı felsefesinin sorununun kaynaklandığı metafizik kökenin problemli olduğunu düşünen Nietzsche'ye belli bir bağlamda katılmış ve onunla benzer bir düzlemde hareket etmiş olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Eğer terminoloji seçiminde, Heidegger'in de Nietzsche'nin de teknik terim seçimini bir süre için bir kenara bırakarak paranteze alacak ve kabaca da olsa her ikisinin felsefi dertlerinin ortaklığına işaret edecek olursak, şu tespitleri yapmak mümkündür: Hem Nietzsche hem de Heidegger, Batı felsefesinin metafizik kaynağının (*metaphysischer Ursprung*), insanın varoluşunu ve bu dünya ile ilişkisini kendi bulundukları çağda eskisine göre daha da problemli bir hale getirdiğine ve bu kaynağın güçlerinin baskınlığının insan varoluşuna giderek daha da yıkıcı ve yabancılaştırıcı bir etki yaptığına inanır. Çünkü bu metafizik kaynak, her ne kadar Grek felsefesi ve kültüründeki geçmişe ait olsa da, tarihsel süreçte farklı farklı fenomenler üzerinde kendini yeniden göstermekte ve her dönemde, örtük olarak da olsa, insan varoluşunu kendi boyunduruğuna alan metafizik belirlenimler ile sınırlandırmaktadır. Bu sınırlandırma içinde insanın; yaşam ve varlık ile bağı zayıflamış ve neredeyse

[1] Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Say Yayınları, 2012), 186.
[2] Ernst Behler, "Yirminci Yüzyılda Nietzsche", çev. Kemal Atalay, *Cogito*, sayı 25 (2001): 39-40.

kopma noktasına gelmiştir. İnsanın 'kendi kendisi' olma olanağından uzaklaşarak çeşitli dini, kültürel, sosyal, ideolojik belirlenimlerin etkisi altında, bir sürü psikolojisiyle varoluşu süregelmektedir. İnsan ile yaşam arasında bağın, insanın asli ve kendi kendisini sahiplenen varoluşuna uygun bir biçimde tekrar kurulması, varoluşu tahrip eden her türlü dışsal belirlenimden özgürleşmesi ve belirli bir 'kendi olma' halini yakalamasıyla olanaklıdır. Nietzsche'nin 'değerlerin yeniden değerlendirilmesi ve yaratılması', Heidegger'in ise 'varlık sorusunun yeniden gündeme getirilmesi'ne ilişkin girişimleri, insanın onun otonomisini, kendiliğini ortadan kaldıran belirlenimlerin etkisinden 'özgürleştirilmesi' için atılan adımlar olarak düşünülebilir. Dolayısıyla Nietzsche, değerleri yeniden değerlendirecek olan 'üst-insan'ı (*übermensch*) Heidegger de varlık sorusunu yeniden gündeme getirecek ve yanıtlayabilecek olan sahici *Dasein*'ı (*eigentliches Dasein*) merkeze alan felsefeleriyle, insanın farklı varoluş biçimlerini kendilerine bir tartışma zemini yapmaktan geri durmamışlardır.

Bu makalenin amacı, Heidegger'in sahici *Dasein* ve sahici olmayan *Dasein* (*das Man*) ayrımı ile Nietzsche'nin 'sürü insanı' ve 'üst-insan' ayrımı arasındaki ilişkiye odaklanarak, her iki filozofun bu iki ayrıma dair felsefi pozisyonlarını değerlendirmek ve aralarındaki ortak yapısal unsurları açığa çıkarmaktır. Ancak altını çizmek gerekir ki, Özgür Aktok'un da belirttiği gibi, Heidegger; *Varlık ve Zaman*'da geliştirdiği 'temel-ontoloji'sinde (*Fundamentalontologie*), doğrudan doğruya bir 'tür' olarak 'insan'nın analizini değil de belirli bir 'ben-olma/kendi-olma' varlık biçimine sahip olan müstesna bir varolanın varlığı olarak '*Dasein*'ın analizini bize sunar:

> Dasein, Heidegger'in insan varlığına gönderme yapmak için kullandığı en genel terimdir. Dolayısıyla, 'varlığı anlama karakteristiğine sahip biricik varolan' ile burada kastedilen, bir varlık anlayışına sahip, 'ben', 'sen', 'o' gibi şahıs zamirleriyle işaret edilebilir ve 'ne?' değil de, 'kim?' sorusu ile gösterilebilir olan bizleriz. Genel olarak biyolojik bir türü ifade eden 'insan' terimi, Dasein'a içkin olan ve Heidegger'in özenle üzerinde durduğu 'benim-olmaklık'(*Jemeinigkeit/mineness*) karakterinden yoksundur. Dasein, her zaman bir 'benim-olmaklık' ile ilişkilidir; onda nesnelleştirilemeyecek bir kendilik ve kendiliğe olan aidiyet vurgulanır.[3]

Dolayısıyla Heidegger'in ontolojisinin bir felsefi antropoloji olmadığı ve insanın kendisine dair antropolojik bir anlayış geliştirmediğini, bunun yerine, 'Varlığın anlamı nedir?' sorusu bağlamında, 'varlığı anlayan biricik var-olan'

[3] Özgür Aktok, "Kuhn'un "Olağan Bilim"i ve "Bilimsel Kriz"i Üzerine Fenomenolojik Bir İnceleme", *Bilim Felsefesi Yazıları-I Bilim Dili ve Bilim Anlayışı* içinde, ed. Y. Yüksel, S. Uçar (İstanbul: Akademi Titiz Yayınları, 2021), 20.

olarak bize bir *Dasein* analitiği sunduğunun farkında olmamız gerekir. Ancak, Heidegger'in kendi terminolojisinde 'insan analizi' diye bir terim olmamakla birlikte, Heidegger'in *Dasein* terimi ile gönderme yaptığı, 'varlık anlayışına sahip müstesna 'var-olan'ın kendi gezegenimizdeki biricik örneği 'insan' olduğundan dolayı, '*Dasein* analizi'nin aynı zamanda dolaylı olarak bir 'insan analizi' de olduğu varsayımından yola çıkarak, Heidegger'in analizinin bir 'insan (varlığı) anlayışı' da geliştirdiği, bu makalenin dayandığı temel bir nokta olacaktır. Bu bağlamda, makalenin iki filozofun insan anlayışları arasındaki ortak unsurları ele almak amacını gerçekleştirmek için, tarihsel olarak Nietzsche'den sonra gelen bir filozof olan Heidegger'in, Nietzsche'yi alımlaması üzerinden ilerleyeceğiz. Bunun, yöntemsel bakımdan bu yazı için bir avantaj sağlayacağı da göz önünde bulundurulmalıdır: Nietzsche gibi güç anlaşılan, sistematik olmayan, fragmantatif bir düşünme tarzı olan bir filozofun yorumlarını, Heidegger'in daha sistematik olan felsefesi üzerinden düşünmenin, Nietzsche'nin insan varlığına dair analiz ve yorumlarını anlamlandırmamızda bize kılavuzluk edeceğini varsayıyoruz. Ancak bu varsayım ve onun bize sağladığı yöntemsel kolaylıklarla birlikte, elbette Nietzsche ile doğrudan bir karşılaşma yerine, görece olarak daha çok 'Heidegger'in Nietzschesi' ile muhatap olacağımızın ve Heidegger'in Nietzsche yorumunun ne kadar geçerli, sağlam bir yorum olduğu sorusunu bu makalenin kapsamı dışında bırakacağımızın altını çizmemiz gerekir.

I. Heidegger'de *Dasein*'ın İki Varoluş Biçimi: Sahici *Dasein* ve Sahici-Olmayan *Dasein* (*das Man*)

Felsefenin temel konularından biri olan 'varlık', Heidegger için yeniden ve yalnızca 'temel' konulardan biri olmanın da ötesinde, tüm felsefenin üzerinde devindiği zemin olması bakımından çekimine kapıldığı ve peşinden gittiği biricik konudur. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'a Platon'un *Sofist* metninden bir pasajla giriş yapar:

> Açıkça anlaşılıyor ki 'varolan' ifadesini kullanırken tam olarak ne demek istediğinizi uzunca zamandan beri biliyorsunuz ve hatta ona aşinasınız. Bir zamanlar biz de biliyorduk ama artık tereddüte düşmüş durumdayız.[4]

[4] Platon *Sofistes*, 224a'dan alıntılanmıştır. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2018), 15.

Onun açısından, yaşadığı yüzyılda bile, Platon'un ifade ettiği tereddüt hala aşılabilmiş değildir; hatta bu durum yalnız varolan ifadesi için değil varlık için de geçerlidir.[5] Paul Hühnerfeld Heidegger'in bu tespitini şöyle açar:

> Heidegger'e göre, Batı metafiziği ve felsefesi, hala, 'Varlık' hakkında bir bilgiye sahip olduğuna inanıyordu. Kabaca formüle edildiğinde, Batı metafiziği ve felsefesi, hala, bu tavrından ötürü, 'Varlık' üzerine bir konuşmanın 'bilmeceye' dönüştüğü Platoncu konumunu koruyordu. Bildiğine inandığı 'Varlık', hep elinin altından kayıp gidiyordu çünkü.[6]

Platon ve Aristoteles'in felsefelerinin temel araştırma konusu olan varlık, onlardan önce gelen doğa filozoflarınca bir aracıya gerek duyulmadan doğrudan doğruya ilişkilenerek kavranır; fakat Heidegger Batı metafiziğinin kurucusu olarak gördüğü Platon'la birlikte başlayan süreçte varlığın, metafiziğin boyunduruğu altına girdiğini ve çeşitli anlamlarda açıklığa kavuşturulmaya çalışıldığını belirtir.[7] Bu durumun, öncelikli, örneği olarak Aristoteles'in, *Metafizik*'teki şu sözleri gösterilebilir: "Gerçekten de, eskiden beri cevabı aranagelen, hâlihazırda sorulmakta olan ve daima sorulacak olan 'varolan nedir?' sorusu, 'varlık nedir?' sorusunun aynıdır".[8]

Otto Pöggeler ve Beda Allemann, 'dir' ekine sahip kelimelerin çok anlamlılığına dikkat çekerek varlık sorusunun felsefe için sorun haline dönüşebileceğini ifade etmektedirler; oysa felsefe ya da Aristoteles'in 'ilk felsefesi', 'dir' ekine sahip kelimelerin çok anlamlılığını tek bir düzleme çekme çabasındadır. Onlara göre Franz Brentano, *Aristoteles'e göre Varolanın çeşitli anlamları* adlı doktora çalışmasıyla Heidegger'i oldukça etkiler; çünkü Aristoteles varlığın anlamını, bir anlamda, birlik içinde açıklamaya girişmiştir.[9] Fakat Aristoteles sonrası süreçte varlık, çeşitli anlam değişiklerine uğramıştır. Sinan Kılıç, Heidegger perspektifinden, Aristoteles sonrası felsefede varlığın durumuyla ilgili şu analizde bulunur:

> Heidegger'e göre, Aristoteles ile Antik Grek felsefesi onun zirve noktasına ulaşır ve onun ölümü ile birlikte başlayan bir gerileme sürecine girer ve anlam

[5] *A.g.e.*, 15.
[6] Paul Hühnerfeld, *heidegger bir filozof, bir alman*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2006), 74.
[7] A. Kadir Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman* (İstanbul: Sentez Yayınları, 2012), 16-17.
[8] Aristoteles, *Metafizik*, çev.Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), 201-203.
[9] Otto Pöggeler / Beda Allemann, Heidegger Üzerine iki yazı, çev. Doğan Özlem (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994), 46-47.

> çöküşü yaşanır. Bu çöküşün anlamı sorularla yaşamın bitişidir. Platon ve Aristoteles sonrası gelen okul felsefeleri ile felsefe herkese açık ve ulaşılabilir olan bir alana dönüştüğünden, bu okullarla birlikte logos varolanların varlığını ifade etmenin dışında varolanlara kendi ilkelerini dayatan insana ait bir öze dönüşür ve logos varolanlardan koparılıp, düşünmenin mantığı kılınır. Bir başka anlamda varlık mantığa dönüşür ve varolanlar da bu mantık ilkelerine göre özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin olanaksızlığı ile açıklanır. Böylece varlık ve varlığın unutulmasına paralel olarak da varolanlar unutulur. Bu unutmanın en temel sonucu, felsefe içerisinde varolanların varlığına ilişkin sorgulamanın, soruşturmanın terk edilmesidir.[10]

Felsefe içerisinde varolanların varlığına ilişkin sorgulamanın, soruşturmanın terk edilmesi, varlığın çeşitli anlam değişikliklerine uğrayarak onun hakkında üç temel ön yargının oluşmasının da sonucudur. Bu ön yargılar: "'Varlık' en tümel kavramdır"; "'Varlık' kavramı tanımlanamazdır"; "'Varlık kendiliğinden anlaşılır bir kavramdır"' olarak ifade edilir ve bizi geleneksel varlık anlayışı içine hapseder. Dolayısıyla varlık konusu gereken özeni görmemiş, göz ardı edilmiş, 'varlığa ilişkin soru sormanın' ve 'bu soruya cevap aramanın' anlamı da kalmamıştır.[11] Varlığa ilişkin sorunun terk edilişinin yanı sıra varlık ve varolanların birbirinden uzaklaşmasına neden olacak felsefelerin ortaya çıkmasıyla birlikte sadece varolanlar değil varlık da unutulmaya terk edilir. Aysun Gür, bu unutulmuşluğu Heidegger perspektifinden şöyle belirtir:

> …varlık, varolanın varlığı, varolanla ilişkisinden koparılmakta, varolanı aşan bir yerde aranmakta ve dahası bulunmaktadır. Bu ise varolanı olduğu kadar varlığı da kendi hakikatinden uzaklaştırmaktadır. İşte Heidegger buna varlık unutulmuşluğu der.[12]

Aktok ise, Heidegger'in varlık unutulmuşluğuna getirdiği itirazın nedenini 'Varlık nedir?' sorusu bağlamında şu şekilde ifade eder:

> …geleneksel ontolojiye ve metafiziğe Heidegger'in varlık unutkanlığına dair getirdiği itirazın 'geleneksel ontolojinin ya da metafiziğin', Heidegger felsefesine kadar varlığı hep diğer var-olanların üzerinde bir 'aşkın' olarak konumlandırılan istisnai bir var-olan olarak düşünmüş olduğu için, 'varlık

[10] Sinan Kılıç, *Martin Heidegger'de Metafizik Fark Çoklukta Birlik* (Konya: Çizgi Yayınevi, 2019),121.
[11] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 21-23.
[12] Aysun Gür, "Heidegger'in Metafizik Anlayışı", *Metafizik Filozofların Metafizik Sistemleri* içinde, haz. A. K. Çücen (Bursa: Sentez Yayınları, 2019), 603.

> nedir?' sorusunu, bırakalım bir kenara yanıtlamayı, henüz doğru dürüst formüle bile edememiş olduğu yönündedir.[13]

Varlık unutulmuşluğundan çıkış, onun tekrardan gündeme getirilmesini gerektirir; bu gündeme getirme işi, soru sorma ile olanaklıdır. Varlık hakkında daha önce soru soran bazı felsefeler, epistemoloji ve kartezyen temellidir ve bunlar bizim varlıktan uzaklaşmamızın sebepleri arasında sayılır. Heidegger açısından temel ontoloji, yani varolanları varlıklarının temel konstitüsyonu bakımından yorumlanması[14], felsefenin konusunu oluşturmalıdır; temel ontolojinin sorusu da anlam sorusu yani "Varlığın anlamı nedir?" sorusudur.[15] Bu nedenle varlık nedir sorusu, varlığın anlamına ilişkin bir soruya dönüşerek tekrar sorulmalıdır.[16]

Heidegger'in hem *Metafizik Nedir?* metninde hem de *Varlık ve Zaman*'nın ön sözünde belirttiği üzere; varlığın anlamına dair soru, somut bir hale bürünüp işlenmelidir.[17] Ona göre bütün sorular; sorulan, sorgulanan ve soruşturup bulunmak istenen olarak üç unsurdan oluşur.[18] Örneğin 'Sınav, yarın saat kaçta başlayacak?' sorusunu ele alalım. Burada sorulan, sınavın yarın saat kaçta başlayacağıdır. Sorgulanan, soru sorduğumuz kişidir. Soruşturulup bulunmak istenense, sınavın yarın hangi saatte olduğudur. Görüldüğü gibi sorulan, yani sınavın yarın kaçta başlayacağı, yarın yaşanacak yirmi dört saatin herhangi birinden bağımsız değildir, yani sorulan soruyla ilişkilidir. O halde sorulan, sorunun içinde çizilmiş olan sınırlara göre cevaplanır ve sorduğumuz soruya aradığımız cevap soru tarafından kısmen belirlenir. Bunun yanı sıra soruyu soran bizler de sorulan soruyu dikkate aldığımızda fark ederiz ki, sorulanın ve soruşturulup bilinmek istenenin içeriğinin bir parçası oluruz.[19] Bir sorunun içerdiği üç unsurdan bahsettikten sonra herhangi bir soru sorma eyleminin, bizi inceleme yapmaya da yönlendirdiğinin farkına varmamız gerekir. Kadir Çüçen'e göre:

---

[13] Özgür Aktok, "Heidegger'in Tekniğe Yönelik Düşüncesinde Ontik-Ontolojik Ayrımı: Tekniğin Teknik-Olmayan Özü", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 32 (2021): 218.
[14] Kaan H. Ökten, *Varlık ve Zaman Klavuzu* (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 8.
[15] Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, 18.
[16] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 23.
[17] Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009), 20.
[18] Kaan H. Ökten, "Giriş'e Giriş: Varlık ve Zaman'ın "Giriş" Kısmı Hakkında Notlar", *Cogito*, sayı 64 (2010): 92.
[19] *A.g.e.*, 92.

> Anlaşılması gereken şey, bir şey hakkında yapılan bir inceleme ile bir şeyin anlamı hakkında yapılan incelemenin aynı şey olmadığıdır. İkinci tür inceleme ve sorgulama -bir şeyin anlamı hakkında yapılan inceleme- Heidegger'in amaçladığı incelemedir, çünkü bu tür sorgulama, felsefenin temel disiplinlerinin oluşmasının önsel koşuludur.[20]

Tüm bunlar dikkate alındığında sorduğumuz varlık olduğuna göre, sorduğumuz sorunun onun anlamı hakkında bir incelemeye ön ayak olması gerekir. Bu nedenle bizi anlam incelemesi yapmaya yöneltecek olan soru, 'Varlığın anlamı nedir?' olarak karşılık bulur. Böyle bir soruya göre sorulan, 'varlıktır'; bulunmak istenen 'varlığın anlamıdır'. Peki, bu soruyu soran ve soruyu sormasıyla birlikte hem soruya dâhil olan hem de sorunun muhatabı olacak kimdir? Heidegger, bu tür bir varolanın kendiliğine dikkat çeker ve şunları söyler:

> Sorulan, varlık olduğu müddetçe (ki varlık varolanın varlığı demektir) varlık sorusunda sorgulanan varolanın bizatihi kendisi olacaktır. Bu varolan, varlığı açısından burada adeta sorguya çekilmektedir. Onun, kendi varlık karakterini çarpıtmadan ortaya koyabilmesi için, kendisi nasılsa ona öylece erişebilme yollarının açığa çıkarılması gerekmektedir. Sorgulanan açısından bakıldığında varlık sorusu, varolana ilişkin uygun erişim minvalinin kazanılmasını ve peşinen güvence altına alınmasını talep etmektedir.[21]

Varlığın anlamına dair soru sorabilen ve bunu cevaplamaya çalışacak varolan tabii ki insan olmalıdır. Heidegger 'insan' yerine, *Dasein* ifadesini kullanır ve bu varolan da onun felsefesinin bel kemiğini oluşturur. Varlığı sorgulamanın tek yolu, onu anlayabilen ve de kendi varlığını kendine konu edebilen varlığın yani *Dasein*'ın analizini yapmakla olanaklıdır; bu yüzden Heidegger "varlığın anlamına ilişkin sorunun açıkça ve şeffaf olarak formüle edilmesi", *Dasein*'ın "öncelikle kendi varlığı bakımından uygun biçimde açığa kavuşturulmayı" talep etmesi gerektiğini belirtmektedir.[22] Dolayısıyla *Dasein*'ın analizinin yapılması demek, Heidegger'in bu ifade ile ne kastettiğini açığa kavuşturmayı gerektirir; bu amaçla kelimeyi oluşturan '*da*' ön ekinin ve '*sein*' ifadesinin ne anlama tekabül ettiğine değinilmelidir. George Steiner, *Sein* ve *sein* ifadeleri arasındaki benzerliğe dikkat çekerek *sein* ifadesinin analizini şu şekilde yapar:

[20] Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, 41.
[21] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 25-26.
[22] *A.g.e.*, 27.

> Heidegger'in yaklaşık altmışbeş yıl boyunca geliştirdiği Heideggergil düşünce; ontoloji veya 'varlık düşünmesi'nin Almanca ve çoğu Batı dilinde mevcut fakat, olur ya, İngilizcede olmayan bir gramatik özellikten türediğini öne sürmek hiç de abartma değildir. Almancada 'varlık' (being) adı karşılığı *Sein*'dır ve 'olmak' (to be) fiili karşılığı da *sein*'dır. Fransızcadaki gibi (être ve être) ad ve mastar fiil özdeştir. İngilizcede bu bir ortaç biçim ile özdeştir. Diğer değişle, 'varlık' karşılığı fiil-isim *Sein* kendi sözdizimsel temelinde bir süreç, bir etkinlik, bir 'orada-varlık'tır.[23]

Michael Inwood açısından da *Dasein*, '*da*' ve '*sein*' kelimelerinin birleşiminden oluşan bir ifadeye karşılık gelir; bu nedenle Inwood *Dasein* kelimesini, '*da*'nın ve '*sein*"ın anlamları bakımlarından şöyle açımlar:

> Mark Twain bir takım Almanca sözcüklerin her şey anlamına geliyor göründükleri konusunda şikâyetçi oluyordu. Bu sözcüklerden biri de da'dır. 'Ora' ('Oraya gidiyorlar') ve 'bura' ('Buraya geliyorlar') anlamı yanında 'o halde/ öyleyse', 'o zamandan beri', vb. anlamlara da gelir. Sein 'var olmak' sözcüğüne ön ek olarak konulunca 'orada-, mevcut-, erişilir olmak' anlamlarına gelen dasein'ı oluşturur.[24]

Anlaşılabileceği üzere *Dasein*, Inwood'un doğrudan ve Steiner'in dolaylı analizinden faydalandığımızda, en belirgin anlamıyla, 'orada varlık' anlamına gelir. Peki, 'orada varlık' demekle Heidegger, neyi kasteder?; ve o nasıl bir varolandır ki diğer varolanlardan farklı bir isme layık görülmüştür. Heidegger, *Dasein*'ın kendi varlığı bakımından açığa kavuşturulmasını, onun varlık belirlenimleri üzerinden yapmaktadır; *Dasein*'ın analizinin doğru hareket noktası, 'birliktesel' bir fenomene işaret eden, dünyada-varlık[25] (*In-der-Welt-sein*) konstitüsyonunun zemini üzerinden olmalıdır. Patricia Altenbernd Johnson'a göre:

> Dasein, her birimizin 'işte ben bu varolanım' demek zorunda olduğu var olandır. Heidegger'in iddasına göre Dasein'a ilişkin analiz, dünyada-varlık

[23] George Steiner, *Heidegger*, çev. Süleyman Sahra (Ankara: Hece Yayınları, 2003), 82-83.

[24] Michael Inwood, "Heidegger Düşüncesinin Temel Kavramları", çev. Metin Bal, *Özne*, sayı 16 (2012), 259.

[25] Makale boyunca kullanılan Heidegger üzerine yapılmış Türkçe çeviri metinlerde Almancası 'In-der-Welt-sein' olan kelime öbeği 'dünya-içinde-varolma' olarak çevrilmiştir; fakat Heidegger bu kelime öbeğini 'birliktesel' bir fenomene işaret ederek kullandığında 'Dünya' ve '*Dasein*' arasında bir 'iç-dış' ilişkisinden söz edilemez. Bu nedenle makale boyunca "dünyada-varlık" olarak kullanılıp, doğrudan yapılan alıntılar içindeki değişiklikler dipnotlarda belirtilecektir. Kavrama ilişkin Türkçeleştirme önerisi Dr. Öğr. Üyesi Özgür Aktok'a aittir. Daha ayrıntılı bilgi için Bkz. Özgür Aktok, *Heidegger*, ed. Özgür Aktok & Metin Bal (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010).

> olma olgusunun Dasein'ın temel durumu olduğuna dair bir kavrayışla başlamak zorundadır.[26]

Heidegger'in de dikkat çektiği üzere, *Dasein*'ın varlık belirlenimleri 'dünyada-varlık' dediğimiz varlık konstitüsyonu zemini üzerinde 'a priori' olarak görülmeli ve kavranmalıdır; çünkü *Dasein*'a, 'orada varlık' demek 'dünyada-varlık' demektir.[27] *Dasein*, 'dünyada-varlık' olma karakteristiğine sahip bir varolan olarak, hep başkalarıyla birlikte var olur (*Mitsein*); zaten dünyada bulunmak, dünya ile birlikte olmayı gerekli kılar. Başkalarıyla birlikteliği, *Dasein*'ın varoluşsal karakteridir. Heidegger'in deyişi ile:

> Dünyada-varlığın bu birliktesel zemini üzerinde dünya, zaten hep başkalarıyla paylaştığım dünyadır. Dasein'ın dünyası 'birlikte dünyadır'. Dünyada-varlık demek, başkalarıyla birlikte-varolmak demektir. Bunların dünya-dâhilindeki kendi olmaklığına 'birlikte-Dasein' denir.[28]

O halde *Dasein*, hem dünyada-varlık olarak hem de dünyayı başkalarıyla birlikte paylaşması bakımından, başkalarıyla birlikte olma (*Mitdasein*) varoluşsal karakterine sahip bir varolandır. Dünyada-varoluşun birlikteselliğinin zemini üzerinde dünya, zaten hep başkalarıyla paylaşılan dünyadır ve *Dasein*'ın dünyası 'birlikte-dünya'dır.[29]

Heidegger'in *Dasein*'ı, aynı zamanda, bir olanaklar bütünü olarak var olur. *Dasein*, varlığın anlamına dair soru sorması bakımından, varlığı kendine konu eder; o, varlığı kendine konu ederek anlayabilme olanağına sahiptir. Emmanuel Levinas, Heidegger'in insanın özünü değil de varoluşunu belirleyen şeyin varlığın anlaşılması olduğuna dikkat çeker ve şunu ekler: "Varlığın anlaşılması, insanın özsel bir niteliğinden ziyade, onun varolama kipinin ta kendisidir".[30] *Dasein*'ın kendi varoluşuna uygun olarak var olabilmesi de onun sahip olduğu olanağıdır. Bu olanağı bakımından *Dasein* varoluşunda, kendine ait olma anlamında 'sahici'(*Eigentlichkeit*) olarak

[26]Alıntının aslında geçen 'dünya-içinde-varolma' kelime öbeği yerine 'dünyada-varlık' kelime öbeği kullanılmıştır. Patricia Altenbernd Johnson, *Heidegger Üzerine*, çev. Adnan Esenyel (Bursa: Sentez, 2013), 32.

[27] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 93.

[28]Alıntının aslında geçen 'dünya-içinde-varolma' kelime öbeği yerine 'dünyada-varlık' kelime öbeği kullanılmıştır. *A.g.e.*, 188.

[29] *A.g.e.*, 188.

[30] Emmanuel Levinas, "Martin Heidegger ve Ontoloji", çev. Elis Simson, *Cogito* sayı 64 (2010): 27.

bulunabileceği gibi, bunu yapamayarak sahici-olmayan bir varoluş biçimi içinde de kalabilir. Heidegger bunu şu şekilde ifade eder:

> Dasein hep kendi olanağı olarak vardır: bu olanağa ayrıca bir mevcut olan özelliği olarak 'sahip' olarak değil. Ve Dasein özsel olarak hep kendi olanağı olduğu için bu varolan kendi varlığı içinde kendini 'seçebilme', kazanabilme, kendini kaybedebilme ya da hiçbir zaman kazanamama veya yalnızca 'görünürde' kazanma *olanağına* sahip olmaktadır. Dasein özü gereği sahih olma (yani kendine ait olma) olanağına sahip bir varolan olduğu içindir ki kendini kaybedebilmekte ya da henüz kendini kazanamamış olabilmektedir.[31]

Bu satırların da açıkça ortaya koyduğu gibi, *Dasein*'ın 'sahici olma' olanağı dışında 'sahici olmama' (*Uneigentlichkeit*) olanağına da sahip olduğu unutulmamalıdır. *Dasein*'ın sahip olduğu bu iki olanak, 'dünyada-varlığın' varoluş halleridir. *Dasein* dünyada-varlık olarak, hergünkü (*Alltäglichkeit*) yaşamda kendini var eder. İçinde bulunduğu yaşam ve bu yaşamın ona buyurdukları tarafından yönlendirilir. Bu durum, çoğu zaman *Dasein*'ı sahici olma olanağından 'uzakta tutar'. Böylece o, yaşamını sahici olmama olanağı içinde sürdürerek herkes tarafından belirlendiği bir tarzda varolur ve 'herkes'in içinde, 'herhangi biri gibi' yaşar. Heidegger, *Dasein*'ın sahici olmama olanağı içindeki var olma halini '*das Man*' olarak ifade eder ve ona göre, "Hergünkü Dasein kim diye sorulduğunda cevap herkestir".[32] Bunun yanı sıra "Herkes Dasein'ın beraber-olmaklık içinde kendini zaten hep ona teslim ettiği hiç kimsedir".[33]

Aktok, *das Man*'ın hem herkes hem de hiç kimse olarak var olma biçimini şöyle özetler:

> Heidegger *Varlık ve Zaman*'da, Dasein'ın gündelik yaşama kendini kaptırıp kamusal olanda herhangi biri gibi; ortalama, sıradan biçimde var olduğu durumu, 'sahici olmamaklık' (*Uneigentlichkeit*) olarak saptar ve Dasein'ın böyle bir durumdaki var olma biçimini de '*das Man*' olarak karakterize eder. Almancada, '*man*', belirsiz, örtük bir özne olarak karşımıza çıkar. '*Man*' kullanıldığında, ortalama, herhangi birinden bahsedilmektedir. Örneğin Almancada '*Man raucht hier nicht*' cümlesini Türkçeye 'Burada sigara içilmez' diye çevirebiliriz. Burada, sigaranın yasaklandığı kişi, herkestir, tek tek tüm insanlardır, ama yine de fiil tekil olarak karşımıza çıkar, çoklu olarak değil.[34]

[31] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 78-79.
[32] *A.g.e.*, 202.
[33] *A.g.e.*, 202.
[34] Özgür Aktok, "Platon'un Mağarasına Dönüş Yolunda: Heidegger, Platon ve Aletheia", *Felsefi Düşün* sayı 8 (2017): 54.

Das Man halinde var olan *Dasein*, hiç kimse ve herkes olarak, hergünkü yaşamın varlık alanı olan kamu içinde var olur. Onun varlık nedeni olan kamu, *Dasein*'ı başkalarının varlık türü içinde tamamıyla yok eder. Dolayısıyla *Dasein*, herkesten ayrı olan farklılığını ve açıklığını yitirir. Böylece, kamunun içindeki var olma biçimiyle, 'herkes' kendi hakikatini ortaya çıkarır. Bu durumda *Dasein* da, herkes gibi keyif alır, eğlenir ve herkes gibi sanat ve edebiyat okur, izler ve yargıda bulunur. Hatta herkesin kızdığı ya da sevindiği olgulara o da aynı tepkiyi verir; çünkü her gün kültürün türünü belirleyen 'herkes'tir.[35] Nitekim, hergünkü yaşamdaki hemen her şey 'baskın biçimde' kamunun talep ettiği kurallara göre belirlenir, *Dasein*'ın kamu içindeki var olma biçimi kamumun belirlenimlerine göre varolduğundan dolayı Heidegger 'kamu' ve '*Dasein*' etkileşimi üzerine şunları dile getirir:

> Kamu öncelikle bütün dünya ve Dasein yorumlarını düzenler ve her şeyde haklı çıkar. Kamunun 'şeyler' ile müstesna ve birincil bir varlık ilintisi olduğu veya kendisine Dasein hakkında açıkça tevdi edilmiş bir şeffaflığa sahip olduğu için değildir bütün bunlar. Kamu bütün bunları tam da 'şeylerin' üzerine gitmemesi, her türlü sahicilik farklarına karşı duyarsız olması sebebiyle yapabilmektedir. Kamu her şeyi karartarak üzerini örter ve üzerini örttüğü bu şeyleri bilindik ve herkesin erişimine açık diye sunar.[36]

Mücadele edilip edilmeyecek şeyler, üzerinde yorum yapılıp yapılmayacak konuların tümü, önceden, kamu tarafından belirlenir. Bu tür belirlemeleri kabulü nedeniyle insan, tek tip varolan yani *das Man'a* dönüşür; fakat *Dasein*'ın kamunun belirlemelerine karşı duruşu ve *das Man*'ın halinden memnun yaşayışı sayesinde kamunun otoritesine sahip çıkışı, *Dasein*'ın var olma biçimleri olduğundan aynı zamanda onun varoluşunu gerçekleştirmesini sağlar.[37] Anlaşılabileceği üzere çoğunlukla *das Man* var olma biçiminde olan *Dasein,* kendine ait olmayan ama kendisine ait olduğunu zannettiği bir yaşam sürer. Fakat sahici olmayan bu var olma biçimi, *Dasein*'ın sahici olma olanağını da kendisiyle birlikte taşır; çünkü belirlenenler üzerindeki katmanları kaldırmaya çabalayan bir varolan olarak *Dasein*, kendini hem kendine hem de yaşama açma olanağına sahiptir ve bu kapalılıktan kendini açma, çıkarma olanağı, onun sahicilik olanağıdır. Heidegger, *Dasein*'ın kendisini sahici olmayan *das Man* halinden sahici bir varoluşa getirme olanağına, kapalılıktan kendini açma anlamında 'kararlılık'

[35] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 201.
[36] *A.g.e.*, 201-202.
[37] *A.g.e.*, 201-202.

(*Entschlossenheit*) adını verir.[38] Bu bağlamda, Heidegger açısından *das Man*, *Dasein* ve 'sahicilik' ilişkisi şu şekilde cereyan eder:

> 'Ben' öncelikle kendi benliğim olarak 'var' değilim. Başkaları herkes minvali içinde vardır. Bunun içinden ve bu olarak 'kendime' öncelikle 'verili' olmuş olurum. Dasein öncelikle herkestir ve çoğunlukla da öyle kalır. Dasein, dünyayı bizzat keşfedip kendine yakınlaştırdığında ve kendi sahih varlığını kendisine açımladığında, bu 'dünya' keşfi ve Dasein açımlanışı; örtüklüğün ve karartılışların ortadan kaldırılması, Dasein'ın kendi kendini sürgüleyip kapattığı maskelerin kırılması şeklinde olur.[39]

Buraya kadar Heidegger felsefesinde insan varoluşunun analizi onun, sahici olma olanağı ve sahici olmama olanağı içinde, *Dasein* ve *das Man* var olma biçimlerinde ortaya çıktığını ve insan varlığı açısından kamunun dayattığı sosyal, kültürel, dini, ideolojik, ahlaki olmak üzere çeşitli normların belirlenimi altında, bir 'kendi olamama' halini kendisiyle birlikte getirdiğini belirlemiş olduk. Bu noktadan sonra, Heidegger'in insanın bu iki olanağı yönündeki analizinin, Nietzsche felsefesinde izinin ne ölçüde sürülebileceği ve Heidegger'in bu sahicilik ve sahici-olmama yönündeki ikili yapısının Nietzsche felsefesinde yapısal bir karşılığı olup olmadığı sorusunu ele alacağız ve bu ikili yapının, Nietzsche'nin kendine has insan analizleri açısından değerlendirilmesi olanağını işleyeceğiz.

II. Nietzsche Felsefesinde Üst-İnsan, Özgür İnsan, Trajik İnsan ve Sürü İnsanı

Bernard Edelman'a göre Nietzsche felsefesi, hemen hemen her konuda konuşan bir felsefedir: Din, tarih, trajedi, estetik, biyoloji, psikoloji gibi yaşamın tümünün içinde bulunan her şeye dair söyleyecek sözü vardır. Onun felsefesi içinde her şeyin birbiriyle ilişkili olmasına rağmen bir yerden başlayarak söylemek de oldukça güçtür. Bu bakımdan Nietzsche'nin düşüncesi, bir kaos içinde başlar ve adeta canlıları içine alarak yaşama yayılır. Bütün canlılar, evrenin güçleri karşısında 'istenç' göstererek evrenin kaosuna katılır; bu durumda, canlıda bulunan istenç, Nietzsche diliyle söyleyecek olursak 'güç istenci', kendini belli ederek canlıda açığa çıkar. Fakat insan, diğer canlılarla kıyaslandığında, evrenle kendine özgü bir biçimde 'zıtlaştığından', onun varlığı bir çeşit hata olarak da görülebilir. Nietzsche insanın tepkisellik ve düşünebilme yetisini göz önüne aldığında, onun kendi

[38] *A.g.e.,*400-401.
[39] *A.g.e.*, 204.

dünyasını yaratabilme gücünü fark etmiştir. İnsan bu dünyayı yeniden yaratma girişimine katılır, hatta ölümünden sonra gidebileceği cennet ve cehennemi var etmeye çalışır. Bunun yanı sıra güç istencini kendine yönelterek ve bu istencini kendine karşı olumsuzlayarak nihilizme doğru yönelir.[40]

Heidegger nihilizmin, hiçi düşünmemek, ölümlü bir varoluşa sahip olan insanın varlığı unutması ve varlığı terk edişinin tarihi ile yüzleşmekteki başarısızlığından dolayı kaynaklandığını düşünür. Platon'dan bu yana Batı felsefesinin tarihiyle yüzleşmenin gerekliliğini, varlığın unutulmuşluğunun ve terk edilişinin insanı nihilizmin kucağına bıraktığı varsayımını kuran Heidegger; Nietzsche'nin nihilizmi, Platonizme dayandırması ve onun da Batı felsefesine karşı takındığı tavrından etkilenir.[41] Dolayısıyla iki filozof nihilizmin kökenlerini, Batı felsefesinin temelindeki düşünce sayılabilecek Platonizmde görmektedir. Fakat Nietzsche'nin insanı, her ne kadar Hristiyanlıkta cisimleşmiş Platon metafiziği ile zehirlenerek kendi yaşamını nihilistçe inkâr etmeye yönelmiş de olsa, bu dünyadaki yaşamından bağımsız ya da onun ötesinde bir gerçekliğe sahip değildir. Bu yüzden Nietzsche, felsefesinde, Batı metafiziğinin, Hristiyanlığın öte-dünya anlatısıyla insanı yeryüzü yaşamından tüm koparma çabasına karşı koyarak yaşamın içinde yer alan ve yaşamla bağını koparmamış insana dönmek, onu ele almak ister.

Nietzsche insanlıktan söz edildiğinde, insan tasarımının 'doğa'dan kopuk insana atıfta bulunularak yapılmasına rağmen aslında insanın en yüksek ve asli güçleriyle insani özelliğinin 'doğa'nın özellikleriyle iç içe olduğunu varsaymaktadır. Nietzsche'ye göre, "…insan, tamamıyla doğadır…" dahası "O korkunç ve insanlık dışı sayılan yetenekleri, belki de heyecanlar, eylemler ve eserleriyle bütün insanlığın yeşerebileceği tek verimli topraktır".[42] Richard Lowell Howey, Nietzsche'nin Batı metafiziğinin çürüttüğü, gününün sisteminde, en ilgi çekici olan şeyi, insan ve onun bireysel unsurları olarak düşündüğünü ve sonsuza kadar insan ve onun bireysel unsurlarının reddedilemeyecek derecede önemli gördüğünden bahseder.[43] Dolayısıyla

[40]Bernard Edelman, "Nietzsche: Kayıp Bir Kıta", çev. Ferhat Taylan, *Cogito*, sayı 25 (2001): 52-54.

[41] Martin Heidegger, *Nietzsche Volume 1: The Will to Power as Art*, çev. David Farrell Krell (Harper SanFrancisso, 1991), xviii-xx.

[42]Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Gürsel Aytaç (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 35.

[43]Richard Lowell Howey, *Heidegger and Jaspers on Nietzsche: A Critical Examinaticion of Heidegger's and Jaspers' Interpretations of Nietzsche* (Netherlands: Martinus Nijhoff/ The Hague, 1973), 14.

Nietzsche; insanla ilgilenir, onunla uğraşır ve bu ilgisi ile uğraşı onun eserlerindeki insana ilişkin yorumlarında bolca karşımıza çıkar. *Ecco Homo*'da Nietzsche, şöyle söyler: "'İnsan' denen çalgı nasıl bir çalgı olursa olsun, nasıl uyumlanırsa uyumlansın, ondan dinlenebilir bir şeyler çıkaramazsam, hastayım demektir".[44]

Fakat Nietzsche'nin zor anlaşılan dili ve dağınık bir felsefesi olması nedeniyle eserlerinde geçen insan tiplerini kategorileştirmek oldukça zordur; bu nedenle Nietzsche'nin insan tipleri; bazen Nietzsche'nin açıkça dillendirdiği bazen de çeşitli Nietzsche yorumcularının ve biz okuyucunun anlamlandırdığı kadarıyla onun metinlerinde; sürü, özgür, trajik ve üst-insan olarak adlandırılabilecek dört tip insan ortaya çıkarmaktadır ve bu insanların farklılıkları benimsedikleri değerlere, olguları yorumlayış biçimlerine ve eylemleri yorumlamalarına göre değişmektedir.[45]

Nietzsche, insanın kendini korumak ve varoluşunu sürdürmek amacıyla insanca anlamlar yarattığına değinir. Bundan dolayı insan, 'değerlendiren' varlık olarak değerlendirdiği kadar 'yaratandır' da. İnsan, yaşamını ve varoluşunu değerlendirerek, ahlakın vazgeçilmez iki değerini yaratır: 'iyi'yi ve 'kötü'yü[46]. Bertrand Russell'a göre Nietzsche: "'İyi' ve 'kötü' sözcüklerini olağan çağrışımlarıyla birlikte kullanıp, ardından 'kötü'yü 'iyi'ye tercih ettiğini söyleyerek okuru şaşırtır".[47]

Nietzsche'nin 'kötü'yü 'iyi'ye tercih etmesinin arka planında iyinin ve kötünün ebedi dünya isteminin dayandığı ahlak sistemi tarafından belirlenmiş olması yatar. İnsan varoluşunu kendi boyunduruğuna alan metafizik belirlenimleri dikte eden ahlak sistemi, insanın kendi istencinin eylemlerine karşı koyması gerektiğini öne sürerken kişinin kendi istencinden doğan eylemlerini ahlaki bir cezayı gerektiren günahlar olarak görür. Bunun yanı sıra Hristiyan metafiziğinin öne sürdüğü gibi insanın bu dünyaya günahkâr gelmiş olması nedeniyle kişinin kendi varoluşunu ve bu dünyaya bağlılığını temellendireceği 'çileci/asketik ideal' (*asketische ideale*) kişinin istencini dayandığı metafiziğin iyi ve kötüsüne göre şekillendirir. Adnan

[44]Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo Kişi Nasıl Kendisi Olur*, çev. Can Alkor (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011), 12.
[45] İoanna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2016), 25.
[46] Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. A. Turan Oflazoğlu (İstanbul: Cem Yayınevi, 1991), 60.
[47] Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi 3.Cilt*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2019), 471.

Esenyel çileci idealin kendi içinde paradoksal oluşuna dikkat çekerek şu tespitte bulunur:

> Nietzsche'ye göre çileci ideal paradoksal bir şekilde, bir yandan insanlığa yaşamak için bir sebep ve amaç verirken diğer taraftan onu kendi bedenine, dünyaya ve yaşama bütünüyle düşman kılmıştır. Varoluşun anlamı sorusunun ağırlığı altında ezilmemek için çileci ideale sığınmak durumunda kalan insan adeta 'hastalanmış' ve bütünüyle uydurulmuş olan öte dünyacı bir hakikate ulaşmak için bu yaşama sırt çevirmiştir.[48]

Herhangi bir otoritenin öne sürdüğü buyruklar, insanın yargı gücünü köreltir, değersizleştirir ve yaşama sırt çevirmesinin zemininde yer alır. Dahası insan, çileci idealin seline kapılmış ve yaşama da bu yolla bağlanmış ise kendi yargısının üretiminde söz sahibi olamaz; ahlak sisteminde söz sahibi olan otoritelerin buyrukları (tanrı, kutsal kitaplar, din adamları) yargılar içindeki değerleri belirler. Bu nedenle iyi ve kötü, belirlenmiş olarak karşımıza çıkar; fakat öncelikle insanların farklılığı, iyi kavramı ile kurduğu ilişki üzerinden anlaşılır. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* bunu şöyle özetler: "İnsanların farklılığı, yalnızca iyi bulduklarının çizelgelerindeki farklılıkta, yani, çabalamaya değer iyi anlayışlarında değil de, bir de az ya da çok değerli bütün ortaklaşa tanıdıkları iyilerin farklılığında, sıralanma düzenlerinin farklılığında gösterir kendini: -hatta bunlardan daha çok iyi bir şeye sahip olup o şeyi, ele geçirmekten ne anladıklarında…".[49]

Tam burada insanların farklılığı ve bu bağlamda kendi varoluşlarının anlamını nelerle ilişkilendirdikleri konusunu, Nietzsche'nin perspektifinden, Batı kültürünün ve onun dayandığı metafiziğin insan varoluşunun anlamı üzerine nasıl bir otorite kurduğunu daha da açmak gerekmektedir. Bilineceği üzere felsefenin amacı hakikat istemi üzerine kuruludur. Nietzsche'ye göre, Platon metafiziği ile zehirlenmiş olan Batı felsefesi hakikate sevdalıdır ve ne pahasına olursa olsun hakikati aramayı kendine düstur edinmiştir; bunun yanı sıra hakikat isteminin kendisi bizim kendimizi aldatmamıza izin veren bir sistem olarak düşünülür. Kutsadığımız hakikat sisteminin otoritesi altında sanki bizler, kendimizi bir belirlenime dahil etmediğimizi ve aldatmadığımızı düşünürüz.[50] Fakat Nietzsche, "kendimi aldatmak istemiyorum" görüşüyle hakikat sistemine dahil oluşumuzu problemli görür

[48] Adnan Esenyel, *Nietzsche Sokrates'i Neden Öldürdü?* (Ankara: Fol Kitap, 2020), 21-22.
[49] Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 107.
[50] Friedrich Nietzsche, *The Gay Science With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*, çev. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1974), 281.

ve uzak durmaya çalıştığımız ahlak sisteminin içinde yer aldığımızı savunur.[51] Esenyel, Nietzsche için, çileci idealin kendi içinde paradoksal olduğu gibi hakikat arayışının da Nietzsche açısından paradoksal olduğunu, Nietzsche'nin anlayışında yaşam ve hakikatin birbiriyle örtüşmediği iddiası bağlamında şu şekilde açar:

> Nietzsche'ye göre yaşamın ve varoluşun kendisi bir 'oluşu', 'gelip geçiciliği', 'aldatmayı', 'olgusallığı' ve 'değişimi' gözler önüne sererken; hakikat bir 'evrenselliği', 'mutlaklığı', 'zorunluluğu' ve 'ebediyeti' simgeler…Hakikate duyulan 'özlem'; bu dünyada var olmayan ezeli-ebedi olana, mükemmel olana, zorunlu olana ve değişmez olana hissedilen bir özlemdir.[52]

İnsanın hakikat istemi; bu dünyada var olmayan ama Batı metafiziğinin akıl ya da tanrı referansıyla buyurduğu değişmez ve sarsılmaz olana, Nietzscheci bir dille söyleyecek olursak, 'put'lara varmaktır. İster tanrıdan ister akıldan beslenerek yaratılmış olan hakikat; putlaştırılmış olduğundan insanın asli varoluşunun temel özelliği olan kendi değerlerini kendisinin üretmesi ve değerleri yeniden değerlendirmesine olanak vermemektedir.

Tam bu noktada, haklı olarak akla şu soru gelebilir: Heidegger'in 'sahicilik' (*Eigentlichkeit*) teması, Nietzsche'nin her türlü hakikati köktenci biçimde reddeden ve hiçbir hakikate bağlanmayan dinamik, sistem karşıtı düşünme tarzı ile belirli ölçüde bir uyuşmazlık içermez mi? Eğer böyle bir uyuşmazlık var ise, Heidegger'in 'sahici insanı' ile Nietzsche'nin 'üst-insanı' arasında kurmaya çalışacağımız yapısal benzerlik iddiası da temelsiz kalmaz mı? Gerçekten de ilk bakışta, Heidegger'in sahicilik teması, Nietzsche felsefesi açısından çilecilik idealinin kılık değiştirmiş bir başka görünüşü olarak reddedilme riskini içeriyor gibi görünmektedir. Sahicilik kavramının, Heidegger açısından, varlığın hakikati ile ilişkili olduğu hesaba katılacak olursa, Nietzsche'nin üst-insan profilinin hiç de bu tarz bir 'sahici olma' ya da 'olmama' 'ideal'ine rağbet etmeyeceği öne sürülebilir. Ancak kanımızca ilk bakışta haklı gibi görünen bu 'uyuşmazlık' ya da 'çatışma' savı, Heidegger'in 'hakikat' ve onda temellenen 'sahicilik' kavramına geleneksel metafiziğin gözlüğünden bakarak yaklaşmakta ve böylelikle Heidegger felsefesinin bu kavramlara yüklemediği ve onun kendisinin de en az Nietzsche kadar mesafeli olduğu bir metafizik anlam atfetmektedir. Heidegger, 'sahicilik' kavramını, *Dasein*'ın gerçekleştirmesi gereken bir 'ideal' olarak kesinlikle ortaya koymamaktadır, bununla birlikte, 'sahicilik' kavramını, *Varlık ve*

[51] Esenyel, *Nietzsche Sokrates'i Neden Öldürdü?*, 160.
[52] *A.g.e.*, 162.

Zaman'da, *Dasein*'ın varoluşsal yapısının bir karakteristiği olarak, fenomenolojik bakımdan betimsel bir kavram olarak kullanmıştır. Heidegger, sahici-olmamaya karşı sahici olmayı bir çeşit etik ideal olarak, normatif bir kavram olarak ortaya koymadığının altını özenle çizmiştir. Bu nedenle, Heidegger'in sahicilik kavramını, Nietzsche'nin felsefesinde 'çileci ideal' olarak karşımıza çıkan, Hıristiyanlıkta örneğini bulduğumuz türden normatif bir ideal değerler dizgesini ima etmekle eleştirmek ve bunun üzerinden Heidegger'in sahici insanını Nietzsche'nin üst-insanı ile uyuşmaz olarak karşı karşıya getirmek, kanımızca Heidegger felsefesindeki sahicilik kavramına, sahip olmadığı, onun varoluşçu boyutunu göz ardı eden özcü (*essentialist*), idealist ve metafizik bir anlam yükleme hatasına düşmek anlamına gelmektedir.

Geldiğimiz nokta, Nietzsche'nin dört farklı insan tipini kendi felsefesi bağlamında nasıl açımladığını ele almamız açısından bize sağlam bir temel sağlamaktadır. Öncelikle, 'sürü insan' tipini ele alacak olursak, Nietzsche'ye göre bu tip insan, ahlaka, toplumun egemen normlarına, değerlerine uygun davranan insana denk düşer. Sürü insanı, ahlakın belirlediği ve tanımladığı 'iyi'ye ve 'kötü'ye göre tüm değer yargılarını üretir. Bu insanın kendine özgü bir değerlendirme yapmasına gerek yoktur; çünkü her şey ondan bağımsız olarak zaten değerlendirilmiştir, onun yapması gereken sadece bunlara uygun yaşamaktır. Sürü insanının yeni bir değer yargısı yaratmasına da gerek yoktur; onun için en iyisi, mevcut yargılara itaat etmektir.[53] Mevcut yargılara itaat ettiği için, onun hayatında hiçbir şey sorun teşkil etmez; bunun nedeni, ahlak ve değer yargılarının tartışmayı ya da üzerinde kafa yormayı gerektirmeyecek mutlak doğrular olarak algılanıyor olmasında yatar. Sürüsüyle birlikte yaşayan insanın yapacağı tek şey; ahlak yargılarına uymak, onların dışına çıkmamak ve yaşamı içinde karşılaştığı tüm olguları da kendine özgü değerlendiriyormuş gibi yapıp ahlakın öne sürdüğü belirlenimlere göre yaşamaktan ibarettir. Nietzsche, sürü insanının varoluş şartlarını şu şekilde ifade eder: "…kavgasız, ölçülü, alçakgönüllü, saygılı, gözeten, cesur, namuslu, dürüst, sadık, inançlı, dosdoğru (içi dışı gibi bir), güven dolu, kendini veren, merhametli, yardım sever, titiz, yalın, hoşgörülü, adil, cömert, toleranslı, itaatkâr, diğerkam, kıskanmayan, iyi, gayretli…".[54]

Bu varoluş şartları, sürünün ölçütü altında amaçlara götüren araçlar olarak benimsenen meziyetler olarak, sürü lehine değerli sayılır ve sürünün her

[53] Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci Bütün Değerleri Değiştir Denemesi*, çev. Sedat Umran (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002), 156.
[54] *A.g.e.*, 158.

insanında bulunduğu savunulur. Dolayısıyla sürü insanının varoluş şartları belirlenmiştir ve bu nedenle o özgür değildir.

Sürü insanı ahlaki belirlenimlere uygun davranmadığındaysa, kötü insan olarak düşünülür ve sürünün dışına itilir. Sürü insanı kötü insan olmamak için sürekli olarak içgüdülerini ve istencini yenmek zorunda kalır. O; bedensel arzularını, çoğu istencini ve bencilliğini yenmelidir. Fakat bunları yenmesi güç olduğu için kendi yapıp etmelerini sürünün ahlakına uydurup sürünün içinde kalmaya devam eder. Aslında bu tip insan korkaktır ve sürü içinde kalarak, onlarla bütünleşerek güçlü olacağını düşünür. Kuçuradi'ye göre:

> Bu, sürü insanının hiçbir zaman özgür olamaması, kendi kendisi olamaması, tek olamamasıdır. Çoğunluk, rahat olsun diye, kendi gözleriyle bakıp yorulmasın, kafasını kurcalayıp tedirgin olmasın diye morale sığınırcasına boyun eğer. Çünkü sıradan insanın en çok korktuğu şey komşusudur, komşusunun kendisiyle ilgili düşünceleridir. İşte, rahata olan bu düşkünlüğü, tembelliği ve uyuşukluğudur. Sürü insanını komşusundan korkmaya zorlayan; sürüce düşünmeye, sürüce davranmaya, kendi kendisi olmamaya zorlayan. [55]

Böyle bir yaşam sürdüren sürü insanının değerleri ahlak kurallarıyla olduğu kadar kamunun kurallarıyla da belirlenmeye açıktır. O, kamusal alanı paylaştığı herkese uymak zorundadır. Kamuda, herkes aynı şekilde davranmaya ve olgulara aynı değerlendirmeleri yapmaya yükümlü düşünülür. Bu yüzden sürü insanı, herkes ile uyumlu bir yaşam sürer, yaptığı tüm etkinlikler kamunun kurallarına uygun gerçekleşir. Nietzsche'ye göre böyle bir atmosferde; "Bizim dışımızdaki her şeye ilişkin olarak herhangi bir şeyin şöyle ve böyle olacağına, şöyle olması gerektiğine ilişkin bir çıkarıma izin yoktur; yaklaşık olarak kesin, hesaplanabilir olanlar bizlerledir...".[56]

Sürü insanı; iyi bir insan olarak görülmek adına tek tipleşen, uyumlu, ölçülü ve itaatkâr bir insandır. Fakat Nietzsche, bu tip insanın tehlikeli olduğunu düşünür. Çünkü sürü insanı, insanı kendi kendisi olmasının olanağından uzaklaştırır. Sürü, insan doğasına aykırı bir şeyi, insanın tek tip insan olmasını, insanın herkesleşmesini ister. Sürünün üyesi olan ve herkesleşen insan, iyi insan olarak düşünülür. Nietzsche, 'Zerdüşt'ünde şöyle söyler:

[55] Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, 29.
[56] Friedrich Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca-1*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 87.

> İyiler-yaratmaz onlar, sonun başlangıcıdırlar daima- /Yeni levhalar üstüne yeni değerler yazanı çarmıha gererler, geleceğe kurban ederler kendileri için, tüm insanın geleceğini çarmıha gererler! /İyiler-onlar sonun başlangıcıydılar tümden… /Bu dünyaya kara çalanların ne denli yıkımı dokunsa da, yıkımların en yıkımlısıdır iyilerin yıkımları.[57]

Buraya kadar Nietzsche'nin metinlerindeki 'sürü insanı'nın, Heidegger'in sahici olmayan *Dasein* olarak 'das Man'ı ile 'aynı anlama gelmemekle birlikte', belirli bir ölçüde örtüştüğü açıkça ortaya çıkmıştır. Her iki filozof için de bu türden varoluş için problemli olan şey, kişinin kendisi olamayışıdır. Kendi olamama konusu hem Heidegger hem de Nietzsche açısından önemli bir özgürlük sorunu, hatta daha da spesifik ifade edecek olursak, kişinin, onu çevreleyen kültürel, dini, ahlaki, sosyal, yani 'kamusal' dünya tarafından belirlenmek karşısında bu belirlenimin asla izin vermediği bir otonomiye, bir öz-belirlenime sahip olduğu bir başka varoluşa ulaşması sorunu olarak karşımıza çıkar. İşte tam da 'sürü insanı' kavramını yeterince açmış olduğumuz şu noktada, 'özgür insan' kavramına geçerek bunu incelemeye sıra gelmiştir.

Nietzsche için özgür insan nasıl bir insandır? Nietzsche, Zerdüşt'ü birçok konuda konuştururken, insanın ruhunun değişiminin üç aşaması üzerine de konuşturur. İnsan ruhu ilk olarak 'deve' sonra 'aslan' sonra da bir 'çocuk' analojisi üzerinden açıklanır. En ağır şeyleri yüklenen ruh; bir devenin ağır yüküyle çöle yollanması gibi o da kendi çölünde (karanlığında) bir yük taşımaya yollanır. İnsan ruhunun 'deve' olarak betimlenişi, burada Nietzsche'nin henüz özgür olmayan, sürü insanına gönderme yaptığı yönünde anlaşılmalıdır: Devenin çektiği ve ona ağır gelen tüm o yükler, insanın, içinde bulunduğu toplum tarafından ona dayatılan normların altındaki ezilmişliği, örselenmişliğidir. Ruh bu ilk aşamada, toplumun değerlerinin altında ezilirken, kendi kendisi olamamakta ve yalnızca, 'başkalarının değerlerinin' bir nevi 'taşıyıcısı' bir yük hayvanı gibi hareket etmektedir. Ruh, onun özgürce hareket etmesini önleyen bu yüklerden, 'aslan'laşması yoluyla serbestleşerek özgürlüğünü elde edebilir. Özgürleşmek, ruhun, toplumun ona dayattığı 'yapmalısın', 'eylemelisin' gibi, sürü insanı için geçerli buyruklardan özgürleşmesi ve kendi istencinin sesine kulak verip onun peşinden gitmesi anlamına gelir. Gerçekten de Nietzsche'nin ruhun bu ikinci aşamasını anlatmak için yeryüzündeki hayvanların kralı olarak bilinen 'aslan'ı seçmesi son derece yerindedir; çünkü

[57] Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo Kişi Nasıl Kendisi Olur*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 119.

aslan, meydan okumasıyla, cesareti ile bilinen, savaşçı, mücadeleci bir hayvan karakteri olarak öne çıkar. Daha önceden yaratılmış eski değerleri, yeniden yaratmak özgürleşmiş ve aslana dönüşmüş ruha sahip insan için hala olası olmayabilir; fakat yeni değerler yaratmak için kendine özgürlük yaratmanın ilk adımı, öncelikle belirlenimlere 'hayır' demeye başlamaktan başlar.[58] Bu da devenin değil aslanın karakterine uygun bir varoluş biçimine işaret eder. Dolayısıyla özgür insan, ahlakın ve kamunun dikte ettiği belirlenimlerden kendini sıyırma gayretine girmeyi başaran birey olarak düşünülmelidir. İnsan için artık alışkanlık haline gelmiş ve ona ne şekilde eylemde bulunması, düşünmesi hatta konuşması gerektiğini söyleyen birçok belirlenimden uzaklaşmak oldukça güçtür; fakat özgür insan, yaşadığı sürüsünden ayrılarak ve her şeyi kendi deneyimleyip görerek, kendi kurallarını kendi belirlemeyi ister. Bu isteği, onun çabalamasını gerektirir ve bu çabalamanın sonucunda özgürleşmesi zamanla gerçekleşir. İnsanın özgürleşmesinde ilk adım, onu belirlemiş her türlü değer yargısına 'hayır' diyebilmektir. Bu 'hayır' deme sürecinde insan, onu ayakta tutan değerlerine sırtını dönmeye başladığında bocalar ve gelgitler yaşar; kendisiyle çelişir, yalnız kalır. Zerdüşt, özgür insanın bu halini bize şu şekilde ifade eder:

> …Yükseğe çıkmak isteyeli artık kendime güvenim kalmadı,- nasıl oldu bu? Pek çabuk değişiyorum: bugünüm dünümü yadsıyor. Merdivenleri çıkarken, basamakları atladığım oluyor sık sık, hiçbir basamak bağışlamıyor bunu. Yukarıdayken, kendimi hep yalnız buluyorum. Kimse benimle konuşmuyor, yalnızlık ayazı titretiyor beni. Ne arıyorum yükseklerde?[59]

'Hayır' diyebilen insan, şu ana kadar onun kendi olmasını engelleyen bütün değerlerden sıyrılmasıyla birlikte, nihilizmin kucağına düşmüş olur. Çünkü tüm değerler yıkılmaya başlayınca dünya anlamsızlaşır, her şey doğruluğunu yitirir ve hiçbir şeye güven kalmaz. Devamlı bir değişime sahip olan dünyada, değişmeden kalabilecek hiçbir değer yoktur. Bu hal içinde insan, hiçbir şeyin doğru olmadığını ve ona verilen doğruların da yanlış olduğunu idrak eder. Böylesi bir durumda insan, boşluğa düşer ve artık bir şey isteyemez hale gelir. Fakat Nietzsche'nin nihilizmi, kişinin değerleri yıkmasını gerekli görmesine rağmen bu yıkılan değerlerin altında kişinin kendisini kaybetmesini istemez. Bu içinde bulunduğu nihilizm ile insan kendini iyileştirmeli, kendisini tekrar inşa etmeli ve bu sefer onu kimsenin belirlemesine izin vermemelidir. Bu yüzden de hep yaşamın içinde olmalıdır;

[58] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 31-32.
[59] *A.g.e.*,46.

yaşamdan el etek çekmemelidir ve yaşama karşı olan umudunu hiç yitirmemelidir. Nietzsche'ye göre:

> Yaşama güven yok olup gitti: Yaşamın kendisi sorun oldu -yine de bunun insanı zorunlu olarak karamsar kılacağı sonucuna varılmamalı hemen! Hala yaşama sevgisi olanaklı, yalnız farklı sevilecek artık…[60]

Görüldüğü üzere, 'aslan' metaforu, Nietzsche'nin, sürü insanı olmaktan kurtulmasını sağlayan, toplumun ona dayattığı sosyal, kültürel, ahlaki normlara karşı her şeyi göze alarak cesurca savaşarak 'hayır' diyebildiği evreye denk düşmektedir. Buna karşılık, ruhun üçüncü aşamasına işaret eden 'çocuk' metaforu, ilerleyen satırlarda da göreceğimiz gibi, toplumun değerlerine 'hayır' demenin ötesine geçerek yaşamı olumlayan ve 'evet' diyen, bunu ise yeni değerler yaratarak gerçekleştiren üst-insana tekabül ediyor olarak yorumlanabilir. O halde, aslan özgür insana, çocuk üst-insana gönderme yapıyorsa, trajik insan bu tabloda nereye oturmaktadır? Takip eden paragraflarda, trajik insanın bu üçlü yapı içerisinde nerede konumlandığına dair bir yorum önerisinde bulunulacaktır.

Nietzsche, *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu* adlı eserinde ortaya koyduğu Apollon-Dionysos karşıtlığı ile iki zıt kutbun tragedya sanatında birlikteliğini ele alır. Bu zıt kutuplar tıpkı tragedya sanatındaki birlikteliklerine benzer şekilde insanda da birliktesel bir zeminde bulunduğu varsayılır. Apollon, tüm yaratıcı güçlerin Tanrısı olarak 'düş' gücünü simgeler. Dionysos ise 'esriklik'in Tanrısıdır. Dolayısıyla insanın 'düş'sel tarafı Apolloncu tarafına denk gelirken Dionysos düşsel olmayana yani bu 'dünya'ya, yaşadığımız 'gerçekliğe' denk gelir. Nietzsche, Apollon olmadan Dionysos'un varolamayacağına dikkat çeker ve iki zıt kutbun birlikteliğinden doğan gerilim ile birlikte insanın onları dengede tutma çabası insanın trajedisi olarak düşünülür.[61] Bu trajediyi yaşayan insan, tıpkı bir ip cambazının, yerden yüksekte ve gergin bir ipte yürümesi gibi yaşam serüvenini dengede kalarak devam ettirmeye çalışır.

Trajik insan tıpkı özgür insan gibi, onun kendisi olmasını engelleyecek her türlü belirlenime hayır diyebilmektedir. Fakat bu hayır demesi aslında yaşama ve kendisine evet demektir. Trajik insanın yaşama evet demesi, her

[60] Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 18.
[61] Friedrich Nietzsche, *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşuna*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 17-26.

türlü başına gelebilecek kötü durumda dahi devam etmelidir. O, hep yaşamıyla ve kendisiyle barışık olmalıdır. Kuçuradi'ye göre:

> Her zaman sürü vardı; her zaman özgür insanlar vardı, trajik insanlar vardı: her zaman sürü olacak; her zaman özgür insanlar ve trajik insanlar olacak. Her insanın olduğu gibi olması, yaşadığı gibi yaşaması kaçınılmaz bir şeydir; her insanın gördüğü gibi görmesi, değerlendirdiği gibi değerlendirmesi kaçınılmaz bir şeydir; bu hayat çemberinin ardı arası kesilmez, sonu olmayan dönüşünün antropolojik anlamıdır; bunu istemek ve sevmek de güçlü düşünürlerin- Nietzsche'nin- amor fati*sidir.[62]

Geldiğimiz noktada, trajik insanı, özgür insanla üst-insan arasındaki gerilimi yaşayan, bu ikisi arasında konumlanan bir insan tipi olarak yorumlayabiliriz. Nietzsche'nin Zerdüşt'ünün, ısrarla yeryüzünün anlamı için üst-insana işaret etmesi bu noktada kayda değerdir. Zerdüşt, hayvanla üst-insan arasında gerilmiş bir ip olarak insanı niteler ve insan varoluşunun anlamının üst-insan da saklı olduğunu insanlara vaaz etmek için tek başına yaşadığı dağından halkın arasına iner. Zerdüşt'ün insanın ruhunun üç değişimi hakkında konuştuğuna daha önceden değinmiştik. İlk olarak 'deve' sonra ise 'aslan'a evrilerek değişen ruh; son aşamada artık bir 'çocuk'a benzer. Ama işte tam o geçiş, üst-insana evrilme aşamasında, yaşamın 'trajik' boyutu ile de yüzleşmesi ve trajedinin sınavından da geçmesini gerektirir. Bu bağlamda, henüz çocuk kadar masum, saf, her türlü hınçtan ve geçmişle hesaplaşmanın ağırlığından kurtulmuş olan çocuğa ulaşacak olan özgür insanın, 'trajik insan' gibi bir ara evreyi yaşayarak bunun sonunda artık 'çocuk', yani 'üst-insan' evresine geçmesi mümkün olur. Bir çocuğun oyun oynamasındaki hesapsızlık, masumluk, saflık içinde, geçmişin yükünü, geçmişi unutma cesaretini göstererek sergileyen üst-insan, kendi istencini bu dünyayı yitirme pahasına gerçekleştirmek ister ve kendi istencinin yol haritasıyla yaşama 'evet' der.[63] Üst-insan kendi varoluşunu ve yaşamını bir çocuk saflığıyla onaylar. Üst-insan yaşamı olduğu gibi kabul eden, yaşamdan kopmamış ve yaşamı kendi gözleriyle gören insandır. O, gerçeği yani yaşamı olduğu gibi tasarlayacak gücü kendinde bulur; yaşama yabancılaşmamış ve ondan uzaklaşmamıştır. Yaşamın en korkunç ve en sorunsal yanını içinde taşıdığından dolayı da 'büyük insan'dır. [64]

[62]*Kader sevgisi. İoanna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, 69.
[63] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 21-33.
[64] Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo Kişi Nasıl Kendisi Olur*, çev. Can Alkor (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür yayınları, 2011), 116.

Yaşam döngüsünün ardı arkası kesilmez sürecinde yaşayan üst-insan, sürekli olarak değerlendirmede bulunur. Her türlü gerçekliği yeniden ve yeniden değerlendirir. Değerleri yıkarken tekrar kurar, bu nedenle 'yaratıcılık' onun özelliğidir. O, dünyaya ve yaşama anlam kazandırandır. Yaratıcılığı sayesinde açığa çıkardığı her türlü şeyle, dünyayı ve insanı yeniden değerlendirmiş olur. Bu sayede varlıklara yeni anlamlar yükler ve yaşamı alışılmışın dışında daha farklı anlamlarda kurar.

Üst-insan, kendi yolunu çizen insandır. Bu yolunda sorumluluklarını kendi üstlenir. O, eylemlerini yalnız kendine dayatır. Sürüyle arasına mesafe koyar; fakat sürünün onu etkileyip içine çekmeye çalışacağından korkmaz. Çünkü her şeyi kendine göre deneyimlemek ister. En kötü durumlarda bile kendi bildiğinden ayrılmaz. O, karşılaştığı zorluklara göre büyük işler başarır zaten büyük işlerin peşinden koşmak ona uygundur; büyük işlerinin altında ezilmez ve sorumluluğunu üstlenir. Nietzsche, üst-insanla ilgili Zerdüşt'ünü şöyle konuşturur:

> Kendi kötün ile iyini kendine sağlayabilir misin, kendi istemini bir yasa olarak kendi üstüne asabilir misin? Kendi kendinin yargıcı olabilir misin, ve kendi yasanın öç alıcısı? Korkunçtur, kendi yasanın yargıcı ve öç alıcısıyla yalnız kalmak…[65]

Sonuç olarak, görmüş olduğumuz gibi, Nietzsche'nin metinlerinde insan tipleriyle karşılaşılır. Bunun birincisi, toplumun ahlaki, kültürel, metafizik, dini normları tarafından belirlenen ve kendisi olmayı başaramayan 'sürü insanı' tipidir. 'Sürü insanı'na dair anlatımlardan, bu insan tipinin her türden belirlenmeye açık ve çoğunlukta olduğu; üstelik de durumundan memnun olduğu için özgürleşme isteğinin onda uyanmadığı açıktır. Bu, ruhun birinci evresindeki 'deve' metaforuna denk düşer. İkinci insan tipini oluşturan 'özgür insan' ise sürüye baş kaldırandır. 'Özgür insan'ı sürü insanından ayıran başlıca özelliği, onun, kendisine maruz kaldığı sürü normlarına 'hayır' diyebilme gücünde yatar. Bu evre, ruhun ikinci aşamasını ifade eden 'aslan' metaforu ile simgelenir. Bunun yanı sıra sürü normlarına 'hayır' demekle birlikte yaşama 'evet' diyebilme arasında kalan ve yaşamda bir denge bulmaya çabalayan insan da 'trajik insan'dır. Ancak, bu yazıda önerdiğimiz yoruma göre, trajik insan henüz üst-insan değildir; özgür insan ile üst-insan arasındaki bir köprü gibi, bu ikisinin arasındaki bir geçiş tipine işaret etmektedir. Trajik insan, sürünün değerlerine 'hayır' demek ile kendi değerlerini yaratan bir 'evet' demenin arasında kalmış ve henüz 'evet'

[65] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 64.

diyemeyecek kadar güçlü bir trajedi deneyimi ve evresi içinde sarsılan bir insan tipine işaret eder. Trajik insan daha sonra artık üst-insana evrilir: Sadece içinde bulunduğu toplumun sürü ahlakına ve normlarına 'hayır' demek, insanı olsa olsa bir nihilizme sürükleyeceğinden, Nietzsche açısından özgür insanın bir adım daha atması ve özgürleşme hareketine bir de 'yaratıcılık' uğrağını eklemesi gerekir. İşte bu nihai uğrağı da eklemenin yolu, trajik insan olmaktan geçer; trajik insan, onu zorlayan sınır deneyimine işaret eden trajik varoluşu içerisinde, özgürleşme isteğinin peşinden gittiği takdirde, bu insan yaratıcı bir karaktere erişecek ve kendisi trajik insanı da aşarak üst-insan haline gelecektir. Üst-insan yalnızca ona dayatılan sürü normlarına 'hayır' demekle kalmayıp aynı zamanda yapıcı, yaratıcı bir özelliğe de sahiptir; öyle ki, üst-insan olmak, zorlu ve çetrefilli bir yolda yürümeyi ve kaderin ona sunduklarına, en az sürü ahlakının normlarına 'hayır' dediği güçte bir 'evet' diyebilmeyi gerektirmektedir. Böylelikle, üst-insan, özgür insanı da aşarak sürü ahlakına 'hayır' deyişini, aynı zamanda kendi hayatının ona getirdiği tüm yaşantıların sorumluluğunu üstlenen bir 'evet'e çevirebilen insan tipi olarak karşımıza çıkar.

Sonuç

Bu noktaya kadar ortaya konmuş olduğu üzere, Heidegger'in, *Dasein*'ın sahici olmayan varoluşuna denk düşen ve *das Man* olarak ifade ettiği varoluş biçimi ile Nietzsche'nin ortaya koyduğu 'sürü insanı' arasında yalnızca basit bir benzerlik ilişkisinin ötesinde, önemli bir yapısal paralellik söz konusudur. Bunun bir tesadüf olmanın ötesinde, Nietzsche felsefesinin özellikle erken dönem Heidegger düşüncesi ve *Varlık ve Zaman* üzerinde belirli bir etkisi olarak yorumlamamız için yeterince metinsel temel olduğu söylenebilir. Hem *das Man* hem de 'sürü insanı' kavramlarını incelediğimizde, her ikisinde de bir 'kendi olmak/olmamak', diğer bir deyişle, 'sahici olmak ve olmamak' arasındaki gerilimin hem Nietzsche hem de Heidegger için kritik bir konu olarak işlendiği açık hale gelir. İnsanın kendine uzak bu halini Heidegger 'herkes' (ya da herkes-olmaklık) (*das Man*) olarak ifade ederken; Nietzsche, 'sürü insanı' terimiyle ifade eder. Bu iki varoluş biçiminde de göze çarpan, her ikisinin de kamuya ve toplumun genel geçer normlarına ve ahlak kurallarına uygun bir yaşam içinde olduğu gerçeğidir. Bunun yanı sıra Nietzsche'nin hem 'özgür insan'ının hem de onun bir ötesindeki ve 'üst-insan'a geçiş yolunda bulunan 'trajik insan'ının, sahici olan *Dasein* ile sahici olmayan *das Man* arasında bir yerde bulunduğu, hatta bu iki Nietzscheci insan tipinin, Heidegger'in iki varoluş biçimi arasında köprü vazifesi gören geçiş kavramlarına işaret ettiği söylenebilir. Çünkü 'özgür insan', herkes gibi olmaktan kendisini sıyırmaya çabalar ve kendisinin farkına varmaya çalışırken, yaşamın trajik boyutuyla yüzleşerek 'üst-insan' olmaya doğru

ilerler. Heidegger'in felsefesinde de sahici varoluşa insanın erişmesini sağlayan zorlayıcı ve onun hayatının bütününü krize sürükleyen sınır deneyimleri Nietzsche'deki 'trajik insan' tipinin yaşadığı deneyimlere benzemektedir. Bununla birlikte, sahici olan *Dasein* ile 'üst-insan' arasındaki ortak yapısal unsurlara bakacak olursak sahici olan *Dasein'ın*, kendisini Nietzsche'nin 'sürü' olarak nitelediği, Heidegger'in ise 'kamu' terimiyle kavradığı bir varoluş biçiminden belirli ölçüde özgürleştirmeyi başarmış bireye işaret ettiği fark edilecektir. Nietzsche için, kendisini sürünün kamusal değerlerinden ayırt edebilen, dolayısıyla kendisinin farkında olan insan, 'üst-insan'dır. Hem *Dasein* hem de 'üst-insan', belirlenmiş olan şeyleri tekrardan yorumlamaya açıktır ve kendilerini kendileri belirleme olanağına sahiptirler; bu anlamda burada karşımıza bir öz-belirlenim, diğer bir deyişle, kaynağını Kant'a kadar sürebileceğimiz bir otonomi (özerklik) konusu karşımıza çıkar. Bunun yanı sıra *Dasein* ve 'üst-insan', yaratıcı olma özellikleri açısından da ilişkilenir. *Dasein*'ın yaratıcılığı, Heidegger açısından unutulmuş olan varlık sorusunu tekrar gündeme getirmek olarak yorumlanmakla birlikte, bu sorunun gündeme getirilmesi ve varlığın anımsanması işini yalnızca filozofun yapabileceği teorik bir iş olarak sınırlandırılmamıştır. Tam tersine, Heidegger açısından bir sanatçı da sanat yoluyla varolanların varlığın üzerini örttüğü gündelik yaşamdan sıyrılıp varlığın doğruluğunun açığa çıkmasını sağlayabilir. Bunu yapması için, öncelikle, kamusal, toplumsal değerleri aşması, kendini ortalama varlık anlayışının dayattığı gündelik ahlak anlayışından, değer yargılarından özgürleştirebilen bir birey olması gerekir. Benzer şekilde, Nietzsche'de de 'üst-insanın yaratıcılığı', yaratıcı bireyin ona ayak bağı olan toplumsal değerleri yıkıp tekrar yeni değerler ortaya koyma olanağı olarak yorumlanır.

Tüm bu ortak özelliklere rağmen, Heidegger'in *Dasein*'ının ve Nietzsche'nin 'üst-insan'ının önemli bir farkı ise göz ardı edilmemelidir: En azından, eğer burada son sözü bir Nietzsche yorumcusu olarak Heidegger'e bırakacak olursak, Nietzsche'nin felsefesi Batı metafiziğinin üstesinden gelinmesi anlamında çok değerli bir katkı oluşturmasına rağmen, varlığı bir çeşit var-olan olarak düşünerek varlık unutkanlığını sürdüren geleneğe, varlığı 'güç istenci' ile özdeşleştirme yoluyla ister istemez dahil olmuştur.[66] Dolayısıyla, Heidegger açısından, tüm görkemine ve metafizik karşısındaki özgürlük istencine karşın, Nietzsche'nin felsefesi de ters yüz edilmiş bir Platonculuk olarak, varlık unutkanlığının tarihinde kendi yerini almış görünmektedir.

[66] Heidegger'in Nietzsche üzerine yaptığı bu yorumun; Nietzsche felsefesine bir haksızlık olup olmadığı, ne kadar yerinde bir yorum olduğu gibi önemli sorular, bu makalenin sınırlarını aşmaktadır.

Kaynakça

Aktok, Özgür. *Heidegger*. Editörler Özgür Aktok & Metin Bal. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.

Aktok, Özgür. "Platon'un Mağarasına Dönüş Yolunda: Heidegger, Platon ve Aletheia". *Felsefi Düşün Heidegger*. Sayı 8 (2017): 47-79.

-. "Heidegger'in Tekniğe Yönelik Düşüncesinde Ontik-Ontolojik Ayrımı: Tekniğin Teknik-Olmayan Özü". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. Sayı 32 (2021): 205-231.

-. "Kuhn'un "Olağan Bilim"i ve "Bilimsel Kriz"i Üzerine Fenomenolojik Bir İnceleme", *Bilim Felsefesi Yazıları-I Bilim Dili ve Bilim Anlayışı* içinde, 9-38. Ed. Yücel Yüksel, Semra Uçar, İstanbul: Akademi Titiz Yayınları, 2021.

Altenbernd, Johnson Patricia. *Heidegger Üzerine*. Çeviren Adnan Esenyel. Bursa: Sentez Yayınları, 2013.

Aristoteles, *Metafizik*. Çeviren Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.

Behler, Ernst. "Yirminci Yüzyılda Nietzsche". Çeviren Kemal Atalay, *Cogito Nietzsche Kayıp Bir Kıta*, sayı 25 (2001): 22-50.

Çüçen, A. Kadir. *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*. İstanbul: Sentez Yayınları, 2012.

Edelman, Bernard. "Nietzsche: Kayıp Bir Kıta". Çeviren Ferhat Taylan. *Cogito Nietzsche Kayıp Bir Kıta*, sayı 25 (2001): 52-62.

Esenyel, Adnan. *Nietzsche Sokrates'i Neden Öldürdü?*. Ankara: Fol Kitap, 2020.

Gür, Aysun. "Heidegger'in Metafizik Anlayışı". *Metafizik Filozofların Metafizik Sistemleri* içinde, 601-616. Ed. A. Kadir Çüçen. Bursa: Sentez Yayınları, 2019.

Heidegger, Martin. *Nietzsche Volume 1: The Will to Power as Art*. Çeviren David Farrell Krell. HarperSanFrancisso, 1991.

-. *Metafizik Nedir?*. Çeviren Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009.

-. *Varlık ve Zaman*. Çeviren Kaan H. Ökten. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2018.

Howey, Richard L. *Heidegger and Jaspers on Nietzsche: A Critical Examinaticion of Heidegger's and Jaspers' Interpretations of Nietzsche*. Netherlands: Martinus Nijhoff/ The Hague, 1973.

Hühnerfeld, Paul. *heidegger bir filozof, bir alman*. Çeviren Doğan Özlem. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2006.

Inwood, Michael. "Heidegger Düşüncesinin Temel Kavramları". Çeviren Metin Bal. *Özne*. Sayı 16 (2012): 255-306.

Kılıç, Sinan. *Martin Heidegger'de Metafizik Fark Çoklukta Birlik*. Konya: Çizgi Yayınevi, 2019.

Kuçuradi, İoanna. *Nietzsche ve İnsan*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2016.

Levinas, Emmanuel. "Martin Heidegger ve Ontoloji". Çeviren Elis Simson. *Cogito Heidegger: Varlığın Çobanı*. Sayı 64 (2010): 19-50.

Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri*. Çeviren Tuncay Birkan. Ankara: Say Yayınları, 2012.

Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*, Çeviren Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1974.

-. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. Çeviren A. Turan Oflazoğlu. İstanbul: Cem Yayınevi, 1991.

-. *Güç İstenci Bütün Değerleri Değiştir Denemesi*. Çeviren Sedat Umran. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002.

-. *Ecce Homo Kişi Nasıl Kendisi Olur*. Çeviren İsmet Zeki Eyuboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

-. *Ecce Homo Kişi Nasıl Kendisi Olur*. Çeviren Can Alkor. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011.

-. *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşuna*. Çeviren İsmet Zeki Eyuboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

-. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Çeviren Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

-. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*. Çeviren Gürsel Aytaç: İstanbul: Say Yayınları, 2015.

-. *Şen Bilim*. Çeviren Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

-. *İnsanca, Pek İnsanca-1*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

Ökten, Kaan H. *Varlık ve Zaman Klavuzu*. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

-. "Giriş'e Giriş: Varlık ve Zaman'ın "Giriş" Kısmı Hakkında Notlar". *Cogito Heidegger: Varlığın Çobanı*, sayı 64 (2010): 98-105.

Pöggeler, Otto /Allemann, Beda. *Heidegger Üzerine iki yazı*. Çeviren Doğan Özlem. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.

Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi 3. Cilt*. Çeviren Ahmet Fethi: İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2019.

Steiner, George. *Heidegger*. Çeviren Süleyman Sahra. Ankara: Hece Yayınları, 2003.

GÜÇ İSTENCİ VS. ÖLÜM DÜRTÜSÜ YA DA NIETZSCHE FREUD'A İNDİRGENEBİLİR Mİ?

Güncel Oğulcan ÜLGEN*

THE WILL TO POWER VS. THE DEATH DRIVE OR CAN NIETZSCHE BE REDUCED TO FREUD?

Öz

Sigmund Freud yaşamı boyunca Friedrich Nietzsche ile ilişkisi konusunda çekimser bir tutum sergilemiştir ve Nietzsche'den etkilenmemek için ondan aktif olarak kaçındığını sık sık dile getirmiştir. Fakat 1924 yılında yazdığı *Mazoşizmin Ekonomik Sorunu* adlı metninde geçen bir ifadede ("O halde bu dürtüye yıkım dürtüsü, egemenlik dürtüsü ya da *güç istenci* denir") örtük olarak Nietzsche'nin metapsikolojisi ve bu metapsikolojinin temel kavramı olan güç istenci kavramı ile hesaplaşmıştır. Freud'a göre Nietzsche'nin güç istenci kavramı, onun kavramsal çiftinin tek bir tarafına, ölüm dürtüsüne denk düşer. Böylelikle Freud Nietzsche'nin güç istenci kavramını kendi kavramlarından birine indirger ve Nietzsche'nin metapsikolojisini aşmaya çalışır. Ben bu çalışmada Freud'un Nietzsche'yi aşma girişimini ele alacağım. Bu doğrultuda öncelikle –güç duygusu kavramından başlayarak– Nietzsche'nin güç istenci kavramının izini süreceğim. Güç istenci kavramının metapsikolojik düzeyde Nietzsche için ne anlama geldiğini gösterdikten sonra Freud'un dürtü kuramını inceleyeceğim. Böylelikle Freud'un güç istencine dair iddiasında bir haklılık payı olup olmadığına bakacağım. Sonuç olarak güç istencini ölüm dürtüsüne indirgemektense ölüm dürtüsünü güç istencinin bir ifadesi olarak ele almanın yorumsal açıdan daha doğru, verimli ve etkili olduğunu iddia edeceğim. Böylelikle çalışmanın ufkuna cevaplanması ve üstüne düşünülmesi gereken bir soru bırakarak çalışmayı sonlandıracağım: "güç istenci kendini neden ölüm dürtüsü olarak ifade eder?"

Anahtar Kelimeler: Nietzsche, Freud, Dürtü Kuramı, Güç İstenci, Ölüm Dürtüsü, Metapsikoloji, Psikanaliz.

* Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör., g.ogulcanulgen@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0934-6940.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 18/Nietzsche, Nisan 2022: 172-195.
(Makale Gönderim: 14.11.2021 / Makale Kabul: 20.03.2022)

Abstract

Sigmund Freud, throughout his life, has been somewhat ambivalent about his relationship with Friedrich Nietzsche, and he has frequently expressed his active avoidance of Nietzsche, claiming that he did not want to be influenced by him. However, in 1924, in a paper called *The Economical Problem of Masochism*, Freud in just one sentence ("The drive is then called the destructive drive, the drive for mastery, or the will to power") subtly tries to settle accounts with Nietzsche's metapsychology and the central concept of his metapsychology i.e., the will to power. According to Freud, Nietzsche's will to power corresponds to one of his two principles, the death drive. By trying to reduce the will to power to the death drive, Freud tries to overcome Nietzsche. In this paper, I will examine Freud's attempt at overcoming Nietzsche. Accordingly, first, I will trace Nietzsche's concept of will to power in the entirety of his corpus, starting with his concept of feeling of power. After I have shown that the will to power can be interpreted as a metapsychological concept, I will go through Freud's drive theory to understand the similarities and differences between the will to power and the death drive. Thus, I wish to see if one can be reduced to the other or not. Consequently, I will argue that instead of trying to reduce the will to power to the death drive, we should do the opposite and see the death drive as one of the expressions of the will to power, for this is a more precise, fruitful and efficient interpretation. Hence, I will end my paper by posing a question which I think will expand our horizons about the will to power and the death drive: "why does the will to power express itself as the death drive?"

Keywords: Nietzsche, Freud, Drive Theory, the Will to Power, the Death Drive, Metapsychology, Psychoanalysis.

****

Giriş: Freud'un İddiası

Sigmund Freud 1924 yılında yayımlanan ve geç dönem çalışmalarından biri olan *Mazoşizmin Ekonomik Sorunu* adlı çalışmasında ilginç bir iddia öne sürer. Kendi metapsikolojik sözcük dağarının en önemli kavramlarından biri olan ölüm/yıkım dürtüsüyle ilgili şöyle der: "O halde bu dürtüye yıkım dürtüsü, egemenlik dürtüsü ya da *güç istenci* denir [Er heißt dann Destruktionstrieb,

Bemächtigungstrieb, *Wille zur Macht*]."[1] Friedrich Wilhelm Nietzsche'yi ve onun güç istenci kavramını bilenler için oldukça ilginç bir iddiadır bu. İddiada sözü geçen güç istenci (*Wille zur Macht*) kavramı kuşkusuz Nietzsche'nin felsefesinin temel kavramlarından biri olan güç istencinin ta kendisidir. Peki Freud'un bu iddiasının anlamı nedir? Bu cümlede *güç istenci* kavramı yapısal olarak *ölüm dürtüsü* kavramına indirgenmiştir. Böylece güç istenci olarak adlandırılan şey, ölüm dürtüsünün ifadelerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Fakat bu noktada şu soruyu sormamız gerekir: "Güç istenci ile ölüm dürtüsü aynı şey midir?" veya "güç istenci tıpkı yıkım dürtüsü, egemenlik dürtüsü gibi ölüm dürtüsünün bir ifadesi midir?" Freud'un iddiasına göre bu iki sorunun cevabı evet olacaktır. Peki bu soruları ve elbette Freud'un iddiasını Nietzsche'nin perspektifinden değerlendirirsek bu sorulara aynı cevabı vermek mümkün müdür? Muhtemelen değil. Ama nasıl ve neden?

Fakat acele etmeyelim. Bu soruları cevaplamadan önce ilkin Freud'un Nietzsche'yle ilişkisine bakalım. Freud'un "ustası" Nietzsche ile karmaşık, tereddütlü ve garip bir ilişkisi vardır. Freud'un Nietzsche ile ilgili açıklamalarını baktığımızda onun Nietzscheci etkiden kaçınmaya çalıştığını görürüz. Örneğin Freud'un sıkı bir takipçisi olan Ernest Jones, 1908 yılında Viyana Psikanaliz Topluluğu'nun bir toplantısında Freud'un hiç Nietzsche okumadığını dile getirdiğini ve bu iddiasını gelecek toplantılarda da sürdürdüğünü belirtir.[2] Freud'un metinlerinde de bu iddiayı delillendiren kimi ifadeler bulunmaktadır. Freud iki ayrı metinde Nietzsche'den bilinçli olarak uzak kaldığını ifade eder. *Psikanalizin Tarihi*'nde Nietzsche'yle ilişkisi hakkında şöyle der: "Daha sonraki yıllarda psikanalizden elde edilen izlenimleri işlemede hiçbir öncelenmiş düşünceyle kısıtlanmamak için *kasıtlı olarak* Nietzsche'nin eserlerini okuma zevkinden feragat ettim."[3] Hemen hemen on sene sonra yazdığı otobiyografisinde de şöyle bir ifadede bulunur: "Tahminleri ve sezgileri sıklıkla son derece şaşırtıcı biçimde psikanalizin buluşlarıyla uyuşan bir diğer filozof olan Nietzsche'den tam da bu nedenle uzun süre kaçındım; öncelik sorunundan çok alımın dinginliğini korumakla ilgiliydim."[4] Bu iki ayrı alıntıda gördüğümüz üzere Freud Nietzsche'nin etkisinden aktif bir biçimde kaçınmaktadır ya da en azından öyle yaptığını

[1] Sigmund Freud, "The Economic Problem of Masochism", *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud Volume XIX,* çev. James Starchey. (London: The Hogarth Press, 1986), 163. (Vurgu bana ait.)

[2] A. H. Chapman & H. Chapman, "The Influence of Nietzsche on Freud's Ideas", *British Journal of Psychiatry,* doi: 10.1192/bjp.166.2.251, (1995), 252.

[3] Sigmund Freud, Ruhçözümlemesinin Tarihi, çev. Emre Kapkın ve Ayşe Tekşen Kapkın (İstanbul: Payel Yayınevi, 2000), 75. (Vurgu bana ait.)

[4] Sigmund Freud, Otobiyografi, çev. Ayşegül Demir (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 70.

iddia etmektedir. Ayrıca Freud'un bir toplantıda Nietzsche hakkında şöyle dediği aktarılır: "Nietzsche'nin ulaştığı içedönüşe daha önce kimse ulaşamamıştı, bir daha da kimsenin ulaşabileceğini sanmıyorum."[5] Bu aktarım Freud'un Nietzsche ile ilişkisi hakkında bizi daha farklı düşünmeye sevk eder. Böyle bir değerlendirme yapabilmesi için Freud'un Nietzsche düşüncesine aşina olması gerekir, ki bu da Freud'un Nietzsche'nin düşüncesinden kaçındığı iddiasına gölge düşürür.[6]

Ancak Freud her ne kadar kamusal düzeyde Nietzsche'nin etkisi altında kalmadığı konusunda ısrar etse de yaşamı bu ısrarla örtüşmez. Freud yaşamı boyunca Nietzsche'ye çeşitli şekillerde maruz kalmıştır. Örneğin 1871 yılında Viyana'da kurulan ve 1873-1878 yılları arasında Freud'un da bir üyesi olduğu *Viyana'daki Alman Öğrencilerin Okuma Topluluğu*'nda (*Leseverein der deutschen Studenten Wiens*) Nietzsche okumaları yapıldığı bilinmektedir.[7] Bu beş yıl boyunca Freud en azından erken dönem Nietzsche düşüncesine maruz kalmıştır. Yani Freud istediği kadar reddetsin Nietzsche Freud'un düşüncesine sızmanın çeşitli yollarını bulmuştur. Nietzsche'nin psikanaliz üzerindeki etkisi azımsanacak bir etki değildir. Özetle Freud kesinlikle kendisini zaman zaman sunduğu gibi Nietzsche konusunda naif, Nietzsche'den bihaber bir entelektüel değildir. Freud'un kendine ait bir proje inşa etmeye çalıştığı ve bu projeye fikri anlamda etkisi olanları tanıyıp onlara paye vermekten kaçındığı düşünülebilir.

Freud'un Nietzsche'nin güç istenci kavramı ile kendi ölüm dürtüsü kavramını bu şekilde yan yana getirmesi basit bir rastlantıdan ibaret görünmemektedir. Freud basit gibi görünen bu iddia ile Nietzsche'nin metapsikolojisiyle hesaplaşmaya girişmiş ve kendi metapsikolojisini ondan ayırmaya, dahası onu aşmaya çalışmıştır. Freud bunu güç istenci kavramını spesifik bir biçimde kullanarak yapar (ya da yapmaya çalışır). Fakat

[5] P-L. Assoun, *Freud and Nietzsche,* çev. Richard L. Collier, Jr (New York: Continuum, 2000), xxix.

[6] Freud'dan aktardığım üç ifadenin de Nietzsche'ye yönelik hayranlık ve takdir barındırdığını gözden kaçırmamak gerekir. Freud'un Nietzsche'ye olan ilgisinin karmaşık olduğu açıktır. Bir yandan Nietzsche'ye ve "onun ulaştığı içedönüşe" büyük bir hayranlık duymaktadır, diğer yandan ise kendini bu Nietzscheci etkiden uzak tutmak için çabalamaktadır. Kaçınma çabası anlaşılabilir bir çabadır çünkü psikanaliz Freud'un hayatının projesi, milyon dolarlık fikridir; o bütün yaşamını bu projeyi ve fikri iyileştirmeye, geliştirmeye ve derinleştirmeye vakfetmiştir. Hal böyle olunca, Freud'un projesini başkalarının etkilerinden muaf tutmaya çalışması çok da şaşırtıcı olmasa gerek. Freud'un Nietzsche ile ilgili ifadelerinde psikanaliz sanki her an Nietzsche'nin gölgesinde kalabilirmiş gibi, sanki Freud Nietzsche'yi "ustası" olarak kabul etse psikanaliz Nietzsche'nin hesabına geçirilirmiş gibi bir tedirginlik dolanmaktadır.

[7] *A.g.e.*, xix.

Nietzsche ve Freud'un metapsikolojilerini yan yana koyduğumuzda güç istencini ölüm dürtüsü olarak değerlendirmek tam olarak ne anlama gelir? Nietzsche'nin güç istenci kavramı Freud'un ölüm dürtüsü kavramına gerçekten denk düşer mi? Bu kavramda ölüm dürtüsüne denk düşebilecek herhangi bir nokta var mıdır ve varsa bu noktalar nelerdir? Nietzsche bu bakımdan Freud'a indirgenebilir mi?

Metnin başından beri birkaç kez kullandığım metapsikoloji[8] terimi bu yazının gideceği istikamet için belirleyicidir. Freud güç istencinin ölüm dürtüsü olduğunu düşünüyorsa, bu, Freud'un güç istenci kavramını tıpkı kendi ölüm dürtüsü kavramı gibi metapsikolojik bir kavram olarak değerlendirdiği anlamına gelir. Ölüm dürtüsü kavramı, her ne kadar Freud bu kavramı zaman zaman savaş gazilerinin yaşantıları ve sadistlerin kişisel deneyimleri gibi deneysel kaynaklardan türettiğini söylese de, en nihayetinde spekülatif, yani metapsikolojik bir kavramdır. Metapsikolojik bir kavram olan ölüm dürtüsü güç istenciyle yan yana gelebiliyorsa ya da daha doğrusu birbirleriyle bu şekilde eklemlenebiliyorlarsa bu bize Nietzsche'nin güç istenci kavramının da metapsikolojik bir düzeyde düşünülebileceğini gösterir. Nietzsche'nin bu kavramına dair pek çok anlaşmazlık vardır ve bu anlaşmazlığı serimleyen, ele alan ve tartışan geniş bir literatür mevcuttur. Nietzsche'nin felsefesinin bu denli merkezinde konumlanan bu kavramın ne ile ilgili olduğuna, spesifik olarak nereye yerleştirilebileceğine dair kesin bir cevap vermek oldukça güçtür. Bu kavramı farklı düzeylere yerleştirmek mümkündür: kozmolojik (evrenin ilkesi), fizyolojik (canlılığın ilkesi), psikolojik ve metapsikolojik (insan davranışlarının ilkesi), metafizik (varlığın ilkesi) gibi...[9] Fakat bu kavramı yalnızca tek bir düzeye yerleştirmeyi önermek ve neden yalnızca o düzeye ait olduğunu temellendirmeye girişmek bu kavrama ve Nietzsche'ye haksızlık olur. Aksine yapılması gereken güç istenci denen şey her ne ise onu tek bir düzeye sıkıştırmaktansa onun nasıl birbirinden farklı ama birbiriyle iç içe geçmiş tüm bu farklı düzeyleri aynı anda kat ettiğini, onun kendini nasıl tüm bu düzeylerde farklı biçimlerde ifade ettiğini göstermektir. Nietzsche'nin filozofa verdiği görev de budur

[8] Merriam-Webster'ın metapsikoloji sözcüğü için verdiği tanım şudur: Zihnin nesnel bir biçimde gösterilemeyen (ego ve id gibi) yapısını ve (*katheksis* gibi) süreçlerini koyutlamakla ilgilenen spekülatif psikoloji.

[9] Paul Ricœur *Freud ve Felsefe* adlı kitabında ölüm dürtüsü kavramının üç düzeyde açığa vurulduğundan bahseder: "Ölüm dürtüsü biyolojik, ruhsal ve kültürel olmak üzere üç düzeyde azar azar açığa vurulacaktır" (Paul Ricœur, *Freud ve Felsefe*, çev. Nermi Uygur, (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), 266.). Benzer bir iddia güç istenci için de geçerlidir. Güç istenci kendini fizyolojik (canlılarda), kozmolojik (doğada), metapsikolojik (insanda), metafizik olmak üzere en az dört düzeyde açığa vurur.

zaten. Dolayısıyla güç istencinin aynı anda bu düzeylerin hem her birine ait olduğunu hem de hiçbirine ait olmadığını teslim etmeliyiz.

Bu çalışmada bu kavramı Freud ile ilgisinde ele almak istediğimden kavramın özellikle metapsikolojik düzeyde nasıl ifade edildiğine bakacağım. Bu da güç istencini kozmolojik veya fizyolojik bir ilke olarak düşünmektense onu doğrudan insan davranışlarıyla ilgisinde düşünmeyi gerektirir. Elbette bu girişim, kavramı herhangi bir düzeye sıkıştırmaya yönelik bir çağrı değildir. Ama eğer Freud'un iddiasını anlamak istiyorsak güç istenci kavramının Nietzsche'de metapsikolojik açıdan nasıl ifade edildiğine bakmak gerekir.

Apollon-Dionysos: Sanatsal Dürtülerden Psikolojik Dürtülere

Nietzsche'nin metapsikolojik çerçevesini oluşturmak için *Tragedya'nın Doğuşu* metniyle başlayabiliriz. Nietzsche *Tragedya'nın Doğuşu*'nda iki adet temel dürtüden bahseder. Bunlardan biri Apollonculuk diğeriyse Dionysosçuluktur. Apollon-Dionysos kavramsal çifti Nietzsche'nin dürtü kuramını incelemeye başlamak için ideal bir başlangıç noktasıdır. Nietzsche dürtüler arasında yaptığı ayrımı ilkin sanatsal-kültürel bir ayrım olarak belirler. Bu nedenle de bu dürtüleri sanatsal dürtüler (*Künsttriebe*) olarak adlandırır. Fakat bu dürtüler, metnin ortalarından itibaren Nietzsche'nin dilinin de psikolojik bir biçim almasıyla sanatsal dürtülerden psikolojik dürtülere dönüşür.[10]

Camille Paglia da *Cinsel Kimlikler: Nefertiti'den Emily Dickinson'a Sanat ve Çöküş* metninde Apollon ve Dionysos'u yalnızca sanatsal ilkeler olarak okumaz, onları aynı zamanda –belki de Nietzsche'yi de güncelleyerek– nörolojik ilkeler olarak okumayı önerir. Apollon ve Dionysos ikiliği beynimize içkin bir çatışmayı ifade eder: "Akıllarımız yarılmış ve bedenimizden ayrılmıştır. Apollon ile Dionysos arasındaki kavga, eski zamanlardan kalma limbik ve sürüngen beyinlerimiz ile gelişkin korteks arasındaki kavgadır."[11] Beynimize içkin bu çatışma yalnızca insanın bireysel varoluşuna ve davranışlarına değil, onun toplumsal örgütlenme biçimine de sirayet eder. Paglia, Nietzsche'ye de

[10] Örneğin Nietzsche Sokratesçi kültüre geçişi bir istence dayandırır. Kuramcı insanı ortaya çıkaran bir istençtir, bilme istenci. Nietzsche'ye göre Apollon'un Sokratesçi temellükü bilgiyle hazzı bir araya getirir. Böylece bilme istenci, bilmekten duyulan haz, filozofun davranışlarının temel güdüsü haline gelir. Bu tarz güdüsel açıklamalar Nietzsche'ye göre psikolojik açıklamalardır.

[11] Camille Paglia, *Cinsel Kimlikler: Nefretiti'den Emily Dikcinson'a Sanat ve Çöküş*, çev. Anahid Hazaryan & Fikriye Demirci (Ankara: Epos Yayınları, 2014), 110.

yakın bir biçimde, Batı tarihini bu iki ilkenin çatışması olarak değerlendirir. Anlaşma, kısıtlama ve ezilmeye öncülük eden uygarlığın sınır çizgilerini çeken Apollon ve bağlantısız, çılgın, şefkatsiz, yıkıcı ve müsrif enerji olan Dionysos tarih boyunca zafer uğruna çekişmişlerdir. Böylece Batı kültürünün devinimine kaynaklık etmişlerdir.[12]

Paglia'nın iddiaları Freud'un *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'nda öne sürdüğü iddiaları çağrıştırır. Freud da uygarlığın evrimini/devinimini iki ilkenin ya da daha doğrusu iki dürtünün, Eros ile Thanatos'un, yaşam dürtüleri ile yıkım dürtülerinin savaşı olarak betimler.[13] Freud'un Eros-Thanatos kavramsal çiftini kullanarak uygarlığın evrimini okuma girişimi bu kavramsal çiftin Apollon-Dionysos kavramsal çiftine işlev açısından yakın olduğunu gösterir. Hatta bir adım daha atıp Freud'un Apollon-Dionysos kavramsal çiftini kabul etmeyip[14] kendi kavramsal çiftini icat ettiği söylenebilir. Freud yalnızca Apollon-Dionysos çiftinden kaçmamıştır; Nietzsche'nin daha sonraları bu kavramsal çift yerine kullandığı güç istenci kavramını da kendi düalist metapsikolojisinin ilkelerinden (Thanatos ve Eros) birine, Thanatos'a indirgemiştir. Böylece Freud insan ruhuna dair kavrayışının Nietzsche'ninkinden daha kapsamlı olduğunu da iddia etmiş olur. Çünkü Nietzsche'nin insanın tüm davranışlarını, edimlerini, inançlarını açıklamak için başvurduğu güç istenci kavramı, Freud'un metapsikolojisinin sadece bir kavramıyla açıklanır hale gelir. Bu da Nietzsche'nin güç istenci kavramı aracılığıyla Thanatos'u açıklayabilirken Eros'u açıklayamadığını ima eder. Peki bu ima/indirgeme meşru mudur?

Bu soruya cevap vermek için belki de Freud'un yaptığı gibi Nietzsche'yi Freud'a indirgemektense Freud'u Nietzsche'ye indirgemeye çalışabiliriz. Bu da güç istencini Freud'un sözcük dağarında aramaktansa ölüm dürtüsünü

---

[12] *A.g.e.,* 111

[13] "Sanırım şimdi uygarlığın evriminin anlamı aydınlığa kavuşuyor. Evrim, insan türü üzerinde süren, Eros ve Ölüm, yaşam dürtüsü ve yıkım dürtüsü arasındaki savaşı göstermelidir. Yaşamın asıl içeriği işte budur ve bu yüzden de uygarlığın evrimi, kısaca insan türünün yaşam kavgası olarak betimlenebilir. Ve devlerin bu çatışmasını dadılarımız 'semadan ninniler' söyleyerek yatıştırmak ister!" (Freud, 2014, 79).

[14] Freud'un aksine Nietzsche'ye olan entelektüel borcu konusunda onun kadar çekimser olmayan psikanalist Carl Jung–belki de eskiden hocası, sonradan hasmı olan Freud'a bir mesafe alma niyetiyle– *Psikolojide Tipler* kitabında insan davranışlarını açıklamak için tekrar Apollon-Dionysos çiftine başvurur. Apollonculuğu içedönük bir ilke, Dionysosçuluğu ise dışadönük bir ilke olarak değerlendirir. İlki libidoyu içe yöneltirken; ikincisi libidoyu dışarı yöneltir. Jung'un geliştirdiği tipolojiye göre herkes biri içedönük, diğeri de dışadönük olmak üzere iki tane temel bilişsel işleve sahiptir. Bu, Jung'a göre insan ruhunun Apollon ve Dionysos arasında gidip geldiğini gösterir. Jung bu sebeple Apollon-Dionysos ikiliğini hem iki kutup hem de birbirlerini tamamlayan iki unsur olarak düşünür.

Nietzsche'nin sözcük dağarında aramayı gerektirir. Fakat şimdilik baştaki ayrıma geri dönelim. Dionysos'un bir veçhesiyle Freud'un yıkım dürtüsüne karşılık gelebileceği iddiası belli bir noktaya kadar kabul edilebilir. *Tragedya'nın Doğuşu*'nda Freud'u haklı çıkartabilecek kimi pasajlar bulunur:

> Buraya kadar, Apolloncu olanı ve karşıtını, Dionysosçu olanı, doğanın kendisinden, insani sanatçının aracılığı olmadan ortaya çıkan, doğanın sanatsal dürtülerinin ilkönce ve dolaysız yoldan doyumlandıkları sanatsal güçler olarak ele aldık: bir yandan, mükemmel oluşun, bireyin entelektüel yüksekliği ya da sanatsal yetişimiyle hiçbir bağıntısı bulunmayan, düşün imgeler dünyası olarak; diğer yandan, bireyi yine dikkate almayan, hatta onu *yok etmeye* ve mistik bir birlik duygusuyla *ortadan kaldırmaya çalışan*, esriklik yüklü bir gerçeklik olarak.[15]

Nietzsche'nin iki ilkeyi hem karşıtlar hem de birbirini tamamlayanlar olarak gördüğü açıktır. Bireyleştiren ve kuran Apollon; bireyden-çıkartan ve yıkan Dionysos. Fakat Dionysos'u Freud'un yaptığı gibi yalnızca bu yıkma edimine indirgememeliyiz. Zira Nietzsche'ye göre Dionysos yıktığı kadar kuran da bir güçtür. Fakat onun kuruculuğu Apollon'dan farklıdır. Eğer öyle olmasaydı Apollon'un kuruculuğu/yaratıcılığı yeterli olurdu. Dionysos'un yaratıcılığı Apollon'daki bir eksikliği telafi etmek için vardır. Bu anlamda Dionysos, Jacques Derrida'nın kurucu eklentisellik olarak adlandırdığı şeye denk düşer. Nietzsche başlarda bir dengeden ve uyumdan, iki ilkenin kardeşliğinden bahsediyorsa bunun nedeni iki ilkenin sanatsal açıdan (ve elbette davranışsal açıdan da) sunabileceği kendine özgü bir şeyleri olmasıdır. Nietzsche'ye göre Apollon yontucu, biçim verendir; ona uygun düşen sanat heykeldir. Dionysos'un sanatı ise müziktir. İlki göz, ikincisi kulaktır. Bunlar birbirinden ayrı düşünülemez. Fakat daha sonraları Nietzsche'nin bu düalizmi güç istenci kavramıyla beraber bir monizme dönüşecektir.

Walter Kaufmann *Nietzsche: Filozof, Psikolog, Deccal* metninde Nietzsche'nin Apollon-Dionysos kavramsal çiftini psikolojik ilkeler olarak düşünmek gerektiğini iddia eder. Kaufmann'a göre Nietzsche önceleri insan davranışlarını açıklamak için iki ilkeye başvurmuştur. Fakat Nietzsche daha sonra bu iki kavramı 19. yüzyıl Hegelciliğine uygun bir biçimde bir çeşit *Aufhebung*'a uğratmıştır[16] ve bu *Aufhebung* hareketinin sonucunda

[15] Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu,* çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 23. (Vurgu bana ait.)

[16] Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, (New York: Meridian Books, 1956), 109. Kaufmann burada Nietzsche'yi nasyonel sosyalist kötü şöhretinden kurtarmak ister ve bu amaçla onu bir çeşit Hegelci rasyonalizme bular.

Nietzsche'nin felsefesi ilkesel açıdan düalizmden monizme dönüşmüştür. Fakat monizme geçiş Kauffman'ın önerdiği gibi bir *Aufhebung* sonucunda gerçekleşmez. Nietzsche'nin *Tragedya'nın Doğuşu* sonrası çalışmalarında açık bir biçimde Apollon-Dionysos kavramsal çiftiyle karşılaşmadığımız doğrudur. Nietzsche karşımıza Apollon yerine Sokrates, İsa gibi figürleri çıkarır. Fakat aynısı Dionysos için geçerli değildir. Dionysos Nietzsche'nin bir sabiti olarak kalmakla beraber farklı konfigürasyonlarda ortaya çıkar: "barbar-dionizyak ayinlerin Dionysos'u, tragedyada Apollon'la birlikte çalışan Dionysos, Sokrates'in rasyonalize edemediği *daimon*'u olarak Dionysos, Hıristiyanlığın çarmıha gerdiği Dionysos, Ariadne'yle evlenen Dionysos."[17] Dionysos'un birbirinden farklı konfigürasyonlarda Dionysos olarak kalmaya devam etmesi, Apollon'un ise başka figürlerle ikame edilmesi Dionysos'un bireyleşme-karşıtlığı, Apollon'un ise bireyleştiriciliği hesaba katıldığında son derece ironiktir. Burada Walter Kaufmann'ın hesaba katmadığı şey Dionysos etkisidir. Dionysos, herhangi *Aufhebung* hareketini başarısızlığa uğratacağından, Nietzsche'de gerçekleşen düalizmden monizme geçiş bir *Aufhebung* hareketinin ürünü değil, yeni bir çerçeveye geçiştir.

Yeni Bir Çerçeve: Metapsikoloji ve Güç

Nietzsche'nin güç istencini formüle edişi epey zaman alır. Bu kavramın tarihsel gelişimini kronolojik olarak takip etmek mümkündür. Onun bu kavram ile ilgisi ahlak araştırmalarının bir sonucunda ortaya çıkar. Robert Pippin *Nietzsche, Psikoloji ve İlk Felsefe* adlı kitabında Nietzsche'yi psikolojiye olan ilgisi nedeniyle bir ahlakçı olarak değerlendirmeyi önerir. Özellikle orta döneminden itibaren Nietzsche Fransız ahlakçılarının etkisi altına girdiğini belirtir. Fransız ahlakçıları insan davranışlarını açıklamak için psikolojiye başvurmaktadır.[18] Nietzsche de bu yolda onları takip etmektedir. Hem yazım tarzı hem de ele aldığı problemler bakımından Montaigne, LaRochefoucauld, La Bruyere, Vauvenargues ve Voltaire gibi (ahlak psikolojisiyle ilgilenen) ahlakçılardan ve Lichtenberg gibi aforizma yazarlarından etkilenmiştir. Nietzscheci üslup ve çalışma alanı bu figürlerin bir toplamı olarak düşünülebilir.

Nietzsche *İnsanca, Pek İnsanca*, *Tan Kızıllığı* ve *Şen Bilim* gibi orta dönem metinleri olarak değerlendirilebileceğimiz metinlerinde hem bir çeşit ahlak

[17] Nazile Kalaycı, "Nietzsche'nin Dionysosları: 'Dionysosçu olan nedir?' Sorusunun Yanıtlanamayışı Üzerine". *Tanıdık ve Yeni: Nietzsche'de Aşırılık, Yaşam, Kendilik* (ed. Toros Güneş Esgün & Gülben Salman), (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 33.

[18] Robert Pippin, *Nietzsche, Psychology and First Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 2010), 9.

psikolojisine başvurarak –biz buna artık Nietzscheci metapsikoloji diyebiliriz– insanların davranışlarının, kültürlerinin ve inançlarının nedenlerini araştırır ve metapsikolojik bir çerçeve oluşturur hem de sıra dışı (nevi şahsına münhasır) bir aforizma üslubu geliştirir. Böylelikle insan davranışlarını ve bu davranışların ardındaki güdüleri araştırmanın gerekliliğini ortaya koyar. *İnsanca, Pek İnsanca*'da insan üzerine düşünmenin psikolojik bir yönteme dayandırılması gerektiğini belirtir:

> İnsanca, pek insanca üzerine düşünmenin –ya da daha bilgince bir anlatımla*: psikolojik gözlemin*– yaşamın yükünü hafifletilebilecek araçlardan biri olduğu, bu sanatı icra etmenin zor durumlarda zihin açıklığı ve can sıkıcı bir ortamda oyalanma sağlayacağı, insanın kendi yaşamının en dikenli ve en üzücü yollarından özdeyişler toplayabileceği ve böylelikle kendini biraz daha iyi hissedebileceği: inanılan, bilinen buydu – önceki yüzyıllarda. *Psikolojik gözlem* yoksulluğunun en azından Almanya'da, hatta Avrupa'da, birçok işaretle kendini belli ettiği bu yüzyıl neden unuttu bunu?[19]

İnsanı anlama yöntemi olarak psikolojik gözlem on altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar baskın olmuştur. Nietzsche'ye göre psikolojik gözlem kendi döneminde Almanya'da, hatta bütün Avrupa'da kaybolmuştur. Bu kayıp, filozofların insanı anlayamamasına neden olmuştur. Nietzsche'yi etkileyen ahlak psikologları ve aforizma yazarları bu yüzyıllarda etkin olmuş, insanları ve davranışlarını bu çerçeveden anlamlandırmaya çalışmışlardır. *İnsanca, Pek İnsanca*'yla beraber Nietzsche'nin psikolojik gözlem geleneğini Almanya'ya ve Avrupa'ya tekrar tanıttığı söylenebilir. Nietzsche bu pasajın biraz ilerisinde, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ile *Ahlakın Soykütüğü*'nde takip edeceği programın bir ön izlenimini sunar.[20] İyilik ve kötülük mutlak olmak bir yana, tamamen tarihsel bir süreç içinde tekrar tekrar inşa edilen iki kategoridir ve bu inşanın büyük bir kısmı psikolojik dürtülere dayanmaktadır. İşte tam da bu noktada psikanalizi önceleyen bir dürtü kuramının temellerini atmaya başlar. Ne var ki, Nietzsche orta dönem çalışmalarında insan davranışlarını ve inançlarını açıklamak için incelediği bu dürtüleri (içgdüdüler, içtepileri vs.) indirgeyeceği temel kavram olan güç istencini henüz icat etmiş değildir. Fakat *Tan Kızıllığı*'ndan itibaren bu kavrama yakın bir başka kavram olan güç duygusunu (*Gefühl der Macht)* kullanmaya başlar.

İlk kez *Tan Kızıllığı*'nda kullanılan bu kavram Nietzsche için insan davranışlarını açıklamak için önemli bir çerçeve oluşturur. O, güç

[19] F. Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 33. (Vurgu bana ait.)
[20] Bkz. *A.g.e.*, 42-43.

duygusunu insan davranışlarının temel belirleyicisi olarak görür: "Şu ayrım iyi yapılmalı: Önce güç duygusunu kazanmak isteyen biri, her yolu dener ve bu anlamda hiçbir fırsatı kaçırmaz. Ama ona sahip olan biri ise, çok seçici davranır ve o kişinin soylu bir zevki vardır; ender olarak memnun olur."[21] Kişinin güç duygusuyla kurduğu ilişki, onu elde edip seçici bir şekilde korumaya yönelik girişimleri; onu ıskalaması veya elde edememesi, onu elde etmesi ama elinde tutamaması insan davranışlarının güdüsü olarak yorumlanır. Nietzsche'nin öne sürdüğü köle ahlakı-efendi ahlakı ayrımının temelinde de güç duygusu yatar. Güç duygusu ya da daha kısa bir biçimde güç farklı şekillerde açığa çıkar: "Mutluluğun ilk etkisi güç duygusudur: Bu güç ister kendimize karşı, ister başka insanlara, ister düşünceler ve hayali varlıklara karşı olsun, kendisini ifade etmek ister. İfade etmenin alışılmış yolları şunlardır: Hediyeler vermek, alay etmek, yok etmek – her üçü de ortak bir dürtüye sahiptir."[22] Nietzsche'nin yok etmeyi gücün alışılmış ifadelerinden biri olarak sunması Freud'un güç istencine dair iddiasını meşru kılıyormuş gibi görünse de bu tam olarak doğru değildir. Çünkü yok etmek gücün tek ifadesi olarak sunulmamıştır. Nietzsche gücün birbirinden oldukça farklı üç biçimde ifade edilebileceğini söylemektedir. Yok etmek ölüm dürtüsüne yakın görünmekle beraber gücün bir diğer ifadesi olan hediyeler vermenin ölüm dürtüsüyle pek bir ilişkisi yoktur. Hatta bu edimi illa bir dürtüyle ilişkilendirmemiz gerekseydi, bu, Thanatos değil Eros olurdu. Güç duygusunun 'yok etme dürtüsü' ile sınırlanamayacağını gösterdiğimizde Freud'un iddiasını tersine çevirecek yorumsal fırsatı bulmuş oluruz. Nietzsche'nin düşüncesinde güç istenci Freud'un öne sürdüğü biçimde yok etme dürtüsü ya da ölüm dürtüsünün bir ifadesi değildir. Aksine yok etme dürtüsü ya da ölüm dürtüsü güç duygusunun bir ifadesidir.

Güç Duygusundan Güç İstencine

Peki Nietzsche neden güç kavramını temele yerleştirir? Nietzsche'nin amacı güç kavramını temele yerleştirerek kendi döneminin diğer ahlaki ve psikolojik kavrayışlarını elemektir.[23] Güç kavramına başvurarak kimi saptamalarda bulunan Nietzsche *eudaimonist*, hazcı ve yararcı ahlak anlayışları yerine alternatif bir anlayış önermek ister. Onun sunduğu çerçevede artık mutluluk Aristoteles etiğinde sunulduğu gibi kendisi için istenen bir şey değildir ya da yarar John Stuart Mill'in etik kavrayışında sunulduğu gibi kendisi için istenen bir şey değildir ya da haz Epikürcülerde sunulduğu gibi

[21] F. Nietzsche, Tan Kızıllığı, çev. Özden Saatçi (İstanbul: Say Yayınları, 2017) 208.
[22] *A.g.e.*, 210.
[23] Ivan Soll, "Nietzsche Disempowered: Reading the Will to Power out of Nietzsche's Philosophy*". Journal of Nietzsche Studies*, (Vol. 46, No. 3, Autumn 2015), 425.

kendisi için istenen bir şey değildir. Nietzsche'ye göre kendisi için istenen tek şey güçtür. Her şey gücün artmasına ya da azalmasına hizmet etmektedir. Diğer şeyler ilinekseldir, yalnızca birer yan etkidir. Esas istenen güçtür ve ona yönelik ilgi kendini birbirinden farklı eylemlerde ifade edebilir.

Nietzsche güç istenci kavramını ilk kez *Şen Bilim*'de kullanır. Fakat burada güç duygusu kavramından da henüz tam olarak vazgeçmiş değildir. İki kavramı da aynı anda birbiri yerine kullanır. Nietzsche bu metinde güç duygusu kavramını bir kez daha Freud'un ifadesini kısmen haklı çıkarabilecek bir biçimde kullanır. Bu pasajda kişinin güç duygusunu başka şeylerin yanında karşısındakine acı çektirerek de artırabileceğini öne sürer:

> İyilik yapma ve can yakma, insanın diğer insanlar üzerine uyguladığı güçtür insan bundan fazlasını istemez! Böyle bir can yakma ile gücümüzü duyurmak isteriz; çünkü acı hazdan daha etkilidir bu amaç için: Acı daima kaynağını sorar; oysa haz, kendisinde kalıp, geri dönmeme eğilimi taşır. İyilik etmek ve böyle bir iyi niyet göstermek, bir biçimde bize zaten bağlı olanlara karşı yapılır (bu da onların bizi iyiliğin nedeni olarak görme alışkanlığı taşımaları demektir); onların güçlerini artırmak isteriz, çünkü bu yolla kendimizinkini artırırız ya da gücümüz altında olmalarının, yararlarına olduğunu görmek isteriz, böylece durumlarından daha memnun, gücümüzün düşmanlarına karşı daha düşman, daha, savaşçı olurlar.[24]

Freud sadizmi ve mazoşizmi ölüm dürtüsünün ifadeleri olarak görür. Nietzsche burada güç duygusunun/güç istencinin kendini sadist bir biçimde de artırılabileceğini onaylar. Fakat bu alıntıda da az önce gördüğümüz vurgu ile karşılaşırız. Sadizm gücü artırmanın yollarından biri olsa da tek yolu değildir. Şayet öyle olsaydı Freud'un güç istencini ölüm dürtüsüne indirgemesi makul olurdu. Güç istencinin ifadelerinden biri sadizm olabilir ("can yakma ile gücümüzü duyurmak isteriz") fakat onu artırmanın başka yolları da vardır. İyilik yapmak da güç duygusunu artırmaya hizmet eder. Hatta can yakmak yalnızca can yakanın güç duygusunu artırırken iyilik yapmak hem iyilik yapanın hem de iyilik yapılanın güç duygusunu artırır. Böylelikle kendini iyilik yapmak olarak ifade eden güç duygusu karşılıklı bir etkide bulunur ve karşılıklı bir güç artırımına sebep olur. Bu da güç duygusunun farklı yollarla hem iyilik ile hem de kötülük ile artırılabileceğini gösterir. Böylece Freud'un yalnızca kötülükte ve yıkımda ısrar eden iddiası bir kere daha boşa çıkar. Güç duygusunda hem Eros hem Thanatos zaten düşünülmüş gibi görünmektedir.

[24]F. Nietzsche, *Şen Bilim,* çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 35. Kaufmann yaptığı çeviride bu pasaja şöyle bir dipnot düşmüştür: "Bu pasaj, Nietzsche bir sene sonra *Zerdüşt*'ta ilan edeceği 'güç istenci' öğretisini geliştirirken yazılmıştır."

Her ne kadar güç istenci kavramı *Şen Bilim*'de kullanılmış olsa da orada henüz tam olarak geliştirilmiş değildir. Bu kavramın olgun bir biçimde kullanımına tanıklık edebileceğimiz ilk metin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'tür. Nietzsche şöyle der: "Tüm istenciniz budur, siz en bilgeler; bir güç istencidir bu, iyi ve kötüden ve değer biçmelerden söz etseniz bile."[25] Güç duygusundan güç istencine geçiş bu şekilde tamamlanır. Bu noktada Nietzsche monist metapsikolojisine kesin bir biçimde geçiş yapar. Birbirinden farklı, birbiriyle çelişen istençlerin altında yatan temel istencin güç istenci olduğunu, öyleyse çeşitli istençlerin aslında yalnızca güç istencinin ifadeleri olduğunu öne sürer. Güç istenci kuşkusuz yalnızca metapsikolojik bir kavram değildir. Nietzsche bu kavramın canlılığın temel ilkesi olduğunu belirtir: "Nerede bir canlı gördüysem, orada güç istencini gördüm; ve hizmet edenin istencinde bile efendi olma istencini gördüm."[26] Fakat güç istencinin fizyolojik belirlenimi onun metapsikolojik belirlenimine de bağlanır. Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de filozof-doktorlara canlılık için merkezi olan güç istencinin hareketine ekstra özen ve ilgi göstermelerini önerir. Doktor-filozof ya da kültür hekimi[27] psikolojik bir yöntemle güç istencinin biçimini ele almalı, onun tarih boyunca nasıl geliştiğini ne noktadan ne noktaya geldiğini incelemelidir: "Psikolojinin tamamı, şimdiye kadar ahlaki önyargılarda ve endişelerde takılıp kalmıştır: derinlere cesaret etmemiştir. Psikolojiyi benim kavradığım gibi, güç istencinin morfolojisi ve gelişim öğretisi olarak ele almayı – şimdiye kadar hiç kimse aklından bile geçirmedi."[28] Böylece Nietzsche kendi döneminde unutulmuş olduğunu iddia ettiği psikolojiyi on dokuzuncu yüzyıla kendi tarzında tekrar tanıtmış olur. Bu noktada güç istenci kavramını yalnızca psikolojik olanla sınırlıyormuşum gibi görünse de bu, daha önce belirttiğim düzeyleri reddettiğim anlamına gelmez. Fakat Nietzsche bu kavramı spesifik olarak insan ve davranışlarıyla ilgili kullandığında onu metapsikolojik bir düzeyde düşünmeliyiz. Nietzsche'ye göre insanın dürtüleri, içgüdüleri, duygulanımları ve diğer psikolojik güdülenmeleri temelini güç istenci kavramında bulur:

> Sonunda, varsayalım ki bütün dürtüsel yaşamımızın istemin bir temel biçiminin şekillenmesi ve dallanıp budaklanması –yani benim ilkemdeki gibi güç istenci– olduğunu açıklamayı başardık; varsayalım ki tüm organik fonksiyonlar bu güç istencine dayandırabilsin ve üreme ve beslenme

[25] F. Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt,* çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2015), 115.
[26] *A.g.e.*, 111
[27] Bu adlandırmayı Wolter Hartog'un "*The Philosopher as a Physician of Culture":Kierkegaard, Nietzsche and their Diagnosis of Modern Culture*" adlı makalesinden ödünç aldım.
[28] F. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde,* çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2020), 28.

> probleminin –bir problemdir bu– çözümü de onda bulunsun; böylece tüm etkin kuvveti açıkça güç istemi olarak belirleme hakkı elde edilmiş olur. Dünya içeriden bakıldığında, 'düşünülebilir karakteri' açısından – 'güç istenci' olurdu, ondan başka bir şey değil.[29]

Güç istencinin dürtüsel (yani metapsikolojik) ve organik (yani fizyolojik) düzeyde nasıl ifade edildiğini kavrarsak ölçeği daha da büyüterek onda tüm varlığın nasıl ifade edildiğini de anlayabiliriz. Böylece evrenin kendisi güç istencinin terimleriyle düşünülebilir hale gelir ve güç istenci çeşitli ölçekleriyle evreni anlamak için kullanılan bir çerçeveye dönüşür.

Nietzsche güç istencini yalnızca bireysel düzeyde değerlendirmekle yetinmez, tıpkı Freud'un dürtü kuramıyla yaptığı gibi, o da güç istencini kültürel açıklamalara kadar genişletir ve bu gücün ifade ediliş biçimlerine dayanarak bir tipoloji oluşturur: filozof, sanatçı, bilimci, rahip gibi… Tipler o tiplere uyan bireylerin güç istençleriyle kurdukları ilişkiye göre belirlenir. Psikolog-filozof güç istencinin ifadesinin niceliğini ve niteliğini betimleyecek ve belirleyecek, gözlemlerini buna göre yapacaktır. Nietzsche bu görevi üstlenen ilk kişi olduğunu iddia eder ve *Ecce Homo*'da kendini ilk psikolog olarak tanımlar: "Benden önce filozoflar arasında 'yüksek dolandırıcı', 'ülkücü' değil de, onların tam tersi, psikolog olan biri var mıydı hiç? Psikoloji diye bir şey yoktu benden önce. – Burada ilk olmak bir kargıştır belki de; ama kesin olarak bir yazgıdır."[30] Nietzsche'nin kendisinden önce psikoloji olmadığına dair iddiası görünüşte aşırı dursa da bu iddiayı belirli bir şekilde anlarsak iddia makul bir hal alır. Elbette ki Nietzsche'den önce de psikologlar olmuştur; ne de olsa on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı bir bilim olarak psikolojinin yükselişine tanıklık etmiştir.[31] Fakat hiçbir "psikolog" Nietzsche'nin psikolojiden anladığı biçimde psikoloji yapmamıştır. Nietzsche psikolojisinin nesnesini metapsikolojik bir kavram olan güç istenci olarak belirlemiştir. Böylelikle o, deneysel psikolojiden başka bir şey yapmaktadır. Kendisinden önce ve sonra gelen hiçbir psikolog bu kavrama odaklanmadığından Nietzsche belki de kendi anladığı anlamda psikolojinin ilk ve son psikoloğudur. Fakat Freud'un ilkece Nietzsche'yi takip ettiği söylenebilir. Freud her ne kadar deneyselliği vurgulasa da psikanaliz için seçtiği temel kavramlar deneysel psikolojiden ziyade metapsikolojiye uygundur: yaşam dürtüleri ve ölüm dürtüleri, libido, id, benlik, üst benlik ve niceleri… Freud bu açıdan kendi dönemindeki psikologlardan ziyade Nietzsche'ye ve onun geliştirmek istediği psikolojik kavrayışa daha yakındır.

---

[29] *A.g.e.,* 46

[30] F. Nietzsche, *Ecce Homo,* çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2015d), 117.

[31] Örneğin deneysel psikolojinin kurucularından Wilhelm Wundt ilk psikoloji laboratuvarını 1879 yılında Leipzig Üniversitesi'nde kurmuştur.

Bu noktaya kadar güç istencini Nietzsche'nin külliyatının en başından itibaren güç duygusu kavramından hareketle takip ettik. Fakat belki de bu kavram açısından en önemli kaynaklardan birini teşkil eden *Güç İstenci* adlı metne hiç değinmedik. Bu metinden kaçınmamın sebebi metnin Elizabeth Nietzsche tarafından kurgulanmış olmasıdır. Yine de bu metinden bir alıntı yapıp Nietzsche'nin güç istenci üzerine görüşlerini noktalamak istiyorum. Nietzsche bu alıntıda güç istencine dayanan dürtü kuramını şöyle açıklar:

> Benim kuramım şu olurdu: güç istenci duygulanımın en ilksel biçimidir, tüm diğer duygulanımlar ondan çıkar […] sadece güce yönelik, gücü artırmaya yönelik bir çaba vardır; haz ise sadece artan gücün bir semptomudur […] haz eşlik eder, haz bir motif değildir […] bütün dürtüsel kuvvetler güç istencidir, onun dışında fiziksel, dinamik ve ruhsal bir kuvvet yoktur […] bu, yaşayan her şeyin *kendini sürdürmek için değil* daha fazlası olabilmek için elinden gelen her şeyi yapmasıyla açık bir şekilde görülür.[32]

Bu pasajı aktarmamın sebebi muhtemel bir kafa karışıklığını gidermektir. Nietzsche güç istencini bütün dürtüsel kuvvetlerin temeli olarak görmektedir fakat güç istencini Spinozacı veya Darwinci bir biçimde kavramaz.[33] Güç istencinin "kendini sürdürmek" olmadığı yönündeki vurgu biyolojik kavrayışlardaki homeostatik kavrayışlara bir karşı çıkıştır. Bu homeostatik kavrayışlar Spinoza'nın varlıkta sebat etme görüşünden etkilenen fizyolojik kavrayışlardır[34] ki Nietzsche'nin döneminde bu düşüncenin en büyük temsilcisi Charles Darwin'dir. Nietzsche için kendini sürdürmek güç istencinin ifadelerinden yalnızca biridir; fakat kendini sürdürmek canlılığın asli amacı değildir. Canlılığın asli amacı güç istencini artırmaktır.

Freud'un Dürtüler Kuramı: Haz ve Gerçeklik İlkesi

Şimdi ele aldığımız iddiayı tekrar hatırlayalım: "O halde ölüm dürtüsüne yıkım dürtüsü, egemenlik dürtüsü ya da güç istenci denir." Bu iddiada geçen güç istencinin ne olduğunu gördük. Güç istenci metafizik, fizyolojik ve

---

[32] F. Nietzsche, *Will to Power*, çev. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1968), 367. (Vurgu bana ait.)

[33] Nietzsche'nin güç istenci kavramının Darwincilik ile ilişkisi için bkz. Soner Soysal'ın *Nietzsche, Güç İstenci ve Darwincilik* yazısı.

[34] "Fizyologlar, kendini idame ettirme dürtüsünün organik varlığın temel dürtüsü olduğunu varsayarken düşünmeliydiler. Canlı varlık her şeyden önce enerjisini göstermek ister – yaşamın kendisi güç istencidir –: kendini idame ettirme yalnızca bunun dolaysız ve en sık sonuçlarından biridir. Kısacası her yerde olduğu gibi burada da gereksiz teolojik ilkelere karşı dikkatli olunmalı! – böyle bir kendini idame ettirme dürtüsü bunlardan biridir (onu Spinoza'nın tutarsızlığına borçluyuz)" (Nietzsche, *Will to Power*, 18).

metapsikolojik düzeylerde "olumlu" ya da "olumsuz" biçimlerde ifade edilen bir tözümsüdür (*quasi-substance*).[35] O tüm farklı etkilerin, davranışların, inançların, istençlerin altındaki ilkedir, onların nihai hedefi ve kaynağıdır. Artık bu noktada güç istencini ölüm dürtüsüne indirgeyen iddianın meşru bir indirgeme olmadığını söyleyebileceğimizi düşünüyorum. Peki ama Freud'un ölüm dürtüsü dediği şey nedir?

Freud'un ölüm dürtüsü spekülasyonunu anlamak için ilkin onun dürtü kuramını anlamamız gerekir. Onun dürtü kuramı başlangıçta iki dürtü arasında bir ayrıma dayanır: ben dürtüleri ve cinsel dürtüler. Freud'a göre ben dürtüleri insanların kendilerini sürdürmelerini sağlayan dürtülere karşılık gelirken cinsel dürtüler insanların birleşmelerini, çoğalmalarını sağlayan dürtülerdir. Freud kendi düalist dürtü kuramının Schiller'in "dünyayı devindiren açlık ve aşktır" sözünden esinlendiğini belirtir.[36] Freud'un dürtü kuramı düalisttir. Nietzsche Apollon-Dionysos çiftiyle başta düalist bir dürtü kuramı oluşturmuş fakat daha sonra güç istenci kavramını icat ederek monist bir çerçeveye geçiş yapmıştır. Freud'un da zaman zaman monist bir dürtü kuramı fikriyle flörtleştiği söylenebilir. Örneğin *Cinsellik Üzerine Üç Deneme* adlı makalesinde Freud dürtüyü libido üzerinden tanımlamaktadır ve libidonun vücudun belirli noktalarında kendini tatmin ettiğini söylemektedir. Bu aşamada Freud'un kuramı da monist bir görünüş arz eder. Fakat Freud için daha baskın olan kavrayış düalist bir kavrayıştır. Ne var ki, onun ben dürtüleri ile cinsel dürtüleri arasındaki ayrımında henüz olumsuz bir şey yoktur. Bu iki dürtü sınıfı da olumlu niteliklere sahiptir. İlki varlığı sürdürmeye hizmet ederken, ikincisi çoğalmayı sürdürmeye hizmet eder. Olumsuz bir dürtü sınıfı için Freud'un ölüm dürtüsünü icat etmesini beklememiz gerekir.

Nietzsche'nin güç istenci kavramını deneyden türetmediğini, bu kavramın metapsikolojik olduğunu görmüştük. Freud için de benzer bir durum geçerlidir. Psikanalizin bilimselleşmeni engelleyen büyük oranda Freud'un

[35] Tözümsü sözcüğünü, güç istencinin bir anlamıyla töz oluşuna (*substance*) fakat bir anlamıyla da töz olmayışına işaret etmek için tercih ettim. Güç istenci ancak bir tözümsü (*quasi-substance*) olarak düşünebiliriz. Yani o geleneksel metafiziğin anladığı biçimde bir töz olarak düşünülemez.

[36] "Benim mutlak şaşkınlığımla başlangıçta çıkış noktası olarak şair filozof Schiller'in bir deyişini aldım: 'dünyayı devindiren açlık ve aşktır.' Açlık bireyi korumayı amaçlayan dürtüleri temsil etmek üzere alınabilirdi; oysa aşk nesnelerin peşinde çabalar ve temel işlevi doğanın tüm yöntemleriyle desteklendiği gibi türü korumaktır. Böylece başlangıçta ego dürtüleriyle nesne dürtüleri birbiriyle karşılaştı" (Sigmund Freud, "Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları". *Uygarlık, Toplum ve Din,* çev. Dr. Emre Kapkın (İstanbul: Payel Yayınları 2015), 284.) Apollon-Dionysos kavramsal çiftinin de potansiyel kaynağı Schiller'dir.

metapsikolojik kavramsallaştırmaları olmuştur. Bu metapsikolojik vurgu gözetildiğinde Freud'un metapsikolojisinin temel kavramlarından biri olan *Trieb*'i içgüdü olarak çevirmek meseleyi tamamen ıskalamaktadır. İçgüdü zaten rüştünü ispatlamış olan biyolojinin bir kavramıdır ve *Instinkt*'e karşılık gelir. Dürtü ise psikanalize özgü bir kavramdır. Freud bunu 1915 yılında yazdığı ve dürtü kavramını kapsamlı biçimde ele aldığı *Dürtüler ve Yazgıları* adlı makalesinde şöyle ifade eder: "dürtü kavramı zihinsel ve bedensel olanın sınırında konumlanır."[37] Dürtü tamamen insana özgü bir kavramdır. Zihinsel ve bedensel olanın arasında konumlandığı söylenen bu sınır, doğadan kültüre ya da ikinci doğaya geçişe işaret eder. Freud dürtüyü ne tamamen zihinsel olan ne de tamamen bedensel olan olarak değerlendirir. Freud'un bu kavrayışı psikanalizi bir kez daha Nietzsche'ye yakınlaştırır. Nietzsche de Freud gibi, doğa ve kültürden ziyade bu ikiliği oluşturan sınırın kendisine odaklanır. Nietzsche'nin bu sınırı hızlıca geçen Hegel'den en büyük farkı da zaten bu değil midir? İkinci ansiklopedide ele alınan doğadan üçüncü ansiklopedideki insana geçişin Hegel'de son derece hızlı gerçekleştiği malumdur. Hegel bu geçişin travmalarını ciddi bir şekilde problem edinmemiş gibidir. Hegel'in odaklandığı şey bu sınırdan ve doğadan ziyade, tinin kendisidir, yani zihinsel olandır. Fakat Nietzsche ve Freud tam da bu sınırın kendisinden kaynaklanan sorunları ele alır ve inceler. Onların konu edindiği şey doğadan uygarlığa (tine) geçişte bastırılanlar, kurban edilenler ve ortaya çıkan hastalıklar, nevrozlardır. Hegel için geçiş olumluyken (devlet üzerine yazıları düşünülebilir), Nietzsche ve Freud için bu geçişin sebep olduğu kimi travmalar vardır. Onlara göre filozof ve psikanalist bu travmaları incelemelidir.

Dürtüler ve Yazgıları'na geri dönelim. Freud bu makalede dürtü kavramını anlamamızı sağlayacak dört temel terimden bahseder: baskı, amaç, nesne ve kaynak. Bir dürtüyü harekete geçiren şeye dürtünün baskısı denir. Dürtü bir amaç uğruna, tatmin edilmiş olmak için harekete geçtiğinde elde etmek için harekete geçtiği şey dürtünün amacıdır. Dürtünün nesnesi, dürtünün tatmin elde ettiği araç veya uzamdır. Freud'a göre bu araç ya da uzam bedensel olduğu kadar bedene dışsal da olabilir. Dürtünün kaynağı ise psikanalize en uzak araştırma konusudur. Freud'a göre kaynak daha çok fizyolojinin alanına girer.[38] Çünkü burada incelenecek şey bedenin kendisi olacaktır. Freud aynı makalede iki adet ilksel dürtü olduğunu belirtir: ben veya kendini-koruma dürtüleri ile cinsel dürtüler. Bu dürtülerin dört çeşit yazgısı

[37] Sigmund Freud, "Instincts and Their Vicissitudes". *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud Volume XIV,* çev. James Starchey (London: Vintage Books, 2001), 122.
[38] *A.g.e.*, 122-123.

vardır: 1) karşıtına dönüşme, 2) öznenin kendisine dönme, 3) bastırma, 4) yüceltim. Karşıtına dönüşme yalnızca dürtünün amacını etkiler. Bunun için Freud iki terim çiftini örnek verir: sadizmden mazoşizme ve skopofiliden teşhirciliğe. Burada işkence etmenin ya da bakmanın aktif amacı işkence edilmenin veya bakılmanın pasif amacıyla yer değiştirir, böylece karşıtına dönüşür. Dürtünün öznenin kendisine dönmesi, örneğin sadizmde sadizmin öznenin kendisine dönüp bir çeşit mazoşizme dönüşmesidir. Bastırma bir dürtünün belirli biçimlerde, daha sonra geri dönmek üzere bastırılmasıdır. Yüceltimdeyse dürtü kendisini sürdürmek için başka bir biçime bürünür: bunu bir nevi uzlaşma olarak değerlendirebiliriz ve bu uzlaşmanın sonucunda yaratıcı bir şey ortaya çıkar. Freud'un belirlediği dürtünün dört yazgısı güç istencinin dört yazgısı olarak da ele alınabilir. Güç istencinde baskı ve amaç birbiriyle doğrudan ilişkilidir. Zayıf, güçlünün iyisi ile kötüsünü tersyüz ederek kendi iyisini ve kötüsünü inşa eder. Üçüncü yazgı olan bastırma, güç istencinin sürüde bastırılması olarak karşımıza çıkar.[39] Filozof bu bastırmanın gerçekleşme biçimine odaklanmalıdır. Dördüncü yazgı olan yüceltim ise sayılanlar arasında belki de Nietzsche'ye en uygun yazgı gibi görünmektedir: güç istencinin sanatsal bir yüceltimle dünyayı estetik olarak alımlaması.

Freud dürtüler ve dürtülerin tatminlerinden hareketle iki ilkenin insan yaşamı için yönlendirici olduğunu belirtir: haz ilkesi ve gerçeklik ilkesi. Başlarda yalnızca haz ve hazsızlık ilkelerinden bahseden Freud, *Zihinsel İşleyişin İki İlkesi* (1911) adlı makalesinde haz ilkesine karşıt, haz ilkesini denetleyen bir de gerçeklik ilkesinden bahsetmeye başlar. Gerçeklik ilkesi fikrinin ilham kaynağı Pierre Janet'nin gerçeklik işlevi fikridir. Freud'a göre haz ilkesi birincil sürece aitken, yani bilinçdışı bir güdüye tabiyken, gerçeklik ilkesi ikincil sürece, yani bilinçli bir güdüye tabidir. Bu anlamda gerçeklik ilkesi kişinin gelişiminin sonraki aşamalarında (spesifik olarak fallik aşamada) ortaya çıkar. Gerçeklik ilkesi üst-benlik ile beraber düşünülmelidir. Freud bu dönemlerde henüz yıkıcı dürtüyü, olumsuzluğu yani ölüm dürtüsünü düşünmüş değildir. Freud'un yıkıcı dürtüleri psikanalitik çerçeve içinde düşünmesi görece geç bir döneme denk gelir.

[39] "Güçlüler, doğal olarak ayrılmaya, zayıflar bir araya gelmeye eğilimidir, eğer güçlüler bir araya gelirlerse, bu, ancak saldırgan bir toplu eylem ve güç istencinin toplu tatmini amacıyladır, bireysel vicdanın epey direnciyle karşılaşır; aksine zayıflar bir araya gelmekten pek hoşlanırlar – içgüdüleri, 'efendi' olarak doğanların (yani, insanın yırtıcı olan, yalnız olan türü) içgüdüleri kadar tatmin olur; örgütler, temelde, efendilerin keyiflerini kaçırır, tepelerini attırır" (Nietzsche, *Şen Bilim*, 156).

Devlerin Çatışması: Eros ve Thanatos

Haz ilkesi dürtüleri doğrudan tatmin etmek ister. Gerçeklik ilkesi bu tatmini dış koşulları gözeterek erteler. Bu çifti bir kere daha Schiller'in açlık ve aşk ikiliğiyle beraber düşünebiliriz. Açlık doğrudan tatmini hedeflerken, aşk nesneye yani dışarıya yöneliktir ve dışarıda olan bitenleri göz önünde bulundurmalıdır. Bu açıdan bu ikiliğin Apollon-Dionysos ayrımına karşılık geldiği söylenebilir. Dionysos içgüdüselliği, doğrudanlığı ve bir çeşit irrasyonelliği temsil eder. Apollon ise temkini, dolayımı ve rasyonelliği temsil eder. Freud'a göre bu, akıl (gerçeklik ilkesi) ile dürtü (haz ilkesi) arasındaki çatışmadır. Yani bilinç ile bilinçdışının arasındaki çatışmadır. Benzer bir çatışma Nietzsche için de geçerlidir. Nietzsche'ye göre güç istenci bilinçdışı düzeye karşılık gelir ve onun ifade etme biçimlerini belirleyen şey uygarlıktır.[40] Nietzsche için incelenmesi gereken gerilim güç istencinin uygarlık tarafından denetlenmesiyle başlar. Filozof-doktorun odaklanması gereken temel soru şudur: Uygarlık güç istencinin hangi biçimlerine izin verecektir? Neden ve ne zamandan beri? Uygarlık güç istencini ne şekilde dönüştürür ve bunun sonucunda güç istenci kendisini nasıl ifade eder?

Freud da benzer sorularla ilgilenir. Onun olumlu ve olumsuz iki ilkeden bahseden bir modele başvurmasının başlıca sebebi bu tarzdan sorulardır. Cevaplamaya çalıştığı en temel soru "neden insan kendine zarar verecek şeyler yapar?" sorusudur. Bu soruyu cevaplamak için Eros ile Thanatos arasında yeni bir ayrım öne sürer. Eros ile Thanatos arasındaki ayrım ilk kez Freud'un geç dönem metinlerinden biri olan *Haz İlkesinin Ötesinde*'de (1920) karşımıza çıkar. Freud bu metinde yıkımı, özyıkımı, agresyonu, acı deneyimini ve tüm bunları tekrar tekrar deneyimlememize sebep olan yineleme zorlantısını (*Wiederholungszwang*) ele alır. Bu, Freud'un daha önce yıkımı ve agresyonu hiç düşünmediği anlamına gelmez. *Dürtüler ve Yazgıları* adlı metninde de sadizm-mazoşizm gibi davranışları değerlendirmiştir; fakat onları açıklamak için spesifik bir dürtü sınıfı tayin etmiş değildir. Bunun nedeni ölüm dürtüsü kavramını o dönemlerde henüz icat etmemiş olmasıdır. Birinci dünya savaşından sonra yazılan *Haz İlkesinin Ötesinde*'de bu spesifik dürtü sınıfını ilk kez açık bir biçimde formüle eder. Daha önce belirlemiş olduğu haz ilkesi-gerçeklik ilkesi arasındaki karşıtlığa yeni bir karşıtlık

[40] Nietzsche'nin bu açıklama modeli ile Schelling'in *Transendental İdealizm Sistemi*'nde ve *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*'de sunduğu model arasında büyük oranda bir benzerlik mevcuttur. Bu açıdan Nietzsche, Schelling ve Freud'u birlikte okumakta fayda vardır. Schelling ile Freud'u bir araya getiren bir çalışma için bkz. *Schelling, Freud, and the Philosophical Foundations of Psychoanalysis*.

ekleyerek bu defa haz ilkesi ve gerçeklik ilkesini aynı sınıfa yerleştirir. Artık haz ilkesi ve gerçeklik ilkesinin karşısında ölüm dürtüsü konumlanır.

Peki Freud ölüm dürtüsü kavramını nasıl icat etmiştir? Freud bu kavramı Birinci Dünya Savaşı'na katılan askerlerin deneyimlerinden türettiğini söyler. Bu askerler savaş bitmiş olmasına rağmen tekrar tekrar onlara acı veren savaş rüyalarını görmeye devam ederler. Freud bu gözlemden hareketle askerlerin onlara acı veren deneyimler için bir yineleme zorlantısından mustarip olduklarını tespit eder. Bu acı dolu deneyimlerin yinelenmesini sağlayan şeyin ölüm dürtüsü olduğunu söyler. Fakat Freud yalnızca deneysel gözlemlerle de yetinmez. Ölüm dürtüsü için bir mitoloji de kurgular. Bu mitolojiye göre tüm organik canlılar kendilerine kaynaklık eden, kendisinden çıktıkları inorganik kipe dönme eğilimine sahiptir. Önceleri yaşamın amacının Spinozacı bir biçimde varlıkta sebat olduğunu düşünen Freud'a göre ölüm dürtüsü formülasyonuyla birlikte yaşamın amacı artık ölüm olmuştur. Freud bu iddiasıyla Spinoza'ya olduğu kadar Nietzsche'ye de sırtını döner. Çünkü Nietzsche'de canlılığın amacı ölüm değil gücü artırmaktır. Elbette Freud'un iddialarının spekülatif olduğunu unutmamak gerekir. Freud bu mitolojik varsayıma dayanarak bu metinde ben dürtülerini ölümle, cinsel dürtüleri de yaşamla eş tutmaya başlar.[41] Böylece düalist dürtü kuramını inşa etmiş olur. Yaşam dürtüleri ile ölüm dürtüleri arasında daimî bir mücadele görür.

Freud *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* adlı metninde, tıpkı güç istenci kavramıyla uygarlığı inceleyip kimi tipolojiler çıkaran Nietzsche gibi, yaşam dürtüleri ve ölüm dürtüleri düalizmiyle uygarlığa içkin kimi sorunları incelemeye başlar. Freud'un vardığı sonuçlar Nietzsche'ninkinden çok da uzak değildir. Tıpkı Nietzsche gibi Freud da uygarlığın belirli dürtüleri bastırdığından bahseder.[42]

---

[41] "'Ben dürtüleri' ile cinsel dürtüler arasında şimdiye kadarki verilerimizin ortaya çıkardığı, birincisinin ölüme, ikincisinin yaşamın sürdürülmesine yönelik olmasıyla beliren keskin ayrılık bizi kuşkusuz çeşitli yönlerden tatmin etmeyecektir. Dahası biz aslında dürtünün yineleme zorlantısına denk düşen tutucu ya da daha doğrusu gerilemeye yönelik karakterinden ancak birinci gruptaki dürtüler için söz edebiliriz. Çünkü varsayımımıza göre ben dürtüleri cansız maddenin canlanmasından kaynaklanmaktadır ve cansızlık durumunun yeniden oluşturulmasını istemektedirler. Buna karşılık cinsel dürtülerin canlı varlığın ilkel aşamalarını yeniden ürettikleri doğruysa da, esas hedefleri ellerindeki bütün imkânları kullanarak, belli bir biçimde farklılaşmış iki tohum hücresinin kaynaşmasını sağlamaktır." (Sigmund Freud, "Haz İlkesinin Ötesinde". *Haz İlkesinin Ötesinde ve Ben ve İd*, çev. Ali Babaoğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 53).

[42] Bu söylenenleri biraz daha açmak için Herbert Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık* adlı kitabındaki iddiayı düşünebiliriz. Marcuse'nin varsayımı, ki psikanalizin de bu varsayımı haklı çıkardığını belirtir, dürtülerin tarihsel olduğu yönündedir. Eğer dürtülerimiz tarihselse, bu dürtüleri yeni modeller içinde düşünüp ona göre yeni toplumsal örgütlenmeler

Uygarlık yalnızca belirli dürtülerin doyurulmasına ve onların da yalnızca belirli uygun biçimlerde doyurulmasına müsaade eder. Fakat Nietzsche ve Freud'un birbirinden ayrıldığı çok önemli bir nokta vardır. Nietzsche'ye göre yaşamın anlamı ve amacı güç istencidir. İnsan en nihayetinde sadece güç istencini artırmayı ister. Nietzsche haz, mutluluk, yarar gibi istençlerin temel olmadığını, onların yalnızca güç istencine eşlik ettiğini belirtir. Freud'a göreyse insan yaşamdan temel olarak mutlu olmayı bekler: "Yaşamdan ne beklerler ve neyi elde etmek isterler? Bu sorunun yanıtının kuşkulu olması çok zor. Mutluluğun peşinde çabalarlar; mutlu olmak ve mutlu kalmak isterler."[43] Bunun yoluysa haz ilkesinden geçer. Haz ilkesinin doğrudan doyurulması insanı mutlu kılar. Freud'a göre temel problem uygarlığın bunun önünde bir engel olmasıdır. Fakat uygarlığın başka bir seçeneği de yoktur. Zira haz ilkesine mutlak anlamda izin vermek uygarlığın yıkımıdır.

Freud uygarlığın kişiyi özgürleştirmediğini aksine kısıtladığını belirtir. Fakat bu kısıtlama insanın diğer insanlarla yaşamasını sağlayan yegâne şeydir. Dolayısıyla uygarlık hem insanı bir fikir olarak olanaklı kılan şeydir hem de insanı insan olmak bakımından olanaksız kılan şeydir. Freud'un uygarlık kavrayışının Hobbesçu bir kavrayış olduğu söylenebilir. Zira Freud'a göre uygarlık projesi söz konusu olmasaydı insan gerçekten de insanın kurdu olurdu; bu da insanlığı yıkıma götürürdü.[44] Freud'a göre ölüm dürtüsü insanın bu bastırılmış yönünün bir ifadesidir. Bastırılan ölüm dürtüsü bu haliyle güç istencidir. Uygarlık cinsel dürtüler kadar ölüm dürtülerini (yani Freud için güç istencini) de bastırır ve bastırmalıdır. "Uygarlık insanın

düşünebiliriz. Marcuse adı geçen kitapta bunu yapmaya çalışmaktadır. Marcuse'ye göre uygarlık dediğimiz şey gerçeklik ilkesine karşılık gelirken Eros-Thanatos çifti bu gerçeklik ilkesine referansla bastırılan şeydir. Marcuse bu nedenle Eros ve Uygarlık adlı kitabında Eros-Thanatos ikiliğini bastırmayan bir uygarlık modelinin mümkün olup olmadığını sorar ve böyle bir uygarlık modelinin imkânını arar. Marcuse'ye göre haz ilkesi akıl tarafından, yani gerçeklik tarafından itibarsızlaştırılmıştır ((Herbert Marcuse, *Eros and Civilization*. (Boston: Beacon Press, 1966), 159.). Marcuse libidinal özgürleşmeyi temel alan bir toplumsal örgütlenme önerir. Ne var ki, daha sonraları sunduğu çözümden vazgeçecektir.

[43] Freud, *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*, 243.

[44] "Tüm bunların arasındaki, insanların tanımamaya bu denli hazır olduğu hakikat öğesi insanların sevilmek isteyen kibar yaratıklar değil, en fazla kendilerine saldırılırsa kendilerini koruyabilen, hatta tam tersine doğuştan gelen içgüdüsel yapıları içinde güçlü bir saldırganlık payının hesaba katılması gereken yaratıklar olduklarıdır. Bunun sonucunda komsuları onlar için yalnızca potansiyel bir yardımcı ya da cinsel nesne değil aynı zamanda onları saldırganlıklarını üzerine doyurmaya, onun iş gücünü karşılıksız olarak sömürmeye, onu cinsel olarak onun onayı olmaksızın kullanmaya, malvarlığına saldırmaya, onu aşağılamaya, ona acı vermeye, işkence etmeye ve öldürmeye kışkırtan biridir. Homo homini lupus. Tüm yaşam ve tarih deneyimlerinin ışığında bu varsayımı reddetmeye kim cesaret edebilir ki?" (Freud, 2015, 279).

saldırgan içgüdülerine sınırlamalar koymak ve onun dışavurumlarını tepki oluşturmalarla kontrol altında tutmak için en üst düzeyde çaba harcamak zorundadır."[45] Freud'a göre tüm uygarlık Eros ve Thanatos'un savaşına sahne olmuştur. "Ve şimdi sanırım uygarlığın evrimi artık bizim için karanlık değildir. Eros ile Ölüm arasındaki, yaşam dürtüsüyle yıkım dürtüsü arasındaki savaşımı temsil ediyor olsa gerek, tıpkı insan türünün içinde oluştuğu gibi. Bu savaşım tüm yaşamın temelde ibaret olduğu şeydir ve uygarlığın evrimi bu nedenle basitçe insan türünün yaşam için savaşımı diye betimlenebilir."[46] Sonuç olarak Freud'a göre Eros, Thanatos'a karşı verilen savaştan galip olarak çıkmalıdır. Böylelikle Freud kendi kavramsallaştırdığı biçimiyle güç istencinin alt edilmesi gerektiğini düşünür.

Sonuç: "Ölüm dürtüsü kangren olmuş güç istencinin bir ifadesidir"

Şimdi, metin boyunca ele aldığımız iddiayı Nietzsche'nin perspektifinden değerlendirmeye çalışalım. Freud'un Eros olarak değerlendirdiği, yaşam dürtüsü olarak adlandırdığı dürtüler Nietzsche'nin Spinozacı olarak tanımladığı kavrayış biçimine denk gelir. Bu dürtüler en nihayetinde kendini ya da türü sürdürmeye yönelik dürtülerdir. Nietzsche bu açıdan onların yetersiz bir kavrayıştan kaynaklandığını düşünecektir. Peki, Thanatos Nietzsche için ne ifade eder? Daha önce değinildiği üzere Nietzsche güç istencini *yalnızca* yıkım istenci olarak tanımlamamıştır. Bu onun ifadelerinden *biri*dir. Belki de burada sorulması gereken asıl soru şudur: eğer ölüm dürtüsü güç istencinin bir ifadesiyse, neden güç istenci kendisini ölüm dürtüsü olarak ifade eder? Zira ölüm dürtüsünün hedefi çoğu zaman güç istencinin kendini artırıcı hedefiyle çelişir. Bu soruya şöyle bir cevap verilebilir: güç istenci içinde bulunduğu yapıda kangren olduğu noktada kendini sabote etmeye başlar ve bu sabotaj hareketi güç istencinin taşıyıcısını da yavaş yavaş yok eder. Ölüm dürtüsü kangren olmuş güç istencinin bir ifadesidir. Kendini dilediği gibi ifade etmekte zorlanan güç istenci ölüm dürtüsü aracılığıyla kendini yıkıcılığa bırakır. Güç istenci kendini bariyersiz, olduğu gibi ve farklı biçimlerde ifade etmek ister. Bu da Freud'un dürtünün ifade edilişi ya da kendini tatmin edişi olarak değerlendirdiği şeye oldukça yakındır. Freud haz dürtüsünün gerçeklik ilkesi tarafından nasıl bastırıldığını ya da ölüm dürtüsü tarafından nasıl sabote edildiğini incelemektedir; Nietzsche ise güç istencinin uygarlık tarafından nasıl bastırıldığını inceler.

Nietzsche ile Freud'u, Freud'un iddiasını tersine çevirip yan yana getirmenin daha makul olduğunu düşünüyorum. Güç istencini merkeze yerleştirip

[45] Freud, *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*, 279.
[46] *A.g.e.*, 289-290.

Freud'unkiler de dahil tüm diğer dürtüleri ve içgüdüleri bu istencin bir ifadesi olarak görürsek o zaman güç istencinin ısrarla kendini ölüm dürtüsü olarak ifade edişini insanın varoluşuna dair bir sorun olarak ortaya koyabiliriz. Bu da Nietzsche'nin çağrısını bugün bir kez daha güncel kılar. Belki de bugün güç istencini kangren eden noktaları araştırıp onun neden kendini bir özyıkım ve dışyıkım aracılığıyla ifade ettiğini sorgulamamız gerekir. Bu sorgulama bu çalışmanın ufkuna filozof-psikologların ilgilenmesi gereken önemli bir soru yerleştirir: güç istenci kendini neden ölüm dürtüsü olarak ifade eder?

Kaynakça

Assoun, P-L. *Freud and Nietzsche*. Çeviren Richard L. Collier, Jr. New York: Continuum, 2000.

Chapman A. H. & Chapman H. "The Influence of Nietzsche on Freud's Ideas". *British Journal of Psychiatry*. doi: 10.1192/bjp.166.2.251. 1995:251-253

Freud, S. "The Economic Problem of Masochism". *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud Volume XIX* içinde, 157-172. Çeviren James Starchey. London: The Hogarth Press. 1986.

-. *Ruhçözümlemesinin Tarihi*. Çeviren Dr. Emre Kapkın & Ayşen Tekşen Kapkın. İstanbul: Payel Yayınları. 2000.

-."Instincts and Their Vicissitudes". *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud Volume XIV* içinde, 109-140. Çeviren James Starchey. London: Vintage Books. 2001.

-. *Uygarlığın Huzursuzluğu*. Çeviren Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları. 2014.

-. "Haz İlkesinin Ötesinde". *Haz İlkesinin Ötesinde ve Ben ve İd* içinde, 19-70. Çeviren Ali Babaoğlu. İstanbul: Metis Yayınları. 2014.

-. "Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları". *Uygarlık, Toplum ve Din* içinde, 223-314. Çeviren Dr. Emre Kapkın. İstanbul: Payel Yayınları. 2015.

-. *Otobiyografi*. Çeviren Ayşegül Demir. İstanbul: Pinhan Yayıncılık. 2020.

Kalaycı, N. "Nietzsche'nin Dionysosları: 'Dionysosçu olan nedir?' Sorusunun Yanıtlanamayışı Üzerine". *Tanıdık ve Yeni: Nietzsche'de Aşırılık, Yaşam, Kendilik* içinde, 31-52. Editörler Toros Güneş Esgün & Gülben Salman. İstanbul: Pinhan Yayıncılık. 2021.

Kaufmann, W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New York: Meridian Books. 1956.

Marcuse, H. *Eros and Civilization*. Boston: Beacon Press. 1966.

Nietzsche, F. *Will to Power*. Çeviren Walter Kaufmann. New York: Vintage Books. 1968.

-. *Tragedyanın Doğuşu*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. 2015.

-. *İnsanca, Pek İnsanca*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. 2015.

-. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası. 2015.

-. *Ecce Homo*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası. 2015.

-. *Tan Kızıllığı*. Çeviren Özden Saatçi. İstanbul: Say Yayınları. 2017.

-. *Şen Bilim*. Çeviren Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları. 2017.

-. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası. 2020.

Paglia, C. *Cinsel Kimlikler: Nefretiti'den Emily Dikcinson'a Sanat ve Çöküş*. Çeviren Anahid Hazaryan & Fikriye Demirci. Ankara: Epos Yayınları. 2014.

Pippin, R. *Nietzsche, Psychology and First Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press. 2010.

Ricœur, P. *Freud ve Felsefe*. Çeviren Nermi Uygur. İstanbul: Metis Yayınları. 2007.

Soll, I. "Nietzsche Disempowered: Reading the Will to Power out of Nietzsche's Philosophy". *Journal of Nietzsche Studies*. Vol. 46. No. 3 (Autumn 2015):425-450.