

NIETZSCHE'NİN AHLAK ve POLİTİKA FELSEFESİ

Derda KÜÇÜKALP

dora

NIETZCHE'NİN AHLAK ve POLİTİKA FELSEFESİ

Derda KÜÇÜKALP

DORA
2017

NIETZCHE'NİN AHLAK ve POLİTİKA FELSEFESİ

Doç. Dr. Derda KÜÇÜKALP
derdakucukalp@uludag.edu.tr

© DORA Basım-Yayın Dağıtım Ltd. Şti. 2017

Basım-Yayın Dağıtım Ltd. Şti
Tel : +90 (224) 221 38 39
+90 (224) 225 37 46
Fax : +90 (224) 220 36 73
Altıparmak Mah. Bozkurt Cad.
Avdan Apt. 10/1 Osmangazi / BURSA
dorayayinevi@gmail.com
info@dorayayincilik.com.tr
www.dorakitap.com
www.dorayayincilik.com.tr

Sayfa Tasarımı : Nurhan BULMUŞ
Kapak Tasarımı : Önder AYDOĞMUŞ
Basım ve Cilt : Ezgi Matbaası
Sertifika No : 12142

1. Baskı, 2017

ISBN: 978-975-2447-37-0

Her hakkı saklıdır. Bu kitabın tamamı veya bir kısmı 5846 sayılı yasanın hükümlerine göre **DORA Basım-Yayın Dağıtım Ltd. Şti.**'nin önceden izinini almaksızın elektronik, mekanik, fotokopi veya herhangi bir sistemle basılamaz, çoğaltılamaz ve bilgisayar ortamında tutulamaz.

*Oğlum **Mustafa**'ya*

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER v

TEŞEKKÜR vii

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM

NIETZSCHE'NİN AHLAK FELSEFESİ

1- NIETZSCHE VE ETİK 9

2- NİHİLİZM SORUNU VE NİHİLİSTİK DÜŞÜNCENİN ELEŞTİRİSİ 19

3- AHLAKIN JENEOLOJİSİ (SOYKÜTÜĞÜ) 44

a) Efendi-Köle Ahlakı 55

b) Hıristiyan Ahlakı 69

4- NIETZSCHE'NİN ETİĞİ 86

İKİNCİ BÖLÜM

NİETZSCHE'NİN POLİTİKA FELSEFESİ

1- POLİTİK NİHİLİZM 116
a) Bir Sorun Olarak Politik Nihilizm 117
b) Bir Fırsat Olarak Politik Nihilizm 129
2- NIETZSCHE'NİN MODERN POLİTİKA ELEŞTİRİSİ 137
3- NIETZSCHE'NİN POLİTİKA ANLAYIŞI 155

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NIETZSCHE'NİN DÜŞÜNCELERİNİN POLİTİK İÇERİMLERİ

1- NIETZSCHE VE FAŞİZM 190
2- NIETZSCHE VE POSTMODERNİZM 209
3- NIETZSCHE VE RADİKAL DEMOKRASİ 231

SONUÇ 253

KAYNAKÇA 265

DİZİN 277

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında bazı kişilerin önemli katkıları oldu. Bilgi ve deneyimiyle bana ışık tutan muhterem Hocam Prof. Dr. Ali Yaşar Sarıbay'a, belirli meselerlerde felsefe ve felsefe tarihi konusundaki bilgisine müracaat ettiğim sevgili kardeşim ve meslektaşım Doç Dr. Kasım Küçükalp'e, birçok konuda bana yardımcı olan değerli meslektaşım Araş. Gör. Günhan Gayırhan'a teşekkürü bir borç bilirim.

Derda KÜÇÜKALP

GİRİŞ

Ahlak ve politika felsefesini felsefenin diğer dallarından ayıran şey, insana ve insanlar arası ilişkilere odaklanmalarıdır. Bu nedenle örneğin varlık ve bilgi felsefelerinin soyut yapısı bizi çok rahatsız etmezken ahlak ve politika felsefelerinden insani dünyaya ve insani dünyanın içerisindeki can yakıcı sorunlara dokunmalarını bekleriz. Hal böyle iken, modern ahlak ve politika felsefelerinin birçoğunun hayata dokunmadıkları görülür. Teori ile pratik arasındaki açıklık bu ahlak ve politika felsefelerinin en önemli özelliğidir. Sistematiklik, tutarlılık ve açıklık özelliklerini taşımaları bu ahlak ve politika felsefelerini teorik olarak güçlü kılar. Fakat bu kriterleri sağlamak adına hayatın kendilerine zorluk çıkaran birçok yönünü ihmal ederek bir takım soyutlamalara gitmeleri bu ahlak ve politika felsefelerinin en önemli zaafını oluşturur. Buna rağmen modern düşünce teori (epistemoloji) öncelikli bir bakış açısına sahip olduğu için bu ahlak ve politika felsefeleri daha revaçtadırlar ve ahlak ve politika felsefesinin tipik örnekleri olarak bunlar görülürler. Kant'ın ahlak felsefesi bu ahlak felsefelerinin en önemli örneklerinden biridir. Kant, ahlak felse-

fesinde ahlaki özneyi, ahlaki eylemi ve ahlak ilkelerinin niteliklerini açık ve net bir şekilde ortaya konmuştur. Kant ahlak ilkelerini yaşam içerisindeki özel durumlardan (içerikten) soyutlayarak teorik yönden kusursuz (formel) bir ahlak felsefesi ortaya koyar ve "ahlaki eylem sonuç gözetilmeksizin sırf ahlaki ilkenin gereği olarak yapmamız gereken eylemdir" şeklinde her zaman her yerde herkesin anlayabileceği bir tanım yapar. Fakat Kant'ın ahlaki öznesi ile amaçları, arzuları ve duyguları doğrultusunda hareket eden gerçek yaşamdaki kanlı canlı insan arasında uçurum vardır. Kant'ın ahlak felsefesinde, ahlaki özne de ahlak ilkeleri gibi formel bir varlığa sahiptir. Teorik yönden güçlü politika felsefelerine ise John Rawls'un politika felsefesi örnek olarak verilebilir. Rawls'un önermiş olduğu politik düzen kusursuzdur, tabi ki bazı varsayımları kabul ermemiz koşuluyla. Rawls adalet ilkelerini bireylerin toplum içerisindeki konumlarının bilgisinden yoksun (cehalet peçesi) olsalardı üzerinde anlaşabilecekleri ilkeler olarak sunar. Rawls'un bu bilgi yoksunluğu şartındaki muradı bireyleri çıkarlarının belirleniminden kurtararak adalet ilkelerinin evrenselliğini güvence altına almaktır. Fakat gerçekte insanlar çıkarlarının bilincinde hareket ettikleri için tıpkı Kant'ın ahlaki öznesi gibi Rawls'un politik öznesi de yaşamdan kopuktur. Yine Rawls, önermiş olduğu çoğulcu toplumu, o toplumdaki farklı kesimlerin dünya görüşlerinin (iyi yaşam tasavvurlarının) kapsayıcı olmaması koşuluna bağlar. Rawls kapsayıcı olmama ile bir dünya görüşünün ortak yaşamı (kamusal yaşamı) düzenleme iddiasında olmamasını kasteder. Rawls'un bu koşulu da gerçeklikten uzaktır. Zira ortak yaşama ilişkin öneriler sunmak birçok dünya görüşünün ayırıcı özelliğini oluşturur. Bu dünya görüşlerinden ortak yaşam konusunda susmalarını istemek, onları kendileri yapan şeyden vazgeçmelerini istemek anlamına gelir (örneğin bir ko-

münistten toplumdaki özel mülkiyet düzenini kaldırma iddiasından vazgeçmesini istemek gibi).

Ahlak ve politika felsefelerinin diğer türü ise teoriyi değil; pratiği, olup biteni, yani hayatı çıkış noktası olarak alır. Bu, bu ahlak ve politika felsefeleri için hem avantaj hem de dezavantajdır. Dezavantajdır, çünkü ikinci tür ahlak ve politika felsefeleri yaşamın karmaşıklığı içerisine daldıkları için ilk türdeki ahlak ve politika felsefeleri gibi açık ve kendi içinde tutarlı izahlarda bulunamazlar. İkinci tür ahlak ve politika felsefeleri bu yüzden pek kabul görmezler. Hatta ilk tür hakim paradigmayı oluşturduğu için çoğu zaman ikinci türdekilerin ahlak ve politika felsefesi olarak varlıkları bile tartışma konusu yapılır. Avantajdır çünkü ikinci tür ahlak ve politika felsefeleri somut olandan hareket ettikleri için hayata daha çok değerler. Bu özellikleri ikinci tür ahlak ve politika felsefelerine ilk türdekilerde olmayan çok önemli bir değer kazandırır. İkinci türdekiler mevcut olanı yani tarihsel durumu göz ardı etmedikleri için eleştirel ahlak ve politika felsefeleridir. Eleştirellik, özellikle merkezi ilgisi iktidar ilişkisi olan politika felsefesi açısından son derece değerli bir özelliktir. İlk türdekiler tarihsel durumu yadsıyıcı soyutlamalara gidip bu durumda mevcut olan iktidar ilişkilerini görmezden geldikleri için bu özellikten yoksundurlar. Bir takım soyutlamalar yoluyla yaşamın karmaşıklığının görmezden gelinmesi ilk türün bir özelliği olduğu için, bu tür, yaşamın ahlak ve politika alanlarını birbirinden ayırır ve bu nedenle bu türde ahlak ve politika felsefeleri birbirinden ayrı sistemler olarak düşünülür. İlk tür hakim paradigma olduğu ve akademik dil bu paradigma tarafından belirlendiği için bu çalışmada da ahlak felsefesi ve politika felsefesi olarak iki ayrı ifade kullanılmıştır. Buna karşın ikinci tür, yaşamın karmaşıklığını kabul edilip ahlak ile politika arasına yapay

sınırlar çizmediği için ikinci türde ahlak ve politika felsefeleri iç içedir. İkinci tür ahlak ve politika felsefelerinin en tipik örneklerinden biri Marx'ın ahlak ve politika felsefesidir. Marx, soyut teoriler karşısında pratiği önemseyen bir bakış açısına sahip olduğu için Kant'ınki gibi sistematik bir ahlak felsefesi ve Rawls'unki gibi sistematik bir politika felsefesi ortaya koymaz. Marx somut ve tarihsel bir durumu, kapitalist toplumu veri olarak alır. Tam da bu nedenle Marx kapitalist toplumsal düzende en can yakıcı biçimiyle kendini gösteren eşitsizlik sorununa yönelik değerlendirmelerinden çıkarabileceğimiz sahici bir ahlak ve politika felsefesine sahiptir.

Bu çalışmanın konusunu oluşturan Nietzsche'nin ahlak ve politika felsefesi de ikinci tür ahlak ve siyaset felsefelerinin en önemli örneklerinden biridir. İkinci tür ahlak ve politika felsefelerinin yukarıda belirtilen özelliklerini Nietzsche'nin ahlak ve politika felsefesinde açık şekilde görmek mümkündür. Öncelikle Nietzsche'nin ahlak ve politika felsefesi yaşamı olduğu gibi kabul edip onu belirli bir düzene sokma kaygısıyla bir takım soyutlamalara gitmediği için dağınık bir görüntü arz eder. Nietzsche, ahlak ve politika felsefesini, belirli bir çalışmasında başı sonu belirli bir biçimde ortaya koymamıştır. Nietzsche'nin ahlak ve politikaya ilişkin değerlendirmeleri bütün çalışmalarına serpiştirilmiş biçimdedir ve bu nedenle onun ahlak ve politika felsefesi bu çalışmalar içerisinden çıkarılmak durumundadır. Bu dağınık görüntüsü nedeniyle Nietzsche'nin ahlak ve politika felsefesi ilk türden ahlak ve politika felsefeleriyle kıyaslandığında daha çok yoruma açıktır. Nietzsche'nin ahlak ve politika felsefesinin çeşitli yorumları söz konusudur ve bu çalışmada da belirli bir yorum ortaya konmuştur. İkinci olarak Nietzsche'nin ahlak ve politika felsefesi belirli bir tarihsel dönemde toplumsal yaşamda baş göste-

ren ve o dönemde insanlar tarafından deneyimlenen somut ve yakıcı bir sorunu mesele olarak alır. Nietzsche'nin ahlak ve politika felsefesinde bu sorun nihilizmdir. Nietzsche'ye göre, nihilizm sorunu modern insanın ahlaki bunalımı olarak kendini gösterir. Nihilizm sorununu global ölçekte düşündüğümüzde ise insanlığın bunalımı karşımıza çıkar. Bu bunalımın üstesinden gelinmeye çalışılması Nietzsche'nin ahlak ve politika felsefesinin temel ilgisini oluşturur. Üçüncü olarak Nietzsche'nin ahlak felsefesi ile politika felsefesi iç içedir. Nietzsche'nin ahlak felsefesi modern insanın bunalımını, politika felsefesi ise modern dönemde insanlığın karşı karşıya olduğu bunalımı aşmaya yönelik bir girişim olarak okunabilir. Nietzsche bu iki girişimi birbirleriyle bağlantılı olarak görür. Nietzsche için sorun özü itibariyle ahlaki bir sorundur. Fakat Nietzsche insanın durumunu tarihsel bağlamı içerisinde insanlık durumundan bağımsız olarak görmez. Bu nedenle, Nietzsche'nin düşüncelerinde politika felsefesi ahlak felsefesini bütünleyici bir işlev görür. Son olarak Nietzsche'nin ahlak ve politika felsefesi, var olanın radikal bir eleştirisini içerir. Nietzsche'nin ahlak ve politika felsefesinde bu var olan Batı ahlakı ve modern politika anlayışıdır. Nietzsche'nin ahlak ve politika felsefesi, tıpkı Marx'ın ahlak ve politika felsefesi gibi, verili değerleri ve kurumları radikal bir soruşturmaya tabi tutarak onların toplumsal yaşamdaki iktidar ilişkilerini besleyici karakterlerini ifşa eder ve böylece mevcut toplumsal düzenin farklı bir iyi yaşam tasavvuru doğrultusunda dönüştürülmesine kapı açar.

BİRİNCİ BÖLÜM
NIETZSCHE'NİN AHLAK FELSEFESİ

Bilindiği üzere, Nietzsche, kimi zaman ahlâk karşıtı[1] olduğunu söyleyen, kimi zaman da ahlâk-dışı[2] olduğunu söyleyerek kendisini iyinin ve kötünün ötesinde konumlandıran bir filozoftur. Ahlâka ve dünyanın ahlâkî yorumuna yıkıcı eleştiriler yönelten böyle bir filozofun bir ahlak felsefesine sahip olduğundan bahsetmenin ilk bakışta sorunlu olduğu düşünülebilir. Fakat söz konusu bahsin daha başında, sorunun, Nietzsche'nin ahlâk karşıtlığı ya da ahlâk-dışılığı ile onun bir ahlâka ya da etiğe sahip olduğu düşüncesi arasındaki çelişkiden ziyade, hakim etik anlayışın evrenselci karakterinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu nedenle, Nietzsche'nin ahlak felsefesine yönelik bir tartışma, öncelikle, hakim etik anlayışın etiği nasıl kavramlaştırdığı, bu kavramlaştırmanın Nietzsche'nin felsefesinin etik içerimini anlamak bakımından neden sorunlu olduğu, Nietzscheci perspektife uygun bir etik kavramlaştırmasının mahiyetinin ne olduğu gibi soruların cevabını arayarak işe başlamak durumundadır.

[1] Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Hüseyin Kaytan, Akyüz Yayınları, İstanbul 1991, s. 27.

[2] Friedrich Nietzsche, *İyinin ve kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Gündoğan Yayınları, Ankara 1997, s. 130.

Nietzsche felsefesini nihilizm sorununa bir cevap olarak ortaya koyar.[3] Bu anlamda Nietzsche'nin ahlaka ilişkin değerlendirmelerinin de bu sorun etrafında şekillendiğini söylemek mümkündür. Nietzsche nihilistik ahlak anlayışlarını eleştirirken, kendi pozitif ahlak önerisini nihilistik olmayan ahlak anlayışının bir örneği olarak ortaya koyar. Nietzsche'nin ahlak felsefesi herhangi bir zaman ve herhangi bir mekanda eylemde bulunan soyut bir faili esas alan soyut bir ahlak felsefesi değildir. Nietzsche, nihilizm sorununu Batı tarihi ve Batı düşünce geleneği ile ilişkilendirdiği için tarihsel boyutunu ihmal edemeyeceğimiz bir ahlak felsefesine sahiptir. Kuşkusuz her ahlak felsefesinden olduğu gibi Nietzsche'nin ahlak felsefesinden de farklı deneyimler açısından sonuçlar çıkarabilmek mümkündür. Fakat bu sonuçların çıkarılabilmesi de onun ahlak felsefesinin söz konusu tarihsel bağlamını bilmekle mümkündür. Nietzsche nihilizm sorunun gerisinde Batı düşünce geleneğinin metafiziksel karakterinin bulunduğunu düşündüğü için kendi ahlak felsefesini metafizik düşüncenin eleştirisi temelinde geliştirir.

Nietzsche'nin ahlak felsefesi iki kısımdan oluşur. İlk kısımda Nietzsche nihilistik olarak gördüğü mevcut ahlak anlayışının, yani Batı ahlak anlayışının yıkıcı bir eleştirisini sunar. Bu eleştiriyi Nietzsche, ahlakın jeneolojisi yoluyla yapar. Ahlakın jeneolojisi, hem Batı ahlakının içermiş olduğu hastalıkları ortaya koyması hem de bu hastalıkları taşımayan bir ahlak anlayışının nasıl olması gerektiğine ilişkin ipuçlarını içermesi gibi iki önemli işlevi görür. Nietzche, Jeneolojik soruşturmasında Batı ahlakını; köle ahlakı, sürü ahlakı ve Hıristiyan ahla-

[3] Bernard Register, *Affirmation of Life Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Harward University Press, Cambridge 2008, s. 4.

kı gibi adlandırmalar üzerinden tartışır ve eleştirir. Nihilizm sorununun üstesinden gelmeye yönelik bir çaba olarak ortaya konan ahlak önerisi ya da pozitif etik Nietzsche'nin ahlak felsefesinin ikinci kısmını oluşturur. Nietzsche'nin etiği evrenselci olmama niteliği ile hakim etik anlayışlardan farklı olsa da bir etiğin taşıması gereken temel nitelikleri ve öğeleri bünyesinde barındırır.

1- NIETZSCHE VE ETİK

Yunanca'daki *ethos* sözcüğünden türeyen etik, anlam itibariyle iki kullanıma sahiptir. İlk kullanım, alışkanlık, töre, görenek anlamlarına işaret eder. Etiğin bu anlam içeriğiyle kullanımında etiğe uygun davranış, kişinin içinde yaşadığı toplulukta hazır bulmuş olduğu normlara riayet etmesine karşılık gelir. Bu kullanımda kişinin, bu normları, içselleştirerek bir karakter özelliği olarak edinimi söz konusu değildir. İkinci kullanımında ise etik, kişinin, talep edilen iyiyi gerçekleştirmek için, eylem kurallarını ve değer ölçütlerini kavraması, benimsemesi ve alışkanlık haline getirmesi anlamlarına karşılık gelir.[4] Etiğin bu iki kullanımı arasındaki ayırım, günümüzün hâkim felsefe dilindeki, "şeylerin değeri ile ilgili bir hazır yargılar bütünü"[5] anlamındaki moral (ahlâk) ile özne (akıl) temelli evrensel ahlak ilkelerine gönderme yapan etik arasındaki ayırımın da temeli olarak görülebilir. Tikelliği, olumsallığı ve durumsallığı içeren ilk anlam ile kıyaslandığın-

[4] Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999, s. 30.

[5] Ioanna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1997, s. 7.

da, göreli bir düzene, istikrara ve kalıcılığa işaret eden ikinci anlam, evrenselci etik için de bir başlangıç noktası oluşturmuştur.

Etiğin tarihi dikkate alındığında, söz konusu iki anlam arasındaki ayırım, ahlâkın rasyonel olarak temellendirilmesi ve böylece evrensel ahlâkî ilkelere ulaşılmasına yönelik arayışlara paralel olarak ikinci anlamın dönüşümü ile iyice belirgin hale gelmiş ve günümüzdeki moral-etik ayırımı biçimine bürünmüştür. Bu dönüşümün, belirli bir dönemde sorulan ahlâkî soruları çerçevelemede kullanılan anahtar kavramların anlamlarının açıklığını kaybetmesi sorununa bir çözüm olarak kendini gösteren ve ahlâkî soruların cevaplanabilmesinin belirli felsefî soruların cevaplanmasına bağlı olduğu düşüncesinde ifadesini bulan felsefî etik[6] ile başladığını söyleyebiliriz. Felsefi etiğin başlangıç noktasını ise akıl, erdem ve mutluluk eşitliği fomülasyonunda[7] ifadesini bulan Sokratesçi rasyonalizm oluşturur.[8] Sokratesçi etik, insanın diğer varlıklardan akıl yetisiyle ayrıldığı ve içinde yaşadıkları tarihsel ve toplumsal koşullar ne olursa olsun, bilgi (akıl) ve erdemin özdeşliğinden dolayı, bütün insanların mutlu olmak bakımından eşit oldukları düşüncelerini esas alır. Kuşkusuz Sokratesçi etik, en tipik örneğini Kant'ta bulabileceğimiz modern etikteki kadar açık bir özne ve evrensellik vurgusuna sahip değildir. Buna karşın Sokratesçi etiğin, insan türünün tek tip bir manevi yapısı olduğu ve mutluluk arayışının her yerde özdeş olduğu varsa-

6 Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler-Solmaz Zeliyüt Hünler, Paradigma, İstanbul 2001, s. 9.

7 Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 15.

8 Gianni Vattimo, *Nietzsche: An Introduction*, translated By. Nicholas Martin, Stanford University Press, California 2001, s. 24.

yımlarını içeren "rasyonel potansiyellerin eşitliği"[9] fikriyle, modern etik doğrultusunda atılmış önemli bir adım olduğu açıktır.

Bu fikri, modern düşünceye gelinceye kadarki bütün önemli ahlâk felsefelerinde görmek mümkündür. Epikürcülük mutluluğu (hazzı), insanın acılardan kurtulması olarak tanımlar ve kendisini gereksiz korkulardan arındıran ve kendisine acı veren şeylerden uzak durabilen herkesin mutlu olabileceğini kabul eder. Stoacılık'ta içinde bulunduğu dışsal koşullar ne olursa olsun bütün insanların doğayı yöneten *logos*'tan bir parça taşımaları nedeniyle doğal düzene uyum sağlayabilme (yani mutlu olabilme) potansiyeline sahip oldukları kabul edilir. Hıristiyanlık[10] ise Tanrı karşısında ruhların eşitliği düşüncesini esas alır. Epikürcülük, Stoacılık ve Hıristiyanlık'ta mutluluk ve erdem insanları birbirinden farklılaştıran tarihsel koşulların ötesinde bir yerde konumlandırılmıştır. Bu anlamda üç ahlak felsefesi anlayışının da insanların potansiyel eşitliği fikrinin değişik örneklerini sunmuş olduklarını söylemek mümkündür.

Klâsik düşüncenin örtük olarak barındırmış olduğu özne nosyonu, modern düşüncede belirgin hale gelerek, her türden

[9] Max Scheler, *Hınç*, çev. Abdullah Yılmaz, Kanat Kitap, İstanbul 2004, s. 83.

[10] Bu yaklaşımın aksine Scheler, "rasyonel potansiyellerin eşitliği" fikrinin, Antik dönem için ne kadar doğruysa, sahici Hıristiyan öğretiye de o kadar yabancı olduğunu iddia eder. Scheler'e göre, gerçek Hıristiyanlık, insanlar arasında, ebedî hayat durumundaki "Tanrı'nın Krallığı'nın çocuğu" ile, bu duruma erişememiş olanlar arasında niteliksel bir ayırım yapar. Augustinus'ta lanetlenmiş olan ve seçilmiş olan şeklinde en aşırı formuyla ifadesini bulmuş olan sözkonusu ayırım, daha sonra, Kilise tarafından ideolojisine nüfuz eden Stoacı ve rasyonel unsur yüzünden reddedilmiştir. Scheler, *a.g.e.*, 83-84.

insanî eylem gibi, ahlâkî eylemin de, temel referans noktası olarak görülmeye başlanmıştır. Öznenin evrensel bir kategori olduğuna ilişkin bir telâkki, ahlâkın evrenselliği fikrini de beraberinde getirmiş ve evrensel ahlâkî ilkelerin varlığına olan inanç ve bunların araştırılması, modern ahlâk felsefesinin temel hareket noktasını oluşturmuştur. Descartes ve Kant ile birlikte özne düşüncenin merkezi sorunu haline gelmiştir. Böylece etik artık "öznel eylem ve onun temsil edilebilir niyetlerinin evrensel bir yasa ile nasıl bir ilişki içerisinde olduğu meselesi" ya da "ister bireysel olsun ister kollektif, bir öznenin pratiğini yargılayan ilke" biçimindeki bir tanımda ifadesini bulmaya başlamıştır.[11] Etiği, belirli bir durumun ötesinde doğru ya da değerli eylemin ne olduğuna yönelik sorulara[12] cevap aradığı şeklindeki bir belirleme söz konusu tanımın bir örneğini oluşturur. Yine, etiğin münferit durumlardaki tekil eylemlerle ilgili olmayıp, ahlâkî ilkeleri öngören yargılama ölçütünü sorgulayan ve böylece ahlâkî norm ve değerlerin geneli bağlayıcı nitelikte olduğu koşulları araştırma amacına matuf sorularla[13] içerdiği şeklindeki belirlemenin de, evrenselci etik anlayışı yansıttığı söylenebilir.

Etiğin evrensellik vasfının mantıksal sonucu, kurgusal bir insan doğasına müracaatla, belirli bir insan modelinin, belirli bir yaşam tarzının ve belirli eylemlerin yüceltilmesi ve buna bağlı olarak da, farklı insan tiplerinin ve yaşam tarzlarının söz konusu insan doğasında sapmanın tezahürleri olarak görülüp, reddedilmesidir. Bauman'ın ifadesiyle, tek ahlâk kuralı, her

---

[11] Alain Badiou, *Etik*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2004, s. 17-18.

[12] Harun Tepe, "Bir Felsefe Dalı Olarak Etik", *Doğu-Batı*, Ağustos-Eylül-Ekim 1998, s. 4.

[13] Pieper, *a.g.e.*, s. 32.

ahlâklı kişinin itaat etmek zorunda olduğu birbirleriyle tutarlı ilkelerden oluşan buyruklar grubu olma hüviyetiyle modern etik, insanî tarz ve ideallerin çoğulluğunu bir tehdit, ahlâkî yargıların müphemliğini düzeltilmesi gereken hastalıklı bir durum olarak görür.[14] Modern düşüncenin ahlâk-etik ayırımı bağlamında düşünüldüğünde, herhangi bir topluluktaki yerleşik norm ve değerlerin sorunlu niteliği, etiğin temel kriteri olan evrensellik vasfından yoksun olmasından, yani onları genel geçer hale getirecek olan yargılama ölçütüne göre belirlenmemiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Modern etik her insanın her türlü tarihsel, toplumsal, duygusal belirlenimden bağımsız özerk bir alana sahip olduğunu, insan aklının, bu hareket alanı içerisinde ahlâkî ilkelere ulaşabileceğini kabul eder. Modern etiğe göre, insan evrensel bir kategori olduğu, yani özünde bütün insanlar aynı ontolojik öze sahip olduğu, için söz konusu ilkeler de evrenseldir ve bunun bir sonucu olarak da, insanlar arasında bütün iktidar ve çıkar ilişkilerinden bağımsız nötr bir etik alanı mevcuttur. Modern etik monist karaktere sahip olduğu için ahlâkî çoğulculuğu bir sorun olarak görür (*ahlâkî nihilizm*) ve kendisini de bu sorunun üstesinden gelmenin yegane yolu olarak sunar. Etiği böyle bir anlam içeriğiyle kavramlaştırdığımızda akıl ve evrensellik nosyonlarının şiddetli bir eleştirisini içeren Nietzsche'nin düşüncelerinin, ılımlı bir okumayla *ahlâkî rölativizm*in, daha radikal sonuçları dikkate alınarak okunduğunda ise, *ahlâkî nihilizm*in, hatta tehlikeli bir *irrasyonalizm*in bir örneğini oluşturacağı ve Nietzsche'nin bir etiğe sahip olduğuna ilişkin bir iddianın savunulamayacağı açıktır. Dolayısıyla,

---

[14] Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 33.

Nietzsche'nin etiğini ortaya koyma iddiasındaki bir tartışmanın, her şeyden önce etiğin evrenselci olmayan bir kavramlaştırmasına ihtiyaç duyacağı ortadadır.

Etik sözcüğünün iki anlam içeriğine yeniden dönecek olursak; ikinci anlam içeriğinin, yani belirli bir karakterin teşhis edilebileceği ölçüde kararlılık (tutarlılık) gösteren insanî eylem ve davranışlar bütünü anlamıyla etiğin, Nietzscheci bir perspektif için de uygun bir başlangıç noktası oluşturduğunu söyleyebiliriz. Çünkü, muhtevası dikkate alındığında etiğin söz konusu ikinci kullanımının, kendiliğinden, evrenselci bir etiğe vücut vermesi mümkün değildir. Nietzscheci terminolojiyle dile getirildiğinde, etik sözcüğünün ikinci anlam içeriğinden evrensel etiğe geçiş, mantıksal bir zorunluluktan değil, bir yorumdan kaynaklanmıştır. Bu bağlamda, etiğin kavramlaştırılmasında, evrenselci ve Nietzscheci yorumlar arasındaki farklılıklar şu şekilde izah edilebilir:

İlk olarak, evrenselci yorumun aksine Nietzscheci yorum, etiğin ikinci anlamının da tarihsel olduğuna işaret ederek, zamandışı, değişmeyen ve genel geçer ilkeler ve eylemler bütünü anlamında bir etiğin olamayacağının altını çizer. Evrenselci yorumun bir nesnellik alanı olarak gördüğü ve kendilik atfettiği kararlılık vasfı, Nietzscheci yorum için göreli bir kararlılıktır. Yani, bu kararlılıktan hareketle, değişmeyen bir etiğe ulaşmak mümkün değildir.

İkinci önemli farklılık, tikel ahlâkî eylem ve normların değerlendirme ölçütünün ve etiğin kararlılık vasfının oluşturucu ilkesinin ne olduğu hususlarında kendini gösterir. Evrenselci yorum için yargılama ölçütü, *gerçek* nosyonu ya da Nietzsche'nin kavramlaştırmasıyla, *Hakikat İstemi*'dir. Kararlılığın oluşturucu ilkesi ise, *özne* ya da *akıl*dır. Daha önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi, özne veya akıl evrensel kategoriler

olduğu için, söz konusu kararlılık da bütün insanlar için tek olacak, yani farklı etikler mümkün olamayacaktır. Buna karşın Nietzscheci yorumda, eylemleri yargılama ölçütü yaşamın zenginleştirilmesi, etiğin kurucu ilkesi yani kararlılığı mümkün kılan şey ise, *Güç İstemi*'dir. İleride üzerinde daha geniş olarak duracağımız üzere, *güç istemi* bir kendilik, bir sonuç olmayıp, bir akış ve süreç olduğu için, hiçbir kararlılık biçimi (etik) ebedî olamayacak ve yaşamın zenginleştirilmesi ölçütüne bağlı olarak farklı etikler onaylanacaktır.

Her türlü kararlılığın, oluşturucu ilkesi *Güç İstemi* olan göreli bir kararlılık olduğu, hiçbir şekilde bir kendilik, bir kendinde şey olmadığı yönündeki böyle bir anlayış, Nietzscheci yorumu evrenselci yorumdan farklı kılan diğer bir hususu anlamak bakımından da önemlidir. Metafizik düşüncenin özcü ve düalist karakterini taşıyan evrenselci yorum, insanı ruh ve beden olmak üzere iki ayrı kendilik biçiminde böler. Evrenselci yorum bu anlayış temelinde, ruhu yüceltip bedeni değersizleştirir. Evrenselci yoruma göre, insanî ilgiler, çıkarlar, duygular ve içgüdüler de bedene dahil oldukları için değersizdirler. İyi bir insan olmak bunların üstesinden gelmeyi gerektirir. Evrenselci yorum ahlaki davranışı insanî ilgiler, çıkarlar, duygular ve içgüdülerden ayırarak nötr bir etik alanını varsayar. Buna karşın Nietzscheci yorum, ruh-beden düalizmini şiddetle reddederek, insanî ilgilerden ve ilişkilerden âri bir zeminin olamayacağının altını çizer. Nietzscheci bir perspektifle okunduğunda, her ahlâkî yorum gibi, evrenselci yorum da, *güç istemi*nin bir tezahürüdür.[15] Evrenselci yorumun üzerinde temellendiği "kendi çıkarını düşünme" buyru-

---

[15] Jeffrey Minson, *Genealogies of Morals*, Macmillan Press, London 1988, s. 68.

ğu (çıkardan bağımsız bir ahlâk tasavvuru), aslında "kendi çıkarımı nasıl düşüneceğimi bilmiyorum" ifadesinde anlamını bulan bir "fizyolojik olguyu" (zayıflık duygusu) gizleyerek[16], yine kişinin, hastalıklı da olsa yaşamla bağlantısını muhafaza etmek anlamında çıkarına yönelik işleyen bir mekanizma fonksiyonu görür. Bu bağlamda Nietzsche'nin, kendilerini evrensel ve nesnel birer kendilik olarak sunan kavram ve sistemlerin maskesini düşürme amacına matuf yönteminin arkasında da, etiğin ilişkisel doğasına ilişkin söz konusu anlayışının bulunduğunu söyleyebiliriz.

Son olarak, Nietzscheci yorumda ahlâk-etik ayırımının, her ikisi de zamansal olarak kabul edildiği için, evrenselci yorumdaki kadar keskin olmadığını söyleyebiliriz. Nietzscheci yorum dikkate alındığında evrenselci yaklaşım, etik sorununu, tikel-evrensel dikotomisi bağlamında, tikel ahlâkî norm ve değerleri değersizleştirerek, salt bir düşünce veya özne olabilme sorunu olarak gördüğü için, tikel ahlâkî eylemlerle etik arasındaki ilişkiyi ihmal ederek genel olarak bir kültürde baş gösteren ahlâk krizini anlamayı başaramaz. Scott'un da işaret etmiş olduğu gibi, etik, bir kültürün iyi ve kötü olan şey hususunda, bizatihi kendisini yorumlamasına ve anlamasına aracılık eden değerler gövdesi anlamına gelir. Her ne kadar bu kullanımıyla etik, davranış ve değer yargıları için teori, bilgi ve pratikte işleyen prensipler bütününe işaret etmesi nedeniyle ahlâklardan ayrılsa da, etik ve ahlâk birbiriyle bağlantılıdır. Bu bağlantının önemi, bir *ethos*taki süreksizlik durumunda kendini gösterir. Söz konusu süreksizlikle birlikte, günlük eylem ve düşünceleri yöneten değerler de, kesinliklerini teminat altına alan güç ve otoritelerini kaybederler. Bu değerler,

---

[16] Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 68.

kişinin yaşam ve düşüncesinde fonksiyonlarını sürdürseler bile, şüpheli hale geldikleri ölçüde kendiliğinden kabul edilmekten ziyade, isteğe bağlı hale gelirler.[17] Nietzscheci bir perspektifle bu durumu, ahlâkî nihilizm olarak adlandırabiliriz. Evrenselci yorum, gündelik yaşam pratiğini ihmal edip, sorunu, değerlerin evrenselliği olarak gördüğü ölçüde, sorunun gerçek mahiyetini kavrayamaz. Buna karşın Nietzscheci yorum, etiği tıpkı ahlâk gibi tarihsel olarak telâkki ettiği için böyle bir durumda mevcut yargılama ölçütünün geçersiz hale geldiğine işaret ederek, krizin üstesinden gelinmesinde, yeni bir yargılama ölçütü ile yeni değerlerin yaratılmasının öneminin altını çizer.

Nietzsche'nin, kendini nitelemek için kullandığı ahlâkdışılık ve ahlâk karşıtlığı vasıflarına gelince; her iki nitelemenin de, Nietzsche'nin düşüncelerinin bağlamı içerisinde işaret etmiş oldukları anlamlar dikkate alındığında, onun bir etik anlayışa sahip olmasının önünde bir engel teşkil etmedikleri kolaylıkla söylenebilir.

Nietzsche için ahlâk-dışı olma, dikte edilmiş herhangi bir iyi veya kötü nosyonundan bağımsız olma anlamına gelir ve esasında, oluşun ya da yaşamın bir özelliğidir. Ahlâkî olgular diye bir şeyin olmadığını, yalnızca belirli fenomenlerin ahlâkî yorumunun söz konusu olduğuna işaretle Nietzsche, filozofların, kendilerini iyinin ve kötünün ötesinde konumlandırmaları ve ahlâkî yargı yanılgısının üstünde olmaları gerektiğinin altını çizerek[18], kendisinin de bu anlamıyla ahlâk-dışı olduğunu ifade etmiş olur. Bu değerlendirmelerden hareketle, Ni-

---

[17] Charles E. Scott, *The Question of Ethics*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1990, s. 4.

[18] Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 39.

etzsche'nin, ilk bakışta, tüm ahlâk yorumlarına karşı kayıtsız, herhangi bir ahlâkî yoruma sahip olmayan bir rölativist olduğu düşünülebilir. Fakat Strong'un da işaret etmiş olduğu gibi, bu yargı doğru değildir. Rölativist, ahlâk sorununu pratiğe indirgeyerek, sorunu bu düzeyde bırakır. Onun için, her ahlâk bir yaşam biçimine işaret eder ve her yaşam biçimi de aynı ölçüde değerlidir. Fakat Strong'a göre, Nietzsche de, her ne kadar, her ahlâkın belirli bir yaşam biçiminin sürdürülmesi bakımından bir değere sahip olduğunu teslim etse de, rölativistten farklı olarak, söz konusu yaşam biçiminin kıymetini de soruşturur. Tam da bu nedenle Nietzsche'nin jeneolojisi, yalnızca orijinlere geri gitmekle kalmaz, aynı zamanda orijinlerin kendisini de soruşturmanın konusu haline getirir.[19]

Tıpkı ahlâk-dışılığı gibi, ahlâk karşıtlığı da Nietzsche'nin belirli bir etiğe sahip olamayacağı anlamına gelmez. Zira Nietzsche'nin karşı çıktığı şey, ahlâkın kendisi değil, mevcut ya da hakim ahlâk anlayışı ve onun evrensellik iddiasıdır. Çünkü, evrensel bir ahlâk, monist bir ahlâkî idealin inşasını gerektirecek ve böylece insanî tip ve tarzların çoğulluğu ortak bir paydaya indirgenecektir.[20] Bu niteliğiyle ahlâk, sadece belirli birtakım eylem tarzlarını yasaklayıp diğerlerini kutsaması anlamıyla değil, dünyayı anlamada ve açıklamada kullanılan mevcut şemayı pekiştirici fonksiyonu nedeniyle de, baskıcı bir mekanizmadır.[21] Ahlâk, insanı tasallutu altına aldığı[22], yani

[19] Tracy B. Strong, *Friederich Nietzsche and The Politics of Transfiguration*, University of Illinois Press, Chicago 2000, s. 92-93.

[20] Daniel Conway, *Nietzsche and The Political*, Routledge, London and New York 1997, s. 30.

[21] Arthur Danto, *Nietzsche*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma, İstanbul 2002, s. 57.

kendilerinden yeni perspektiflerin doğabileceği güçleri baskı altında tuttuğu ölçüde, Nietzsche'nin değerlendirme ölçütüne göre, yaşam düşmanı[23], bir başka deyişle nihilistiktir. Nietzsche'nin karşı çıktığı ve nihilistik mahiyeti nedeniyle sorunlu bulduğu ahlâk, kökenleri Platoncu felsefede bulunan Hıristiyan ahlâkı ve onun seküler formlarıdır. Nietzsche nihilizm sorununu, Batı kültür ve düşüncesinde uzunca bir zamandır hakim olan ve bu hakimiyetini kendi döneminde de sürdüren söz konusu ahlâkın doğasıyla ilgili bir sorun olarak gördüğü için, yöntemi gereği, bu sorunun, yani mevcut halin üstesinden gelmenin bir adımı olarak mevcut ahlâkı ciddi bir soruşturmaya tabi tutmuş ve ona yıkıcı eleştiriler yöneltmiştir.

2- NİHİLİZM SORUNU VE NİHİLİSTİK DÜŞÜNCENİN ELEŞTİRİSİ

Nihilizm kavramı köken itibariyle, Latince *nihil* sözcüğünden gelir. *Nihil* ya da hiçlik, varlık anlamında herhangi bir şeye işaret etmeyip, yalnızca varolmamayı niteler. Nihilizm, *annihilate* sözcüğünde ise, hiçliğe sevk etme ve tamamıyla tahrip/yok etme anlamları ile tezahür eder.[24] Her iki anlamı bir arada düşünüldüğünde, nihilizmin, hem teorik hem de pratik içerimleri olan bir kavramlaştırma olduğunu söyleyebiliriz. Bu tespit, yalnızca semantik bir tahlille değil, bunun yanı sıra,

---

22 Michael Tanner, *Nietzsche*, Oxford University Press, London 1995, s. 29.

23 Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 26-27.

24 Bkz. Alan Pratt, "Nihilism", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, http://www.utm.edu, 19.07.2019.

nihilizm kavramının tarihsel süreç içerisinde bürünmüş olduğu düşünce ve eylem formlarıyla da desteklenebilir.

Nihilizm en şümullü ifadesini Nietzsche'nin tanımında bulur. Buna göre nihilizm, "en yüksek değerlerin kendi kendini değersizleştirmesi, amacın kaybolması ve niçin sorusunun cevapsız kalmasıdır."[25] Bize göre bu tanım, nihilizmle ilişkili farklı kavramlaştırmalar ve farklı perspektifler için açıklayıcı olabilecek bir niteliği haizdir. Söz konusu tanım aynı zamanda, nihilizmin neden bir sorun olarak görüldüğünü anlamak bakımından da önemlidir. En yüksek değerler yaşamın anlamını oluşturur. Bu anlam ise söz konusu değerlerin saygınlığı ve gerçekleşmesi ile ilişkilidir.[26] Bu durumda nihilizm sorunu hem en yüksek değerlerin gerçekleşmemesinden kaynaklanan hayal kırıklığı hem de onların değersizliğinden kaynaklanan yön kaybı olarak kendini gösterir.[27] Anlamın temel bir insanî gereksinim olduğu düşünüldüğünde, en yüksek değerlerin değersizleşmesi, yani insanın yaşamını anlamlandırırken müracaat edebileceği değerlerin inandırıcılıklarını kaybetmeleri ve geçersiz hale gelmeleri, varoluşsal bir ıstırabı da beraberinde getirir. Fakat Nehamas'ın da işaret ettiği üzere, Nietzsche'nin gözünde söz konusu ıstırap ile ilgili en kötü, en berbat olan şey, ne kadar korkutucu olursa olsun ıstırabın kendisi değildir. Nietzsche, eğer varolması için bir neden varsa, daha değerli şeyler için bir araçsa insanın ıstıraba katlanabileceğini hatta onu isteyebileceğini düşünür.[28] Nihilizmi in-

[25] Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, Random House, New York 1967, s. 9.

[26] Reginster, *a.g.e.*, s. 25.

[27] *A.g.e.*, s. 54.

[28] Alexandre Nehamas, *Edebiyat Olarak Yaşam: Nietzsche Açısından*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999, s. 171.

san için katlanılmaz kılan şey, amacın kaybolması ve niçin sorusunun cevapsız kalmasının bir sonucu olarak, katlanılan ıstırabın temelde hiçbir nedeninin bulunamaması gerçeğidir. Nehamas'ın ifadesiyle, "saçma, anlamsız bir bedbahtlık kişinin sonuçta niçin böylesi bir bedbahtlığa gark olması gerektiği sorusunu öne çıkardığından, bu bedbahtlığı açıklayan, hatta belki de haklı çıkaran bir yorumun sunulması elzemdir."[29]

Nihilizm, hem zamanı ve mekanı aşan bir varoluşsal problem (varoluşsal nihilizm), hem de tarihsel ve toplumsal bir fenomen olarak karşımıza çıkar. Varoluşsal bir sorun olarak nihilizm, benliğin dayandırılabileceği bir temelin yokluğuna, bir temelsizlik duygusuna işaret eder.[30] Bu yönü ile nihilizm, hiçbir şekilde tarihsel bilgi, ya da pür teori ile üstesinden gelinmesi mümkün olmayan ruhun bir hastalığı, ya da bir görünüm biçimi olarak kendini gösterir.[31] Tarihsel ve toplumsal bir fenomen olarak nihilizm ise, belirli bir tarihsel dönemde toplumsal yaşamı destekleyen değer sistemlerinin parçalandığı, toplumsal yaşamın bütünlüğünün temellerinden çözüldüğü bir durumu niteler. Böylece nihilizm, dışsal olarak toplumsal düzenin çöküşüne, içsel olarak ise bireysel anlamda ruhun zevaline işaret eder.[32]

Bütün *izm*ler gibi nihilizm kavramı da, müphem bir anlam içeriğine sahiptir. Bu müphemliğin nedeni, büyük ölçüde kavramın farklı bağlamlarda ve farklı saiklerle kullanılmasıdır. Nihilizm, kimi zaman bir politik hareket (politik nihilizm),

[29] *A.g.e.*, s. 171.

[30] Keiji Nihistani, *The Self-Overcoming of Nihilism*, translated by: Graham Parkes, State University of New York Press, New Yor, 1990, s. 3.

[31] Stanley Rosen, *Nihilism: A Philosophical Essay*, St Augustine's Press, Indiana 2000, s. XXVİ.

[32] Nihistani, *a.g.e.*, s. 3.

kimi zaman bir epistemoloji veya doktrin (epistemolojik nihilizm), kimi zaman ahlak (ahlaki nihilizm), kimi zaman ise bir bütün olarak evren (kozmolojik nihilizm) bağlamında ele alınan bir kavram olmuştur. Genel olarak politik nihilizmin yıkıcı politik eyleme, epistemolojik nihilizmin objektif ve nesnel bilginin imkansızlığına, ahlaki nihilizmin ortak (evrensel) ahlaki değer ve ilkelerin yokluğuna, kozmolojik nihilizmin ise bir bütün olarak varlığın (evrenin) kendisini anlayabileceğimiz bir anlam ve düzenden yoksun oluşuna işaret ettiğini söylemek mümkündür.

Nihilizmin yukarıda belirtilen biçimlerinin her biri ayrı bir çalışma konusu olarak ele alınıp incelenebilir. Fakat eğer konu Nietzsche'nin nihilizme ilişkin değerlendirmeleri ise *nihilizm sorunu*ndan bahsediyoruz demektir ve bu durumda nihilizm meselesini nihilizme ilişkin yargısal tutumlardaki farklılıklar bakımından ele almak daha önemlidir. Bu bağlamda üç tutumdan söz etmek mümkündür. Kimileri için nihilizm, nesnel bilgi imkanlarını ve bir arada yaşamayı mümkün kılan ortak değer yargılarını geçersiz hale getirerek bireysel, toplumsal, politik ve kültürel çürümeye yol açan ve bu nedenle de üstesinden gelinmesi gereken felsefî ve toplumsal bir sorun; kimileri için, kendilerini evrensel bir form içerisinde sunan değerlerin, kavramların ve ideallerin ezelîlik ve ebedîlik maskelerini düşüren, köhnemiş kurumların, inançların ve değerlerin tahrip edilmesine ve tamamen ortadan kaldırılmasına yönelik eylemleri teşvik eden, bu nedenle de olumlanması gereken bir fırsat; kimileri için ise, nihilizmin gelişme düzeyine bağlı olarak hem bir sorun hem de bir fırsattır.

Stanley Rosen'ın nihilizme yönelik tespiti, ilk tutumun bir örneği olarak görülebilir. Klâsik felsefe anlayışını önemseyen Rosen'a göre nihilizm sorunu kendini, 'makul olan'a ilişkin

anlayışımızdaki bir çürüme olarak gösterir ve söz konusu çürümenin arkasında da büyük ölçüde klâsik felsefe geleneğinde bir arada düşünülen 'akıl' ve 'iyi' nosyonlarının birbirinden ayrılması bulunmaktadır.[33] Makul olana yönelik ortak bir anlayışın kaybedilmesinin doğuracağı sorunlar, Frankfurt okulu teorisyenlerinin de üzerinde durduğu konuların başında gelmiştir. Örneğin Horkheimer'a göre, aklın biçimselleşmesi ve araçsal hale gelmesinin bir sonucu olarak bütün varlık alanları araçlar alanına dönüşmüş ve bunları kullanması gereken öznenin kendisi de yok olmuştur. Modern sanayi toplumuna nihilistik görünümünü veren öznelci bakış açısının hakimiyetiyle birlikte, düşünce de, herhangi bir amacın kendi içinde değerli olup olmadığını belirleyemez hale gelmiş ve nihayetinde ideallerin benimsenebilirliği, eylem ve inançlarımızın ölçütleri, ahlâk ve siyasetin temel ilkeleri ve bütün önemli kararlarımız aklın dışındaki etmenlere bağımlı kılınmıştır.[34]

Kendilerini ister klâsik, isterse modern düşünce geleneğine yakın olarak görsünler, nihilizmi salt bir sorun olarak telâkki eden düşünürlerin ortak özellikleri, makul olana ilişkin ortak bir anlayışın olabilirliğine işaret eden bütünlük nosyonuna yönelik inançlarıdır. Nihilizmi onaylayıcı tutum, tam da böyle bir bütünlük nosyonuna yönelik radikal bir şüphe ve köklü bir eleştiriden neşet eder. "Bütünlük" insanın uğrunda birçok bedel ödediği bir yanılsamadır ve nihilizm de söz konusu bütünlüğün imkânsızlığına işaret eder. Bu durumda bütünlük yanılsamasının ortadan kalkması, yakınılması gereken bir sorun değil, kabul edilmesi gereken ve hatta farklılık-

---

[33] Rosen, *a.g.e.*, s. xiv.

[34] Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul 1994, s. 58, 120.

lara kapı açtığı için (Lyotard'ın ifadesiyle "sunulamayana tanıklık etmeye"[35] imkân verdiği için) olumlanması gereken bir fırsattır. Horkheimer gibi, Frankfurt Okulu düşünürlerinden biri olan Habermas'ın, özgürleşme imkânını, geçici uzlaşımdan sürekli uzlaşıma geçmekte görmesine karşın, Lyotard'ın, sürekli bir kriz üzerine dayanan çatışmayı tesiste bulması[36], nihilizme ilişkin iki yaklaşımın farkını ortaya koyması açısından önemlidir.

Nietzsche'nin nihilizme ilişkin değerlendirmeleri, nihilizmi hem sorun hem de fırsat olduğuna işaret eden üçüncü tutumun bir örneğini oluşturur. Nietzsche, nihilizmi, metafizik düşünce geleneği olarak adlandırdığı Batı düşünce geleneği ile ilişkili bir sorun olarak ele alır. Nietzsche'ye göre, nihilizmi, toplumsal ve fizyolojik yozlaşmanın ürünü olarak görmek bir yanılgıdır. Nihilizm, aslında Hıristiyan ahlâk yorumundan kaynaklanan en yüce değer ve ideallerin mantıksal bir uzantısıdır.[37] Bu anlamda Nietzsche için modern dönemde tecrübe edilen nihilizm, savunulmak durumunda olunan bir öğreti, ya da alelade herhangi bir tarihsel vaka olmayıp, ikibin yıllık Batı kültür ve düşüncesinin bir yazgısıdır.

Nietzsche, nihilizmin vuku bulmasını *Şen Bilim*'de "Tanrı'nın ölümü" metaforuyla haber verir.[38]Heidegger'in de belirttiği üzere "Tanrı öldü" sözü ile Nietzsche, her ne kadar Hıristiyan Tanrı'sından söz ettiğini açıkça gösterse de, bu söz,

[35] François Lyotard, "Postmodernizm Nedir?" *Postmodern Durum*, çev. Çiğdem, Ahmet, Vadi Y., Ankara 1997, s. 159.

[36] Hans Bertens, *The Idea of The Postmodern*, Routledge, USA and Canada 1995, s. 127.

[37] Nietzsche, *The Will to Power*, s. 7.

[38] Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, translated by Walter Kaufmann, Random House Inc., New York 1974, s. 181-182.

Hıristiyan Tanrı'sının artık inandırıcılığını yitirdiği şeklindeki basit ve düz anlamıyla tüketilemez. Nietzsche'nin öldüğünü söylediği Tanrı, aslında idealar ve idealler alanını içerisinde barındıran duyuüstü dünyayı sembolize eder.[39] Bu durumda "Tanrı öldü" sözünde dile getirilen daha esaslı şey, yaşamın anlamının ne olduğu sorusuna bir cevap sunan duyuüstü dünyanın kesinliğinin kaybolması[40] ve böylece insan yaşamına anlam ve değer verecek hiçbir merkezin kalmamış olması[41] gerçeğidir.

Bu anlamıyla düşünüldüğünde "Tanrı'nın ölümü" metaforuyla Nietzsche, nihilistik mahiyetini bir öte dünya nosyonuyla gizleyen metafizik düşüncenin kendi kendini tüketerek nihai noktasına ulaştığına dikkat çeker. Nietzsche'ye göre, dünyaya aşkın hakiki bir dünyanın varlığına yönelik inancın kaybolmasıyla tecrübe edilen modern nihilizm ya da *'Avrupa nihilizm'i*, metafizik düşüncenin temel motivasyonunu oluşturan *'hakikat istemi'*nin, metafizik düşüncenin kendisine yönelik olarak işlemesi ve onun temellerini sorgulayarak maskesini düşürmesinin kaçınılmaz sonucu olmak anlamında bir yazgıdır.[42]

[39] Martin Heidegger, "The Word of Nietzsche: God is Dead", *The Question Concerning Technology and Other Essays,* translated by William Lovitt, New York 1997, s. 61.

[40] Herbert Frey, "Marcel Gauchet's Disenchanted World and Nietzsche's Concept of Nihilism" *Method and Theory in The Study of Religion,* Volume 14, s. 124.

[41] Glen T. Martin, *From Nietzsche to Wittgenstein,* "The Problem of Truth and Nihilism in The Modern World", Peter Lang Publishing Inc., New York 1989, s. 11.

[42] Keith Ansell Pearson, *Kusursuz Nihilist,* çev. Cem Soydemir, Ayrıntı y., İstanbul 1998, s. 58.

Nietzsche'nin nihilizmi temelde iki farklı anlam içeriği ile kullandığını söyleyebiliriz. İlkinde nihilizm, bir kültür ve düşüncenin nihilistik mahiyetine işaret ederken; ikincisinde ise, bu kültür ve düşüncenin mantıksal sonucu olarak varılan noktayı ifade eder. İlkinde nihilizm, mantığını açığa çıkarmadığı için, nihilistik mahiyet gizli olarak kalırken; ikincisinde, nihilizmin kendi mahiyetine yönelik farkındalığı söz konusudur. Kanaatimizce, nihilizmin bu iki kullanımı arasındaki ayrıma yönelik bir dikkat, Nietzsche'nin "orijinal nihilizm", "pasif nihilizm", "aktif nihilizm" gibi diğer nihilizm kavramlaştırmalarının anlamlarının berraklık kazanması açısından oldukça önemlidir. Örneğin, orijinal nihilizm, ancak nihilizmin nihilistik mahiyete işaret eden anlamı göz önünde bulundurulduğunda anlaşılabilir hale gelir. Aynı şekilde, aktif ve pasif nihilizm türleri arasındaki farkı ortaya koyabilmek de, büyük ölçüde, nihilizmin kendine yönelik farkındalığına müracaatla mümkün hale gelebilir.

Yukarıda zikredilen ilk anlamı dikkate alındığında Deleuze'ün de ifade ettiği üzere, nihilizm terimindeki *'nihil'*, yokluğa değil, hiçin değerine işaret eder. Yaşam inkar edilip, değersizleştirildiği ölçüde bir hiç değerini alır. Değersizleştirme ise, her zaman kendisi aracılığıyla yaşamın yalanlandığı bir kurguyu varsayar. Bu kurgunun yapıcı öğesi ise, Deleuze'e göre, bir öte dünya ve yaşama üstün değerler düşüncesi olarak karşımıza çıkar.[43] Nietzsche, bu anlamıyla nihilizmin, Batı kültürünün kalbinde yattığını düşünür. Çünkü Nietzsche için, oluşun, yani yaşamın değerini düşüren ve varlık-oluş dikotomisi üzerinde temellenen bir değerler hiyerarşisi yaratmaya

[43] Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, translated by Hugh Tomlinson, The Athlone Press, New York 1989, s. 147.

yönelen her düşünce, özgül olarak da bu nitelikleri haiz bütün Batı metafiziği nihilistiktir.[44]

Batı metafiziğinin nihilistik mahiyeti, onun düalist karakteri ile yakından ilişkilidir. Söz konusu düalist karakter, metafizik düşüncenin farklı biçimlerinde karşılığını bulabileceğimiz varlı-oluş, ruh-beden, fail-fiil, sebep-sonuç, özne-nesne, akıl-duygu gibi dikotomik ayrımlarda kendini gösterir. Bu dikotomilerin iki önemli ortak özelliğe sahip oldukları söylenebilir. İlki, dikotominin her bir öğesine, onları birbirlerinden tamamıyla farklı kılacak özsel nitelikler atfedilmesidir. Örneğin, varlık-oluş dikotomisi bağlamında düşünüldüğünde, varlık; ezelî, ebedî ve değişmez olana, oluş ise; gelip geçici olana işaret eder. İkinci özellik ise, her dikotomide, dikotomiyi oluşturan öğeler arasında hiyerarşik bir ilişkinin bulunmasıdır. Yine varlık-oluş dikotomisi örneğini göz önüne alacak olursak; varlık, kalıcı bir öze sahip olduğu için, geçici olan oluşa göre daha yüksek bir değere sahip olacak ve bu yüksek değerini oluşun değersizleştirilmesine bağlı olarak kazanacaktır. Bu noktada, Nietzscheci'nin düşünceleri bağlamında değerlendirildiğinde, metafizik düşüncenin, dikotomik ayrımlarda ifadesini bulan *düalizm* ve söz konusu ayrımlarda her bir öğeye birer kendilik atfedilmesinde kendini gösteren *özcülük* olmak üzere iki temel karakteristiğe sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Düalizm ve özcülüğün nihilizmi besleyici fonksiyonları, Glen T. Martin'in Nietzsche'de nihilizmin mantığı, psikolojisi

---

[44] Debra B. Bergoffen, "Perspektivism Without Nihilism", *Nietzsche as Postmodernist*, ed. Clayton Koelb, The State University of New York Press, 1990, s. 63.

ve fizyolojisi arasındaki mevcut ilişkiler[45] çerçevesinde yapmış olduğu değerlendirmeler ışığında açıklanabilir. Martin'e göre, nihilizm, geleneksel değerlerin fenomenal dünyayı yadsınmasından neşet eder. Mantıksal olarak varlığa mükemmellik atfedilirse, oluş mükemmel olmayacaktır.[46] Özcülükle ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde, Martin'in bu değerlendirmesinden hareketle mantıksal nihilizmin, varlığa atfedilen özsel mükemmellik niteliğinin bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Nietzsche'nin de işaret ettiği üzere, dünyayı değersiz olarak görmemiz; amaç, birlik ve varlık kategorileri dolayımıyla dünyaya bir değer atfetmemizden kaynaklanır. Bu anlamda, Nietzsche'nin, nihilizmin sebebinin, aklın kategorilerine yönelik inanç olduğuna ilişkin tespiti, varlığa özsel nitelikler atfetmenin zorunlu bir sonucu olarak karşımıza çıkan mantıksal nihilizme tekabül eder.[47] Martin, nihilizmin psikolojisini ise, kavramlara atfedilen özsel nitelikler anlamında kavramların mantığının bir sonucu olarak görür.[48] Varlık-oluş dikotomisinde varlığa atfedilen mükemmellik, yani varlığın oluşa göre daha yüksek bir konuma sahip olması, oluşun, dolayısıyla da doğanın ve bedenin hakir görülmesinde ifadesini bulan psikolojik bir tutumu da beraberinde getirecektir. Martin'e göre Nietzsche, bu metafizik düalizmin arkasında konumlanan fizyolojiye de işaret ederek, dünya ile böyle bir psikolojik ilişki içerisinde insanı bir mükemmellik fikri yaratmaya sevk eden şeyin, içerleme ve hınç olduğu sonucuna ulaşır.[49]

---

[45] Martin, *a.g.e.*, s. 24.

[46] *A.g.e.*, s. 26-27.

[47] Nietzsche, *The Will to Power*, s. 13.

[48] Martin, *a.g.e.*, s. 27.

[49] *A.g.e.*, s. 28.

Nihilizmin mantığı, psikolojisi ve fizyolojisi arasındaki ilişki, bir anlamda nihilizm ile *güç istemi* arasındaki ilişkidir. Bu ilişki ise, en açık şekilde Nietzsche'nin, nihilizmin ilkel biçimi olarak gördüğü *orijinal nihilizm* (doğal nihilizm) durumuna referansla ortaya konulabilir. Warren'a göre orijinal nihilizm, eski sınıflı toplumlardaki kölenin baskı deneyimi ile ilişkilidir. Maruz kalınan politik baskının sonucu, diğer insanlar karşısında güçsüzlük hissi olarak kendini gösterir.[50] Güçsüzlük hissi ise, istememe olarak açığa çıkar. Bu durumda nihilizm, hem insanların kendilerini oluşun içerisinde zayıf olarak görmeleri ve kötülüğün ve acı çekmenin ayrılamaz bir şekilde yaşamlarının bir parçası olduğunu hissetmelerinden kaynaklanan pratik bir sorun, hem de belirli bir anlam ve değer olsa bile bunu bilebilme konusundaki yetersizliğe işaret eden teorik bir sorun olarak tecrübe edilir.[51]

Orijinal nihilizmin önemi, onun *Avrupa nihilizmi*nin ufkunu oluşturmasından kaynaklanır.[52] Zira Avrupa nihilizmi, tarihsel süreç içerisinde orijinal nihilizmin bir panzehiri olarak işlev gören, genel olarak metafizik düşüncenin, özelde de Hıristiyan ahlâkının bir yazgısı olarak, bir sonucu olarak zuhur etmiştir. Nietzsche'ye göre Hıristiyan ahlâkı, insana mutlak bir değer kazandıran, kötülüğü anlamlandıran, mutlak olanın bilgisini sunan ve insanın kendisini hor görmemesini sağlayan işlevleri nedeniyle orijinal nihilizmin en güçlü panzehiri olmuştur.[53] Fakat bu, Hıristiyan ahlâkı ile nihilizm sorununun

[50] Mark Warren, *Nietzsche and Political Thought*, The MIT Press, Cambridge And London 1991, s. 18.

[51] Nihistani, *a.g.e.*, s. 34.

[52] Samir Gandesha, "Nietzsche and Selfmockery of Reason", *European Legacy*, Vol. 3, No: 4, s. 104.

[53] Nietzsche, *The Will To Power*, s. 9-10.

üstesinden gelindiği veya gelinebileceği anlamına gelmez. Söz konusu olan, yalnızca güçsüzlük hissinin belirli bir yorumlama şeması ile telafi edilmesidir. Orijinal nihilizmden neşet eden hiçlik istemi, dinin ve metafiziğin örtüsüne büründüğü müddetçe nihilizm de varlığını gizli bir şekilde sürdürecektir. Nietzsche'ye göre Batı metafiziği, daha önce de değinildiği üzere, tam da bu nedenle, yani yaşamı değersizleştiren bir öte dünya nosyonu ve bu nosyona bağlı bir değerler sistemi sunarak, nihilizm sorununun üstünü örtmesi nedeniyle nihilistiktir.

Nietzsche'nin nihilizm terimine yüklemiş olduğu ikinci anlam içeriğine karşılık gelen Avrupa nihilizmi, metafiziğin ve dinin temelinde örtük olarak işleyen nihilizmin, kendi üzerine düşünme (self-reflection) düzeyine gelmesine işaret eder. Nihistani'nin ifadesiyle, istemeyi istemeyen istem, kendi arkasına kıvrıldığında kendini ister ve hiçliği isteme biçimine bürünür. İstemdeki negatiflik, bizatihi kendi negatifliğini pozitif olarak onaylayan bir negatiflık haline geldiğinde, nihilizm de *self-reflective* hale gelir.[54] Avrupa nihilizminde hiçlik istemi, kendini aldatıcı bir tarzda değil, fakat artık anlamsız hale gelmiş olan bir yapıyı yıkmaya yönelik şuurlu bir kararlılıkla reddetme istemini onaylayıcı bir şekilde işler. Zayıflığın pesimizminden gücün pesimizmine yönelik söz konusu dönüşüm ile birlikte nihilizm, yeni bir biçim ve nitelik kazanır. Nihistani, kendi kendisinin farkındalığından dolayı, *gerçek nihilizm* olarak nitelendirdiği nihilizmin bu yeni biçiminin, Avrupa nihilizmi olduğunu belirtir.[55] Heidegger'e göre, Nietzsche'nin nihilizmin ön biçimi olarak gördüğü pesimizm, çift anlamlıdır.

[54] Nihistani, *a.g.e.*, s. 76.

[55] *A.g.e.*, s. 77.

İlki, dünyanın yaşanmaya ya da onaylanmaya değmeyeceği inancından kaynaklanan, Nietzsche'nin, zayıflığın pesimizmi olarak nitelendirdiği pesimizmdir. Zayıflığın pesimizmi, her şeyde karanlığı görür ve başarısızlığın temelini bulur. Buna karşın, gücün pesimizmi, güçlü olmasından dolayı, kendini kandırmaz ve tehlikeyi görür. Gücün pesimizmi, şimdiye kadar olanın geri dönmesini beklemenin anlamsızlığını idrak eder ve her şeye karşın koşulları bilmek ve tarihsel durumun hakim olan güçleri üzerine bilinçlenmek ister.[56]

Warren, orijinal nihilizm ile Avrupa nihilizmi arasındaki mahiyet farkını ortaya koymaya çalışırken, eylemin, deneyimsel ve yorumlayıcı koşulları arasındaki bağlantısızlık anlamında bir nihilizm tanımını temel olarak alır. Bu bağlantısızlık, ya deneyimlerdeki radikal değişime, ya yorumlayıcı şemanın başarısızlığına ya da her iki hususun biraradalığına bağlı olarak ortaya çıkar. Orijinal nihilizm ilk nedenden, Avrupa nihilizmi ise, ikinci ve üçüncü nedenlerden kaynaklanmıştır. Warren'a göre, Avrupa nihilizmi, Hıristiyan kültürünün, belirli bir evrim sonucunda yaşamla uyumsuz bir karaktere bürünmesini ifade eder. Bu durumda nihilizm, orijinal nihilizmde olduğu gibi, varoluştaki memnuniyetsizliğin, önceki deneyime kıyasla daha büyük olmasına bağlı olarak tezahür etmez. Söz konusu olan, bu memnuniyetsizlikten kaynaklanan acıların nedeni olarak sunulan değerler sisteminin, inandırıcılığını kaybederek sahte ve boş bir yapı olarak algılanır hele gelmesidir.[57]

Hıristiyan değerler sisteminin iflas etmesiyle baş gösteren Avrupa nihilizmi, birbirleriyle yakından ilişkili teorik ve pra-

---

[56] Heidegger, "The Word of Nietzsche: God is Dead", s. 67-68.

[57] Warren, *a.g.e.*, s. 18-19.

tik sorunları da beraberinde getirmiştir. Avrupa nihilizmi ile deneyimlenen teorik sorun, Hıristiyan dünya görüşünün (metafizik düşüncenin), bir kavramlar sistemi olarak irrasyonel hale gelmesi ve içsel tutarlılığını kaybetmesidir. Warren bunu, rasyonalist metafiziğin krizi olarak adlandırır. Daha önemli olan pratik sorun ise, söz konusu kavramlar ile yaşama dönük eylemlerde bulunabilme yetersizliği ile nitelenebilecek olan modern deneyimler arasındaki bağlantısızlığı ifade eden meşruiyet krizidir. Bu anlamda modern nihilizm deneyiminden kaynaklanan kriz, yalnızca Hıristiyan dünya görüşünün, gittikçe bozulan içsel tutarlılığı ile değil, aynı zamanda gündelik yaşam pratikleri için referans noktası olma niteliğini kaybetmesinin bir sonucu olarak, kişinin, eylemleri ile olan ilişkisini anlamlandırmadaki yeterliliğinin zayıflamasına paralel olarak da derinleşir. Bu noktadan hareketle Warren, eylemler ve kavramlar arasındaki ilişkiyi önemseyen Nietzscheci'nin düşünceleri dikkate alındığında, rasyonalite krizinin Avrupa nihilizmini açıklamak için gerekli olduğunun, fakat yeterli olmadığının altını çizer.[58]

Nietzsche'ye göre Avrupa nihilizmi, yalnızca yukarıda zikredilen sorunları bünyesinde taşıyan ve "Tanrı'nın ölümü" ile birlikte kendimizi içerisinde bulduğumuz homojen bir tarihsel durumu nitelemez. Nihilizm, bütün bir metafizik düşünce tarihi içerisinde sürdürdüğü gelişimini, metafiziğin sona ermesinden sonra da, Avrupa nihilizmi içerisinde de sürdürür. Bu nedenle Nietzsche, Avrupa nihilizminin iki anlamının bulunduğundan bahseder: Ruhun kudretindeki yükselme olarak kendini gösteren *aktif nihilizm* ve ruhun kudreti-

---

[58] *A.g.e.*, s. 37-40.

nin azalması olarak kendini gösteren *pasif nihilizm*.[59] Nihilizmin olgunlaşması bağlamında düşünüldüğünde, Nietzsche'nin yapmış olduğu bu ayrım, tamamlanmış (yetkin) nihilizm-tamamlanmamış (yetkin olmayan) nihilizm şeklinde de ifade edilebilir.

Alenka Zupančič, Nietzsche'nin aktif nihilizm-pasif nihilizm ayırımının, bu çalışmada yapılandan farklı bir yorumunu sunar. Zupančič'e göre, istememede ifadesini bulan pasif nihilizm, aktif nihilizme bir cevap ya da tepkidir. Pasif nihilizm, bir yatıştırıcı, aktif nihilizmin radikal ve heyecan verici karakterine karşı istememekte sonuçlanan bir savunmadır. Nietzsche'nin "iki" felsefesini savunduğuna ilişkin yorumuna paralel olarak Zupančič, aktif ve pasif nihilizmin karşılıklı olarak birbirine bağımlı olduğunun altını çizer.[60] Malcolm Bull ise aktif-pasif ve tamamlanmış-tamamlanmamış ayrımlarını birbirleri ile ilişkilendirerek Nietzsche'nin yazılarından nihilizmin dört ideal tipinin çıkarılabileceğini belirtir. Bunlar tamamlanmamış pasif, tamamlanmamış aktif, tamamlanmış pasif ve tamamlanmış aktif biçimlerdir. Bull'a göre, tamamlanmamış pasif nihilizm Hıristiyanlık'ta, tamamlanmış pasif nihilizm Budizm'de, tamamlanmamış aktif nihilizm anarşist tipte, tamamlanmış (radikal) nihilizm ise üstinsanda ifadesini bulur.[61] Bull, Nietzsche'nin nihilizm tiplerini tiplerini, olan dünya-olması gereken dünya ayrımına yönelik tutumları bağlamında da ayırdığını belirtir. Buna göre; tamamlanmamış pasif nihilizm (Hıristiyanlık) olması gereken dünya evet olan dünyaya hayır

---

59 Nietzsche, *The Will to Power*, s. 17.

60 Alenka Zupančič, *En Kısa Gölge*, çev. Seyhan Bozkurt, Encore Yayınları, İstanbul 2005, s. 88, 90.

61 Malcolm Bull, *Anti-Nietzsche*, çev. Murat Bülent Tokdemir, Doruk Yayınları, İstanbul 2013, s. 87.

der. Tamamlanmış pasif nihilizm (Budizm) ve Tamamlanmamış aktif nihilizm (anarşist) ikisine de hayır der. Ancak tamamlanmış aktif nihilizm (üstinsan) olan dünyaya evet olması gereken dünyaya hayır der. Zira yalnızca tamamlanmış nihilizmde iki dünya ayrımı ortadan kaldırılarak dünyanın zaten olması gerektiği gibi olduğu kabul edilir.[62]

Nietzsche, her ne kadar, "Tanrı'nın ölümü"nün insanların birçoğunun henüz farkında olmadıkları ciddi sorunlara gebe olduğunu düşünse de, nihilizmi yalnızca kendisine karşı çıkılması gereken bir sorun olarak görmez. Nietzsche'ye göre, biz nihilizmi yavaşlatamayız; ona katlanmak ve tahammül etmek zorundayız. Küng'ün ifadesiyle, Nietzsche'nin arzusu, zayıflık nihilizmini bir kuvvet nihilizmine dönüştürmektir. Kuvvet nihilizmi ise, maksimum noktasına aktif nihilizmde ulaşır.[63] Bu anlamda aktif nihilizm, yok etmenin gücüne, yani nihilizm teriminin anlam olarak içerdiği reddetme pratiğine inanç olarak kendini gösterir. Kişi yok etmeye yardım eder. Bu mantıksız görünse de, nihilist mantıklı olmanın gerekliliğine inanmaz. Eylem yolu ile metafizik değerleri (ahlâkı) hiçliğe indirgemede, insanın ne kendisini, ne de başkasını dikkate alma anlamında bir düşünümü olamaz. Burada kişi, "insafsızca" insanı kurban etmede bütün tehlikeleri göze almada, kötüyü, en kötüyü üzerine almada tereddüt etmez. Fakat bütün bu yalanlamalar ve bütün bu reddediş, nihilizmin gelişimi bağlamında düşünüldüğünde, yalnızca bir geçiş sürecidir. Zira, Nietzsche için yok etme, yeni yaratımların ön koşulunu

62 *A.g.e.*, s. 91.

63 Hans Küng, *Does God exist?*, translated by: Edward Quinn, St James's Place, London 1980, s. 391.

oluşturur. Yani hayır, büyük evet için bir ön hazırlık olarak düşünülür.[64]

Bu durumda, Nietzsche için nihilizmin, yalnızca bir sorun olarak görülmediği ortadadır. Nietzsche, aktif nihilizm kavramlaştırması ile nihilizmin sunmuş olduğu fırsatlara da dikkat çekmiştir. Warren, nihilizmin fırsat teşkil eden yönünün, fonksiyonel perspektif bağlamında anlaşılabileceğini söyler. Warren'a göre, bireysel perspektifte nihilizm, bir zevale, güç kaybına ve insanın yaratıcı kapasitesinden uzaklaşmasına işaret ederken, fonksiyonel perspektiften; kriz ve yaratıcılık, güç ve bilgi, hakikat ve istem arasındaki ilişkilere işaret eder. Bu nedenle Nietzsche, Avrupa nihilizmini, varoluşun yeni koşullarına geçişin ve büyümenin işareti olarak görür. Batı insanı nihilizm hastalığı ile belirlenen bir dönüm noktasındadır. Fakat bu hastalığın seyri, düşünme gücünün gelişimi ile bağlantılıdır. Bu anlamda modern nihilizm, düşünme kuvveti ile yaratma kuvveti arasındaki ilişkiyi kurmak için gerçek bir fırsattır.[65]

Nihilizmin sunmuş olduğu fırsatların değerlendirilip değerlendirilemeyeceği, niçin ve nasıl nihilist olunduğuna bağlıdır. Kişi, yüce değerleri, *üst insan*ın tutumunun bir ifadesi olarak kendisine yönelik saygısı, yaşam sevgisi, yaratıcı olma arzusu için reddedebileceği gibi, *son insan*ın tutumunda kendisini gösteren, kendinden memnuniyetsizlik, bütün değerlendirmelerden, yargılamalardan ve sorumluluklardan kaçınma gibi motivasyonlarla da reddedebilir. Üst insanın tutumunda nihilizm, bir fırsat olarak telâkki edilip, değerlendiri-

64 *A.g.e.*, s. 391-392.

37 Warren, *a.g.e.*, s. 45.

lirken, son insanın tutumunda, "ruhsal" anarşiye bir davet olarak deneyimlenir. Thile'ın da ifade ettiği gibi, aktif ve pasif nihilizm, nihai değer yokluğu, Tanrı'nın reddedilmesi, radikal bireycilik olarak sayabileceğimiz, aynı teorik varsayımlara sahip olmalarına karşın, bu varsayımların pratik ve ruhsal uzantıları bakımından birbirlerinden tamamen farklılaşırlar.[66]

Genel bir kötümserlik duygusu olarak kendini gösteren pasif nihilizmin, gelişme düzeyi dikkate alındığında Avrupa nihilizminin henüz yetkinleşmemiş bir evresine tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda Nietzsche, pesimizmi, nihilizmin ön biçimi olarak görür.[67] Nihilizmin yalnızca bir sorun olarak düşünülmesinden kaynaklanan kötümserlik, Nietzsche'ye göre, nihilizm sorununun üstesinden gelmeye yönelik yanlış bir stratejiyi de beraberinde getirecektir. Heidegger'e göre, tamamlanmamış nihilizmden kaynaklanan söz konusu strateji, her ne kadar şimdiye kadarki değerleri başka değerlerle değiştirse de, yeni değerler, eski değerleri değerli kılan aşkınlık alanına yerleştirildiği için, yani yeni değerlerin oluşturulmasında eski değerlendirme biçimi temel alındığı için nihilistik olarak kalacaktır. Halbuki nihilizmin aktif formuna karşılık gelen tamamlanmış nihilizm, yalnızca eski değerlerin yerine yenisini koymakla kalmaz, aynı zamanda kendisinden hareketle değer üreteceği yeni bir değerlendirme biçimini de ortaya koyar.[68] Tamamlanmış nihilizmin, nihilizm sorununun üstesinden gelme amacına matuf sahici bir strateji sunabilmesi, tam da onun bu niteliğinden kaynaklanmaktadır. Zira, nihilizm sorununun üstesinden gelinmesi, ancak, bu sorunun bir

[66] Leslie Paul Thiele, *Nietzsche, Friedrich And The Politics of The Soul*, Princetion University Press, Princetion and New Jersey 1990, s. 88.

[67] Nietzsche, *The Will to Power*, s. 11.

[68] Heidegger, "The Word of Nietzsche: God is Dead", s. 70.

mantık olarak kendisinde taşındığı metafizik düşünce ve onun modern uzantılarının ötesinde, yeni bir düşünme ve değerlendirme biçimiyle mümkün olabilir. Yetkinleşmiş biçimi ile Avrupa nihilizmi, nihilizm sorunu ile gerçek anlamda yüzleşebilme imkanını sunarak, metafiziksel olmayan bir düşünme biçiminin de yolunu açar.

Nietzsche'ye göre, metafiziksel olmayan bir düşünme ve değerlendirme biçiminin oluşturulması, metafiziğin anlamının yeniden değerlendirilmesiyle işe başlamayı gerektirir.[69] Zira ahlâk, metafizik, din ve diğer değer sistemleri, hem yaşamın sağlıklı sürekliliğini onaylayan (nihilistik olmayan), hem de yaşamla bağlantıyı koparan (nihilistik) niteliklere sahip olabilirler. Platon'un, Kant'ın, Schopenhauer'un metafiziksel sistemlerinin nihilistik mahiyeti ve buna bağlı olarak Nietzsche'nin bu sistemlere yönelik eleştirisi, söz konusu sistemlerin yaşamla olan bağlantısızlığın örnekleri olarak görülmesinden kaynaklanır.[70] Bu durumda, nihilistik olmayan bir düşünme biçiminin, ancak varoluşsal sürekliliği bozarak kendini idame ettirebilen metafizik düşüncenin temel karakteristiklerinde yönelik köklü bir eleştiri üzerinde temellenebileceği ortadadır.

Schutte'a göre, Nietzsche'nin metafizik eleştirisi; varlık-oluş, benlik-dünya, istem-neden, ebedilik-zaman düaliteleri ve bu bunların arkaplanını oluşturan kendinde şey-görünüş düalitesi etrafında şekillenir. Nietzsche, metafizik düşünce geleneğine cevap olarak sunduğu *ebedî dönüş* ve *güç istemi* teorileriyle ise, varoluşun bütününü akan bir enerji olarak yorumla-

---

69 Ofelia Schutte, *Beyond Nihilism: Nietzsche Without Masks*, The University of Chicago Press, Chicago 1984, s. 38.

70 *A.g.e.*, s. 39.

yarak, bir anlamda söz konusu düalitelerin içerdiği kutuplar arasındaki uçurumu kapatmaya çalışır.[71]

Varlık-oluş düalizmi bağlamında düşünüldüğünde, Nietzsche'nin varlık kavramını reddi, üç temel tezden kaynaklanır: İlk olarak, Nietzsche'ye göre, fiziksel dünyanın gerçekliğinin ötesinde başka bir gerçeklik yoktur. Üst bir gerçeklik olma iddiasındaki metafiziksel gerçeklik, yalnızca bir kurgudur. İkincisi, spesifik olarak zamanın ve oluşun üzerinde düşünülen bir metafiziksel gerçeklik için kullanılan varlık kavramı da bir kurgudur. Üçüncüsü ise, daha genel anlamda oluşun çeşitli tezahürlerini niteleme amacına matuf adlar kullanmak yanıltıcıdır; bu anlamda metafiziğe yönelik bir eleştiri, dilin kullanımından türetilen çeşitli kategorilerin eleştirilmesini de beraberinde getirir.[72]

Belirli bir tutunumluluğu ve güvenliliği tesis eden varlık kavramı ve bu varlık kavramına bağlı olarak türetilen kategoriler, Nietzsche'nin güç istemi teorisiyle yakından ilişkilidir.[73] Zira varlık biçiminde bir mevcudiyete duyulan ihtiyaç, insan varlığının, geçici varoluşu kontrol etme hususundaki güçsüzlüğünden kaynaklanır. Kişi bunu, olup bitmiş olan şey üzerindeki güçsüzlük olarak hisseder. Bu, geriye dönük olanı isteyemeyen benlik için büyük bir ıstıraptır. Geçmişin istenilen biçime çevrilememesinden kaynaklanan güçsüzlüğün üstesinden gelinmeye çalışılırken, oluşun ötesinde kurgulanan bir varlık kavramına müracaat edilir. Böylece sorumluluk ve günah, gelip geçici olduğu varsayılan ampirik benliğe ve oluşa yüklenerek geçmişi tersine çevirememeden kaynaklanan güç-

[71] *A.g.e.*, s. 39.

[72] *A.g.e.*, s. 40.

[73] Nietzsche, *The Will to Power*, s. 277.

süzlük, geçmişe yönelik bir hınçla telafi edilmeye çalışılır. Geçmişin günahkarlık biçiminde yaşamın şimdiki gelişimini rahatsız etmesinin sonucu ise, zamana duyulan hınç/nefret olarak kendisini gösterir.[74]

Bu noktada Nietzsche'nin metafizik düşünceye cevabı, ebedî dönüş öğretisidir. Ebedî dönüş öğretisi, oluşun üzerinde bir varlık nosyonunu reddettiği için, oluşun masum olarak görülüp onaylanmasını gerektirir. Fakat, Schutte'un da belirttiği gibi, bu öğreti, her şeyin yok olacağı ve geçip gideceğinden hareketle istemi durduracak bir tarzda yorumlanmamalıdır. Zira böyle bir yorum, zamana karşı daha kurnazca bir hıncın söz konusu olduğu nihilistik bir stratejiyi ifade eder.[75] Halbuki, güç istemi teorisi ile ilişkisi bağlamında ele alındığında, Nietzsche'nin ebedî dönüş öğretisi, yaşam karşısındaki zayıflığın dışa vurumu olan pasif bir onaylamaya değil, kişinin kendini alt etme çabasını ifade eden aktif bir onaylamaya işaret eder.

Benlik-dünya ayrımı, bir anlamda varlık-oluş ayrımının bir sonucu olarak görülebilir. Nietzsche, bu ayrımın kökenine ilişkin soruşturmasını, hafıza ile unutkanlık arasındaki ilişkiden hareketle yürütür. Şeylere yönelik adlandırmalar ve onları birbirinden ayırma, yaşamın dinamik birliği anlamında varoluşsal süreklilikten kopmayı gerektirecektir. Bu kopuş ise, hatırlama ve unutma ile birlikte gerçekleşir. Kişi sürekliliğini, hatırlamak için seçtiği şeylerle kanıtlamaya çalışır. Fakat hatırlama, aynı zamanda bir unutma biçimidir de. Çünkü, geçmişteki belirli şeylerin hatırlanması, hatırlanmak istenmeyen di-

---

[74] Schutte, *a.g.e.*, s. 42.

[75] *A.g.e.*, s. 43.

ğer birçok şeyin izinin silinmesi pahasına olur.[76] Böylece, hatırlamak istediğimiz şeyler arasında hafızada kurulan sürekliliken hareketle, benliğe de bir süreklilik kazandırılır. Yani benlik dediğimiz metafiziksel bir kendiliğe ulaşılır. Metafizik düşüncenin değişmeyen bir öze sahip, bir kendilik olarak telâkki edilebilecek benlik anlayışına karşın, Nietzsche, kişinin bedeninde ve deneyimlerinin toplamında ifadesini bulan yaşam süreci anlamında bir benlik anlayışını savunur.[77] Nehamas'ın da ifade ettiği gibi, Nietzsche'nin sürekli, dünyadaki her şeyin karşılıklı olarak birbirine bağlı olduğunu vurgulaması, onun, etkilerin bütününden ayrı, ötesinde veya ardında bulunma anlamını içeren kendinde şey nosyonuna yönelik eleştirilerinin temelini oluşturur.[78] Eğer bir şey karşılıklı ilişkiler ağından koparılamıyorsa, bu durumda benlik de dünyadan koparılamaz.

Her şeyi etkilerin toplamı olarak telâkki eden bir düşüncenin, neden-sonuç düalitesini de kabul etmeyeceği ortadadır. Schutte'a göre, Nietzsche'nin bu düaliteye yönelik itirazının arkasında, onun, aşkın anlamda nedenlerin varolduğuna ilişkin bir düşünceyi reddetmesi bulunmaktadır. Nietzsche, nedenselliğin insan varlığı için faydalı olduğunu düşünmekle birlikte, ona aşkın bir anlam yüklenmesine karşı çıkar.[79] Hume gibi Nietzsche'de nedensellik nosyonunun, alışkanlıklar tarafından koşullandırılmış psikolojik bir yanılsama olduğunu düşünür. Fakat Nietzsche, zorunluluk olarak yorumlanan düzenliliğin nedeninin, bilinmeyene yönelik korku içerisinde olan insanlar olduğunu iddia ederek Hume'dan da öteye gi-

[76] *A.g.e.*, s. 45.
[77] *A.g.e.*, s. 46.
[78] Nehamas, *a.g.e.*, s. 119.
[79] Schutte, *a.g.e.*, s. 48.

der.[80] Bu anlamda nedensellik, olaylar arasında insana içerisinde kendisini güvende hissedebileceği bir düzenlilik sunarak, onun, olumsallığın riskleri karşısında duyduğu korkuyu telafi eden nihilistik bir işlev görür. Nietzsche, neden-sonuç düalitesiyle bağlantılı olan özgür istem-neden düalitesini de, aynı nedenden dolayı reddeder. Özgür istem bir anlamda benlik-dünya ayrımının bir sonucu olarak, benliğin bir kendilik olarak görülmesinden kaynaklanır. En tipik örneğini Kant'ın ahlâkî özgürlük düşüncesinde bulan söz konusu düalite, özneye fenomenal alanda hüküm süren zorunlulukların dışında kalabilmek ve sonucun bizatihi nedeni olabilmek anlamında bir aşkınlık atfeder. Nietzsche'nin özgür istem eleştirisi, hem genel anlamda, öznenin içinde bulunduğu düşünülen aşkın bir alanın varolduğuna yönelik bir eleştiriyi, hem de özelde, bedenin özün yönetimindeki bir görünüş olarak kabul edilmesini dikte eden öz nosyonunun eleştirisini içerir.[81]

Yukarıda varlık-oluş, benlik-dünya, ebedilik-zaman, neden-sonuç, istem-neden şeklinde sıraladığımız ve Nietzsche'nin eleştirileriyle birlikte sunduğumuz düalitelerin, metafizik düşüncede daha temel bir işlev gören kendinde şey (gerçek)-görünüş (yanılsama) düalitesinin türevleri olduğunu söyleyebiliriz. Zira söz konusu düalitelerde varlık, benlik, ebedilik, neden, istem gelip geçici olmakla, yani fani olmakla malül olduğu düşünülen görünüşün karşısında, onun üstünde birer kendilik olarak sunulurlar. Bu anlamda Nietzsche'nin, her biri varoluşsal sürekliliği yadsıyan söz konusu düaliteler hakkındaki eleştirileri, onun, metafiziksel kendilik nosyonuna yönelik köklü eleştirisinin tamamlayıcı bir parçasını oluşturur.

---

80 Strong, *a.g.e.*, s. 69.

81 Schutte, *a.g.e.*, s. 48.

Kendinde şeyi görünüşten nitelikçe farklı kılan şeyin ona, onu oluşun 'kusurlarından' ari kılan özsel bir nitelik atfedilmesi olduğu düşünüldüğünde, bu köklü eleştiri aynı zamanda, daha önce metafizik düşüncenin temel bir karakteristiği olarak zikrettiğimiz özcülüğün bir eleştirisi olarak da görülmek durumundadır.

Kendinde şey-görünüş dikotomisinin, Nietzsche'nin, ilk çalışmalarından son çalışmalarına kadar karşı çıktığı bir ayrım olduğunu söyleyebiliriz. Nehamas'ın da işaret ettiği üzere, Nietzsche'nin düşüncesi, tam da görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrım fikrine karşı çıkmasıyla belirginlik kazanır.[82] Nietzsche'nin, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* adlı çalışmasında, Parmenides'le Herakleitos'u kıyaslarken, oluşun masumiyetine vurgu yapan Herakleitos'u, oluşu, bir görünüş ve yanılsama olarak gören ve oluşun ötesinde değişmeyen Varlık kavramını yücelten Parmenides'e nazaran kendisine daha yakın olarak görmesi[83] ve *Ecce Homo*'da, gerçek dünyanın aslında gerçeğin değerini, anlamını ve doğruluğunu harcayan bir kurgu olduğunun altını çizmesi[84], bu karşı çıkışın örnekleri olarak gösterilebilir.

Nehamas'a göre, Nietzsche yalnızca, kendinde şey ve görünüş arasındaki ayrıma saldırmakla kalmaz, aynı zamanda bu ayrımın kökenine ilişkin psikolojik bir açıklama da öne sürerek bu ayrımın, benliğin düşüncelerinden, arzularından ve eylemlerinden bağımsız olarak tesis edilmiş bir töz olduğuna ilişkin inancın dış dünyaya yansıtılmasından ibaret ol-

[82] Nehamas, *a.g.e.*, s. 231.

[83] Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Nusret Hızır, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1992, s. 43.

[84] Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev: Can Alkor, Say Yayınları, İstanbul 1997, s. 8.

duğunu iddia eder.[85] Nehamas'ın dikkat çektiği psikolojik izah, diğer ayrımları açıklamak için de kullanılabilir. Nietzsche'ye göre kişi, öznenin etkileri yaratan bir şey olmadığını, fakat sadece bir kurgu olduğunu idrak ettiği zaman, şu hususları da bu çıkarımın bir sonucu olarak kabul etmek durumunda kalacaktır. Sadece bir özne modelinden sonra, şeylerin gerçekliği icat edilir ve duyumların karışımı içine yansıtılır. Şayet etkin bir özneye inanılmazsa, şeylerin etkin gerçekliğine olan inançta kaybolur ve bizim şeyler diye isimlendirdiğimiz bu fenomenler arasındaki sebep-sonuç ilişkisi de kaybolur. Nihayetinde kendinde şey de kaybolur. Çünkü bu, temelde kendinde özne nosyonunun bir yansımasıdır. Özne bir kurgu olarak nitelendiğinde, kendinde şey ve görünüş ayrımı da savunulamaz bir hal alacaktır. Etkin bir özne kavramını terk edildiğinde, öznenin kendisi üzerinde etkin olduğu nesnenin de terk edilmesi kaçınılmaz olacaktır. Dolayısıyla özne ve nesne kavramının terk edilmesiyle birlikte, töz kavramı ve onun değişik türevleri olan madde, ruh ve diğer koşulsuz kendilikler de terk edilecektir.[86]

Eğer Nietzsche'nin karşı çıktığı gerçek-görünüş ayrımı, Batı metafiziğinin temelini oluşturuyorsa, metafiziksel olmayan bir düşünme biçiminin, öncelikle bu ayrımın terk edilmesine bağlı olacağı da ortadadır. Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*'nda, hem "gerçek dünya" nosyonunun sonunda bir mite dönüştüğünü ve gerçek dünyayla birlikte görünür dünyanın da ortadan kalktığını belirterek metafizik düşüncenin sona erdiğine, hem de Zerdüşt'ün tam da bu noktada başladığına

---

[85] Nehamas, *a.g.e.*, s. 232.

[86] Nietzsche, *The Will to Power*, s. 297-298.

dikkat çekerek, kendi düşüncelerinin metafizik düşünce geleneğinin dışında kaldığına işaret eder.[87]

Nietzsche, nihilizm sorununu Batı ahlakına içkin bir sorun olarak görür. Bu sorunun nedeni ise, bu ahlakın metafiziksel bir değerlendirme biçimine bağlı olarak vücut bulmasıdır. Nietzsche'ye göre, nihilizm sorunun üstesinden gelinmesi, yaşamı onaylayan yeni bir değerlendirme biçimi temelinde yeni değerlerin yaratılması yoluyla mümkün olabilecektir. Nasıl metafiziğin üstesinden gelinmesi için metafiziğin yeniden değerlendirilmesi gerekiyorsa aynı şekilde yeni değerlerin yaratılması için Batı ahlakının yeniden değerlendirilmesi gerekir. Nietzsche'nin ahlak felsefesinde Jeneolojik soruşturma bu yeniden değerlendirme işlemine karşılık gelir.

3- AHLAKIN JENEOLOJİSİ (SOYKÜTÜĞÜ)

Nietzsche'nin ahlâk eleştirisi, onun metafizik düşünceye yönelik eleştirilerinin bir parçasını oluşturur. Genel olarak metafizik düşünce gibi, onun özel bir formu olan ahlâk düşüncesi de, tarihsel ve toplumsal ilişkilerden bağımsız, yani tarihdışı bir varlık anlayışını kabul ettiği ve bu anlayıştan türettiği, yine tarihdışı özne, istem, sorumluluk, iyi-kötü gibi nosyonlarla iş gördüğü için, Nietzsche açısından sorunludur. Nietzsche ahlâkı eleştirirken, mevcut ahlâk dilini[88] temel alıp,

[87] Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 24-25.

[88] Nietzsche'nin perspektifinde bir insanî etkileşim sistemi, dil tarafından biçimlendirilir ve sürdürülür. Bu bağlamda düşünüldüğünde dil, tikel (özel) bir ahlâk sisteminin cisimleşmiş hali olmak durumundadır. Bu nedenle ahlâkî sonuçlar arasındaki ayrılıklar ve anlaşmazlık-

o dil içerisinde sabitlenmiş tanımları veri olarak kabul edip, bunların bir analizini sunmaya çalışmaz. Schutte'un da ifade ettiği gibi, Nietzsche, spesifik bir teorinin analizi üzerinde durmaktan ziyade, teorinin orijini sorunsalı bağlamında bir soruşturma yürütür. Bu soruşturma çerçevesinde Nietzsche, örneğin, Varlık nedir?, Özne nedir?, Özgürlük nedir? gibi metafiziksel sorular sormak yerine, Varlık kavramının orijini nedir?, Neden nosyonu nereden türemiştir?, Özne nasıl ve niçin icat edilmiştir? gibi jeneolojik soruların cevabını arar.[89]

Jeneolojik soruşturma ve onun eleştiri metodu, olduğumuz hale nasıl geldiğimizin izini sürmekle ilgilenir. Bu anlamda jeneoloji, yargılarımızın ve yaşam biçimlerimizin kurucu unsuru olan faaliyet biçimlerimizi tarihsel bir sorgulama yoluyla görünür kılma faaliyetidir. Kant'ın eleştiri yöntemiyle kıyaslandığında, jeneolojik soruşturma kendisini, insanî faaliyet ve refleksiyonun sınırlarını, yani olabilirlik koşullarını belirlemenin ötesinde bir anlama sahiptir. Çünkü, Nietzsche'nin, olduğumuz hale nasıl geldiğimize yönelik düşünümsel ilgisi, aynı zamanda, olduğumuz durumun, olabileceğimiz durumu nasıl zorladığına ve ona nasıl ve ne ölçüde imkân verdiğine ilişkin bir refleksiyondur. Başka bir ifadeyle, Nietzsche'nin, halihazırda olduğumuz şeyin olabilirliğinin tarihsel koşullarını oluşturmaya yönelik ilgisi, aynı zamanda, bu koşulların halihazırdaki durumumuzun ötesindeki varlığımızın olabilirlik koşulları olarak nasıl işleyeceğine ilişkin bir ilgi tarafından yönlendirilir.[90] Kısaca, jeneolojinin temelde üç so-

-

lar, aslında, ahlâk gramerleri arasındaki çatışmayı yansıtır. Strong, *a.g.e.*, s. 87-88.

89 Schutte, *a.g.e.*, s. 39.

90 David Owen, *Nietzsche, Politics and Modernity*, Sage Publication, London 1995, s. 39-40.

ruyu içerdiğini söyleyebiliriz: Neyim?, Olduğum şey haline nasıl geldim? ve verili koşullar altında hangi duruma gelebilirim? İlk soru, verili bir durumdaki tatminsizliğe işaret eder. Bu da, kendimizi anlamamızın problemli hale geldiğini gösterir. İlk sorunun cevabı, verili (modern) kültürdeki insanî varlıkların sınırlı ontolojisini karşımıza çıkartır. Diğer iki soru, bu sınırlı ontolojiyle insan varlıklarının genel ontolojisi arasında ilişki kurmayı gerektirir. Bu durumda, kendimizi ve kendi tarihimizi bize anlaşılabilir kılan, onları değerlendirme imkânı veren bir ontolojik izaha ihtiyaç olacağı açıktır. *Güç istemi* nosyonu, Nietzsche'de işte bu ihtiyacın giderilmesine yönelik bir ilke olarak karşımıza çıkar.[91]

Jeneolojik soruşturma ekseninde ele alındığında, *güç istemi* nosyonu, jeneolojinin; ahlâkın, ahlâkî nosyon ve ideallerin ortaya çıktıkları koşulları, onların insanî yaşamın idamesi açısından görmüş oldukları işlevleri ortaya koyma niteliklerinin ötesindeki politik mahiyetinin anlaşılması bakımından da önemli olduğunu söyleyebiliriz. Politik mahiyeti dikkate alındığında jeneoloji yalnızca olumsal oldukları gösterilmek suretiyle ahlâkın ve ahlâkî nosyonların evrensellik ve değişmezlik iddiasının geçersizliğini ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda, onların hangi güç ilişkilerini meşrulaştırdıklarını, hangi güçlerin lehine veya aleyhine işlediklerini ve bu işleyişin bir değerlendirmesini de içerir. Bu anlamda jeneoloji, ahlâkın toplumla ve toplumsal ilişkilerle ilgili olan yönüne de işaret eder. Hatta Strong'a göre, Nietzsche'nin ahlâka yönelik jeneolojik soruşturması, esasında bireyden ziyade topluma odaklıdır. Onun soruşturması, sağlıklı bireylere nasıl ulaşılabileceği sorusundan ziyade, neden hiçbir düşünürün toplumun

---

[91] *A.g.e.*, s. 40-41.

sağlığını ölçmeye cesaret edememiş olduğu sorusundan türer. İyinin ve kötünün orijinleri, Nietzsche için, bireyler ve bireysel pratiklerden ziyade, toplumsal ilişkilerle ilgilidir. Eğer sağlıklı bireyler yoksa bunun nedeni, bireysel tutumlardan çok toplumda aranmalıdır.[92]

Nietzsche, sağlıklı bireyi, etiğinin amacı ya da nihilizmin üstesinden gelmenin bir yolu olarak gördüğü ölçüde, jeneolojik soruşturma, aynı zamanda, bir politik ideolojik soruşturma olma hüviyetine de sahip olmak durumundadır. Warren'ın ifadesiyle, jeneoloji, değişmezlik ve evrensellik iddiasındaki ideal, idol ve kavramların gerçekte, pratiklerin ve güç ilişkilerinin maddileşmiş formları olduklarını göstermek suretiyle, bir çeşit ideoloji eleştirisi fonksiyonu da görür.[93] Strong ve Warren'ın jeneolojik soruşturmanın politik yönüne yapmış oldukları vurgu, Nietzsche'nin etiği ile politik düşüncesi arasındaki ilişkiyi anlamak bakımından önemlidir.

Nietzscheci açısından, tıpkı etik gibi, jeneolojinin de bir nesnellik iddiası içermediğini söyleyebiliriz. Nietzsche'nin ahlâka yönelik soruşturmasını, onun etik ve politik yargıları yönlendirir. Nietzsche'nin jeneolojisi, her ne kadar, bilimin ve eleştirel yaklaşımın katılığını sergilemeye çalışsa da, amaç bakımından her ikisinden de ayrılır. Çünkü Nietzsche'nin jeneolojisi, değer yargılarından azade değildir, hatta arzular, tinin halleri ve yaşam biçimleri arasında bir ayırım gözeterek, onlar arasındaki belirli bir hiyerarşiyi de onaylar.[94]

[92] Strong, *a.g.e.*, s. 105-106.

[93] Warren, *a.g.e.*, s. 102-103.

[94] Peter Berkowitz, *Bir Ahlâk Karşıtının Etiği*, çev. Ertürk Demirel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003, s. 111.

Deleuze'ün de dikkat çektiği üzere jeneoloji, değerlerin kaynağı anlamına geldiği gibi, kaynağın değeri anlamına da gelir.[95] Bu yönüyle ele alınacak olursa, jeneolojinin öncelikli amacı, ahlâkın önemine ilişkin kesin açıklamalar sunmak, ahlâkın kökeni ve tarih içerisindeki farklı ahlâk türleri ile ilgili olarak doğru ve nesnel bilgiler vermek değildir. Jeneoloji, ahlâkın tarihini belirli bir iyi anlayışı (Nietzsche'nin etiği) doğrultusunda değerlendirir, yargılar ve hatta kurgular. Bu durumda örneğin Nietzsche'nin iyi ve kötünün kökeni ile ilgili söylediklerinin tarihsel bir gerçekliğe tekabül edip etmediğinin ya da ahlakta köle isyanı dediği olayın gerçekte yaşanıp yaşanmadığının Jeneoloji açısından bir önemi yoktur. Bernstein'ın da belirttiği gibi bunları birer kumaca alarak görmek mümkündür. Bu kurmacaların amacı tarihsel malzemeyi özgür bir şekilde kullanarak mevcut ahlak anlayışının yaşamı yadsıyıcı karakterini ortaya koymak ve böylece yaşamı onaylayıcı bir ahlaka zemin hazırlamaktır.[96] Nietzsche'nin jeneolojisi yaşamın ve eylemin hizmetinde olan[97] bir tarih anlayışını esas alır. Bu anlamda jeneoloji, "geçmişin bugünün mezar kazıcısı olmaması için onun unutulması gereken sınırını belirleyerek", geçmişi'plastik güç'le yeniden oluşturmak, yaratmaktır. Nietzsche bu plastik gücü "kendi içinden, kendine özgü biçimde gelişen güç, geçmiş ve yabancı olanın biçimini değiştiren, ona yeniden biçim veren, yaraları iyileştiren,

[95] Deleuze, *a.g.e.*, s. 2.

[96] Richard J. Bernstein, *Radikal Kötülük*, çev. Nil Erdoğan-Filiz Deniztekin, Varlık Yayınları, İstanbul 2010, s. 140-141

[97] Friedrich Nietzsche, *Tarih Üzerine*, çev. Nejat Bozkurt, Say Yayınları., İstanbul 2000, s. 58.

yitirileni yerine koyan, kırılan biçimlere kendi içinden yeni bir biçim veren güç"[98] olarak ifade eder.

Kuşkusuz Jeneoloji, birey olmanın bir gereği olan bir çeşit hafızayı temin etmek[99] gibi bir fonksiyon icra eder. Fakat bu hafızanın, her şeyi olduğu haliyle, olgusal durumuyla kaydederek muhafaza etmek anlamında bir hafıza olmadığı, içerisinde hem muhafaza etmenin, hem de unutmanın bir arada bulunduğu özel bir hafıza olduğu açıktır. Jeneoloji için söz konusu olan unutma, Nietzsche'nin bahsetmiş olduğu, İngiliz psikologlarının ahlâkın tarihini araştırırken önem atfettikleri türden *pasif bir unutma*[100] değil, geçmişi yaşamın hizmetinde gören ve yaşamı geçmişin zararlı etkilerinden korumayı mümkün kılan *aktif bir unutma*dır.[101]

Nietzsche, ahlâkın kaynağının tarihine ulaşmaya yönelik çabalarından dolayı, İngiliz psikologlarının haklarını teslim etse de[102], hem kendi yönteminin ve ilgisinin onlarınkinden farkını ortaya koyar, hem de onların yaklaşımlarının sorunlarına işaret eder. Nietzsche'nin öncelikli sorunu, ahlâkın kökeni ve işlevi değil, değeri sorunudur. Nietzsche'nin ifadesiyle, öncelikle, "değerlerin kendilerinin değeri sorgulanmalıdır." Değerlerin ortaya çıktıkları, değiştikleri ve geliştikleri koşulların bilgisi, ancak bu amaca bağlı olarak Nietzsche'nin ilgi ko-

98 A.g.e., s. 64-65.

99 Randall Havas, *Nietzsche's Genealogy*, Cornell University Press, Ithaca and London 1995, s. 188.

100 Friedrich Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, Cündoğan Yayınları, Ankara 1998, s. 30.

101 Ernst Behler, *Confrontation, (Derrida / Heidegger / Nietzsche)*, translated by Steven Taubeneck, Stanford University Press, California 1991, s. 51.

102 Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü*, s. 29.

nusunu oluşturur.[103] Öte yandan, Nietzsche'ye göre, İngiliz psikologlarının yaklaşımları, iki nedenden dolayı sorunludur.

İlk olarak, iyi kavramı yanlış yerde aranmaktadır. Onlar, *bencilce olmayan eylemler*in, insanlar tarafından onaylandığını, yararlı bulundukları için kabul gördüğünü ve daha sonra bu onayın kaynağının unutulmasıyla beraber, söz konusu eylemlerin, iyi oluşları kendilerinden kaynaklanıyormuş gibi algılanmaya başlandığının altını çizerek iyinin kökeninde yararlılığın bulunduğunu, ahlâk denilen şeyin, aslında kaynağı unutulan bencilce olmayan eylemler olduğunu iddia etmişlerdir. Oysa Nietzsche'ye göre, iyi ve kötü karşıtlığının kökeninde, yararlılık değil, soyluluk ve mesafe *pathos*u bulunmaktadır. İyi, soyluya, yüksek ruhlu olana ait olan, onun eylemlerini ifade eden bir anlama sahiptir. İyi, efendinin hakkı olan ad vermeye, değer yaratmaya bağlandığı için, ahlâkın soykütüğünü arayan İngiliz psikologlarının düşündüğünün aksine, öncelikle ve zorunlulukla, bencilce olmayan eylemlere bağlı değildir. Nietzsche, ilerde de üzerinde duracağımız üzere, *bencilce olan ile bencilce olmayan* zıtlığının, aristokratik değer yargılarının çöküşü ile beraber güçlenen ve hakimiyetini kuran *sürü içgüdüsü*ne karşılık geldiği kanaatindedir.[104]

Nietzsche'nin, iyi değer yargısının kaynağı ile ilgili olarak, yararlılık perspektifinde tespit etmiş olduğu ikinci sorun ise, hem eylemin yararlılığının, eylemin uygun görülmesine ve onaylanmasına bağlanmış olması, hem de kaynağın, yani yararlılığın unutulmasından bahsediliyor olmasıdır. Eğer yarar ortadan kalkmamışsa ve günlük yaşantının bir parçası olarak varlığını sürdürüyorsa, Nietzsche 'ye göre, bu bakış

[103] A.g.e., s. 26.

[104] A.g.e., s. 31.

açısının sonucu, unutulmanın öne sürülmesi yerine, daha fazla açıklık için bilinçliliğin sürekli vurgulanması olacaktır.[105]

Nietzsche'nin, İngiliz psikologları ile arasındaki görüş farklılıklarına rağmen, onlarla en azından bir konuda, ahlâkın bir yanılgı, pasif unutmadan kaynaklanan bir yanlış yorum olduğu konusunda hemfikir olduğunu söyleyebiliriz. İngiliz psikologları bu yanılgının, esasında, bencilce olmayan eylemlerin, kaynaklarındaki yararlılık unutulduğu için, kendiliğinden iyi oldukları biçimindeki anlayışta kendini gösterdiğini düşünürler. Bu anlamıyla ahlâkı, toplumsal yaşam bakımından fonksiyonel olduğu için olumlarlar ve böylece, 'bencilce olmayan eylem ve değer yargıları bütünü' olarak ahlâkı, ciddi bir eleştiriye tabi tutmazlar. Halbuki Nietzsche için, "bencilce olmayan'ın acıma, kendini yadsıma, kendini kurban etme içgüdülerinin" bir tezahürü olan ve bu içgüdülerin hizmetinde olan değer ve eylemlerin, kendiliklerinden iyi oldukları biçiminde bir yanılsama olarak kendini gösteren ahlâk, acıma ahlâkı, yaşama karşı olduğu için nihilistiktir ve bu nedenle de insanlık için büyük bir tehlikedir.[106]

Nietzsche'nin ahlâka ilişkin bu değerlendirmesi, bize göre, birkaç açıdan önemlidir. İlk olarak, bu değerlendirme, ahlâkı, unutma ve yanılsamayla ilişkilendirdiği için, onun maskesinin düşürülmesinde, ahlâkın nasıl ortaya çıktığı ve varlığını hangi nosyonlarla sürdürdüğünü anlamaya imkân veren bir hafızanın önemini ortaya koyar. İkincisi, ahlâkın bencilce olmayan eylemlerle özdeşleştirilmiş olması, bu eylemlerin kimin lehine olduğu sorusunu ve bu soru ile bağlantılı olarak da, *güç istemi* ile ahlâk arasındaki ilişkinin mahiyeti-

---

[105] A.g.e., s. 32.

[106] A.g.e., s. 25.

ni anlamak ve ortaya koymak için bir başlangıç noktası oluşturur. Son olarak, ahlâkın bir tehlike olduğuna yönelik bir tespitin, sağlıklı bireylere ulaşmak için, söz konusu tehlikenin, yani nihilizmin üstesinden gelinmesine yönelik bir stratejiye de kapı açacağı ortadadır.

Ahlâkî davranış temelde, *ego*nun dışında bir ahlâkî standart varsayılmadan mümkün değildir. Buna karşın, yine ahlâkî davranış, *ego*nun özgürlüğü, yani seçimi olmadan da mümkün değildir. Görüldüğü gibi bu iki koşul birbiriyle çelişmektedir. *Ego*, özgürlüğünü kaybetmeden, kendisi için geçerli, kendisini ait olarak hissedebileceği bir ahlâkî alana sahip olamayacaktır.[107] Bu durumda, paradoksal bir şekilde, ahlâk ancak insanın kendisini, bireyselliğini reddetmesi, içgüdülerini ve arzularını yadsımasıyla mümkün olabilecektir. Nietzscheci anlamda düşünüldüğünde, söz konusu çelişkiyi gizleyen, aslında kurgusal bir özne ve buna bağlı olarak şekillenen ahlâkın doğasını gizleyen, yukarıda da belirttiğimiz gibi, unutmadır. Kuşkusuz Nietzsche için ahlâkın icadı, yalnızca bir yanlış inanç ya da alışkanlık değildir. Strong'un da ifade ettiği üzere, Nietzsche'nin jeneolojisi, daha ileri giderek ahlâkın, onun *güç istemi* ile bağlantısını anlamak açısından da önemli olan, korku ve kurtuluş ümidi üzerinde temellendiğini de ortaya koymaya çalışır.[108]

Nietzsche, ahlâkın kökenini, insanın uygarlaşması, yani toplum halinde yaşamaya zorlanması ile ilişkili olarak açıklar. Nietzsche'nin ifadesiyle, her türlü ahlâkın temeli, ancak daha büyük bir birey ya da kollektif bireyin (toplum veya devlet), bireylere boyun eğdirdiği, onları içinde bulundukları yalıtıl-

[107] Strong, *a.g.e.*, s. 97.

[108] *A.g.e.*, s. 98-99.

mışlıktan çıkarıp bir ortaklık olarak örgütlediği zaman kurulabilir.[109] Nietzsche'ye göre, ahlâk uzunca bir süre bir zorlama olarak, acıdan kaçınmak için sığınılan bir şey olarak varlığını sürdürmüş; daha sonra gelenek haline, bir içgüdü haline gelmiş; ardından uzun bir süre alışılmış ve doğal hale gelmiş her şey gibi haz ile ilişkilendirilmiş ve nihayetinde erdem olarak adlandırılmaya başlanmıştır.[110] Bu izah çerçevesinde düşünüldüğünde, ahlâkın, *güç istemi*nin iki farklı tezahürünün bir sonucu olarak geliştiğini söyleyebiliriz.

İlk olarak, ahlâk bir boyun eğdirmenin sonucunda ortaya çıktığına göre, burada, buyurabilenin, efendinin içgüdüsel bir yaratma, biçim verme anlamıyla gücünü sergilemesinden bahsedilebilir.[111] Nietzsche'nin ifadesiyle, ahlâkın temel unsuru olan *karavicdan,* her ne kadar suçun, sorumluluğun, hesaplı davranışın ne olduğunu bilmeyen efendilerde (zorba sanatçılarda) gelişmese de, onlarsız da gelişemez. Zira, eğer özgürlük içgüdüsü (*güç istemi*), onların "çekiç vuruşları", "sanatçı zorbalıkları" altında saklı kılınmamış olsaydı; "geriye itilmiş, bastırılmış, içe hapsedilmiş ve sonunda da yalnızca kendi üzerine boşalıp öfkesini kendinden çıkaran özgürlük içgüdüsü" olarak *karavicdan* olmayacaktı.[112]

İkincisi ve daha önemlisi, ahlâk, *güç istemi*nin bir başka formu olan güçsüzlük hissinin bir sonucu ve bu hissi telafi edici bir mekanizma olarak gelişmiş ve hakimiyet kurmuştur. Her ne kadar *aktif güç* ahlâkın ortaya çıkış koşullarını oluşturursa da, bir yorum olarak ahlâk (Nietzsche'nin ikibin yıldır Batı

---

109 Friedrich Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca*, çev. Cemal Atila, Say Yayınları, İstanbul 2003, s. 91.

110 Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 83.

111 A.g.e., s. 83.

112 A.g.e., s. 84.

kültüründe hakim olduğunu söylediği ahlâk anlayışı), zayıf olanın, boyun eğenin korkusunun ve boyun eğdiren karşısındaki çaresizliğinden kaynaklanan politik deneyimin (orijinal nihilizm) bir ürünüdür. Ahlâk, bencilce olmayan eylemleri yücelterek, yani iyi olanı bencilce olmayanla özdeşleştirerek, insanların gücünü bastırdığı, her bir kişiyi hesaplanabilir ve kontrol edilebilir hale getirdiği[113] ölçüde, söz konusu korku ve çaresizliği gizleyerek zayıf olanın, kendini değersiz, bir hiç olarak görmesinin önüne geçer. Onu, acısını anlamlı, dolayısıyla da katlanılabilir hale getirerek[114] yaşama bağlar.

Kuşkusuz Nietzsche, zayıf olanın dünya yorumu olarak gördüğü ahlâkı (acıma ahlâkı), ahlâkın tek biçimi olarak görmez. Ahlâktan kastedilenin, her şeyden önce, "ıslah etmek" olduğuna işaret eden Nietzsche, acıma ahlâkının, ahlâk kavramının gizlediği eğilimlerden yalnızca birine, "insan yabanılının ehlileştirilmesi" düşüncesine karşılık geldiğini belirtir. Nietzsche, bu anlamıyla ıslah etmenin, insan varlığını çürüttüğünün, zayıflattığının altını çizerek, ehlileştirme ahlâkının, zayıf olanın lehine işleyen mahiyetini de imâ etmiş olur.[115] Nietzsche, ıslah etmenin, başka bir anlamda da, *Manu Yasası* olarak dinleştirilmiş olan Hint ahlâkı örneğinde olduğu gibi, belirli bir ırk ya da insan türünün yetiştirilmesi anlamında da ele alınabileceğini belirtir. Bu anlamda Nietzsche, insanın zayıf olanın düzeyinde standardize edilmediği, farklı insan tiplerinin olabilirliğine imkân veren ve bu nedenle de, daha sağlıklı olduğunu düşündüğü[116] başka ahlâkların da varolabileceğine dikkat çeker. Ehlileştirme ahlâkı ve yetiştirme ahlâkı ayı-

[113] A.g.e., s. 59.

[114] A.g.e.,., s. 67.

[115] Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 39-40.

[116] *A.g.e.*, s. 41.

rını, gerek yetiştirme ahlâkının insan tiplerinin farklılığını korumaya yönelik fonksiyonu nedeniyle Nietzsche'nin etiği ve politik düşüncesi açısından, gerekse her iki ahlâk tipinin de ahlâkın toplumsal fonksiyonlarını anlamak bakımından önemli bir ayırımdır. Fakat Nietzsche'de, ahlâk söz konusu olduğunda, üzerinde daha çok durulan ve kategorilerinin tarihsel, sosyal ve politik referansların ötesinde "*tin*in içinde bulunduğu durumlara" bağlı olarak belirlendiği[117] efendi ahlâkı-köle ahlâkı ayırımının daha temelli ve önemli bir ayırım olduğu ortadadır.

a) Efendi-Köle Ahlakı

Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı çalışmasında, yeryüzünde varolmuş ve halen mevcudiyetini sürdüren birçok ahlâka rastladığını ve söz konusu ahlâkların; birbirine bağlı olarak, düzenli bir şekilde birlikte ortaya çıkan belirli özelliklere göre *Efendi Ahlâkı* ve *Köle Ahlâkı* olmak üzere iki temel tipe ayrılabileceğine işaret eder.[118] İlk bakışta, efendi ve köle kavramlarının, politik ve sosyolojik referanslara sahip oldukları düşünülse bile, Nietzsche'nin zorunlu olarak efendiyi (soylu) bir topluluktaki yönetici veya ayrıcalıklı kesim ile, köleyi ise bu kesimin hakimiyeti altında bulunan ya da statü olarak bu kesimin aşağısındaki insanlarla özdeşleştirmediği açıktır.[119] Kuşkusuz, efendi ve köle ahlâkının anlaşılmasında politik anlamıyla güç, yani hükmeden veya hükmedilen olmaktan kaynaklanan güçlülük ya da güçsüzlük hissi, önemli bir referanstır. Nitekim Nietzsche, daha önce de işaret ettiği-

---

[117] Berkovitz, *a.g.e.*, s. 114.

[118] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 169.

[119] Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 35.

miz üzere, ahlâkın oluşumunu ve onun nihilistik mahiyetini politik deneyime bağlı olarak açıklamıştır. Ancak, efendi ile köle arasındaki mesafenin, politik ve toplumsal anlamda bir hiyerarşinin ötesinde bir anlama, Nietzsche'nin, efendi ve köle ahlâkının aynı kişinin, aynı ruhun içinde bile bulunabileceğini[120] söyleyerek imâ ettiği ruhsal bir anlama da sahiptir. Bu durum göz önüne alındığında, efendi ve köle kavramlarının, politik ve sosyolojik anlam içerikleriyle sınırlandırılamayacağını söyleyebiliriz. Nietzsche'nin, ikibin yıldır Batı kültüründe hüküm süren bir ahlâkı köle ahlâkı olarak nitelemesi, efendi ve köle kavramlarının söz konusu sınırlamanın ötesinde anlamlara sahip olduğunun en açık kanıtını oluşturur.

Warren'ın da belirtmiş olduğu gibi, Nietzsche için soyluluk, dışsal eylem ve çalışmalardan çok, kişinin kendisine yönelik saygısından doğar. Soyluluk kendinden emin olma hissiyle birlikte, iyi şuura işaret eder. Bu nedenle Nietzsche soyluluğu, sosyolojik terimlerden ziyade, psikolojik ve fenomenolojik terimlerle anlar. Bu husus dikkate alındığında, efendi ve köle kategorilerinin, farklı deneyim tiplerine karşılık geldiği ve prensip olarak soyluluğun, toplumda herhangi bir yerde zuhur edebileceği söylenebilir.[121] Warren'a göre, Nietzsche de Freud gibi, benliğin birliğini sağlayacak olan bir düşünümsellik (*reflexivity*) biçimiyle ilgiliydi. Bu perspektifle ele alındığında, efendi ve köle psikolojisi arasındaki temel fark, kölenin, deneyimlerini bütünleştirmesindeki başarısızlığından kaynaklanır. Güçsüzlük hissi, kölenin hafızasında aşırı bir şişkinliğe, bu da onun, bütünlüğünü sağlamasına mani olan geçmişin acılarıyla ilgili takıntılara yol açar. Buna karşın, soyluluğun

[120] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 169.

[121] Warren, *a.g.e.*, s. 176.

güçlü sağlığı, deneyimlerini birleştirebilme kapasitesinden doğar ve böylece efendinin (kişinin) bütünlüğüne mani olacak birçok şeyi unutmasına imkân verir. Efendideki *aktif unutma*'nın aksine, kölede unutamamanın tezahürü, hınç (*ressentiment*) duygusudur.[122] Deleuze'ün de vurguladığı üzere, efendi tipe ait unutma ve tepkiler eyleme gücünün bütünlüğü bağlamında tanımlanırken, köle tipi ise, çok büyük bir hafıza ve hıncın gücü ile tanımlanır.[123]

Köle ahlâkına reaktif karakterini veren, tam da bu hınç duygusudur. Nietzsche'nin ifadesiyle, her soylu ahlâk, kendine zafer kazanmış bir biçimde evet demekle gelişirken, köle ahlâkı, daha başında; dışarıda olana, farklı olana, kısaca kendi olmayana hayır der. Nietzsche'ye göre, bu hayır kölenin yaratıcı eylemidir. Köle ahlâkının varolmak için, hep karşı koyan dış dünyaya gereksinimi olmuş ve kölenin eylemi, temelde tepkiden kaynaklanmıştır. Soylu değerlendirme biçiminde ise, tersi söz konusudur. Soylu, eyleme kendiliğinden geçer ve karşıtını "yalnızca kendine daha minnettar, daha sevinç dolu evet demek için arar. Olumsuz kavramları 'alçak', 'sıradan', 'kötü' yalnızca baştan aşağı yaşam ve tutkuyla dolu, olumlu temel kavramların, 'biz soylular', 'biz iyi, güzel ve mutlular'ın soluk bir karşı görüntüsüdür."[124]

Köle ahlâkının reaktif karakteri, en iyi şekilde, onun iyi-kötü ayırımında teşhis edilebilir. Nietzsche, etimolojik olarak ele alındığında, iyi-kötü ayırımının temelinde, soylu değerlendirme biçiminin bulunduğunu belirtir. İyi, her yerde başlangıçta "ruhça soylu", "asilzade", "ruhça ayrıcalıklı", "ruhça

---

[122] *A.g.e.*, s. 177-178.

[123] Deleuze, *a.g.e.*, s. 117.

[124] Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 40.

yüksek" anlamlarına gelmiştir. Buna karşın kötü, söz konusu iyi tanımının dışında kalanı, bayağı olanı, talihsiz olanı nitelemek için kullanılan bir kavram olmuştur.[125] Soylu için kötü, kendi iyi tanımının dışında kalan bir şeye işaret ettiğinden, soylunun iyi tanımı, onun kötüye olan düşmanlığından kaynaklanmamıştır. Kötü, verili bir durumdur ve soylu ona karşı kayıtsızdır. Efendinin, kendi iyi tanımı için düşman bir öteki olarak kötüye ihtiyaç duymaması, onun ahlâkının aktif karakterini yansıtır. Deleuze'ün ifadesiyle, efendinin formülü, ben iyiyim bu yüzden sen kötüsündür. Efendi ahlâkına göre, kötünün kötü oluşu, ikincil bir sonuçtur. İyi öncelikli olarak efendiyi dizayn eder, kötü bir sonuçtur ve köleyi oluşturur.[126] Soylunun köle karşısındaki kayıtsızlığı o kadar açıktır ki, onu düşman olarak bile görmez. Soylu için düşman, kötü olan değildir, çünkü onun kötü olanla hiçbir işi yoktur. Soylu, düşmanını kendisi gibi saygıdeğer biri olarak görür ve onu kendisi için ister, bu onun ayırıcı özelliğidir.[127]

Köle ahlâkında iyi ve kötü kavramları, efendi ahlâkında olduğundan tamamen farklı anlamlar içerir. Köle ahlâkı, kendi iyi-kötü ayırımını kendi reaktif karakterine uygun olarak, efendinin iyi olarak adlandırdığı niteliklerin değersizleştirilmesi üzerinde temellendirir. Buna bağlı olarak, kölenin iyi tanımı kötü tanımına göre belirlenmiş olur. Kötü olan, soylu ve soyluca olan her şeydir. İyi ise, efendinin kötü ve bayağı olarak addettiği yani soyluca olmayan şeylerdir.[128] Hınç (*ressentiment*) duygusuna sahip olan köle, kendisini iyi olarak düşünebilmek için kötü diye nitelendirdiği bir ötekine, yani

[125] *A.g.e.*, s. 32-33.

[126] Deleuze, *a.g.e.*, 119-120.

[127] Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 42-43.

[128] *A.g.e.*, s. 43.

iyi ve kötü arasında bir düşmanlık ilişkisine ihtiyaç duyar. Böyle bir ahlâkın formülü ise, sen kötüsün ben bu yüzden iyiyimdir.[129] Bu bağlamda köle ahlâkının, değerini kendisinden üretemediği için kendini onaylayamayan, yalnızca olumsuzlamak zorunda olduğu şeyin asalağı olan bir ahlâk tipi olduğunu söyleyebiliriz.[130]

Efendi ve köle ahlâklarının iyi ve kötü kavramlarına yüklemiş oldukları anlamlar arasındaki farklılık, her iki ahlâk tipinin beslemiş oldukları etik anlayışlar arasındaki farklılığı anlamak açısından da önemlidir. Köle ahlâkı, hakikat adına varoluşu ve oluşu yadsıdığı ölçüde, iyi kavramını bir hiçleştirme üzerinden, iyinin kötü ile arasındaki düşmanlık ilişkisinden türetir. Bu yönüyle yaşam ve oluş, köleci değerlendirme dikkate alındığında, kötüye işaret eder. Evrenselci etik, tam da böyle bir değerlendirmeden beslenmiştir. Buna karşın, Nietzscheci bir etik, daha başlangıçta kendisini, köleci anlamda iyi ve kötünün ötesinde konumlandırmak durumundadır. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere, Nietzsche, iyi ve kötünün ötesinde olmaktan bahsederken, bunu bütün değerlendirmeleri reddetmek amacıyla yapmaz. O bunu, yeni bir değerlendirmeyi öncekinin yerine geçirmek amacıyla yapar. Nietzsche, klâsik iyi-kötü (*good-evil*) ayırımı yerine soylu-kötü (*noble-bad*) ayırımını yerleştirir.[131] Nietzsche'nin önem atfettiği bu ayırım, onaylayıcı ve yaşam ile düşmanca olmayan bir ilişkiyi öngören mahiyetiyle, onun etiğinin merkezinde duran yaşamı zenginleştirme kriteri için de temel bir referans noktası oluşturur.

[129] Deleuze, *a.g.e.*, s. 119.

[130] Keith Ansell Pearson, *Kusursuz Nihilist*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 166.

[131] Frederic Copleston, *Nietzsche, Friedrich: Philosopher of Culture*, Burns Oates and Washbourne LTD., London 1942, s. 92.

Buraya kadar, Nietzsche'nin efendi ve köle ahlâkı ayırımını, tarihsel olmayan bir perspektifle ele almaya çalıştık. Fakat söz konusu tipler, Nietzsche için bir ahlâk filozofunun yapmış olduğu herhangi bir tasnifin ötesinde bir anlama sahiptir. Nietzsche'nin köle ahlâkı olarak nitelediği ahlâk tipi Batı kültürüne damgasını vuran ve sahip olduğu nihilistik mahiyeti, yani nihilizm yazgısını kendi serüveninin sonunda açığa çıkarmaya başlayan bir ahlâka tekabül eder ve bu yönüyle de açık şekilde bir tarihsel anlama sahiptir. Nietzsche, kendi dönemini -modern dönemi- kölelerin başkaldırmasıyla Batı kültür tarihinde hakimiyetini hissettirmeye başlayan köle ahlâkının, dolayısıyla da kölenin, zafere ulaştığı bir dönem olarak görür. Fakat Nietzsche için bu zafer, aslında *decadence*'a (çöküş/yozlaşma) karşılık geldiği için, hayatın düşüşüne işaret eder ve bu nedenle de, her ne kadar yaşamın lehinde yeni değerlerin yaratılması için fırsatlar sunma anlamında olumlu bir anlama sahip olsa da, tarihin sonu olarak görülmemesi gereken, kesinlikle üstesinden gelinmesi gereken bir hadisedir.

Hegel de tıpkı Nietzsche gibi, efendi ve köle kavramlaştırmalarını kullanmış ve Hegel için de modern dönem, kölenin zaferine işaret etmekteydi. Nietzsche'den farklı olarak Hegel, efendi ile köle arasındaki ilişkiyi, tarih felsefesi doğrultusunda, diyalektik bir ilişki olarak ele almış ve kölenin zaferini tarihsel zorunluluğun bir sonucu olarak, ancak tarihin sonunda zuhur edebilecek olan özgür bireyin ortaya çıkışı olarak yorumlamış ve olumlamıştır. Bu noktada, hem efendi-köle ahlâkı ayırımının tarihsel anlamının ortaya konulması hem de Nietzsche'nin diyalektik eleştirisinin mahiyetinin anlaşılması bakımından, Nietzsche'nin efendi-köle ahlâkı ayırımı

ile Hegel'in efendi-köle diyalektiğinin bir mukayesesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Hegel'de efendi köle diyalektiği, insanın, insan olma, *kendinin bilinci*ne varma, kendinin bilincini nesnel hale getirme (başkaları için de kabul edilebilir hale getirme) ve nihayetinde özgür bir birey olma sürecinin bir ifadesidir. Hegel'e göre insan, *ben olmayan*dan özce farklı, ona radikal bir biçimde karşıt *ben* olarak kendini açığa vurur. *Ben*'i, olumlu içeriği olumsuzlama ile dolacak bir boşluk olarak telâkki eden Hegel için, isteğin yöneldiği şeyin mahiyeti, *ben*in de mahiyetini belirleyecektir. Eğer istek yalnızca doğal bir şeye yönelmişse, doğal olan bir şeyin olumsuzlanması söz konusu ise, *ben* de doğal bir *ben* olarak kalacaktır[132] ve bu yönüyle insanın, yani doğal şeylere yönelik isteğinin tatmini peşinde olan insanın, hayvandan bir farkı olmayacaktır. İnsanın ayırıcı vasfı, onu insan yapan, bir birey olarak kendinin bilincine ulaşmasını mümkün kılan şey, onun, doğal olmayan bir şeye, yani başka bir isteğe yönelimidir. Bu anlamıyla istek, tam da insanın ayırıcı vasfıdır. Kendisiyle ebedîyen özdeş kalan, statik ve verilmiş bir gerçek varlıktan farklı olan istek, gerçek olmayan bir boşluktur. İnsanı hayvansal *ben*den farklı olarak değişime ve dönüşüme açık kılan şey, işte isteğin bu karakteridir. Dolayısıyla insan, tümel formu mekan değil zaman olan bir varlık olarak, bir boşluk olan isteğini, başka isteklerle etkileşimi sonucunda doldurmak suretiyle insanlaşır.[133] Hegel insan ya da tarihin temelde, iki insan tipinin, iki isteğin karşı karşıya gelmesinin, efendi ile köle arasındaki diyalektiğin sonucunda oluştuğu kanaatindedir.

---

[132] Alexandre Kojève, "Efendi ve Köle Diyalektiği", *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, Y. K. Y., İstanbul 2000, s. 80.

[133] *A.g.e.*, s. 81.

Bir isteği istemek, kendini bu isteğin istediği değerin yerine koymayı, yani kendi değerinin bir başkası tarafından istenen değer olmasını istemektir. Kısaca, bilinip tanınmayı istemektir.[134] Efendi, bilinip tanınma isteğini doyurmak için, diğer istekle olan mücadelesinde ölümü göze alan ve kendisini kabul ettiren tarafı oluşturur. Köle ise, söz konusu mücadelede, hayatını tehlikeye atmaktan vazgeçen, –kendi doğal isteğine boyun eğerek- hayatını idame ettirmek için hasmını, efendi olarak tanıyan kişiyi niteler.[135] Bu noktada, efendi ile köle arasındaki mücadelede, söz konusu olan olumsuzlamanın, hasımlardan birinin tamamen ortadan kaldırıldığı bir olumsuzlama değil, hasmı (*antitey*i) bir yönüyle ortadan kaldırırken, diğer yönü ile muhafaza eden ve ileriye taşıyan diyalektik bir olumsuzlama[136] (*aufhebung*)* olduğunu belirtmek son

[134] *A.g.e.*, s. 83.

[135] *A.g.e.*, s. 85.

[136] *A.g.e.*, s. 92.

* Hegel felsefesinde tez, anti-tez ve sentez şeklinde diyalektik ortadan kaldırma sürecine gönderme yapan sözkonusu kavram üçlü bir anlam içeriğine sahiptir. "Bir yandan, bunlar, içlerindeki bölük pörçük, göreli, parçasal ya da taraf tutucu olan şeyler; yani, bir kanı olarak değil de, hakikat olarak ele alındıklarında yanlış haline gelmelerine yol açan şeyler bakımından ortadan kaldırılmışlardır, yani bir yana atılmışlardır. Öte yandan, içlerindeki özsel ve tümel olan, yani her birinde, bütünsel ve tek olan gerçekliğin çok sayıda yanlarından birini açığa-vuran şeyler bakımından saklanmış (korunmuş) ya da kurtarılmışlardır. Ve nihayet, yüceltilmişlerdir, yani, bilginin ve gerçekliğin ve dolayısıyla hakikatin bir üst düzeyine yükseltilmişlerdir; çünkü, tez de antitez de, birbirlerini tamamlayarak, tek taraflı, sınırlı ve hatta 'öznel' karakterlerinden kurtarılmışlar ve sentez olarak, 'nesnel' gerçekliğin, daha kavrayıcı ve dolayısıyla daha kavranabilir bir yanını açığa-vurmuşlardır." Kojève, "Hegel'de Gerçekliğin Diyalektiği ve Fenomenolojik Yöntem", *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, Y. K. Y., İstanbul 2000, s. 183-184.

derece önemlidir. Örneğin, efendi köle diyalektiği bağlamında ele alındığında, efendi, kölenin, kendini kabul ettirme isteğini yadsır, fakat kölenin doğayı dönüştüren çalışmasını muhafaza eder ve onu ileriye taşımasına imkân verir. Ayrıı şekilde, köle efendi ile olan ilişkisini olumsuzlarken, kendi üzerinde bulunan bir efendi düşüncesini ortadan kaldırır. Fakat, söz konusu ortadan kaldırmayla birlikte, efendide bilincine varmış olduğu kabul edilme düşüncesini muhafaza eder ve onu kabul edilen biri tarafından kabul edilme yönünde daha da ileriye taşır.

Efendi, her ne kadar, kendi olumsuzlayıcı etkinliği olan savaş ile, tarihsel ve insan oluşturucu sürecin katalizörü olsa da, insanın kendinin bilincine varması, kendini gerçekleştirmesi ancak kölenin olumsuzlayıcı etkinliği olan çalışma dolayımıyla mümkün olabilecektir.[137] Bu nedenle, Hegel'e göre özgürlük, yani insanın kendini bilip tanıması ve kendini bilip tanıyan muadillerince bilinip tanınması, kölenin çalışması sayesinde doğa karşısında özgür olan, bu özgürlüğün sağlamış olduğu konfor nedeniyle biyolojik varlığını aşmaya yönelik herhangi bir motivasyondan yoksun bulunan ve bu nedenle de kendisiyle ilgili eksik bir bilince sahip olmakla yazgılı efendinin değil, efendiye boyun eğerek insanî özgürlüğün ve özerkliğin değerini efendide bilip tanıyan; başlangıçta ölüm korkusu ile kendi doğasına ve doğaya boyun eğen, fakat çalışarak doğanın ve kendini doğaya bağlayan ve efendinin kölesi haline getiren kendi doğasının efendisi haline gelen, yani efendiliğini çalışması dolayımıyla kazanan kölenin başarımı olacaktır.[138]

---

[137] Tülin Bumin, *Hegel*, Y. K. Y. İstanbul 1998, s. 41.

[138] Kojève, "Efendi ve Köle Diyalektiği", s. 98-101.

Efendi-köle diyalektiği konusunda Nietzsche ve Hegel'in düşünceleri arasındaki farklılıklar, en iyi şekilde, Nietzsche'nin diyalektik düşünceye yönelik eleştirileri yoluyla anlaşılabilir. Bu eleştiriler, Hegel'in efendi-köle diyalektiğinin, diyalektik düşünceden kaynaklanan sorunlarını ortaya koymanın yanı sıra, Nietzsche'nin etiğinin ve bu etiğe bağlı olarak şekillenen Nietzscheci bir politik düşüncenin temel karakteristiklerini oluşturan farkı öne çıkarma, çokluğu onaylama, anti-teleolojik olma hususlarının anlaşılması bakımından da önemlidir.

Deleuze'e referansla Nietzsche'nin üç nedenden dolayı diyalektiğe karşı olduğunu söyleyebiliriz. İlk olarak diyalektik, güçlerin tabiatının yanlış bir yorumunu sunar. İkincisi, güçler arasındaki ilişkinin mahiyetini yanlış yorumlar. Ve nihayetinde soyut terimler ve değişimlerle iştigal ettiği için değişimi ve transformasyonu yanlış yorumlar.[139]

İlk eleştiri, gücün çoğul ve dinamik karakteri bağlamında yöneltilen bir eleştiridir. Diyalektik, her ne kadar başlangıçta iki farklı öğenin karşıtlığından hareket etmiş olsa da, nihayetinde bir birliğe ulaşmayı içerdiği için çoğulculuk diyalektiğin en büyük düşmanıdır.[140] Nietzscheci bir perspektifle değerlendirildiğinde, Hegel'in efendi-köle diyalektiği, kendisiyle birlikte bütün insanî farklılıkların ortadan kaldırıldığı bir insan tipini –modern evrensel birey- öngördüğü ve tikel (özel çıkar)-tümel (ortak çıkar) karşıtlığını aşmak suretiyle bu insan tipinin varolabilmesinin imkânını oluşturma niteliğini haiz bir bütünlük (Devlet) nosyonunu yücelttiği için kaçınılmaz bir biçimde gücün çoğul ve ilişkisel mahiyetini göz ardı edecektir.

[139] Deleuze, *a.g.e.*, s. 158.

[140] Ali Akay, *Tekil Düşünce*, Afa Yayınları, İstanbul 1999, s. 105.

İleride de işaret edeceğimiz üzere, Nietzsche, Hegelci diyalektiğin sonundaki bireyi, nihilizmin en ileri biçimine ulaşmasının bir ürünü olarak kendini gösteren ve insanî tiplerin çokluğunu insanlığın en düşük paydası olarak kendisinde düzleştiren *son insan* olarak kavramlaştırmış ve tıpkı Tanrı gibi, onun yerine ikame edilmiş bir bütünlük nosyonu olduğunu düşündüğü devleti de gerçek anlamda bir bireyleşmenin önündeki engellerden biri olarak görmüştür.

İkinci eleştiri, Nietzscheci *onaylama* nosyonuna ışık tutar. Nietzsche için bir gücün başka bir güç ile oluşturduğu asıl bağ, hiçbir zaman tözün olumsuz öğesi olarak ortaya çıkmaz.[141] Hegel için bir güç diğerini yadsırken, olumsuzlarken, ancak bu şekilde kendisine geri yansıyan gücü keşfederek kendinin bilincine varırken, Nietzsche'de böyle bir yadsıma söz konusu değildir. Çünkü Nietzsche için, bir güç başka bir güçle ilişkiye girdiği vakit, önündeki gücü olumsuzu olarak yadsımaz. Tersine, onunla olan farklılığını ortaya koyar ve bu farklılığından hoşnutluk duyar. Deleuze'ün ifade etmiş olduğu gibi, Nietzsche'de negatiflik, gücün aktivitesini gerçekleştiren form olarak esasta varolmaz. Aksine o, aktivitenin, yani aktif bir gücün varlığının ve onun farklılığının bir sonucudur.[142] İstemin istediği, farklılığın onaylanmasıdır. Diğeriyle temel ilişkisi içerisinde bir istem, diğerinin farklılığını, onaylamanın bir nesnesi haline getirir. Diyalektikçi ise, tüketilmiş bir güce sahiptir. Bu güç, kendisine hükmeden güçlere reaksiyon gösteren bir güçtür. Ancak böyle bir güç, diğeriyle ilişkisinde negatif olan unsuru ön plana çıkarır.[143]

---

[141] *A.g.e.*, s. 105.

[142] Deleuze, *a.g.e.*, s. 8-9.

[143] *A.g.e.*, s. 9.

Son olarak diyalektik, belirli bir hakikatin ya da inancın yaşamdan yalıtık bir biçimde, nedenler gösterilerek kanıtlanabileceği tasarımını[144] içerdiği için de sorunludur. Bu yönüyle diyalektik, bütün bir geçmişi, geçmişte olup biten her şeyi, olumsal karakter arz eden sonuçları ya da başarımları, belirli bir *telos*'a hizmet eden mantıksal zorunluluğun ürünleri olarak ele alır.[145] Efendi-köle diyalektiği bakımından düşünüldüğünde, bütün bir sürecin zorunlu bir şekilde kendisine hizmet ettiği *telos özgürlük*'tür. Hegel, tarihi bu *telos* doğrultusunda, kölenin bilincinin bir serüveni olarak yorumlar ve onun, özgür insan, kendinin bilincinde olan insan ile sonuçlanması mukadder sonunu olumlar. Nietzscheci perspektif için böyle bir düşünme biçimi ve tarih okuması, tam da, güçten yoksun olduğu için yaşamı yadsıyan ve pratikte mümkün olmayan zaferini tek silahı olan mantık (akıl-*logos*) alanında kazanmaktan başka çaresi olmayan[146] kölenin zihniyetini yansıtır.

Nietzsche'nin efendi-köle ayrımı bağlamında değerlendirdiğimizde, Hegel'in efendi-köle diyalektiğinin, gerçekte kölenin bakış açısının bir ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Köle yoksun olduğu gücü, güç istemi olarak değil, gücün bir temsili olarak düşünür.[147] Bu güç, hem varlığının bir başkasının tanımasına bağlı olması anlamında, hem de efendide, Tanrı'da ya da devlette ifadesini bulma anlamında kişinin dışında, kişiden ayrı olarak tasavvur edilen bir güçtür. Tam da bu yüzden, efendi-köle diyalektiğindeki efendi portresi, yani kendi varlığının bilincine ulaşmak için bir başkasının tanımasına ihtiyaç

---

144 Friedrich Nietzsche, *Deccal*, çev. Hüseyin Kahraman, Yönelim Yayıncılık, Ankara 1992, s. 61.

145 Nietzsche, *Tarih Üzerine*, s. 151-152.

146 Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 15-16.

147 Akay, *a.g.e.*, s. 109.

duyan efendi tasavvuru, Nietzsche'nin, köleye kayıtsız efendi anlayışının tersine, aslında kölenin hayalindeki efendi portresi ya da tasavvurudur.

Hardt'ın da belirtmiş olduğu gibi, Hegel ve Nietzsche, efendi köle ilişkisinde aynı alan üzerinde fakat karşıt yönlere doğru hareket ederler. Her ikisi de özü, varlığın hareketi içerisine yerleştirmeye çalışır. Fakat Hegel, kendisine geri yansıyan bir gücü (öz-bilinç) temel alırken, Nietzsche, kendi dışına taşan bir gücü (güç istemi) önerir. Her iki durumda da, varlığın özünün *güç* olmasına rağmen, iki farklı güç anlayışı söz konusudur. Hegel, yapabileceği şeyden ayrılabilen bir güç anlayışını (kölenin güç tasavvurunu) benimserken, Nietzsche, kendi açığa çıkışına içsel bir güç anlayışını savunur.[148] İki farklı güç anlayışı, transformasyona yönelik iki farklı düşünceyi de beraberinde getirir. Dışa dönük Nietzscheci güç, bütüncül bir yıkma stratejisiyle, kendini yaratma yönünde faaliyet gösterirken, içe dönük Hegelci güç diyalektiğin muhafaza etme fonksiyonuna bağlı olarak bütüncül bir yıkma ve yeniden yaratma stratejisinin yerine, özsel doğanın korunması ve olunan şeyin bilincine varılması biçimindeki bir dönüşüme hizmet eder.[149] Hegel için bu dönüşüm, özgürlüğün, aklın ve insanın gerçekleşmesi iken, Nietzsche için nihilizmden başka bir şey değildir.[150]

Nietzsche'nin diyalektiğe yönelik eleştirileri, onun, tarihselliği, tarihsel deneyimin önemini yadsıdığı anlamına gelmez. Nietzsche'nin karşı çıktığı şey tarihi belirli bir amaç ya da sonuç doğrultusunda gerçekleşen bir süreç olarak gören bir

[148] Michael Hardt, *Gilles Deleuze 'Felsefede Bir Çıraklık'*, çev. İsmail Öğretir-Ali Utku, Birey Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 88-89.

[149] *A.g.e.*, s. 89-90.

[150] Deleuze, *a.g.e.*, s. 161.

tarihsellik anlayışıdır. Hegel tarihsel zorunluluğa vurgu yaparken, Nietzsche zorunluluklardan değil olasılıklardan bahseder. Örneğin, Nietzsche modern nihilistik yaşamı tarihsel deneyimin bir ürünü olarak görür. Fakat onun, dışına çıkamayacağımız bir zorunluluk olduğunu düşünmez. Nietzsche için nihilistik yaşamın varlığını sürdürmesi güçlü bir olasılık olsa da bu yaşamın ötesine geçme olasılığı da vardır.[151] Söz konusu farlılığa karşın Hegel ve Nietzsche'nin tarihsellik düşünceleri arasında birtakım paralellikler kurmak mümkündür. Hatta daha da ileri gidilip, Hegel sonrası bütün düşünürler gibi, Nietzsche'nin de, tarihsellik düşüncesi bakımından Hegel'den etkilenmiş olduğu[152] iddia edilebilir.

Gerçekten de, Nietzsche'nin, efendi-köle ahlâkı ayırımında efendiyi yüceltmesine rağmen, efendi ahlâkını restore etmeye yönelik bir çaba içerisinde olmaması, kendi dönemlerinin sürüce değerlendirmelerinin üzerine çıkabilen Cesare Borgia, Napolyon ve Goethe gibi kişilikleri soylu tipler olarak niteleyip yüceltmesine rağmen, onları, kendi etiğinin bir ideali olan *üst-insan*la özdeş olarak görmemesi[153] ve nihayetinde, üst-insana ancak, köle ahlâkının yıkımının sonuna kadar götürülmesi (aktif nihilizm) yolu ile, yani köle ahlâkının hakimiyetine ilişkin bir tecrübenin ve bu ahlâkın nihilistik mantığının

[151] Bernstein, *a.g.e.*, s. 161-163.

[152] George L. Kline, "Presidential Address The Use and Abuse of Hegel by Nietzsche and Marx", *Hegel and His Critics*, ed. William Desmond, State Universiry of New York Pres, New York 1989, s. 2.

[153] Danto, *a.g.e.*, s. 76.; Örneğin, Nietzsche, Napolyon'un insan olmayanla üst-insanın bir bileşeni olduğunu belirtir. *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 55.; Yine Zerdüşt'te de üst-insanın henüz gelmediğini, insanların en yücesinin bile pek insanca olduğunun altını çizer. Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. A. Turan Oflazoğlu, Cem Yayınevi, İstanbul 1999, s. 115.

açığa çıkmasıyla vuku bulan nihilizm sorununun içerisinden geçerek ulaşılabileceğine ilişkin kanaati, söz konusu iddiayı güçlendiren kanıtlar olarak görülebilir.

Her iki düşünürün de ulaşmak istedikleri insan anlayışları dikkate alındığında, tıpkı Hegel'in efendisi gibi, Nietzsche'nin soylu tipleri de, tarihsel deneyim yoksunluğundan kaynaklanan eksik bir bilince sahiptirler. Hegel'in efendisinin, kölenin çalışma deneyiminden yoksun olması nedeniyle, gerçek anlamda özgür olamayacak olmasına benzer bir şekilde, Nietzsche'nin soylu tipleri de, birtakım nitelikleri bakımından üst-insana benzeseler de, nihilizm sorununu tecrübe etmedikleri için ondan farklı olacaklardır. Nietzsche'nin üst-insanı anlatan, haber veren, öğreten ve kendi kişiliğinde üst-insanı sembolize eden karakter olarak, tarihsel bir figürü, "en belalı yanılgının" (iyi-kötü ayırımı), yani ahlâkın yaratıcısı olduğu için onu en iyi tanıyan[154], dolayısıyla da, onun mahiyetini en iyi bilen kişi olan Zerdüşt'ü seçmesi bu anlamda tesadüfî değildir.

b) Hıristiyan Ahlakı

Tarihsel perspektif dikkate alındığında, Nietzsche'nin köle ahlâkı olarak adlandırdığı ve yukarıda izah etmeye çalıştığımız ahlâk anlayışının karşılığının Hıristiyan ahlâkı olduğunu söyleyebiliriz. Esasında Nietzsche, köle ahlâkı, acıma ahlâkı, sürü ahlâkı ve Hıristiyan ahlâkı kavramlaştırmalarını aynı şeyi, Batı kültürüne damgasını vurmuş olan bir ahlâk anlayışını nitelemek için kullanmıştır. Fakat biz çalışmamızda, her biri söz konusu ahlâk anlayışının bir yönüne işaret eden

[154] Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 143.

diğer üç kavramlaştırmayı da önemsemekle birlikte, gerek diğer kavramlaştırmaların anlam içeriklerini kapsaması gerekse modern ve seküler uzantılarıyla birlikte Batı kültürünün hakim değerler sistemini niteleyebilme kapasitesi bakımından ağırlıklı olarak Hıristiyan ahlâkı kavramlaştırmasını kullanacağız.

Nietzsche, 'Hıristiyan' ifadesini, kalbinde Platoncu felsefenin bulunduğu Batı metafizik düşünce geleneğini nitelemek için kullanmıştır. Nietzsche için Hıristiyanlık, bu geleneğin, yaygınlaşmış, geniş yığınlar tarafından benimsenerek ete kemiğe bürünmüş olduğu biçimidir; "Hıristiyanlık halkın Platonculuğudur."[155]

Nietzsche'nin ifadesiyle Hıristiyan ahlâkı, Hıristiyanlığın öncüleri olan, rahip ruhlu bir halkın (Yahudilerin), iyi, soylu, güçlü ve mutlu olan arasında kuralmuş olan aristokratik değer eşitliğine karşı çıkarak, soyluca değerleri yeniden değerlendirmeleri, onları tersine çevirmeleri ve bunu da, hasımları olarak gördükleri soylulara kabul ettirmeleri sonucunda Batı kültüründe hâkim olmaya başlamıştır.[156] Kuşkusuz Nietzsche'ye göre, bu hâkimiyet, yaşamın fakirleştirilmesi ve çürütülmesi pahasına olmuştur. Çünkü sahip olduğu değerler sistemiyle Hıristiyanlık, güçsüz (köle) olanın, güçlü (efendi) olan karşısındaki zayıflığı ve korkusundan kaynaklanan değersizlik duygusunu (*orijinal nihilizm*) telafi edici bir mekanizma olarak işlev görmüş ve yaşamı, yaşamın zenginliğinin ölçütü olan *güç istemi*nin eksik olduğu güçsüzün düzeyi temelinde, onun değerleriyle standardize etmiştir.[157]

[155] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 8.

[156] Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 37.

[157] Nietzsche, *Deccal*, s. 23.

Nietzsche'nin Hıristiyan ahlâkında teşhis etmiş olduğu sorun, özünde, nihilizm sorunudur. Hıristiyanlık, bir öte dünya nosyonuyla, bu dünyayı, yani yaşamı değersizleştirdiği ölçüde, her ne kadar orijinal nihilizmin panzehiri fonksıyonu görmüş olsa da, nihilistik bir mahiyete sahiptir. Nihilizm sorununun daha da derin bir biçimi *Avrupa Nihilizmi* bu nihilistik mahiyetin bir sonucudur. Bu anlamda *Avrupa nihilizmi* Hıristiyanlığın bir yazgısıdır. *Avrupa nihilizmi* Hıristiyanlığın değersizleştirme mantığının bir sonucu olarak kendi değerlerini de değersizleştirmesiyle birlikte açığa çıkarmıştır. Bu belirlemeden sonra, Nietzsche'nin Hıristiyan ahlâkına yönelik eleştirilerine geçebiliriz. Nietzsche'nin, Hıristiyan ahlâkının, nihilistik mahiyetini besleyen ve nihilizm sorununu hazırlayan temel karakteristiklerine yönelik eleştirileri özne nosyonu eleştirisi, *hınç* duygusu eleştirisi ve sürü vizyonu eleştirisi olmak üzere üç başlık altında ele alınabilir.

Nietzsche'ye göre, Hıristiyan ahlâkına temel teşkil eden eylemlerinin farkındalığına sahip özne[158], gerçekte kurgusal bir varlığa sahiptir. Özne, dilin doğasının ve bizim dile olan bağımlılığımızın bir sonucudur. Dil içerisindeki bütün sözcüklerimiz, bir anlamda, metaforlardır. Örneğin isimler, doğada aynı kalan nesne sınıflarına gönderimde bulunmaz; onlar daha ziyade, oluş dünyasının kaotik akışına bir düzen yükleme, birbirine benzemeyen deneyimlerimizi kullanışlı dilbilimsel kategorilere sıkıştırma yönündeki kökleşmiş eğilimimizi yansıtır. Bu yüzdendir ki cümlelerimiz, gerçekliğin fiilen nasıl olduğunun temsilleri olarak görülemez.[159] Tam tersine, bizim

[158] Vattimo, *Nietzsche: An Introduction*, s. 62.

[159] David E., Cooper, "Modern European Philosophy", *The Blackwell Companion to Philosophy*, ed. Nicholas Bunnin and E. P. Tsui-James, Blackwell Publishers, Oxford 1998, s. 707.

sözde hakikatlerimiz, gerçekte tüketilmiş metaforlardır. Bu anlamda hakikatlerimiz zamanla metafor olduklarını unuttuğumuz yanılsamalardır.[160] Bu nedenle, oluşa ilişkin her ifade, dilin söz konusu doğası gereği, oluşu nesneleştirerek onun akıcılığını kesintiye uğratır ve fail ile fiili birbirinden ayrı göstermek suretiyle, eylemin ötesinde duran kendinde varlıkların bulunduğuna yönelik yanlış bir inancı doğurur. Aynı şekilde Nietzsche özneyi de, dilin ayartmasının bir sonucu olarak varolduğunu zannettiğimiz böyle bir yanılsama olarak görür. Dili kullanırken, örneğin 'yapıyorum' derken, farkına varmadan, yapma eylemi ile bu eylemi gerçekleştiren kişi şeklinde bir ayrıma giderek, eylemin arkasında, ondan ayrılabilen tözsel bir varlığın bulunduğunu düşünürüz.[161] Nietzsche ahlâk dilindeki Tanrı, mükemmel olan, töz, kendinde şey, özgür istem, neden gibi nosyonların da, töz olarak benlik yanılsamasının, yani özne nosyonunun izdüşümleri olduklarının altını çizer.[162]

Berkowitz Nietzsche'nin, failin (özne) fiile eklenmiş bir kurgu olduğuna ilişkin iddiasını yeterince güçlü argümanlarla desteklemediğini ve bu iddianın, Nietzsche'nin soykütüğünün temel unsurlarıyla çeliştiğini iddia eder. Berkowitz özellikle, Nietzsche'nin, soykütüğünde kölenin eylemlerini ve tutumlarını yargılarken, kendisinin de fail ile fiili ayırdığını ve kölenin eylemlerini hatalı olarak nitelemek suretiyle, zımnen de olsa köleye bir faillik atfettiğine işaret ederek, Nietzsche'nin düşüncelerinin, birçok yorumcusunun görüşünün tersine, yıkıcı

---

160 Friedrich Nietzsche, "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense", *The Portable Nietzsche*, sellected and translated by. Walter Kaufmann, Penguin Books, New York 1976, s. 47.

161 Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 47.

162 Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 21.

bir özne eleştirisini içermediğini savunur.[163] Bize göre, Berkowitz'in, Nietzsche'nin düşüncelerinin üstesinden gelinmemiş birtakım ikilemleri içerdiğine ilişkin görüşü doğruluk payı taşımakla birlikte, Nietzsche'nin özne eleştirisinin ikna edici olmadığına ilişkin argümanları zayıftır. İlk olarak, dilin kullanımı içerisinde köle tipine yönelik yergi, ya da soylu tipine yönelik övgünün fail-fiil ayırımını imâ etmesi, Nietzsche'nin de işaret ettiği gibi, dilin metafizik doğasından kaynaklanan bir sorundur. Nietzsche dili, bu sorunu taşıdığını bilmesine rağmen kullanmıştır. İkincisi, Nietzsche'nin sokütüğü, bütün olarak ele alındığında, onun, köle ahlâkını, hem kölenin başka türlü davranması mümkün olmadığı için –kölenin tutumu da güç isteminin, yaşama bağlanmanın bir sonucudur-, hem de köle ahlâkının sağlıklı bireylerin ortaya çıkmasına ortam hazırlayan bir krizi de beraberinde getireceğini düşündüğü için onayladığını söyleyebiliriz.

Kuşkusuz, jeneolojik bir soruşturma yöntemini benimsemiş olan Nietzsche, öznenin, yalnızca dilsel alışkanlıklarımızla ilişkili yönünü ortaya koymakla yetinmez, aynı zamanda, onun, güç istemiyle ilişkili bir izahını da sunar. Buna göre özne, güçsüzlerin, güçsüzlüklerini telafi edici fonksiyonuna bağlı olarak kendini gösteren bir kurgudur.[164] Nietzsche, özne ve onun türevleri olan nosyonların, tarihin çeşitli dönemlerinde yaşamlarına düşsel bir özgürlük ve anlam kazandırmak isteyen güçsüz ve ezilmişlerin araçları olduklarını savunur. Özgürce isteyebilen bir öznenin icat edilmesiyle birlikte, zayıflar, güçlüleri eylemlerinden ötürü sorumlu tutabilecekler, onların, güçlerinden dolayı suçluluk duymalarını sağlayabile-

---

[163] Berkowitz, *a.g.e.*, s. 125-129.

[164] Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 48.

cekler ve aynı zamanda, kendi güçsüzlüklerini de manevî özgürlüğün bir koşulu olarak yüceltebileceklerdir.[165]

Nietzscheci bir perspektifle değerlendirildiğinde, özne; övgü, yergi ve cezaya konu olması bakımından bir kimsenin daha önce belirli bir fiili gerçekleştirmiş aynı kişi olması gerektiğine ilişkin bir ahlâkî dürtü[166] tarafından beslenir. Bu anlamda özne, benliğin olumsal, çoğul ve dinamik mahiyetinin göz ardı edilmesi pahasına varolabileceği için, kaçınılmaz bir şekilde farklı insanî varoluş tarzlarının yadsınması anlamında nihilistik bir dünya yorumuna hizmet eder. Yine özne, güçsüzlük hissini telafi edici bir mekanizma fonksiyonu gören, güçlü ile gücü birbirinden ayırmak suretiyle, gücü ve eylemi değersizleştiren mahiyeti nedeniyle de, Deleuze'ün negatif istem ve hiçlik istenci ile karakterize ettiği reaktif güçlerin[167] zaferine, yani nihilizme hizmet eder.

Hıristiyan ahlâkı gibi, Nietzsche'nin, bu ahlâkın modern-seküler formları ya da uzantıları olarak gördüğü Kantçı ve faydacı etik anlayışlar da, onun özne eleştirisinden paylarını almışlardır. Modern dönemin iki önemli epistemolojisi olan rasyonalizm (Kantçı etik) ve ampirizmden (faydacı etik) beslenen[168] iki etik anlayış için de temel sorun, Crosby'nin de işaret etmiş olduğu gibi, insanı tamamıyla otonom, kendine yeten, ilişkilerinden bütünüyle yalıtılmış bir özne olarak varsaymalarıdır. Crosby'ye göre, iki ahlâk sistemi de, evrensel ahlâkî değerlere ulaşma amaçlarına karşın, tam bir izolasyon

[165] Pearson, *a.g.e.*, s. 57.

[166] Cooper, *a.g.e.*, s. 707.

[167] Deleuze, *a.g.e.*, s. 57.

[168] Donald A.Crosby, *The Specter of Absurd: Sources and Criticisms of Modern Nihilism*, State University of New York Press, Alabany, 1988, s. 263.

içerisinde düşünülen benlik anlayışları nedeniyle, nihilizme kapı açmışlardır.[169]

Nietzsche'ye göre, Kant'ın etiğinin temel sorunu, aşkın, evrensel nitelikleri haiz bir insanî özne anlayışını merkeze alıyor olmasıdır. Nietzsche için kendinde şey olarak özne telâkkisi gibi, bu telâkkinin ürünleri olan genel ve kişisel olmayan ödev, erdem ve iyi anlayışları da birer uydurmadır. Büyümenin, ayakta durmanın yasalarının, herkesin kendi erdemini, kendi kesin buyruğunu bulmasını emrettiğine işaretle Nietzsche, kendinde iyi anlayışının aslında çöküşün, yaşamın güçsüzleşmesinin bir belirtisi olduğunun altını çizer.[170] Nietzscheci bir perspektifle değerlendirildiğinde, Kant'ın etiğinin, gerçekte, Hıristiyan ahlâkının ve bu ahlâkın sonucu olan *decadence*ın değerlerini, yani eylem gücünden yoksun zayıf insanların değerlerini evrensel, kendinde iyi olan değerler şeklinde sunmuş olduğunu söyleyebiliriz. Tıpkı Hıristiyanlık gibi Kant'ın etiği de, dünyayı, gerçek ve görünen dünya olarak (*numen-fenomen*) ikiye bölmüş[171] ve gerçek dünyaya (evrensel ahlâkî ilkeler) referansla yaşamı ve gücü yadsıyarak, yorgun ve güçsüz insanın ihtiyaç duyduğu nihilistik bir dünya yorumunu beslemiştir.

Her ne kadar, Kant'ın etiğine temel teşkil eden rasyonalist epistemolojinin karşıtı olan ampirist epistemolojiyle desteklenmiş olsa da faydacı etik de, Kant'ın etiği gibi, kurgusal bir benlik anlayışı temelinde ahlâkî faaliyetin bir metafiziğini sunmuştur.[172] İlk bakışta, faydacı etiğin beslendiği epistemolojiye bağlı olarak iyi'yi eylemin sonuçlarına göre açıkladığı için

[169] *A.g.e.*, s. 277.

[170] Nietzsche, *Deccal*, s. 28.

[171] Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 23.

[172] Warren, *a.g.e.*, s. 169.

özne nosyonunu reddettiği düşünülebilir. Fakat, aslında faydacı etik de, eylem ile niyeti birbirinden ayırıp, kendi niyetine göre davranabilen/niyetinin farkında olabilen, eyleminin muhtemel sonucunu kestirebilen bir insan modelini varsaydığı için muhtevasında özne nosyonunu barındırmaktadır. Bu belirlemenin akabinde, Strong'a referansla, Nietzsche'nin faydacı etiğe yönelik eleştirilerini şu şekilde sıralayabiliriz:

İlk olarak, bütün ahlâkî şeylerin ölçüsünü hazcı bir hesaplama olarak gören, yani ahlâkı acı-memnuniyet hesabının bir sonucu olarak ele alan faydacı etik, ahlâkî olan şeye ilişkin insanî çıkarımların çokluğunu (farklı değerlendirme biçimlerini) yadsıdığı için sorunludur.[173]

İkinci eleştiri, faydacılıkta niyetin belirleyici faktör olarak alınmasına yöneliktir. Nietzscheci perspektifte, niyet ile eylem arasındaki ayırım bir kurgudur. Bu anlamda, insan için niyetlerin mahiyeti çoğu zaman açık değildir. Eylemlerin sonuçları niyetleri bulanıklaştırıp geçersiz hale getirebilir.[174]

Üçüncü eleştiri konusu, faydacılığın tarihdışı olma iddiasıdır. Faydacıların, bütün ahlâkî yargıların, duyguların evrensel temeli olarak düşündükleri ölçüt 'fayda', gerçekte, özel bir tarihsel bağlamdaki insanların 'İngilizler'[175] kendi özel arzu ve tercihlerinin tezahürüdür.[176] Bu eleştiri bağlamında düşünüldüğünde, faydacılık, Nietzsche'nin *decadence* olarak adlandırdığı bir dönemin insanlarının, yani nihilizm çağındaki bitkin, yorgun insanların, *son insanın*, acıyı ortadan kaldırma ve

[173] Strong, *a.g.e.*, s. 94.

[174] *A.g.e.*, s. 94.

[175] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 132-133.

[176] Strong, *a.g.e.*, s. 95.

memnuniyeti artırma arzusunun ifadesini bulduğu bir etik anlayıştır.

Son eleştiri ise, faydacıların bizatihi kendi eleştirilerinden kaynaklanır. Faydacılar, kendilerini kurtulmak istedikleri şeyle sınırlandırmışlardır. Bunun nedeni ise, onların, ahlâkî değer ve duyguların eleştirisini yapmalarına karşın, ahlâkın kendisinin eleştirisini yapmamış olmalarıdır. Onlar, ahlâkî değerlerin orijinini eleştirmişler fakat aynı zamanda söz konusu orijinlere de inanmışlardır.[177] Nietzsche bu inancın arkasında, nihilizm çağından kaynaklanan, yaşamın gerilimlerinden korunma ihtiyacının bulunduğunu düşünür. Bu tam da *pasif nihilizm*le uyumlu bir durumdur. Çünkü, faydacılığın başarısı, sonradan idrak etme erdemine dayanır. Memnuniyet ve acı hesaplamalarına izin veren deneyimler, değiştirilmeden kalmadıkça, verili bir eylemin sonuçlarına ilişkin uygun beklentiler de imkansız olacaktır. Bu anlamda faydacılık kendini, mevcut deneyimlerle sınırlandırır ve yeni deneyim imkanlarını gözden kaçırır.[178]

Özne nosyonu, Hıristiyan ahlâkında insanın nasıl olup da yapıp ettiklerinden sorumlu bir varlık haline getirildiğinin bir izahını sunar, fakat suçun, kötülüğün ve sorumluluğun taşıyıcısı olarak niçin insanın seçildiği hususunda yeterince bilgi vermez. Bunun için, Hıristiyan ahlâkının daha açıklayıcı ve daha belirleyici bir karakteristiğine müracaat edilmesi gerektiği ortadadır. Deleuze'e referansla, söz konusu karakteristiğin, bizim psikoloji, tarih, metafizik ve ahlâk diye adlandırdığımız şeylerin özünü oluşturan gücün, genel anlamda metafizik düşüncenin, özelde ise Hıristiyan ahlâkının arkasında bulu-

---

[177] Nietzsche, *Will to Power*, s. 147.

[178] Strong, *a.g.e.*, s. 96.

nan aşkın prensibin[179] *hınç duygusu* (*ressentiment*) olduğunu söyleyebiliriz.

Scheler'in de ifade ettiği üzere, *ressentiment*, Nietzsche'nin teknik bir terim haline getirmiş olduğu Fransızca bir sözcüktür. Sözcüğün doğal anlamında iki öğe dikkat çekicidir: Öncelikle *ressentiment*, başka birine karşı özel bir duygusal tepkinin, tekrar tekrar yaşanmasına işaret eder. "Bu duygunun sürekli yaşanması, onu, kişiliğin derinliklerine yerleştirmiş fakat aynı zamanda da kişinin eylem ve ifade alanının dışına çıkarmıştır. Bu yalnızca, belirli bir duygulanımın ya da ona karşılık gelen olayların zihinsel olarak hatırlanması değildir; bu bizatihi, o duygulanımın yeniden yaşanması, orijinal hissin yeniden canlanmasıdır." İkinci olarak *ressentiment*, söz konusu duygulanımın negatif nitelikte olduğunu imâ eder. Scheler, Almanca'daki '*Groll*' [hınç, kin] sözcüğünün, terimin bu anlamını en iyi şekilde yansıttığını belirtir. Scheler'in ifadesiyle "hınç, zihnin karanlık dehlizlerinde gezinen, egonun eylemliliğinden bağımsız, bastırılmış bir gazap duygusudur. *Ressentiment* sonunda nefret ya da başka düşmanca duygulanımların tekrar tekrar yaşanması yoluyla şekillenir. O kendi başına düşmanca bir niyet taşımaz ama çok sayıda böylesi niyeti besler."[180]

Yaşamdan nefret olarak kendini gösteren hınç duygusu oluşu değersizleştirerek insanı hiçliği istemeye, yani nihilizme sevk ettiği için, Nietzsche'nin Hıristiyan Ahlâkıyla ilgili olarak eleştirdiği konuların başında gelmiş[181] ve bu duygunun üstesinden gelme, onun onaylayıcı etiğinin temel hedeflerinden biri olmuştur. Nietzsche'ye göre hınç, güç isteminin negatif

[179] Deleuze, *a.g.e.*, s. 35.

[180] Scheler, *a.g.e.*, s. 3.

[181] Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 116.

formu olan güçsüzlük hissinin, yani dışarıya boşaltılamayan içgüdülerin insanın içine dönmesinin sonucu olarak kendini gösteren hastalıklı bir duygudur.[182] Scheler'in de belirttiği üzere, hınç; intikam, nefret, haset ve kin gibi belli duygu durumlarının sistematik bir şekilde bastırılmasına bağlı olarak ortaya çıkar. Bu anlamda hınç, ilgili kişinin kendisinin bile farkında olmadığı ya da kendisinden bile gizlemek zorunda kaldığı belirli değer yanılsamalarını ve bu yanılsamalara uygun değer yargılarına kapılma eğilimini de beraberinde getirir. Scheler'e göre bu durumda hınç, bir anlamda, zihnin kendini zehirlemesidir.[183] Tam da bu nedenle, yani gerçekliği sahteleştirici mahiyeti nedeniyle, Nietzsche'nin gerçeklikten acı çeken, nefret eden, ondan kaçıp kurtulmak isteyenlerin motivasyonlarının bir ürünü olarak değerlendirdiği Hıristiyan ahlâkını, söz konusu zihin zehirlenmesinin en önemli örneği olarak gördüğünü söyleyebiliriz.[184]

Her ne kadar hıncın mahiyeti konusunda Nietzsche ve Scheler'in düşünceleri arasında birtakım paralellikler bulunsa da, Scheler, Nietzsche'nin, Hıristiyan ahlâkının hıncın bir ürünü olduğuna ilişkin düşüncesine katılmaz. Scheler'e göre, Nietzsche'nin hınç-Hıristiyan ahlâkı ilişkisine yönelik yanlış değerlendirmesinin arkasında iki neden bulunmaktadır. İlki, Nietzsche'nin, Hıristiyan ahlâkının özünü, özellikle de Hıristiyan sevgi düşüncesini yanlış değerlendirmesi ve bu değerlendirmeyi yanlış ölçülerle yapmasıdır. Nietzsche yanlış bir değerlendirme ölçütünü, yani yaşamın artışını referans olarak aldığı için, Hıristiyanlığın sevgi vurgusunu, kişinin kendisini korumasının bir yolu olarak yorumlamıştır. Bir Hıristiyan

---

182 *A.g.e.*, s. 84.

183 Scheler, *a.g.e.*, s. 7.

184 Nietzsche, *Deccal*, s. 33-34.

açısından yaşam, asla en yüksek iyi değildir, yaşam ve dolayısıyla insanın toplum ve tarihi yalnızca Tanrı Krallığı'nın kurulacağı sahne olması nedeniyle önemlidir. Yaşamın korunması ve geliştirilmesi, Tanrı Krallığı'nda varolan değerlerin gerçekleşmesiyle çatıştığı zaman, yaşam, kendi başına değeri ne olursa olsun, anlamsız olacak ve reddedilecektir. Bu anlamda, Hıristiyanlıkta sevgi hayata hizmet eden bir manevi etkinlik olarak görülmediği gibi, yaşamın en güçlü ve derin yoğunlaşması olarak da görülmez. Hıristiyanlıkta söz konusu olan, yaşama hizmet eden sevgi değil, Tanrı Krallığı nın değerlerine katkı sağlayacak olan ve bu anlamda hayata anlamını ve değerini veren sevgi edimidir. İkinci neden ise, Hıristiyan ahlâkının, erken dönemlerinden beri, tamamen farklı tarihsel zeminlerden doğan değerlerin karşılıklı yer değiştirmesiyle maruz kaldığı somut deformasyonlardır. Bu deformasyonlar, genellikle bu ahlâkın geleceğini de belirlemiştir.[185]

Hınç duygusu en ileri boyutuna belirli kişi ya da gruplara yönelik nefret biçimindeki görünümlerinin ötesine geçerek bizatihi değerlere yöneldiğinde ulaşmış olur.[186] Değerlere yönelik bir tahrifat, bu anlamda hınçla beslenen bir ahlâkın en büyük başarımı olacaktır. Nietzsche için Hıristiyan ahlâkının batı kültüründe hakimiyet kurmasının arkasında bu başarım bulunmaktadır. Hıristiyan ahlâkı, bu başarımla birlikte yani değerleri tersine çevirerek beslenmiş olduğu hıncı kamufle ettiği için kendi değerlerini evrensel değerler olarak kabul ettirebilmiştir.

Değerlerin tersine çevrilmesinin Nietzscheci perspektif bakımından anlamı; kişinin kendisine, dünyaya, zamana ve

[185] Scheler, *a.g.e.*, 63-66.

[186] *A.g.e.*, s.35

ötekine yönelik hıncının; bedenin, maddenin, oluşun ve gücün değersizleştirilmesi suretiyle görülmez hale getirilmesi ve böylece hıncın arkasındaki zayıflık hissinin telafi edilmesidir. Nietzsche'ye göre, bu telafinin bedeli ağır olmuştur. Çünkü, yaşamın ağırlık noktasının yaşamın içine değil de öteye (hiçliğe) yerleştirilmesi, aslında yaşamın ağırlık noktasının kaldırılması yani nihilizm anlamına gelmektedir. Nietzsche'nin ifadesiyle hakiki bir dünya ve kişisel ölümsüzlük konusundaki "büyük yalan", iç güdülerdeki ussallığı ve doğallığı yıkmış, olumlu, yaşamı ilerletici ve geleceği sağlamlaştırıcı ne varsa artık güvensizlik uyandırır hale getirmiştir. "Yaşamın artık hiçbir anlamı yok" şeklindeki bir yaşam telâkkisi yaşamın anlamı haline gelmiştir.[187]

Bir hınç ahlâkı, yalnızca, genel anlamda yaşamı değerden düşüren değerler sistemiyle değil, aynı zamanda, farklı yaşam tarzlarının yadsınmasıyla, yani yaşamın fakirleştirilmesiyle, sonuçlanan monist karakteri nedeniyle de nihilistiktir. Hıristiyan ahlâkının söz konusu karakterinin, kötülük sorununa getirmiş olduğu çözümün bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Connolly'nin de belirtmiş olduğu gibi, kadiri mutlak, kusursuz ve mükemmel bir Tanrı anlayışına bağlı olarak kötülüğün insana havale edilmesi ve böylece insanın kendini yadsıması, yani *asketizm* (çilecilik), kötülük sorununun Hıristiyan'ca çözümünün ilk sonucudur.[188] Nietzsche'ye göre, kötülüğü tanrılara havale ederek, trajik bir yaşamı onaylayan Yunan politeizminin[189] aksine, Hıristiyanlık, *gerçek dünya-görünen dünya* dikotomisi bağlamında, gerçek dünyayı (Hakikat ve Tanrı'yı)

[187] Nietzsche, *Deccal*, s. 77

[188] William E Connolly, *Kimlik ve Farklılık*, çev. Fermâ Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları İstanbul 1995, s. 10.

[189] Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 90.

yüceltmiş, insanın, görünen dünyayı, yani yaşamı ve kendi bedenini yadsıması anlamına gelen *asketizmi* ulvî bir ideal olarak sunmuştur. Kötülük sorununun Hıristiyan'ca çözümünün ikinci sonucu ise, bir yaşam tarzının, kendini, yüceltilen söz konusu Hakikat'le özdeşleştirerek, kötülüğü başka yaşam tarzlarına havale etmesi, yani varoluşsal hıncın neden olduğu acının, hıncın başka insanlara yönlendirilmesi yoluyla giderilmeye çalışılmasıdır.[190] Nietzsche'nin yaşamı zenginleştirme ölçütü dikkate alındığında Hıristiyan ahlâkının (ve onun modern uzantılarının), ideal bir insan ya da özne kurgusu temelinde, kötülüğün kaynağı olarak düşman bir *öteki*'ne ihtiyaç duyduğu ölçüde nihilistik bir mahiyete sahip olacağı açıktır.

Hıristiyan ahlâkı, temel almış olduğu özne nosyonu ve beslenmiş olduğu hınç duygusunun yanı sıra, hakim kılmaya çalıştığı sürü vizyonu nedeniyle de, Nietzsche'nin eleştirilerine konu olmuştur. Nietzsche'ye göre, sürü vizyonu da güç isteminin negatif formunun bir sonucu olarak kendini gösterir. Sürü vizyonu; komşu sevgisi, diğerkamlık, yardım severlik, dürüstlük, alçak gönüllülük ve merhamet gibi sürüce değerleri yüceltip, insanları, birbirleri için hesaplanabilir ve tehlikesiz hale getirerek, güçsüzlük hissinden kaynaklanan korku ve güvensizliği giderici bir fonksiyon görür.[191] Nietzscheci bir perspektifle değerlendirildiğinde, tıpkı özne nosyonu ve hınç duygusu gibi, sürü vizyonunun da, hem yaşamın değersizleştirilmesi hem de fakirleştirilmesi anlamıyla nihilistik bir dünya yorumuna hizmet edeceğini söyleyebiliriz.

Sürü vizyonu da, Tanrı, hakikat, toplum, devlet vb. metafiziksel nosyonlar gibi yaşamı değersizleştirici bir fonksiyona

[190] Connolly, *a.g.e.*, s. 161.

[191] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 98.

sahiptir. Çünkü, soyut ve kurgusal *biz*'in (sürü) yüceltilmesi, ancak somut, bireysel varoluşun değerden düşürülmesi pahasına olacaktır.[192] Ya da tersinden ifade edildiğinde, yaşamın çoğulluğunu ve kendi yaşamının biricikliğini onaylayamayan zayıf insan, ancak kendisini bütüne ya da sürüye adayarak varolabilecektir. Kuşkusuz böyle bir varolma tarzı, Nietzsche için nihilistik bir yaşam anlamına gelecektir. Havas'ın da belirtmiş olduğu üzere, sürü ahlakı, korku üzerinde temellenir ve eylemlerini diğerlerinin kanaatlerine ve değerlerine göre yönlendiren vasat bireyler üretir. Nietzsche'nin sürü ahlâkına yönelik eleştirilerinin temelinde, onun, bu ahlâkı, nihilistik olmayan bir yaşam tarzının, yani kendini onaylayabilen, kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenebilen ve söz verebilme kapasitesine sahip bir birey olabilmenin önündeki en büyük engel olarak görmesi bulunmaktadır.[193]

Öte yandan, sürü vizyonu, sıradan insanı yüceltip, insanı, onun düzeyinde standardize edici mahiyeti nedeniyle de nihilistiktir. Nietzsche, sürü ahlâkının hakimiyetini, yalnızca ortalama insanın kendi tipini sürdürüp yaratma şansının olduğu bir dönemin, yani pasif nihilizmin hakim olduğu çürüme döneminin en önemli belirtisi olarak görmüştür.[194] Nietzsche'nin ifadesiyle, sürünün içgüdüsü, vasatı takdir edecek ve vasat olmayı en yüksek değer olarak belirleyecektir. Çünkü, sürü kendisini, ancak vasat olanın doğru varlık olarak görüldüğü, istisnaî olanın ise, suçlulukla özdeşleştirildiği bir ortam içerisinde güvende hissedecektir.[195] Dolayısıyla sürünün hakimiye-

[192] Nietzsche, *The Will to Power*, s. 156-157.

[193] Havas, *a.g.e.*, s. 188-191.

[194] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 175.

[195] Nietzsche, *The Will to Power*, s. 159.

ti, farklı, daha yüksek tiplerin aleyhine[196] olacak ve bu durum da yaşamın fakirleşmesini beraberinde getirecektir.

Kuşkusuz, Nietzsche'nin Hıristiyan ahlâkına yönelik eleştirel tavrı, onun söz konusu ahlâkı yadsıyıcı, ona ilişkin tarihsel tecrübeyi önemsemeyen bir anlayışa sahip olduğu anlamına gelmez. Nietzsche'nin, Hıristiyan ahlâkını yaşamı yadsıyıcı mahiyeti nedeniyle bir hastalık olarak gördüğü doğrudur. Fakat Nietzsche için bu hastalık, egemen bireylerin doğumunun koşulu olan gebelik tarzı bir hastalıktır.[197] Bu nedenle Nietzsche, *üst insan* idealinin gerçekleşmesinin tarihsel imkânı olarak gördüğü Hıristiyan ahlâkını mahkum edici bir tutum takınmamıştır.[198] Tersine Nietzsche, nihilizm sorunuyla birlikte, bu sorunun üstesinden gelinmesi için gerekli fırsatları da içerisinde barındıran Hıristiyan ahlâkını onaylamıştır.

Nietzsche'ye göre Hıristiyan ahlâkı, en temel değerlendirme ölçütü olan *hakikat istemi* ile oluşu değersizleştirerek nihilistik bir yaşamın mevcudiyetini mümkün kılmıştır. Fakat bu ölçüt, ait olduğu ahlâkın kendisine yöneldiğinde, onun sonunu hazırlayacaktır. Bu anlamda Nietzsche, mevcut değerlere temel teşkil eden en büyük yanılgının, yani Tanrı'nın ortadan kaldırılmasını, Hıristiyan ahlâkının başat erdemi olan doğruculuğun mantıksal bir sonucu olarak görmüştür.[199] Nietzsche'nin ifadesiyle, Hıristiyan ahlâkı, Hıristiyan doğruculuğunun art arda gerçekleştirdiği çıkarımların ardından, en çarpıcı çıkarımıyla -kendine karşı çıkarımla-, "bütün bu hakikat isteminin anlamı nedir?" sorusunu ortaya koyduğunda, yani hakikat istemi kendi bilincine vardığında son bulacak-

[196] *A.g.e.*, s. 216.

[197] Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 85.

[198] Danto, *a.g.e.*, s. 65.

[199] Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 149.

tır.[200] Nietzsche için bu son, bir sorun (*nihilizm*) olduğu kadar, yeni bir değerlendirme ölçütüyle değerlerin yeniden değerlendirilmesine imkân verdiği için bir fırsattır da. Fakat bu, herkesin farkında olup değerlendirebileceği bir fırsat değildir. Diyalektik bir tarih ve evrensel bir özne anlayışına sahip olan Hegel ve Marx'ın aksine Nietzsche, kendi idealini, tarihsel sürecin zorunlu bir sonucu olarak herkesin ulaşabileceği türden bir ideal olarak sunmaz. Hegel ve Marx tarihi özgürlüğe giden bir süreç olarak gördükleri için geçmişin ıstıraplarını bir anlamda bütün insanların özgür olacakları gelecek için ödenmesi gereken bir bedel olarak görüyorlardı. Bu anlayış iki düşünürün tarih felsefelerinin Hıristiyanlığın izlerini taşıdığını göstermesi bakımından önemlidir. Hıristiyanlık nasıl insan yaşamındaki ıstırapları (kötülüğü) işlenmiş olan ilk günahın bir kefareti olarak görüp haklılaştırmışsa, Hegel ve Marx da kötülüğü tarihe (geçmişe) havale ederek insanlığın yaşamış olduğu ıstırapları iyiye ulaşmak için katlanılması gereken bir bedel olarak görüp haklılaştırmıştır.[201] Hıristiyanlığın insanlığın ilk günahın kefaretini ödeyerek kurtuluşa ereceği düşüncesine paralel şekilde Hegel ve Marx da ıstıraplarla dolu bir tarihsel tecrübenin sunucunda insanlığın özgürlük bilincine ulaşacağını düşünmüştür. Hem Hıristiyanlık hem de Hegel ve Marx'ın düşüncelerinde kurtuluş ya da özgürlük insani başarının değil Tanrı'nın inayetinin ya da tarihsel sürecin bir sonucu olduğu için sıradan insanın ulaşabileceği bir kazanım olarak karşımıza çıkar.[202] Nietzsche insanın kendisinden hareketle kurtuluşa ereceği dini ya da seküler her hangi bir kurtarıcı

[200] *A.g.e.*, s. 150.

[201] Susan Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük*, çev. Ayhan Sargüney, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2006, s.250, 253.

[202] *A.g.e.*, s. 253.

fikrini kabul etmediği için *üst insan* idealinin, ancak nihilizmin sunmuş olduğu fırsatları değerlendirebilecek güce sahip seçkin tiplerin gerçekleştirebileceği kanaatindedir. Tam da bu nedenle, Nietzsche'nin, gerçek anlamda bir birey yaratmak suretiyle nihilizmin üstesinden gelme amacına matuf etiğini, bütün insanlar için değil, *Zerdüşt*'te yüksek insanlar olarak adlandırdığı[203] istisnaî tipler için önerdiğini söyleyebiliriz.

4- NIETZSCHE'NİN ETİĞİ

Genel olarak değerlendirildiğinde, Nietzsche'nin ahlâk eleştirisi, onun, olduğumuz hale nasıl geldiğimize yönelik jeneolojik soruşturmasının bir sonucu olarak kendini gösterir. Bu yönüyle, ahlâk eleştirisinin, Nietzsche'nin etiğinin ilk adımını, onun, yıkma stratejisine tekabül eden kısmını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Nietzsche'nin etiğinin pozitif içeriğini oluşturan, kişinin kendini yaratması, ancak hâlihazırdaki değerlere yönelik bu yıkıcı stratejiden sonra mümkün olabilecektir.

Bu anlamda nihilizm, yani mevcut değerlerin inandırıcılığını yitirmesi, tarihsel bir fırsattır. Nietzsche'nin yıkma stratejisi, yani *aktif nihilizm*, bu fırsatın değerlendirilmesine işaret eder. Değerlerin yıkımı sonuna kadar götürülmelidir. Çünkü, yeni bir varlık tarzının ön koşulu hiçliktir.[204] Yeni bir varlık tarzı ise, yeni değerlendirme biçimlerine ve yeni değerlere bağlıdır. Nietzsche hiçbir şekilde, insanı, değerden bağımsız

[203] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 335.

[204] *A.g.e.*, s. 84.

olarak düşünmez.[205] Nietzsche için değer, insanın varlığının bir göstergesidir. Fakat Nietzsche, değerlendirme biçimlerine (ve değerlere) bağlı olarak kendini gösteren, insanın varolma biçimleri arasında bir ayırım yapar. Bu, yaşamı yadsıyan, bize aşkın hazır bulduğumuz değerlerle; yaşamı onaylayan, kendi yaratımımız olan değerler arasındaki ayırımdır.[206] Her iki durumda da insan, değerler dolayımıyla yaşama bağlanır. İlkinde, yaşama bağlanmanın nihilistik bir tarzı söz konusu olup, burada insan, hiçliği (hakikati) isteyerek varolduğu için, varlığı, soluk bir görüntüden ibarettir. İkincisinde ise insan, yaşamı onayladığı ve kendi değerlerinin yaratıcısı olduğu için, nihilistik olmayan bir tarzda, güçlü bir şekilde varolur. Nietzsche'nin üst insan ideali, işte bu tarz bir varolma biçimine karşılık gelmektedir.

Nietzsche'nin etiğinin pozitif yönü ya da Nietzsche'nin pozitif etiği, literatürde farklı ilgilere bağlı olarak, farklı kavramlarla nitelenmiştir. Örneğin, Connolly, Nietzsche'nin etiğini, 'neden' sorusuna yanıt veren bir buyruk ya da 'ne' sorusunun dayandığı bir zemin arayışı yerine, kimlik ve farklılığa yönelik özeni yeşertmenin yollarını arayan "yeşertme etiği"[207] olarak adlandırmıştır. Berkowitz ise Nietzsche'nin etiğinin, yaratıcı faaliyetlerin bir sıradüzenini kabul eden ve bu sıradüzeninin en tepesini, kendini yaratmanın nihai şekli olan kendini Tanrı yapmayı hedef alan "yaratıcı benlik etiği"[208] olduğunu belirtmiştir. May'e göre ise, Nietzsche'nin etiği, kişinin potansiyellerini en yüksek ölçüde gerçekleştirmesi, doğası ve

---

205 Simon May, *Nietzsche's Ethics and His War on 'Morality'*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 9.

206 Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 172.

207 Connolly, *a.g.e.*, s. 25.

208 Berkowitz, *a.g.e.*, s. 41.

yaşama çevresi içerisinde sahip oldukları ile yaşamını zengin hale getirmesi amacına matuf "yaşamı zenginleştirme etiği"dir.[209]

Bize göre, üç adlandırma da Nietzsche'nin etiğinin farklı yönlerine vurgu yaptıkları için önemlidir. Connolly'nin kavramlaştırması Nietzsche'nin etiğinin çoğul karakterine; Berkowitz'in kavramlaştırması Nietzsche'nin, farklı varoluş tarzları arasındaki hiyerarşiye, mükemmeliyete ve niteliğe yaptığı vurguya; May'in kavramlaştırması ise, kişinin, kendi yeteneklerini gerçekleştirmesi ve kendini geliştirmesine işaret etmektedir. Biz Nietzsche'nin etiğini nitelemek için, onun, iyi ve kötü olanı değerlendirmek için ölçüt olarak sunduğu[210] ve söz konusu üç hususa ilaveten, kişinin, kendisini ve yaşamı onaylaması kriterini de içerdiğini düşündüğümüz "yaşamın zenginleştirilmesi" kavramlaştırmasını kullanacağız.

Nietzsche'nin etiği, onun benlik anlayışı üzerinde temellenir. Sabit, sürekli, homojen ve evrensel bir benlik anlayışını reddeden Nietzsche, birbirleriyle mücadele ve etkileşim içerisinde bulunan farklı etkilerden müteşekkil çoğul ve dinamik bir benlik anlayışını savunmuştur.[211] Thile'ın da belirttiği üzere, Nietzsche, benliği, içerisindeki farklı unsurların birbirleriyle olan mücadelelerine bağlı olarak şekillenen farklı rejimlerin deneyimlendiği, ilgili rejimde hâkim olan güçlerin belirlediği değerlerle yönetilen ve mahiyetini (karakterini) bu değerlere bağlı olarak kazanan *agonistik* bir politik topluluk olarak tasavvur etmiştir.[212] Nietzscheci anlamda etik, işte bu toplulu-

[209] May, *a.g.e.*, s. 107-108.

[210] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 11.; Nietzsche, *Ahlâkın Soy Kütüğü Üstüne*, s. 23.

[211] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 13.

[212] Thiele, *a.g.e.*, s. 63, 66.

ğun sahip olduğu rejime, doğası itibariyle kaotik olan benliğin bürünmüş olduğu göreli birliğe işaret edecektir. Kişi, bu birliği sağlayabildiği ölçüde bir birey olarak varolabilecek, sağlayamadığında ise, belirli bir karakterden yoksun olacak ve bireysel anlamda nihilizmi yaşayacaktır.[213] Söz konusu benlik anlayışı, Nietzsche'nin etiğinin temel özelliklerini anlamak bakımından da önemlidir.

İlk olarak, eğer etik benliğin rejimi anlamına geliyorsa, bu durumda farklı benlik rejimlerine bağlı olarak farklı etikler de mümkün olabilecektir. Benliğin çoğul karakteri nedeniyle, Nietzsche'nin etiği de, çoğulcu bir karaktere sahiptir ve Nietzsche için herkese hitap edecek evrensel bir etik mümkün değildir.

İkincisi, Nietzsche için benlik, yaşamın dinamik mahiyeti nedeniyle değişime açık olmak durumundadır. Tam da bu nedenle, Nietzsche'ye göre, benliğin bütünüyle -nihai olarak- düzenlenebileceğine ilişkin anlayış, yanlış bir anlayıştır. Nietzsche, yaşamı yadsıyan böyle bir anlayışı, büyüme eksikliğinin ve düşüşün belirtisi olarak görmüştür. Bu anlamda, sağlıklı bir etik ulaşılabilecek bir sona işaret etmez; tam tersine, güçte bir artışa, sürekli büyüyen güç hissine karşılık gelir.[214]

Son olarak, Nietzsche'nin etiğinin, bireyleşmeye ve farka yönelik vurgusu da, çoğul ve dinamik benlik anlayışının bir sonucudur. Her benliğin, kendine özgü sonsuz sayıda etkinin, sonsuz sayıdaki birliğine açık olması, her bireyin, biricikliğini de beraberinde getirecektir.[215] Böylece, bireyler ancak kendilerine has benlik rejimleriyle, diğerlerinden farklarıyla, varolabi-

---

[213] *A.g.e.*, s. 72-73.

[214] *A.g.e.*, s. 91.

[215] *A.g.e.*, s. 37.

leceklerdir. Kuşkusuz, Nietzscheci anlamda birey kavramı, yalnızca diğerlerinden farklı bir perspektife sahip olma anlamıyla sınırlandırılamaz. Zira Nietzsche için, perspektival çoğulculuk, bireyin kendi içinde de geçerlidir. Thile'ın da altını çizdiği üzere, sahip olunan perspektiflerin çokluğunu, benimsemiş olduğu idealin (üst insanın) bir meziyeti olarak gören Nietzsche[216], daha radikal bir bireyciliği savunmuştur.

Nietzsche'nin, farklı etik anlayışları, farklı benlik rejimlerini, yani kaotik benliğin birliğini sağlamanın farklı yollarını onaylaması, hiçbir şekilde, onun, bütün insanî varoluş tarzlarına aynı değeri yüklediği anlamına gelmez. Eğer etik, May'in belirttiği gibi, 'Failler için iyi olan yaşam nedir?' ve 'Bu iyiyi elde etmek için gerekli araçlar (erdem, değer ve pratikler) nelerdir?' sorularının cevaplarının aranmasına yönelik bir faaliyet anlamına geliyorsa, bu sorulara kendine özgü cevapları olan Nietzsche'nin de kendine ait bir etik anlayışından bahsetmek mümkündür.[217] Bu anlayış ve bu anlayışın merkezini oluşturan yaşamı zenginleştirme ölçütü dikkate alındığında, Nietzsche için etik anlayışlar, yani farklı insanî varoluş tarzları arasında, varoluşun en silik görünümünden en yetkin görünümüne doğru bir sıradüzen söz konusu olacaktır.[218] Bu anlamda, Nietzsche'nin, kendi anlayışı dışındaki iyi anlayışlarını onaylamasının, bütün etikleri aynı değerde görmesinden değil, kendi etiğinin, ancak sınırlı sayıdaki seçkin insan tarafından pratiğe geçirebileceğini düşünmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

[216] *A.g.e.*, s. 58, 60.

[217] May, *a.g.e.*, s. 3-4.

[218] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 92.

Nietzsche, kendi değerlendirme ölçütü bakımından kötü olan yaşam tarzlarını yadsımaz, çünkü, yaşamın zenginleştirilmesi etiğinde iyi, kötünün yadsınması ve yokluğu anlamına gelmez; iyi, Hıristiyan ahlâkında olduğu gibi, kötüden hareketle tanımlanmaz. Hıristiyan ahlâkının tersine, Nietzsche'nin etiğinde, iyi ile kötü arasındaki mesafe önemlidir. Hıristiyanlık, kendi iyi anlayışı doğrultusunda kötü olanı ilga etmeyi hedeflerken, Nietzsche, nihilistik de olsa, yaşama tutunmanın bir tarzına karşılık gelen kötüyü de onaylar. Zira, kötünün varlığını tanıma, insan tipleri arasındaki mesafeyi ve sıradüzeni önemseyen Nietzsche'nin etiğinin doğal bir sonucudur.

Bir etik; insan varlıklarına ilişkin ontolojik bir açıklama ilkesi, etik düzeni test edici mahiyete sahip bir imperatif (buyruk), benliğin dönüştürülmesi ya da yaratılmasına hizmet eden bir çeşit asketizm ve nihayetinde ulaşılmak istenen varoluş tarzına işaret eden *telos* olmak üzere dört temel unsuru içerir.[219] Nietzsche'nin etiği dikkate alındığında, bu unsurların sırasıyla; *güç istemi teorisi, ebedî dönüş düşüncesi,* yaşamın lehinde bir *asketizm* ve *üst insan ideali*-[*egemen birey-olduğumuz şey hainle gelmek**] olduğunu söyleyebiliriz.

[219] Owen, *a.g.e.*, s. 112.

* Nietzsche'nin açık ve sistematik bir etik teori sunmamış olması, onun etiğine ilişkin farklı izahları da beraberinde getirmiştir. Örneğin May, Nietzsche'nin etiğinin, olduğumuz şey haline gelmek, egemen birey ve ebedî dönüş düşüncesi olmak üzere, birbirinden ayrı olarak düşündüğü üç idealinden bahseder. May, egemen bireyin, hem elde edilemez hem de arzulanamaz olduğunu, ebedî dönüş düşüncesinin ise yaşamı zenginleştirmek için zorunlu bir ideal olmadığını belirterek, en uygun idealin, olduğumuz şey haline gelmek olduğunu iddia eder. May, *a.g.e.*, s. 107-108. May'in yorumu, hem Nietzsche'nin, üçünü de üst insana ait olarak gördüğü; ebedî dönüşü isteme, kendi üzerinde egemen olma ve kişinin kendisi olması meziyetlerini birbirin-

Nietzsche'nin etiğinin ontolojik[220] (kurucu) ilkesi güç istemidir. Genel anlamıyla güç istemi, kavranabilir dünyanın karakteri[221] anlamına gelirken, özel anlamda ise, benliğe karakterini veren şeye gönderme yapmaktadır. Güç istemi oluşa, kaotik akışa varlığın karakterini empoze ettiği[222] gibi, özü itibariyle kaotik olan benliğe de göreli kararlılığını ve birliğini verir. Güç istemi, hiçlik karşısında gücün emniyetine[223] işaret ettiği için, herhangi bir şey, güç isteminin varlığı ölçüsünde varolur. Yani herhangi bir varlık, güç isteminin büyüklüğü ölçüsünde yetkinlik kazanır. Güç istemindeki azalış insanı hiçliğe sürüklerken, güç istemindeki artış insanı üst insana yaklaştırır.

Nehamas'ın da işaret ettiği üzere, güç istemi, dünyadaki her şeyin karakterini etkileyen, oluşturan ve kendisi de bu tür etkilerin sonucu olan bir etkinliktir. Bu etkiler, kendilerini her ne etkiliyorsa onun karakterini cisimleştirdikleri, tesis ettikleri ve ilettikleri için, Nietzsche bunları güç olarak adlandırmıştır. En kaba halinden -fiziksel direnç ve boyun eğdirme-, en rafine biçimine –rasyonel ikna- kadar bütün görünümleriyle güç istemi, etki alanını sürekli genişletmeye dayalı bir etkinliktir.[224]

Güç istemi, kendisi de etkilerin sonucu olan bir etkinlik olduğu için, ne Schopenhauer'ın *istem* kavramı gibi bütün

den ayırdığı, hem de üst insanı söz konusu idealler arasında görmeyerek Nietzsche'nin etiğinin tarihsel anlamını gözden kaçırdığı için bize göre sorunludur.

220 Laurence Lampert, *Nietzsche's Teaching*, Yale University Press, New Haven and London 1986, s. 255.

221 Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 42.

222 Nietzsche, *The Will to Power*, s. 330.

223 May, *a.g.e.*, s. 13.

224 Nehamas, *a.g.e.*, s. 118-119.

varlığın gerisindeki bir kendiliktir; ne de Hobbes'un *güç* kavramı gibi *kendini koruma* teleolojik prensibine hizmet eden araçsal bir anlama sahiptir.[225] Nietzsche için, Schopenhauer'ın istem metafiziğinin temel sorunu, kendisi sonuç olan bır şeyi neden olarak görüyor olmasıdır. Nietzsche'ye göre, istem, özerk bir temel değil, güç isteminin bir tezahürüdür.[226] Öte yandan, gücü, kendini koruma fonksiyonuyla sınırlandıran Hobbes'un güç kavramlaştırması da, Nietzscheci perspektif bakımından sorunludur. Çünkü Nietzsche'nin güç istemi kavramlaştırmasında güç, bir amaca değil bir sürece gönderme yapar. Güç, bir ihtiyacın ya da arzunun giderilmesine yönelik anlık, statik bir kazanım değil, bir şeyin enerjisinin genişlemesidir. Bu anlamda, kendini koruma, güç isteminin yalnızca bir sonucudur; güç istemi, aynı zamanda, kendini tahrip etme ve kendini alt etme anlamlarını da içerir.[227]

Nietzscheci bir perspektifle değerlendirildiğinde, Schopenhauer'ın *istem* ve Hobbes'un *güç* kavramlaştırması, güç isteminin negatif formunun hâkim olduğu bir düşüncenin ürünleri olarak görülebilir. İstemden feragat etme biçiminde kendini gösteren bir yorgunluk[228] ve insanın korunmasının nihai amaç olarak görülmesi[229], Nietzsche için, güç isteminin tükendiği, yani güçsüzlük hissinin en ileri boyuta ulaştığı *pasif nihilizm* deneyiminin iki önemli göstergesidir. Hem bireyi değersiz ve anlamsız hale getiren pesimizm, hem de kendini

225 Pearson, *a.g.e.*, s. 71-72.

226 Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 23-25.

227 Poul Patton, "Politics and The Concept of Power in Hobbes and Nietzsche", *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, ed. Patton, Poul, Routledge, London, 1993, s. 153.

228 Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 29.

229 Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 337.

korumak için gücün peşinden koşma, güç isteminden yoksunluğun en önemli belirtileridir. Warren'ın da belirtmiş olduğu üzere, bu yoksunluk, bireysel bütünlüğün bozulmasını, kimlik kaybını ve nihayet kişinin eylemleriyle bağlantısını kaybetmesini beraberinde getirir.[230] Nietzsche, bütünlüğünü tamamen kaybetmiş, eylemlerinin hiçbir şekilde maliki olamayan, kişisel emniyeti ve memnuniyeti üzerinde hiçbir değer tanımayan böyle bir insanı *son insan* olarak adlandırır. Nietzsche'nin etiğinin sıradüzeninde *son insan*, yani isteyemeyen insan, hiçlik de olsa bir şeyi isteyen, yani yaşamı yadsıyan değerlerle güçsüzlüğünü telafi ederek zayıf da olsa bütünlüğünü sağlayan insanın (Hıristiyan) bile altında yer alır.

Güç istemi, Nietzsche'nin etiğinin yalnızca kurucu değil, dönüştürücü ilkesi olması bakımından da önemlidir. Gücün dönüştürme fonksiyonu, güç isteminin sürekli büyüme eğilimindeki bir etkinlik olma niteliğinin doğal bir uzantısı olarak görülebilir. Hobbes ile kıyaslandığında, Nietzsche gücü, reaktif anlamıyla, yani özsel doğanın korunmasına yönelik bir araç olma anlamıyla ele almadığı için, gücün, başkası üzerinde tahakküm kurma fonksiyonuna aslî bir değer yüklemez. Nietzsche gücü, aktif anlamıyla, yani muktedir bir bedenin aktivitesine referansla tanımladığı için, gücün, kişiyi geliştirici ve dönüştürücü fonksiyonunu temel olarak alır.[231] Nietzsche için, başkaları üzerindeki hâkimiyet, gücün söz konusu fonksiyonunun yalnızca bir sonucudur. Hobbes gücü, diğerleri üzerinde hâkimiyet kurma anlamıyla sınırladığı için, gücün, benliği dönüştürücü boyutunu gözden kaçırır. Buna karşın Nietzsche, kişinin gücü, kendi üzerinde ve kendini alt etmesi yönünde

[230] Warren, *a.g.e.*, s. 9

[231] Patton, *a.g.e.*, s. 153.

işletmesi biçimindeki güç deneyimine merkezî bir değer atfeder.[232]

Kişinin kendisiyle olan mücadelesinin, yani benliği dönüştürücü ve yaratıcı güç deneyiminin, Nietzsche'nin etiğindeki karşılığı asketizmdir. Genel olarak asketizm; arzuların, duyguların ve düşüncelerin kabalıklarından arındırılmasına, kontrol altına alınmasına ve uyumlu hale getirilmesine[233] yönelik bir çabaya işaret eder. Nietzsche kişinin, gücü kendine yönelik kullanmasından kaynaklanan içe dönük zalimlik olarak adlandırdığı böyle bir çabayı, her yüce varoluş tarzının zorunlu bir koşulu olarak görmüştür.[234]

Her ne kadar, kendini disipline etme anlamı bakımından ortak bir yöne sahip olsalar da, Nietzscheci asketizm, Hıristiyan ahlâkının temel referans olarak almış olduğu asketik idealden mahiyeti itibariyle farklıdır. Gerçek-görünüş dikotomisi temelinde, hakikat adına yaşamın bütününü değersizleştiren[235] ve dünyevî olandan mahrumiyeti ruhsal (hakikî) bir varoluşun olmazsa olmaz koşulu olarak yücelten asketik idealin aksine Nietzscheci asketizm, asketizme, kişinin yaşamını zenginleştirmesinin, yaşamını daha güçlü biçimde onaylayabilmesinin bir aracı olarak değer verir.[236] Asketik ideal, kendisini en yüksek erdem olarak sunup, kendisi adına, bütün bir yaşamın yadsınmasını öngörürken, Nietzscheci asketizmde, asketizm bir araç olarak görüldüğünden, kişinin daha yetkin bir varlık tarzına ulaşabilmesi, yaşamını daha zengin hale getirebilmesi için, yaşamın belirli bir yönünün yadsınması,

---

232 *A.g.e.*, 151.

233 May, *a.g.e.*, s. 28.

234 Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 134.

235 May, *a.g.e.*, s. 81-82.

236 Nehamas, *a.g.e.*, s. 165.

yani kısmî bir mahrumiyet söz konusudur.[237] Nietzsche'ye göre, bütün verimli ve yaratıcı ruhlar, asketizmde kendi varoluşlarının doğal koşullarını görürler; bu kişiler, varlığı yadsımak bir yana, yalnızca kendi varlıklarını ileri sürebilmek için asketizme ihtiyaç duyarlar. Asketik idealin üç büyük sloganı olan; yoksulluk, alçakgönüllülük ve ruh temizliği, bu kişilerin de sahip oldukları meziyetlerdir; fakat bu meziyetler, yaratıcı ruhların erdemlerini oluşturmaz; "tersine, onların en iyi varoluşlarının, en güzel verimliliklerinin, en uygun ve doğal koşullarını oluştururlar."[238]

Kişinin kendisini dönüştürmeye yönelik bir çaba içerisinde olması anlamında asketizm, yetkin bir varlık olmanın ön koşulunu oluşturur. Çünkü, *ebedî dönüş düzeni* gereği, böyle bir çaba yoksa kişinin içinde bulunduğu durum varlığını sürdürmeye devam edecektir. Duyguların, arzuların ve düşüncelerin belirli bir düzenden yoksun olması, yani 'anarşik' bir benlik, Nietzscheci perspektif açısından, tamamıyla doğal zorunluluklara tabi olmakla, yani kişiliksizlikle aynı anlama gelecektir. Bu yönü dikkate alındığında insanın hayvandan herhangi bir farkının olmadığını söyleyebiliriz. Benlik, verili koşullar çerçevesinde, eylem ve etkilenimlerin bir toplamı olduğu için, kendini alt etmeye yönelik bir mücadelenin yokluğunda koşullar sürekli aynı kalacağından, söz konusu nitelikçe düşük varoluş düzeyi de varlığını sürdürecektir. Acılardan kurtulmayı ve hazzını en yüksek düzeye çıkarmayı varoluşunun yegane gayesi olarak gören *son insan*, yani bütünüyle başıboş arzu ve güdülerine tabi olan, isteyemeyen insan, bu niteliksizliğin bir örneği olarak görülebilir.[239] Belirli bir varoluş

[237] *A.g.e.*, s. 166.

[238] Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 103-104.

[239] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 129.

tarzının, kendini devam ettirmesi anlamındaki ebedî dönüş düzeni *sürü insanı* için de geçerlidir. Bütünlüğünü, kendisinin dışında, kendisine aşkın hazır bulmuş olduğu değerlerle sağlayan, varlığını bir bütüne bağlanarak, bütüne aidiyeti üzerinden kazanan ve bu anlamda bir birey olarak varolamayan sürü insanı da, kendinin üstesinden gelme çabasından yoksun olduğu için varlığını aynen sürdürecektir. Bu anlamda, her iki varoluş biçiminin de ortak özelliğinin, güç isteminin zayıflığı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan kendini alt etmeye yönelik bir çabadan yoksunluk olduğunu söyleyebiliriz. Her iki durumda da; ya benliğin bütünlüğünü sağlayacak değerlerden mahrumiyet ya da bütünlüğün, yaşamı yadsıyıcı değerlere müracaatla sağlanması anlamında nihilistik bir yaşam, yani kişinin yaşama kendi isteminin damgasını vurarak değerlerinin yaratıcısı olamaması söz konusudur.

Nietzsche'nin etiğinin *telos*u olan *üst insan*ın ayırıcı vasfı tam da bu noktada kendini gösterir. Üst insan, kendinin üstesinden gelebilmesine ve kendi değer koyucusu olabilmesine imkân veren güç istemiyle, kendi doğasının ve içinde yaşadığı koşulların basit bir çıktısı olmaması anlamına gelen özgürlüğüyle, kısaca, yaşamına kendi isteminin damgasını vurabilme kapasitesiyle diğer insan tiplerinden ayrılır. Kuşkusuz, üst insanın bu ayırıcı vasfı, onun bütün zorunluluklardan bağışık olması anlamında mutlak bir özgürlüğe sahip olduğu anlamına gelmez. Böyle bir özgürlük Nietzsche için yalnızca bir kurgudur. Üst insanın niteliği olan özgürlük, onun, içinde bulunduğu doğal ve tarihsel koşullar bağlamında kendini alt edebilmesi ve yaratabilmesidir.[240] Bu özgürlük üst insanın ebedî

---

[240] Roderick M. Steward, "Nietzsche's Perspectivism and the Autonomy of Master Type", *Nous*, Volume 20, Issue 3, Sep., 1986, s. 386.

dönüş düzeninin dışında olabileceğine işaret etmez. Tam tersine, her şey gibi üst insan da oluşun bir parçası olduğu için ebedî dönüş düzeni içerisindedir; üstelik ebedî dönüş düşüncesi, onun varoluşunun kategorik imperatifini oluşturmaktadır.[241]

Lampert'in de belirttiği üzere, ebedî dönüş, Nietzsche'nin öğretisinin kalbini oluşturur. Çünkü bu öğreti, varlıkların bütününe en yüksek onurunu verir. Bunu yaparken de, ne eski tanrıların ne felsefî idollerin ne de geleceğin cennetini vadeden yol göstericilerin yardımına ihtiyaç duyar. Onun rehberi, varlıkların bütününe yönelik bir kavrayıştır ve bu, varlıkları sürdürmeye yönelik bir sorumluluğu da beraberinde getirir.[242] Nietzsche'nin en yüksek onaylama ilkesi olarak sunduğu[243] ebedî dönüş düşüncesi, Lampert'e göre, oluşun masumiyetine işaret eden mahiyeti nedeniyle, yaşama yönelik hıncın ve nihilizmin üstesinden gelmek bakımından da önemli bir işlev görür.[244]

Ebedî dönüş, hiçbir şekilde, bütün her şeyin sonsuz bir şekilde kendini tekrarladığı, aynı kaldığı ve bizim de bunu böyle kabul etmemiz gerektiğine ilişkin bir düşünceyi içermez. Warren'ın ifadesiyle, deneyimimizin bir niteliği olarak *aynı*, sabit bir öz, bizim deneyimimizden ayrı bir şekilde dünyada kalan bir şey değildir. Aynılık, dünya ile olan ilişkimizin bir niteliği, ona yönelik asimilasyonumuz, onunla karşılıklı etkileşimimiz ve onu mal edişimizdir.[245] Bu durumda ebedî

[241] Peter Levine, *Nietzsche and the Modern Crisis of the Humanities*, State University of New York Press, Albany 1995, s. 122.

[242] Lampert, *a.g.e.*, s. 285-286.

[243] Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 103.

[244] Lampert, *a.g.e.*, s. 103-104.

[245] Warren, *a.g.e.*, s. 201.

dönüş, oluşun akışı içerisinde her varlığın benzer durumlarda benzer tepkileri vermesi biçiminde kendini gösteren belirli karakter özelliklerinin kalıcılığına (dönüşüne) işaret edecektir. Her karakter özelliği, herhangi bir ahlâkî yargının ötesinde, tamamen olumsal koşulların ürünü olarak tezahür edeceğinden; her varoluş tarzı, yaşamla ilişkinin her biçimi, onu her mal ediş tarzı masum olacaktır. Ebedî dönüş düşüncesinin telkin etmiş olduğu onaylamanın arkasında işte bu masumiyet bulunmaktadır.

Kuşkusuz, Nietzsche'nin üst insana atfetmiş olduğu bu onaylayıcı tutum, her şeyin olduğu gibi bırakılması ya da verili olana teslimiyet anlamına gelmez. Ebedî dönüş düşüncesinin üst insan için koşulsuz bir ahlâkî buyruk olmasının anlamı tam da bu noktada kendini gösterir. Eğer ebedî dönüş düzeni, eylem ve ilişkilerimizin ürünü olan benliğimizin (karakterimizin), bu eylem ve ilişkilerin devam etmesine paralel olarak kendisini sürdürme eğiliminde olacağı anlamına geliyorsa, kendimizde hoşnut olmadığımız, bayağı gördüğümüz yanlarımız da varlığını sürdürmeye devam edecek demektir. Bu durumda ebedî dönüş düşüncesi, kendimize hakim olma kapasitemizi test ederek bize yaşamın onurlu bir yolunu geliştirmeyi ihtar edecek ve bizi bu doğrultuda bayağı olan, devam ettirmek istemediğimiz karakter özelliklerimizin üstesinden gelmeye yönelik bir araştırmaya sevk edecektir.[246] Tabi ki bu yönelim Nietzsche'nin, "insan ile insan, sınıf ile sınıf arasındaki uçurum, tiplerin çokluğu, kendi olma ve ayağı kalkma istenci" şeklinde tanımladığı[247] ve güç istemindeki artışın bir tezahürü olarak gördüğü *mesafe duygusu*'nu, kişinin kendi

---

[246] Owen, *a.g.e.*, s. 119.

[247] Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 72.

içinde de barındırması durumunda mümkündür. Bu; olduğumuz hâl ile olmak istediğimiz hâl, nitelikçe bayağı olan (kölece) yanlarımızla nitelikçe yüksek olan (efendice) yanlarımız arasındaki bir mesafedir. Ancak bu mesafe duygusu bizi kendimizin üstesinden gelmeye yönelik bir çabaya sevk edecektir. Nietzsche'nin etiğinde, ebedî dönüş düşüncesi üst insana, 'eylemlerin, karakterin ve kaderin olacağı için ebedî olarak tekrarlanmasını isteyeceğin şekilde eylemde bulun' buyruğunu yükleyerek, işte böyle bir çabanın düsturu olarak hizmet görecektir.[248] Fakat Thile'ın da altını çizdiği üzere, Nietzsche'nin benlik anlayışı gereği, tıpkı kendini alt etme çabasının nihayetlendirilebilecek bir çaba olmaması gibi, 'ebediyen devam etmesini isteyeceğin gibi ol' buyruğu da, bir kere yerine getirip sorumluluktan kurtulabileceğimiz bir buyruk değildir. Ebedî dönüş, üst insanın, yaşamının her anında dikkate aldığı, yaşamını onaylayabilme kapasitesini test etmek için sürekli olarak müracaat ettiği kalıcı bir buyruktur.[249] Kişi bu buyruğa uyarak, yaşamına isteminin damgasını vurur ve onu onaylayabileceği hale getirir. Yapmış olduğu her şeyi ya da en azından, yapmış olduğunu bildiği her şeyi kendine mal ederek örgütler. İster iyi ister kötü olsun, bütün her şeyi, yapmış olduğu şeyler olarak kendisi bakımından kabul edilebilir hale getirir.[250] Böylece kişi, oluşa kendi karakterini vererek, benliğinin birliğini sağlar, yani varolur, kendisi olur.

Ebedî dönüşü isteme, ebedî dönüş düşüncesinin içeriğini oluşturan oluşun masumiyeti inancı ve bu inancın beraberinde getirmiş olduğu onaylayıcı tutum, bir tarihsel bağlamdan bağımsız olarak düşünebileceğimiz soyut bir insan anlayışının

[248] Thiele, *a.g.e.*, s. 204.

[249] *A.g.e.*, s. 202.

[250] Nehamas, *a.g.e.*, s. 258.

açıklayıcı nitelikleri olarak düşünülemez. Söz konusu nitelikler, belirli bir tarihsel deneyimin sonucu olarak varolabilecek bir insan tasavvuruna gönderme yapar. Bu nedenle; kişinin kendisi olması, kendini alt etme, bireysel mükemmeliyet, egemen birey gibi, her biri için Nietzsche'nin düşüncelerinden referanslar bulabileceğimiz kavramlaştırmalarla kıyaslandığında, tarihsel bir anlam içeriğine sahip olan üst insan kavramlaştırmasının, Nietzsche'nin etiğinin *telos*unun daha doğru bir karşılığı olduğu kanaatindeyiz.

Nietzsche'nin üst insan kavramlaştırması, ne fizyolojik-biyolojik bir üstünlüğe ne de politik-sosyolojik bir statüye göndermede bulunur. Nietzsche için üst insan, insanın, Sokratik rasyonalizm ve Hıristiyan kültürünün hakimiyetindeki Batı kültürünce tanımlanmış olan, bütün insanlar için evrensel bir model olarak sunulan insan *idea*'sının üstesinden gelinmesine işaret eder.[251] Bu anlamda üst insan, insanın üstesinden gelinmesi ya da üstesinden gelinmiş insan demektir.[252] Bu üstesinden gelme, herhangi bir yer ve zamanda, herhangi bir kişinin kendisi ile mücadele etmesi, kendine hakim olması, kendini alt etmesinin ötesinde, Batı kültüründe hakimiyet kurmuş olan Hıristiyan ahlâkının çöküşüyle birlikte zuhur eden nihilizmin sunmuş olduğu fırsatların değerlendirilerek yerleşik insan anlayışından özgür olmayı ifade ettiği için, üst insan tarihsel bir anlama sahiptir.

Nietzsche'ye göre, insan alt edilmelidir; çünkü insan bir amaç değil bir köprüdür. İnsan hayvan ile üst insan arasına gerilmiş bir iptir. Nietzsche, Tanrı'nın ölümüyle baş gösteren

---

[251] Levine, *a.g.e.*, s. 143.

[252] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 28.

krizi değer yaratarak aşacak ve böylece yaşama anlamını[253] verecek olan üst insanı, ancak, Tanrı'nın garantörlüğünde bir anlam ifade etmiş ve Tanrı'nın ölümü ile birlikte ise değersiz kalarak dibe vurmuş olan insanın batması ile kendini gösterecek bir amaç olarak sunmuştur.[254]

Üst insan, Nietzsche'nin etiğinin sıra düzeninde, insanî mükemmelliğin sınırlarında ilerleyen en yetkin varlık düzeyine karşılık gelir.[255] Bu sıra düzenin en altında ise, Nietzsche'nin, yine Zerdüşt'te tasvir ettiği son insan bulunmaktadır. Nietzsche'ye göre, nihilizm döneminin bir ürünü olan son insanı değersiz kılan şey, onun, kendini hor görememesi ve bu nedenle de kendini alt etme yönündeki herhangi bir çabadan yoksun olmasıdır. İsteyemeyen, yani herhangi bir değere sahip olamayan son insan, mutluluk, konfor ve acı yokluğunu hayatının anlamı olarak görmek suretiyle, mükemmelliğe yönelik her türlü gayreti, mutluluğunu bozucu ve zahmetli bir iş olarak telakki ederek, niteliksizlikte eşitliği yücelttiği için, insanın en bayağı, en küçük biçimine işaret etmektedir.[256] Bu bağlamda; ahlâkın (Hıristiyan ahlâkı) belirlemiş olduğu sürü insanı ve bu ahlâkın üzerine çıkabilen, ondan özgür olabilen soylu (yüce) tipler de, Nietzsche'nin etiğinin sıradüzeni içerisinde son insan ile üst insan arasındaki diğer insan tipleri olarak zikredilebilir. Üst insanın bu sıradüzenin tepesinde olmasının nedeni, onun söz konusu bütün insan tiplerini içerisinde barındıran insanî tecrübenin bir sonucu olarak kendini gösterecek olmasıdır. Conway'in de işaret ettiği üzere, kişinin çağını ve kendini alt etmesi, onun hakim ideal, değer ve birikimle-

[253] *A.g.e.*, s. 29.

[254] *A.g.e.*, s. 30.

[255] Conway, *a.g.e.*, s. 20.

[256] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 33-34.

ri yok sayması, söküp atması ile değil, onları, kendi varoluşu ile ilişkilendirmesi ve kendi tasarımında yeniden değerlendirmesiyle mümkün olacaktır.[257] Bu nedenle, üst insan, ebedî dönüş düzeni gereği insanın geçmişini; Hıristiyan ahlâkı deneyimi ve bu deneyimin ürünleri olan sürü insanını, son insanı ve bir ölçüde bu deneyimden özgür olabilmiş soylu tipleri onaylayarak varolabilir. İnsan ancak, her biri bir soylu tipe karşılık gelen filozofun, sanatçının ve azizin meziyetlerini, yani şüpheci bir dürüstlüğü, yaratıcılığı ve asketizmi kendisine birleştirip[258], mevcut olanı yeniden değerlendirerek insanı alt edebilir.

Kurucu ilkesini, sürekli genişleyen ve kendini alt eden bir mahiyete sahip güç isteminin oluşturduğu üst insan, asla tam anlamıyla ele geçirilemeyen; kendisi için çaba gösterilen, ânsal olarak hissedilebilen fakat asla sahiplenilemeyen bir amaç[259] olarak düşünüldüğü için, Nietzsche'nin, mahiyetini müphem bıraktığı bir kavramlaştırmadır. Fakat bu, Nietzsche'nin perspektifinin bir zayıflığı olarak görülemez. Nietzsche'nin etiği, insanın bütünlüğünün; insanî bilginin kuşatıp tanımlayabileceği tarzda epistemolojik bir izahı yerine, herhangi bir *episteme*'nin temsil edemeyeceği, mahiyetini sürekli bir kendini yenme ve yenilenmenin oluşturduğu, yaşam merkezli ontolojik bir izahını sunduğu için, üst insanın kesin bir tanımını vermemiştir.[260] Tam da bu nedenle, üst insanın işaret etmiş olduğu kendini gerçekleştirme, yani kendi olma, mahiyeti itibariyle, Aristotelesçi anlamda, kişinin, kendi potansiyellerini gerçekleştirmesinden farklıdır. Nietzsche için açık ve kur-

[257] Conway, *a.g.e.*, s. 68.

[258] Thiele, *a.g.e.*, s. 163-164.

[259] *A.g.e.*, s. 184.

[260] Behler, *a.g.e.*, s. 96.

gulanmış bir potansiyelin mükemmel ve nihai bir gerçekleştirimi, ne mümkündür ne bilinebilir ne de araştırıp bulunabilir. Kurgulanmış bir insanî potansiyel mümkün değildir, çünkü her birey, bütünlüğünü kendi tarihsel koşullarında gerçekleştirdiği için biriciktir. Öte yandan, benliğin çoğul ve dinamik mahiyeti nedeniyle söz konusu potansiyelin bilinebilmesi, araştırılıp bulunabilmesi de mümkün değildir.[261] Bu yönüyle düşünüldüğünde, üst insanın imâ etmiş olduğu kendini gerçekleştirme, ne Sokratik anlamda keşfedilebilir bir doğanın gerçekleştirilmesi, ne de romantiklerin tasavvur ettikleri gibi, geçmişin bir yerlerinde bulunan kaybedilmiş otantik ve orijinal bir doğanın restore edilmesi anlamına gelir. Söz konusu kendini gerçekleştirme, Nietzsche'nin hakikatin olan değil yaratılan bir şey olduğu yönündeki düşüncesine paralel bir biçimde, yeni bir doğanın yaratılması anlamına gelir.[262]

Üst insan, Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nda, Yunan mitolojisindeki iki sanat Tanrı'sına; yontu (biçim verme) sanatının Tanrı'sı olan Apollon ile dış biçime dayanmayan müzik Tanrı'sı Dionysos'a[263] referansla tasvir ettiği Apolloncu ve Dionysosçu öğelerin bir bileşimi* olarak görülebilir. Aydın,

[261] May, a.g.e., s. 109.

[262] Conway, *a.g.e.*, s. 69.

[263] Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul 1997, s. 13.

* Kaufmann da Nietzsche'nin düşüncelerinde Apolloncu ve Dionysosçu öğelerin birliğinden bahseder. Ona göre, bu birlik güç istemiyle sağlanmıştır. Kaufmann güç isteminin, Schopenhauer'ın *istemi* gibi salt bir irrasyonel öğeye indirgenemeyeceğini belirterek Dionysosçu tutkunun yanı sıra Apolloncu biçim verme kapasitesinin de güç isteminin bir öğesi olduğunun altını çizer ve Nietzsche'nin gerçekte diyalektik bir monist olduğunu iddia eder. Walter Kaufmann, *Nietzsche:*

durgun ve ölçülü gücü simgeleyen Apolloncu öğe varlığı görme, kavrama ve biçimlendirme güç ve yeteneğine karşılık gelirken; sarhoşluğu, kendinden geçmeyi ve vecdi simgeleyen Dionysosçu öğe insanın oluşun bir parçası olması, oluş içerisinde benliğin kaybedilmesiyle kazanılan sezgi gücüne karşılık gelir.[264] Üst insan ile ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde, Nietzsche'nin bireyleşmenin[265] ilkesi olarak sunduğu Apolloncu öğe, kaosun akışı içerisinde benliğin göreli kararlılığının sağlanmasının, karakterin biçimlendirilmesinin bir imkânı olarak kendini gösterirken; Dionysosçu öğe, benliğin tahribatına, sınırlarının belirsiz hale gelmesine ve böylece sürekli genişleyen bir kapasiteye işaret eder.[266] Üst insan Apolloncu vasfıyla oluşa kendi karakterinin damgasını vuran, biçimini veren bir birey anlamına gelir. Fakat Dionysosçu vasfı dikkate alındığında, söz konusu bireyin statik, yalıtık, oluştan bağımsız bir şekilde varolamayacağı ortadadır. Bu anlamıyla üst insan, herhangi bir sınırı olmayan, sürekli genişleme ve oluş ile özdeşleşme yönündeki bir bireyleşmeye karşılık gelir. Schutte'un da işaret ettiği üzere, Nietzsche için bireysel formun yaşamın total süreciyle ilişkisi temel bir öneme sahiptir. Bireysel form oluşa tercih edilir edilmez, Nietzsche'nin öğretisi kaybolmuş demektir.[267]

Nietzsche'nin düşüncelerindeki bu iki öğe, üst insanın niteliklerini anlamak açısından da önemlidir. Bu bağlamda, üst insanın 'egemen birey' olma vasfının daha ziyade Apolloncu

Philosopher, Psychologist, Antichrist, Princeton University Press, New Jersey 1974, s. 235-236.

264 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 15-18.

265 *A.g.e.*, s. 27.

266 Conway, *a.g.e.*, s. 74.

267 Schutte, *a.g.e.*, s. 34.

öğenin *amor fati,* yani kişinin yaşamı ve kendi kaderini onaylayabilme vasfının ise Dionysosçu öğenin bir uzantısı olduğunu söyleyebiliriz.

Nietzsche'nin insanî büyüklüğün göstergesi olarak sunduğu *amor fati*[268] varoluşun yazgısal karakterinin onaylanması, yani kader sevgisi anlamına gelir.[269] Kişinin parçası olduğu kader içinde bulunduğu kültürdür. Söz konusu kültür insanlığın, insanlık ise dünyanın kaderinin bir parçasıdır. Başka bir ifadeyle, kişinin öyküsü kültürünün, kültürünün öyküsü insanlığın, insanlığın öyküsü ise dünyanın öyküsünün bir parçasıdır. Bu durumda Nietzsche'nin kader sevgisine ilişkin olarak söylediklerinin yalnızca kişinin kendi kaderini sevmesiyle sınırlandırılamayacağı açıktır. *Amor fati* aynı zamanda kültürün, insanlığın ve dünyanın kaderine yönelik bir sevgiyi de içerir.[270]

Warren'ın da dikkat çektiği üzere, kişinin sevmek durumunda olduğu kader, özgürlük-belirlenim dikotomisi bağlamında, insanın karşısında ondan ayrı bir şekilde duran bir kader anlayışına işaret etmez. Geleneksel kader anlayışının özgürlüğünü ancak karşısında bulunan kadere hakim olarak gerçekleştirilebilen ve bu anlamda dünyasal varoluşu özgürlüğünün bir engeli olarak telâkki eden tarihdışı (metafiziksel) insan tasavvurunun tersine, Nietzsche, insanı ve insanın özgürlüğünü yaşamın bir parçası olarak görür.[271] Nietzsche için insan eylemlerinden ayrılabilen, onlara karşıt bir öz değil, eylemlerinin bir toplamı olduğu için, kişinin kaderi ile varolu-

[268] Nietzsche, *Ecce Homo,* s. 55.

[269] Owen, *a.g.e.,* s. 109.

[270] *A.g.e.,* s. 110.

[271] Warren, *a.g.e.,* s. 193-194.

şu özdeştir.[272] *Amor fati* işte bu özdeşliğin farkında olunması ve ondan hoşnutluk duyulması demektir. Bu durumda, kişinin oluşa aidiyetine ve bu aidiyetten duyduğu memnuniyete işaret eden anlam muhtevasıyla *amor fati*'nin, Nietzsche'nin, hangi koşulda olursa olsun yaşama evet demek olarak tarif ettiği Dionysosçu erdemin[273] bir sonucu olacağı açıktır.

Amor fati yoluyla üst insan, ebedî dönüş düzeninin en temel anlamını oluşturan oluşun masumiyeti inancını kendisinde cisimleştirmiş olur. Fakat üst insan, yalnızca oluşu onaylamakla kalmayıp, onu, kendi karakterinin damgasını vurarak biçimlendirir de. Üst insanın egemenlik vasfı, işte bu biçimlendirmenin, oluşu kendine mal etmenin, yani Apolloncu erdemin bir sonucu olarak kendini gösterir.

White'a göre, Nietzsche'nin egemen birey düşüncesi, kökeninde bireysellik ve istem sorunlarının bulunduğu Hıristiyanlık düşüncesiyle başlayan, Schopenhauer ve Kant ile devam eden bir geleneğin nihai noktasını oluşturur.[274] Bireysel'in biricik olma anlamı, ne kahramanların dahi birer model olarak görüldüğü eski Yunan ve Roma toplumlarında, ne kişinin görevini şeylerin total düzenine uyum sağlamak biçiminde belirleyen eski Yunan düşüncesinde ne de doğal düzene uyuma vurgu yapan Stoacılık'ta bulunur. White, her ruhun biricik olarak bir değere sahip olduğuna ilişkin inançtan hareketle, bireyi kendine yönelmeye, kurtuluşu için kendini araştırmasına sevk eden Hıristiyanlığın, ortak noktasını egemenlik sorununun oluşturduğu geleneğin başlangıcı olduğunun altını

[272] Nihistani, *a.g.e.*, s. 49.

[273] Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 74-75.

[274] White, Richard J., *Nietzsche and the Problem of Sovereignty*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1997, s. 25, 27.

çizer.[275] Hıristiyanlık bir başlangıçtır, çünkü bireysel kurtuluşa yönelik bir arayış, eylemin orijinal prensibi olarak istem nosyonunu, bu nosyon da, istememeyi isteme; yani istemi kontrol etme anlam içeriğine bağlı olarak egemenlik ya da bireysel özerklik iddiasını beraberinde getirmiştir.[276]

Hıristiyan düşüncesinde egemenlik ruh-beden dikotomisi bağlamında, ruhun, yani hakiki benliğin hakimiyetini güvence altına almak sorunu olarak kendini gösterir. Bu egemenlik anlayışı, dayanmış olduğu kurgusal benlik anlayışı nedeniyle, Nietzscheci perspektif açısından sorunludur.[277]

Schopenhauer'da, ilk bakışta, her şey kör bir istem tarafından belirlendiği için bireyleşme ve egemenlik kavramları bir anlam taşımıyor gibi gözükse de, Schopenhauer kurtuluşun; bireyin, istemini reddetmesi, kendini ondan geri çekmesi yolundan geçtiğine işaret ederek bir anlamda birey kavramına bir değer atfetmiş olur. Schopenhauer'ın, bireyin kendini reddetmeye yönelik istemli duruşu ile nihai olarak istemin hakimiyetinin üstesinden gelinebileceğine ilişkin yaklaşımı, aslında bireyin kendine hakim olabilmesine, yani kendinin efendisi olabilmesine işaret ettiği için egemenlik düşüncesiyle ilişkilidir.[278] Schopenhauer için birey doğanın bir ürünü, kör, akıldışı istemin bir tezahürüdür; fakat aynı zamanda doğanın er veya geç kendi üstesinden gelmesine imkân sağlayan bir kanaldır da.[279] Nietzsche'nin Schopenhauer'ın istem kavramına yönelik daha önce zikrettiğimiz eleştirileri dikkate alındığında, Schopenhauercı egemenlik anlayışının da Nietzscheci

[275] *A.g.e.*, s. 14-17.
[276] *A.g.e.*, s. 18.
[277] *A.g.e.*, s. 35-36.
[278] *A.g.e.*, s. 48.
[279] *A.g.e.*, s. 49.

perspektif bakımından sorun teşkil edeceği açıktır. Schopenhauer'ın, bireyin kurtuluşu olarak gördüğü istemin reddi, Nietzsche için güç isteminin zayıflığına ve bundan kaynaklanan *pasif nihilizme* karşılık gelir.

White'a göre, egemenlik düşüncesi en sistematik izahına, merkezinde her türlü dışsal belirlenimden özgür olabilmeye muktedir aşkın bir öznenin (insanın yüksek doğasının) bulunduğu Kant'ın etiği ile birlikte kavuşmuştur.[280] Kant için, kişinin ampirik (tikel, değişken) doğasına hakim olabilmesine işaret eden egemenlik, yani kişinin fenomenal olanın belirleyiciliğinden özgür olması, evrensel (aşkın, değişmeyen) bir insanî kapasite olduğu için, bu kapasitenin dışavurumu olan ahlâkî eylemin ayırıcı vasfı da evrenselliktir. Nietzscheci perspektif bakımından Kant'ın egemenlik düşüncesinin sorunu tam da bu evrensellik vurgusundan kaynaklanır. White'ın da işaret ettiği üzere, aklın evrensel ve zorunlu prensiplerine bağlı bir egemenlik tasavvuru, Nietzscheci anlamdaki egemenliğin tahrip edilmesi anlamına gelecektir.[281] Çünkü Nietzsche için egemenlik, benliği diğer insanlardan özellikle de söz verebilme hakkı olmayan sürüden ayıran bir bireyleşme ve farklılaşma uğrağı kapsamında kendini gösterir.[282] Kant'ın aksine Nietzsche'de herhangi bir eylem, tüm rasyonel insanlara uygulanabilecek biçimde evrenselleştirilebilmesine göre değil, kişinin, kendi koşulsuz buyruğunun ürünü olup olmadığına göre değerlendirilir.[283]

Kuşkusuz Nietzsche'nin egemenlik düşüncesinin içermiş olduğu bireysellik vurgusu, Nietzsche'nin, insanın tüm borç-

[280] *A.g.e.*, s. 36.

[281] *A.g.e.*, s. 42.

[282] Pearson, *a.g.e.*, s. 172-173.

[283] Thiele, *a.g.e.*, s. 39.

larının ortadan kaldırılmasını, borçlarından ve sorumluluklarından feragat etmesini amaçladığı anlamına gelmez. Tersine Nietzsche egemen bireyi söz verebilen, kendi geleceğine kefil olabilen insan olarak tanımlar.[284] Kişi bir şey söyleme hakkına sahipse, söylediği şeyin sorumluluğunu da üzerine alıyor demektir. Geleceği, hem kişinin kendisi hem de diğer insanlar için emin kılan şey bu sorumluluktur.[285] Fakat egemenlik kendine tahsis etme (*self-appropriation*)[286], kişinin oluşa kendi karakterini yansıtması anlamlarını içerdiği için, bu sorumluluk, kişinin kendisine karşı olan sorumluluğudur.[287]

Nietzsche'nin etiğinin iki yorumundan bahsedilebilir. Bu yorumlardan biri Nietzsche'nin etiğinde farklılık ve onaylama nosyonlarının ön plana çıktığını düşünürken, diğeri egemen birey nosyonunun ön plana çıktığını iddia eder.

İlk yoruma göre, Nietzsche üst insan nosyonuyla metafizik düşüncenin temelinde bulunan varlık-oluş dikotomisini aşmaya çalışmıştır. Nietzsche için üst insan, ne kendisinde oluşun tamamen yadsındığı metafiziksel (nihilistik) bir varlık ne de varlığa dair hiçbir izin bulunmadığı salt bir oluş ya da hiçliktir. O, oluş içerisinde varlık ya da oluş halindeki varlıktır. White'ın ifadesiyle, üst insan, benliği biçimlendirmeye yönelik Apolloncu güç ile benliği kendini terk etmeye yönelten Dionysosçu gücün birlikte işe koyulduğu benliğin sürekli bir hareketidir.[288] Bu anlamıyla düşünüldüğünde, üst insan, daha nitelikli olma maksadıyla kendisini sürekli alt etme çabası içerisinde bulunan, değişime açık bir insana işaret eder. Bu

---

[284] Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 58.

[285] Havas, *a.g.e.*, s. 193.

[286] White, *a.g.e.*, s. 20.

[287] Conway, *a.g.e.*, s. 19.

[288] White, *a.g.e.*, s. 23.

yorumun özellikle kimlik ve farklılığı öne çıkaran bir demokrasi anlayışını savunan postmodern düşünürlerce benimsenmiş bir yorum olduğunu söyleyebiliriz.

Nietzsche'nin etiğini politik düşüncesiyle ilişkisi bağlamında düşündüğümüzde, ilk yorumun zorlama bir yorum olduğu düşünülebilir. Zira Nietzsche, ileride de üzerinde duracağımız gibi bir çeşit aristokratik bir politika anlayışını savunmuştur. Fakat, Nietzsche'nin yorumu önemseyen ve kendi okuyucularını da kendisini yorumlamaları konusunda cesaretlendiren bir düşünür olduğunu göz önüne aldığımızda Nietzsche'nin etiğinin postmodern yorumunun da mümkün olabileceğini söyleyebiliriz.

Nietzsche'nin politik düşünceleriyle daha uyumlu olduğunu düşündüğümüz ikinci yorıma göre ise, Nietzsche'nin üst insan ile kastettiği daha fazla bir şeydir. Nietzsche'nin güç isteminin sürekli kendini genişletici, artırıcı mahiyetine vurgusu dikkate alındığında, üst insanın, kendisinde oluş ile varlığı özdeşleştiren, bir anlamda oluşu bütünüyle kuşatan en yetkin varlık biçimine karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Nietzsche, her ne kadar *Ecce Homo*'da Appolon-Dionysos karşıtlığının, metafiziksel doğası nedeniyle *Tragedyanın Doğuşu*'nun bir kusuru olduğunu belirtse de[289], bu karşıtlık bize göre, varlığını Nietzsche'nin çalışmalarının bütününde sürdürmüş ve Nietzsche'nin son çalışmalarında Dionysosçu olanı ön plana çıkarmasına rağmen*, Apolloncu öğenin lehine çö-

[289] Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 72.

* *Zerdüşt*'te ruhun üç değişiminden bahsedilirken, insanın nasıl önce deve, sonra aslan ve nihayetinde çocuk olduğu anlatılır. Burada deve, kendinin efendisi olamayan, geleneğin ve ahlâkın altında ezilen insana; aslan, kendinin efendisi olan, özgür, isteyebilen insana; çocuk ise, yalnız hayır demekle kalmayıp, yeni değerler yaratabilen ve evet di-

zülmüştür. Çünkü, üst insan kişinin sürekli büyüyen, genişleyen güç istemine, oluşa bütünüyle kendi isteminin damgasını vurmasına, yani Apolloncu öğenin bir kazanımı olan bireysel varlığın bütün oluşu kapsayacak ölçüde genişleyerek en yetkin biçimine ulaşmasına işaret etmektedir.

Berkowitz'in de altını çizmiş olduğu üzere, Nietzsche 'Tanrı'nın Ölümü' ile meydana gelen boşluğu üst insan ile doldurmaya çalışmıştır. Bütün ahlâkî değerlerin, dinî inançların ve felsefî öğretilerin gerçekte insanoğlunun bir yaratımı olduğuna ilişkin bilgiden, yani Tanrı'nın Ölümü'nden, Nietzsche hiçbir hakikatin olmadığı, her şeyin mübah olduğunu değil de, iyi bir yaşamın en yüce ve tek değerli amacının yaratıcı isteme mutlak bir özgürlük ve güç kazandırmak olduğu sonucunu çıkarmıştır.[290] Bu anlamda Nietzsche, merkezinde Tanrı nosyonunun bulunduğu geleneksel hakikat anlayışının yerine, varlığı, güç isteminin büyüklüğüne göre belirlenmiş bir sıradüzen olarak kavrayan yeni bir hakikat anlayışı ileri sürmüştür. Üst insan, bu sıradüzenin en tepesinde yer aldığı için, Nietzsche'nin etiğinin de *telos*'unu oluşturmuştur.

yebilen insana karşılık gelir. Üst insanın *amor fati* ve egemen birey olma vasıfları açısından düşünüldüğünde, egemen bireyin, insanın dönüşümündeki en üst düzeye karşılık gelmediğini, ancak ikinci düzeye, yani aslana karşılık geldiğini, buna karşın, *amor fati*'nin üçüncü düzeye, yani en üst varoluş biçimine karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Nietzsche'nin suçsuzluğu, unutkanlığı, oyunu, oluşun masumiyetini ve onaylamayı sembolize eden çocuğu ön plana çıkarması, onun Dionysosçu olana atfettiği önemin bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 42-44.

290 Berkowitz, *a.g.e.*, s. 296, 298.

İKİNCİ BÖLÜM
NİETZSCHE'NİN
POLİTİKA FELSEFESİ

Nietzsche'nin politika felsefesi de her hangi bir politika filozofunun düşüncelerinden farklılık arz eder. Nietzsche tipik bir politika filozofu değildir. Konu ile ilgi literatür incelendiğinde, Nietzsche'nin bir politik düşünür olmadığı yönünde yaygın bir kanaatin var olduğu kolaylıkla görülebilir. Nietzsche'nin, düşüncelerinde politikayı odak noktası olarak almaması, açık bir şekilde politik olan konulara çok az değinmesi, politikadan bahsettiği yerlerde politikayı küçümseyici ve eleştirici bir tavır takınması nihayetinde sistematik bir politik teori sunmamış olması, bu kanaati destekleyici argümanlar olarak kullanılmıştır.

Nietzsche'nin Hobbes ya da Rousseau gibi tipik bir politika filozofu olmadığı doğrudur. Fakat söz konusu kanaatin aksine, Nietzsche'nin; gerek modern politik ideolojiler ve ideallere yönelik eleştirilerinde ifadesini bulan politik düşünceleri, gerek kendi politika anlayışı doğrultusunda sunmuş olduğu politik çözüm önerisi gerekse de açık şekilde politik olmamakla birlikte politik sonuçlar çıkarsanabilecek nitelikteki felsefesiyle politika felsefesi açısından önemli olduğunu düşünüyoruz.

Eğer politikayı dar ve teknik anlamıyla belirli bir toplum özelinde bir politik rejim meselesi olarak düşünürsek Nietzsche'nin politika felsefesinden bahsetmek zor olabilir. Fakat politikanın bir toplum için yön tayin etmenin ötesinde daha geniş bir anlamının olduğunu dikkate alırsak Nietzsche'yi politika felsefesi açısından tipik politika filozoflarından daha önemli bir filozof olarak görmek de mümkündür. Politika geniş anlamıyla insanlığın ve dünyanın geleceği ile ilgilenir ve insanlığın ve dünyanın nereye gitmekte olduğunu kendisine mesele olarak edinir. Bu anlamıyla politika Nietzsche'nin *büyük politika* olarak adlandırdığı politikadır. *Büyük politika* Nietzsche'nin düşüncelerinin en önemli meselelerinden biridir. Nietzsche'nin politikaya yönelik eleştirileri ve politikayı küçümseyici tavrı, politikanın belirli bir tarihsel dönemdeki görünümleri için söz konusudur. Bu eleştirileri ve tavrı tüm politika deneyimlerini kapsayacak ölçüde genişletme zorunluluğu yoktur. Nietzsche yaşadığı dönemin iki bin yıllık Batı kültür ve düşünce hayatının çürüme (*decadence*) evresine tekabül ettiği kanaatindedir. Ona göre, yaşamın bütün alanlarında olduğu gibi politikada da söz konusu çürümenin belirtilerini görmek mümkündür. Nietzsche'nin, bayağı olarak nitelendirdiği ve uzak durulmasını salık verdiği şey, politikanın kendisi değil *decadence*'ın politik anlayışıdır. Nietzsche'nin mevcut politika anlayışlarının eleştirisiyle yetinmeyip bu anlayışların ötesine geçmeye yönelik bir çaba ortaya koyması onun bir politika filozofu olarak görülebileceğini gösterir. Nietzsche sistematik bir politika felsefesi sunmasa da beğenelim ya da beğenmeyelim insanlığın kurtuluşu için kendince bir çözüm önerisi ortaya koymuştur.

Öte yandan, Nietzsche'nin politik düşünceleriyle onun felsefesinden çıkarsanabilecek politik sonuçları birbirinden

ayırmaya yönelik bir yaklaşım da, Nietzsche ile politika felsefesi arasında bir ilişki kurma fırsatını sunabilir. Üstelik metni, yazarının niyetlerine tamamiyle bağlı kalmaksızın okumaya yönelik böyle bir yaklaşım, gerçek takipçilerinin kendisini yadsımayı göze alabilenler olduğunu ifade eden Nietzsche'nin düşüncelerinin ruhuna da uygundur.[291] Warren'ın, *Nietzsche and Political Thought* isimli çalışması bu yaklaşımın bir örneği olarak görülebilir. Nietzsche'nin politik düşünceleriyle "Güç Felsefesi"'nin politik sonuçları arasındaki açıklıktan hareketle Warren, Nietzsche söz konusu olduğunda, bir düşünürün politik yargılarının o düşünürün felsefesini yansıttığına ilişkin metodolojik yargının terk edilmesi gerektiğini iddia eder. Warren'a göre, Nietzsche pre-modern politik yargıları nedeniyle, aslında postmodern bir niteliğe sahip felsefesinin postmodern politik felsefî sonuçlarını görememiştir.[292] Kuşkusuz, Nietzsche'nin felsefesiyle politik görüşleri arasında bir ayrım gözetmek Nietzsche'nin politika felsefesini konu alan çalışmalar bakımından zenginleştirici bir işlev görür. Fakat Warren'dan farklı olarak biz, Nietzsche'nin politik görüşlerine ilişkin yargısal bir değerlendirmeyi çalışma konumuzun dışında görüyoruz. Ayrıca, Nietzsche'nin politikaya ilişkin düşüncelerinin ve bu düşünceler doğrultusunda modern politika anlayışına yönelik eleştirilerinin de politika felsefesi bakımından önemli olduğu kanaatindeyiz.

Nietzsche'nin ahlak felsefesi gibi politika felsefesinin de temel meselesi nihilizmdir. Politika felsefesi özelinde mesele politik nihilizm meselesidir. Yine ahlak felsefesi gibi Nietzsche'nin politika felsefesi de mevcut olanın eleştirisi ve mevcut

---

291 Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 12.

292 Warren, *Nietzsche and Political Thought*, s. 208-210.

olanın ötesine geçilmesine işaret eden pozitif öneri olmak üzere iki aşamadan oluşur. Nietzsche'nin politika felsefesinde mevcut olan modern politikadır ve onu sorunlu kılan şey ise nihilistik karakteridir. Nietzsche öncelikle modern politikanın bir eleştirisini yapar daha sonra ise nihilistik olmayan bir politika önerisi sunar.

1- POLİTİK NİHİLİZM

Politik nihilizm, genel olarak, bir politik topluluğun benimsemiş olduğu ve bu yönüyle de, hem politik yaşamı mümkün ve anlamlı kılan hem de politik iktidarın meşruiyetine referans teşkil eden değerlerin geçerliliğini kaybetmesinden kaynaklanan bir sorun olarak tanımlanabilir. Bu genel anlamı dikkate alındığında, politik nihilizmin herhangi bir zamanda, herhangi bir yerde ve farklı nedenlerle karşılaşılabilecek bir sorun olacağı ortadadır. Fakat Nietzsche'nin düşüncelerinde nihilizm özgül biçimiyle (tarihsel anlamıyla) modern düşünce ve yaşama ait bir sorun olarak görüldüğü için, politik nihilizm sorunu da, modern politik yaşam ve düşüncenin krizine işaret eden anlamıyla ele alınacaktır.

Nietzsche'nin düşünceleri bağlamında değerlendirdiğimizde politik nihilizmin üç anlam içeriğine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Politik nihilizm; ilk anlamıyla bir politik topluluğun varolabilmek için ihtiyaç duyduğu ortak değerlerin yokluğuna, ikinci anlamıyla içinde bütünleştirici değerleri barındırsa bile söz konusu değerlerin yaşamı ve oluşu yadsıyıcı fonksiyonlarına bağlı olarak kendini gösteren politik kültür ve yaşamın nihilistik mahiyetine, üçüncü anlamıyla ise yıkıcı/yaratıcı politik eyleme işaret eder. Politik nihilizm; ilk

iki anlamıyla bir sorun olarak, üçüncü anlamıyla ise mevcut durumun ötesine geçilmesinin bir imkanı olarak, yani bir fırsat olarak karşımıza çıkar.

a) Bir Sorun Olarak Politik Nihilizm

Nietzsche'nin etiği ile ilgili tartışmamız bağlamında da işaret edildiği üzere, insanî varlığın en önemli göstergesi, güç istemiyle ilişkisinin mahiyetine göre benliği düzenleyen, yani bir benlik rejimini mümkün kılan ve bu rejimin niteliğini gösteren değerlerdir. Buna göre, bir insanın varlığı, değerlerinin varlığına ve niteliğine bağlı olacak ve insan değerlerden yoksunluğu ölçüsünde hiçliğe yaklaşacaktır. Bu analizi politik düzeye taşıyarak bir politik topluluğun varlığının da o topluluğa ait bireylerin eylemleriyle şekillenen ve aynı zamanda bireylerin varoluş tarzlarını şekillendiren politik değerlerin varlığına bağlı olduğunu ve bu değerlerin yokluğunun politik düzeyde bir nihilizm sorununa sebebiyet vereceğini söyleyebiliriz. Politik değerler düzeyinde baş gösteren bu nihilizm insanî varoluşu, dolayısıyla da Nietzsche'nin etiğinin amacı olan bireyleşmeyi olumsuz yönde etkileyeceği için Nietzscheci perspektif açısından üstesinden gelinmesi gereken ciddi bir sorun olarak görülür.

Politik nihilizmin ilk anlamının, insanî yaşamı anlamlı kılan en yüksek değerlerin değersizleşmesiyle meydana gelen boşluk anlamında krizin politika düzeyindeki karşılığı olduğu, yani Tanrı'nın ölümünün politik anlamına işaret ettiği söylenebilir. Detwiler'in de belirttiği üzere, Tanrı'nın ölümü teşhisinin, Batı politik felsefesinin politik topluluğu temellendirmede müracaat etmiş olduğu varsayımların geçersiz hale

geldiği fikrini de beraberinde getirmesi kaçınılmazdır.[293] Tanrı toplumu birleştiren ortak değerlerin ve bu yönüyle de anlamın kaynağı olduğu için bu kaynaktan mahrumiyet toplumsal çözülme ve yabancılaşmayı politika felsefesinin temel meselesi haline getirmiştir.[294] Tam da bu nedenle, Tanrı'nın ölümüyle meydana gelen temelsizlik duygusu, modern politika düşünürleri tarafından bir *yurt özlemi* (*homesickness*) olarak hissedilmiş ve ortak yaşamı güvence altına alma niteliğini haiz yeni değerlere temel teşkil edecek (Tanrı'nın yerine ikame edilecek) yeni bir ilke arayışı, bu düşünürlerin en önemli amacını oluşturmuştur. Connolly'e göre, Hobbes'un akla, Rousseau'nun doğaya, Hegel'in *Tine* yönelik vurgusu bu arayışın örnekleri olarak görülebilir. Connolly, modern politika düşünürlerinin, dünyada ikamet edecek bir yeri realize etme (politik topluluğu mümkün kılma) amacına matuf tanımlayıcı standartlar bulma çabalarını, metafiziksel içerimleri nedeniyle, başarısızlığa mahkûm çabalar olarak görür. Connolly'ye göre, bu başarısızlık modern politik düşüncenin, tıpkı kendisini önceleyen düşünce geleneğinde olduğu gibi, bu yaşamda ya da yaşam sonrasında bizim arzumuza cevap verme niteliği yüklediğimiz bir dünya kurmaya yönelik ısrar tarafından güdülenmesinden kaynaklanmaktadır. Söz konusu ısrar, yeni bir dünyanın kesinlikle aşkın bir kaynakta, yani Tanrı'da, evrensel aklın talimatında, doğanın ışığında, rasyonel bireylerin anlaşmasında, erdemli vatandaşların konsensüsünde, aşkın öznenin kategorilerinde ya da tarihin *telos*unda aranmasını da beraberinde

---

293 Bruce Detwiler, *Friedrich Nietzsche and The Politics of Aristocratic Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1990, s. 83.

294 André Comte-Sponville, *Kapitalizm Ahlaki midir?*, çev. Dilek Yankaya, İletişim Yayınları, İstanbul 2012, s. 30-34.

getireceği için modern politik düşüncenin nihilistik bir mantığı taşıması kaçınılmazdır.[295] Connolly yine de söz konusu çabaların, kriz ve krizin ciddiyetinin anlaşılması bakımından önemli olduklarının altını çizer.[296]

Modern politik dünce ve yaşamda kendini gösteren bu kriz aslında ahlak krizidir. Zira Tanrı'nın yokluğunda ahlaki sorumluluğun bütün yükü insanın sırtına bineceği için ahlak işlerini eskisi gibi yürütmek zorlaşır.[297] Ahlak krizinin politika bağlamındaki karşılığını ise meşruiyet krizi olarak adlandırmak mümkündür. Meşruiyet krizi politik toplumu, politik iktidarı ve politik düzeni makul ve anlamlı kılacak temel değerlerin sunulamamasına işaret ettiği için, bir anlamda yasa koyma krizidir. Pearson'ın da dikkat çektiği üzere, insanlığın felsefeciler ve din adamları gibi büyük yasa koyucuları, şimdiye kadar yasa koyma biçimlerini, "iyinin" metafiziksel ve ilahî olarak kavrandığı "kendinde iyi" nosyonu kapsamında sunmuşlardı. Ama değerlerin insan için yasalaştırılmasını destekleme yolu olarak ilahî bir vicdana, ezelî-ebedî değerlere başvurmak Tanrı'nın ölümüyle birlikte imkânsız hale geldiğinden, yasa koyucunun görevi şimdiye dek görülmemiş ölçüde zorlaşmıştır.[298] Pearson'a göre, nihilizmin vuku bulmasıyla birlikte meşruiyet için müracaat edilebilecek "dürüst" hiçbir kutsama aracı söz konusu olmadığından, modern politika Nietzsche tarafından politik gücü elinde bulunduranların riyakârca (kullandıkları meşruiyet araçlarının kendileri için

[295] William E. Connolly, *Political Theory and Modernity*, Comell University Press, Ithaca and London 1993, s. 12-13.

[296] *A.g.e.*, s. 137.

[297] Terry Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu, Yordam Kitap, İstanbul 2014, s. 203,205.

[298] Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s. 136.

bile inandırıcı bir tarafının olmamasının sonucu olarak) tutumları olarak karakterize edilmiştir.[299] Meşruiyete yönelik modern takıntının arkasında da, toplumun, kendisini var edecek olan değerlerin yokluğu nedeniyle, birliğini ve uyumunu yitirmesinin bir sonucu olarak yaşanan bu politik çürüme bulunmaktadır.[300] Nietzsche, söz konusu çürümenin, *son insan*da tecessüm eden anti-kültürel bireyciliğin politik yaşamda hâkim hale gelmesiyle doğrudan bağlantılı olduğunu düşünür. Bu anlamda son insan, Hıristiyan kültür ve düşüncesinin mantığında içkin bir şekilde bulunan eşitlikçi politikaların takip edilmesinin bir sonucu olarak öne çıkan ve Tanrı'nın ölümünü, kendisini korumak amacına hizmet eden bayağı bir eşitlikçi düşüncenin ötesindeki bütün amaç ve değerlerin ölümü olarak değerlendiren insandır.

Nietzscheci perspektifte, nihilizme karşı hiçbir direnci olmayan *son insan*, nihilizm sorununun en derin biçiminin bir semptomu olarak sunulur. Nihilizmin sonuçlarını göğüsleme konusundaki psikolojik yetersizlik son insanda, sorunun kendisinin unutulması (*pasif unutma*) ile sonuçlanır.[301] Politik anlamıyla düşünüldüğünde, bu unutmanın ilk bakışta politik değerlerin değersizleşmesine paralel olarak ortaya çıkan politik ve sosyal çözülmenin neden olduğu uyumsuzluğun üzerini örterek, bir politik kültür, yaşam ve düzenden söz edebilmeyi mümkün kılan bir uyumu beraberinde getirdiği düşünülebilir. Fakat bu uyum, politik toplumun nihilistik bir tarzda varolmasının bir tezahürü olduğu için, politik değerler düze-

[299] Keith Ansell Pearson, *Nietzsche Contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thougt*, Cambridge University Press, New York 1995, s. 209.

[300] *A.g.e.*, s. 215.

[301] Detwiler, *a.g.e.*, s. 130.

yinde baş gösteren krizden daha tehlikeli sonuçlar doğuracaktır. Politik nihilizmin, politik kültür ve yaşamın nihilistik mahiyetine işaret eden ikinci anlamı bir yönüyle nihilizm sorununu görmeyi ve anlamayı güçleştiren söz konusu unutmaya işaret etmektedir.

Kuşkusuz, politik nihilizmin, nihilistik mahiyete işaret eden anlamı, nihilizm sorununun vuku bulmasından sonra ortaya çıkan bir politik kültür deneyiminin nitelenmesiyle sınırlı değildir. Yaşamı ve oluşu yadsıyan her türlü düşünce ve pratiğin nihilistik olduğuna yönelik Nietzscheci tespit dikkate alındığında, nihilizmi bir mantık olarak barındırdığı için, nihilizm sorunu henüz açığa çıkmadığı önceki politik deneyimlerin nihilistik mahiyetinden de söz etmek mümkündür. Henüz politik değerler düzeyinde bir kriz yaşamasa da, bir politik topluluk, bütünlüğünü oluşu yadsıyıcı değerler yoluyla sağlıyorsa, nihilistik bir mahiyet arz ediyor demektir. Söz konusu topluluk, değerlerin birleştirici gücü ile bir "varlık" kazansa da, Nietzscheci perspektif bakımından onun varolma biçimi "zayıf", yani içerisinde gizil olarak hiçliği taşıyan bir varolma biçimi olacaktır. Bu belirlemenin, nihilizmi yalnızca modernizmle ilişkili bir sorun olarak gören yaklaşımların sorunlarını anlamada önemli olduğu kanaatindeyiz.

Komüniteryanizm bu yaklaşımlardan biridir. Komüniteryan düşüncenin önemli temsilcilerinden biri olan Alasdair MacIntyre nihilizmi, modern yaşam koşullarının, daha önceleri ortak ahlâkî ve politik değerlerin varlık koşulunu oluşturan toplulukları çözücü etkisininin bir sonucu olarak görür. Söz konusu çözülmeyle birlikte, ait olduğu topluluğun *iyi*sine göre belirlenmiş pratikler dolayımıyla kendi *iyi*sini gerçekleştiren, bu anlamda topluluğun bir ürünü olan insan anlayışı yerini, bireyci düşüncede ifadesini bulan atomistik bireye bırakmıştır.

MacIntyre'a göre, bireycilik, fayda ve hak gibi nosyonlar üzerinden evrensel ve rasyonel olarak savunulabilir bir ahlâk oluşturulabileceğine ilişkin iyimserlikle yola çıkmıştır. Fakat tıpkı değerlerin merkezi olarak aldığı birey gibi, hak ve fayda da, kurgusal bir gerçekliğe sahip olduğu için bireycilik, iyi ve kötünün son tahlilde kişisel bir tercih meselesi olarak görülmesi anlayışına karşılık gelen *ahlâkî nihilizm*le neticelenmiştir. MacIntyre, her ne kadar üstinsan anlayışında ifadesini bulan Nietzscheci çözümü liberal bireyciliğin bir türü olarak görüp eleştirse de, Nietzsche'nin, bireyciliğin nihilistik sonuçlarıyla yüzleşmedeki dürüstlüğünü takdir eder. Nietzsche, nihilizm sorununun modern düşüncenin içerisinde kalınarak çözülemeyeceğini gösterdiği için önemli bir düşünürdür. Fakat MacIntyre, Nietzsche'nin, ister faydacı isterse Kantçı versiyonu içerisinde olsun, modern ahlâk düşüncesine karşı çıkışındaki haklılığının, Aristotelesçi geleneği kapsayacak şekilde genişletilemeyeceğini düşünür. MacIntyre, Aristotelesçi geleneğe karşı yürütülen Nietzscheci polemiği başarısız bulup, ahlâkı ve politikayı bir topluluğa aidiyetle ilişkisi içerisinde değerlendiren Aristotelesçi geleneğin sorunun çözümü için bir alternatif sunma potansiveli taşıdığını iddia eder.[302]

Nietzscheci perspektifle değerlendirildiğinde, nihilizm, ortak değerlerin yokluğuna indirgenemeyecek bir sorun olduğu için, MacIntyre'ın düşündüğü anlamda bir topluluğun varlığı, nihilizm sorununun olmayacağı anlamına gelmez. MacIntyre ve diğer toplulukçuların yüceltmiş oldukları Ortaçağdaki Hristiyan topluluklar, ortak değerlere sahip olsalar da, bu değerler yaşamı yadsıyıcı bir mahiyete sahip olduğu

[302] Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s. 96, 102, 112, 378, 380.

ölçüde, nihilizm söz konusu topluluklar için de geçerli bir sorun olacaktır. Zira Nietzscheci perspektif için önemli olan, birlikte yaşamın kendisi değil niteliğidir.

Politik nihilizmi modernizmle ilişkili bir sorun olarak gören yaklaşımlardan biri de Leo Strauss'un düşüncelerinde ifadesini bulur. Strauss politik nihilizm sorununu *doğal hak* nosyonunun terkedilmesinin bir sonucu olarak görür. Strauss'a göre *doğal hak* insana ve insanî ilişkiler alanına aşkın doğal/tözsel bir iyi anlayışına karşılık gelir. İnsanî ilişkilere indirgenemeyen ve değeri bu ilişkilerin sonuçlarına göre takdir edilemeyen iyi, bizatihi kendisinde değerli olduğu için, hem bireysel hem de ortak yaşamın yönelimine işaret eden aşkın bir standart olma niteliğini haizdir. Bütün insanî şeyler gibi devlet, politik toplum, yasa vb. politik şeyler de, bu iyinin otoritesine tabidir ve onun ışığında bir değere sahiptir. Doğal iyi anlayışı, felsefe öncesi deneyimin bir ürünü ve felsefenin bir keşfi olan "doğa" nosyonuna bağlı olarak ortaya çıkmıştır.[303] Önceleri bir topluluğun geleneği, o topluluğun atalarının takip etmiş oldukları yol ile, yani eski olan ile özdeş görülen iyi anlayışı, farklı iyi anlayışlarının çatışması ve böylece de eskiye olan güvenin sarsılması deneyimiyle bir mahiyet değişikliğine uğramış ve felsefenin, eski olan ile iyi olan arasındaki ayrımdan hareketle bütün şeylere temel teşkil eden prensip olarak kavramlaştırdığı "doğa" nosyonu[304] doğrultusunda cevabını aradığı; iyi olanın gerçekte ne olduğu sorusuyla birlikte "doğal iyi" anlayışına ulaşılmıştır.[305] Strauss, bu anlayış değişikliğiyle beraber, doğal iyinin yeni otorite mercii oldu-

[303] Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1953, s. 81.

[304] *A.g.e.*, s. 82.

[305] *A.g.e.*, s. 86.

ğunun altını çizer. Buna göre, gelenek, yani eski olan, zamanla hak ve haklılığın ölçütü olma niteliğini kaybederek, yerini bütün tikel geleneklerin ve bu geleneklerin meşrulaştırdığı tikel yasa ve politik rejimlerin üzerinde bulunan *doğal hak*ka bırakmıştır.[306] İnsan ve doğa arasındaki ilişki, modern politik felsefeyle birlikte dönüşüme uğramıştır. Klasik politik felsefede hakikat, doğru, iyi ve adaletin ölçüsü olarak görülen ve bu anlamda insanî şeylerin yönelimini belirleyen doğa, modern politik felsefede, insandan ve aşkın (ahlâkî) değerinden yalıtılarak, üzerinde insanın hâkimiyet kurabileceği bir nesne olarak düşünülmeye başlanmıştır.[307] Bu dönüşüm, hem değerden arındırılmış doğa anlayışına paralel olarak olgusal politikanın mutlaklaştırılmasını, hem de ideal politik düzenin tarih-üstülük vasfının reddedilmesinin sonucu olarak politik yaşama rehberlik edebilme gücüne sahip bir ilkenin[308] yitirilmesini ihtiva ettiği için, politik nihilizmi de beraberinde getirmiştir.

Strauss'un politik nihilizme ilişkin değerlendirmelerinin Nietzscheci perspektif bakımından sorunlu niteliği, onun klasik felsefeye atfetmiş olduğu değerden kaynaklanır. Nietzsche klasik felsefe ile modern felsefeyi Strauss'un yaptığı gibi niteliksel olarak ayırmaz. Nietzsche ikisi arasında bir süreklilik ilişkisinin bulunduğunu kabul eder ve nihilizm sorununun köklerinin klasik felsefede olduğunu düşünür. Bu nedenle, Strauss'un, nihilizm sorununun çözümü için referans olarak gösterdiği şey, Nietzsche için sorunun nedenidir. Nietzsche aşkın hakikat nosyonuna sahip klasik felsefe geleneğini; oluşu,

306 *A.g.e.*, s. 92.

307 *A.g.e.*, s. 96.

308 Richard H. Kennington, "Strauss's Natural Right and History", *Leo Strauss Thought*, ed. Alan Udolf, Lynne Reinner Publishers, Boulder and London, 1991, s. 230.

zamansallığı, yani varlığı yadsıyıcı mahiyeti nedeniyle, nihilizmle yazgılı olarak görmüş ve nihilizm sorunu ile sahici bir mücadelenin, söz konusu düşünce geleneği içerisinde kalınarak yapılamayacağına dikkat çekmiştir. Bu anlamda Nietzsche klasik felsefeye (metafiziğe), Strauss'da olduğu gibi, onu yeniden değerlendirerek, onda varsayılan *doğal hakkı* anımsamak için değil, jeneolojik soruşturma ya da yapıbozum stratejisiyle, ondaki nihilistik mahiyeti açığa çıkararak, onun üstesinden gelmenin yolunu açmak için yönelmiştir.

Nihilizmin modern dünyada açığa çıkan bir sorun olduğu ve nihilistik bir yaşamın, en ileri boyutuna modern yaşam ile birlikte ulaştığı doğrudur. Politik bağlamı ile düşünüldüğünde, modern yaşam koşullarının, bir politik topluluğu var edecek koşulları imkânsız hale getirdiği de doğrudur. Fakat bu, sorunun, yalnızca modernizmle ilişkili bir sorun olduğu anlamına gelmez. Politik nihilizm tartışması, Nietzsche'nin etiğine ilişkin tartışmaya paralel olarak yürütüldüğünde, hiçlik de olsa bir şeyi isteyen *sürü insanının*, isteyemeyen *son insan* ile kıyaslandığında, varlık hiyerarşisinde daha yüksek bir konuma sahip olmasına rağmen, varlığını nihilistik değerlerle kazandığı için zayıf bir varlığa sahip olması gibi; bütünlüğünü nihilistik değerlere borçlu olan bir politik topluluğun da, her ne kadar kitle toplumu ile kıyaslandığında bir varlığının bulunduğu doğru olsa da, güçlü bir varlığa sahip olamayacağı açıktır.

Yukarıdaki değerlendirmeler dikkate alındığında, nihilistik mahiyete işaret eden anlamıyla politik nihilizmin, birbirleriyle ilişkili üç önemli sorunu da beraberinde getireceğini söyleyebiliriz.

İlk sorun, politik kültür ve düşüncenin, kişilerin birer birey haline gelmelerine uygun olmayan ortamından kaynakla-

nır ve öznelliğin çözülmesi, yani özne ile gücün (eylem) birbirinden ayrılması ve buna bağlı olarak da, yaşam ile kurulan ilişkinin başarısız kalması olarak kendini gösterir.[309] Nietzscheci perspektife göre, söz konusu sorun, en ciddî ifadesini, nihilistik bir kültür ve düşünce geleneğinin devamı olan modern politika anlayışında bulmuştur. Warren'ın da işaret ettiği üzere, fail hakkında metafiziksel varsayımlara dayandığı için, modern politik söylem ve onun izah etmeye çalıştığı modern politik deneyim nihilistik bir mahiyet taşımaktadır. İnsan, ister doğal arzu ve ihtiyaçlara sahip bir özne (Bentham), ister doğal hakların taşıyıcısı ve toplum sözleşmesinin politik toplumu önceleyen kurucu aktör (Hobbes ve Locke), ister rasyonel eylemin epistemolojik temeli (Kant), isterse de tarihsel gelişmenin belirli bir uğrağında bir kollektivitenin (sınıf, ulus) içinde bilincine sahip olabilecek bir varlık (Hegel, Marx) olarak tasavvur edilsin, bütün modern politik söylemler, fiilinden (gücünden) ve performansından soyutlanmış bir fail kurgusunu temel aldıkları için nihilistiktir.[310] Modern politik yaşamın öznesi, eylemlerini ve gücünü, yani kendisini değil de, ancak epistemolojik bir gerçekliği olan kendisine dışsal bir şeyi (hak, devlet, sınıf, ulus, akıl) varlığının güvencesi olarak gördüğü için gerçek bir varlığa sahip olamayacak, yani Nietzscheci anlamda bir birey haline gelemeyecektir.

İkinci sorun, farklı yaşam tarzlarının yadsınması sorunudur. Oluşu yadsıyan nihilistik bir politika anlayışının yaşamın zamansal karakterine bağlı olarak vücut bulacak olan zenginliğin ve çoğulluğun yadsınmasını da beraberinde getirmesi kaçınılmazdır. Öte dünyasal bir hakikat adına yaşamı de-

[309] Warren, *Nietzsche and Political Thought*, s. 13-14.

[310] *A.g.e.*, s. 152-153.

ğersizleştiren ve varoluşsal acıdan kaynaklanan yaşama dönük hıncın beslediği tikel bir yaşam tarzını (sürüce yaşam) ve yaşam karşıtı değerlerle değerli kılınan bir insan modelini, söz konusu hakikate referansla evrenselleştirip egemen kılan Hıristiyan kültür ve düşünce geleneği yaşamı yadsıyıcı bir karakter arz eder. Aynı karakter bir tarihsel deneyimin ürünü olan bir yaşam tarzını, tarihdışı akıl nosyonuna referansla genel geçer bir yaşam tarzı olarak sunan ve o yaşam tarzına karşılık gelen insan tasavvurunu da insan *ideası* olarak yücelten modern politik kültür ve düşünce geleneği için de söz konusudur. Her iki gelenekte de, "iyi politik düzen"e ve bu düzene karşılık gelen yaşam tarzına zaman-üstü olma niteliğini atfedilmiş ve tarihsel-kültürel farklılıklar bağlamında tezahür eden farklı politik deneyimler ve yaşam tarzları, ideal olandan sapmanın örnekleri olarak görülmüştür.

Hem ilk iki sorunu içermesi, hem de nihilizmin ulaşmış olduğu en ileri formun şümullü bir karakterizasyonunu sunması bakımından daha önemli olduğunu düşündüğümüz üçüncü sorun; toplumun içerisinde insanî varoluşu imkânsız hale getiren mekanik bir işleyişin hüküm sürdüğü bir düzene dönüşmesine bağlı olarak kendini gösterir. Kitle toplumu bu düzene karşılık gelir. Kitle toplumunda insan, toplumsal düzenin mantığına uygun olarak kodlanmış, içeriği belirlenmiş, görev tanımı yapılmış eşdeğer öğelerden herhangi biri haline gelmek suretiyle bir nesneye[311] dönüştüğü için *hiç*tir. Yalıtık bir öznelliğin hüküm sürdüğü kitle toplumunda bireyleşmeden söz edilemeyeceği gibi, kimlik bolluğuna bakılarak farklılıkların varlığından da söz edilemez. İnsan, hareketini, araçsal aklın belirlediği bir atom; mekânı, düzenin ihtiyaçlarına göre

[311] Nietzsche, *Tan Kızıllığı*, s. 173.

tanımlanan yersiz-yurtsuz bir yabancı olduğu için, ne bir birey ne de sahici bir kimlik sahibi olabilir.

Kitle toplumunda insan tıpkı kendisi gibi biyolojik varlığını sürdürme amacına matuf faydacı hesaplarla hareket eden diğerleri arasında bireyselliğini yitirir. Bu insan Nietzsche'nin *son insan* olarak adlandırdığı insandır. Yeni ve farklı olan, yürürlükte olan düzenin koruyuculuğu ve konforundan feragat etmek anlamına geleceğinden, *son insan* için uyum esastır. Bu anlamda *son insan,* acılardan kaçınmayı ve mutluluğunu maksimize etmeyi kayda değer tek amaç olarak ele alır.[312] *Son insan* temelinde, bu amaca karşılık gelen egoizmin bulunduğu empati ahlâkını[313], yani özgül olarak bireye değil, herkese hizmet edici niteliği haiz anonim değerler sistemini yegane güvencesi olarak görür. Nihayetinde *Son insan,* içerisinde toplumsal (genel) refahın tesis edilebileceği bir politik düzeni meşru tek politik düzen olarak tanır.[314] Nietzscheci perspektifle değerlendirildiğinde, davranışlarını hesaplayıcı aklın yönlendirdiği bütünüyle konformist kitle insanının ancak tabiat kanunlarına tabi bir nesne ya da içgüdülerine tabi bir organizma benzeri varlığından söz edilebilir. Kitle insanın, bir insan olarak varlığından söz etmek mümkün değildir.

Modern dönemde faşizm, sosyalizm, çoğunlukçu demokrasi ve tüketim kapitalizmine denk düşen liberal demokrasi deneyimlerinde kitle toplumunun değişik örneklerini görmek mümkündür. Bütün bu deneyimlerde ister açık isterse örtük bir şekilde varlığını sürdürsün bireyin, farklılığın ve gerçek anlamda bir politik topluluğun varlığını imkânsız kılacak bir

[312] Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde, s. 129.

[313] Nietzsche, *Tan Kızıllığı,* s. 115.

[314] A.g.e., s. 148.

kitle hâkimiyetini gözlemlemek mümkündür. İleride de tartışılacağı üzere, Nietzsche, demokratik ruh olarak nitelendirdiği kitle hâkimiyetini, aralarındaki nüanslara rağmen, bütün modern politik hareket ve ideolojilerin ortak paydası olarak görmüş ve modern politika eleştirisini, sürü ahlâkının politik formu olarak gördüğü demokratik hareketlerin eleştirisi üzerinden ortaya koymuştur.

b) Bir Fırsat Olarak Politik Nihilizm

Kuşkusuz kitle toplumunun aynılaştırıcı mantığının bireyin, farklılığın ve politik topluluğun varlığını imkânsızlaştırıcı etkileri, temel yönelimini yaşamı zenginleştirici bir etiğin oluşturduğu bir perspektif için önemli sorunlardır. Fakat Nietzscheci perspektif bakımından daha hayati olan sorun, bu aynılık mantığının değişim ve dönüşümün, yani rutinin dışına çıkabilmenin imkânını oluşturan politikanın bizatihi kendisini imkânsızlaştırıcı etkisidir. Kitle toplumunda özgüllüğünü yitiren her şey gibi, politikanın da yasa koyma ve yön tayin etme ile tanımlanabilecek olan mahiyetini kaybederek, sistemin, kendi kurallarına bağladığı ve fonksiyonunu belirlediği herhangi bir öğesi haline gelmesi kaçınılmazdır. Nietzsche, nihilistik bir toplumsal düzen içerisindeki politikayı bayağı politika olarak görür ve küçümser. Nietzsche için hakiki politika *büyük politika*dır. Nihilistik olmayan bir toplumsal düzeni getirecek olan *büyük politika* nihilistik düzenin yıkımıyla işe başlamalıdır. Nihilistik düzenin yıkımı nihilistik değerlerin yıkımı ile mümkün olacaktır. Bu yıkıma önem atfettiği içindir ki Nietzsche açısından politik nihilizm, üstesinden gelinmesi gereken bir sorun olduğu kadar bir fırsattır da.

Nietzsche'nin düşünceleri çerçevesinde değerlendirildiğinde kitle toplumunun pasif nihilizmin hüküm sürdüğü bir toplum olarak görmek mümkündür. Daha önce de belirtildiği gibi pasif nihilizmi Nietzsche iki anlamda kullanmıştır. Bir anlamıyla pasif nihilizm nihilizmin sebebiyet verdiği temelsizlik duygusundan kaynaklanan kötümserlik olarak kendini gösterir. Diğer anlamıyla ise pasif nihilizm içerisinde nihilizm sorununun üstesinden geleme gücü olmayan son insanın unutmak yoluyla sorunu görmemesi ya da hissetmemesine karşılık gelir. Son insanın nihilizm sorununu unutmasına imkan veren toplum, kitle toplumudur. Bu toplumu mümkün kılan değeler ise çeşitli modern politik düşünce sistemlerinde örneklerini bulabileceğimiz nihilistik değerlerdir. Bu değerler son insanın kendini koruma arzusuna hitap eden değerlerdir. Nietzsche'ye göre, nihilizm sorunun üstesinden gelinmesi nihilizmle birlikte kendini gösteren değer yıkımının nihilizm sorununa sahte çözümler sunan söz konusu değerlerin yıkımına doğru genişletilmesi mümkün olacaktır. Bilindiği gibi Nietzsche'nin düşüncelerinde bu yıkım *aktif nihilizme* karşılık gelir. Politik nihilizmin üçüncü anlamı yani nihilizmi bir fırsat olarak gören olumlu anlamı *aktif nihilizm* ile ilişkilidir.

Politik nihilizmin bir göstergesi olan yıkıcı (tahrip edici) eylem, nihilizm kavramının içermiş olduğu *annihilate* kavramında ifadesini bulan reddedici tutumun bir sonucu olarak görülebilir. Politik nihilizmde bu reddedici tutum politik otoriteye ve kurulu politik düzene yönelik yıkıcı eylem ile kendini gösterir. Buna karşın, politik nihilizmin politik eylemle ilişkili anlamını eylemin yıkıcılığı ile sınırlı tutmak kaba bir nihilizm anlayışına karşılık geleceği için, Nietzscheci perspektif bakımından sorunludur. Bilindiği üzere, Nietzsche için yıkma eylemi, yaratma eyleminin bir önkoşulu olduğu için

önemlidir. Yalnız başına reddedici ve yıkıcı tutum Nietzscheci perspektif için henüz kemale ermemiş olan nihilizmin bir semptomu ve reaktif güçlerin bir özelliğidir. Nietzsche, modern dönemdeki devrimci hareketleri ve prensip olarak her türlü iktidarı kötü olarak niteleyen ve reddeden anarşizmi söz konusu reddedici ve yıkıcı tutumun örnekleri olarak görmüştür.

Fırsat anlamıyla politik nihilizm, eylemin yıkıcı/yaratıcı gücüne işaret eder ve politik eylemin, eylemin kendisinden başka bir yargılama kriterine bağımlı olmaması anlamına gelir. Politik eylemin söz konusu bağımsızlığını bir yoksunluk ve eksiklik olarak görenler için politik nihilizm, tehlikeli bir irrasyonalizme ve bu irrasyonalizmden kaynaklanan sonu gelmez çatışma ve uzlaşmazlıklara, politik şiddete, politik yükümlülüğün değer kaybetmesine veya keyfi ve baskıcı yönetimlere sebebiyet veren ciddi bir sorun olarak görülür. Nietzscheci perspektif içinse bu anlamıyla politik nihilizm yıkıcı ve yaratıcı güç isteminin bir tezahürü olan *aktif nihilizm*in bir formu olarak onaylanır.

Politik nihilizmin olumlu anlamı, Nietzsche'nin eylemin mahiyetine ilişkin düşünceleriyle doğrudan ilişkilidir. Söz konusu ilişki ise, en iyi biçimde, Nietzsche ile ondan çok daha açık bir biçimde politik eylemi ilgi konusu olarak alan ve bu nedenle de politik eyleme ilişkin olarak Nietzscheci bir tartışmada yararlı olabileceğini düşündüğümüz Arendt'in düşünceleri arasındaki paralellikler bağlamında ele alınabilir.

Nietzsche ve Arendt, eylem ile aktör arasında özsel bir ayrım olduğuna ilişkin düşüncenin, eylemi zayıflatıcı bir fonksiyona sahip olduğunu düşündükleri için, bu ayrım üzerinde temellenen eylemin *teleolojik* modelinin indirgemeci karakterine karşı çıkarak, eylemi, performansla ilişkisi bağla-

mında ele alırlar ve böylece eylemin estetik bir yorumunu sunarlar. Arendt eylemin biyolojik varlığın devamının sağlanması için gerekli olan etkinlikleri ifade eden emek ve insanın doğal çevreden farklı yapay bir şeyler oluşturma amacına yönelik etkinliğini ifade eden işten farklı bir etkinlik olduğunu belirterek eylemi herhangi bir zorunluluk ve amaç düşüncesinden kurtarır.[315] Nietzsche de oluşun dolayısıyla da eylemin masumiyetine işaret ederek, onu iyi ve kötünün ötesine yerleştirir.[316] Eylemin estetik yorumunda, eylemi yargılamak için uygun kriter, onun dışında bulunan araçlar, amaçlar ve sonuçlar gibi moral kategoriler değil, ona içsel olarak bulunan büyüklüktür.[317]

Lawrence Hatab'ın da belirttiği üzere, Nietzsche, dünyada bir amaç fikrini kabul etmediği için, *anti-teleolojik* bir felsefeye sahiptir. Fakat Nietzsche'nin amaç düşüncesine karşı olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü Nietzsche insanoğlunun yaşamda amaç ve anlam olmaksızın yaşayamayacağını açıkça beyan eder. Bu noktadan hareketle, Nietzsche'nin, amacın lokal anlamdaki varlığını onayladığını, fakat varoluştaki global amaç düşüncesini reddettiğini söyleyebiliriz. Zira Nietzsche'ye göre, yaşam yapılandırılmamış bir kaostur ve şans ile yönetilir. Nietzsche'nin teleolojiye karşı çıkmasının temel nedeni, teleolojinin bir son noktaya gönderme yapması, yani varoluşun kararlılığını yok saymak suretiyle varlığın ifade edilmesine yönelik bir sonu içeriyor olmasıdır.

[315] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. B. S. Şener, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 17.

[316] Dana R Villa, "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action", *Political Theory*, Vol. 20, No. 2, May 1992, s. 276.

[317] *A.g.m.*, s. 280-281.

*Telos*a yönelik bir vurgunun, hareketin kendini tüketmesini, gelişmenin kesintiye uğramasını ya da engellenmesini içereceği açıktır. Bu anlamda Nietzsche'nin *anti-teleolojik* bakışı, özgürlük ve yaratıcılığın onaylanmasına imkân verecektir.[318]

Nietzsche ve Arendt'in eyleme ilişkin yorumları, onların özgürlük anlayışlarına da temel teşkil etmiştir. Hem Nietzsche hem de Arendt için özgürlük, ne eylem olmadan herhangi bir seçimle temellenebilir ne de eylemden ayrılabilir ya da onu önceleyen bir mahiyete sahiptir. Özgürlük, eylemde hissedilir ve eylemlerle kendini gösterir. Eylem ayrılmış, parçalanmış benliği bir araya getirerek, benliğin (varlığın) biricikliğini ve bütünlüğünü mümkün kıldığı için[319], özgürlük de ontolojik bir mahiyete sahiptir. Ancak eylemlerimizle varolabileceğimiz, yani kendimize özgü bir ben olabileceğimiz için eylemlerimiz, varolagelmemizin, yani özgürlüğümüzün temelini oluşturur. Eylemin, onu zayıflatıcı etik ve epistemolojik dışsal kısıtlamalardan bağımsız hale gelmesini ifade eden politik nihilizmin, Nietzscheci perspektifte, ilk bakışta paradoksal gözükse de, nihilizmin üstesinden gelinmesine imkân veren bir fırsat olarak telakki edilmesinin arkasında, eylemin söz konusu ontolojik mahiyeti bulunmaktadır.

Tam da bu nedenle, eylemi insanî varoluşun bir ifadesi olarak gördükleri için, hem Nietzsche hem de Arendt, akıl (teori)-eylem(pratik) dikotomisi bağlamında eylemi olumsuzlayan Batı düşünce geleneğinin ciddi bir eleştirisini sunmuşlardır. Nietzsche, Batı düşüncesini, güç isteminin sürekli olarak zayıflaması yönünde işleyen ve bu nedenle de bireylerin

---

318 Lawrence J. Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy*, Open Court Publishing Company, Chicago 1995, s. 201.

319 Dana R Villa, *a.g.m.*, s. 282.

eylemleriyle olan bağlantısının çözülmesine, yani bir fail olarak faaliyet için bireysel yeteneğin yerinden edilmesine[320] karşılık gelen bir süreç olarak görür. Arendt ise Batı düşüncesinin bütün insanî etkinlikleri, dolayısıyla da eylemi(*vita activa*) de değersizleştiren tefekkürün (*vita contemplativa*) lehine işlediğinin altını çizer.[321] İki düşünürün de bu değerlendirmeleri arasında, temelde eyleme atfedilen öncelikten kaynaklanan bir paralelliğin bulunduğunu söyleyebiliriz.

Nietzscheci perspektifte eyleme atfedilen öncelik aslında ontolojinin epistemoloji ve etik karşısında önceliğini ifade eder. Çünkü Nietzsche için anahtar meseleler, faaliyet veya öznel kapasite olarak organize edilmiş güç meseleleridir. Söz konusu meseleler, epistemolojik ve etik hususlara göre önceliğe sahiptirler. Bu anlamda insanın dünyadaki aktif varlığı, epistemolojinin içerdiği kesinliğin ve etiğin içerdiği standardizasyonun öncesinde bulunur. Epistemoloji ve etiğin bilen öznesi ve ahlâkî faili, tam da insanın aktif varlığını (*aktif güç*), yani olumsallığını yadsıyarak, *ben*'in doğasıyla ilgili kurgusal birtakım varsayımları içerdikleri için nihilistik bir mahiyete sahiptirler ve nihilizmi besleyici fonksiyonları nedeniyle de sorunludurlar[322]. Kuşkusuz bu değerlendirmeler Nietzscheci perspektifin bir epistemoloji ve etiği içermediği anlamına gelmez. Burada söz konusu olan "değerlerin yeniden değerlendirilmesi" düşüncesine paralel olarak, etik ve epistemolojinin de yeni bir yorumudur. İçerisinde varlığı önceleyen, bilen ve değerlendiren kurgusal bir özne nosyonunu barındıran epistemoloji ve etiğin yerine Nietzsche, olumsal ve dinamik

[320] Mark Warren, "Nietzsche and Political Philosophy", *Political Theory*, Vol. 13, N0. 2., May 1985, s. 190.

[321] Hannah Arendt, *a.g.e.*, s. 29.

[322] Warren, *Nietzsche and Political Thought*, s. 4.

bir benlik anlayışı, yani ontoloji ile bağlantılı bir epistemoloji ve etiği koymuştur.

Nietzsche'nin politika felsefesinde politik eylemin yıkıcı, yaratıcı ve dönüştürücü gücü Weber ile Nietzsche'nin düşünceleri arasındaki paralellikler üzerinden de ortaya konulabilir. Modern toplumsal yaşamda bir krizin baş gösterdiği konusunda iki düşünür de hemfikirdir. Nietzsche bu krizi "Tanrı'nın ölümü" metaforuyla dile getirirken Weber "dünyanın büyüsünün bozulması" ya da "toplumsal yaşamın demir kafese dönüşmesi" metaforlarıyla dile getirmiştir. Nietzsche gibi göre de modern toplumsal yaşam düzeni bireyin ve politikanın varlığını tehdit edici mahiyet arz etmektedir. Modernleşmeyi rasyonelleşme süreci olarak tanımlayan Weber, rasyonelleşme sürecine paralel olarak bireyin ve politikanın özgüllüğünü ve özerkliğini kaybetmesini modern yaşamın en temel sorunu olarak görür.[323]

Weber'e göre modernleşme sürecini karakterize eden rasyonelleşme, diğer yaşam alanlarında olduğu gibi, politik yaşam alanında da etkisini göstermiştir.[324] Politik yaşamın bürokratizasyonu bu etkinin bir sonucu, yani rasyonalite sorununun politik düzeydeki karşılığıdır. Araçsal aklın biçimlendirdiği gayri şahsi kural, görev ve kurumların yaygınlaşmasına işaret eden bürokratizasyon, politikanın rutinleşmesini, yani politik kararların bürokratik resmiyetin hâkimiyeti dolayımıyla rutin idari kararlara dönüşmesini de beraberinde geti-

[323] David Owen, *Maturity and Modernity*, Routledge, London and New York 1994, s. 101,108., G. Stauth, B. S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, çev. Mehmet Küçük, Ark Yayınları, Ankara 1995, s. 113.

[324] Ralph, Schroeder, *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, çev. Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1996, s. 167.

recektir.[325] Weber'in, bir politik topluluğun önderliği olarak tarif ettiği politika anlayışı[326] dikkate alındığında, bürokratizasyonun, politikanın sonu anlamına geleceği açıktır.[327]

Weber için politika ile rasyonalite arasındaki karşıtlık, temelde eylem ile rutin arasındaki karşıtlıktır. Tıpkı Nietzsche gibi Weber de, eylemi, yerleşmiş ve kemikleşmiş değer yargılarının ve bu değer yargılarına göre biçimlenmiş davranış kalıplarının ötesine geçebilmenin bir imkânı olarak görür. Weber, yine Nietzsche gibi, söz konusu eylemi, rutinin dışına çıkabilme kapasitesine sahip özel bir tip ile ilişkilendirir. Nietzsche'nin, iyi ve kötünün, yani belirli bir tarihsel bağlamın ürünü olan insan anlayışının ötesine geçebilmeyi karakterize eden *üst insanı* ile Weber'in, yerleşik değer yargılarından arınmış bir kişilik[328] olarak tarif ettiği *karizmatik lideri*, mevcut düzenin belirleniminden özgür olmak gibi ortak bir özelliğe sahiptir.[329] Rasyonalite, her şeyi aynı kılan, sistemik ilişkiler dolayımıyla kendini yeniden üreten rutinin kurucu prensibi olarak işlev görür. Yani rasyonel olmak rutinin içerisinde kalmak anlamına gelir.

Bu durumda hem Nietzsche hem de Weber'in, eylemi, *üst insan* ve *karizmatik lider*in şahsında irrasyonel olanla özdeşleştirerek, verili olanın üstesinden gelmenin bir koşulu olarak

[325] Anthony Giddens, *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara 1992, s. 39.

[326] Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul 1996, s. 131.

[327] Tracy B. Strong, "'What Have We to Do With Morals?' Nietzsche and Weber on History and Ethics", *Politics and Modernity*, ed. Irving Velody and Robin Williams, Sage Publications, London 1992, s. 15.

[328] Weber, *a.g.e.*, s. 326.

[329] G. Stauth-B. S. Turner, , *a.g.e.*, s. 115.

gördükleri irrasyonel olana (*aktif nihilizm*) olumlu bir anlam yükledikleri söylenebilir. Nietzsche, bütün değerlerin değersiz hale geldiği nihilizm koşullarında, kendi değerlerini yaratabilme niteliği atfettiği *üst insanı*, iyi veya kötü hiçbir değere sahip olmayan ve kendini koruma dışında hiçbir amacı bulunmayan, yani insanın en küçülmüş haline karşılık gelen *son insan*la karşıtlık ilişkisi içinde, kurtuluşun bir yolu olarak sunar. Weber ise, bütün kamusal değerlerin çöktüğü[330] bir dünyada, kendi kişiliğinde yaşamın anlam ve değerini temellendirerek kitlelere yön verebilme niteliğine sahip *karizmatik lideri*, politikanın yokluğunun bir işareti olarak gördüğü bürokratik politikacı ile karşıtlık ilişkisi içerisinde[331], kurtuluşun bir yolu olarak sunar.

2- NIETZSCHE'NİN MODERN POLİTİKA ELEŞTİRİSİ

Nietzsche, döneminin bütün politik akımlarının modern politik yaşam ve düşünceye damgasını vurmuş olan demokratik hareketin bir şubesi olduğu kanaatindedir. Nietzsche'nin Batı ahlâkına yönelik olarak yürütmüş olduğu jeneolojik soruşturma ile varmış olduğu sonuç; aralarındaki şiddetli tartışmalara rağmen liberallerin, sosyalistlerin, anarşistlerin, milliyetçilerin ve muhafazakârların, aslında aynı hareketin;, bir bütün olarak Batı kültür ve düşünce geleneğinin psikolojik-tarihsel çıktısı olan demokratik hareketin mensupları oldukları ve söylemleri arasıdaki farklılıkların ikincil derecede bir

---

330 Owen, *Maturity and Modernity*, s. 118.

331 *A.g.e.*, s. 131.

öneme sahip olduğudur.[332] Daha da ötesi, Nietzsche kendi zamanının bütün yönetim biçimlerini doğal olarak demokratik bulmuştur. Teknik anlamda monarşik olarak nitelenebilecek yönetimler bile desteklerini çoğunluktan, çoğunluğun ihtiyacını dikkate alan politikalardan aldıkları, yani kamuoyuna teslim oldukları için özünde demokratiktirler.[333]

Nietzsche'ye göre, modern demokrasi düşüncesi, özünde Hıristiyan ahlâkının ya da Hıristiyan dünya yorumunun bir sonucudur.[334] Bu anlamda demokrasi, insanlar arasındaki bütün farklılıkları, gücünden ve eyleminden yalıtılmış bir insanî öz dolayımıyla ortadan kaldıran ve bütün insanları kendi düzeyinde eşitleyen kölenin zaferidir. Demokrasi ile birlikte köle değerleri dinî tahayyül ve ahlâkî ideallerin içsel alanından, politik güç ve kültürel kurumların dışsal alanına doğru yönlendirilerek köle zihniyetini oluşturan faaliyet eksikliği telafi edilir. Böylece sürü içgüdüsü hüküm sürer ve meşruiyetini kazanır.[335] Hıristiyan ahlâkı, her ne kadar Tanrı'nın ölümüyle birlikte dinî temelini kaybetmiş olsa da, bu ahlâkın mahiyetini oluşturan sürü içgüdüsü modern politik düşüncede seküler formlarla varlığını sürdürmeye devam etmiş, hatta hâkimiyetini daha da tartışılmaz hale getirmiştir.

[332] Thomas, L. Pangle, "Nihilism and Modern Democracy in the Thougt of Nietzsche", *The Crisis of Liberal Democracy*, ed. Deutsch, Kenneth L. and Soffer, Walter, State of New York Press, Albany 1987, s. 199.

[333] Werner J. Dannhauser, "Nietzsche, Friedrich", *The History of Political Philosophy*, ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey, The University of Chicago Press, London 1987, s. 837.

[334] Fredrick Apell, *Nietzsche Contra Democracy*, Cornell University Press, Ithaca and London 1999, s. 124.

[335] Hatab, *a.g.e.*, s. 28-29.

Kuşkusuz demokrasi düşüncesi ve onun eşitlik idealinin makul olarak görülmesi ve savunulabilmesinde, Hıristiyan ahlâkının da temelini oluşturan Sokratik rasyonalizmin ulaşmış olduğu aşamanın önemli bir rolü vardır. Zira rasyonalizmin en gelişmiş formu olan modern bilim paradigması ve modern demokrasi düşüncesinin düzleştirici eşitlik ideali arasında tam bir mutabakat ilişkisi söz konusudur.[336] Demokrasi, her şeyin aynı hareket yasalarına tabi olduğu ve doğru yöntemin kullanılması koşuluyla herkesin söz konusu doğa yasalarının bilgisine ulaşabileceği düşüncesiyle birlikte, hem genel anlamda varlıklar, hem de bilimsel bilginin öznesi olarak insana atfetmiş olduğu evrensellik vasfıyla insanlar arasındaki niteliksel ayrımları ortadan kaldıran modern bilim anlayışının politik düzeydeki karşılığıdır. Tam da bu nedenle, birçok modern düşünür demokrasiyi doğal bir şey olarak görmüş ve eşitlik idealini ateşli bir şekilde savunmuştur.

Fakat Nietzsche, modern evren tasavvurunun da, nesnellik iddiasına rağmen, bir yorum, doğanın sürüce değerlerle değerlendirilmesi olduğuna dikkat çekerek[337], hem genel olarak yaşamın bütününe sirayet eden zamanının demokratik ruhunu, hem de özelde bir politik hareket olarak demokrasiyi *decadence*ın bir ifadesi olarak görmüş ve eleştirmiştir. Nietzsche'ye göre, demokratik hareket, sağlıklı kurum, kültür ve toplulukların çöküşü, buna bağlı olarak da insanın küçülmesi, ortalama bir duruma getirilerek değerinin düşürülmesi anlamına gelir.[338] Demokratik yaşam, farklılığı, yaratıcılığı ve mükemmelliği önleyen, yaşamın özü olan etkinliğin (güç istemi) yerine uyumu öne çıkaran ılımlılığın ve konformizmin hüküm

---

[336] Pangle, *a.g.e.*, s. 200.

[337] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 28.

[338] *A.g.e.*, s. 101.

sürdüğü yaşamın en düşük seviyesine, yani nihilistik bir yaşam biçimine karşılık gelecektir.[339] Nietzsche için demokrasi düşüncesi özünde nihilistik mahiyeti nedeniyle sorunludur. Aynı sorun bu düşüncenin biçimlendirmiş olduğu politik kavramlar için de geçerlidir.

Nietzsche'nin eleştiri yöneltmiş olduğu söz konusu politik kavramların başında modern devlet düşüncesi yer almaktadır. Nietzsche modern devleti *Zerdüşt*'te "Tanrı'nın Ölümü" ile meydana gelen boşluğu dolduran "yeni put" olarak tasvir etmiştir.[340] Modern devlet Tanrısız bir dünyada insanın ona tapınmak suretiyle kendisini teselli edeceği ve yücelteceği bir puttur.[341] Nietzsche için devlet tıpkı Tanrı gibi bir yalandır. Bu zayıf insanın gerçeğin ağırlığından kaçarak hayata tutunabilmesi için kendini inandırmış olduğu bir yalandır. Bu anlamda Nietzsche'nin düşüncelerinde modern devlet politik anlamının yanı sıra, daha temelde zayıf insanın varoluşsal ihtiyacı ile ilişkili bir anlama da sahiptir. Bu özellik Nietzsche'nin modern devlete ilişkin değerlendirmelerini Marx'ın değerlendirmelerinden ayırır. Zira Marx, eşitliğin ve adaletin garantörü şeklindeki modern devlet algısının burjuvazinin sınıfsal tahakkümüne hizmet eden bir yalan olduğuna dikkat çekerek meseleyi yalnızca politik açıdan ele alır. Nietzsche'nin sosyal psikolojisinde keşfettiği yalan çok daha derindedir. Bu ahlak-ötesi bir yalan, metafizik bir yalandır.[342] Modern devlet ile birlikte Hıristiyan ahlâkının insanların Tanrı karşısındaki eşitliği düşüncesi sekküler bir forma bürünerek, yerini devlet karşısında

---

339 Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üzerine*, s. 76-77.

340 Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 67.

341 Simone Goyard-Fabre, "Nietzsche: Modern Devletin Eleştirisi", *Cogito*, Sayı:25, 2001, s. 157.

342 *A.g.m.*, s. 158.

herkes eşittir düşüncesine bırakır. Tıpkı Tanrı gibi devlet de, vekil olmak sıfatıyla bireyin bütünlüğünü sağlamasına, bir fail olarak kendini gerçekleştirmesine engel olur.[343] Tanrı'nın, kölenin güçsüzlük hissini telafi edici bir mekanizma olarak işlev görmesine benzer bir biçimde, devlet de atomistik bireyin kendini koruma arzusunu telafi edici bir araç olarak değer kazanır.

Bu anlamda Hobbes'un, devleti bireylerin güçsüzlüğü üzerinde temellendirmesi tesadüfî değildir.[344] Bilindiği üzere, Hobbes'ta devlet bütün gücü tekelinde bulunduran gayrı şahsî bir varlık olarak kavramlaştırılır. Her ne kadar bireylerin sözleşmesinin bir ürünü olsa da, devlet, bu sözleşmeyle bağlı değildir ve adaletin (güvenliğin) garantörü olduğu için bütün bireylerin üzerinde bir değere sahiptir. Nietzsche için modern devletin neden nihilizmin en ileri biçimine karşılık geldiği tam da bu noktada açığa çıkar. Zira modern devletin hâkimiyeti, yaşamın en düşük düzeyi olan kendini korumanın en temel değer olarak alındığı bir yaşamın hâkimiyetinin göstergesidir. Kendini koruma istemi, güç isteminin en zayıf biçimini karakterize eden kölenin istemidir. Kölenin, Tanrı dolayımıyla efendi karşısındaki güçsüzlük hissini telafi ettiği eşitlik tesellisi, devletin hâkimiyetiyle bir teselli olmaktan çıkarak gerçeğe dönüşür. Devlet kölenin efendi karşısındaki zaferidir. Artık köleyi rahatsız edecek hiçbir şahsi güç yoktur. Bütün güç tıpkı Tanrı gibi gayrı şahsî bir varlık olan devlette toplandığı için, herkes güçsüzlükte eşittir.

Hobbes'un mekanik devlet kavramlaştırmasına karşın Hegel organik bir devlet kavramlaştırması ortaya koyar. He-

---

[343] Warren, *Nietzsche and Modern Political Thought*, s. 220.

[344] Patton, *a.g.m.*, s. 159.

gel devleti ahlakileştirmiş olduğu tarihsel sürecin bir ürünü olarak görür. Tarihin ahlakileştirilmesi siyasalın da ahlakileştirilmesi anlamına geleceği için Hegel modern devleti sorgulanamaz bir gerçeklik olarak sunar.[345] Hegel'e göre, Tanrı'nın yeryüzündeki tecellisi olan modern devlet, köle ile efendi arasındaki ayrımı ortadan kaldırarak, daha önceleri düşünce ve inanç düzeyinde soyut bir gerçekliğe sahip olan eşitlik idealine nesnel bir varlık kazandırmıştır. Hegel'in, tarihin sona ermesinin bir işareti, özgür ve eşit bireylerden oluşan evrensel toplumun imkânı olarak görüp alkışladığı modern devlet, Nietzsche için halkın, kültürün ve her şeyden önemlisi bireyin sonu anlamına gelir.[346] Bireyleşmeye, bireyin eşsizliğine yönelik vurgusu bakımından düşünceleri Nietzsche ile paralellik arz eden Stirner'in ifadesiyle, özgür ve eşit insanların birlikteliği, her bir kişinin, kendisini bütüne adaması, devlet içerisinde yok etmesi pahasına olur. Böylece devlet, her bir kişinin nihai amacı, ona hizmet etmek de en yüksek ideal haline gelir. Devletin ilgi ve ihtiyaçları en yüksek ilgi ve ihtiyaçlar olduğu için, özel ilgi ve ihtiyaçlar devlet için feda edilir. Bu şekilde bütün *egoizm;* yegâne gerçeklik olan eşsiz birey ortadan kalkar.[347] Nietzscheci dile tercüme edildiğinde, bunun anlamı, bireyin tıpkı Tanrı gibi kurgusal bir varlığa (devlet), yani varlığın hiçliğe kurban edilmesidir.

Nietzsche'nin modern devleti Tanrı'nın yerine ikame edilen yeni put olarak tasvir edip eleştirmesi, onun bizatihi devle-

[345] Christian J. Emden, *Modern Siyasal Düşünce ve Friedrich Nietzsche*, çev. Gamze Varım, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2013, s. 155-157.

[346] Karl Jaspers, *Nietzsche*, çev. Murat Batmankaya, Alfa Yayınları, İstanbul 2013, s. 317.

[347] Max Stirner, *Ego and His Own*, translated by. Steven T. Byington , Benj. R. Tucker Publisher, New York 1907, s. 130.

ti ve dini hedef aldığı anlamına gelmez. İleride de belirtileceği üzere, Nietzsche devleti ve dini kendi politik ideali açışından olumlu araçlar olarak görür. Bu hususun daha iyi anlaşılabilmesi için onun modern devlet eleştirisinin aslında bir kitle eleştirisi olduğunu tespit etmek önemlidir.

Nietzsche'ye göre, modern yaşamda kitle devlete taparken gerçekte kendine tapar ve devleti kutsarken de gerçekte kendini kutsar. Bütün güçleri elinde topladığı için modern devlet toplumsal yaşamdaki tek güçtür. Fakat devlet görüntüsünün arkasında gerçekte hakim olan kitle olduğundan, ortada devletten başka yönetici gücün olmaması kitlenin (sürünün) bütün hükmedici güçlerden kurtulması anlamına gelir. Modern yaşamda insanlar arasındaki rütbe farklılıklarının ortadan kalkması ve böylece kitle insanının yaşamının geçerli tek yaşam haline gelmesi[348] yönetmenin belirli kesimlerin bir ayrıcalığı olmamasını ifade eden bir (politik) eşitlik anlayışını da beraberinde getirir. Modern politika bu eşitlik anlayışı temelinde işler. Böylece kitleler, kendi onaylarını almak için yarışan siyasi partiler ve kendi çıkarlarını temsil eden parlamentolar[349] aracılığıyla devleti kontrol ederler.[350]

Kitle hâkimiyetinin söz konusu olduğu demokratik dünya gerçek anlamda devletin olmadığı bir dünya olduğu gibi dinsiz bir dünyadır da. Nasıl ki Nietzsche modern devletin varlığına rağmen devletin öldüğünden söz ediyorsa benzer şekilde modern yaşamda dinin varlığına rağmen dinin öldüğünden de söz eder. Nietzsche için dinin ölümü, dinin halkı birleştiren gizemli bir güç olma hüviyetini kaybetmesi ile bir-

---

[348] Karl Jaspers, *a.g.e.*, s. 326.

[349] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 97.

[350] Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca I*, s. 279.

likte olmuştur. Nietzsche, devletin ölümünü de dinin bu hüviyetini kaybederek bireylerin vicdanlarını ilgilendiren özel hayata ilişkin bir mesele haline gelmesi ile ilişkilendirir. Bu haliyle din yönetici gücün değil kitlenin bir aracı haline gelir. Kamusal anlamını kaybeden din halkın birliğini ve yönetime itaati sağlama özelliklerini yitirir. Böylece din, yöneten-yönetilen ayrımına dayalı hiyerarşik düzeni meşrulaştırma işlevini de kaybeder.[351]

Nietzscheci perspektifte, modern devlet gibi, modern politik ideolojiler de, güç istemini zayıflatıcı, yani nihilistik bir yaşam tarzını besleyici mahiyetleri nedeniyle sorunludurlar. Söz konusu sorun, tıpkı modern devlet gibi, modern politik ideolojilerin de Hıristiyan ahlâkının seküler birer uzantısı olmalarından, dolayısıyla da onun mantığını taşımalarından kaynaklanır. Modern dönemde devlet Tanrı'nın bırakmış olduğu boşluğu doldururken, ideolojiler Hıristiyan dünya yorumunun yerini alan seküler dünya görüşleri olarak işlev görmüşlerdir.

Nietzsche, ideolojilerin maskeleme, birtakım şeyleri insan bilincinden gizleme fonksiyonu konusunda Marx ile hemfikirdir. Tıpkı Marx gibi Nietzsche de, değer sistemlerinin taraflı olduklarını, belirli sınıfların/güçlerin çıkarlarını/hâkimiyetlerini meşrulaştırdıklarını düşünür. Yine Marx gibi Nietzsche de, söz konusu değer sistemlerinin maskelerini düşürücü bir soruşturma yöntemi sunar. Fakat iki düşünürün ideolojiye ilişkin değerlendirmeleri arasında önemli farklılıklar söz konusudur.

Marx, ideolojiyi yalnızca politik işlevine bağlı olarak düşünür. Marx'a göre, ideolojiler bir toplumsal düzende ekono-

---

[351] *A.g.e.*, s. 296, 298.

mik olarak hakim konumda bulunan sınıfların politik hakimiyetlerini meşrulaştırma işlevi görürler. Bu anlamda ideolojiler belirli bir sınıfın çıkarına hizmet eden değer sistemlerini evrensel ve nesnel değerlermiş gibi sunarak baskı altındaki sınıfın durumuna rıza göstermesini sağlarlar ve böylece taha k-küm ilişkisinin görülmesini ve dönüştürülmesini engellerler. Buna karşın Nietzsche'de ideoloji hem varoluşsal hem de politik işlevleriyle birlikte düşünülür. Nietzsche değer sistemlerinin toplumdaki hâkimiyet ilişkilerini meşrulaştırdıklarını kabul ederken ideolojinin politik işlevine vurgu yapar. Batı tarihinde Hıristiyan ahlakının güçlü olan azınlıklar (efendi) karşısında güçsüz olan çoğunluğa (köle) hizmet etmiş olması ideolojinin politik işlevinin bir örneğini oluştur. Fakat Nietzsche'nin düşüncelerinde ideoloji yani değer sistemleri politik işlevinden çok varoluşsal işleviyle öne çıkar ve ideolojinin politik işlevi de ancak onun varoluşsal işlevi temelinde anlaşılabilir.

Nietzsche için değerler kendi halinde katlanılamaz olan gerçekliğe anlam katarak insanın hayata tutunabilmesine, yaşayabilmesine imkan sağlarlar. Nietzsche, Hıristiyan ahlakına bile özünde negatif bir değer atfetmez. Zira, Hıristiyan ahlakı zayıf insanı bu zayıflığı nedeniyle hissedeceği varoluşsal memnuniyetsizlikten kurtararak yaşama bağlamak gibi önemli bir işlev görür. Nietzsche'nin de Marx gibi ahlakı (ideolojiyi) afyon gibi gördüğünü söylemek mümkündür. Fakat Marx bu afyonu bilinci örten zararlı bir şey olarak görürken Nietzsche gerçeğin anlamsızlığı ve korkunçluğunun insan hayatını zehirleyerek felç etmesini engelleyen bir panzehir olarak görür. Nietzsche, kendinde anlam ve değer içeren bir varlık ve bu varlığın anlam ve değerini doğru şekilde kavrayacak bir bilinç anlayışına sahip olması nedeniyle ateizmi

yarım kalan[352] Marx'tan farklı olarak Tanrı'nın ölümünü mantıksal sonuçlarına kadar götürerek *kendilik* düşüncesini bütünüyle reddeder. Bu nedenle Nietzsche'nin ideoloji eleştirisi ideolojinin bizatihi kendisine yöneltilmiş bir eleştiri değildir. Marx'ın ideoloji eleştirisi, son tahlilde ideolojik olmayan nesnel bir bilgi alanını varsayar ki, bu, Nietzsche'nin şiddetle karşı çıktığı bir varsayımdır. Nietzsche'ye göre, *üstinsan* değerlerin gerçekliğin korkunçluğunu gizleyen bir maske olduğunu bilir. Fakat bu *üstinsanın* gerçeğe ilişkin değerlendirmelerinin objektif olduğu anlamına gelmez. *Üstinsan* değer koyucunun kendisi olduğunu bildiği için onun değerlendirmelerini farklı kılan husus bu değerlendirmelerin taraflı oldukları bilinerek yapılmış olmasıdır. Nietzsche için değerler, insanın ayırt edici bir vasfı, en temel varoluşsal ihtiyacıdır ve farklı değerlere bağlı olarak kendini gösteren farklı dünya yorumlarını dışlayan nesnel olma iddiasındaki düşünce sistemlerinin kendileri de, birtakım değerlere yaslandıkları için birer yorumdur. Nietzsche bu anlamda ayrımını ikisi de ideolojik olan değer sistemleri arasında yapar. Bir yanda yaşamı yadsıyan değer sistemleri vardır diğer yanda yaşamı onaylayan diğer sistemleri. Nietzsche'nin rahatsız olduğu şey yaşamı yadsıyan değer sistemlerinin varlığı değildir. Zira sürü insanının bu değer sistemi olmadan yaşaması mümkün değildir. Nietzsche'nin rahatsız olduğu şey sürü değerlerinin başka değer sistemlerinin varlığına imkan tanımayan tahakkümüdür. Nietzsche'nin ideolojinin politik işlevine yönelik eleştirisi bu tahakkümün bir eleştirisidir.

Öte yandan Nietzsche bir ideolojinin tahakkümü meşrulaştırmasını kendi başına olumsuz bir şey olarak da görmez.

---

[352] Eagleton, *a.g.e.*, s. 208.

Nietzsche için bir ideoloji eğer yaşamı onaylayan değerlere sahip olanların hakimiyetini meşrulaştırıyorsa bu iyi bir şeydir. Nietzsche'nin gerek tarihte örneklerini göstermiş olduğu aristokratik siyasi düzenlerde gerekse ileride bahsedeceğimiz kendi önerisi olan siyasi düzende dinin toplumun aşağı katmanındaki insanları siyasi düzene bağlayıcı fonksiyonuna olumlu bir değer atfetmesi bunun bir göstergesidir. İdeolojinin neden olduğu yanlış bilinci ve bu yanlış bilincin meşrulaştırdığı tahakkümü tarihin özgürlüğe ve doğru bilince yönelik ilerleyişinde yaşanması gereken zorunlu şeyler olarak görmesinden hareketle aslında Marx'ın düşüncelerinden de ideolojinin politik işlevine ilişkin pozitif bir anlam çıkarılabilir. Fakat bu anlam çok dolaylıdır.[353] Üstelik burada söz konusu olan tahakkümün ve yanlış bilincin değil tarihsel zorunluluğun onaylanması olduğundan Marx'ın değerlendirmelerinde açık olan şey ideolojiye yüklemiş olduğu negatif anlamdır. Nietzsche, Marx'tan farklı olarak, değer yargılarından bağımsız, yani ideolojik olmayan bir bilgiye ulaşılabileceği iddiasında olmadığı için, Nietzsche açısından ideolojinin politik işlevi ile ilgili önemli olan sorunun, neyin ideolojik, neyin ideolojik olmadığı sorusu değil, hangi değer sisteminin ya da ideolojinin neye hizmet ettiği sorusudur. Nietzsche'nin modern politik ideolojilere ilişkin değerlendirmelerinde de bu soru belirleyici olmuştur. Nietzsche, döneminin ideolojileri olan milliyetçiliği, liberalizmi, sosyalizmi, anarşizmi ve muhafazakârlığı, bu soruya vermiş olduğu cevaba bağlı olarak; söz konusu ideolojilerin nihilistik bir yaşamın hâkimiyetini desteklediklerini düşündüğü için eleştirmiştir.

---

[353] *A.g.e.*, s. 219.

Warren, Nietzsche'nin felsefesinde neyin ideolojik, neyin ideolojik olmadığına ilişkin bir ayrımın anlamsız olduğu ve Nietzsche'de her kavramın güç biçimlerini gizleyen maskeler olarak ele alınması nedeniyle eleştirel düşünce için rasyonel zeminin ortadan kaldırıldığı iddiasına katılmaz. Warren'a göre, Nietzsche'nin, bütün kavramları güç isteminin yorumsal fonksiyonları olarak gördüğü doğrudur. Fakat bu, onların eşit statüde oldukları anlamına gelmez. Nietzsche kavramları sahip oldukları güç ilgilerine bağlı olarak değil, pratikleri organize etme ve böylece bireyleşmeyi mümkün kılmaları bağlamında yargılar. Bazı kavramlar bireyleşmeye hizmet ederken, bazıları etmez. Bu nedenle, bazı kavramlar bireyler için rasyonel iken, bazıları değildir.[354]

Bize göre, Warren'ın yorumu, Nietzsche'nin, bütün herkesin bireyleşebileceğini kabul ettiğini varsaydığımızda doğru olabilir. Oysa temelinde evrensel özne nosyonunun bulunduğu böyle bir kabul, Nietzsche'nin ontolojisine tamamen yabancıdır. Zira Nietzsche, her insanın birey haline gelebileceğini düşünmez. Birey olmak ancak varlık hiyerarşisinin tepesinde yer alan istisnai tiplere özgü bir şeydir. Dolayısıyla da herhangi bir ideoloji, bireyleşmeyi mümkün kılmasa da, hiyerarşinin daha alt düzeyinde bulunan bir varoluş biçimini anlamlandırdığı ölçüde, o varlık tarzına sahip olan kişi için rasyonel olacaktır. Nietzsche'nin karşı çıktığı şey, bireyleşmeye müsait olmayan ideolojilerin varlığı değil, bu ideolojilerin hâkimiyetidir. Nietzsche, bu tür ideolojilerin hâkimiyetini eleştirirken, objektif, rasyonel bir zemin üzerinde hareket etmez; yaşam karşıtı, reaktif güçlerin hâkimiyetine karşı aktif güçlerin yanında yer alır.

---

[354] Warren, *Nietzsche and Modern Political Thought*, s. 61-63.

Milliyetçiliğe yönelik Nietzscheci eleştiri iki husus bağlamında ele alınabilir. İlk husus, milliyetçiliğin, üzerinde temellendiği millet kavramından kaynaklanır. Tıpkı devlet gibi, millet kavramı da bireylerin güçsüzlük hissini telafi edici bir mekanizma olarak işlev gören sahte bir bütünlük nosyonudur. Millet her türlü farklılığı düzleştiren kurgusal, yapay bir kimlik[355] olduğu için, milliyetçiliğin hâkimiyeti, Nietzscheci perspektif bakımından, bireyleşmenin sonu anlamına gelecektir. Nietzsche, milliyetçiliğin "nadide bireyleri" ulus denen "cırtlak çiçeğe" feda ettiğini belirtir.[356] Milliyetçiliğe yönelik bu eleştiri, milleti organik bir bütünlük olarak kavramlaştıran ve bu bütünlüğün bir ifadesi ve teminatı olarak gördüğü devleti yücelten faşizm[357] için de geçerlidir. Her ne kadar Nietzsche'nin düşünceleri faşizmi desteklemek için kullanılmış olsa da, Detwiler'in de belirttiği gibi, faşizmle bir mücadele ontolojisini, savaş övgüsünü paylaşmasına rağmen, Nietzsche'nin merkezî ilgisi faşizmden uzaktır. Nietzsche'de birey, modern ulus devlete feda edilmez.[358]

İkinci husus ise, ileride üzerinde duracağımız, Nietzsche'nin büyük politika kavramlaştırmasıyla ilişkilidir. Nietzsche, milliyetçiliği büyük politika için bir zemin olarak düşündüğü Avrupa'nın kaynaşmasının önündeki engellerden biri olarak görmüştür. Nietzsche'ye göre, iddia edilenin aksine, çoğunluğun çıkarına değil, belli hanedanların ve belli ticari ve sosyal sınıfların çıkarlarına hizmet eden milliyetçilik, gücünü, başta Yahudi düşmanlığı olmak üzere, halklar arasında üreti-

[355] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 157.

[356] Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca I*, s. 306.

[357] Süleyman Seyfi Öğün, *Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik*, Alfa Kitabevi, İstanbul 2000, s. 53.

[358] Detwiler, *a.g.e.*, s. 113.

len düşmanlıktan aldığı için, hastalıklı bir ideolojidir.[359] Fakat Nietzsche, milliyetçiliğin sebebiyet verdiği yapay ayrımların geçici olduğu kanaatindedir. Avrupa'daki temel eğilim, demokratik hareketin güçlenmesine paralel olarak, ulusal farklılıkların ortadan kalkması yönünde olduğu için, milliyetçilik anakronik bir dünya görüşü olmaya mahkûmdur.[360]

Nietzsche muhafazakârlığı ise, hem Bismarck örneğinde görülen spesifik biçimi hem de temel karakteristikleri bağlamında reddetmiştir. Dannhauser'e referansla bu reddin gerekçeleri şu şekilde sıralanabilir: Her şeyden önce, 19.yy. muhafazakârlığı modern demokratik harekete önemli ayrıcalıklar tanımaya zorlanmıştır. Örneğin Bismark, monarşiyi korumak için çaba harcamış, fakat bunu yaparken aynı zamanda evrensel oy hakkı ve refahı genişletici kanun yapımını benimsemek zorunda kaldığı için demokratik hareketin ilerlemesine katkıda bulunmuştur. Bu şekilde kral düzenleyici, yasa koyucu olma statüsünü kaybederek birinci hizmetkâr konumuna düşmüştür. İkinci olarak muhafazakârlık, milliyetçiliğin ideallerini kucaklar ve milliyetçilik de, homojen bir kimliği esas aldığı için doğal olarak demokratik bir fenomendir. Üstelik milliyetçilik aynı zamanda anakronik bir harekettir de. Avrupa devletlerinin demokrasiye tanımak zorunda kaldığı imtiyazlar nedeniyle Avrupa kültürlerinin benzerliklerinin artması gizli bir Avrupa birliğinin bulunduğunu gösterir. Üçüncü olarak muhafazakârlık hâlihazırda yıpranmış olan eski soyluluğa dayanmaktadır ve Nietzsche'ye göre yeni bir soyluluk düşüncesine ihtiyaç vardır. Nihayetinde muhafazakârlık Hı-

[359] Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca I*, s. 301.

[360] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 163.

ristiyanlık ile müttefiktir, oysa Nietzsche dürüst bir ateizmi savunmaktadır.[361]

Nihilizm sorunu bağlamında düşünüldüğünde, yöneltmiş olduğu eleştirilere rağmen Nietzsche'nin, milliyetçilik ve muhafazakârlığı, merkezî öneme sahip olmayan ideolojiler olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Her ikisi de, demokratik ruhun taşıyıcıları olmaları bakımından nihilizm sorunu ile ilişkili olsalar da, sorunu karakterize eden ideolojiler değillerdir. Nietzsche için, Hıristiyan ahlâkını ve onun demokratik ruhunu karakterize eden ideolojiler, liberalizm ve sosyalizmdir. Bu nedenle Nietzsche'nin bu ideolojilere yönelik eleştirileri ayrı bir öneme sahiptir.

Nietzscheci perspektifte liberalizm ve sosyalizm, demokratik hareketin genişleme safhalarına karşılık gelen ve bu genişlemeye uygun olarak demokratik ruhun ifadesini bulduğu dünya görüşleridir. Liberalizm ve sosyalizm Hıristiyan ahlâkının temel nosyonlarını devraldıkları için, onun devamı niteliğindedirler ve Hıristiyan ahlâkının taşımış olduğu sorunlar, bu ideolojiler için de geçerlidir. Liberalizm ve sosyalizmin Hıristiyan ahlâkından ayrıldıkları husus, Hıristiyanlığın öte dünyasal bir vaat olarak sunmuş olduğu idealin, bu dünyada gerçekleşebileceğine ilişkin iddialarıdır.

Liberalizm, Hıristiyan *ruh* ya da *özne* nosyonunu, savunmuş olduğu *birey* anlayışı ile muhafaza eder. Tıpkı özne ve ruh gibi liberal birey de, gücünden, eylemlerinden ve ilişkiselliğinden soyutlanmış bir kendilik olarak kabul edilir.[362] Hıristiyan ahlâkı ile liberalizm arasındaki süreklilik ilişkisi, söz konusu birey anlayışı üzerinde temellenen politik ideallerde

---

[361] Dannhauser, *a.g.e.*, s. 841.

[362] Warren, *Nietzsche and Modern Political Thought*, s. 218.

de kendini gösterir. Hıristiyanlığın, ruhun maddî ve dünyasal olandan arınmak suretiyle kurtuluşa erişebileceği inancı, liberal özgürlük kavramlaştırmasında; ruhların Tanrı karşısındaki eşitliği inancı, liberal eşitlik kavramlaştırmasında; mutlak adaletin tecelli edeceği kurtuluş günü inancı ise, liberal adil toplum kavramlaştırmasında varlığını sürdürmeye devam eder. Nietzsche'ye göre, temel almış olduğu birey ve onun üzerinde yükselen politik idealleriyle liberalizm de, tıpkı Hıristiyan ahlâkı gibi, güç isteminin zayıflığını karakterize eden bir varlık tarzına hizmet ettiği için, nihilistik bir dünya görüşüdür. Söz konusu varlık tarzı, liberalizmde birey dolayımıyla güvence altına alınır. İdealize edilen birey, güçlü olana (efendiye veya soyluya) yönelik hıncın sonucu olarak, gücün ve güçten kaynaklanan niteliksel ayrımların yadsınmasından sonra geriye kalan şeydir. Nietzsche için bu geriye kalan şey, sürü insanı ya da ortalama insandır. Liberalizm, bireyin güçten arındırılmış bir alandaki hareketi olarak tanımladığı özgürlük, herkesin insan olmak bakımından aynı özsel değere sahip olmasını ifade eden eşitlik ve özsel değer eşitliğinin yasalarda ifadesini bulmasına işaret eden adalet anlayışıyla, yaşamı, söz konusu ortalama insan düzeyinde standardize eder.[363]

Liberalizm demokratik hareketin hâkimiyetinin ilk adımına karşılık gelir. Liberalizmde kölenin güçsüzlük hissinden kaynaklanan eşitlik talebi, güç bakımından ayrıcalıklı hiç kimsenin olmaması, yani devlet karşısında herkesin eşit olmasıyla sınırlıdır. Bu anlamda liberalizm, bütün gücün gayrı şahsi olana aktarılarak, efendi ile köle arasındaki yöneten-yönetilen ilişkisinin ortadan kaldırılmasını, yani somut bireyin gücünün

---

[363] Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 73.

elinden alınmasını, tasavvur etmiş olduğu soyut bireyin özgürlüğü için yeterli bir güvence olarak görür. Demokratik hareketin daha ilerlemiş safhasına tekabül eden sosyalizm işte bu güvencenin yetersizliğine bir tepki olarak ortaya çıkar. Üzerinde temellendiği motivasyon bakımından düşünüldüğünde sosyalizm, Nietzsche için hiçbir şekilde radikal bir yenilik getirmez. O benzerinden, yani liberalizmden daha fazlasını verme iddiasındadır.[364] Tıpkı liberalizm gibi, o da sürü ahlâkının politik bir formudur. O da liberalizm gibi kölenin, yani bireyin kendini koruma motivasyonundan beslenir. Kendisini toplumun aşırı atomizasyonuna yönelik bir tepki olarak sunmasına ve toplumu öne çıkarmasına rağmen, sosyalizm toplumu, birçok tek kişinin mümkün kılınması için bir araç olarak kullanır. Nietzsche'ye göre, sosyalizmin diğerkam ahlâk vaazı, 19.yy.ın en bayağı, alışılmış sahteliklerinden birisidir ve gerçekte sosyalizm de bireysel bencilliğin hizmetindedir.[365]

Sosyalizmin liberalizmden farklılaştığı husus, onun bireyin özgürlüğü için daha ileri bir eşitlik anlayışına ihtiyaç olduğunu kabul etmesidir. Sosyalizmin liberal özgürlük ve eşitlik anlayışını tarihsel ilerleme açısından önemli fakat yetersiz (soyut) olarak görmesinin nedeni budur. Liberalizm aristokratik ayrıcalıkları kaldıran eşitlik anlayışıyla özgürlük yönünde önemli bir adımı oluşturur. Fakat efendinin köle üzerindeki hâkimiyeti, yasalar karşısındaki eşitliğe rağmen, mülkiyet dolayımıyla varlığını sürdürmeye devam eder. Dolayısıyla, "hakiki" bir özgürlük için ekonomik ayrıcalıkların da ortadan kaldırılması gerekir. Böylece sosyalizm, liberalizmde aristokratik kurumlara yöneltilmiş olan yadsıyıcı tutumu, tüm top-

---

364 Henry D. Aiken, *The Age of Ideology*, The New American Library, Inc., New York 1956, s. 207.

365 Nietzsche, *The Will To Power*, s. 411-412.

lumsal kurumları kapsayacak ölçüde genişleterek Hıristiyan ahlâkının liberalizmden daha ileri bir politik formunu sunmuş olur. Sosyalizm, kişinin zayıflığından kaynaklanan kötü durumunun mutlaka bir sorumlusu olduğuna ilişkin Hıristiyan anlayışı devralarak, suçu, hâlihazırdaki topluma havale eder. Hıristiyan, yaşama; sosyalist işçi ise, topluma hınç besler. Hıristiyan içinde bulunduğu kötü durumun sebebi olarak gördüğü yaşamdan öç alacağı mahşer günü ümidi ile teselli bulurken, sosyalist işçi ise toplumsal eşitsizlikleri tamamıyla ortadan kaldıracak ve böylece kendisini özgürlüğe kavuşturacak olan yakın gelecekteki devrim düşüncesiyle avunur.[366]

Sosyalizmle birlikte köle ahlâkı ve onun demokratik ruhu nihai zaferine ulaşmış olur. Sosyalizmin öngörmüş olduğu toplumda güç "herkes"e ait olacağı için, herkes güçsüzlükte eşit olacaktır. Sosyalizm bu eşitliği özgürlüğün bir önkoşulu olarak görmüş ve olumlamıştır. Nietzscheci perspektifle değerlendirildiğinde, söz konusu özgürlüğün kölenin özgürlüğü olacağı ve yaşamı güç isteminin en alt düzeyinde standardize eden sosyalist eşitlik anlayışının hâkimiyetinin; sürünün hâkimiyeti, bireyin ise sonu anlamına geleceği açıktır.

Tıpkı Tocqueville gibi, Nietzsche'ye göre de sosyalizmin savunmuş olduğu türden bir eşitliğin getireceği şey özgürlük değil, despotizmdir. Bu anlamda her iki düşünür de, tarihin genel gidişatının eşitlik yönünde olduğu ve birbirinden yalıtılmış atomistik bireylerin eşdeğerliğine karşılık gelen ilerlemiş bir eşitlik anlayışının politik yaşama da nüfuz ederek yığının hâkimiyetine kapı açacağı konusunda hemfikirdir.[367] Tocqueville, bireyin özgürlüğü bakımından tehdit edici bir

[366] Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 68.

[367] Strong, *a.g.e.*, s. 207.

gelişme olarak gördüğü bu hâkimiyeti, yığının despotizmi olarak adlandırır.[368] Benzer bir teşhis, Nietzsche'nin sosyalizme ilişkin değerlendirmelerinde de görülmektedir. Nietzsche'ye göre, sosyalizm, bitmeye yüz tutmuş olan despotizmin "küçük kardeşi"dir. Çünkü sosyalizm, bugüne kadar yalnızca despotizmin sahip olduğu ve bireyi bütünüyle kontrol altına alma çabasında ifadesini bulan bir yönetsel güç arayışındadır. Hatta bireyi, anlamlı bir toplum organına dönüştürülmesi gereken doğanın haksız bir lüksü olarak algılayan anlayışıyla sosyalizm, varisi olduğu despotizmi bile geride bırakır.[369]

3- NIETZSCHE'NİN POLİTİKA ANLAYIŞI

Nietzsche'nin modern politika eleştirisi, onun politik düşünceyle ilişkisinin yalnızca bir yönünü oluşturur; tamamını ihtiva etmez. Kuşkusuz Nietzsche'nin bir bütün olarak modern politika anlayışını, nihilistik mahiyeti nedeniyle, kendi etiği açısından sorunlu gördüğü ve tasavvur etmiş olduğu birey ile modern politika arasındaki mesafeyi önemsediği doğrudur. Fakat bazı Nietzsche yorumcularının* kanaatinin aksine, Nietzsche'nin nihilizm sorunu ile mücadelesi, kişinin

[368] Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Volume II, Vintage Books, New York 1945, s. 335-337.

[369] Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca I*, s. 299.

* Kaufmann, Thiele ve Rorty gibi söz konusu yorumculara göre, Nietzsche'nin merkezî ilgisi, kamusal meselelerden bağımsız, özel alana ait bir ilgi olan kişinin kendisini yaratması olduğu için, Nietzsche politik bir düşünür değildir. Bkz. Rorty, *Olumsallık İroni ve Dayanışma*, (Çev. Mehmet Küçük – Alev Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995, s. 14-20; Thiele, *a.g.e.*, s. 224; Kaufmann, *a.g.e.*, s. 412.

kendini alt etmesi, yaratmasında ifadesini bulan etiği ile sınırlı değildir.

Pearson'ın da belirttiği gibi, Nietzsche temelde iki tür politika örneği sunmuştur. İlki, insan için yeni değer ve yasaların oluşturulması yerine, insanlığın idealleriyle hafife alıcı ve ironik tarzda oynanmasına dayanan bir hayatta kalma politikasıdır. Nietzsche bu politika tipiyle nihilizm için bir çözüm ya da son öngörmez. Söz konusu olan, nihilizme dayanma ve katlanma stratejileridir.[370] Nietzsche'nin modern politika anlayışına yönelik eleştirileri ve döneminin politikasına karşı takınmış olduğu küçümseyici tavrın, Pearson'ın bahsetmiş olduğu hayatta kalma politikasına örneklik teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Sunmuş olduğu ilk politika örneğinde Nietzsche, politika karşıtı ya da politikanın dışında duran biri olarak görünür. Fakat Nietzsche'nin karşı çıktığı ya da kendisini dışında konumlandırdığı şey, politikanın kendisi değil, *decadence*'ın tezahürü olarak görmüş olduğu demokratik (modern) politika anlayışıdır.[371]

İkinci politika örneğinde ise Nietzsche, tarihin güçlerinin denetim altına alınması, yasa koyma ile politik iktidarın birleştirilmesi yoluyla yeni bir insanlığın yaratılması amacına matuf pozitif politik önerisini ortaya koyar.[372] Kuşkusuz Nietzsche'nin nihilizm sorunu ile mücadelesindeki politik stratejisine karşılık gelen söz konusu politik öneri, onun mevcut politikaya yönelik değerlendirmelerinden bağımsız değildir. Bu anlamda Pearson'ın bahsetmiş olduğu, Nietzsche'de örneği görülen politika konusundaki iki tutum birbiriyle bağlantılıdır.

[370] Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s. 186.

[371] Hatab, *a.g.e.*, s. 42.

[372] Pearson, *a.g.e.*, s. 186.

Nietzsche'nin modern politika eleştirisinde ifadesini bulan ilk tutum, mevcut halin üstesinden gelmek için, şimdinin kesin bir farkındalığına sahip olmanın önemine işaret eden *jeneolojik* yöntemin ilk adımına karşılık gelir. Yani mevcut olanın değerlendirilmesi (modern politika eleştirisi), politik nihilizm sorununa çözüm olarak önerilen politik toplum modeline zemin hazırladığı için önemlidir.[373] Nietzsche için bu toplum mevcut olandan farklı; aristokratik bir toplum olmalıdır.

Aristokratik toplumun temelde, Nietzsche'nin, güç isteminin büyüklüğüne göre sıralanmış varlık düzeninde ifadesini bulan hakikat anlayışının[374] politik düzeydeki karşılığı olduğunu söyleyebiliriz. Nietzsche'nin etiği ile ilgili tartışmada da belirtildiği üzere, Nietzsche'ye göre, varlığın en silik görünümünden, en yetkin haline kadar farklı formlarıyla ifadesini bulduğu insan tipleri arasında hiyerarşik bir ayrım söz konusuydu. Bu ayrımın göstergesi ise, her tipe ait olan değerler arasındaki farklılaşma idi. Varlık hiyerarşisinin tepesinde bulunan güçlü istisnai tipler yaşamı onaylayıcı değerlere sahipken, en altında bulunan zayıf sürü insanı yaşamı yadsıyıcı nihilistik değerlere sahipti. Aristokratik toplum, işte bu farklılıkların, yani insan tipleri ve bu tipleri karakterize eden değeler arasındaki farklılıkların, politik olarak da geçerlilik kazandığı bir toplum düzenine işaret eder.

Nietzsche'nin aristokratik toplum önerisi onun etiğinin (nihilizmin üstesinden gelmeye yönelik girişiminin) gerçekleştirilebilmesinin dışsal (toplumsal) koşulu olarak işlev görür. Bu anlamda politik toplumun amacı insanlığın geliştirilmesi,

---

[373] Apell, *a.g.e.*, s. 15.

[374] Ted Sadler, "The Postmodern Politization of Nietzsche", *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, s. 231.

zenginleştirilmesi misyonunu kendisinde taşıyan üst insanların yetiştirilebilmesine olanak sağlamaktır. Fakat Nietzsche üst insan olma vasfının insanların tamamı için geçerli olamayacağını düşündüğünden ikili bir toplum yapısı öngörür: Bir tarafta üst insanlardan oluşan ve toplumu yönlendiren yasa koyucu filozoflar, diğer tarafta seçkin insanların yetişmesine ortam hazırlayan diğer insanlar.[375] Bu politik toplum modelinde yasa koyucu filozoflar hem insanlığın zenginleştirilmesi için yeni değerler yaratırlar hem de kendilerinin dışındaki insanların anlam dünyasını oluşturan ve onları topluma bağlayan değerleri üretirler.[376] Nietzsche'ye göre, ideal toplum iki kasttan oluşan hiyerarşik bir toplumdur. Zira yüksek tiplerin ortaya çıkmasına imkan sağlayacak olan yüksek kültür ancak böyle bir toplumda varlık kazanabilir. Üsteki kast çalışmadan özgür olan yasa koyucu filozoflardan oluşurken alttaki kast çalışmak zorunda olan sıradan insanlardan oluşur. Bu toplumda çalışma ondan dolayı en az acı çekenin, yani aşağıdakilerin görevidir. Yukarıda olanların çalışmadan muaf olmalarının nedeni onların daha yüce acı çekme türlerine duyarlı olmalarıdır.[377] Üsteki kast, yani "aylaklar" kastı, daha çok acı çeker. Buna karşın bu kasttakilerin varoluştan aldıkları haz da daha fazladır. Daha az acı çeken alttaki kasta ait insanlar ise monoton (ruhsal anlamda fakir) bir hayat sürerler. Üstteki kast bütün bir insanlığın geleceğinin sorumluluğunu taşıdığı için görevi en ağır olan kasttır.[378] Bu kasttaki insanlar, yani yasa koyucu filozoflar, Tanrısızlık çağında bir anlamda Tanrının yerini alırlar. Onlar Tanrıya inanmadıkları halde eskiden

[375] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 166.

[376] Apell, *a.g.e.*, s. 133.

[377] Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca I*, s. 292.

[378] *A.g.e.*, s. 281.

Tanrı inancının yarattığı aynı sorumluluk derinliğiyle karar vermek gibi son derece zor bir görev üstlenirler. Yasa koyucu filozofların görevlerindeki zorluk alt kastakilerle (yönetilenlerle) ilişkilerinde de kendini gösterir. Zira onlardan aynı zamanda yönetilenlerin tıpkı Tanrıya gösterilen güven gibi derin ve koşulsuz güvenlerini kazanmaları beklenmektedir.[379] Nietzsche'nin öngörmüş olduğu politik toplum modelini, Detwiler'e referansla, 'aristokratik radikalizm' olarak adlandırabiliriz.[380] Bu nitelemede aristokratik unsur, değer ve yasa koyma anlamında politikanın yalnızca seçkin insanlara mahsus bir faaliyet olarak görülmesine, dolayısıyla da insanın zenginleşmesinin yalnızca söz konusu seçkin insanlar vasıtasıyla mümkün olabileceğine, radikal unsur ise, Nietzsche'nin önerisinin politik felsefe geleneği ile arasındaki köklü farklılığa işaret eder.

Tarihsel bir hakikat anlayışına sahip olduğundan dolayı, tıpkı etiği gibi, Nietzsche'nin politik toplum önerisi de, tarihsel deneyimden bağımsız değildir. Bu anlamda, Nietzsche'nin etiğinin temel karakteristiklerinden birini oluşturan *onaylama* nosyonu, onun politik düşüncesi için de geçerlidir. Nietzsche yeni değerler yaratılmasının bir fırsatı olarak gördüğü nihilizmi onayladığı gibi, nihilizmin politik formu olarak gördüğü modern politika anlayışını da, yöneltmiş olduğu eleştirilere rağmen onaylar. Nietzsche'ye göre, nihilizm sorununun derinleşmesine paralel olarak gelişen demokratikleşme hareketinin ulaşmış olduğu nihai nokta, insanın yüceltilmesi ve yaşamın zenginleştirilmesi misyonuna sahip olmaları nedeniyle, insanlığa yön tayin edecek olan aristokrasinin de çıkış noktasını

---

[379] Jaspers, *a.g.e.*, s. 337.

[380] Detwiler, *a.g.e.*, s. 189-190.

oluşturacaktır. Nietzsche, Avrupa'nın demokratikleştirilmesinin, hem yapay düşmanlıklara dayalı milliyetçi bölünmeleri sona erdirmek suretiyle Avrupa'nın bütünlüğünü mümkün kılacağı, hem de insanları birbirine benzetip ortalama bir varlık durumuna; yararlı, çalışkan, çok yönlü kullanılabilir sürü insanı durumuna getireceği kanaatindedir. Nietzsche'ye göre, Avrupa'nın demokratikleştirilmesi böylece, köleliğe hazır tipin üretimini sağlayarak, Avrupa'yı tek bir isteme tabi kılacak ve yeryüzünü ele geçirip yönetmede ifadesini bulan *büyük politika*'nın uygulayıcıları olacak yeni bir *kast*ın hâkimiyeti için gerekli temeli ve hammaddeyi sunacaktır.[381]

Bu noktadan hareketle, Nietzsche'nin önermiş olduğu aristokratik toplumun, herhangi bir aristokratik toplum değil, Batı tarihselliğinin bir ürünü olan politik nihilizm deneyiminden geçmiş bir aristokratik toplum olduğunu söyleyebiliriz. Nietzsche'nin, Eski Yunan Devleti'ni ve Hindu Manu düzenini, kendi hakikat anlayışıyla uyumlu, sağlıklı toplum düzenleri olarak görüp değerlerini takdir etmiş olduğu doğrudur.[382] Fakat Nietzsche etiğinde efendiyi sağlıklı tipin bir örneği olarak sunmasına karşın, efendi ahlâkını restore etme çabasında olmadığı gibi, politik düşüncesinde de sağlıklı politik toplumun örnekleri olarak sunmuş olduğu geçmişteki aristokratik düzenleri yeniden inşa etme amacında değildir.

Nietzsche'nin politik önerisi, tıpkı etiği gibi, tarihsel deneyimi kendi ekonomisi içerisinde değerlendirir. Varolanın onaylanması bu değerlendirmenin bir yönüne işaret ederken, diğer yönü ise, varolanın üstesinden gelinmesidir. Bu üstesin-

[381] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 113, 148.

[382] Nietzsche, *Deccal*, s. 103-107.; Nietzsche, "Yunan Devleti", *Yazılmamış Beş Kitap İçin Beş Önsöz*, çev. Gürsel Aytaç, Say Yayınları, İstanbul 2003, s. 19-29.

den gelme nosyonu nedeniyledir ki Nietzsche'nin politik önerisi varolandan farklılaşır.

Nietzsche, modern devleti ve Hıristiyanlığı eleştirmesine rağmen, insanlığın en yüce tiplerinin yetişmesine olanak sağlayan sağlıklı bir kültürün varlık koşulu olarak devletin[383] ve yığının devlete sadakatinin bir aracı (böylece devlet ve toplumun tutkalı) olma fonksiyonu itibariyle de dinin[384] önemini teslim eder. Fakat Nietzsche'nin savunmuş olduğu devlet ve din anlayışı, modern devlet ve Hıristiyanlığın çok uzağındadır. Modern devlet ve Hıristiyanlık sürünün, yani reaktif güçlerin hâkimiyetine aracılık ederken, Nietzsche'nin politik önerisinde din ve devlet istisnai tiplerin, yani aktif güçlerin hizmetindedir.

Nietzsche'ye göre, devlet halkı ve kültürü şekillendiren ve böylece insanlığın üstün örneklerini oluşturan yaratıcı bireyler için uygun ortamı hazırlayan bir güç olarak olumlu bir işleve sahiptir. Devlet saldırgan bir grubun diğerlerini hakimiyeti altına alması ile birlikte ortaya çıkmıştır.[385] Bu anlamda Nietzsche'nin toplum sözleşmesi teorilerine karşı olduğunu söyleyebiliriz. Nietzsche için devletin kaynağında rasyonel bireylerin iradesi değil güç vardır. Nietzsche'nin de toplum sözleşmesi düşüncesini savunan düşünürler gibi toplum öncesi bir durum olarak varsayılan doğa hali durumunu kabul ettiği söylenebilir. Fakat Nietzsche Locke'un doğa halinde doğal hukukun bulunduğu yönündeki görüşüne katılmaz. Aynı şekilde Nietzsche Rousseau'nun toplum öncesi insanın

---

[383] Nietzsche, "Yunan Devleti", *a.g.e.*, s. 23-25.

[384] Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca I*, s. 294-299.

[385] Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s. 83.

iyi olduğu yönündeki düşüncesine de katılmaz.[386] Nietzsche'ye göre, doğada adalet, yasa ve ahlak değil merhametsizlik, kayıtsızlık, eşitsizlik ve sömürü hüküm sürdüğü için doğa durumu bir savaş durumudur.[387] Bu konuda Nietzsche Hobbes ile hemfikirdir.[388] Fakat Nietzsche Hobbes'un devletin içinde bulunmuş oldukları savaş durumunun verdiği güvenlik kaygısıyla hareket eden rasyonel bireylerin sözleşmelerinin bir ürünü olduğu yönündeki düşüncesine de katılmaz. Hobbes devleti bütün bireylerin güçlerini sözleşme yoluyla devrederek oluşturdukları bir güç olarak görürken Nietzsche devletin savaşçı bir grubun gücünün ürünü olarak ortaya çıktığını düşünür. Hobbse'ta devlet bireylerin güçsüzleşmesi pahasına var oluyorken Nietzsche'de devletin varlığı yönetici grubun gücünün pekiştirilmesine hizmet eder. Nihayetinde Nietzsche'nin, Hobbes'un devletin gayrı-şahsi bir güç olduğu yönündeki düşüncesine katılmayacağı da açıktır.[389] Nietzsche için gücün gayrı-şahsileşmesi gücün bireylerden alınarak kitleye verilmesi anlamına geleceği için devletin sonu anlamına gelir. Gücün gayrı-şahsileştirilmesi Rousseau'da da görülür. Rousseau'da güç (toplum sözleşmesi yoluyla) devlete değil topluma verilir. Genel irade gayrı-şahsileşmiş güç olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda Rousseau'da demokratik toplum düşüncesinin daha açık bir şekilde karşılık bulduğunu söylemek mümkündür. Daha önce de belirtildiği üzere Nietzsche demokratik toplumu içerisinde güçlü bireylerin varlığına imkan vermeyen zayıf bir toplum olarak görür. Nietzsche açısından,

386 Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca I*, s. 292.

387 Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 28.

388 Don Dombowsky, *Nietzsche's Machiavellian Politics, Palgrave Macmillan*, New York 2004, s. 33.

389 *A.g.e.*, s. 36.

güçlü toplum gerçek anlamda devletin olduğu bir toplumdur. Nietzsche gerçek anlamda devleti şahsi bir güç ile yönetici grubun gücü ile ilişkilendirir.[390] Nietzsche'ye göre, içerisinde güçlü bireylerin yetişmesine ortam oluşturacak toplum ancak böyle bir güç ile varlık kazanabilir.

Nietzsche yalnızca toplum sözleşmesi temelli devlet anlayışlarına değil, devleti tarihsel-toplumsal koşulların bir ürünü olarak gören Hegel ve Marx'ın devlet anlayışlarına da karşıdır. Bunun en temel nedeni Nietzsche'nin ilerleme düşüncesine karşı olmasıdır. Nietzsche'ye göre, devlet (toplumsal-politik düzen) olumsaldır. Devlet politik bir ideale yönelen teleolojik bir sürece dayandırılamaz.[391] Devlet tarihte gücün ürünü olarak olumsal bir şekilde ortaya çıkmıştır. Nietzsche gerçek anlamda devletin sonuna işaret modern devletin olumsal bir şekilde ortaya çıktığını düşündüğü gibi ileride kurulmasını arzu ettiği gerçek devletin de bir olasılık olduğunu düşünür. Nietzsche'nin devletin gayrı-şahsi güçle özdeşleştirilmesine yönelik eleştirisi Hegel'in devlet anlayışı için de geçerlidir. Hegel tam da bu gayrı şahsilik vasfı nedeniyle devleti ortak iyinin imkanı olarak görmüştür.[392] Marx devleti bir grubun (hakim ekonomik sınıf) gücü ve çıkarı ile ilişkilendirerek Hegel'in gayrı-şahsi devlet anlayışını eleştirirken Nietzsche ile paralel düşünüyormuş gibi gözükür. Fakat Nietzsche ile Marx'ın devlet anlayışları arasında önemli farklılıklar vardır. Öncelikle Marx bir grubun hakimiyetini olumsuz bir şey olarak görür. Marx'a göre, tahakkümden kurtulmanın yolu gücün gayrı şahsileşmesinden geçmektedir. Marx'ta gücün gayrı şahsileşmesi, gücün topluma verilmesi yoluyla olur. Bu top-

---

390 *A.g.e.*, s. 33.

391 Emden, *A.g.e.*, s. 204.

392 Don Dombowsky, s. 54.

lum devletin olmadığı komünist toplumdur. İkincisi, Marx devletin temelinde ekonomiyi görür. Marx devletin varlık nedenin ekonomik eşitsizlik, dolaysıyla da sınıfsal farklılaşma olduğunu düşünür. Marx'a göre, devlet, hakim ekonomik sınıfın çıkarlarını koruma işlevine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle de ekonomik eşitliğin hayata geçtiği komünist toplumda devlet ortadan kalkacaktır. Buna karşın Nietzsche'de siyaset ekonomiyi önceler. Yukarıda da belirtildiği gibi Nietzsche devletin varlık nedenin güç olduğunu düşünür.

Devlet anlayışı söz konusu olduğunda Nietzsche'nin düşüncelerinin büyük ölçüde Machiavelli'nin düşünceleri ile paralellik arz ettiği söylenebilir. İki düşünür de devletin kuruluşunu güç ile açıklar. Bu güç Nietzsche için güç istemi yüksek savaşçı bir topluluk iken Machiavelli için *prens*tir. İki düşünür için de devletin temeli gayrı ahlakidir.[393] Nietzsche devleti ortaya çıkaran savaşçı topluluğu tarif ederken; onların suçun, sorumluluğun ve hesaplı davranışın ne olduğunu bilmediklerinin altını çizer. Nietzsche bu topluluğun eylemi ile özgürlüğü ilişkilendirir ve bu özgürlüğünde ahlaki kısıtlamanın dışında olmak anlamına geldiğine dikkat çeker. Nietzsche'ye göre, özgürlük gücün boşalması, hiçbir kısıtlama olmaksızın biçim vermesi demektir ve bu anlamda devleti kuranlar da doğuştan düzenleme ve örgütleme meziyetleri olan bilinçsiz sanatçılardır.[394] Machiavelli'de devletin gayrı ahlaki temeli öncelikle *prens*in immoralist egoizminde ifadesini bulur.[395] Machiavelli'ye göre, devletin gerisinde bencilce bir ilgi, kuru-

[393] Diago A. Von Vacano, *The Art of Power Machiavelli: Nietzsche and the Making of Aesthetic Political Theory*, Lexington Books , Lanham 2007, s. 121.

[394] Nietzsche, Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s. 83-84.

[395] Don Dombowsky, s. 35.

cunun şan ve şöhret arzusu vardır.[396] Öte yandan Machiavelli, *prens*in kurucu eylemini ahlaktan bağışık tutarken de söz konusu gayrı ahlaki temeli kabul etmiş olur. Bu noktada Nietzsche gibi Machiavelli'nin de politik eylemi, biçim vermede ifadesini bulan bir sanatsal eylem gibi gördüğünü söylemek mümkündür.[397] Nietzsche ve Machiavelli'nin devlet anlayışları arasında; devlete olumlu bir değer atfedilmesi, devletin şahsi bir güç ile ilişkilendirmesi ve devlet yönetiminde seçkinci bir anlayışın benimsemesi hususlarında da bir paralellik söz konusudur. Fakat bu hususlarda iki düşünürün görüş farklılıkları da vardır. Machiavelli'nin merkezi ilgisi politika olduğu için politik birliği yani devleti nihai amaç olarak görür. Buna karşın Nietzsche'nin merkezi ilgisi etiktir, bu nedenle devlet onun için etiğinin amacı olan bireylerin yetişmesine imkan sağlayan ortam olarak bir değere sahiptir.[398] Nietzsche de, Machiavelli de devleti şahsi bir güç ile ilişkilendirir. Machiavelli'de bu güç *prens*, Nietzsche'de ise yönetici aristokrasidir. Bu anlamda iki düşünürün de demokratik yönetimi değil bir azınlık yönetimini benimsemiş oldukları söylenebilir. Fakat Nietzsche'nin ideal devletinden farklı olarak Machiavelli'nin ideal devleti, içerisinde demokratik unsurlar da taşır. Machiavelli devletin kuruluşunda gücün tek bir kişide toplandığı monarşiyi doğru rejim olarak görürken, kuruluşu tamamlanmış (oturmuş) bir devlet için doğru rejimin halkın da belirli ölçüde yönetime katıldığı karma bir rejim (cumhuriyet) olduğunu düşünür.[399]

-

396 Leo Strauss, What is Political Philosophy, University of Notre Dame Press, İndiana 1998, s. 48-49.

397 Diago A. Von Vacano, *a.g.e.*, s. 75.

398 A.g.e., s. 2.

399 A.g.e., s. 86-87.

Daha önce de belirtildiği üzere, Nietzsche devlet gibi devletin varlık koşulu olarak gördüğü dine de olumlu bir değer atfeder. Nietzsche için dinin dört nedenden dolayı gerekli olduğunu söyleyebiliriz.

İlk olarak din kitleleri teskin edici özelliği nedeniyle gereklidir.[400] İdeoloji ile ilgili bahiste de belirtildiği üzere Nietzsche'ye göre, insan, varoluşun acımasız gerçekliği nedeniyle bu gerçekliğin üstünü öreterek hayatı yaşanılabilir kılan inanç (değer) sistemlerine ihtiyaç duyar. Nietzsche için bu söz konusu gerçekle yüzleşemeyen kitle insanı için daha büyük bir ihtiyaçtır. Üst insan da dine ihtiyaç duysa da o gerçekle yüzleşir ve dini söz konusu işlevsel önemini bilerek kabul eder. Nietzsche yönetici sınıfların dini bir araç olarak kullandıkları için dinden üstün olduklarını bildiklerini belirtir. Nietzsche'ye göre, yönetici sınıfların dinle bu ilişkisi onların özgür ruhlu olduklarının bir işaretidir.[401] Bu bağlamda Nietzsche'nin çifte hakikat anlayışına dayalı bir ideal devlet tasavvur ettiğini söylemek mümkündür. Çifte hakikat, yönetici azınlık ile yönetilen çoğunluğun hakikat anlayışlarındaki farklılığa işaret eder. Bu farklılık gereklidir, çünkü toplumsal huzurun varlığı çoğunluğun cehaletine bağlıdır.[402]

İkinci olarak din toplumu ortak amaçlara yönlendirici işlevi nedeniyle de gereklidir.[403] Dinin bu işlevine atfetmiş oldukları önem nedeniyle de Nietzsche ile Machiavelli'nin politik düşünceleri arasında bir benzerlik söz konusudur.[404] Bilindiği gibi, Machiavelli de Hıristiyanlığı eleştirmesine rağmen

400 Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca I*, s. 295.

401 A.g.e., s. 295.

402 Eagleton, *a.g.e.*, s. 39,43,44.

403 Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca I*, s. 295.

404 Don Dombowsky, s. 136.

her devletin varlığını sürdürebilmesi için sağlıklı bir dine ihtiyacı olduğuna dikkat çekmiştir. Machiavelli'ye göre, sağlıklı din, insanı siyasetten uzaklaştıran Hıristiyanlığın aksine insanların kendilerini devletin amaçlarına adamalarını sağlayarak politik birliğe hizmet eden dindir. Bu benzerliğe karşın Nietzsche'de dinin toplumsal bütünlüğü sağlama işlevi daha derin bir anlama sahiptir. Nietzsche'nin etiği ile ilgili tartışmada da belirtildiği gibi, güç istemi zayıf olan insan, ancak anlamın ve değerin kaynağını kendi dışında konumlandırarak bütünlüğünü sağlayabilen yani kendini var edebilen insandır. Kendisini var eden anlamın (değerlerin) kaynağı Tanrı (doğa üstü güç) olduğu için bir anlamda bu insan varlığını din yoluyla kazanmış olur. Kişinin varlığı onun benliğinin bir bütünlüğe sahip olmasına bağlı olduğu gibi toplumun varlığı da toplumsal bütünlüğe bağlıdır ve toplumun bütünlüğünü sağlayan değerlerin kaynağı da Tanrı olduğu için tıpkı bir kişi gibi, toplum da varlığını din aracılığıyla sağlar. Her iki durumda da varlık dışarıda bir şeye tabi olma üzerinden sağlandığı için bireyin ya da toplumun özerkliğinden bahsedemeyiz. Burada söz konusu olan *heteronomi*dir. Tabi bizi bu noktada ilgilendiren dinin toplumsal bütünlüğü sağlama işlevidir. Toplumsal bütünlük dışarıda bir şeye tabiiyet üzerinden sağlandığı için biz bu işlevi Marcel Gauchet'ye referansla dinin siyasal işlevi[405] olarak da adlandırabiliriz. Gauchet, bu işlevin hem devletin bulunmadığı eski toplumlarda hem de devletli toplumlarda kendini nasıl gösterdiğini izah eder. Devletsiz toplumlarda toplum içerisinde bir yöneten-yönetilen ayrımı olmasa da toplum kendisini var kılan anlamı kendi dışında

---

[405] Marcel Gauchet, "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri İlkel Dinin Siyasi Anlamı" *Yurttaşını Arayan Demokrasi* (çeviren ve derleyen Zeynep Savaşçın), İletişim Yayınları, İstanbul 2013, s. 226

konumlandırdığı doğaüstü bir güce borçlu olduğuna inandığı ve bu nedenle de kendisini bu güce tabi olarak gördüğü için din siyasi bir işlev görmektedir.[406] Devletsiz toplumlarda din toplumsal bölünmeyi yöneten-yönetilen bölünmesi de dahil olmak üzere ortadan kaldırarak toplumsal birliği sağlar. Bu toplumlarda iktidar toplumun dışında konumlandırıldığı için hiçbir kesim kendisini iktidar gücüne sahip olarak göremez.[407] Gouchet'ye göre, devlet (yöneten-yönetilen ayrımı) dini düşüncenin dinin içermiş olduğu iktidarın toplumda bir kesim tarafından temsil edilebileceğine ilişkin anlayış yönünde dönüşümüyle birlikte ortaya çıkmıştır. Devletli toplumlarda toplumun birliğini sağlayan iktidar yönetici kesimin eline geçer ve bu kesim iktidarını dinin kutsiyeti üzerinden meşrulaştırır.[408] Gouchet'nin değerlendirmelerini tartışma konumuza uyarlayarak Nietzsche'nin ideal siyasal düzeninde anlamın efendilerinin yönetici aristokrası olduğunu söyleyebiliriz. Bu düzende yöneticilere itaat dinsel bir anlam taşıdığı için yöneticilerin koymuş olduğu yasalar ve yaratmış olduğu değerler toplumsal bütünlüğü sağlayıcı bir güce sahiptir. Gauchet, otonom bir toplumun olabileceğini düşünür, oysa Nietzsche'ye göre bu mümkün değildir. Nietzsche ancak sınırlı sayıda insanın kendi kendisinin efendisi (otonom) olabileceğini çoğunluğun ancak bu efendilere tabi olarak yaşayabileceğini düşünür.

Nietzsche'ye göre, dinin gerekli olmasının bir diğer nedeni yönetime itaati sağlama işlevidir. Bu bağlamda Nietzsche, din yöneticilerin kusurlarını meşrulaştırarak yönetime karşı direncin ortaya çıkmasını engellediği için, her devletin rahip-

[406] *A.g.e.*, s. 235,236,238.

[407] *A.g.e.*, s. 243, 248.

[408] *A.g.e.*, s. 250-254.

lere değer vermesi gerektiğinin altını çizer.[409] Nietzsche dinin politik düzeni meşrulaştırma işlevinden bahsederken *Manu* düzenini örnek olarak gösterir. Bu düzende, yasaların temeli gizemdir. Yasalar hem vahiy hem de gelenek tarafından korunur. İlkinde yasaların kaynağında Tanrı'nın bulunduğu varsayılır. İkincisinde ise yasaların çok eski zamanlardan bugüne aktarıldığı kabul edilir. Bu anlamda yasalardan şüphe etmek onları sorgulamak Tanrı'ya ya da atalara saygısızlık olarak addedilir. Yasa hiçbir zaman temelini, yararını ve ortaya çıkışını anlatmaz. Böylece din (kutsal yalan) itaati bilinçsiz (otomatik) hale getirerek mevcut düzenin sorunsuz bir şekilde işlemesini sağlamış olur.[410]

Son olarak din, Nietzsche açısından, yöneticilerin yaşamlarını disiplinize ederek kendilerine egemen olmalarına imkan sağlayan bir araç olarak da gereklidir.[411] Kuşkusuz, çifte hakikat düşüncesinde de ifadesini bulduğu üzere yöneticilerin dini ile yönetilenlerin dini aynı değildir. Yönetilenlerin dini, onların hakikat olduğuna inandıkları bir yalan, yani bir yanılsamadır. Yönetenler açısından ise, din, işlevi ve yorumsal karakteri bilinerek benimsenen bir dünya görüşüdür. Bu farklılığa karşın çilecilik (asketizm) dinin bir özelliği olduğu için, dinin kaotik benliğe varlık kazandırma işlevi yönetenlerin dini için de söz konusudur. Çileciliğin olmaması her bir öğenin başına buyruk hareket ettiği kaotik benliğe yani hiçliğe işaret eder. Bu anlamda çilecilik benliğin belirli amaçlara ve değerlere uygun olarak düzenlemesine imkan sağlar ve kişi ancak bu yolla varlık kazanabilir. Yönetenlerin dininde değer koyucu

[409] Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca I*, s. 295, Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 61.

[410] Nietzsche, *Deccal*, s. 103.

[411] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 61.

kişinin kendisi olduğu ve bu değerler yaşamı onaylayıcı değerler oldukları için dinin (çileciliğin) ortaya çıkmasına hizmet ettiği varlık yönetilenlerinkinden çok daha güçlü bir varlıktır.

Nietzsche, politikayı bütünün yönetimi, politik toplumu da organik bir bütün olarak gören yaklaşımıyla, politikayı, biz ve onlar ayrımı bağlamında farklı unsurların bir çatışması şeklinde telakki eden modern politika anlayışı ve politik toplumu ise yapay, mekanik bir varlık olarak kavramlaştıran modern toplum anlayışından ayrılarak, klasik politika filozoflarıyla aynı yerde durur.[412]

Modern politika, Nietzsche'nin büyük politika anlayışı perspektifinden bakıldığında, toplumdaki çeşitli kesimlerin çıkar mücadelesinde ifadesini bulan bayağı politikadır. Nietzsche için modern politikanın bayağı politika olması mekanik topluma (kitle toplumu) dayalı olmasından kaynaklanmaktadır. Mekanik toplum dağınık (kaotik) yapısı nedeniyle insanların bir amaç doğrultusunda birleştirilmesine izin vermez. Bu nedenle modern politika küçük çıkarların çekişmesi biçiminde vuku bulur. Nietzsche tıpkı sağlıklı bir benlik gibi sağlıklı bir politik toplumun varlığının da kendisini oluşturan öğelerin bir amaç doğrultusunda organize olmasından geçtiğini düşündüğü için politik toplum önerisinde organik bir toplumu esas alır. Daha öncede belirtildiği gibi Nietzsche benliği çeşitli dürtülerin mücadele alanı olarak görür. Nietzsche için benliğin varlığı bu dürtülerin bir düzene konmasına bu düzenin sağlanması da bir dürtünün hakimiyetine bağlıdır. Bu anlamda benlik bir oligarşidir.[413] Nietzsche benliğin varlığının göstergesi olan irade meselesini bu anlayış çerçevesinde izah

[412] Warren, *Nietzsche and Political Thought*, s. 209.

[413] Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s. 57.

eder. Nietzsche'ye göre, evrensel ya da tekil bir irade yoktur. Biri diğerine galip gelmeye çalışan iradeler niceliği vardır. Nietzsche için irade egemen dürtüdür. Eğer belirli bir dürtü hakim durumdaysa dürtüler arasında bir düzen var demektir ve bu durum güçlü iradenin dolayısıyla da güçlü bir varlığın göstergesidir. Eğer bir dürtü hakim olamıyorsa zayıf bir irade dolayısıyla da silik bir varlık söz konusudur. Nietzsche için silik varlık kaotik benliğe karşılık gelir. Bu izah Nietzsche'nin politik birliğin varlığına ilişkin değerlendirmelerinde de aynen geçerlidir. Nietzsche sağlıklı bir politik toplumun varlığının güçlü bireylerin hakimiyetine bağlı olduğunu düşünür. Eğer bir toplumda güçlü bireyler yoksa, bu toplum zayıf bireylerden oluşuyorsa birleşik bir iradeden de yoksun kalacağı için kaotik bir mahiyet arz edecektir. Demokratik toplum bu kaotik toplumun bir örneğidir.[414] Güçlü bireylerin hakimiyetindeki aristokratik toplum ise sağlıklı toplumun karşılığıdır.

Gerek organik bir toplum anlayışını esas almaları gerek benlik ile politik toplum arasında kurmuş oldukları paralellikler gerekse doğru benliği ve doğru politik toplumu bir çeşit aristokratik yapı olarak görmeleri dolayısıyla Nietzsche'nin politika felsefesi ile Platon'nun politika felsefesi arasında bir benzerliğin bulunduğundan söz edilebilir. Bilindiği gibi Platon benliğin akıl, irade ve iştah olmak üzere üç öğeden oluştuğunu ve doğru benliğin aklın hakimiyetine dayalı benlik olduğunu kabul etmiştir. Bu anlayış doğrultusunda Platon politik toplumun da filozof-kral, koruyucular ve çalışanlar olmak üzere üç tabakadan oluştuğunu ve doğru politik toplumun bilgi sahibi olan azınlığın yönetimindeki toplum olduğunu ileri sürmüştür. Nietzsche gibi Platon için de demokratik

---

[414] Bull, *a.g.e.*, s. 194.

toplum yanlış bir toplumdur. Bu benzerliğe karşın Nietzsche gerek benliğin çok sayıda dürtüden oluştuğunu düşündüğü gerekse akla onu benliği oluşturan diğer unsurlardan (dürtülerden) üstün kılan özsel bir nitelik atfetmediği için Platon'dan farklı bir ahlak ve politika felsefesi ortaya koyar. Nietzsche açısından baktığımızda, Platon'un doğru benliği, akıl-duygu dikotomisi doğrultusunda dürtüleri dolayısıyla da yaşamı değersizleştirdiği için nihilistik bir benlik anlayışına karşılık gelir. Öte yandan Nietzsche'nin aristokratik toplumu ile Platonun aristokratik toplumu da aynı toplumlar değildir. Platon'un filozof-kralı toplumu kendi koyduğu yasalara göre değil aklı ile ulaşmış olduğu aşkın yasalara göre yönetirken Nietzsche'nin yönetici filozofları yasaları kendileri yaratırlar. Platon'un filozof-kralı ezeli-ebedi değerlere tabiyken Nietzsche'nin yönetici filozofu değeri yaratan kişidir.

Nietzsche, politikanın bütünün (politik birliğin) yönetimi anlamını kabul etse de politik toplumun amacının, bütünün *iyi*si olarak düşünülen şeyin pahasına olsa bile[415], en yüksek tipin zenginleşmesi, gelişmesi olmak zorunda olduğuna yönelik düşüncesiyle, klasik politik düşünceden de ayrılır. Klasik politik düşünce politikayı siyasi birlik ölçeğinde düşündüğü için bu birliğin iyisini politikanın amacı olarak almıştır. Nietzsche'nin büyük politikasında ise politikanın amacı, siyasi birlik ölçeğini aşar. Nietzsche için politikanın amacı yüksek tipler yoluyla insanın büyümesi ve ulaşabileceği en yüksek noktalara ulaşmasıdır.[416] Klasik politik düşüncede politik eylem, ortak iyi gibi bir yargılama standardına, dışsal bir referans noktasına tabi iken, Nietzsche, politik eylemi herhangi bir

[415] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 167.

[416] Jaspers, *a.g.e.*, s. 310.

teleolojik belirlenimden bağımsız, anlamını ve değerini kendi içinde taşıyan estetik bir fenomen olarak görür. Nasıl ki bir sanat çalışmasını değerlendirmenin ölçütü ortaya çıkan esere bağlı ise politik eylemi değerlendirmenin ölçütü de politikacının ulaşmak istediği sonuca (amaca) bağlıdır. Sanatsal faaliyeti değerlendirmenin ölçütü sanat eserinin güzelliği iken, politik eylemi değerlendirmenin ölçütü politik başarıdır. Bu nedenle sanatsal faaliyet gibi politik eylem de kendi (içsel) ölçütünün dışında herhangi bir ölçüte bağlı olarak değerlendirilemez. Tam da bu nedenle, Nietzsche'nin politik önerisinde, politik eylemin sahipleri olan en yüksek tipler değerlerini, ne ahlâkî iyilik ne de topluma faydalarından alırlar; onları değerli (erdemli) kılan şey, eylemlerinin büyüklüğü, topluma şekil verme gücü ve ortaya koymuş oldukları ürünün yüceliğidir.

Nietzsche politik yaşam için ölçüt teşkil edebilecek bir "kendinde varlık" ya da bir "kendinde iyi" düşüncesini kabul etmez. Bu nedenle Nietzsche hem klasik hem de modern politik düşüncede hakim bir anlayış olarak kendini gösteren politik idealizme karşıdır. Nietzsche bir politik gerçekçidir. Burada gerçekçilikten kastımız politikanın ve politik kavramların soyut metafiziksel kurgular, idealler ve değerler temelinde değil, güç ilişkileri temelinde düşünülmesidir.[417] Nietzsche güç ilişkilerini insan yaşamının koşulları ile ilişkilendiren bir politik ontoloji ortaya koyar. Onun gerçekçiliğini bu ontolojinin bir özelliği olarak görmek mümkündür.[418] Daha önce Nietzsche'nin benliği (bireyi) ve değerleri güç istemi temelinde ele aldığına değinilmişti. Yukarıda ise Nietzsche'nin devleti güç temelinde izah ettiği belirtilmişti. Nietzsche'nin politik

---

[417] Emden, *a.g.e.*, s. 213.

[418] Don Dombowsky, *a.g.e.*, s. 10.

düşüncesinde toplum, hak, yasa, adalet, özgürlük ve meşruiyet gibi politik kavramların anlamlarının güç ilişkileri ile bağlantılı bir muhtevaya sahip olması da onun politik gerçekçiliğine işaret eder.

Nietzsche'ye göre, toplumun varlık nedeni zayıf insanın güvenlik arayışıdır. Zayıf insanlar kendilerini korumak, hayatta kalmak ve saldırıdan korunmak için toplum haline gelirler.[419] Bu anlamda birey-toplum ilişkisi bir borç-alacak ilişkisidir. Birey güvenliğinin bedeli olarak topluma tabi olur. Suçun işlenmesi bireyin ahdi bozması anlamına gelir ki bu durumda yasanın güvencesinin olmadığı toplum öncesi vahşi duruma, yani doğa durumuna dönülür. Ceza bir anlamda toplumun neden var olduğunun hatırlatılması anlamına gelir.[420] Nietzsche toplum düzeninin sağlanmasıyla ilişkili olan yasa, hak ve adalet kavramlarını da güce bağlı olarak açıklar. Politik idealizmin bir örmeği olan doğal hukuk düşüncesi yasayı politik ve toplumsal düzeni önceleyen doğal bir şey olarak görürken Nietzsche yasayı, gücün bir ürünü olarak görür. Doğal hukuk düşüncesi adaleti doğal hukuka uygunluk olarak tanımlayıp gücün (pozitif yasanın) adalete tabi olması gerektiğini iddia ederken Nietzsche adil olan ya da olmayanın ancak arkasında gücün bulunduğu yasanın kurumlaşmasından sonra belireceğini düşünür.[421] Nietzsche'ye göre, güç ilişkilerinden bağımsız bir adaletten söz etmenin bir anlamı yoktur. Adalet birbirleriyle mücadele halindeki güçler arasındaki bir denge durumudur. Ancak bu denge durumunda karşılıklı iyi ilişkiler yani toplumsal düzen söz konusudur.[422] Adaletin kökeni eşit güce

[419] Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s. 81-82.

[420] *A.g.e.*, s. 70.

[421] *A.g.e.*, s. 74.

[422] *A.g.e.*, s. 69.

sahip insanlara dayanır. Eşit güç bir denge ve hareketsizlik durumunu getirir. Uzlaşma bu hareketsizlik durumuna karşılık gelir. Mübadele adaletin orijinal niteliğidir. Mübadele eşit güce sahip tarafların taleplerini ortaya koymaları ve değer verdikleri şeyleri almalarında ifadesini bulur.[423] Bu anlamda adalet bencilce eyleme dayanır. Bencilce olmayan eylem anlamıyla adalet bir kurgudur. Böyle bir adalet tasavvurunun nedeni adaletin kökeninin unutulmasıdır.[424] Nietzsche bu unutma nedeniyle adaletin yanlış bir şekilde eşit olmayanların eşit hale getirilmesi olarak anlaşıldığını belirtir. Nietzsche adalete ilişkin doğru anlayışın "eşitler için eşitlik, eşit olmayanlar için eşitsizlik" olduğunun altını çizer.[425] Nietzsche, büyük adaletten bahsederken de eşitsizliği esas alır. Buna göre, büyük adalet ruhsal bir sıralama düzenine karşılık gelir.[426] Bu sıralama, güç isteminin büyüklüğüne göredir. Nietzsche'nin önermiş olduğu aristokratik toplumu bu adaletin politik anlamda ifadesini bulduğu toplum olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Nietzsche, doğal hukuk düşüncesinin (politik idealizm) doğal olarak bütün insanların aynı haklara sahip oldukları yönündeki kabulüne karşıt biçimde hakkı da sahip olunan güçle ilişkilendirir. Buna göre, haklar kabul edilen ve garanti altına alınan güç ölçüleridir. Bu durumda başkasının hakkı bizim güç duygumuzun başkasının güç duygusuyla ötüşmesidir. Güç ilişkilerinde kaymalar olursa haklar kaybolup yenileri oluşur.[427] Nihayetinde Nietzsche özgürlüğü

[423] Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca I*, s. 84.

[424] *A g.e.*, s. 85.

[425] Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 82.

[426] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 120.

[427] Nietzsche, *Tan Kızıllığı*, çev. Hüseyin Salihoğlu-Ümit Özdağ, İmge Kitabevi, Ankara 1997, s. 92-93.

de gücün bir ifadesi olarak görür.[428] Politik idealizm özgürlüğü doğal bir hak (negatif özgürlük) ya da uygun koşullarda açığa çıkabilecek insani kapasite (pozitif özgürlük) olarak görüp bütün insanların özgür olabileceğini kabul ederken, Nietzsche, özgürlüğün güçlü insanın bir ayrıcalığı olduğunu düşünür.

Politik gerçekçiliği kabul etmek bakımından Nietzsche ve Hobbes'un politik felsefeleri arasında bir paralelliğin bulunduğu düşünülebilir. Hobbes da devletin, ahlakın ve hukukun varlığını güç temelinde izah eder. Bilindiği gibi, Hobbes devleti bireylerin kendilerini korumak için sürekli güç arayışı içerisinde olmalarından kaynaklanan bir güvenlik ihtiyacına dayandırır. Buna göre bireyler bu güvensizlik ortamına son vermek için bir sözleşmeyle bütün güçlerini kendisine devrederek devleti yaratırlar. Hobbes ihlal edilmeleri halinde herhangi bir yaptırımın olmaması durumunda verilen sözlerin ve üzerinde anlaşılan yasaların bir öneminin olmadığını belirterek ahlakın ve hukukun varlığının da arkasında gücün (devletin) bulunduğunu kabul eder. Hobbes, savaş ortamına son verecek devlet gibi bir organizasyon olmadığı için devletlerarası arenada hak ve hukukun değil gücün belirleyici olduğu düşüncesindedir. Hobbes bu düşüncesiyle uluslararası politikada hukukun ve ahlaki ideallerin değil gücün belirleyici olduğunu ve devletler için doğru olanın güçleri ölçüsünde çıkarlarını korumak olduğunu savunan realist yaklaşımın da fikir babası olmuştur. Aralarında görünüşteki benzerliğe rağmen Nietzsche'nin politik gerçekçiliği Hobbes'unkinden farklıdır.

Hobbes için gerçekçilik olana (realiteye) teslim olmak anlamına gelir. Hobbes kendini koruma arzusunu veri olarak alır

---

[428] Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 74.

ve bütün sistemini bunun üzerine inşa eder. Hobbes için realite doğal arzularına tabi olan insandır. Bu insan anlayışı Hobbes'un güç anlayışını da belirler. Hobbes kendini koruma amacının bir aracı olarak gücün arzulanmasında ifadesini bulan pasif bir güç anlayışı ile hareket eder. Tam da bu nedenle Hobbes bu insanın ötesine geçilebilme, dolayısıyla da realiteyi dönüştürme imkanını dışarıda bırakır. Hobbes'un değişimi (dolayısıyla da tarihselliği) yadsıyan gerçekçilik anlayışı daha temelde onun mekanik evren anlayışının bir sonucu olarak benimsemiş olduğu doğalcılığından kaynaklanır. Doğalcılığının bir sonucu olarak Hobbes, diğer varlıklarla insan arasında niteliksel bir fark bulunmadığını, insanın da diğer varlıklar gibi değişmeyen doğa kanunlarına tabi olduğunu düşünür. Kendini koruma arzusu Hobbes için böyle bir kanundur. Doğalcılık, Hobbes'un ahlakı ve siyaseti kesin bir bilim olarak ortaya koyma arzusunda açık şekilde görülür. Nietzsche'de Hobbes'taki anlamıyla bir doğalcılık yok. Nietzsche gerçekliği, yani belirli ölçüde doğayı kabul eder. Fakat Nietzsche doğanın dönüştürülebileceğini kabul ettiği için tarihselliği yadsımayan dolayısıyla da değişime açık bir gerçekçilik anlayışı ortaya koyar.

Aynı değerlendirme realist yaklaşım için de geçerlidir. Realist yaklaşımda kendini koruma arzusu ile hareket eden insanın yerini çıkarlarını korumak amacıyla hareket eden devlet alır. Realist yaklaşım, devletlerin çıkarlarını ancak sahip oldukları güç ölçüsünde koruyabileceklerini kabul ettiği için doğru politikayı mevcut güç dengelerine (realiteye) uygunlukla özdeşleştirir. Buna karşın Nietzsche'nin gerçekçiliği olana (realiteye) teslim olmak anlamına gelmez. Nietzsche gücü mevcut olanın üstesinden gelmenin bir aracı olarak görmede ifadesini bulan aktif bir güç anlayışına sahip olduğu için reali-

teyi onu dönüştürmeye yönelik bir stratejinin parçası olarak göz önünde bulundurur.

Politik gerçekçilik söz konusu olduğunda Nietzsche ile Machiavelli'nin politik düşünceleri arasında daha önemli benzerliklerin bulunduğunu söylemek mümkündür. İki düşünür de politik idealizme karşı oldukları için Hıristiyanlığın bir eleştirisini yapmışlardır. Bu anlamda iki düşünürde de Hıristiyanlıkla karşıtlık ilişkisi bağlamında sağlıklı gücün örneği olarak Roma'nın yüceltilmesi söz konusudur.[429] İki düşünür de normatif politika anlayışına karşı oldukları için ahlaki erdem yerine büyük insanların kahramanlıklarında ifadesini bulan politik erdemi savunurlar. Politik erdem yüksek bir amaç uğruna yerleşik ahlaki değerlerin dışına çıkmayı gerektirir. Politik erdem bir anlamda immoral eylemlerde ifadesini bulur.[430] Nietzsche *üstinsanı*, Machiavelli ise *prensi* bu politik erdemin taşıyıcısı olarak görür.[431] Politik erdemin anahtar kavramı Nietzsche'de *güç istemi* iken Machiavelli'de *virtu*dur.[432] *Güç istemi* ve *virtu* cesarete, güce, maharete ve yapabilirliğe işaret eder.[433]

Nietzsche ve Machiavelli'nin politik gerçekçiliği tıpkı erdem gibi sorumluluk anlayışlarında da kendini gösterir. Bu sorumluluk anlayışı eylem sahibinin eyleminin sonuçlarını üstlenmesinde ifadesini bulur. Bu sorumluluk anlayışında eylem sahibi elinde kendisine uygun hareket ettiğinde mutlaka doğru olanı yaptığına inanacağı saf ahlaki ölçüler olmadığının bilincinde hareket eder. Eylem sahibi iyi ve kötünün

---

[429] Don Dombowsky, *a.g.e.*, s. 17-19.

[430] Von Vacano, *a.g.e.*, s. 3-4.

[431] Don Dombowsky, *a.g.e.*, s. 25.

[432] Von Vacano, *a.g.e.*, s. 96.

[433] Don Dombowsky, s. 133.

koşullara göre değişkenlik gösterdiğini bilerek ve olumlu ya da olumsuz sonuçları tahmin ederek eylemde bulunur.[434]

İki düşünür de politik meşruiyetin doğal ahlaki bir temelinin bulunmadığı kanaatindedir.[435] Politik gerçekçilik değerlerin güç ilişkilerinden ayrılamayacağını varsaydığı için politik amaca ulaşmada değerlerin bir araç olarak kullanılabileceğini kabul eder. Bu anlamda, İki düşünür de politik meşruiyeti değerlerin manipülasyonu yoluyla üretilebilen bir şey olarak görür. Nietzsche ve Machiavelli'nin dine ideolojik bir araç olarak önem atfetmelerini de bu politik meşruiyet anlayışı çerçevesinde değerlendirmek gerekir.

Daha önce Nietzsche'nin politik eylemi estetik bir fenomen olarak gördüğü belirtilmişti. Aynı politik eylem anlayışı Machiavelli için de geçerlidir. Bu anlamda Nietzsche ve Machiavelli'nin devleti bir sanat çalışması, politikacıyı bir sanatçı ve halkı ise kendisine şekil verilmesi gereken bir malzeme olarak gördüğünü söylemek mümkündür.[436] Gerçekçi olmak varlığa bir ahlaki içerik yüklemden bakmak demektir. Önümüzdeki şeyin bir ahlaki içeriğinin olmaması ona istediğimiz biçimi verebileceğimiz anlamına gelir. Bu nedenle iki düşünür de, politikacının tıpkı sanatçı gibi elindeki malzemeye istediği biçimi vermek anlamında özgür olduğunu düşünür.

İki düşünür politik idealizmin insanın doğal olarak iyi olduğu yönündeki kabulünü reddederek çatışmayı toplumsal hayatın olmazsa olmaz bir özelliği olarak görmek konusunda da hemfikirdir.[437]

[434] Emden, a.g.e., s. 237-238.

[435] Don Dombowsky, *a.g.e.*, s. 11-12.

[436] *A.g.e.*, s. 132.

[437] *A.g.e.*, s. 136-137.

Nihayetinde iki düşünür de politik idealizmin modern düşüncedeki tezahürü olan halk egemenliği fikrine karşıdırlar. Hem Nietzsche hem de Machiavelli şuursuzluğu ve dağınıklığı halkın (kitlenin) özellikleri olarak görür. Bu nedenle onlara göre politika her zaman birliği sağlayacak ve yön gösterecek politika sanatını bilen bir kişi (prens) ya da grubun (yasa koyucu filozoflar) elinde olmalıdır. Bu bağlamda iki düşünürün de elitist bir politika anlayışına sahip oldukları söylenebilir. Elitist politika anlayışı Nietzsche'nin politik düşüncesinin çok açık bir özelliğidir. Nietzsche hem tarihte örnekleri görülen azınlık yönetimlerinin sağlıklı yönetimler olduklarını belirtmiş[438] hem de ideal politik düzenini seçkin bir grubun yönetimi olarak tasarlamıştır. Machiavelli'de ise elitist politika anlayışı açık şekilde onun *Prens* isimli çalışmasında görülür. Bu çalışmada Machiavelli devletin kuruluşundan bahseder ve bu kuruluşta halka hiçbir rol vermeyerek belirleyici olanın bütünüyle prens olduğunu söyler. Machiavelli *Söylevler* adlı çalışmasında ise kuruluşu tamamlanmış oturmuş bir devletten bahseder ve böyle bir devlet için doğru rejimin yönetimde halkın da belirli bir ölçüde yer aldığı olduğu karma bir rejim olduğunu kabul eder. *Söylevler*'de elitist politika anlayışı *Prens*'teki gibi katı biçimiyle karşımıza çıkmaz.

Elitist politika anlayışı söz konusu olduğunda Nietzsche'nin politik düşünceleri ile neo-Makyavelci teori (klasik elit teorisi) arasında çok yakın bir ilişkinin bulunduğunu söyleyebiliriz.[439] Nietzsche gibi Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca, Gustave Le Bon gibi elit teorisinin önemli düşünürleri de, ahlak ve hukuk sisteminin olumsal olduğunu, sınıfsız ve sömürüsüz

[438] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 96.

[439] Don Dombowsky, *a.g.e.*, s. 159.

bir toplumun mümkün olmadığını, medeniyetin organize azınlığın bir başarısı olduğunu, kitlelerin pasif ve irrasyonel olduğunu, kitle insanının yaratıcılıktan yoksun (sıradan) olduğunu ve yönetimin en temel iki aracının güç ve manipülasyon olduğunu iddia ederler. Nietzsche gibi bu düşünürler de anti demokrat, anti eşitlikçi ve anti sosyalisttir.[440]

Aralarındaki paralelliklere rağmen Nietzsche ile Machiavelli'nin politik düşünceleri arasında da farklılıklar vardır. Yukarı da Nietzsche'nin devlet anlayışından bahsedilirken Machiavelli'nin merkezi ilgisinin politika iken Nietzsche'nin merkezi ilgisinin ise etik olduğu belirtilmişti. Yine, Nietzsche demokrasiye bütünüyle karşıyken Machiavelli'nin içerisinde demokrasinin de yer aldığı karma bir rejimi savunduğuna da değinilmişti. Bu noktada iki düşünürün politik düşünceleri arasında iki önemli farklılıktan daha bahsedilebilir. İki düşünür de yüce bir amaç doğrultusunda gerçekliğe etki etmenin bir aracı olarak gerçekçiliği kabul etse de bu amacın ne olduğu konusun da farklı görüşlere sahiptirler. Machiavelli için bu amaç devletin varlığını sürdürmesidir. Nietzsche için ise amaç insanlığın yüceltilmesidir. Nietzsche devleti bu amacın bir aracı olarak görür Nietzsche açısından spesifik bir devleti amaç olarak almak küçük politikadır. Nietzsche'nin büyük politikasında politika bütün bir insanlık açısından düşünülür. Machiavelli bir devletin karşılaşabileceği sorunlara çözüm arayışında ifadesini bulan uygulamalı bir siyaset anlayışına sahipken Nietzsche global bir politika anlayışını savunur.[441] Bu farklılığı da kendisi ile bağlantılı olarak düşünebileceğimiz

---

[440] *A.g.e.*, s. 161-162.

[441] Jaspers, a.g.e., s. 313.

diğer farklılık ise Nietzsche'nin politikayı tarihsel bir bağlam içerisinde düşünmesidir.[442]

Nietzsche büyük politikayı tarihsel deneyimin bir sonucu olarak zuhur eden kriz ortamında insanlığın kurtuluşunun bir yolu olarak ortaya koyar. Nietzsche gerçekliği tarihsel bir durum olarak gördüğü için mevcut durumun güç ilişkilerinin geçmişten bugüne etkileşimi ve dönüşümü ile açıklanabileceğini kabul eder. Bu, jeneoloji dediğimiz şeye karşılık gelir. mevcut durumun üstesinden gelmek için onu anlamamız gerekir. Gerçekçilik bu gerekliliğe bağlı olarak kendini gösterir. Nietzsche, Machiavelli gibi, mevcut durumu güç ilişkileri ile izah eder. Fakat Nietzsche Machiavelli'den farklı olarak mevcut durumu insanlık açısından ele alır ve onu geçmişle bağlantısını göz önünde bulundurarak anlamaya çalışır.

Nietzsche'nin politik önerisi Aydınlanma düşüncesi, Aydınlanma düşüncesine bir tepki olarak ortaya çıkan romantizm ve Aydınlanmanın akıl ve ilerleme nosyonlarını, ortaya koymuş oldukları tarih metafiziği dolayımıyla güvence altına almaya çalışan Hegelci ve Marksçı tarihselcilik ile de mesafelidir. Nietzsche Aydınlanma düşüncesinden doğan ve Batı nihilizmine sebebiyet veren entelektüel şuurun savunucusu olmak bakımından modern politik düşünürlerle ortak bir yöne sahipken, Aydınlanma rasyonalizmi ve optimizmini reddederek, onlardan farklı bir yerde durur. Zira Nietzsche'de *Tanrı'nın Ölümü* modern demokrasi düşüncesinin temelini oluşturan seküler hümanizmin reddini de içerir. Aynı şekilde Nietzsche, Aydınlanma ruhuna karşı, insanî yaratıcılığın kurtarıcı gücüne, bireyin eşsizliğine, diyonizyan olana ve bir nihai iyi olarak kültürün üstünlüğüne yönelik vurgusuyla romantizmi

---

[442] Emden, a.g.e., s. 268-269.

kucaklasa da[443], geleceği, kutsanan bir geçmişte; unutulmuş fakat hatırlanması gereken, özlem duyulan bir *Altın Çağ*'da aramadığı için, romantik düşünceyle de mesafeli bir politik öneri sunar. Nihayetinde Nietzsche, Hegel ve Marx'ın Aydınlanmanın soyut akıl ve tarih dışı soyut hakikat nosyonlarına yönelik eleştirilerini paylaşsa da, onların diyalektik mantığa tabi olarak ilerleyen ve ideal politik toplumla neticelenmesi mukadder teleolojik ve optimist tarih yorumlarını da reddeder. Hegel ve Marx'ın insan ve insanlık için en iyiyi gördükleri yerde, Nietzsche insanın küçülüşünü; *decadence*ı görür. Hegel ve Marx'ın tarih tarafından determine edilmiş gelecek vizyonlarına karşıt bir biçimde Nietzsche, geleceğin açıklığının altını çizer.[444] Bu nedenle de, Nietzsche için doğru politik düzene tarihsel bir zorunluluğun sonucu olarak değil, ancak insanlığın içinde bulunduğu halin (*nihilizm*) üstesinden gelmeye yönelik bir iradenin ortaya konulması durumunda ulaşılabilecektir.

Genel olarak ele alındığında, Nietzsche'nin politik önerisi, nihilizmin açık hale geldiği ve nihilizm sorununun yaşamın her alanında deneyimlendiği bir çağda, insanın kurtuluşunu ve zenginleşmesini mümkün kılacak koşulları oluşturmaya yönelik bir çabaya karşılık gelir.[445] Anlamsızlığın politik ve sosyal yaşamda yeni bir temel haline geldiği bir dönemde, Nietzsche'nin çözüm önerisi, yeni değer ve yorumlar yaratmak suretiyle, kaosu organize edebilecek ve böylece insan ve toplumun kurtuluşunu temsil edecek olan büyük insanî varlıklar, yani nadir tiplerdir. Detwiler'in de belirttiği gibi, Nietzsche politik önerisinde nihai sonuçların zevale uğradığı

---

[443] Detwiler, *a.g.e.*, s. 190.

[444] Jaspers, *a.g.e.*, s. 310.

[445] Perason, *Nietzsche Contra Rousseau*, s. 201.

nihilizm çağında, en yüksek insanî varlığı bir amaç olarak sunmuştur.[446]

Buna karşın, Nietzsche'nin metafizik düşünceye yönelik eleştirilerine rağmen, son tahlilde, bu düşünce geleneği içerisinde kalmasından kaynaklanan ve Nietzsche'nin etiğinde *Dionysosçu* olan ile *Apolloncu* olan arasındaki gerilimin, *Apolloncu* olan lehine çözülmesinin bir sonucu olarak kendini gösteren sübjektivizm (öznelcilik), onun politik önerisi için de geçerli bir sorundur. Heidegger'in Nietzsche-metafizik düşünce geleneği ilişkisine ilişkin değerlendirmelerinin söz konusu sorunun anlaşılması açısından faydalı olacağını düşünüyoruz.

Nietzsche'nin, kendi düşüncelerini nihilizmin üstesinden gelmeye yönelik başarılı bir girişim olarak sunmasına karşın Heidegger, Nietzsche'nin düşüncelerinin nihilizmin varmış olduğu nihai noktayı (nihilizmin tamamlanmasını) temsil ettiği kanaatindedir.[447] Heidegger'e göre, Nietzsche'nin nihilizmi alt etmeye yönelik girişiminin başarısız olması, son tahlilde, Nietzsche'nin de metafizik düşünce geleneği içinde kalmış olmasından kaynaklanmaktadır. Nietzsche de bir metafizikçidir; çünkü o da, Varlık'ı Varlık olarak düşünmek yerine, onu bir varolan olarak tasarımlar. Nietzsche de diğer metafizikçiler gibi, bütün varolanların temel karakteristiği olma niteliğini haiz bir açıklama prensibi sunar. Heidegger, Nietzsche'nin metafizığinde, varlık nedir? sorusuna verilmiş bir cevap olarak gördüğü *Güç İstemi*'nin, böyle bir açıklama prensibi

[446] Detwiler, *a.g.e.*, s. 190-191.

[447] Karl Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism*, translated by. Gary Steiner, Columbia University Press, New York, 1995, s. 118.

olarak işlev gördüğünü düşünür.[448] Heidegger'e göre, Nietzsche, Varlık'ı Varlık olarak değil, bir değer olarak ele alarak, içerisinde değer biçici bir özne nosyonunu barındıran, değer biçici bir düşünceye sahip olduğunu gösterir.[449] Nietzsche, Varlık'ı güç isteminin kendi korunması ve büyümesi için koymuş olduğu bir değer olarak gördüğünden, Varlık'ın, özünde güç istemi olduğunu düşünür.[450]

Heidegger, varlığı bir varolan olarak tasarımlayan bir insani özneyi varsaydığı için sübjektivizmi metafiziksel düşüncenin bir özelliği olarak görür.[451] Heidegger'e göre, Nietzsche, güç istemi öğretisiyle modern dönemde Descartes'ın düşüncelerinde belirginleşen öznellik nosyonu da en ileri biçimine ulaştırmıştır.[452] Bir varolan olarak insanın, kendini güvence altına alması, kendi kesinliğini kendinde bulmasını ifade eden öznellik nosyonunun dayandığı temel ilke, Descartes'ta soyut akıl idi. İnsan akıl dolayımıyla varolanları tasarımlıyor, nesneleştiriyor ve böylece kendi kesinliğini güvence altına alıyordu. Fakat insanın, kendisini ve diğer varolanları birer varolan olarak tasarımlaması, onun, diğer varolanlardan ve kendi mahiyetinden yabancılaşması sonucunu da beraberinde getirmiştir. Bu nesneleşme süreci, insanı da içine almış ve insan da, modern tekniğin mantığının hüküm sürdüğü bir nesne haline dönüşmüştür. Böylece, kendi mahiyeti ve diğer varo-

[448] Martin Heidegger, *Nietzsche I: The Will to Power as Art*, Translated by Dawid Farrell Krell, Harper and Row Publishers Inc, San Francisco 1991, s. 4.

[449] Martin Heidegger, *Nietzsche IV: Nihilism*, translated by, Frank A. Capuzzi, Harper Collins Publishers, San Francisco1991, s. 203.

[450] *A.e.g.*, s. 248.

[451] Martin Heidegger, "Letter On Humanism", *Pathmarks*, translated by., Frank A. Cappuzi, Cambridge University Press, 1999, s. 245.

[452] Heidegger, "The Word of Nietzsche: God is Dead", s. 83.

lanlarla bağlantısızlığının derinleşmesine paralel olarak, insanın kendi kesinliğini güvence altına almada soyut akıl da işlevini kaybetmeye başlamıştır. İşte bu noktada güç istemi, varolanların daha çok talep edilmesinde kendini gösteren, insanın, kaybettiğini düşündüğü kesinliğini yeniden güvence altına almak için müracaat ettiği yeni bir prensip olarak ortaya çıkmıştır. Böylece Descartes'ta normatif bir karakter arz eden öznellik, Nietzsche'de en kamil biçimine ulaşmış[453] ve Heidegger'in ifadesiyle, güdüler ve etkiler anlamında bedenin, yani güç isteminin öznelliği olarak mutlak bir hüviyete bürünmüştür.[454]

Heidegger metafiziksel düşünceyi Varlığı kontrol altına almaya yönelik arzuya dayandırır ve sübjektivizm sorununu da bu arzu ile ilişkilendirir. Heidegger modern dönemde tekniğin hükümranlığını bu kontrol mantığının bir sonucu olarak görür. Heidegger'in Nietzsche'nin düşüncelerinin metafiziksel karakterini ifade eden güç istemi öğretisi ile kontrol mantığı arasında kurmuş olduğu bu ilişki özellikle önemlidir. Zira, sübjektivizm, Nietzsche'nin ahlak ve politika felsefesinin de taşımış olduğu bir sorundur. Bu sorun, Nietzsche'nin etiğinde olduğu gibi politik önerisinde de kendisini oluşu kontrol altına alma arzusu olarak gösterir.

Nietzsche'nin politik düşüncesinde tarihin onaylanması, onun düşüncelerinin, *Dionysosçu* yönüne karşılık gelir. Fakat Nietzsche, sunmuş olduğu politik toplum önerisiyle, tarihsel sürecin kontrol altına alınabileceğine ilişkin modern kanaati

[453] Doğan Özlem, "Heidegger ve Teknik", *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 233.

[454] Heidegger, *Nietzsche IV: Nihilism*, s. 147.

paylaşarak[455] tarihe yönelik onaylayıcı tutumundan uzaklaşmış olur.[456] Nietzsche'nin politik düşüncesinde devlet ya da politik toplum, *Dionysosçu* olanın sonsuzluğunu ele geçirme, dağıtıcılığını kontrol altına alma ve *Dionysosçu* kaosa biçim vermenin bir ürünü olarak, *Apolloncu* bireyin politik formuna tekabül eder. Böylece Nietzsche, tıpkı etiğinde bireyin varlığını, oluşu, kendi değerlerini empoze ederek kontrol altına almaya çalışan istem üzerinde temellendirdiği gibi; politik düşüncesinde de, politik toplumun varlığını, yasa koyucu sanatçı filozofun, zamanı kontrol etme çabası üzerinde temellendirir. Nihilizm sorunu ile mücadelede Nietzsche'nin politik önerisini sorunlu kılan şey işte bu sübjektivist temeldir.

Sübjektivizm sorunu, Nietzsche'nin politik önerisinde birbirleriyle mücadele halinde olan iki unsurdan birini oluşturan topluluk nosyonunun ihmali olarak kendini gösterir. Apell'e referansla bu unsurları, Stoacı *otarşi* ve Aristocu *ortaklık* (topluluk nosyonu) olarak adlandırabiliriz.[457] Stoacı otarşi, yalnızlığa, bireyin kendine yönelik ilgisine ve kendi bütünlüğünü sağlama çabasına işaret ederken; Aristocu topluluk nosyonu ise, sağlıklı bir politik topluluk için gerekli olan sağlıklı politik kültürü mümkün kılan ortaklığa işaret eder. Nietzsche politik önerisinde her iki eğilime de yer vermekle birlikte, bu öneride bireyleşme nosyonuna kıyasla, ortaklık nosyonunun zayıf kaldığını söyleyebiliriz. Bunun nedeni, yukarıda belirttiğimiz sübjektivist temeldir. Nietzsche her ne kadar sağlıklı bir politik topluluk için kültürün önemini veri olarak kabul etse de, söz konusu kültürü mümkün kılabilecek birlikteliğin nasıl

[455] Pearson, *a.g.e.*, s. 223.

[456] David Owen, "The Judgment of the Nietzsche: Philosophy, Politics, Modernity", *Politics and Modernity*, s. 132.

[457] Apell, *a.g.e.*, s. 13-14.

sağlanabileceğine ilişkin fazla bir şey söylemez. Nietzsche'nin güçlü insanlar arasında kurulacağını düşündüğü *agonistik* dostluk, sınırlı kapsamı nedeniyle; insanları bütünleştireceğini düşündüğü değerler ise, öznel bir temele, yasa koyucu sanatçı filozofa dayandığı için, bu birliktelik için yeterli güvenceler değildir. Heideggerci perspektifle değerlendirildiğinde, söz konusu birlikteliği imkânsız kılan şey, en ileri boyutuna Nietzsche'nin sübjektivizminde ulaşan metafiziğin bürünmüş olduğu nihai biçim olan teknolojidir. Teknoloji insanın varlıkla olan bağlantısını koparark, nitelikçe birbirlerinden ayrılabilecek her türlü kültürün sonunu hazırlamıştır. Bize göre, Nietzsche'nin, nihilizmin üstesinden gelmeye yönelik giriminin, özgül olarak da, politik önerisinin başarısını sınırlandıran husus, düşüncelerinin mahiyeti gereği, teknoloji sorununu gözden kaçırmış olmasıdır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
NIETZSCHE'NİN DÜŞÜNCELERİNİN POLİTİK İÇERİMLERİ

Her düşünürün felsefesi gibi Nietzsche'nin felsefesi de kendisinin açık şekilde ortaya koymuş olduğu düşüncelerin ötesine geçen bir muhtevaya sahiptir. Bu nedenle, Nietzsche'nin felsefesinden onun yukarıda belirtilen politik düşüncelerinden farklı politik sonuçlar çıkarsayabileceğimizi söylemek mümkündür. Çalışmamızın bu kısmında söz konusu politik sonuçların bazılarına odaklanarak Nietzsche'nin düşüncelerinin faşizme, postmodernizme ve radikal demokrasiye kapı açan yönlerinin neler olduğunu tartışacağız. Postmodernizm ve radikal demokrasi birbirleriyle ilişkili olup radikal demokrasiyi postmodernizmin demokrasi teorisindeki bir yansıması olarak görmek mümkündür. Dolayısıyla odak noktası olarak alınan politik sonuçlar aslında faşizm ve postmodernizmdir. Faşizm ve postmodernizim mahiyeti itibariyle birbirlerine zıt iki anlayıştır. Bu zıtlık en açık şekilde hakimiyet meselesinde kendini gösterir. Faşizm bütünlüğü sağlamanın bir yolu olarak hakimiyeti yüceltirken, postmodernizim farklılıklara yönelik duyarlılığı doğrultusunda her türlü hakimiyet biçiminin radikal bir eleştirisini sunar. Hem faşizm hem de postmodernizmin Nietzsche'de kendilerine uygun bir şeyler bulabilmele-

ri Nietzsche'nin düşüncelerinin ne kadar zengin bir muhtevaya sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bununla birlikte Nietzsche'nin düşüncelerinden ne faşizme ne de postmodernizme giden doğrudan bir yolun bulunmadığını bilmek gerekir. Nietzsche ne faşist ne de postmodernistdir. Nietzsche'den faşizme ya da postmodernizme ancak onun bazı düşünceleri ön plana çıkarılıp belirli bir yoruma tabi tutularak, bazı düşünceleri ise göz ardı edilerek yol bulunabilir.

1- NIETZSCHE VE FAŞİZM

Nietzsche ile faşizm arasında yakınlık kurulmasının nedenlerinden biri Nietzsche'nin kız kardeşi Elizabeth ile bağlantılıdır. Nietzsche hayatının son dönemlerinde rahatsızlanıp akli melekelerini yitirince, bakıcısı olarak kız kardeşi Elizabeth onun yazılarının editörlüğünü üstlenmiştir. Tanınmış bir Alman milliyetçisi ve Yahudi düşmanı olan Bernard Foerster ile evli olan Elizabeth, Nietzsche'nin kenarda köşede kalmış notlarını kocasının görüşlerine uygun biçimde yeniden düzenleyerek yayımlamıştır. Bu notlarda yeryüzünün efendileri, insanlığı bir sanatçı gibi biçimlendirecek tiranlar ve güçlü insanların yetiştirilmesi için uygun ortam hazırlanması gibi Nazi ideolojisi ile uyumlu ifadeler yer alıyordu.[458] Elizabeth, bu notları, 1934'te Nietzsche'nin doksanıncı yaş günü dolayısıyla Nietzsche arşivini ziyaret etmek için gelen Hitler'e göstermiş ve ona Nietzsche'nin bastonunu hediye etmiştir. Bu ziyaret

[458] Yvonne Sherratt, *Hitler'in Flozofları*, çev. Özge Eldaş, Say Yayınlan, İstanbul 2014, s. 74.

sonrası Nietzsche Naziler tarafından yoğun bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır.[459]

Daha önemli olan diğer neden ise, Nietzsche'nin düşünceleriyle bağlantılıdır. Nietzsche'nin eserlerinde karşımıza çıkan; varlığın kurucu ilkesinin güç istemi olarak görülmesi, kendiliğinden bir iyi ve kötü düşüncesinin reddedilip ahlakın kaynağında gücün bulunduğunun vurgulanması, hakkın ve hukukun güç ile ilişkilendirilmesi, aklın eleştirilerek içgüdülerin ve irrasyonel olanın ön plana çıkarılması, gücün sağlıkla zayıflığın ise hastalıkla ilişkilendirildiği metaforların kullanılması, "güçlü" ve "sağlıklı" bireylerden oluşan bir azınlığın lehine zayıf olan çoğunluğun feda edilebileceğinin kabul edilmesi, üst insan düşüncesi, eşitlik eleştirisi, hiyerarşik bir toplumsal düzenin savunulması, halkın üst insanlardan oluşan yönetici sınıfın biçim vereceği bir malzeme olarak görülmesi, bir çürüme olarak görülen mevcut durumun yıkımının olumlu bir şey olduğunun düşünülmesi, ahlaki ve akli kısıtlamalara tabi olmayan bir eylem anlayışının savunulması, tehlikeli yaşamın ve savaşın yüceltilmesi, yüksek hedeflere ulaşmak adına şiddetin yüceltildiği bir politika anlayışının savunulması, ulus devletlerin sınırlarını aşan Avrupa ölçeğinde bir devletin gerekliliğine vurgu yapılması gibi hususlar Nietzsche'nin düşünceleri ile faşizm arasında yakınlık kurulmasını kolaylaştırmıştır.

Nietzsche-faşizm ilişkisi konusundaki değerlendirmelere bakıldığında, Nietzsche'nin felsefesinin faşistler tarafından kötüye kullanıldığı yönünde bir görüşün öne çıktığı görülür. Bu görüşün sahipleri Nietzsche'nin felsefesinin özü itibariyle faşizm ile uyuşmadığını göstermeye çalışmışlar ve Nietzsc-

[459] *A.g.e.*, s. 48.

he'nin düşünceleri ile faşizm arasında bir ilişki kurmanın Nietzsche'ye haksızlık etmek olduğunun altını çizmişlerdir. Nietzsche ile faşizm arasında ilişki kurmanın doğru olmadığı temelde iki gerekçeyle savunulmuştur.

İlk gerekçe Nietzsche'nin faşizm ile uyuşmayan, hatta faşizmle açıkça tezat teşkil eden düşünceleridir. Örneğin, antisemitizm faşizmin özelliklerinden biriyken Nietzsche antisemitistlerden nefret ettiğini açıkça dile getirmiştir[460] Nietzsche antisemitizmi açık şekilde eleştirmiş olduğu köle ahlakının bir örneği olarak görmüştür.[461] Nietzsche faşizmin bir özelliği olan milliyetçiliğe de karşıdır. Nietzsche'nin antisemitizme yönelik nefretinin gerisinde de onun antisemitizmi milliyetçi tutumun bir sonucu olarak görmesi bulunmaktadır. Bilindiği üzere faşizmin özelliklerinden biri de ırkçılıktır. Bu özelliği nedeniyle faşist rejimler ırkların saflığının bozulmasını kötü bir şey olarak görmüşlerdir. Buna karşın Nietzsche biyolojik ırkçılığa açık bir şekilde karşı olmuş ırkların karışmasını iyi bir şey olarak görmüştür.[462] Yine, Faşizmin, bireyi; devlet, millet ve toplum gibi bütünlüklere feda eden anlayışı da Nietzsche'nin düşünceleriyle uyuşmaz. Nietzsche sağlıklı bir varoluş biçiminin bireysel varoluş biçimi olduğunu düşünür. Nietzsche'ye göre kişinin kendi varlığını faşizmde olduğu gibi bir bütün üzerinden anlamlandırmaya çalışması güç istemindeki zayıflığın bir göstergesidir. Yukarıda Nietzsche'nin devlete

[460] Georges Bataille, *Nietzsche Üzerine*, çev. Mukadder Yakupoğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2000, s. 210.

[461] Jacob Golomb, "How to De-Nazify Nietzsche's Philosophical Antopology", *Nietzsche, Godfather of Fascism?: on the Uses and Abuses of Philosophy*, ed. Jacomb Golomg and Robert S. Wistrich, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2002, s. 31.

[462] Jacomb Golomg and Robert S. Wistrich, "İntoduction", *Nietzsche, Godfather of Fascism?: on the Uses and Abuses of Philosophy*, s. 5.

değil modern devlet anlayışına karşı olduğuna değinmiş ve onun politik düşüncesinde devlete önemli bir işlev atfettiğini belirtmiştik. Bu Nietzsche'nin bireyi öne çıkaran anlayışıyla çelişmez. Faşizm devleti bir amaç olarak görürken[463], Nietzsche devleti "sağlıklı" bireylerin ortaya çıkış koşullarını hazırlayan bir araç olarak görür.

İkinci gerekçe ise, Nietzsche'nin düşüncelerinin faşizme kapı açacak politik bir muhtevaya sahip olmadığı düşüncesinde ifadesini bulur. Bu düşünceye sahip yorumcular Nietzsche'nin gerçekte bir politika filozofu olmadığını onun düşüncelerinin odak noktasının kişinin kendini yaratması, kendi üstesinden gelmesi olduğunu savunurlar. Aralarında Walter Kaufmann, Karl Löwith ve Georges Bataille'ın da düşüncelerinde görebileceğimiz bu yorumculara göre, tam da bu nedenle, Nietzsche'nin eserlerinde karşımıza çıkan bazı kavram ve ifadeleri politik anlamlarıyla düşünmemek gerekir. Örneğin, bu Nietzsche yorumu Nietzsche'nin güç istemi ve üst insan kavramlarını politik anlamda değil psikolojik ve ruhsal anlamda kullandığını kabul eder. Bu anlamda Nietzsche'de güç kavramı faşizmde olduğu gibi bir grubun ya da ırkın başka bir grup ya da ırk üzerindeki hakimiyetine gönderme yapmaz. Nietzsche gücü kişinin kendini dönüştürmesi bağlamında düşünür.[464] Nietzsche için üst insanı da başkalarına hükmeden güçlü bir politik kişilik olarak değil, kendini dönüştüren, kendini yaratan, insansal olabilirliğin sınırlarını zorlayan insan olarak düşünür. Aynı şekilde Nietzsche'nin

[463] Barel Lang, "Misinterpretation as the Author's Responsibility (Nietzsche's fascism, for istance)", *Nietzsche, Godfather of Fascism?: on the Uses and Abuses of Philosophy*, s. 653.

[464] Jacob Golomb, "How to De-Nazify Nietzsche's Philosophical Antopology", s. 20-21.

yeryüzünün efendileri ya da insanlığın yasa koyucuları olarak adlandırdığı aristokrasiyi de iktidardaki bir grup olarak değil ruhsal bir aristokrasi olarak görmek gerekir.[465]

Yukarıdaki gerekçelere rağmen, Nietzsche'nin düşüncelerinin faşizm için kullanışlı olabilecek bazı yorumların çıkarılmasına uygun bir mahiyetine sahip olduğunu düşünüyoruz. Nietzsche'nin düşüncelerinin faşizm tarafından kötüye kullanıldığı bir gerçektir. Fakat Nietzsche felsefesinde bu kötüye kullanmaya müsait düşüncelerin bulunduğu da bir gerçektir.[466] Bu düşüncelerin politik bir muhtevaya sahip olmadığını iddia etmek ne kadar mümkünse aksini iddia etmek de o kadar mümkündür. Yine Nietzsche'nin İtalyan faşizmi ve Alman nasyonal sosyalizmi ile uyuşmayan bazı düşüncelere sahip olması, onun felsefesi ile faşizmin mantığı arasında bir yakınlık kurulamayacağı anlamına gelmez. Faşizm deneyimlerinden ziyade faşizmin taşıdığı anlam[467] göz önünde bulundurulursa, Nietzsche'nin düşüncelerinin faşizme yatkın olduğu iddia edilebilir.

Daha önce de belirtildiği gibi, Nietzsche varlığın kurucu ilkesi olarak *güç istemini* görür.[468] Nietzsche'ye göre varlık, hiçliğe (yani kaosa) güç yoluyla belirli düzen kazandırılması suretiyle ortaya çıkan kararlılık durumuna gönderme yapar. Gücün benlik düzeyinde işletilmesi benliği kaotik yapıdan kurtararak bireye varlık kazandırır. Nietzsche'ye göre, güç istemi ortak yaşam düzeyinde ise politik güç, yani devlet olarak tezahür eder. Devlet ortak yaşamı biçimlendirerek kaosa düzen verir ve böylece topluma varlık kazandırır. Eğer, Ni-

[465] Georges Bataille, *Nietzsche Üzerine*, s. 208-209.

[466] Werner J. Dannhauser, *a.g.e.*, s. 849.

[467] Malcolm Bull, *Anti-Nietzsche*, s. 52.

[468] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 42.

etzsche'nin politik güç ile ilgili söylediklerine odaklanırsak, tıpkı Nietzsche gibi faşizmin de toplumu politik gücün nesnesi olarak gördüğünü ve bu anlamda devlete toplumu biçimlendirici bir güç olarak önem atfettiğini söyleyebiliriz. Faşizm, bireylerin yüksek bir amaçtan yoksun şekilde arzuları ve çıkarları peşinden sürüklendikleri modern yaşam koşullarında, içerisinde anlamlı bir hayatın mümkün olabileceği organik toplumu var kılacak olan şeyin politik güç olduğunu kabul eder. Faşizme göre, modern toplum kitle toplumudur ve en temel karakteristiği niteliksizlik olan kitleyi halka dönüştürecek güç ise devlettir.[469]

Güç istemi kavramlaştırmasının haklılığın arkasında gücün bulunduğu yönündeki içeriminden hareketle de Nietzsche'nin düşünceleri ile faşizm arasında bir yakınlıktan bahsedilebilir. Nietzsche gücü aşan bir kendinde iyi-kötü anlayışını reddeder. Nietzsche'ye göre, iyi olan güç hissimizin artışına neden olan şey, kötü olan ise güç hissimizde azalışa neden olan şeydir. Tam da bu nedenle haklılığın ölçüsü de güçten bağımsız olarak düşünülemez. Nietzsche'ye göre, hak güçten kaynaklanır.[470] "Güçlü olan haklıdır" düşüncesini faşizmde de görmek mümkündür. Bu düşünce faşizmin milletlerarası alanı bir savaş alanı olarak gören ve bu savaşta da gücü geçerli tek ilke olarak alan anlayışında açıkça görülür. Faşizmin yaşam alanı (lebensraum) kavramlaştırması bu anlayışın bir uzantısı olarak karşımıza çıkar. Yaşam alanı milletlerin (ya da devletlerin) kendi varlıklarını devam ettirebilmek için ihtiyaç duydukları toprak parçasına gönderme yapar. Buna göre, bir millet

[469] Zeev Sternhell, "Giriş: Faşizm Kavramı", *Faşist İdeolojinin Doğuşu*, der. Zerv Sternhell-Mario Sznajder-Maia Asheri, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 46.

[470] Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca 1*, s. 85.

(ya da devlet) bu ihtiyaç doğrultusunda sınırlarını genişletme ve böylece kendisinden zayıf diğer milletler (ya da devletler) üzerinde hakimiyet kurma hakkına sahiptir.[471]

Güç ile değer ve hak arasında ön görmüş olduğu bu ilişki nedeniyle faşizm ahlaki doğalcılık (natüralizm) ve Sosyal Darwinizm ile de ilişkilendirilmiştir. Ahlaki doğalcılığa göre, iyi, doğal eğilimlere uygun olana karşılık gelir. Yani iyi verili bir şeydir. Doğal olan eğilimin ne olduğu filozofların görüşlerine göre farklılık gösterir. Örneğin Hobbes'a göre, bu eğilim kendini koruma arzusudur ve bu arzunun tatmin edilmesine hizmet eden her şey iyidir. Hobbes tam da bu nedenle, insanın kendini koruma amacı doğrultusunda güç arayışını ve bu arayıştan doğan çatışmayı doğal bir şey olarak görmüştür. Ahlaki doğalcılık faşizmde milletlerin ya da ırkların aralarındaki farklılıkların doğal olduğu, bu farklılıkların korunmasının iyi bir şey olduğu, her millet ya da ırkın kendi varlığını sürdürmek için güç arayışının ve bu güç arayışı doğrultusunda ortaya çıkacak olan savaşın doğal olduğu ve nihayetinde ırklar ya da milletler arasındaki güç farklılıklarından kaynaklanan eşitsizliklerin ve bu eşitsizliklerle bağlantılı olarak güçlü olanın zayıf olan üzerindeki hakimiyetinin doğal olduğu anlayışları biçiminde kendini gösterir. Benimsemiş olduğu bu anlayışlardan hareketle faşizmin toplumsal ve politik yaşamı ayakta kalmak için verilen mücadele alanı olarak gören ve bu mücadeleyi kaybedenin yok olup gitmesini iyi bir şey kabul

[471] H. Birsen Örs, "Faşizm", *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, der. H. Birsen Örs, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007, s. 505.

eden gören Sosyal Darwinizmin belirli bir versiyonunu benimsediği de söylenebilir.[472]

Nietzsche'nin düşünceleri ile faşizm arasında bir mesafenin bulunduğunu düşünenler Nietzsche'nin faşizmin benimsediği anlamda bir doğalcılık anlayışını savunmadığını iddia etmişlerdir. Örneğin, Jacob Golomb'a göre, Nietzsche kaba doğal veriyi direkt olarak bir değerlendirme temeli olarak görmediği için Nazilerin yaptığı gibi biyolojik bir ırkçılığı savunmamıştır. Nietzsche her ne kadar doğal arzulara ve içgüdülere uygun olanı sağlıklı ve iyi bir şey olarak görse de kaba bir doğalcılığı savunmaz. Nietzsche için doğa ahlak için bir hammaddedir. Ahlak bu hammaddenin dönüştürülmesi ile ortaya çıkar. Yani doğal olan mekanik bir şekilde ahlaka dönüşmez.[473] Bu anlamda Nietzsche'nin verili olanı ciddiye almayı gerektiren ama verili olanı dönüştürme imkanını da dışarıda bırakmayan bir doğalcılık anlayışına sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Nietzsche'nin Darwin'in yaşamı bir hayatta kalma mücadelesi olarak gören anlayışını eleştirmesi de Nietzsche ile Sosyal Darwinizm dolayısıyla da Nietzsche ile faşizm arasında bir mesafenin bulunduğu yönünde yorumlanabilir. Fakat böyle bir mesafeden bahsedilebilmesi için faşizmin katı ve kaba bir doğalcılığı esas aldığının ve Sosyal Darwinizmi benimsediğinin doğru olduğunu kabul etmemiz gerekir. Öncelikle, faşizm, Nietzsche'ninkinden daha katı bir doğalcılığı benimsemiş olsa bile bu doğalcılık doğada (bireysel, tarihsel ve sosyo-politik olarak) ne olmuşsa onun arzulanabilir olduğunu iddia etme

[472] Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, çev. Hüsamettin İnanç, Adres Yayınları, Ankara 2014, s. 218.

[473] Jacob Golomb, "How to De-Nazify Nietzsche's Philosophical Antopology", s. 40.

noktasına varan kaba bir doğalcılığa karşılık gelmez. Faşizmin verili olanı kabul etmeyip belirli bir gücü (ırkı ya da milleti) hakim kılmak yönünde doğaya ve tarihe müdahaleyi esas alan bir anlayışa sahip olması bunun bir göstergesidir. Bu aynı zamanda, faşizmin, tarihsel süreci uyum sağlayan güçlerin hayatta kaldığı diğerlerinin yok olduğu bir ayıklanma süreci olarak gören ve bugün ayakta kalan güçlerin zaferini onaylayan evrimci bir anlayışı, yani Sosyal Darwinizmi de tam anlamıyla benimsemediğini gösterir. Sosyal Darwinizm doğa yasasına ve evrime dayanır. Buna karşın faşizm doğaya müdahale ederek doğanın kazanımlarının üretilebileceği araçlar yaratmaya çalışır. Böylece faşizm müdahale yoluyla belirli bir ırkın varlığını ve hakimiyetini garanti altına almak ister.[474]

Nietzsche'nin Darwinizme olan mesafesinin gerisinde de benzer bir mantık vardır. Nietzsche hayatta kalma mücadelesini değil güç istemini esas alır. Zira Nietzsche hayatta kalma mücadelesinin zayıf olanı zafere taşıyabileceğini düşünür.[475] Tam da bu nedenle Nietzsche doğaya ve tarihe müdahale edilmesi gerektiğini düşünür. Bu, güç istemi yüksek bir azınlığın (yeryüzünün efendilerinin) hakimiyetinin ve bu hakimiyetin koşullarının hazırlanması için yapılan bir müdahaledir. Daha önce de belirtildiği gibi, Nietzsche üst insanlardan oluşan azınlığı (yönetici aristokrasiyi) bir saf ırk olarak düşünmez. Fakat Nietzsche'nin bu azınlığın hakimiyeti için ön gördüğü mücadele faşizmin ari ırkın hakimiyeti için ön görmüş olduğu mücadele kadar serttir.[476] Nietzsche'nin ırkçılığa karşı olması, genellikle Nietzsche ile faşizm arasındaki önemli bir

[474] Georg Lukacs, *Aklın Yıkımı 1*, çev. Ayşen Teşken Kapkın, Payel Yayınları, İstanbul 2006, s. 370.

[475] *A.g.e.*, s. 368.

[476] *A.g.e.*, s. 352.

ayrım noktası olarak görülmüştür. Fakat ırkçılığın faşizmde bir öz olarak değil[477] de bir politik gücün bütünlüğünü sağlamasına ve diğer politik güçlerle olan mücadelesini meşrulaştırmasına hizmet eden bir söylem olarak değere sahip olduğunu düşünürsek bu ayrım noktasının önemi azalır.

Belirli bir ölçüde de olsa doğalcı bir ahlak anlayışına dayandıkları için hem Nietzsche'nin düşüncelerinde hem de faşizmde eşitsizlik iyi ve gerekli bir şey olarak kabul edilir. Eşitsizlik Nietzsche'de bireylerarası düzeyde faşizmde ise hem bireylerarası hem de toplumlararası düzeyde bir anlama sahiptir.[478]

Organik bir toplum anlayışını esas alan faşizm aydınlanma düşüncesinin evrensel insanlık fikrini reddederek toplumların biyolojik, tarihsel ve kültürel olarak birbirlerinden farklı olduklarını ve ancak bu farklılığın hissedilmesi yoluyla modern kitle toplumunda toplumsal birliğin sağlanabileceğini kabul eder. Faşizm, daha da ileriye giderek bazı toplumların (milletlerin) diğerlerinden daha üstün olduklarını ve bu nedenle de üstün olan toplumların diğerleri üzerindeki hakimiyetlerinin doğal olduğunu iddia eder. Daha önce de belirtildiği gibi Nietzsche eşitsizliği güç istemi yüksek seçkin bireylerin yetişmesi için gerekli bir toplumsal koşul olarak görmüştür. Nietzsche bunu her yüksek kültürün kölelik üzerine kurulu olduğunu belirterek dile getirmiştir.[479] Nietzsche'ye göre, doğanın ekonomisi gereği insanlığın "yüksek" örnekleri olan bireylerin var olabilmeleri "aşağı" tiplerin feda edilmesini

[477] Roger Griffin, "Faşizm: Genel giriş", *Karşılaştırmalı Faşizm Çalışmaları*, der. Constantin Iordachi, çev. İsmail Ilgar, İletişim Yayınları, İstanbul 2015, s. 201-202.

[478] Barel Lang, *a.g.e.*, s. 55.

[479] Georg Lukacs, *a.g.e.*, s. 321.

gerektirir.[480] Faşizmde ise insanlığın "yüksek" örnekleri milletler düzeyinde ele alınır. Faşizm böyle bir özelliği haiz olduğunu düşündüğü bir milletin varlığını sürdürebilmesi için "aşağı" olarak addettiği milletler üzerinde hakimiyet kurmasını doğal bir hak olarak görür. Böylece faşizm emperyalizmi meşrulaştırmış olur. Nietzsche'nin Roma'ya hayranlığını dile getirmesi, yeryüzünün efendilerinden bahsetmesi, Avrupa'yı birleştirecek bir politik güce işaret etmesi emperyalizmin haklı bir şey olarak görülmesinin Nietzsche'nin politik düşüncelerinin de bir özelliği olduğu biçiminde yorumlanabilir.[481]

Eşitsizliğin olumlanması Nietzsche'nin düşüncelerinde ve faşizmde politik elitizm olarak da kendini gösterir. Nietzsche seçkin bir azınlığın yönetimindeki bir politik düzeni doğru politik düzen olarak görmüştür.[482] Faşizmde ise seçkinlik liderde ifadesini bulur. Faşizm kendi haline kaldığında halkın hareket etme kabiliyetinden ve yön duygusundan yoksun kalacağını var sayar.[483] Bu nedenle faşizm doğru politik düzeni halkın karizmatik bir lider tarafından yönetildiği politik düzen olarak kavramlaştırır. Faşizmde lidere önem atfedilmesi faşizmin insanlığın yüksek örneklerini birey düzeyinde de ele aldığını gösterir Nietzsche'nin insanlık tarihinde seçkin tipin örnekleri olarak sunduğu kişilerin özellikleri (örneğin tehlikeli yaşam) ile faşizmin lidere atfetmiş olduğu özellikler

[480] Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s. 76.

[481] Daniel W. Conway, Nietzsche's Aspirations", *Nietzsche, Godfather of Fascism?: on the Uses and Abuses of Philosophy*, s. 174-176.

[482] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 166.

[483] Andew Vincent, *Politik İdeolojiler*, çev. Arzu Tüfekçi, Paradigma Yayınları, İstanbul 2006, s. 243.

arasında önemli benzerlikler söz konusudur.[484] Eşitsizlik savunusu ve elitist politika anlayışının doğal sonucu demokrasi karşıtlığıdır. Bu anlamda tıpkı liberalizm ve sosyalizm gibi demokrasi karşıtlığının da Nietzsche'nin düşüncelerinin ve faşizmin bir ortak noktası olduğu düşünülebilir. Bu kısmen doğrudur. Fakat faşizmin demokrasi karşıtlığı Nietzsche'deki kadar açık değildir. Eğer demokrasiyi politik eşitlik (eşit politik haklar) olarak alırsak faşizmin demokrasiye karşı olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim faşizm böyle bir eşitlik anlayışına dayanan liberal demokrasiye karşıtlığını açık şekilde ortaya koymuştur.[485] Buna karşın faşizm kendisini belirli bir anlamda demokrasi ile de ilişkilendirmiştir. Faşizm organik toplum anlayışı doğrultusunda demokrasin halkın (ya da milletin) iradesinin hakimiyeti anlamını çıkış noktası olarak almış ve bu iradenin en iyi şekilde liderin şahsında ifadesini bulabileceğini belirterek gerçek demokrasinin halkın değil çeşitli çıkar gruplarının iradesinin öne çıktığı liberal demokratik rejimlerde değil ancak faşist bir rejimde hayata geçebileceğini iddia etmiştir.[486]

Faşizm ile demokrasi arasındaki bu ilişki Nietzsche'nin düşünceleri ile faşizm arasındaki önemli farklılıklardan biridir. Nietzsche için halk ya da millet gibi bütünlüklerinin kendi başlarına bir değerleri olmadığı için bu bütünlüklere atfedilen iradenin de bir değeri olamaz. Nietzsche açık şekilde bireycidir ve onun için halk güç istemi büyük seçkin tiplerin yetişme-

[484] Wolfgang Müller-Lauter, "Experiences with Nietzsche", *Nietzsche, Godfather of Fascism?: on the Uses and Abuses of Philosophy*, s. 82.

[485] Michael Mann, *Faşistler*, çev. Ulaş Bayraktar, İletişim Yayınları, İstanbul 2015, s. 22-23.

[486] Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, çev. Hüsamettin İnanç, Adres Yayınları, Ankara 2014, s. 220.

sine ortam oluşturmak gibi araçsal bir değere sahiptir. Faşizm içinse daha önemli olan şey toplumdur. Faşizmin lidere atfetmiş olduğu önem bir çeşit bireyciliğin bir işareti olarak görülebilir. Fakat faşizmde lider de son tahlilde değerini toplumun ruhunu cisimleştirmesinden almaktadır.

Hem Nietzsche'nin düşünceleri hem de faşizm, tarihin işleyişinin belirli güçlerin hakimiyetini sağlayacak koşulların oluşmasını sağlayacak şekilde belirlemeye çalışılmasına işaret eder. Bu anlamda zamanı kontrol etme arzusunun, Nietzsche'nin düşüncelerinin ve faşizmin ortak noktalarından biri olduğunu söylemek mümkündür. Nietzsche'nin güç istemi öğretisi gereği güç varlığın kurucu ilkesi olmasının yanı sıra zamanı kontrol altına almanın aracı olarak da kendini gösterir. Tıpkı Nietzsche gibi faşizm de gücü tarihin gidişatına yani zamana müdahale etmenin bir aracı olarak görmüştür. Bu müdahalenin nedeni Nietzsche'nin düşünceleri ile faşizm arasındaki bir başka ortak noktayı oluşturur. Bu ortak nokta modern dönemin (mevcut durumun) üstesinden gelinmesi gereken bir çürüme dönemi olarak görülmesidir.[487] Nietzsche bu çürümeyi ifade etmek için *dacadence* kavramını kullanmıştır.

Nietzsche *decadence*ı, nihilizmin sebebiyet bir şey olarak görür. Nihilizm modern dönemde vuku bulmuştur, bu nedenle modern toplumsal yaşam nihilistik bir karakter arz eder ve *dacadence* bu yaşamın bir özelliği olarak kendini gösterir. Nietzsche'ye göre, *dacadence*ın en önemli özelliği toplumsal yaşamda güç isteminin en zayıf biçimde kendini gösterdiği bir insan tipi olan isteyemeyen insanın, yani *son insan*ın hüküm

[487] Roger Griffin, *Modernism and Fascism: The Sense of Beginning under Mussolini and Hitler*, Palgrave Maacmillian, New York 2007, s. 60.

sürmesidir. Nietzsche'nin insanın küçülmesini nitelemek için kullanmış olduğu *son insan* kavramı hiçbir yüksek amaç gözetmeyen, kendisini dönüştürmeye yönelik hiçbir çaba göstermeyen, tıpkı kendisi gibi kendisine acı verecek şeylerden kaçınarak memnuniyeti peşinde koşan diğerleriyle birlikte uyumlu bir biçimde yaşayan konformist insana gönderme yapar. Nietzsche, son insanlardan oluşan modern toplumu içerisinde insanın hiçleştiği kitle toplumu, modern dönemin hakim iki ideolojisi olan liberalizmi ve sosyalizmi ise bu toplumun eşitlikçi bir ruha sahip olmaları itibariyle özce birbirinden farkı olmayan dünya görüşleri olarak görmüş ve eleştirmiştir. Nietzsche için modern toplumda insanın hiçleşmesi gayrı şahsiliğin hüküm sürmesiyle ilişkili olarak kendini gösterir. Bir anlamda son insanla birlikte benlik bu gayri şahsi güçlerce işgal edilir. Nietzsche ideal eksikliğini ve banal materyalizmi modern toplumsal yaşamı karakterize eden şeyler olarak görür ve bu nedenle de durumun içler acısı olduğunu düşünür.[488]

Tıpkı Nietzsche gibi faşizm de modern toplumsal yaşamı karakterize eden şeyin ahlaki çürüme olduğunu kabul eder. Modern yaşam toplumun karşıt gruplar halinde parçalanmasına, bölünmesine, bireyin piyasaya fırlatılmış basit bir metaya dönüşerek yabancılaşmasına sahne olur. Modern toplumsal yaşamda insan gayrı şahsi süreçler tarafından belirlenen pasif bir varlığa dönüşür.[489] Faşizmin lidere, politik güce yaptığı vurguyu insan iradesini etkisizleştiren bu gayrı şahsi süreçler karşısındaki çaresizlikten kaynaklanan bir tepki olarak okumak mümkündür. İnsanın elleri arasından kayıp giden bir

---

[488] Mario Sznajder, "Nietzsche, Musolini and Italian Fascism", *Nietzsche, Godfather of Fascism?: on the Uses and Abuses of Philosophy*, s. 237-238.

[489] Zeev Stemhell, *a.g.e.*, 18.

toplumsal hayatı denetim altına almak oldukça büyük bir gücü gerektir. Faşizm gücün devlet olduğunu düşünür. Faşizm için bu devlet gayrı şahsi süreçlerin (piyasanın) içerisinde sürüklenen ve bu anlamda gerçekte iktidarsızlığı simgeleyen liberal devlet olmayıp politik gücü liderin şahsında cisimleştirerek toplumsal hayatın insan iradesinin kontrolü altına alınmasını sağlayan gerçek devlettir. Devlet sayesinde toplum pasif bir yığın olmaktan kurtularak kendi kaderini tayin eden politik bir özne haline gelir. Böylece birey de toplumun yüksek amacına ulaşılmasına katkıda bulunarak kendini gerçekleştirir ve gayri şahsi bir düzen içerisinde çıkarları peşinde sürüklenen pasif bir organizma olmaktan kurtulur.

Faşizm tıpkı Nietzsche gibi liberalizmi ve sosyalizmi kitle toplumuna hizmet eden dünya görüşleri olarak görür. Faşizme göre, iki dünya görüşü de çıkarları peşinde koşan materyalist bir insan anlayışını esas aldıkları için, özce aynıdır. Liberalizm çıkar çatışmasının bireyler arasında sosyalizm ise sınıflar arasında olduğunu iddia eder. Her iki dünya görüşü de toplumsal bütünlüğü parçalayıcı bir mahiyet arz ederler. Bu anlamda liberalizm ve sosyalizm "iç savaş hareketlerinden başka bir şey değildir: Bireyci bir toplumda sınıf savaşı ya da herkesin herkese karşı savaşı madalyonun iki yüzünden ibarettir."[490] Ne liberal-kapitalist düzen ne de sosyalist düzen anlamlı ve ahlaki bir toplumsal yaşam için uygundur. Faşizm kendisini liberal ve sosyalist düzeni aşarak ahlaki bir toplumsal yaşamı mümkün kılacak üçüncü yol olarak sunar.[491]

[490] *A.g.e.*, 25.

[491] Costantin Iordachi, "Karşılaştırmalı Faşizm Çalışmaları: Giriş", *Karşılaştırmalı Faşizm Çalışmaları*, s. 18.

Son olarak Nietzsche'nin düşünceleri ile faşizm arasında çürümenin karakterize ettiği mevcut durumun üstesinden gelmenin yolunun irrasyonel ve immoral bir politik eylemden geçtiği konusunda da bir paralellik bulunduğunu söylemek mümkündür. Nietzsche için mevcut durum değerlerin değersizleştiği bir nihilizm dönemidir. Mevcut durumun ötesine geçilebilmesi için değerlerin yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir.[492] Kuşkusuz, Nietzsche açısından değerlerin yeniden değerlendirilmesi kendi başına bahsedilen politik eylemin ortaya çıkması için yeterli değildir. Nietzsche bu yeni değerlerin eskilerinden farklı olarak aşkın herhangi bir rasyonel ya da ahlaki temele bağlı olmaksızın yaratılan değerler olması gerektiğini düşünür. Nietzsche'ye göre, gerçekliği dönüştürecek politik eylem ancak bu tarz değerler doğrultusunda gerçekleştirilecek eylem olabilir. Nietzsche'ye göre, nihilizmin bilincine varmak (yani aktif nihilizm) değerin gerisinde güç isteminin dışında başka bir şeyin bulunmadığının bilincine varmaktır. Eğer değerin rasyonel ve ahlaki temeli yoksa bu değer doğrultusunda gerçekleştirilen politik eylemin de ahlaki ve rasyonel bir temeli yok demektir. Aşkın bir ahlaki ve rasyonel temel fikri metafiziksel düşüncenin varlığın bir anlamının bulunduğu yönündeki hatalı anlayışından kaynaklanır. Metafiziksel düşünce bu hatalı anlayışın bir uzantısı olarak kendinde (aşkın) değerlerin olduğunu kabul etmiş ve eylemlerin de bu değerlere uygunluğu ölçüsünde rasyonel ve ahlaki olacağını iddia etmiştir. Nietzsche'ye göre nihilizmin ortaya koyduğu şey, varlığın kendinde bir anlamının olmadığıdır. Varlık bir anlamda kaostur. Bu kaosta değeri dolayısıyla da

---

[492] Georg Lukacs, *a.g.e.*, s. 335.

anlamı yaratacak olan güç isteminin en yüksek şekilde ifadesini bulduğu üst insandır.[493]

Nietzsche varlığı kendiliğinden bir anlamdan yoksun olarak gördüğü için varlığı biçimlendirici politik eylemi de sanatsal bir faaliyet olarak görür. Tıpkı sanatsal faaliyet gibi politik eylem de aklın ve yerleşik değerlerin sınırlandırmasından muaftır. Bu politik eylem anlayışı Nietzsche'nin düşünceleri ile faşizm arasında ilişki kurulmasını kolaylaştırır. Zira bu politik eylem anlayışı bir anlam (değer) koyucunun belirlediği yüksek bir amaç adına politik şiddeti meşrulaştırır.[494] Faşizm politik eylemi kaotik kitle toplumunda anlamlı bir toplumsal yaşam yaratmanın bir aracı olarak görür. Böyle bir toplumu kuracak ve böylece insanı kitle toplumundaki anlamsız varoluşundan kurtaracak politik güç devlettir. Bu nedenle faşizmde politik eylem devletin daha somut olarak ise devleti şahsında cisimleştiren liderin faaliyetlerinde ifadesini bulur. Liderin kararlarını dolayısıyla da politik eylemi sınırlandıracak hiçbir güç yoktur. Faşizmde hukuk politik eylemi sınırlandırıcı bir işlev göremez. Modern yaşamda hukukun sınırlandırıcı işlevi ortak yaşamı düzenleyen kurallar olarak hukukun bir rasyonalite içerdiği düşüncesine dayanır. Buna göre, bir politik eylemi meşru kılan şey rasyonel kurallara yani hukuka uygunluktur. Oysa faşizm için politik eylemin rasyonel bir temeli yoktur.[495]

[493] *A.g.e.*, s. 376.

[494] David Ohana, "Nietzsche and the Fascist Dimension: The Case of Ernst Junger", *Nietzsche, Godfather of Fascism?: on the Uses and Abuses of Philosophy*, s. 264.

[495] Mark Neocleous, *Fascism*, Open University Press, Buckhingham 1997, s. 13.

Faşizm *kararcılığı* savunur. Buna göre, politik eylem egemenin kararının bir ifadesidir ve bu karar ise belirsizlik içerisinde alınır. Esas olan egemenin yani liderin iradesidir ve belirsizliği düzene dönüştüren kuralların arkasında da bu irade vardır. Bu nedenle politik eylem mevcut kurallara yani hukuka bağlı kalmayabilir. Lider eylemde bulunurken entelektüel bir akıl yürütmeyle değil sezgileriyle hareket eder. Faşizm tam da bu nedenle politik eylemi rasyonel bir tartışma zeminine dayandırmaya çalışan parlamenter (liberal) demokrasiyi küçümser. Faşizme göre, içeride ve dışarıda düşmanların sürekli faaliyet halinde olduğu bir savaş ortamında rasyonel tartışma gevezelikten başka bir şey değildir. Politik eylemin rasyonel bir zeminin bulunmadığının kabulü hangi eylemlerin iyi ya da haklı hangilerinin ise kötü ya da haksız oldukları konusunda anlaşabileceğimiz ortak ahlaki bir zeminin reddini de beraberinde getirir.[496] Bu nedenle faşizmin politik eylem anlayışında insanlığın birikimi olan yerleşik ahlaki değerlerin de politik eylemi sınırlandırıcı bir işlevi olamaz.

Tıpkı Nietzsche gibi faşizm de yerleşik değerlerin hali hazırdaki "çürümüş" düzene hizmet ettiğini düşünür. Merhamet ahlakı tıpkı Nietzsche gibi faşizm için de çürümüş bir toplumsal düzenin üstesinden gelinebilmesinde bir ayak bağıdır. Bu nedenle Nietzsche ve Faşizm daha yüksek ve yüce bir insanlık durumuna götürecek politik eylemin ahlak dışı bir karaktere sahip olması gerektiği hususunda anlaşır. Faşizm en acımasız eylemlerini "insanlığın kurtuluşu" adına gerçekleştirmiştir. Nietzsche'nin düşüncelerinin yalnızca politik değil etik bir anlama sahip olduğunu düşünen yorumcular insanın kendi

---

[496] Richard Wolin, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2004, s. XIV.

üstesinden gelmesi için kendisini dönüştürmesi gerektiğini ve bunu yaparken de kendisine karşı zalim olması gerektiği yönündeki düşüncesinden haklı olarak rahatsız olmamışlardır. Fakat Nietzsche eylemi insanın kendini dönüştürmesi anlamının ötesinde insanlığın dönüştürülmesi anlamında da yani politik anlamda da düşünmüştür. Nietzsche insanlığın, insanlığın yüceliğini gösteren seçkin insanların yetişmesine uygun olacak şekilde dönüştürülmesinde de zalim olunması gerektiğini söyler.[497] Aynı anlayış faşizmde de görülür. Faşizm kitle toplumunun bayağı insanın yerine yeni bir insan yaratmayı amaçlar[498] ve bu amaç doğrultusunda toplumsal hayatı dönüştürmenin yolunun şiddetten geçtiğini düşünür.[499]

Estetik bir politik eylem anlayışı doğrultusunda faşizm de Nietzsche gibi halkı (insanlığı) politik eylemin malzemesi olarak görür. Lider (sanatçı) yüce bir eser yaratmak için bu malzemeyi dilediği biçimlendirme özgürlüğüne sahiptir. Bu anlayış perspektifinde bakıldığında şiddet (baskı, savaş, soykırım) bir heykeltıraşın biçim vermek için elindeki malzemeye çekiç vurması kadar masumdur. Nietzsche için insanlığı dönüştürücü politik eylem büyük politikanın bir gereğidir. Daha önce de belirtildiği gibi, Nietzsche büyük politika kavramını kendi politika anlayışının bireylerin, grupların, toplumların ve devletlerin çıkarları temelinde düşünülen politika anlayışından farklı olduğunu belirtmek için kullanmıştır. Nietzsche'ye göre, çıkar temelli politika "bayağı" politikadır. Nietzsche'de politik eylemin ahlaki değerlerden muaf olma niteliği, büyük politikanın büyük hedefi doğrultusunda gerçekleştirilmiş olmasından kaynaklanır. Faşizmin politika anlayışı da bir çeşit

[497] Georg Lukacs, *a.g.e.*, s. 346.

[498] David Ohana, *a.g.e.*, s. 265.

[499] Michael Mann, *a.g.e.*, s. 22-23.

büyük politika anlayışı olarak görülebilir. Bu anlamda faşizmin liberalizmi bireysel çıkarları sosyalizmi ise sınıf çıkarlarını esas alan aldığı için eleştirirken aslında "bayağı" politika anlayışını eleştirdiğini söylemek mümkündür. Faşizm için politik eylemin amacı insanlığı insanların çıkarları peşinden sürüklendikleri mevcut durumdan kurtarmaktır. Kuşkusuz bunun bir bedeli olacaktır. Faşizme göre, ulaşılması düşünülen amacın yüceliği göz önünde bulundurulduğunda, bu ödenmeye değer bir bedeldir.

2- NIETZSCHE VE POSTMODERNİZM

Yukarıda zikredilen ortak noktalara rağmen Nietzsche'nin düşünceleri ile faşizm arasında önemli farklılıklar da bulunmaktadır. Nietzsche'nin milliyetçiliğe ve antisemitizme karşı olması sıkça dile getirilen iki farklılıktır. Bize göre, daha önemli farklılık toplum tasavvuru konusunda kendini gösterir. Daha önce de belirtildiği gibi Nietzsche bireycidir, faşizm ise içerisinde hiçbir farklılığa yaşama hakkı tanımayan bir toplum anlayışını savunur. Faşizm milletin çıkarlarıyla çelişen çıkarlar peşinden koşanları ya da milletin değerleriyle çelişen değerlere sahip olanları milletin dışında konumlandırarak düşman olarak damgalar. Faşizmde devlet bu kişileri cezalandırarak milli bütünlüğün zarar görmemesini sağlar. Bu anlamda devlet bütünün karşısında olanı ya da bütünden farklı olanı baskı altına alarak bütünü korumaya çalışır. Bütünden farklı olanların düşman olarak damgalanması bu kişiler üzerinde toplumsal bir baskının oluşmasına da neden olacaktır. Gücün açık bir şekilde değil; kınama, dışlama vb. biçimlerde

örtük bir şekilde kendini gösterdiği bu baskıyı *sosyal faşizm* olarak adlandırabiliriz.

Devleti (gücü) zamanı ve hayatı kontrol etmenin bir mekanı olarak gördüğü için Nietzsche'nin düşünceleri ile faşizmin siyasi anlamı arasında bir yakınlık kurulabilir. Fakat Nietzsche içerisinde bireyi yok eden her türlü bütünlük anlayışına karşı olduğu için Nietzsche'nin düşünceleri ile faşizmin sosyal anlamı arasında bir yakınlık kurulamaz. Nietzsche'nin düşünceleri açık şekilde sosyal faşizmin bir eleştirisini içerir. Nietzsche'nin Batı tarihinde belirli bir ahlak anlayışına uygun yaşam tarzının hakimiyetine dikkat çekip bu yaşam tarzının kendisi dışındaki yaşam tarzlarını dışlayarak baskı altına almasına yönelik eleştirisini bir sosyal faşizm eleştirisi olarak okumak mümkündür. Nietzsche'ye göre, bu sosyal baskı güç istemi zayıf düşük olanların güç istemi yüksek olanlar karşısındaki zayıflıklarını telafi etmenin bir yolu gücü değersizleştirecek değerleri hakim kılmalarının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Gücü ve gücün kullanımını bir kötülük olarak gören değer sisteminin hâkimiyeti bir yandan güçsüz olanın kendisini değersiz hissetmesine mani olurken diğer yandan bu değer sistemine aykırı davrananları kötü, suçlu ve günahkar gibi sıfatlarla damgalayıp baskı altına alarak güçlü olanları güçsüz olanların yaşam tarzına uygun davranmaya zorlar. Nietzsche'nin sosyal baskıdan bahsetmesi onun baskının kaynağı olan gücü yalnızca politik anlamıyla (devlette cisimleşmiş biçimiyle) düşünmediğini gösterir. Dolayısıyla Nietzsche'nin güç istemi kavramı yalnızca devlete ya da siyasi iktidara gönderme yapmaz. Güç istemi aynı zamanda toplumsal ilişkilerdeki iktidara yani mikro iktidara da gönderme yapar.

Nietzsche'nin düşünceleri ile faşizm arasında bağlantı kurarken onun politik güce yani gücün görünen yüzüne ilişkin

söylediklerini odak noktası olarak aldık. Nietzsche'nin düşünceleri ile postmodernizm arasında ilişki kurarken ise onun gücün toplumsal ilişkilerdeki tezahürüne yani gücün görünmeyen yüzüne ilişkin söylediklerini odak olarak almamız gerekir. Nietzsche'nin düşüncelerini faşizme yakın kılan husus onun toplumsal yaşamın ve zamanın kontrol edilmesi gerektiğini düşünmesi ve bu kontrolü sağlamanın bir aracı olarak politik güce önem atfetmesiydi. Nietzsche'nin düşüncelerini postmodernizme yakın kılan husus ise onun bireyi bütün içerisinde eriten "sosyal faşizmi" hastalıklı bir şey olarak görmesi ve eleştirmesidir. Sosyal faşizmdeki örtük baskıyı kendi içerisinde; toplumun kendine uymayanları dışlaması biçiminde kendini gösteren ve daha doğrudan hissedilen baskı ve belirli bir tarihsel süreç içerisinde bilgi, ahlak ve inanç sistemleri aracılığıyla hayat bulan ve ilkiyle kıyaslandığında çok daha zor fark edilen baskı olarak ikiye ayırabiliriz. Sosyal baskının bu iki biçimi birbirleriyle ilişkili olsa da, Nietzsche'nin düşünceleri ile postmodernizm arasındaki yakınlık söz konusu olduğunda dikkate almamız gereken baskı daha çok ikinci tür baskıdır. Nietzsche ahlakın jeneolojisiyle Batı tarihinde bu baskının izini sürmeye çalışmıştır. Yine Nietzsche içerisinde her şeyi hiçleştiren kitle toplumunu karakterize eden şeyin bu "sinsi" baskı olduğunu düşünmüştür. Postmodernizim ise modern toplumsal yaşamda kendisini bilgi ve değer sistemleri aracılığıyla görünmez kılan bu türden bir baskının bulunduğunu göstermeye çalışmıştır. Postmodernizm modern toplumsal yaşamda farklılıkların dışlanmasının gerisinde bu baskının bulunduğunu iddia etmiştir.

Nietzsche'nin düşünceleri ile postmodernizm arasında bağlantı kurarken iki hususun altının çizilmesinin önemli olduğunu düşünüyoruz. İlki Nietzsche'nin düşüncelerinin

ancak bu düşüncelerin bir kısmının görmezlikten gelinmesi, terkedilmesi[500] ya da belirli bir yoruma tabi tutulması durumunda postmodernizm ile uyumlu olabileceği hususudur. Örneğin Nietzsche'nin güç isteminin büyüklüğüne göre insanlar arasında öngörmüş olduğu hiyerarşi, bu hiyerarşide en tepede yer alan insan anlamıyla üst insan düşüncesi ve bu düşünce doğrultusunda öngörmüş olduğu hiyerarşik siyasal-toplumsal düzen anlayışı postmodernizmle uyuşmaz. Postmodernizm yaşam tarzlarının birbirleri karşısındaki üstünlük iddialarını peşinen reddeder. Yine Nietzsche'nin kendini yaratan, varlığı üzerinde kontrol sahibi egemen birey anlamıyla üst insan düşüncesi de postmodernizm ile uyuşmaz. Postmodernizm Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü düşüncesini mantıksal sonuçlarına kadar götürerek insanın ölümünü ilan eder ve insanın hiçbir şekilde fail olamayacağını iddia eder.[501] Tam da bu uyuşmazlıklarla bağlantılı olarak postmodernizmin sosyal faşizme Nietzsche ile aynı nedenle karşı çıkmadığını söyleyebiliriz.

Nietzsche sosyal faşizmi güç istemi düşük (silik) insanların hakimiyetine dolayısıyla da insanın küçülmesine hizmet ettiği, postmodernizm ise farklı yaşam tarzlarının dışlanmasına neden olduğu için eleştirir. Postmodernizm için her farklılık eşit önem ve değere sahipken Nietzsche için değildir. Bu nedenle Nietzsche sosyal faşizme temelde "seçkin" insanlarla "vasat" insanlar arasındaki farklılaşmaya engel olduğu için karşı çıkar. Eğer Nietzsche'nin düşüncelerinden postmodern sonuçlar çıkaracaksak en temelde Nietzsche'nin insanlar arasındaki hiyerarşiye ilişkin söylediklerini göz ardı etmemiz ya

[500] Terry Eagleton, *a.g.e.*, s. 237.

[501] *A.g.e.*, s. 241-242.

da bu söylediklerinin metaforik bir anlama sahip olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu durumda Nietzsche'nin üst insan kavramını diğer insanların yukarısında olan insan ya da kendi kaderini tayin eden egemen insan anlamıyla değil insanın kendini alt etmesi, yaratması, değişime açık olması anlamıyla düşünmemiz gerekir. Yine Nietzsche'nin güç istemi kavramının güçlü olanların yönetmesi gerekliliğine işaret eden politik anlamını dikkate almayıp güç ilişkilerine işaret eden politik anlamına ya da insanın kendini dönüştürmesinin imkanına işaret eden etik anlamına odaklanmamız gerekir.

İkinci husus postmodernizmden ne anladığımız ile ilgilidir. Pejoratif anlamıyla postmodernizm hakikati, evrenselliği ve aklı reddeden bir düşünce biçimine karşılık gelir. Postmodernizmi eleştirenlerin çoğu bu anlamı çıkış noktası almış ve postmodernizimin "ne olsa gider" anlayışıyla elimizde eylemleri değerlendirebileceğimiz hiçbir ölçüt bırakmadığını iddia etmişlerdir.[502] Biz postmodernizmi pejoratif anlamıyla ele almıyoruz. Bize göre, postmodern olarak nitelenen düşünürlerin modern düşünceye ilişkin değerlendirmeleri dikkate alındığında, postmodernizmin de, bu değerlendirmelerde gizli etik bir referansa sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu referans, farklılığa yönelik duyarlılıktır.[503] Postmodernizmin hakikat, evrensellik ve akıl eleştirisi söz konusu duyarlılıktan beslenir. Postmodernizme göre, evrensel hakikat ve akıl anlayışına dayalı bir düşünme biçimleri aynılık mantığını dikte ederek yaşamı belirli bir kalıba sokmaya çalışmaları ve böylece yaşamın olumsallığından kaynaklanan farklılıkları yadsımala-

[502] Richard Wolin, *a.g.e.*, s. XIII.

[503] Bryan S. Turner, "Oryantalizm, Postmodernizm ve Din", çev. Yasin Aktay, *Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm*, der. Abdullah Topçu-Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara 1996, s. 46.

rı nedeniyle sorunludur. Söz konusu düşünme biçimleri hakim yaşam tarzının kendisini "hakikate" ve "akla" uygun olanla yani "evrensel" olanla özdeşleştirerek diğer yaşam tarzlarından üstün olduğunu iddia etmesine imkan sağlar ve böylece toplumsal yaşamda belirli bir yaşam tarzının hakimiyetini meşrulaştırıcı bir işlev görür.

Nietzsche'nin düşünceleri ile postmodernizm arsında bağlantı kurulurken "Tanrı'nın ölümü" metaforu çıkış noktası olarak alınabilir. Daha önce de belirtildiği gibi Nietzsche bu metaforu zaman dışı bir varlık, hakikat ve bilgi anlayışının geçersizliğini dile getirmek için kullanmıştır. Söz konusu anlam içeriği ile bu metafor postmodernizmi karakterize eden pek çok düşünceyi ifade etmek için de kullanılabilir.

Lyotard'ın meta-anlatıların sonu ile anlatmak istediği Tanrı'nın ölümü ile anlatılmak istenen şeyle paralellik arz eder.[504] *Meta-anlatı,* postmoderni olarak nitelenen düşünürlerce evrensel, bilimsel ve nesnel olma iddiasındaki söylemleri nitelemek için kullanılan bir kavramdır. Kavram ilk defa Lyotard tarafından modern dönemin meşrulaştırıcı söylemlerini nitelemek ve eleştirmek için kullanmıştır. Lyotard'a göre, modernizm ile meta-anlatı arasında birebir ilişki bulunmaktadır. Modernizm, kendisini; Tinin diyalektiği, anlamın yorumbilimi, rasyonel ya da çalışan öznenin özgürleşimi ya da zenginliğin yaratımı gibi üst anlatılara başvurarak meşrulaştırır. Buradan hareketle Lyotard postmodern olanı karakterize eden

[504] Alan D. Schrift, "Nietzsche'nin Fransız Mirası", çev. Ali Utku, *Nietzsche Paris'te: Fransızların Nietzsche Okuması,* der. Sadık Erol Kılıç, Otonom Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 48.

şeyin ise, meta-anlatılara yönelik bir inançsızlık anlamında, meta-anlatıların sonu düşüncesi olduğunu belirtir.[505]

Nietzsche Tanrı'nın ölümünü haber verir. Fakat Nietzsche Tanrıya atfedilen niteliklerin modern düşüncede seküler formlarda varlığını sürdürdüğüne dikkat çekerek Tanrı'nın ölümünün nihai sonuçlarına ulaşmasının zaman alacağını da belirtir. Taşımış oldukları anlam, işlev ve nitelikler göz önünde bulundurulduğunda meta-anlatıları söz konusu seküler formların örnekleri olarak görmek mümkünüdür. Meta-anlatılar bir anlamda modern yaşamda Tanrı'nın vekilleri olarak onun işlerini sürdürmeye devam etmişlerdir.[506] Meta-anlatıların sonu bu vekillerin de ölümüne gönderme yaptığı için postmodern dönem Tanrının ölümünün tam anlamıyla karşılığını bulduğu döneme karşılık gelir. Postmodernizmin eleştiri konusu yaptığı meta anlatıların en önemlisi ilerleme söylemidir.

Postmodernizme göre, tıpkı diğer meta-anlatılar gibi ilerleme söylemi de yaşamın olumsallığından kaynaklanan farklılıkların risk olarak görülüp ihmal edilmesine yönelik anlayışı nedeniyle sorunludur. İlerleme söylemi tarihin kesin bir izahını yapabilmek adına ona bütünlük ve düzen empoze eder.[507] Bu nedenle tarihin, evrensel (rasyonel) siyasal-toplumsal düzene doğru işlediği ve toplumların söz konusu düzene uygunlukları ölçüsünde ileri olduklarına yönelik kabul ilerleme söyleminin temel özelliğini oluşturur. Bu kabulün bir sonucu olarak ilerleme söylemi, evrensellik vasfı atfedilen politik-toplumsal düzenin (veya yaşam tarzının) dışında kalan poli-

[505] J. F. Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 11-12.

[506] Terry Eagleton, *a.g.e.*, s. 197.

[507] J. F. Lyotard, *a.g.e.*, s. 11

tik-toplumsal düzenleri (veya yaşam tarzlarını) geri olarak nitelendirip değerden düşürerek hâkim politik-toplumsal düzen, grup, anlayış veya yaşam tarzlarının evrensellik söylemi yoluyla hâkimiyetlerini haklılaştırılmalarına imkân sağlar. Nietzsche de ilerleme düşüncesini eleştirmiştir. Nietzsche'ye göre, ilerleme düşüncesi, tarihe içkin bir anlam ya da düzenin bulunduğunu varsayarak Tanrı'ya atfedilen nitelikleri tarihe atfeder. Bu anlamda Nietzsche ilerleme düşüncesini Tanrı'nın ölümünün (nihilizmin) sonuçlarının tam olarak şuuruna varılamamasını ifade eden bir anlayışın (pasif nihilizm) yansıması olarak görür. Öte yandan Nietzsche, ilerleme düşüncesinin görmüş olduğu ideolojik işleve de dikkat çeker. Nietzsche eşitliği tarihin nihai amacı olarak gören anlam içeriğiyle ilerleme düşüncesinin güç istemi zayıf sürü insanının (*son insan*ın, ya da kitle insanının) hâkimiyetine hizmet ettiğini düşünür.

Eğer Tanrı'nın ölümü varlığın sabit değişmeyen bir doğasının olmadığı anlamına geliyorsa, Tanrı'nın ölümünü kabul ettiğimizde bir varlık olarak insanın da sabit değişmeyen bir doğasının olmadığını kabul etmeniz gerekir. İnsanın bir doğasının olmaması, insanın içerisinde bulunduğu tarihsel-toplumsal bağlama göre biçimlenen bir varlık olması postmodern düşüncede "insanın ölümü" ya da "insanın sonu" ile kastedilen şeydir.[508] Postmodernizme göre, "insan doğası" düşüncesi insanın anlamını belirli bir şeye indirgediği için sorunludur. Etik açıdan bakıldığında, insan doğasının kabulü, insanı değişime kapatarak kendini dönüştürme imkanından mahrum bırakır. Politik açıdan bakıldığında ise insan doğasını kabul etmek bu doğanın gerçekleşmesi olarak görülen yaşam

---

[508] Alan D. Schrift, *a.g.e.*, s. 22-23.

tarzının doğru diğer yaşam tarzlarının yanlış olduğu düşüncesine kapı açarak toplumsal yaşamda belirli yaşam tarzlarının doğru yaşam tarzından sapma olarak yorumlanıp bastırılmasına zemin hazırlar. Postmodern düşüncede insanın sonu düşüncesi hümanizmin radikal bir eleştirisi olarak karşımıza çıkar ki bu eleştiri Nietzsche tarafından da yapılmıştır. Nietzsche, tıpkı postmodernizm gibi, hümanizmi Tanrı'ya atfedilen niteliklerin insana atfedilerek Tanrı'nın yerine insanın ya da insanlığın konulması olarak görmüştür. Bu anlamda hem Nietzsche hem de postmodernizm Tanrı gibi insanı da benimsemez ve dolayısıyla hümanizmin dine benzer tesellisini reddeder.[509]

Öte yandan Nietzsche, insan kavramını, bu kavram yoluyla insanın anlamının belirli bir yaşam biçimiyle (Hıristiyan-köle ahlakına dayalı yaşam biçimiyle) özdeşleştirilmesi nedeniyle de eleştirmiştir. Nietzsche'ye göre Hıristiyan-köle ahlakına dayalı yaşam biçimi diğer yaşam biçimlerini bu özdeşleştirme üzerinden yadsımış ve hakimiyetini bu özdeşleştirme üzerinden sağlamıştır. Nietzsche'nin insanın üstesinden gelinmesinden bahsederken insan ile kastettiği bu insan anlayışıdır. İnsanın üstesinden gelinmesi Nietzsche'nin *üst insanın* kavramının anlamlarmdan birini oluşturur ve bu anlamıyla *üst insan* yerleşik insan anlayışının, yani Hıristiyan ahlakının değerlerine göre tanımlanmış insan anlayışının ötesine geçilmesine işaret eder. Postmodernizm Nietzsche'nin *üst insan* kavramının bu anlamını esas almıştır. *Üst insan'ın* bu yorumu Foucault'da görülebilir.[510] Buna göre, *üst insan*; insanın değişime, farklı varoluş biçimlerine açık olmasına işaret eder. Fou-

---

[509] Terry Eagleton, *a.g.e.*, s. 241.

[510] Alan D. Schrift, *a.g.e.*, s. 23.

cault, Nietzsche'nin *güç istemi* kavramının "gücün insanın kendisini dönüştürmede kullanılması" anlamını da benimser. Eğer insanın bir doğası yoksa, yani insanın anlamı sabitlenmemişse insanın kendisini sürekli yenilemesi, yaratması söz konusudur ve bu durumda *üst insan* gücü kendi üzerinde kullanarak kendini sürekli bir biçimde dönüştüren, kendini yaratan insana karşılık gelir.[511]

"İnsan"ı kabul etmek, insanların içerisinde yaşamış oldukları tarihsel-toplumsal koşullardan kaynaklanan farklılıklarına rağmen söz konusu koşullara bağlı olarak değişmeyen ortak bir öze sahip olduklarını kabul etmek demektir. Bu özün akıl olduğunu kabul ettiğimizde "özne"yi de kabul ediyoruz demektir. Zira özne, insanın; kendisinin, eylemlerinin ve içerisinde bulunmuş olduğu koşulların bilincinde olabilme ve bunları rasyonel biçimde kontrol edebilme gücüne işaret eder. İnsanın bir doğası, özü olmadığını kabul ettiğimizde özneyi inşa edebileceğimiz zemin de ortadan kalkacağı için insanın sonu, aynı zamanda öznenin de sonu demektir. Bu anlamda hümanizm eleştirisi gibi, özne eleştirisinin de postmodernizmi karakterize eden özelliklerden biri olduğunu söylemek mümkündür. Özne aklın ve aklî olanın koşullara göre değişmediği kabulü üzerinde temellendiği için, özne eleştirisi postmodernizmin *akılcılık* (rasyonalizm) eleştirisiyle doğrudan bağlantılıdır. Yine özne, rasyonel varlıklar olarak insanların herkes için geçerli olabilecek nitelikteki ahlaki ve siyasal ilkeler üzerinde anlaşabilecekleri yönündeki evrenselci kabulün temelini

[511] Alan D. Schrift, "Özneyi Yeniden Düşünmek: Kişi Nasıl Olduğundan Başkası-Olur", çev. Ali Utku-Mukadder Erkan, *Nietzsche Paris'te: Fransızların Nietzsche Okuması*, der. Sadık Erol Kılıç, Otonom Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 241.

oluşturduğu için özne eleştirisi postmodernizmin *evrenselcilik* eleştirisiyle de bağlantılıdır.

Postmodernizm açısından bakıldığında, özne, her şeyden önce, "doğru" davranışın kaynağı olarak görülmesi nedeniyle sorunludur. Özneyi kabul etmek, bütün insanların özne olma kapasitesine sahip olduğunu kabul etmek demektir. Bu durumda birer özne olarak bütün insanların "doğru" davranışı sergileme kapasitesini de kabul etmiş oluruz. Bu kabul ise "doğru" davranışları sergilemediği düşünülen insanlar üzerinde baskı kurulmasını ve bu baskının da meşru görülmesini beraberinde getirir. Özne temelli akıl yürütmeye göre, özne olma insanların ortak niteliğidir. Bu nedenle, bütün insanlar aynı davranış kuralları üzerinde uzlaşabilirler. "Doğru" yaşam tarzı bu davranış kurallarına uygun yaşam tarzıdır. Özne tarihsel-toplumsal koşulları önceliyor için "doğru" yaşam tarzı da tarihsel-toplumsal koşulları önceler. Bu durumda "doğru" yaşam tarzı insanlar arasındaki tarihsel-toplumsal koşullardan kaynaklanan farklılıkları değerlendirmenin ölçütünü oluşturur. Özne temelli akıl yürütme bu ölçüte uymayan farklılıkların elemine edilmesi gerektiğini kabul eder.[512] Postmodernizm özneyi ve bütün insanlar için geçerli olabilecek nitelikteki evrensel (doğru) davranış kurallarını reddettiği için özne temelli akıl yürütmenin gerçekte belirli yaşam tarzlarının hakimiyetine hizmet ettiğini düşünür. Örneğin; öznenin eril olarak tanımlanması ile toplumsal yaşamda erkeklerin egemenliği arasında ya da öznenin cinsel tercihlerinin heteroseksüel tercihlerle özdeşleştirilmesi ile eşcinseller üzerindeki baskı arasında bir ilişki vardır. Yine Batı'nın dünya üzerindeki

---

[512] Kasım Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, Emin Yayınları, Bursa 2016, s. 39.

politik, ekonomik ve kültürel hakimiyetinin öznenin Batı'lı yaşam tarzı tercihlerine göre kurgulanmasından ya da bir ulus-devlette belirli bir etnik kimliğin hakimiyetinin bu devletin vatandaş-öznelerinin davranış normlarının söz konusu etnik kimliğin değerlerine göre oluşturulmuş olmasından bağımsız düşünülemeyeceği açıktır. Postmodernizme göre, özne, "kolektif özne" biçimiyle de hakimiyet ilişkilerini destekleyici işlev görebilir. Örneğin, sosyalist rejimlerde proletarya diktatörlüğü işçi sınıfının tarihi ileriye taşıyan ayrıcalıklı politik özne olarak görülmesi üzerinden meşrulaştırılmıştır. Öte yandan siyaseti sınıf temelinde düşünmek hakimiyet ilişkilerini daha dolaylı yollardan da besler. Sınıfı tek anlamlı farklılık olarak almak diğer farklılık biçimlerinin ihmal edilmesini bu diğer farklılık biçimleri üzerindeki tahakkümün önemsizleştirilmesini de beraberinde getirir.

Postmodernizme göre özne içerisinde bulunmuş olduğu toplumsal koşullardan ayrılabilen bir benlik tasavvuruna gönderme yaptığı için de sorunludur. Politik açıdan bakıldığında sorun kendini iki biçimde gösterir. Öncelikle, bu benlik tasavvuru insanların tercihlerinin bütünüyle onların özgür iradelerinin ürünü olduğu düşüncesine kapı açarak tercihlerin gerisindeki güçleri göz ardı etmeyi beraberinde getirir. Postmodernizm, bu göz ardı etmenin her zaman hakim yaşam tarzlarının lehine olduğuna dikkat çeker. Örneğin ataerkil kültürün hakim olduğu bir toplumda kadınların tercihleri çoğu zaman toplumsal yaşamda erkeklerin daha yüksek ve prestijli konumlara gelmesine hizmet eden değerler tarafından belirlenir. İkinci olarak söz konusu benlik tasavvuru bir iradenin kullanımına indirgenmiş sorunlu bir güç anlayışına zemin hazırlar. Bu güç anlayışını özellikle liberal politik düşüncede görmek mümkündür. Liberalizm bireyin özgürlüğünün diğer

bireylerin ya da devletin müdahalelerine karşı korunması durumunda farklı yaşam tarzlarının var olabilmesine imkan veren çoğulcu bir toplumun mümkün olduğunu varsayar. Liberalizmin yalnızca müdahaleyi baskının kaynağı olarak görmesinin nedeni gücü arkasında niyetin bulunduğu bir şey olarak kavramlaştırmasıdır. Postmodernizm tam da bu güç kavramlaştırması nedeniyle liberalizmin baskının görünmeyen yüzü konusunda kör olduğunu iddia eder. Postmodernizme göre, niyet edilmiş baskının ortadan kaldırılması çoğulcu bir toplumun varlığı için yeterli olmaz. Zira baskının belirli bir öznenin niyetine bağlayamayacağımız toplumsal ilişkilerde gizli bir türü daha vardır. Postmodernizm bu gizli baskıya daha çok marjinal yaşam tarzlarının maruz kaldıklarına dikkat çekerek gücü öznenin sahipliğindeki bir şey olarak düşünmenin her zaman hakim yaşam tarzlarının lehine olduğunu iddia eder.

Özne eleştirisi konusunda Nietzsche'nin düşüncelerinde doğrudan referansalar bulmak mümkündür. Daha önce de belirtildiği üzere Nietzsche özne diye bir şeyin olmadığını, öznenin dilbilimsel bir yanılgı olduğunu ifade etmiştir. Nietzsche'ye göre, fail ile fiil gerçekte birbirinden ayrılamaz. Biz ancak dili kullanırken böyle bir ayrım varmış gibi düşünürüz. Yine Nietzsche'nın özgür irade eleştirisi de bir özne eleştirisidir. Nietzsche'ye göre, irade diye bir şey yoktur. İnsan benliği birbirleriyle mücadele halinde olan dürtülerden oluşur ve insanın davranışını belirleyen irade değil bu mücadelede galip gelen dürtü ya da dürtülerdir. Nietzsche'nin özneye ilişkin değerlendirmeleri bunlarla sınırlı değildir. Nietzsche özneyi kölenin efendi karşısındaki güçsüzlük hissini telafi etme ve efendiden gelebilecek tehlikeyi önlemeye yönelik motivasyonuyla ilişkilendirerek öznenin politik bir izahını da yapar.

Öznenin kabulü ile köle fail ile fiili ve buna bağlı olarak da fail ile gücü birbirinden ayırır. Buna göre, özne güç ayıklandıktan sonra insanda kalan şeydir ve bu şey bakımından bütün insanlar eşittir. Bu eşitlik fikri ile köle değersizlik duygusunun üstesinden gelir. Öte yandan, fail ile fiilin ayrılması kişinin eylemde bulunup bulunmama konusunda özgür olduğu dolayısıyla da eylemlerinden dolayı sorumlu düşüncesini de beraberinde getirir ki bu düşünce kölenin gücün yansıması olan eylemleri bütün insanların kabul etmeleri gereken "evrensel" yasaklar olarak sunmasına ve böylece efendiye karşı kendini korumasına imkân sağlar.

Nietzsche ile postmodernizm arasında özne kavramının hizmet ettiği güçler konusunda, dolayısıyla da özne eleştirisinin beslendiği duyarlılıklar konusunda, bir paralelliğin olup olmadığı tartışılabilir. Postmodernizm özne kavramının modern toplumdaki politik ve toplumsal anlamda güçlü olan kesimlere hizmet ettiğini düşünür. Bu açıdan bakıldığında, postmodernizm için özne kavramının, Nietzsche'nin düşündüğünün tersine, zayıf olanın aleyhine işlev gördüğü söylenebilir. Bu farklılık, Nietzsche ve postmodernizmin özne eleştirilerine temel teşkil eden duyarlılıklardaki farklılıklara da ışık tutar. Postmodernizmin özne eleştirisi bir toplumsal düzende hakim yaşam tarzlarının baskısına maruz kalan eşcinseller, kadınlar vb. zayıf kesimlerin korunmasına yönelik duyarlılık üzerinde temellenir. Nietzsche'nin özne kavramını eleştirirken derdinin söz konusu kesimlerin korunması olmadığı açıktır. Nietzsche'nin özne eleştirisinin gerisinde özne yoluyla istisnai tipler ile sürü insanı arasındaki farkın ortadan kaldırılmasından duymuş olduğu rahatsızlık bulunmaktadır. Nietzsche'nin insanlar arasındaki hiyerarşiye ilişkin söylediklerinin metaforik bir anlama sahip olduğunu kabul edersek, meseleye

ilişkin farklı bir değerlendirme yapmak da mümkündür. Nietzsche'nin aktif güç-reaktif güç ayrımı bu değerlendirmenin çıkış noktasını oluşturur.

Daha önce de belirtildiği gibi Nietzsche yaşamı değersizleştirmeyi reaktif gücün bir özelliği olarak görür. Nietzsche'ye göre, köle efendi karşısındaki zayıflığından dolayı kendini değersiz hisseder ve bu değersizlik duygusundan kurtulmak için efendiyi kendisinden farklılaştıran yaşamı (gücü) değersizleştirir. Nietzsche için köle kendi değerini bu değersizleştirme üzerinden kazandığı için reaktif gücü sembolize eder. Nietzsche'ye göre, aktif gücün özelliği ise yaşamı onaylayıcı tutumdur. Nietzsche için kendi halinden memnun olan ve bu nedenle de yaşama hınç duymayan (yaşamı onaylayan) efendi aktif gücü sembolize eder. Özne, bizi birbirimizden farklılaştıran şeyler (yani yaşamın olumsallığından kaynaklanan şeyler) ayıklandıktan (yadsındıktan) sonra geriye kalan şeye karşılık geldiği için, Nietzsche özne kavramının reaktif güçlere hizmet ettiğini düşünür. Bu değerlendirmeden hareketle, Nietzsche ile postmodernizmin özne eleştirileri arasında öznenin hizmet ettiği güçler ve özne eleştirisinin gerisindeki etik duyarlık konularında da bir paralelliğin bulunduğu iddia edilebilir. Zira, eğer farklılıkları yadsıyıcı tutum reaktif gücün bir özelliği ise, modern toplumdaki hâkim yaşam tarzları da reaktif güçlerin örnekleri olarak görülebilir. Yine Nietzsche'nin reaktif güçlere olumsuz aktif güçlere ise olumlu bir anlam yüklemesini göz önünde bulundurursak her türlü farklılığın kendini ifade edebilmesine yönelik duyarlılığın Nietzsche'nin düşüncelerinde de bulunduğu söylenebilir.

Eğer Tanrı yoksa kendinde varlık diye bir şey de yoktur.[513] Kendinde varlık yoksa varlıkları kendisinden hareketle açıklayabileceğimiz bir temel, bir öz de yok demektir. Bu durumda varlık her an değişen, her şey olabilen bir şey olarak karşımıza çıkar. Yani varlık ile oluş arasında, hatta varlık ile olay arasında bir fark kalmaz. Varlık ile olay arasındaki farkın ortadan kalkması, Nietzsche'nin önemli postmodern yorumcularından biri olan Vattimo'nun "varlığın erimesi" ya da "zayıf ontoloji" ile kastettiği şeydir, yani nihilizmdir. Vattimo, nihilizmi varlığın sabitliğinin çözülmesi olarak anlar. Vattimo'ya göre, varlığın sabitliğinin çözülmesi, kısmen ancak 19.yy. metafiziksel tarihselciliğinin büyük sistemleri içinde olmuştur. Bu sistemler varlığı "olan" bir şey olarak değil, "oluş" olarak anlamışlardır. Fakat metafiziksel tarihselcilik oluşun belirli bir istikrarı muhafaza ettiğini, zorunlu ve bilinen ritimlere göre vuku bulduğunu kabul ederek, idealist düşünceyle olan ilişkisini sürdürmüştür. Buna karşın Nietzsche varlığı olay olarak anlamıştır. Bu anlayışa göre, varlıktan söz edebilmemiz, bizim ve varlığın hangi noktada olduğunun bilinmesine bağlıdır. Varlık olayından başka bir şey olmadığı için ontoloji (Varlık'a ilişkin bilgimiz) de, durumumuzun yorumundan başka bir şey değildir.[514]

Şayet her yorum duruma ilişkinse, bütün yorumlar eşittir. Nihilizm durumunda hiçbir yorum hakikat iddiasında bulunamayacağı dolayısıyla da diğer yorumlar karşısında üstünlük iddia edemeyeceği için Vattimo, nihilizmi farklılıkların kendilerini ifade edebilmeleri açısından iyi bir şey olarak gö-

[513] Nietzsche, *Tan Kızıllığı*, s. 225.

[514] Vattimo, *a.g.e.*, 59.

rür.[515] Nihilizme olumlu bir değer atfedilmesi postmodernizm ile Nietzsche'nin düşüncelerinin bir başka önemli ortak noktasını oluşturur. Tıpkı Nietzsche gibi postmodernizm de nihilizmi bir fırsat olarak görür. Fakat Nietzsche'nin düşünceleri bağlamında düşünüldüğünde postmodernizm açısından nihilizm belirli bir anlamıyla sorun olarak da görülebilir. Daha önce de belirtildiği gibi nihilizm sorununun işaret ettiği şeylerden biri de yaşamın ve oluşun yadsınmasıdır. Bu anlamda Nietzsche yaşamı ve oluşu yadsıyıcı düşünceleri nihilistik düşünce, yaşamın ve oluşun yadsındığı yaşamı da nihilistik yaşam olarak adlandırmıştır. Bu bağlamda nihilistik düşünce ve yaşamın postmodernizm için de bir sorun olarak görülebileceğini belirtebiliriz. Yaşamın yadsınması postmodernizmde farklılıkların yadsınması olarak karşılığını bulur. Postmodernizm için farklılıkları yadsıyıcı bir yaşam nihilistik bir yaşam, farklılıkları yadsıyıcı düşünce ya da değer sistemleri de nihilistik düşünce ve değer sistemleridir. Nihilizmin fırsat anlamı bu noktadan sonra ortaya çıkar.

Postmodernizme göre, her hakikat iddiası (ya da metaanlatı) oluşa bir düzen dayattığı için kaçınılmaz bir şekilde nihilistik olmak durumundadır. Nihilizm tam da bu nedenle, farklılıkların üstünü örten bütün hakikat iddialarını geçersiz hale getirdiği için değerlidir. Nietzsche, hiyerarşik varlık anlayışında ifadesini bulan bir hakikat iddiası sunar. Bu anlamda o nihilist değildir. Postmodernizm ise, bütün hakikat iddialarına karşıdır. Postmodernizm tam da bu nedenle Nietzsche'nin belirtilen hakikat iddiası doğrultusunda olarak ortaya koymuş olduğu insanlar arasındaki hiyerarşiye dayalı ahlak

---

[515] Gianni Vattimo, *Şeffaf Toplum*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Say yayınları, İstanbul 2012, s. 118.

ve politika anlayışını reddeder. Bu durumda postmodernizm ile Nietzsche'nin düşünceleri arasında nihilizm konusunda önemli bir uyuşmazlığın olduğu düşünülebilir. Fakat postmodernizm daha da ileri giderek bu reddedişi Nietzsche'nin düşüncelerinin mümkün kıldığını iddia eder. Postmodernizm açısından bakıldığında, Nietzsche gerçekte bir nihilisttir.[516] Zira, Nietzsche sunmuş olduğu hakikat tasavvurunun bir yorum olduğunu kabul eder.[517] Nietzsche gerçek takipçilerinin kendisine karşı çıkanlar olduğunu belirtirken[518] bir anlamda tıpkı diğerleri gibi kendi yorumunun da reddedebileceğini ima etmiş olur.

Nihilizm hem postmodernizmin hem de faşizmin zeminini oluşturur. Faşizm nihilizmi bir sorun olarak görür. Faşizme göre nihilizm sorunu değersizleşmiş, bayağı bir hayata karşılık gelir. Faşizm bu sorunun üstesinden gelmenin yolunun anlam yaratacak ve yaşamı bu anlam doğrultusunda düzene sokarak değerli hale getirecek politik güçten geçtiğini düşünür. Tam da bu nedenle faşizm Nietzsche'nin değer koyucu *üst-insan* kavramını bu politik güçle özdeşleştirir. Buna karşın postmodernizm, nihilizmi, yani herkes için geçerli değerlerin olmamasını, yakınılacak bir durum olarak görmez. Tersine, postmodernizme göre, herkes için geçerli değerlerin olmadığının anlaşılması, gücün üzerindeki sis perdesinin kalkmasına dolayısıyla da artık hakimiyetin değerler üzerinden haklı kılınmayacağına işaret ettiği için memnun olunması gereken bir durumdur.[519] Yine, postmodernizm özneyi bütünüyle reddettiği için herkes için geçerli değerler sunacak makro ölçekte bir

[516] Vattimo, *Modernliğin Sonu*, s. 75, 210.

[517] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 28.

[518] Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 12.

[519] Gianni Vattimo, *Şeffaf Toplum*, s. 121.

gücü de mümkün olarak görmez. Postmodernizm gücü güç ilişkileri biçiminde mikro ölçekte düşünür. Postmodernizme göre, eğer evrensel değerler ve bu değerlerin garantörü olabilecek büyük bir güç yoksa bu durumda farklı yaşam tarzlarına göre değişen farklı değerleri sorun olarak değil zenginlik olarak görmek gerekir. Postmodernizm için makro bir gücün olmaması gücün olmadığı anlamına gelmez. Toplumsal yaşamda güç mikro ölçekte, güç ilişkileri biçiminde kendini gösterir.[520] Dolayısıyla postmodernizm söz konusu zenginliğin varlığını sürdürmesinin yaşam tarzlarının güç ilişkileri içerisinde var olduğunun farkında olunması ve bu doğrultuda toplumsal yaşamı düzenleyen kuralların, normların ve değerlerin sürekli bir biçimde sorgulanmasından geçtiğini kabul eder.

Nihayetinde, Tanrı'nın ölümü düşüncesi radikal bir ideoloji eleştirisine kapı açar ki bu eleştiri postmodernizmi karakterize eden önemli özelliklerden biridir. İdeoloji eleştirisi derken büyü bozmayı; kendilerini evrensel ve nesnel olarak sunan bilgi ya da değer sistemlerinin güç ilişkilerini besleyici karakterini göstermeyi ya da ifşa etmeyi kastediyoruz.[521] Eğer Tanrı yoksa bilgi ve ahlakın evrensel olduğunu iddia ederken müracaat edebileceğimiz bir temel de yok demektir. Aslında ideoloji eleştirisini Marx'ın düşüncelerinde de görmek mümkündür. Marx'ın ahlak, hukuk ve inanç sistemlerinin hiç de öyle kendilerini sundukları gibi tarafsız olmadıkları gerçekte hakim toplumsal sınıflara hizmet ettiği yönündeki değerlendirmesinde ifadesini bulan ideoloji eleştirisi postmodernizmin beslendiği önemli kaynaklardan biridir. Fakat Marx'ın ideoloji

---

[520] Alan D. Schrift, "Nietzsche'nin Fransız Mirası", s. 40.

[521] Gianni Vattimo, *Şeffaf Toplum*, s. 120.

eleştirisi Nietzsche'ninki gibi radikal değildir. Zira Marx'ın düşüncelerinde Tanrı tam olarak ölmediği, tarihe içkin akıl formunda varlığını sürdürdüğü için Marx, ideolojik (yani yanlı) olmayan (nesnel) bir bilgiyi mümkün görmüştür. Marx'ın ideolojiyi bir yanılsanma olarak tanımlaması, onun doğru bilgisine ulaşabileceğimiz nesnel bir gerçekliğin varlığını kabul ettiğini gösterir. Bu yönüyle Marx, son tahlilde modernisttir. Nietzsche ise bizim bakış açımızın dışında kalan olgusal bir gerçekliğin olmadığını, dolayısıyla bütün bilgilerin birer yorum olduklarını düşünür. Dolayısıyla Nietzsche için "ideolojik" olmayan bir bilgi ya da değer sistemi yoktur. Nietzsche'nin ideoloji eleştirisini postmodernizm açısından değerli kılan husus budur. Nietzsche'nin hakikat isteminin ve ahlakın güç istemiyle ilişkisini ortaya koyarak bilgi ve değerin güç ilişkilerinden arındırılamayacağını göstermesi postmodern düşünürlere ilham vermiştir.[522] Örneğin Foucault modern dünyada kendilerini tarafsızlık kisvesiyle sunan bilimsel ve ahlaki söylemlerin nasıl belirli yaşam tarzlarını normalleştirmek yönünde işlev gördüklerini göstererek bilgi ve ahlakın toplumsal yaşamdaki iktidar ilişkilerinden bağımsız olarak düşünülemeyeceğine dikkat çekmiştir.

Büyü bozma, Marx için hakikatin ortaya çıkması ile nihayete erecek, Nietzsche ve postmodernizm için ise hiç bitmeyecek bir iştir. Büyü bozma işinin Nietzsche'nin düşüncelerindeki karşılığı *Jeneolojik soruşturma*dır. Büyü bozma işi postmodern düşüncede ise, *jeneoloji*[523], *arkeoloji*[524] ve *yapıbozum*[525] gibi

[522] Georg Stauth-Bryan S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, çev. Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2005, s. 268.

[523] Kasım Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Kibele Yayınları, İstanbul 2017, s. 226.

[524] Georg Stauth-Bryan S. Turner, *a.g.e*, s. 266.

kavramlarda ifadesini bulur. Postmodernizm tam da bu radikal ideoloji eleştirisinin bir uzantısı olarak nesnel/yansız bir bilgi ve değer anlayışı üzerinde temellenmiş doğru ya da adil bir politik-toplumsal düzenin imkansızlığını kabul eder. Bu kabul postmodernizmin ideolojisiz bir politikayı mümkün görmediğine işaret eder. İdeolojisiz politika anlayışını reddetmesi postmodernizmin en çok eleştirilen noktalarından biridir. Bu eleştiriyi yapanlar postmodernizmin söz konusu reddediş nedeniyle politik yaşamda değerler arasındaki çatışmayı yumuşatacak ortak zemininin altını oyduğunu ve böylece güçlü olanın haklı olacağı bir politika anlayışına kapı açtığını iddia ederler.[526] Bu eleştiri ağırlıklı olarak liberalizm tarafından dile getirilir.

Liberalizme göre söz konusu ortak zemin evrensel ve nötr olma özelliklerini taşıyan kurallardır. Liberalizm söz konusu özellikleri nedeniyle bu kuralların değerler üstü olduğunu kabul eder ve onları korumayı esas alan bir politika anlayışı olarak ideolojisiz politikayı önerir. Liberalizme göre, ideolojisiz politika çatışma ve taraflılık meselelerini izale ettiği için ideal politika anlayışıdır. Postmodernizm açısından bakıldığında ise politikayı değerlerden ve çatışmadan bağımsız düşünmek, politikanın mahiyetini reddetmek anlamına gelir. Postmodernizme göre, her politik eylem düzen kurma veya düzeni değiştirme ile ilişkili olduğu için politika güç mücadelelerinden yani çatışmadan bağımsız düşünülemez. Her düzen kurma ya da düzeni değiştirmeye yönelik eylem bir iyi yaşam tasavvurundan ayrı düşünülemeyeceği için politika değerden bağımsız da düşünülemez. Postmodernizm tıpkı Nietzsche

---

525 Alan D. Schrift, "Nietzsche'nin Fransız Mirası", s. 37.

526 Richard Wolin, *a.g.e*, s, 8-9.

gibi değerlerin toplumsal yaşamdaki güç ilişkilerinden ayrı düşünülemeyeceğini kabul ettiği için değerler arasındaki çatışmanın ortadan kaldırılamayacağını, bu nedenle de ideolojisiz bir politikanın olamayacağını kabul eder.[527]

Postmodernizm'e göre, herhangi bir politik-toplumsal düzende ortak yaşamı düzenleyen kurallar, o politik-toplumsal düzendeki hakim yaşam tarzlarına ait değerlerin etkisini taşır. Dolayısıyla bu kuralların nötr olduğunu kabul etmek her zaman hakimiyet ilişkilerini meşrulaştırıcı bir işlev görür. Postmodernizm, tam da bu nedenle, politikanın ideolojik olduğunu kabul etmenin güçlü olanın tahakkümünün onaylanmasına değil tahakkümün sorgulanmasına hizmet ettiğini düşünür. Postmodernizme göre, her politik-toplumsal düzen iktidar ilişkilerini, dolayısıyla da tahakkümü içerir. İdeolojisiz politik-toplumsal düzenin olabileceğini kabul etmek, belirli politik-toplumsal düzeninin kendisini adil politik-toplumsal düzenle özdeşleştirmesine ve böylece o politik toplumsal düzendeki hakimiyet ilişkilerinin sorgulanmaksızın kabul edilmesine zemin hazırlar. Postmodernizm adaleti hiçbir zaman ele geçiremeyeceğimiz, hep peşinde olmamız gereken (hep gelecek olan[528]) bir şey olarak görür ve ideal toplumun hayata geçebileceği yönündeki modern kabulü eleştirirken bu adalet anlayışından hareket eder.

[527] Ciano Aydin, "The Struggle Between Ideas: Nietzsche, Berlin and Lefort on the Politics of the Future", *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, edited by Herman W. Siemens and Vasti Roodt, Walter de Gruyter, Berlin and New York 2008, s. 801.

[528] Ali Utku-Mukadder Erkan, "Derrida'nın Nietzschesi: Bir Ortak İmza Geliştirmek", *Nietzsche'lerin Şöleni*, der. ve çev. Ali Utku-Mukadder Erkan, Otonom Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 63.

Postmodernizm için Marx'ın komünist toplum düşüncesi bu modern kabulün bir örneğini oluşturur. Marx ideolojik olmayan bir bilgiyi mümkün gördüğü için insanlığın tahakkümün olmadığı bir topluma ulaşacağını düşünmüştür. Bu bağlamda postmodernizmin, gücünü; ortaya koymuş olduğu politik-toplumsal düzen önerisinden değil, hiçbir politik-toplumsal düzenin adaleti cisimleştiremeyeceğine yönelik anlayışı doğrultusunda bütün politik-toplumsal düzenlerin radikal bir eleştirisini sunmasından aldığını söylemek mümkündür. Postmodernizm her bütünü, her sistemi ya da her düzeni yapı bozumuna uğratarak onların tahakkümcü karakterini ifşa etmeye ve böylece bu tahakkümün bastırmış olduğu ötekinin hakkını teslim etmeye çalışır. Postmodernizme göre, ötekinin hakkını teslim etmemizin yolu her politik-toplumsal düzenin mutlaka adaletsizliği içerdiğini kabul etmemizden geçer. İleride bizi bekleyen iktidar ilişkilerinden arındırılmış herhangi bir politik-toplumsal düzen yoktur.

Nietzsche'nin düşüncelerinin postmodernizme etkisini tartışırken bir takım genel değerlendirmeler yaptık. Şimdi bu etki ile ilgili olarak politika felsefesi açısından daha spesifik değerlendirmeler yapmak için Nietzsche'nin düşüncelerinin demokrasi teorisi ile ilgili tartışmalara katkısını ele alacağız.

3- NIETZSCHE VE RADİKAL DEMOKRASİ

Nietzsche çalışmalarında demokrasiye negatif anlamlar yüklemiş ve ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Yazıları göz önüne alındığında Nietzsche'nin, demokrat bir kişi olmadığı rahatlıkla söylenilebilir. Ayrıı şekilde Nietzsche, hiçbir şekilde demokratik bir politika anlayışının savunucusu olarak da görü-

lemez. Tam tersine, politik konulara ilişkin görüşlerinden çıkarsanabilecek olan şey, yukarıda da belirtildiği gibi, onun, kendisini bazı yönleriyle aristokratik, bazı yönleriyle de radikal olarak niteleyebileceğimiz bir politika anlayışına daha yakın gördüğüdür. Tabi ki bu durum, Nietzsche'nin düşüncelerini demokratik bir politika anlayışıyla ilişkilendirmeyi güçleştirir, fakat bize göre şu iki nedenden dolayı imkânsız kılmaz.

Öncelikle, Nietzsche'nin anti-demokratik bir politik düşünceyi benimsemiş olduğu kabul edilse bile, bu durum onun demokrasiye yönelik eleştirilerinin, demokrasi teorisi açısından işlevsel olamayacağı anlamına gelmez. Apell'in de işaret ettiği üzere, Nietzsche'nin çağdaş demokrasi teorisi için işlevsel önemi, paradoksal bir şekilde onun katı anti-eşitlikçiliğinden çıkarsanabilir. Zira Nietzsche'nin mertebe, soyluluk, hakimiyet hakkındaki düşüncelerine yönelik bir dikkat, eşitlik vurgusuyla ön plana çıkanları, duyarlılıklarını daha sağlam argümanlarla izah etmeye ve savunmaya zorlayabilir.[529] Nietzsche'nin, özellikle kendi dönemindeki demokrasi hareketlerini tahrik eden hususlara yönelik tespitleri, çoğunluğun ya da kitlenin tahakküm edici ve niteliksizleştirici vasıflarını demokratik sistemlerin ciddi hastalıkları olarak gören demokrasi teorisyenleri için son derece aydmlatıcı olabilir. Bu noktada demokrasiye yönelik Nietzscheci itirazların, ciddi bir demokrasi savunusunun dikkate alıp cevap vermesini gerektirecek kadar önemli olduğunu söyleyebiliriz.

İkinci olarak Nietzsche, belirli bir demokrasi anlayışını eleştirir. Bu, Nietzsche'nin köle ahlâkı ve sürü psikolojisinin hâkimiyetinin mantıksal bir sonucu olarak gördüğü demokra-

---

[529] Apell, *a.g.e.*, s. 7.

si anlayışıdır. Nietzsche bu demokrasinin 'pasif nihilizm'in siyasal düzlemdeki bir görünümü olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla eğer nihilistik olmayan bir demokrasi anlayışı söz konusu olabilirse Nietzsche'nin düşüncelerinden bu demokrasi anlayışını destekleyici sonuçlar çıkarsanabilir. Bu da, tabi ki, Nietzsche'nin düşüncelerinin onun politik düşüncelerinin ötesine geçecek bir politik okumasını yapmayı gerektirir.

Günümüzde demokrasi tartışmalarının, ağırlıklı olarak "liberal demokrasilerin krizi" ve bu krize bağlı olarak kendini gösteren "yeni demokrasi arayışları" temaları etrafında yürüdüğünü göz önünde bulundurarak, Nietzsche'nin söz konusu tartışmalara katkısını, iki alt başlık altında ele almaya çalışacağız. İlk olarak, günümüzün liberal demokrasilerinin çeşitli sorunlarına ışık tuttuğunu düşündüğümüz için, Nietzsche'nin liberalizm eleştirisine değineceğiz. Nietzsche'nin Batı düşünce geleneği ve bu düşünce geleneğinin nihai evresi olan modernizmle ilişkisi bağlamında yürüttüğü liberalizm eleştirisini de *özne kavramı eleştirisi, hak kavramı eleştirisi, özgürlük kavramı eleştirisi* ve *düalizm eleştirisi* olarak sunmaya çalışacağız. Bu kısımda Nietzsche'nin düşüncelerinin eleştirel fonksiyonundan, başka bir ifadeyle, Nietzscheci perspektifin "yıkma stratejisi"nden faydalanacağız. Nietzsche'nin liberal politik düşüncenin temel kavramlarına yönelik yıkıcı eleştirileri ve liberalizmin felsefî arka planını oluşturan temel varsayımları sorgulayıcı felsefesi, söz konusu stratejinin aynı derecede önemli iki unsuru olarak görülebilir. Nietzscheci perspektifin demokrasi düşüncesi bakımından yapıcı fonksiyonu ise, ikinci kısmın konusunu oluşturacaktır. Nietzsche'nin politik konular ve kavramlar hakkındaki düşüncelerinden ziyade, onun düşüncelerinin politik açılımlarına yönelik bir refleksiyonun daha önemli olduğu ikinci kısımda, Nietzscheci perspektifin yeni

demokrasi arayışlarına katkısını; ontoloji düzeyinde *güç felsefesi*, epistemoloji düzeyinde *perspektival hakikat* fikri ve etik düzeyde ise *plüralist etik* temaları bağlamında izah etmeye çalışacağız.

Nietzscheci bir perspektifle değerlendirildiğinde, liberal demokrasinin eleştiri konusu yapılabilecek hastalıklarının kökeninde, nihilizmle yazgılı Avrupa kültürü ve düşünce geleneği bulunmaktadır. Liberal demokrasi de, diğer bütün modern politik düşünceler gibi, Platon ile başlayan, Hıristiyanlık ile belirginleşen ve Batı kültürüne nüfuz eden, hayatı ve oluşu yadsıdığı için nihilistik bir mahiyete sahip olan bir düşünce geleneğinin zeval bulduğu, yazgısı olan nihilizmin açığa çıktığı bir döneme (modern dönem) aittir. Dolayısıyla da liberal demokrasi bu dönemin, yanı *decadence*ın bütün belirtilerini bünyesinde taşımaktadır.

Daha önce de belirtildiği gibi Nietzsche'nin modern nihilizm deneyiminin nedeni olarak gördüğü söz konusu gelenek, metafizik düşünce geleneğidir. Nietzsche'nin değerlendirmelerini dikkate aldığımızda sübjektivizm, özcülük ve düalizmin metafizik düşüncenin üç temel özelliği olduğunu söyleyebiliriz. Sübjektivizm oluştan ve dolayısıyla da ilişkilerden yalıtılmış özne tasavvurına; özcülük varlıkların olumsallık ve ilişkiselliğin dışında birer kendilik olarak düşünülmesine, düalizm ise fenomenal olan ile fenomenal olanın ötesinde varolduğu düşünülen hakikat arasındaki ayrıma/karşıtlığa işaret eder. Birbirleriyle ilişkili bu üç temel özelliği, Nietzscheci bir tartışma bakımından sorunlu kılan husus, onların dünya/pratik ile bağlantımızı koparan nihilistik bir dünya yorumuna ve yaşam tarzına hizmet ediyor olmalarıdır. Nietzscheci perspektifte liberal demokrasi anlayışı, metafizik düşüncenin politik düşüncedeki bir formu olarak görüldüğü ölçüde, aynı sorun

liberal demokrasi ve onun temel nosyonları için de söz konusudur.

Özne özünde, metafizik düşüncenin bir kavramı (sübjektivizm) olmakla birlikte, onun belirgin hale gelmesi ve felsefî düşüncede öne çıkması metafizik düşüncenin son evresinde, modern felsefede, Descartes'ın düşünceleriyle birlikte olmuştur. Öyle ki, soyut, evrensel ve tarihdışı nitelikleri haiz özne, artık hakikatin yegâne kaynağı olarak görülmeye başlanmıştır. Öznenin tarihdışılık vasfı, onun her türlü değişimin, yani zamansallığın dışında olması anlamına gelir. Böyle bir özne tasavvuru, kuşkusuz metafizik düşüncenin özcü karakteriyle yakından ilişkilidir. Zira özne özünde, kendine ve dünyaya yönelik bir bilince işaret eden, bütün insanlar için ortak olan nitelikleri bünyesinde barındıran bir kendilik olarak düşünülür. Eğer özne bütün insanlar için ortak olana, evrensel olana göndermede bulunuyorsa, bu durumda insanları birbirinden farklılaştıran, onların tarihsellikleriden kaynaklanan bütün farklılıklar da yadsınacak demektir. Modern özne kavramını Nietzscheci eleştirinin konusu haline getiren temel husus tam da bu noktada açığa çıkmaktadır. Çünkü, gerçek benlik (özne)-ampirik benlik dualizmi bağlamında evrensel olanın, yani gerçek benliğin öne çıkartılması, ancak olumsal olanın, yani yaşamın göz ardı edilmesi pahasına olacaktır. Taşıdığı sorunlarla birlikte özne nosyonu, liberal demokraside "birey" ve "vatandaş" kategorileri dolayımıyla karşılığını bulmuştur.

Tıpkı özne nosyonu gibi, liberal demokrasinin birey nosyonu da kurgusal bir gerçekliğe sahiptir. Liberal demokraside birey maddî, sosyal ve kültürel koşulların dışında düşünüldüğü için metafizikseldir. Hobbes ile başlatılabilecek olan liberal gelenek içinde bütün liberal düşünürler açısından birey, sürekli olarak bir doğal eğilimler, ön referanslar ve haklar seti

olarak anlaşılmıştır[530]. Böyle bir birey anlayışının arkasında yatan en önemli faktör ise, bilince atfedilen hiyerarşik üstünlüktür. Nietzsche bu noktada, bilincimizin kimliğimizi tanımlayacağı, içgüdülerimizi kontrol etme kapasitesine sahip yüksek doğamızı temsil edeceği düşüncesini şiddetle eleştirir. Nietzsche'ye göre, benliğimizi oluşturan diğer faktörler (içgüdüler, arzular vb.) dikkate alındığında, bilinç hiç de öyle merkezî bir öneme sahip değildir. Hatta bilinç insan organizmasında daha geç bir dönemde ortaya çıkmıştır[531]. İçerisinde farklı unsurların birbirleriyle rekabet halinde oldukları çoğulcu ve dinamik bir benlik anlayışını benimseyen Nietzscheci perspektif göz önünde bulundurulduğunda liberal demokrasi düşüncesinin, bireylerin biricikliğini, bireyler arasındaki farklılıkları gözden kaçırmasının arkasında, onun sabit, sürekli ve tamamlanmış benlik anlayışının bulunduğunu söyleyebiliriz.

Özne nosyonunun dışlayıcı ve aynılaştırıcı mahiyeti, liberal demokrasinin politik öznesi olan "vatandaş-birey" nosyonu için de söz konusudur.[532] Liberal demokraside vatandaşlık etnik, dinsel, cinsel vb. kimlik farklılıklarını absorbe eden, düzleştirici bir kategori işlevi görür. Vatandaş, tıpkı özne gibi, gerçek bir varlığı bulunmayan, aralarındaki farklılıklara rağmen bir toplumdaki insanların ortak politik özü olma iddiasındaki formel, kurgusal bir kategoridir. Nietzsche'nin "güç felsefesi" bağlamında düşünüldüğünde, özne kavramının nesnellik ve evresellik kisveleriyle sunulmasına karşın, gerçekte belirli güçlerin, reaktif güçlerin ya da sürünün çıkarları-

530 Warren, *a.g.e.*, s. 215.

531 Hatab, *a.g.e.*, s. 32.

532 Fuat E Keyman, "Demokrasi, Topluluk ve Fark: Türkiye'de Liberalizm Tartışmasına Kuramsal Bir Katkı", *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, Alfa Kitabevi, İstanbul 2000, s. 87.

na hizmet etmesine benzer bir şekilde, vatandaş kategorisi de bir toplumda hâkim kimliğin çıkarlarına uygun bir fonksiyona sahiptir.

Modern düşüncede hak, öznenin bir niteliği, onun asli bir unsuru olarak düşünüldüğü için, liberal hak kavramının, temelde modern özne kavramının bir sonucu olduğu söylenebilir. Tıpkı özne gibi, hak da metafizik düşüncenin özcü karakterini taşır. Hak da özne gibi, tarihsel, toplumsal ve bağlamsal faktörlerin dışında bir kendilik olarak tasavvur edilir. Bu yönüyle hak liberal demokraside insanın insan olduğu için, doğal olarak herhangi bir eylem veya ilişkiye bağlı olmaksızın sahip olduğu bir mülk olarak kabul edilir.

Liberal hak kavramı, liberal eşitlik düşüncesinin de temelini oluşturur. Hatta liberalizm söz konusu olduğunda, hak ve eşitlik nosyonlarının bir ve aynı şey olduğu bile söylenebilir. Bu nedenle liberal hak nosyonuna yönelik Nietzscheci bir eleştiri, Nietzsche'nin bir bütün olarak modern politikanın demokratik ruhuna karşı tavrı dikkate alındığında, aynı zamanda bir eşitlik eleştirisidir.

Nietzsche liberal hak nosyonunu hakkı bireyin performansından, gücünden, ilişkiselliğinden ve eylemlerinden ayırıcı işlevi, yani nihilistik mahiyeti, nedeniyle eleştirir. Nietzsche eşitliği, eşit haklar kuramında ifadesini bulan belirli bir olgusal benzerlik olarak tanımlar ve eşitliğin temelde bir çöküş olduğuna işaret eder. Çünkü Nietzsche'ye göre eşitlik, onun, her güçlü çağın karakteristiği olarak gördüğü *mesafe pathos*unun ortadan kalkması anlamına gelmektedir.[533] Nietzscheci perspektifte eşitlik, hayatın çok yüzlülüğünün, farklılıklarının yadsınmasına, gerçek anlamda bireyleşmenin tör-

[533] Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 72.

pülenmesine hizmet eden içi boş bir idealdir[534]. Nietzsche, bu fonksiyonu göz önüne alındığında, eşitlik idealinin, nihai zaferine eşit haklar doktrini ile birlikte, modern dönemde ulaştığı kanaatindedir. Nietzsche için bu, tam da *sürü ahlâkı*nın güvenli, tehlikesiz, konforlu bir yaşam tarzının ve yaşamın düşüşünü sembolize eden bir insan tipinin, uğrunda mücadele verebileceği hiçbir değeri bulunmayan, yalnızca mutluluk ve rahatının derdinde olan son insanın bir zaferidir. Bu noktada, insanların eşit haklara sahip olduklarına ve birbirlerinin haklarına saygı göstermeleri gerektiğine inanan liberal bireyin, Nietzsche'nin *'üst insan'*a giden yolda son engel olarak gördüğü *'son insan'*a tekabül ettiğini söyleyebiliriz.

Eşit haklar nosyonuna yönelik Nietzscheci bir eleştiri, Warren'a göre, hiçbir şekilde Nietzscheci perspektifin hak fikrini reddettiği anlamına gelmez Nietzsche'ye göre, diğerlerinin hakları, birinin güç hissinden diğerlerinin güç hissine sunulmuş imtiyazlardır. Kişinin birtakım hakları ihsan edip, yükümlülükleri de kabul etmesi, diğerlerinin nezdinde kendini bir birey olarak görmeyi istemesinden kaynaklanır. Warren'ın da işaret ettiği üzere, Nietzsche, bireyler arasında refleksif olarak gelişebilecek bir tarzda, politik gücün kültürel yerini tanımlar. Bu anlamda bireysel haklar, liberal demokraside olduğu gibi metafiziksel teoriler ve devlet kurumları ile değil, sağlıklı bir politik kültür ile desteklenir.[535]

Liberal demokraside özgürlük, bireysel hakların korunması ve bireysel çıkarların takip edilmesinin devletçe güvence altına alınması anlamıyla düşünülür. Özgürlüğün felsefî olarak gerekçelendirilmesinde veya haklılaştırılmında ise, modern

[534] Warren, *a.g.e.*, s. 69.

[535] *A.g.e.*, s. 73.

insan doğası tasarımına (özne nosyonuna) müracaat edilir. Buna göre bütün insanlar ortak bir şeyi; bireysel öznelerin kendisinde temellendiği, kendi üzerine düşünebilen bir bilinci paylaşırlar. Her birey, üzerinde düşünüldüğünde keşfedilebilen ve amaca/akla uygun eylem ile gerçekleştirilebilen, tanımlanabilir bir doğaya ve ihtiyaçlar düzenine sahiptir. Bu noktadan hareketle liberaller, benlikteki herhangi bir çatışmanın akla müracaat edilerek giderilebileceğini ve eğer dışarıdan bir zorlama yoksa insanın mutlu olabileceğini iddia etmişler ve özgürlüğü, yani dışsal bir baskının olmaması durumunu insan mutluluğunun temel koşulu olarak gömüşlerdir.[536] Liberal demokrasinin söz konusu özgürlük kavramlaştırmasının Berlin'in, "bir insanın diğerleri tarafından engellenmeden eylemde bulunabileceği alan"[537] olarak tanımladığı negatif özgürlük anlayışına tekabül ettiği açıktır.

Tanımından da anlaşılabileceği gibi negatif özgürlük anlayışı, özgürlük ile güç arasında bir karşıtlık ilişkisinin bulunduğunu varsayar. Güçten arındırılmış bir hareket alanının mevcudiyetini veri olarak kabul eden liberaller için güç, negatif bir anlam içeriğine sahiptir ve kişi, dışındaki gücün sınırlandırılması ölçüsünde özgürdür.[538] Akıl ile özgürlük arasında pozitif bir ilişkinin bulunduğunu kabul eden liberallere göre, güç, irrasyonel olana işaret eder. Bu nedenle liberaller Nietzsche'nin felsefesini akıl, özgürlük ve insanîliğin içsel bağlantısını reddettiği gerekçesiyle, felsefî irrasyonalizmin bir

[536] Hatab, *a.g.e.*, s. 31.

[537] Berlin, Isaiah, "İki Özgürlük Kavramı", (Çev. Mehmet Saygılı-Enis Oktay), *Cogito*, Say 15, s. 206.

[538] Leslie Paul Thiele, "The Agony of Politics: The Nietzschean Roots of Foucault's Thought", *The American Political Sciences Review*, Volume 84, Issue 3, September 1990, s. 908.

biçimi olarak görmüşlerdir.[539] Kuşkusuz güce yönelik bir liberal eleştiri, özgürlük-güç dikotomisi kabul edildiğinde anlamlı olabilir. Oysa Nietzscheci perspektif söz konusu olduğunda, liberal demokrasinin özgürlük nosyonunu eleştiri konusu haline getiren şey, tam da bu dikotomidir. Zira Nietzscheci perspektifte özgürlükle güç arasında bir karşıtlık değil, her ikisinin birbirini beslediği simbiyotik[540] bir ilişki söz konusudur.

Nietzsche için doğru özgürlük, *Güç İstemi*'ni aşındıran ve insanı sürü hayvanına indirgeyen liberal özgürlük anlayışı değil, kişinin kendini amaçlarına adayabilmesi, kendi sorumluluğunu kendi elinde tutabilmesidir.[541] Özgürlük istemin, baskı altında mücadele, tehlikeli bir yaşam, kişinin kendisi ve kendi dışındaki koşullar ile yürüttüğü savaş ile şekillenen pozitif gücüdür. Bu nedenle doğru özgürlük, Nietzsche'ye göre, liberallerin iddia ettiği gibi, kişilerin üzerinde herhangi bir dışsal baskının olmaması ile değil, tam tersine üstesinden gelinmesi gereken direnç ile ölçülür.[542]

Negatif özgürlük anlayışı, Nietzsche açısından, yalnızca güç ilişkilerinden uzak kurgusal bir eylem alanını varsaydığı için değil, aynı zamanda özgürlüğün teminatı olarak akla atfettiği önem nedeniyle de sorunludur. Zira akıl, standardize edici ve normalleştirici işleyişi nedeniyle Nietzscheci anlamda, kişinin kendini yaratmasının, bireyin biricikliğinin karşısında bir engel olarak durur.[543] Fakat bu, Nietzsche'nin, yaratıcı tipin

[539] Owen, *Nietzsche, Politics and Modernity*, s. 42.

[540] Thiele, "The Agony of Politics: The Nietzschean Roots of Foucault's Thought", s. 907.

[541] Nietzsche, *Putların Alaca Karanlığı.*, s. 73.

[542] Detwiler, *a.g.e.*, s. 95.

[543] Hatab, *a.g.e.*, s. 141.

özgürlüğünü, mevcut yapılardan ve zorlamalardan azade olmak şeklinde düşündüğü anlamına gelmez. Tersine Nietzsche, özgür insanın her bakımdan içinde yaşadığı koşullara değil kendine tabi olmak isteyeceğini, sürekli olarak yerleşik düzenle mücadele içerisinde olması gerektiğini düşünür.[544]

Son olarak Nietzsche'nin, özgürlüğü; kişinin kendini yaratması, kendinin üstesinden gelmesi, gücü kendi üzerinde işletmesi anlamlarıyla düşündüğü dikkate alındığında, negatif özgürlük anlayışının, bireyin dışındaki faktörler üzerinde odaklanırken, bireysel eylemin kararlaştırılmasında ve gerçekleştirilmesinde içsel faktörleri yeterince dikkate almamış olması da, Nietzscheci bir perspektif bakımından sorunludur. Negatif özgürlük anlayışı; bireyin sahip olduğu bilgi düzeyi, söz konusu bilgilerin doğruluğu, gerçekleştirmeyi düşündüğü eylemleri mümkün kılacak şartların mevcut olup olmadığı, gerçekleştirmesi muhtemel eylemlerin sonuçlarının kendisi için aynı değeri taşıyıp taşımadığı gibi sorunlarda ifadesini bulan içsel faktörleri ihmal eder. Bu yönüyle negatif özgürlük anlayışı, özellikle, özgürlüğü kişinin kendini gerçekleştirmesi olarak tanımlayan pozitif özgürlük anlayışı tarafından eleştirilir.[545] Bu eleştiri, Nietzscheci yaklaşımın da paylaştığı bir eleştiridir. Buna karşın Nietzsche'nin pozitif içerime sahip özgürlük anlayışı pozitif özgürlük anlayışından da farklıdır. Pozitif özgürlük anlayışı en iyi ifadesini Kant'ın ahlâkî özgürlük yaklaşımında bulur. Buna göre, kişi fenomenal olan ile doğrudan ilişkili arzu ve isteklerini bastırdığı ya da kontrol ettiği zaman gerçekten özgür olarak kabul edilir. Pozitif özgürlük anlayışı, gerçek benlik-ampirik benlik dikotomisi üzerine inşâ edilmiş

---

[544] Friedrich Nietzsche, *Tan Kızıllığı*, s. 16.

[545] Charles Taylor, "Negatif Özgürlük Anlayışının Yanılgısı", çev. Özden Arıkan, *Cogito*, Sayı 15, s. 255.

bir metafiziğe bağlı olduğu ve bu nedenle de gerçek benlik ya da otonom bireyde ifadesini bulan aşkın, evrensel ve kurgusal bir özne kavramını temel aldığı ölçüde, tıpkı negatif özgürlük anlayışı gibi, Nietzscheci perspektif bakımından sorunlu olacaktır.

Nietzsche'nin, metafizik düşüncenin düalist karakterine yönelik eleştirilerinden hareketle bir liberal demokrasi eleştirisi, kuşkusuz onun, liberal demokrasinin özne, hak ve özgürlük nosyonlarına yönelik eleştirileriyle kıyaslandığında daha dolaylı olacaktır. Fakat liberal politik düşünce içindeki dikotomilerin, politika alanını daraltıcı ve nihilistik bir politik yaşamı besleyici fonksiyonları dikkate alındığında, bize göre bu eleştiri en az diğerleri kadar, belki de onlardan daha önemlidir.

Daha önce de belirtildiği üzere, düalist karakter, metafizik düşüncenin farklı biçimlerinde karşılığını bulabileceğimiz varlık-oluş, ruh-beden, fail-fiil, sebep-sonuç, akıl-duygu, özne-nesne, numen-fenomen gibi dikotomik ayrımlarda kendini gösterir. Bu dikotomiler iki önemli ortak özelliğe sahiptir: İlki, dikotominin her bir öğesine, onları diğerlerinden farklı kılacak özsel nitelikler atfedilmesidir (özcülük). İkincisi ise, her dikotomide dikotominin öğeleri arasında hiyerarşik bir ilişkinin bulunmasıdır. Bu belirlemeler ışığında, genel olarak metafizik düşüncenin, özel olarak da liberal demokrasi düşüncesinin düalist karakterinin Nietzscheci perspektif bakımından eleştiri konusu olabileceğini söylemek mümkündür.

Bütün dikotomiler, her bir öğeye özsel nitelikler atfedildiği için (yani her bir öğe birer kendilik olarak tasavvur edildiği için), yaşamın varoluşsal sürekliliğini kesintiye uğratır. Bu anlamda bütün dikotomiler oluşun ve her şeyin ilişkisel olduğu gerçeğinin yadsınması sonucunu doğurur. Liberal demok-

rasi bağlamında düşünüldüğünde, devlet-sivil toplum, özel alan-kamusal alan, güç-özgürlük, birey-toplum gibi dikotomilerde her öğe, mahiyeti yaşamdan bağımsız olarak belirlenmiş varlık olarak kabul edildiği ölçüde, söz konusu öğeler arasındaki ilişkiler ve her öğenin mahiyetinin değişebilirliği gözden kaçırılacaktır. Örneğin, birey, topluma göre öncelikli, varlığı toplumdan bağımsız bir kategori olarak düşünüldüğü ölçüde, bireyin mahiyetinin toplumsal ilişkilerce belirlendiği gerçeği görülemeyecektir. Aynı şekilde, devletin toplumdan bağımsız, toplumdaki bütün çıkarlara eşit uzaklıktaki nesnel bir varlık olarak kabul edilmesi, devletin toplumsal ilişkilerin bir ürünü olduğu ve toplumdaki güç ilişkilerinin devlette de yansımasını bulacağı hususunun göz ardı edilmesi sonucunu doğuracaktır.

Bütün dikotomilerde, dikotomiyi oluşturan öğeler arasında hiyerarşik bir ilişki söz konusudur. Bu nedenle dikotomiler, toplumdaki güç ilişkilerini meşrulaştırıcı bir işlev görürler. Batı kültür ve düşünce tarihi dikkate alındığında, Nietzsche'ye göre, oluş karşısında varlığın, madde karşısında ruhun, bu dünya karşısında öte dünyanın yüceltilmesi belirli bir yaşam tarzını ve bu yaşam tarzının dünya yorumunu destekleyici bir hizmet görmüş ve böylece belirli bir insan tipinin (sürü insanının) hâkimiyetine aracılık etmiştir. Söz konusu dünya yorumu, yani Platoncu-Hıristiyan dünya yorumu, farklı yaşam tarzlarını dışlayıcı mahiyeti medeniyle nihilistiktir ve bu nedenle de Nietzscheci perspektif bakımından sorunludur. Kuşkusuz aynı sorun, toplumsal güç ilişkilerini ve bu ilişkiler çerçevesinde hâkim bir konum kazanmış olan yaşam tarzlarını meşrulaştırıcı işlevlere sahip dikotomileri barındırdığı ölçüde, liberal demokrasinin de bir sorunudur.

Kamu-özel ayrımı bu işleve sahip dikotomilerin tipik örneği olarak görülebilir. Liberal demokrasi düşüncesinde kamusal alan, kişilerin tüm farklı *iyi* anlayışlarını ve bu *iyi* anlayışlarını içeren kimliklerini özel alanda bırakarak nötr vatandaşlık kimliğiyle politik katılımlarını gerçekleştirdikleri alan olarak düşünülür. Kamusal alan özel alandaki farklılıkların bir arada yaşamasını mümkün kılan, herhangi bir *iyi* anlayışından bağımsız nötr kurallar anlamında ortak olana işaret eder ve bu kuralların işletilmesi anlamında politika da nötr bir faaliyet olarak telakki edilir.[546] Nietzscheci perspektifle değerlendirildiğinde, kamusal alan-özel alan dikotomisi, gerçekte belirli bir yaşam tarzının lehine olan "kamusal kurallar"a nesnellik vasfı yüklediği için toplumsal yaşamdaki mevcut güç ilişkilerini meşrulaştırarak politik mücadelenin dışında konumlandırır. Kamusal alan-özel alan dikotomisi, böylece aslında farklı kimliklerin varlığının kurucu unsuru olan politikayı, standardize edici vatandaşlık kimliğiyle sınırlandırarak, politika alanını, yani farklı kimliklerin varlık alanını daraltarak nihilistik bir politik yaşamı besler.

Bir bütün olarak ele alındığında, Nietzsche'nin liberalizme yönelik eleştirilerinin odak noktasını nihilizm sorununun oluşturduğunu söylemek mümkündür. Nihilizm; hem oluşun, farklılığın ve yaşamın dinamik birliğinin yadsınmasına, yani nihilistik mahiyete, hem de söz konusu nihilistik mahiyetin açığa çıkmasının bir sonucu olarak mevcut değerler sisteminin halihazırdaki yaşamı anlamlı kılabilme işlevini yitirmesiyle baş gösteren krize işaret eden anlamlarıyla günümüz liberal demokrasilerinin temel sorunudur. Bu durumda Nietzscheci

[546] Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999, s. 140.

perspektife uygun düşen alternatif bir demokrasi anlayışının, bir yandan yaşamı, oluşu ve farklılıkları onaylayıcı bir mahiyete sahip olması gerekirken, diğer yandan da mevcut krizin üstesinden gelebilmeyi mümkün kılan yaşamı zenginleştirici yeni değerler sunabilmesi gerekmektedir. Kuşkusuz bu gerekliliklerin yerine getirilmesi, söz konusu demokrasi anlayışının metafiziksel olmayan bir ontoloji, epistemoloji ve etikten beslenebilmesine bağlıdır. Bu noktada Nietzsche'nin; güç felsefesi, perspektival hakikat anlayışı ve plüralist etiği ile, nihilistik olmayan bir demokrasinin ihtiyaç duyduğu ontolojik, epistemolojik ve etik referansları sağladığını söyleyebiliriz.

Metafizik düşüncenin aşkın, zamandışı bir kendinde şey olarak tasavvur edilen varlık fikrine karşın, Nietzsche olumsal, ilişkisel ve dinamik bir varlık anlayışına sahiptir. *Güç istemi* ise Nietzsche'nin, böyle bir varlık anlayışını dile getirmek için müracaat ettiği geçici bir hipotez olarak düşünülebilir.[547] Daha önce de işaret edildiği üzere, *güç istemi*, dünyadaki her şeyin karakterini oluşturan, kendisi de etkilerin bir sonucu olan, nüfuz alanını sürekli genişletmeye eğilimli bir etkinliktir.

İnsan ilişkileri bağlamında düşünüldüğünde, Nietzsche'nin güç kavramlaştırmasının iki anlam içeriğine sahip olduğu söylenebilir: İlki; otonomi, fırsat ve benliğin dönüştürülmesi anlamlarını içeren bir şey için güç, ikincisi ise; hâkimiyet ve diğerlerini kontrol altında tutma anlamlarını içeren bir şey üzerinde güç. Nietzsche'nin çalışmalarının politik anlamını anlamak bakımından bu ayrım oldukça önemlidir. Örneğin Rorty, Nietzsche'nin bir politik düşünür olmadığını iddia ederken gücü ilk anlamıyla, yani kişinin kendini yaratması anlamıyla ele almış ve özel alan-kamusal alan dikotomisi

---

[547] Detwiler, *a.g.e.*, s. 160.

temelinde güç ilişkilerinin dışında bir kamu kültürünün varolabileceğini kabul ederek gücün ikinci anlamını ihmal etmiştir.[548] Buna karşın Conway'in de işaret ettiği gibi, Nietzsche, şüphe götürmez bir biçimde sağlıklı bir kendini yaratmanın asla tam anlamıyla özel olamayacağı konusunda ısrarlıdır. Sağlıklı bir kendini yaratma daima diyonisosçu olanın aşırılığını ve fazlalığını içerir ve bu taşma Rorty'nin, kamusal-özel ayrımını geçersiz hale getirir.[549] Gerçekten de Nietzsche'nin agonistik ve ilişkisel benlik modeli ve bu benlik modelinin bir sonucu olarak atomistik bireyciliği reddi dikkate alındığında, Nietzsche için kendini ifade etmenin her biçiminin dokunulmamış bir dünya bırakmayacağı, ötekini mutlaka etkileyeceği ortadadır.[550] *Güç istemi*nin yalnızca ilk anlamıyla sınırlandırılamayacağı, ikinci anlamının da önemli olduğu ve her iki anlamının da birbirleriyle ilişkisi bağlamında düşünülmesi gerektiği yönündeki bu tespit, Nietzsche'nin güç felsefesinin politik açılımlarını, özgül olarak da, Nietzscheci bir demokrasi yaklaşımını anlamak bakımından son derece önemlidir.

Eğer her şey etkilerin bir toplamı ise ve herhangi bir şey ancak güç ilişkilerinin olumsallığı içerisinde varolabiliyorsa, her şey politik olacak ve politika (politik eylem) bireylerin ve kimliklerin varlığının kurucu bir unsuru haline gelecektir. Tabi ki birey, hak ve özgürlük kavramları da, anlamlarını böyle bir ontolojiye bağlı olarak yeniden kazanacaktır. Liberalizmin soyut, tarihdışı ve atomistik birey anlayışının yerini, somut, tarihsel ve ilişkisel, yani sürekli oluş halindeki bir birey anlayışı alır. liberalizmin evrensel insan ideasına bağlı olarak tasavvur ettiği ve her insanın doğal olarak sahip olduğunu

[548] Owen, *Nietzsche, Politics and Modernity*, s. 133.

[549] Conway, *a.g.e.*, s. 129.

[550] Hatab, *a.g.e.*, s. 50.

düşündüğü metafiziksel hak kavramı yerini, bir politik kültür içerisinde insanların performanslarının bir sonucu olarak kabul görmüş olan pratik ve fonksiyonel ilişkiler anlamındaki hak anlayışına bırakır. Nihayetinde liberalizmin dışsal baskıya karşı korunmuş olmayı ifade eden negatif özgürlük anlayışının yerine ise, kişinin her türlü içsel ve dışsal baskı karşısında mücadele etmesi, kendini yaratması ve varlığını ifşâ etmesi anlamlarını içeren ontolojik bir özgürlük anlayışı geçer.

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız politika, birey, hak ve özgürlük anlayışları temelinde düşünüldüğünde, Nietzsche'nin *güç felsefesi*nin demokratik politika bakımından açılımını radikal demokrasinin bir türü olan "agonistik demokrasi" olarak adlandırabiliriz. Nietzsche'ye göre, Grek *'agon'*u dağıtıcı içgüdülerin eğitimine ve yönlendirilmesine hizmet eder.[551] Buradaki mücadele ötekinin yok edilmesine değil, rekabet içinde yeteneğin ve performansın test edilmesine yönelik belirli bir düzeni olan mücadeledir.[552] Nietzsche mükemmelliğin zuhur etmesi anlamında, *agon*un politik amaçlarını kabul etmesine karşın, agonistik ruh ve demokratik pratik arasındaki ilişki hususunda bir şey söylememiştir. Fakat bu demokratik pratiğin agonistik bir izahının yapılamayacağı anlamına gelmez. Hatab'a göre, agonistik demokraside politik yargılar önceden yönlendirilemediği gibi dikte de edilemez. Politik yargılar politik aktörlerin mücadelelerine bağlı olarak şekillenir. Demokratik süreç içerisinde bir görüş kazanırken, diğeri kaybeder. Sonuçlar yönetimin gücü ile teminat altına alınır. Demokratik seçim ve prosedürler, geçici bir kontrol kurma imkanı sağlasa da, bu kontrol, süreç içerisindeki mücadelenin

---

[551] Friedrich Nietzsche, "Homeros'un Yarışı", (Çev. Gürsel Aytaç) *Yazılmamış Beş Kitap İçin Önsöz*, s. 40.

[552] Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, s. 38-39.

seyrine bağlı olarak değiştirilebilir ya da revize edilebilir. Agonistik demokraside Nietzsche'nin *güç istemi* kavramlaştırmasının, demokrasiye dönük okuması ise şöyledir: Demokratik seçimler gücün el değiştirmesine ve barışçıl değişimlere izin verir. Yalnızca pür fiziksel güç değil, gücün diğer maddî biçimleri de reddedilir. Politik tartışmalarda söz konusu olan konuşmacının ikna gücüdür. Dil demokratik mücadelenin en önemli silahıdır. Zira dil, bağlayıcı sonuçlar kazanmanın ya da kaybetmenin elle tutulur etkilerini üreterek, politik değişimleri bir oyun ya da konuşmanın ötesine taşır.[553]

Nietzsche'nin ontolojisi, her ne kadar varlığın güç ilişkilerine bağlı olarak şekillenen olumsal mahiyetine vurgu yaparak agonistik politika anlayışı için gerekli zemini hazırlamış olsa da, agonistik politikanın demokratik yorumu için kendi başına yeterli değildir. Agonistik demokrasi, aynı zamanda insanın bilgisinin sınırlı, taraflı ve göreceli olduğuna işaret eden bir epistemoloji ile de desteklenmek zorundadır. Nietzsche'nin perspektivizmi söz konusu epistemolojinin bir örneği olarak görülebilir.

Metafiziksel düşüncenin epistemoloji anlayışı temelde özne-nesne ve görünüş-gerçeklik dikotomilerine dayanan ve özneye atfettiği evrensellik niteliğinden hareketle nesnel ve objektif bilginin mümkün olabileceğini kabul eder. Buna karşın Nietzsche'nin perspektivizmi, bilişsel kuruluşumuzun duygusal kuruluşumuzdan ayrılamayacağını, bilişsel ilgilerimizin duygusal ilgilerimizden bağımsız olamayacağını ve bu meyanda *logos* ile *eros*un iç içe olduğunun altını çizer. Owen'a göre, bu perspektivizmin temel niteliği, dünya hakkındaki

---

[553] Hatab, *a.g.e.*, s. 62-63.

bilgimizin bağlamsal karakterine yönelik vurgusudur.[554] İnsanın bilgisinin insanî ilgilere, çıkarlara, ilişkilere, yani yaşamın olumsal mahiyetine bağlı olarak değişebileceğine işaret eden bir epistemolojinin, perspektival çoğulculuğu da beraberinde getireceği açıktır.

Perspektivizmi güç ilişkilerinden ayırarak, kamusal-özel ayrımı bağlamında özel alana yerleştiren liberal çoğulculuk düşüncesinden farklı olarak Nietzsche'nin perspektival çoğulculuğu, ne ilişkisiz perspektiflerin atomistik biraradalığı, ne de karşılıklı ilişkileri içerisinde perspektiflerin potansiyel bir uyumudur. Daha ziyade o, perspektiflerin kendi içlerinde ve birbirleri arasındaki çatışma temelinde oluşan bir çoğulculuktur. Bu anlamıyla perspektivizm, tekssesliliği değil paralojiyi, homojenliği değil heterojenliği, uyumu ve mutabakatı değil uyumsuzluğu olumlar.[555] Kuşkusuz bu tespit, hakikatin reddedilmesi anlamına gelmez. Söz konusu olan, geleneksel hakikat anlayışının, yani perspektifler üstü, "olan" bir hakikat anlayışının, yerini yeni bir hakikat anlayışına, perspektival hakikat anlayışına bırakmasıdır.

Hatab'a referansla, Nietzscheci perspektival hakikat anlayışının, hakikatin alt önemli karakteristiğine işaret ettiğini söyleyebiliriz. Buna göre "hakikat", hiçbir perspektifin düşünce için ölçüt teşkil edememesi anlamında çoğul; herhangi bir perspektifin diğerinin yerini işgal edememesi anlamında sınırlı; düşünme koşullarının, hem perspektiflerin kendi içindeki hem de perspektifler arasındaki çatışmalardan kaynaklanan gerilimlerden hayat bulması anlamında agonistik; perspektiflerin farklı durum ve konumlara bağlı olarak farklılaşması

---

554 Owen, *a.g.e.*, s. 33.

555 Hatab, *a.g.e.*, s. 160.

anlamında bağlamsal; bağlamın sürekli değişebilir olması anlamında dinamik ve nihayet perspektiflerin birbirlerine nüfuz edebilmeleri ve değişik görünümlere sahip olabilmeleri anlamında karmaşıktır.[556] Söz konusu nitelikleri haiz bir hakikat anlayışının, gerek kurgulanmış, mutlak, tekbiçimli ve nesnel bir hakikat kavramlaştırmasını reddederek politikanın alanını ve konusunu genişlettiği için, gerek her bir perspektifin sınırlılığını vurgulayarak farklı perspektiflerin diyaloguna kapı açtığı için, gerekse de bilgiyi güç ile ilişkilendirerek ortak yaşamı düzenleyen değer ve normların politik mücadelenin olumsal bir ürünü olduğuna, nesnel ve nötr olamayacaklarına ve bu nedenle de politik mücadelenin, sonuçları kararsız ve önü açık bir süreç olduğuna işaret ettiği için agonistik demokrasi pratiğinin dinamiklerini kuvvetlendireceği ortadadır.

Son olarak agonistik demokrasi, farklılıkları olumlayan ve birbirleri ile mücadele halinde olan 'iyi' anlayışlarının beraber yaşayabilmesinin pratik koşulunu oluşturan bir etiğe de müracaat etmek durumundadır. Hem mücadeleyi hem de onaylamayı öne çıkaran niteliği ile Nietzsche'nin etiğinin bu ihtiyaca cevap verebileceği kanaatindeyiz.

Nietzsche'nin, Hıristiyanlık, Kantçı etik ve faydacılık örnekleri çerçevesinde karşı çıktığı evrenselci etik, soyut bir özne kavramı üzerinde temellenir. Fâilin fiilden ayrılmasını ifade eden özne kavramı, evrenselci etiğin kendisini meşrulaştırmak ve ötekini yadsımak için kullandığı, ahlâki özgürlük ve ahlâki sorumluluk kavramları için de temel teşkil eder. Çünkü öznenin ahlâki anlamda özgür olabilmesi, yani eylemlerini seçme özgürlüğü, onun, eylemlerinden ayrı bir varlığa sahip olmasını gerektirir. Eylemlerini seçebilme özgürlüğü ise, bera-

---

[556] *A.g.e.*, s. 162.

berinde, gerçekleştirilen eylemlerden sorumlu olmayı getirir. Evrenselci etiğin nihilistik mahiyeti bu sorumluluk fikri ile yakından ilişkilidir. Zira sorumluluk için gösterilen adres, bir anlamda yadsınması gereken kötülüğün de kaynağıdır.[557] Yadsınan şey, bir öteki ya da kişinin kendisi olabilir. Aslında her iki durumda da yadsınan şey; tüm çoğulluğu ve zenginliği ile hayatın kendisidir.

Oluşun yadsınması üzerinde temellenen evrenselci etiğin tersine, Nietzsche'nin etiğinde onaylama esastır. Nietzsche'ye göre oluş, bir çocuğun oyunu kadar masum olup, kendisine dikte edilmeye çalışılan iyi ve kötü kategorilerinin ötesindedir.[558] Eğer her şey oluştan ibaret ise, benliğimiz de eylemlerimizden ibaret olacak ve fâil ile fiil birbirinden ayrılamayacaktır. Bir süreç, bir etkiler toplamı olan benliğimiz, eylemlerimize bağlı olarak değişime açık olacağından, farklı benlik rejimleri, yani farklı etik anlayışları da mümkün hale gelecektir.

Kuşkusuz Nietzsche'nin *onaylama*yı (affirmation), kendi düşüncelerinin belirgin özelliği olarak öne çıkarması ve *amor fati*'yi (kader sevgisi), sağlıklı bir tipin karakteri olarak nitelemek suretiyle yüceltmesi, onun, tek amacı mutluluğunu maksimize etmek olan ve acı getireceği korkusuyla her türlü mücadeleden kaçınan *son insan*ın konformizmini tasvip ettiği anlamına gelmez. Nietzsche için onaylama bir *telos*a, bir faydaya ya da elde edilip tüketilebilecek bir sonuca değil, bir sürece işaret eder. Onaylamanın, yaşamın her anında test edilmesinin gerekliliği, kişinin kendisi ile mücadelesini de beraberinde getirecektir. Çünkü *ebedi dönüş imperatif*ince (buyruğunca) kişinin kendisini onaylaması, bulunduğu halin, ebe-

---

557 Connolly, *Kimlik ve Farklılık*, s. 110.

558 Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, s. 43.

diyen tekrar etmesini arzuladığı hal olmasına, bu ise, kişinin sürekli olarak gücünü kendi üzerinde işleterek bulunduğu halin üstesinden gelme mücadelesi içerisinde olmasına bağlıdır.

Olumsal ve ilişkisel bir benlik anlayışı üzerinde temellenen Nietzsche'nin etiğinde, onaylama ve mücadele nosyonları, kişinin kendisini onaylaması ve kendisiyle mücadele etmesi anlamlarıyla sınırlı kalmayıp, ötekinin onaylanması ve ötekiyle mücadele anlamlarını da ihtiva edeceği için, Nietzsche'nin etiğinin agonistik demokrasi pratiğini besleyici bir politik açılıma sahip olacağı açıktır.

Onaylama ve mücadele kavramlarımn birlikteliği dikkate alındığında, Nietzsche'nin etik çoğulculuğunun, agonistik demokrasi bakımından, ötekini tolere etmekten daha fazla bir şeyi imâ ettiğini söyleyebiliriz. Öteki, bizim ihtiyaç duyduğumuz bir şeydir de. Bu, oluşun masumiyetine işaret eden ebedî dönüş kavramının derin anlamını da açığa çıkarır. Olayların tekrarını istemek, yaşamın sınırlı koşullarım onaylama kapasitemizin bir ifadesidir. Fakat bu, sadece soyut anlamda bir onaylama olmamalıdır. Onaylamanın doğru testi, ötekimizin tekrar etmesini istemekle yüzleştiğimizde söz konusu olabilir. Kuşkusuz ebedî tekrarı istemek, yukarıda da işaret edildiği üzere, teslim olduğumuz, her şeyi tasvip ettiğimiz anlamına gelmez. Zira ebedî tekrar içerisinde öteki de ebedî karşıtımız olarak kalacak ve bizim onu onaylamamız da bir rakibin varlığını onaylama şeklinde olacaktır.[559]

---

[559] Hatab, *a.g.e.*, s. 158.

SONUÇ

Tanrı ve anlamın olmadığı bir dünya, insan ile diğer varlıklar arasında bir mahiyet farkının olduğunu iddia edemeyeceğimiz bir dünyadır. Bu nedenle Tanrı'nın yokluğunun kaçınılmaz neticesi natüralizmdir. Natüralizmin siyaset felsefesinde aklımıza gelebilecek ilk yansıması, kuvvet politikasıdır. Kuvvet politikası (politik gerçekçilik); ahlak yasa vb. şeylerin kendi başlarına bir değere sahip olmadıklarını, bunların sonradan ortaya çıkmış yapay şeyler olduğunu, doğada geçerli olan tek şeyin olan şeyin güç olduğunu ve bu nedenle de siyasi yaşamda da belirleyici olanın güç ve çıkar olduğunu iddia eder. Bu politika anlayışının en önemli temsilcisi Machiavelli'dir.

Machiavelli'ye göre, politik eylemi sınırlandıracak tek şey, realiteden kaynaklanan zorluklardır. Politikacı gücü ve mahareti oranında bu zorlukların üstesinden gelmeye çalışır. Eylemin üst bir amacı, ahlaki bir amacı olamaz. Üst ahlaki bir amaç olmadığı için, eylemin amacı eylem sahibinin anlayışına kalmıştır. Bu amaç yücelik, büyüklük, şan ya da şöhret olabilir. Eyleme yönelik irade keyfidir, ahlaki bir sınırlandırmaya tabi değildir. Bu durumu Machiavelli'nin "prens"inde görmek mümkündür. Prens amacına ulaşmak için gayrı ahlaki davra-

nabilir, zira ahlak diye bir şey yoktur. Kuvvet politikası ahlakı, dini ve hukuku politik düzeni (halkın itaatini) sağlamak için kullanılan araçlar olarak görür. Machiavelli, politik nihilizmin habercisi, ona ilk işaret eden düşünürdür.

Natüralizmin gücü esas alan anlayışını Sosyal Darwinizmde de görmek mümkündür. Sosyal Darwinizm evrim teorisinin doğal seleksiyon düşüncesini toplumsal yaşama taşıyarak tarihsel süreçte ve toplumsal yaşamda güçlü olanın haklı olduğunu ve ancak uyum sağlayanın varlığını sürdürebileceğini iddia eder. Sosyal Darwinizm modern politika felsefelerine çeşitli biçimlerde sirayet etmiştir Liberalizmin piyasadaki rekabeti yüceltmesinde, Marksizmin tarihin işleyişini sınıf mücadelesi ile açıklamasında ve faşizmin ırklar arasındaki mücadeleye yönelik vurgusunda Sosyal Darwinizmin etkisini görmek mümkündür. Kuvvet politikası ve Sosyal Darwinizm gücü doğal ve geçerli tek şey olarak gördükleri için sert ve kabul edilmesi kolay olmayan dünya görüşleridir.

Natüralizmin siyaset felsefesindeki daha yumuşak ve kabul edilebilir yansıması faydacılıktır. Faydacılığın yumuşak ve kabul edilebilir olmasının nedeni barışı mümkün görmesidir. Natüralizmin hüküm sürdüğü bir dünyada gücü sınırlandırmanın tek yolu bunun faydalı olduğunu düşünmektir. Bu anlamda böyle bir dünyada geçerli tek ahlakın fayda ahlakı olduğunu söyleyebiliriz. Ortak politik hayat, ortak değerler ya da barış bütün herkes için faydalı olduğu için kabul edilir. Faydacı dünya görüşüne göre fayda temelli liberalizm, geçerli tek siyasi sistemdir. Barış, her birey için özgürlük ve haklara saygıyı kabul edilir; çünkü bunlar insanların refahını artıran, insanların çıkarlarına hizmet eden şeylerdir. Birey evrensel değerleri kabul edip gücünü sınırlandırır, çünkü bu durumda çıkarını daha iyi gerçekleştireceğini düşünür. Bu durumu en

iyi biçimde ahlak ve adalet kurallarının hipotetik olduğunun altını çizerek Hobbes dile getirmiştir.

Hobbes doğal durumun bir savaş durumu olduğunu kabul eder. Hobbes'a göre her bir kişi gücünü kendini korumak yönünde dilediği gibi kullanma doğal hakkına sahiptir. Fakat Hobbes, insanların gücünü sınırlandırmayı kabul etmesinin kendileri açısından daha faydalı olduğunu hesap ederek (Hobbes insanın doğa içerisinde zamanla hesap edebilme yetisine sahip olduğunu düşünür) barışçıl bir ortak yaşam sürmeyi tercih edeceklerini düşünür. Değerden soyundurulmuş doğayı veri olarak aldığı için Hobbes da politik gerçekçidir. Kuvvet politikası Hobbes'un siyaset felsefesi için de söz konusudur. Buna karşın Hobbes'un tasvir etmiş olduğu politik gerçeklik Machiavelli'inki ile kıyaslandığında daha kabul edilebilir bir yumuşaklıktadır. Hobbes barışçıl yaşamı bütün gücün devlete devredilmesi durumunda mümkün görerek devletin gücünü mutlaklaştırdığı için (kuvvet politikasını savunduğu gerekçesiyle) liberaller tarafından eleştirilse de, Hobbes'un düşünceleri bireyin kendini koruma arzusunu (hakkını) esas aldığı için özü itibariyle liberaldir. Hobbes'un ahlak ve politika felsefesi faydacılıkla liberalizm arasındaki ilişkiyi gösterdiği için önemlidir. Faydacılığı ve onun bir türü olan faydacı liberalizmi Hobbes'un düşüncelerinin inceltilmiş biçimi olarak görmek mümkündür.

Natüralizme karşı çıkmanın yollarından biri insan ile doğa arasında niteliksel bir ayrıma gitmekti. Bunun için ise, yeni bir anlam sistemine ihtiyaç vardı. Hümanizm işte bu yeni anlam sistemi, yeni din olarak ortaya çıkmıştır. Hümanizm insanın doğayı aşan bir öze (insanlık) sahip olduğunu iddia etmiştir. Hümanizm sunmuş olduğu anlam sistemi ile insanların aynı özün taşıyıcıları olmaları bakımından eşit ölçüde de-

ğerli olduklarını ileri sürmüş ve kuvvet politikasına ve Sosyal Darwinizme karşı çıkarak güçlü olmanın haklı olmak anlamına gelmeyeceğini iddia etmiştir. Hümanizme göre insan onuru gücün üzerindedir ve bu nedenle de gücü sınırlandırıcı bir işlev görür. Öte yandan hümanizm insanın alelade, doğal arzuları peşinden sürüklenen bir varlık olmadığını ileri sürerek faydacılığa da karşı çıkmıştır. Hümanizme göre, insan, doğayı aşan özü nedeniyle, doğal zorunlulukların belirleniminden kurtulmak anlamında bir özgürlük kapasitesine sahiptir. Bu insanı doğadaki diğer varlıklarla kıyaslandığında değerli kılan husustur. Faydacılık insanı doğal arzuları, çıkarları peşinden giden bir varlık olarak görür. Faydacılığa göre, insan bunu yaparken engellenmiyorsa özgürdür. Hümanizm için ise çıkarlara tabi olmak özgür olmamak demektir. Zira, çıkarlara göre hareket etmek doğal zorunluluklara tabi olmak demektir. Bu anlayışın en önde gelen temsilcisi Kant'tır.

Kant'a göre, insan ancak çıkarlarının belirleniminden kurtularak özgür olabilir. Kant insani özü akıl olarak gördüğü için özgürlüğü yani insani özün gerçekleşmesini akla uygun yaşamla özdeşleştirir. Kant için akla uygun yaşam, insanın özünün (aklının) biyolojik (doğal) varlığı üzerinde hüküm sürdüğü yaşamdır. Kant'a göre, insanın doğadaki diğer varlıklarla ortak yanı olan biyolojik varlığı doğal yasalarına tabi olduğu için biyolojik varlığın belirleyici olması durumunda insan özgür değildir. Daha öncede belirtildiği gibi, fayda gücü sınırlandırıcı bir işlev görebilir ve bu nedenle de fayda üzerinde temellenen barışçıl bir ortak yaşam mümkün olabilir. Buna karşın hümanizm insani özün ortaya çıkmadığı, insanların biyolojik bir varlık düzeyinde kaldıkları böyle bir ortak yaşamı değersiz olarak görür. Böyle bir ortak yaşamda insanlar birbirlerini arzularının ya da çıkarlarının araçları olarak görür-

ler. Kant'a göre, ancak içerisinde insanın amaç olarak görüldüğü bir ortak yaşam değerli olabilir. Kant'ın hümanizm anlayışı politik anlamını en iyi şekilde insan haklarına dayalı liberalizm anlayışında bulmuştur. Bu liberalizm anlayışı insan haklarını siyasi iktidarın ve toplumsal yararın üzerinde konumlandırarak hakka gücün ve faydanın üstünde bir değer atfeder.

Hümanist özgürlük anlayışını Rousseau, Hegel ve Marx'ın düşüncelerinde de görmek mümkündür. Rousseau özgürlüğü politik anlamıyla düşünür ve kendini belirlemek olarak özgürlüğün kişinin ortak yaşamın yönetimine katılması ile mümkün olacağını kabul eder. Rousseau için doğru ortak yaşam herkesin özgür olduğu bir ortak yaşam olduğu için haklılığın kaynağında güç değil bireysel iradelerin katılımıyla ortaya çıkan genel irade bulunur. Öte yandan Rousseau'nun özgür bir insanın bireysel çıkarlarının belirleniminden kurtularak ortak iyi doğrultusunda hareket edeceğini düşünmesi, onun bireysel çıkarlarının peşinden sürüklenen faydacı insanı ve bireysel faydaların tatminine aracılık eden faydacı (mekanik) bir toplumu değersiz gördüğünü gösterir. Hegel, Kant gibi insani özün akıl olduğunu, Rousseau gibi bu özün doğru ortak yaşamda ortaya çıkacağını düşünür. Hegel için bu ortak yaşam insanlık tarihinin (tarihsel deneyimin) sonunda ortaya çıkmış olan modern devlettir. Hegel'e göre modern devlette; güç değil, rasyonel varlıklar olarak bütün insanların kabul etmiş oldukları rasyonel kurallar (hukuk) geçerlidir. Hegel'in devleti içerisinde bireylerin birbirlerini özgür ve eşit özneler olarak tanıdıkları etik bir bütünlük olarak görmesi ve bu nedenle de devletin bireysel çıkarların belirleyici olduğu bir ortak yaşam formu olan sivil toplumu aşan bir ortak yaşam formu olduğunu düşünmesi onun faydacı toplum anlayışını

değersiz gördüğü biçiminde yorumlanabilir. Hegel, Kant gibi, çıkarları peşinde koşan faydacı bireyin özgür olmadığını düşünür. Hegel için birey, ancak bencilliği aşıp evrensel olarak iyi olana (yani rasyonel olana) yöneldiğinde gerçek anlamda özgür olabilir. Hegel gibi Marx da insani özün tarihin sonunda ulaşılacak olan doğru ortak yaşamda ortaya çıkacağını düşünür. Fakat bu doğru ortak yaşam Marx için devlet değil, devletin olmadığı komünist toplumdur. Marx insani özün emek olduğunu ve özgürlüğünde insanın emeği üzerindeki kontrolüyle bağlantılı olduğunu kabul eder. Marx'a göre, kapitalist toplumu (faydacı toplum) problemli kılan şey içermiş olduğu iş bölümüyle insanların emekleri üzerindeki kontrollerini yitirmelerine neden olmasıdır. Marx kapitalist toplumu bireysel çıkarların yön verdiği mübadele ilişkileri içerisinde insanın değerinin bir meta değerine indirgendiği toplum olarak görür. Bu özelliği nedeniyle kapitalist toplum yabancılaşmanın en keskin biçimiyle kendini gösterdiği toplumdur. Marx için komünist toplum; insanların üretim sürecinin yönetimine katıldıkları için emekleri üzerindeki kontrolü kaybetmedikleri ve bu nedenle de yabancılaşmanın ortadan kalktığı bir ortak yaşam biçimi olduğu için değerlidir. Hegel ve Marx, tarihin çatışma yoluyla işlediği yönünde ortak bir düşünceye sahiptirler ve onların bu düşünceleri Sosyal Darwinizmle belirli bir açıdan paralellik arz eder. Buna karşın, Hegel ve Marx hümanizme olan inançları nedeniyle bu çatışmadan güçlü olanın (efendi, sömüren) değil zayıf olanın (köle, sömürülen) galip çıkacağını düşünmüşler ve çatışmanın nihai neticesinin eşitsizlik değil eşitlik olacağını iddia etmişlerdir.

Hümanizm bir yanılsama olduğu için, yani uydurma (sahte) bir din (anlam sistemi) olduğu için, politik şiddeti ve güçlü olanın hakimiyetini engelleyemedi. Tersine şiddeti ve

hakimiyeti meşrulaştırıcı bir işlev gördü. Tarihte bu meşrulaştırmanın birçok örneğini bulmak mümkündür. Modern dünyada başta Fransız Devrimi olmak üzere birçok devrimde (gerek devrim sırasında gerekse devrim sonrasındaki) şiddet ve terör insanlık gerekçe gösterilerek haklı gösterilmeye çalışıldı. Fransız devrimi insanlık adına yapıldı, fakat ekonomik gücü elinde bulunduran sınıf olan burjuvazinin çıkarlarına uygun bir toplumsal düzen inşa etti. Bu düzende insan hakları burjuvazinin hakimiyetini meşrulaştıran bir ideoloji olarak işlev gördü. İnsanlık ideali Batının politik, ekonomik ve kültürel üstünlüğüne hizmet eden bir araç olarak da işlev gördü. Batı insanlığın gelişimi olarak gördüğü tarihte ulaşılan nihai aşamayı kendisinin temsil ettiğine inanmış ve bu inanç doğrultusunda insani gelişimini henüz tamamlamamış toplumların kendisine tabi olması gerektiğini iddia etmiştir. Batı'nın insanlığı temsil ettiği fikri geçmişte ve günümüzde Batılı büyük devletlerin Batılı olmayan toplumlar üzerindeki hâkimiyetlerini meşrulaştırırken müracaat ettikleri en temel kaynaktır. Fransız devrimi gibi sosyalist devrim de insanlık adına yapıldı. Fakat Fransız devrimi gibi sosyalist devrim de son derece gayrı insani sonuçlar üretti. Sovyetler Birliğinde Stalin döneminde uygulanan politik şiddet bu gayrı insani sonuçların en önemli örneği olarak görülebilir. Stalin milyonlarca insanın ölümüne neden olan toplama kampları politikasını insanlığın kurtuluşunu gerekçe göstererek uyguladı.

Hümanizmin iflasını liberal demokrasi deneyimlerinde de görmek mümkündür. Bir liberal demokratik rejimde insan hakları denince kastedilenin aslında o rejimin vatandaşlarının hakları olduğunu gösteren çok sayıda örnekten bahsedilebilir. Bu örneklerden biri liberal demokratik rejimlerdeki hükumetlerin kendi sınırları içerisinde insan haklarına ve hukuka ria-

yet ederken uluslararası politikada ulusal çıkarları adına gizli servisleri aracılığıyla pek çok gayrı insani faaliyetlerde bulunmalarıdır. Daha önemli örnek ise özellikle günümüzde Suriyeli göçmenlere karşı Batılı liberal demokratik rejimlerin takınmış oldukları tutumdur. Bu rejimlerin kendi vatandaşlarının refahları adına tıpkı kendi vatandaşları gibi insan olan Suriyeli göçmenlere sınırlarını kapatmaları reel politikada insan haklarının ne kadar önemsiz olduğunun acı bir göstergesidir. Bu örneklerin liberal demokratik rejimlerde insanları bir araya getiren ve barışçıl bir şekilde yaşamaya yönelten şeyin insana ve insan onuruna duyulan saygı olduğu yönündeki liberal (hümanist) inancı kuşkulu hale getirdiği açıktır. Belki de gerçekte bu rejimlerdeki birliği ve barışçıl ortak yaşamı sağlayan şey faydadır. Belki de, bu rejimlerde insan haklarına gösterilen saygının gerisinde haklara olan inanç değil, hakları varmış gibi kabul etmenin o toplumdaki insanların çıkarlarına hizmet etmesi bulunmaktadır. Belki de tek bir liberalizm bulunmaktadır, o da faydacı liberalizmdir. Bu durumda haklı olan Kant değil, Hobbes olacaktır.

Eğer hümanizm hakimiyet ilişkilerini gizleyen bir örtü ise, Postmodern dünya bu örtünün kalktığı döneme karşılık gelir. Postmodernizm ise bu örtünün kalkmasının ifadesini bulduğu yerdir. Bir anlamda postmodernizm postmodern dünyada açık hale gelen Tanrı'nın ölümünün insanın da ölümü anlamına geldiği gerçeğinin dile getirilmesidir. Nietzsche'nin önemi postmodernizmden çok daha önce bu gerçeğin farkına varan bir düşünür olmasından kaynaklanır. Hümanizm insanın diğer varlıklardan ayrılan bir öze sahip olduğuna yönelik inançtır. Fakat Tanrı'nın ve anlamın olmadığı bir dünyada insanın ayırıcı bir yönünün olduğu nasıl iddia edilebilir? İnsanın ayırıcı bir yönü yoksa değerlerin çıkarlardan ari

olduğu (çıkarların kirletmediği değerlerin olduğu) nasıl savunulabilir? Değer koyucu aşkın (yüksek) bir varlık (merci) yoksa bütün insanlar için geçerli (evrensel) değerlerden nasıl bahsedilebilir? Evrensel değerlerin yokluğunda geçerli ölçülerin güç ve çıkar olduğu ve değerin yalnızca gücün ve çıkarın aracı olarak bir değere sahip olabileceği gerçeği nasıl inkar edilebilir? Nietzsche'nin ahlak ve siyaset felsefesinin önemi ise hümanizmin krizine işaret eden dolayısıyla da modern dünyadaki ahlaki bunalımı açık şekilde ortaya koyan bu soruları içerisinde barındırıyor olmasından kaynaklanır.

Postmodernizm evrensel değerlerin yokluğunda herhangi bir değer sisteminin üstünlük iddiasında bulunamayacağını, dolayısıyla bütün değerlerin ve bu değerlerle bağlantılı bütün yaşam tarzlarının eşit ölçüde değerli olduğunu iddia eder. Postmodernizm değerlerin değerini düşürdüğü için yüksek değerlerin yokluğunu bir sorun olarak görmez. Yine postmodernizm yüksek değerlerin yokluğunda bir anlam krizinin ortaya çıkacağını da düşünmez. Postmodernizme göre sabit bir anlam yoktur. Anlam olumsaldır. Anlamın olumsallığı hem eşit ölçüde değerli çok sayıda anlam sisteminin var olabileceğine hem de anlamın bugünden yarma değişebileceğine işaret eder. Postmodernizm değer gibi anlamın da değerini düşürdüğü için anlamı tüketildikçe yerine yenisi konulan bir şey olarak görür. Postmodernizmde değerin ve anlamın değerinin düşürülmesinin sonucu kimliğin de değeri düşürülür. Postmodernizme göre kimlik, yani insanın varoluş tarzı, istikrarsız bir mahiyet arz eder. Sabit bir kimlik yoktur. İnsanın kimliği diğer insanlarla ilişkileri çerçevesinde (toplumsal yaşam içinde) değişir. Postmodernizm insani öz düşüncesini reddetmesinin sonucu olarak insana benliğini ve toplumsal yaşamı kontrol edebilecek bir güç atfetmediği için bu değişime

ve bu değişimin bir ürünü olan kimlik farklılıklarına saygı göstermemiz gerektiğini kabul eder. Postmodernizm tam da bu nedenle insan benliğini ve toplumsal yaşamı belirli bir kalıba sokmaya yönelik her çabanın haksız olduğunu düşünür. Postmodernizme göre, insan bir özü olmadığı için her kalıba girebilen bir varlıktır. Bir özü olmadığı için insanı belirli bir yaşam tarzına sevk eden arzularını (ya da bilinçaltı dinamiklerini) değerlendirebileceğimiz bir ölçüt de yoktur. Postmodernizm sebebini ve temelini bilemeyeceğimiz bu arzuları ve bu arzuların biçimlendirmiş olduğu yaşam tarzlarını olduğu gibi kabul etmememiz gerektiğini savunduğu için inceltilmiş bir faydacılığı savunur. Bu özelliğiyle Postmodernizmin günümüz tüketim toplumu insanının dünya görüşü olduğu söylenebilir.

Başta da belirtildiği gibi Tanrı'nın yokluğunun iki politik sonucu vardır: Faydacılık ve kuvvet politikası. Hümanizmin sis perdesi ortadan kalktıktan sonra bunlar yeniden gün yüzüne çıkmıştır. Postmodernizmin tercih ettiği sonuç faydacılıktır. Postmodernizm yüksek değerleri kabul etmediğimizde gücün kendisini haklı kılacak zemini kaybedeceğini düşünür. Postmodernizm bir anlamda güç belasından kurtulmak için "değersiz" bir yaşama/ortak yaşama razı olmamız gerektiğini söyler. Nietzsche açısından bakıldığında bu tercih rahatsızlık vericidir. Çünkü Nietzsche için bütünüyle arzuların yön verdiği bir yaşam güç isteminin en zayıf biçiminin ifadesini bulduğu silik bir yaşamdır. Nietzsche, Tanrı'nın yokluğunda bütün değerlerin eşit ölçüde değerli olduğunu düşünmez. Nietzsche Tanrı'nın ölümü ile baş gösteren değer sorununu insanı Tanrılaştırarak çözmeye çalışır. Nietzsche'ye göre, değerlerin yaratıcısı insandır. Değerlerin yüceliği ise, onları koyan insanın gücünün büyüklüğü ölçüsündedir. Nietzsche

insanın değerler yoluyla kendisini yaratacağını ve değerleri koyan gücün büyüklüğü ölçüsünde insani mükemmellığe ulaşılacağını düşünür. Nietzsche ortak yaşamı yani toplumu da insani mükemmelliği temsil eden istisnai tiplerin ortaya çıkmasının bir aracı (malzemesi) olarak görür. Nietzsche'nin bu düşüncelerinde romantizmin etkisinin olduğu açıktır.

Batı düşüncesinde romantizm natüralizme karşı çıkmanın diğer yolu olmuştur. Natüralizmin doğa yasalarına göre işleyen mekanik evren anlayışına karşın romantizm; organik, canlı bir evren anlayışını savunmuştur. Romantizme göre, evren; sonsuz bir akış, sonsuz bir kendini yaratma sürecidir. Evren sonsuz bir akış olduğu için onu rasyonel olarak kavramak, bilmek ve sonlu ifadelerle dile getirmek mümkün değildir.[560] Romantizm Tanrı'nın nitelikleri olan sonsuzluğu ve yaratmayı evrene (doğaya) ait nitelikler olarak görerek bir anlamda evreni Tanrı ile özdeşleştirmiş olur. Romantizm insanın parçası olduğu bu evrendeki akışa ve yaratma faaliyetine katılmak yoluyla var olabileceğini düşünür. Romantizme göre insan ancak sürekli eylemde bulunarak, yaratarak var olabilir. İnsan ancak bu şekilde kendisini ifade edebilir ve kendisinin farkına varabilir. Romantizm insanın yaratma yoluyla var olabilen bir varlık olarak gördüğü için insan iradesini mutlaklaştırır. Romantizm insan iradesini mutlaklaştırdığı için doğayı da insanın dilediği gibi biçim vereceği, yaratacağı kalıpsız bir şey olarak görür. İnsan için verili değer ve amaç yoktur. İnsan değerleri ve amaçları da kendisi yaratır ve kalıpsız doğaya yaratmış olduğu amaçlar ve değerler doğrultusunda istediği biçimi verir.[561] Romantizm insanı sanatçı, doğayı

---

[560] Isaiah Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, çev. Mete Tunçay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010, s. 125,130.

[561] A.g.e., s. 110, 113, 129, 140.

ise malzeme olarak görür. Romantizmin politika alanına taşınması tehlikeli bir politika anlayışının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu, insanları politik gücün (sanatçının) malzemesi olarak gören ve politik gücün yüksek hedefleri doğrultusunda bu malzeme üzerinde uyguladığı politik şiddeti bir sorun olarak görmeyen estetik politika anlayışıdır. Bu politika anlayışının hayata geçirilmesinin dehşet verici sonuçlarını en açık şekilde faşizmin uygulamalarında görmek mümkündür. Nietzsche'nin politika anlayışı da estetik politika anlayışıdır. Estetik politika gücün sınırsız bir şekilde kullanılabileceğini kabul ettiği için bir çeşit kuvvet politikasıdır. Fakat o kaba bir kuvvet politikası değildir. O, gücü mükemmelleşmenin bir aracı olarak gördüğü için, inceltilmiş bir kuvvet politikasıdır.

KAYNAKÇA

AIKEN, Henry D., *The Age of Ideology*, The New American Library, Inc., New York 1956.

AKAY, Ali, *Tekil Düşünce*, Afa Yayınları, İstanbul 1999.

APELL, Fredrick, *Nietzsche Contra Democracy*, Cornell University Press, Ithaca and London 1999.

ARENDT, Hannah, *İnsanlık Durumu*, çev. B. S. Şener, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.

AYDIN, Ciano, "The Struggle Between Ideas: Nietzsche, Berlin and Lefort on the Politics of the Future", *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, edited by Herman W. Siemens and Vasti Roodt, Walter de Gruyter, Berlin and New York 2008.

BADIOU, Alain, *Etik*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2004.

BATAILLE, Georges, *Nietzsche Üzerine*, çev. Mukadder Yakupoğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2000.

BAUMAN, Zygmunt, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.

BEHLER, Ernst, *Confrontation, (Derrida / Heidegger / Nietzsche)*, translated by Steven Taubeneck, Stanford University Press, California 1991.

BENHABİB, Şeyla, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999.

BERGOFFEN, Debra B., "Perspektivism Without Nihilism", *Nietzsche as Postmodernist*, ed. Clayton Koelb, The State University of New York Press, 1990.

BERKOWITZ, Peter, *Bir Ahlâk Karşıtının Etiği*, çev. Ertürk Demirel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003.

BERLIN, Isaiah, "İki Özgürlük Kavramı", (Çev. Mehmet Saygılı-Enis Oktay), *Cogito*, Say 15.

BERLIN, Isaiah, *Romantikliğin Kökleri*, çev. Mete Tunçay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010.

BERNSTEIN, Richard J., *Radikal Kötülük*, çev. Nil Erdoğan-Filiz Deniztekin, Varlık Yayınları, İstanbul 2010.

BERTENS, Hans, *The Idea of The Postmodern*, Routledge, USA and Canada 1995, s. 127.

BULL, Malcolm, *Anti-Nietzsche*, çev. Murat Bülent Tokdemir, Doruk Yayınları, İstanbul 2013.

BUMİN, Tülin, *Hegel*, Y. K. Y. İstanbul 1998.

COMTE-SPONVILLE, André, *Kapitalizm Ahlaki midir?*, çev. Dilek Yankaya, İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

CONNOLLY, William E., *Kimlik ve Farklılık*, çev. Fermâ Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları İstanbul 1995.

CONNOLLY, William E., *Political Theory and Modernity*, Cornell University Press, Ithaca and London 1993.

CONWAY, Daniel, *Nietzsche and The Political*, Routledge, London and New York 1997.

COOPER, David E., "Modern European Philosophy", *The Blackwell Companion to Philosophy*, ed. Nicholas Bunnin and E. P. Tsui-James, Blackwell Publishers, Oxford 1998.

COPLESTON, Frederic, *Nietzsche, Friedrich: Philosopher of Culture*, Burns Oates and Washbourne LTD., London 1942.

CROSBY, Donald A., *The Specter of Absurd: Sources and Criticisms of Modern Nihilism*, State University of New York Press, Alabany, 1988.

DANNHAUSER, Werner J., "Nietzsche, Friedrich", *The History of Political Philosophy*, ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey, The University of Chicago Press, London 1987.

DANTO, Arthur, *Nietzsche*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma, İstanbul 2002.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche and Philosophy*, translated by Hugh Tomlinson, The Athlone Press, New York 1989.

DETWILER, Bruce, *Friedrich Nietzsche and The Politics of Aristocratic Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1990.

DOMBOWSKY, Don, Nietzsche's Machiavellian Politics, Palgrave Macmillan, New York 2004

EAGLETON, Terry, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu, Yordam Kitap, İstanbul 2014.

EMDEN, Christian J., *Modern Siyasal Düşünce ve Friedrich Nietzsche*, çev. Gamze Varım, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2013.

FREY, Herbert, "Marcel Gauchet's Disenchanted World and Nietzsche's Concept of Nihilism" *Method and Theory in The Study of Religion*, Volume 14.

GANDESHA, Samir, "Nietzsche and Selfmockery of Reason", *European Legacy*, Vol. 3, No: 4.

GAUCHET, Marcel, "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri İlkel Dinin Siyasi Anlamı" *Yurttaşını Arayan Demokrasi* (çeviren ve derleyen Zeynep Savaşçın), İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

GIDDENS, Anthony, *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara 1992.

GOLOMB, Jacob, "How to De-Nazify Nietzsche's Philosophical Antopology", *Nietzsche, Godfather of Fascism?: on the Uses and Abuses of Philosophy*, ed. Jacomb Golomg and Robert S. Wistrich, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2002.

GOYARD-FABRE, Simone, "Nietzsche: Modern Devletin Eleştirisi", *Cogito*, Sayı: 25, 2001.

GRIFFIN, Roger, "Faşizm: Genel giriş", *Karşılaştırmalı Faşizm Çalışmaları*, der. Constantin Iordachi, çev. İsmail Ilgar, İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

GRIFFIN, Roger, Modernism and Fascism: The Sense of Beginning under Mussolini and Hitler, Palgrave Maacmillian, New York 2007.

HARDT, Michael, *Gilles Deleuze 'Felsefede Bir Çıraklık'*, çev. İsmail Öğretir-Ali Utku, Birey Yayıncılık, İstanbul 2002.

HAVAS, Randall, *Nietzsche's Genealogy*, Cornell University Press, Ithaca and London 1995.

HEIDEGGER, Martin, "Letter On Humanism", *Pathmarks*, translated by., Frank A. Cappuzi, Cambridge University Press, 1999.

HEIDEGGER, Martin, "The Word of Nietzsche: God is Dead", *The Question Concerning Technology and Other Essays*, translated by William Lovitt, New York 1997.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche I: The Will to Power as Art*, Translated by Dawid Farrell Krell, Harper and Row Publishers Inc, San Francisco 1991.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche IV: Nihilism*, translated by, Frank A. Capuzzı, Harper Collins Publishers, San Francisco1991.

HEYWOOD, Andrew, *Siyasi İdeolojiler*, çev. Hüsamettin İnanç, Adres Yayınları, Ankara 2014.

HEYWOOD, Andrew, *Siyasi İdeolojiler*, çev. Hüsamettin İnanç, Adres Yayınları, Ankara 2014.

HORKHEIMER, Max, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul 1994.

JASPERS, Karl, *Nietzsche*, çev. Murat Batmankaya, Alfa Yayınları, İstanbul 2013.

KAUFMANN, Walter, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, New Jersey 1974

KENNINGTON, Richard H., "Strauss's Natural Right and History", *Leo Strauss Thought*, ed. Alan Udolf, Lynne Reinner Publishers, Boulder and London, 1991.

KEYMAN, Fuat E, "Demokrasi, Topluluk ve Fark: Türkiye'de Liberalizm Tartışmasına Kuramsal Bir Katkı", *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, Alfa Kitabevi, İstanbul 2000.

KLINE, George L., "Presidential Address The Use and Abuse of Hegel by Nietzsche and Marx", *Hegel and His Critics*, ed. William Desmond, State Universiry of New York Pres, New York 1989.

KOJÈVE, Alexandre, "Efendi ve Köle Diyalektiği", *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, Y. K. Y., İstanbul 2000.

KOJÈVE, Alexandre, "Hegel'de Gerçekliğin Diyalektiği ve Fenomenolojik Yöntem", *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, Y. K. Y., İstanbul 2000.

KUÇURADI, Ioanna, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1997.

KÜÇÜKALP, Kasım, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, Emin Yayınları, Bursa 2016.

KÜÇÜKALP, Kasım, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Kibele Yayınları, İstanbul 2017.

KÜNG, Hans, *Does God exist?*, translated by: Edward Quinn, St James's Place, London 1980.

LAMPERT, Laurence, *Nietzsche's Teaching*, Yale University Press, New Haven and London 1986.

LANG, Barel, "Misinterpretation as the Author's Responsibility (Nietzsche's fascism, for istance)", *Nietzsche, Godfather of Fascism?: on the Uses and Abuses of Philosophy*, ed. Jacomb Golomg and Robert S. Wistrich, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2002.

LAWRENCE J. Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy*, Open Court Publishing Company, Chicago 1995.

LEO STRAUSS, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1953.

LEVINE, Peter, *Nietzsche and the Modern Crisis of the Humanities*, State University of New York Press, Albany 1995.

LÖWITH, Karl, *Martin Heidegger and European Nihilism,* translated by. Gary Steiner, Columbia University Press, New York, 1995.

LUKACS, Georg, *Aklın Yıkımı 1,* çev. Ayşen Teşken Kapkın, Payel Yayınları, İstanbul 2006.

LYOTARD, François, "Postmodernizm Nedir?" *Postmodern Durum,* çev. Çiğdem, Ahmet, Vadi Y., Ankara 1997.

LYOTARD, J. F., *Postmodern Durum,* çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara 1997.

MACINTYRE, Alasdair, *Erdem Peşinde,* çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.

MACINTYRE, Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi,* çev. Hakkı Hünler-Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma, İstanbul 2001.

MANN, Michael, *Faşistler,* çev. Ulaş Bayraktar, İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

MARTIN, Glen T., *From Nietzsche to Wittgenstein,* "The Problem of Truth and Nihilism in The Modern World", Peter Lang Publishing Inc., New York 1989.

MAY, Simon, *Nietzsche's Ethics and His War on 'Morality'*, Oxford University Press, Oxford 1999.

MINSON, Jeffrey, *Genealogies of Morals,* Macmillan Press, London 1988.

NEHAMAS, Alexandre, *Edebiyat Olarak Yaşam: Nietzsche Açısından,* çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999.

NEIMAN, Susan, *Modern Düşüncede Kötülük,* çev. Ayhan Sargüney, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2006.

NEOCLEOUS, Mark, *Fascism,* Open University Press, Buckhingham 1997.

NIETZSCHE, Friedrich, "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense", *The Portable Nietzsche,* sellected and translated by. Walter Kaufmann, Penguin Books, New York 1976.

NIETZSCHE, Friedrich, "Yunan Devleti", *Yazılmamış Beş Kitap İçin Beş Önsöz,* çev. Gürsel Aytaç, Say Yayınları, İstanbul 2003

NIETZSCHE, Friedrich, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, Gündoğan Yayınları, Ankara 1998.

NIETZSCHE, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. A. Turan Oflazoğlu, Cem Yayınevi, İstanbul 1999.

NIETZSCHE, Friedrich, *Deccal*, çev. Hüseyin Kahraman, Yönelim Yayıncılık, Ankara 1992.

NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce Homo*, çev: Can Alkor, Say Yayınları, İstanbul 1997.

NIETZSCHE, Friedrich, *İnsanca Pek İnsanca*, çev. Cemal Atila, Say Yayınları, İstanbul 2003.

NIETZSCHE, Friedrich, *İyinin ve kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Gündoğan Yayınları, Ankara 1997.

NIETZSCHE, Friedrich, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Hüseyin Kaytan, Akyüz Yayınları, İstanbul 1991.

NIETZSCHE, Friedrich, *Tan Kızıllığı*, çev. Hüseyin Salihoğlu-Ümit Özdağ, İmge Kitabevi, Ankara 1997.

NIETZSCHE, Friedrich, *Tarih Üzerine*, çev. Nejat Bozkurt, Say Yayınları., İstanbul 2000.

NIETZSCHE, Friedrich, *The Gay Science*, translated by Walter Kaufmann, Random House Inc., New York 1974.

NIETZSCHE, Friedrich, *The Will to Power*, translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, Random House, New York 1967.

NIETZSCHE, Friedrich, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul 1997.

NIETZSCHE, Friedrich, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Nusret Hızır, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1992.

NIHISTANI, Keiji, *The Self-Overcoming of Nihilism*, translated by: Graham Parkes, State University of New York Press, New Yor, 1990.

OWEN, David, *Maturity and Modernity*, Routledge, London and New York 1994.

OWEN, David, *Nietzsche, Politics and Modernity*, Sage Publication, London 1995.

ÖĞÜN, Süleyman Seyfi, Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik, Alfa Kitabevi, İstanbul 2000.

ÖRS, H. Birsen, "Faşizm", *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, der. H. Birsen Örs, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007.

ÖZLEM, Doğan, "Heidegger ve Teknik", *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1999.

PANGLE, Thomas, L., "Nihilism and Modern Democracy in the Thougt of Nietzsche", *The Crisis of Liberal Democracy*, ed. Deutsch, Kenneth L. and Soffer, Walter, State of New York Press, Albany 1987.

PATTON, Poul, "Politics and The Concept of Power in Hobbes and Nietzsche", *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, ed. Patton, Poul, Routledge, London, 1993.

PEARSON, Keith Ansell, *Kusursuz Nihilist*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı y., İstanbul 1998.

PEARSON, Keith Ansell, *Kusursuz Nihilist*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.

PEARSON, Keith Ansell, Nietzsche Contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thougt, Cambridge University Press, New York 1995.

PIEPER, Annemarie, *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999.

PRATT, Alan, "Nihilism", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, http://www.utm.edu, 19.07.2019.

REGISTER, Bernard, *Affirmation of Life Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Harward University Press, Cambridge 2008.

RORTY, Richard *Olumsallık İroni ve Dayanışma*, (Çev. Mehmet Küçük – Alev Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995.

ROSEN, Stanley, *Nihilism: A Philosophical Essay*, St Augustine's Press, Indiana 2000.

SCHELER, Max, *Hınç*, çev. Abdullah Yılmaz, Kanat Kitap, İstanbul 2004.

SCHRIFT, Alan D., "Nietzsche'nin Fransız Mirası", çev. Ali Utku, *Nietzsche Paris'te: Fransızların Nietzsche Okuması*, der. Sadık Erol Kılıç, Otonom Yayıncılık, İstanbul 2013.

SCHRIFT, Alan D., "Özneyi Yeniden Düşünmek: Kişi Nasıl Olduğundan Başkası-Olur", çev. Ali Utku-Mukadder Erkan, *Nietzsche Paris'te: Fransızların Nietzsche Okuması*, der. Sadık Erol Kılıç, Otonom Yayıncılık, İstanbul 2013.

SCHROEDER, Ralph, , *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, çev. Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1996.

SCHUTTE, Ofelia, *Beyond Nihilism: Nietzsche Without Masks*, The University of Chicago Press, Chicago 1984.

SCOTT, Charles E., *The Question of Ethics*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1990.

SHERRATT, Yvonne, *Hitler'in Flozofları*, çev. Özge Eldaş, Say Yayınları, İstanbul 2014.

STAUTH, G., Turner, B. S., *Nietzsche'nin Dansı*, çev. Mehmet Küçük, Ark Yayınları, Ankara 1995.

STAUTH, Georg – Turner, Bryan S., *Nietzsche'nin Dansı*, çev. Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2005.

STERNHELL, Zeev, "Giriş: Faşizm Kavramı", *Faşist İdeolojinin Doğuşu*, der. Zerv Sternhell-Mario Sznajder-Maia Asheri, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.

STEWARD, Roderick M., "Nietzsche's Perspectivism and the Autonomy of Master Type", *Nous*, Volume 20, Issue 3, Sep., 1986.

STIRNER, Max, *Ego and His Own*, translated by. Steven T. Byington, Benj. R. Tucker Publisher, New York 1907.

STRAUSS, Leo, What is Political Philosophy, University of Notre Dame Press, İndiana 1998.

STRONG, Tracy B., "'What Have We to Do With Morals?' Nietzsche and Weber on History and Ethics", *Politics and Modernity*, ed.

Irving Velody and Robin Williams, Sage Publications, London 1992.

STRONG, Tracy B., *Friederich Nietzsche and The Politics of Transfiguration*, University of Illinois Press, Chicago 2000.

TANNER, Michael, *Nietzsche*, Oxford University Press, London 1995.

TAYLOR, Charles, "Negatif Özgürlük Anlayışının Yanılgısı", çev. Özden Arıkan, *Cogito*, Sayı 15.

TEPE, Harun, "Bir Felsefe Dalı Olarak Etik", *Doğu-Batı*, Ağustos-Eylül-Ekim 1998.

THIELE, Leslie Paul, "The Agony of Politics: The Nietzschean Roots of Foucault's Thought", *The American Folitical Sciences Review*, Volume 84, Issue 3, September 1990.

THIELE, Leslie Paul, *Nietzsche, Friedrich and The Politics of The Soul*, Princetion University Press, Princetion and New Jersey 1990.

TOCQUEVILLE, Alexis de, *Democracy in America*, Volume II, Vintage Books, New York 1945.

TURNER, Bryan S., "Oryantalizm, Postmodernizm ve Din", çev. Yasin Aktay, *Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm*, der. Abdullah Topçu-Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara 1996.

UTKU, Ali – Erkan, Mukadder, "Derrida'nın Nietzschesi: Bir Ortak İmza Geliştirmek", *Nietzsche'lerin Şöleni*, der. ve çev. Ali Utku-Mukadder Erkan, Otonom Yayıncılık, İstanbul 2011.

VACANO, Diago A. Von, The Art of Power Machiavelli: Nietzsche and the Making of Aesthetic Political Theory, Lexington Books, Lanham 2007.

VATTIMO, Gianni, *Modernliğin Sonu*, çev. Şehabettin Yakin, İz Yayıncılık, İstanbul 1999.

VATTIMO, Gianni, *Nietzsche: An Introduction*, translated By. Nicholas Martin, Stanford University Press, Califomia 2001.

VATTIMO, Gianni, *Şeffaf Toplum*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Say yayınları, İstanbul 2012.

VILLA, Dana R., "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action", *Political Theory,* Vol. 20, No. 2, May 1992.

VINCENT, Andew, *Politik İdeolojiler,* çev. Arzu Tüfekçi, Paradigma Yayınları, İstanbul 2006.

WARREN, Mark, "Nietzsche and Political Philosophy", *Political Theory,* Vol. 13, N0. 2., May 1985.

WARREN, Mark, *Nietzsche and Political Thought,* The MIT Press, Cambridge And London 1991.

WEBER, Max, *Sosyoloji Yazıları,* çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul 1996.

WHITE, Richard J., *Nietzsche and the Problem of Sovereignty,* University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1997.

WOLIN, Richard, The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2004.

ZUPANČİČ, Alenka, *En Kısa Gölge,* çev. Seyhan Bozkurt, Encore Yayınları, İstanbul 2005.

DİZİN

A

adalet, 2, 152, 162, 174, 230, 255
adil, 152, 174, 229, 230
agon, 247
agonistik, 88, 188, 246, 247, 248, 249, 250, 252
ahlak, 1, 3, 4, 7, 8, 9, 11, 22, 44, 48, 115, 119, 140, 162, 172, 180, 186, 197, 199, 207, 210, 211, 225, 227, 253, 254, 255, 261
ahlak dışı, 207
ahlak felsefesi, 1, 3, 5, 7, 8, 11, 44, 115
ahlakın jeneolojisi, 8, 211
Akıl, 23, 239, 268
akılcılık, 218
aktif güç, 53, 134, 148, 161, 223
aktif nihilizm, 26, 32, 33, 34, 35, 68, 86, 130, 131, 137, 205
amaç, 28, 47, 67, 93, 101, 103, 120, 128, 132, 165, 170, 178, 181, 184, 193, 203, 206, 208, 253, 257, 263
amor fati, 106, 107, 112, 251
anarşist, 33
antisemitizm, 192
Apolloncu, 104, 105, 107, 110, 111, 184, 187
Arendt, 131, 132, 133, 134, 275
aristokrasi, 168, 194
aristokratik, 50, 70, 111, 147, 153, 157, 160, 171, 175, 232
arkeoloji, 228
arzu, 76, 96, 126, 163, 186, 241
aşkın, 25, 40, 75, 78, 87, 97, 109, 118, 123, 124, 172, 205, 242, 245, 261
Avrupa, 25, 29, 30, 31, 32, 35, 36, 71, 149, 150, 160, 191, 200, 234
aydınlanma, 199

B

Baskı, ii
Bataille, 192, 193, 194
Batı, 5, 8, 12, 19, 24, 26, 27, 30, 35, 43, 44, 53, 56, 60, 69, 70, 101, 114, 117, 133, 137, 145, 160, 182, 210, 211, 219, 233, 234, 243, 259, 263, 274
bayağı politika, 129, 170
beden, 15, 27, 108, 242
Benlik, 39, 96
Berlin, 230, 239, 263, 265

Bilgi, vii, 196, 272
Bilim, 24, 135, 186, 228, 272, 273
bilinç, 67, 145, 236
Birey, 67, 148, 174, 244, 254, 265, 268
Bireyci, 204
Budizm, 33
büyük politika, 114, 129, 149, 160, 170, 172, 181, 182, 208

C

Connolly, 81, 82, 87, 88, 118, 119, 251

Ç

çoğulcu, 2, 89, 221, 236
çoğulculuk, 64, 249
çöküş, 60, 237
çürüme, 23, 83, 114, 120, 191, 202, 203

D

decadence, 60, 76, 114
değer, 3, 9, 16, 21, 22, 24, 25, 28, 29, 36, 37, 47, 50, 51, 62, 70, 77, 79, 83, 87, 90, 94, 95, 97, 102, 103, 127, 128, 130, 131, 136, 141, 144, 145, 147, 152, 156, 159, 165, 166, 169, 175, 183, 185, 196, 205, 206, 209, 210, 211, 225, 226, 227, 229, 250, 257, 261, 262, 263
değerlendirme, 14, 19, 36, 37, 44, 46, 51, 57, 59, 76, 79, 84, 86, 91, 115, 177, 197, 223
değişim, 129
Deleuze, 26, 48, 57, 58, 59, 64, 65, 67, 74, 77, 78, 268
demokrasi, 111, 128, 138, 139, 140, 182, 189, 201, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 252
Derrida, 49, 230, 265, 274
Descartes, 12, 185, 235
devlet, 52, 82, 123, 126, 140, 141, 143, 144, 149, 152, 161, 163, 165, 166, 168, 176, 177, 180, 181, 187, 192, 194, 196, 204, 209, 238, 243, 258
din, 37, 119, 144, 161, 166, 168, 169, 255, 258
Dionysosçu, 104, 106, 107, 110, 111, 112, 184, 186
diyalektik, 60, 62, 64, 66, 104, 183
doğa, 63, 123, 139, 161, 167, 174, 177, 197, 198, 255, 263
doğa yasası, 198
doğal hukuk, 161, 174
doğalcı, 199
doğalcılık, 177, 196, 197
doğru, 12, 18, 48, 67, 83, 90, 101, 124, 125, 130, 132, 138, 139, 145, 147, 148, 165, 171, 175, 176, 177, 178, 180, 183, 192, 197, 200, 215, 217, 219, 228, 229, 240, 252, 257
duygu, 27, 79, 172, 242
dünya görüşü, 2, 32, 150, 152, 169, 204, 254, 262

Düşünce, 64, 142, 265, 267
düzen, 2, 71, 127, 128, 129, 163, 171, 174, 194, 200, 204, 212, 215, 225, 229, 230, 231, 259

E

Eagleton, 119, 146, 166, 212, 215, 217
ebedi dönüş, 251
efendi, 55, 56, 58, 60, 61, 62, 64, 66, 67, 68, 70, 141, 142, 145, 152, 160, 221, 223, 258
egoizm, 142
elit, 180
elitist, 180, 201
elitizm, 200
emek, 132, 258
epistemoloji, 1, 22, 134, 234, 245, 248
epistemolojik, 22, 103, 126, 133, 134, 245
erdem, 10, 11, 53, 75, 90, 95, 178
estetik, 132, 173, 179, 264
estetik politika, 264
eşitlik, 139, 141, 142, 143, 152, 153, 154, 175, 191, 201, 222, 232, 237, 258
etik, 7, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 47, 59, 74, 75, 76, 77, 88, 89, 90, 91, 133, 134, 181, 207, 213, 223, 234, 245, 250, 251, 252, 257
evren, 22, 139, 263
evrensellik, 10, 12, 13, 18, 46, 47, 109, 139, 213, 215, 248
eylem, 2, 9, 12, 14, 16, 18, 20, 23, 51, 56, 75, 76, 78, 96, 99, 109, 126, 130, 131, 133, 136, 165, 173, 175, 178, 179, 191, 205, 206, 207, 208, 229, 237, 239, 240, 253

F

Fark, 236, 269
Farklılık, 81, 219, 251, 266, 269
Faşizm, 189, 193, 194, 195, 196, 199, 200, 201, 204, 206, 207, 209, 226, 268, 272, 273
faydacı, 74, 75, 76, 122, 128, 255, 257, 260
faydacı liberalizm, 255, 260
faydacılık, 76, 77, 250
felsefe, vii, 2, 9, 22, 123, 124, 159
Foucault, 217, 228, 239, 240, 274
Fransız Devrimi, 259
Freud, 56

G

Gauchet, 25, 167, 267
Geleneksel, 106
Gerçek, 95
gerçek dünya, 42, 43, 75, 81
Gerçekçilik, 182
görünüş, 37, 41, 42, 43, 95, 248
güç, 15, 16, 29, 35, 37, 38, 39, 46, 47, 48, 51, 52, 53, 55, 65, 66, 67, 70, 73, 78, 82, 89, 91,

92, 93, 94, 95, 97, 99, 103, 104, 105, 109, 110, 111, 112, 117, 131, 133, 134, 138, 139, 141, 143, 144, 148, 152, 154, 155, 157, 161, 164, 167, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 185, 186, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 201, 202, 205, 206, 210, 212, 216, 218, 220, 222, 227, 229, 234, 236, 238, 239, 240, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 253, 257, 261, 262
güç istemi, 15, 29, 37, 38, 39, 46, 51, 52, 53, 66, 67, 70, 73, 78, 82, 91, 92, 93, 94, 97, 99, 103, 104, 109, 111, 112, 117, 131, 133, 139, 141, 144, 148, 152, 154, 157, 164, 167, 173, 175, 178, 185, 186, 191, 192, 193, 194, 198, 199, 201, 202, 205, 210, 212, 216, 218, 228, 245, 248, 262
günah, 38
günahkar, 210

H

Habermas, 24
hak, 122, 123, 126, 174, 176, 195, 196, 200, 233, 237, 238, 242, 246, 247
hakikat, 25, 35, 59, 62, 82, 84, 95, 112, 124, 126, 157, 159, 160, 166, 169, 183, 213, 214, 224, 225, 228, 234, 249
hakikat istemi, 25, 84, 228
halk, 180, 201
haz, 53, 158
hazcı, 76
Hegel, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 85, 118, 126, 141, 163, 183, 257, 266, 269
Heidegger, 24, 25, 30, 31, 36, 49, 184, 185, 186, 265, 270, 272
Hıristiyan, v, 8, 11, 19, 24, 29, 31, 69, 70, 71, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 91, 94, 95, 101, 102, 108, 120, 127, 138, 139, 140, 144, 145, 151, 154, 217, 243
Hıristiyan ahlakı, 9, 145, 217
Hıristiyanlık, 11, 33, 70, 71, 75, 81, 85, 91, 107, 161, 234, 250
Hobbes, 93, 94, 113, 118, 126, 141, 162, 176, 196, 235, 255, 260, 272
hukuk, 174, 180, 206, 227, 257
hümanist, 260
hümanizm, 218, 256, 260

I

ıstırap, 20

İ

ideal, 33, 47, 82, 85, 91, 95, 102, 124, 127, 142, 158, 165, 166, 168, 180, 183, 203, 229, 230
ideal toplum, 158, 230

idealizm, 175
ideoloji, 47, 145, 146, 147, 148, 227, 229, 259
ideolojik, 146, 147, 148, 179, 216, 228, 230, 231
iktidar, 3, 5, 13, 168, 228, 230, 231
iktidar ilişkileri, 3, 5, 228, 230, 231
ileri, 52, 65, 68, 80, 93, 96, 112, 125, 127, 141, 153, 171, 185, 188, 215, 226, 256
ilerleme, 153, 163, 182, 215
immoral, 178, 205
inanç, 12, 28, 34, 52, 142, 166, 211, 227, 259, 260
insan, 1, 10, 12, 13, 15, 25, 38, 40, 46, 54, 61, 63, 64, 66, 68, 69, 76, 82, 83, 84, 85, 87, 90, 91, 94, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 110, 111, 112, 117, 119, 121, 127, 128, 136, 144, 145, 152, 156, 157, 158, 166, 167, 173, 176, 177, 183, 185, 191, 193, 202, 203, 204, 208, 212, 213, 216, 217, 236, 237, 238, 239, 243, 246, 253, 255, 256, 257, 259, 261, 263
insan doğası, 12, 216, 239
insanın ölümü, 212, 216, 259
insanlık, 5, 51, 106, 181, 182, 183, 199, 200, 207, 255, 257, 259
irade, 162, 170, 171, 207, 221, 253, 257
irrasyonel, 32, 104, 136, 181, 191, 205, 239
itaat, 13, 168
iyi, 2, 5, 16, 17, 23, 44, 48, 50, 51, 54, 56, 57, 58, 59, 64, 69, 70, 75, 78, 80, 88, 90, 91, 96, 100, 112, 119, 122, 123, 127, 131, 132, 136, 137, 143, 147, 162, 173, 174, 178, 179, 182, 191, 192, 195, 196, 197, 199, 201, 207, 224, 229, 241, 244, 250, 251, 254, 257, 258

J

jeneoloji, 45, 46, 47, 48, 182, 228
jeneolojik soruşturma, 45, 46, 47, 86, 125, 137

K

kader, 106, 251
kamusal alan, 243, 244, 245
Kant, 1, 4, 10, 12, 37, 41, 45, 75, 107, 109, 126, 241, 256, 257, 260
Kaufmann, 20, 24, 72, 104, 155, 193, 270, 271
kendinde şey, 15, 37, 40, 41, 42, 72, 75, 245
Kimlik, 81, 251, 266
kişi, 34, 43, 69, 72, 74, 80, 100, 148, 167, 169, 180, 231, 239, 241, 255
kişilik, 136, 193
kitle, 125, 127, 128, 129, 130,

143, 166, 170, 181, 195, 199, 203, 204, 206, 208, 211, 216
kitle toplumu, 125, 127, 128, 129, 130, 170, 195, 199, 203, 204, 206, 208, 211
Klasik, 124, 172
komünist, 164, 231, 258
konfor, 63, 102
konformist, 128, 203
korku, 40, 52, 54, 82, 83
köle, 8, 48, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 73, 138, 142, 145, 152, 153, 154, 192, 217, 222, 223, 232, 258
köle ahlakı, 8, 192, 217
kötü, 16, 17, 20, 44, 50, 57, 58, 59, 69, 88, 91, 100, 131, 137, 154, 191, 192, 195, 207, 210, 251
kötülük, 81, 210
kötülük sorunu, 81
kötümserlik, 36, 130
kurtuluş, 52, 85, 152
kutsal, 169
kuvvet politikası, 253, 255, 256, 262, 264
küçük politika, 181
kültür, 19, 24, 26, 60, 106, 114, 116, 120, 121, 125, 127, 137, 139, 158, 238, 243, 247

L

liberal, 122, 128, 151, 152, 153, 201, 204, 207, 220, 229, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 242, 243, 244, 249, 254, 255, 257, 259
liberal demokrasi, 128, 201, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 242, 243, 244, 259
liberalizm, 151, 152, 201, 204, 229, 233, 237, 254, 255, 257, 260
Locke, 126, 161
Lyotard, 24, 214, 215

M

Machiavelli, 164, 166, 178, 179, 180, 181, 182, 253, 255, 274
MacIntyre, 10, 121, 122
mantık, 37, 66, 121, 198
Marx, 4, 5, 68, 85, 126, 140, 144, 145, 147, 163, 183, 227, 228, 231, 257, 269
masum, 39, 99, 251
masumiyet, 99
mekanik evren, 177, 263
merhamet, 82
meta-anlatı, 214, 215, 225
metafizik, 8, 24, 25, 27, 28, 29, 32, 34, 37, 39, 41, 43, 44, 70, 73, 77, 110, 140, 184, 234, 235, 237, 242
metafiziksel, 8, 37, 38, 40, 41, 43, 44, 45, 82, 106, 110, 111, 118, 119, 126, 173, 185, 186, 205, 224, 238, 245, 247
metafiziksel düşünce, 185, 186, 205
mikro iktidar, 210

millet, 149, 192, 195, 196, 201
milliyetçilik, 149, 150, 151
modern, 1, 5, 10, 11, 13, 23, 24, 25, 32, 35, 37, 46, 60, 64, 68, 70, 74, 82, 113, 115, 116, 118, 119, 121, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 147, 149, 150, 155, 156, 157, 159, 161, 163, 170, 173, 180, 182, 185, 186,193, 195, 199, 202, 203, 211, 213, 214, 215, 222, 223, 228, 230, 231, 234, 235, 237, 238, 254, 257, 261
mutluluk, 10, 11, 102, 238

N

nasyonal sosyalizm, 194
neden, 7, 20, 37, 40, 41, 46, 72, 79, 82, 87, 93, 120, 141, 147, 164, 174, 191, 195, 209, 212, 258, 259, 264
nedensellik, 40
negatif özgürlük, 176, 239, 241, 247
Nietzsche, 4, 7, 8, 9, 10, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 260, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 274, 275
Nietzscheci, 7, 14, 15, 16, 27, 32, 47, 52, 59, 64, 65, 66, 67, 74, 75, 76, 80, 82, 88, 90, 93, 95, 96, 108, 109, 117, 120, 121, 122, 124, 126, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 142, 144, 149, 151, 154, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 249

nihilist, 34, 35, 225
nihilistik, 8, 19, 23, 25, 26, 27, 30, 36, 37, 39, 41, 51, 56, 60, 68, 71, 74, 75, 81, 82, 83, 84, 87, 91, 97, 110, 116, 119, 120, 121, 122, 125, 126, 129, 130, 134, 140, 144, 147, 152, 155, 157, 172, 202, 225, 233, 234, 237, 242, 243, 244, 251
nihilizm, 5, 8, 13, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 44, 54, 60, 69, 70, 71, 76, 77, 81, 84, 85, 86, 102, 116, 117, 120, 121, 122, 124, 125, 130, 131, 137, 151, 155, 156, 159, 183, 205, 225, 226, 234, 244
niyet, 76, 78, 221

O

olumsal, 46, 66, 74, 99, 134, 163, 180, 235, 245, 248, 249, 250
olumsallık, 234
ontoloji, 135, 224, 234, 245
ontolojik, 13, 46, 91, 92, 103, 133, 245, 247
ortak iyi, 163, 172, 257
otorite, 123

Ö

ölüm, 63
öte dünya, 25, 26, 30, 71, 151, 243
öteki, 58, 82, 251, 252
öz, 41, 67, 98, 106, 138, 167, 199, 224, 261
özcü, 15, 235, 237
özcülük, 27, 234, 242
özgür irade, 220, 221
özgürlük, 41, 53, 63, 66, 73, 85, 97, 106, 112, 133, 152, 153, 154, 164, 174, 233, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 246, 247, 250, 254, 256, 257
özne, 2, 9, 10, 11, 14, 16, 27, 43, 44, 52, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 82, 85, 126, 134, 148, 151, 185, 204, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 242, 248, 250

P

Parmenides, 42
pasif nihilizm, 26, 33, 36, 77, 83, 93, 109, 130, 216, 233
perspektival çoğulculuk, 90
perspektival hakikat, 234, 245, 249
Platon, 37, 171, 234
plüralist etik, 234
politik eylem, 22, 116, 130, 131, 135, 165, 172, 179, 205, 206, 207, 208, 229, 246, 253
politik gerçekçilik, 253
politik ideoloji, 47, 113, 144, 147
politik nihilizm, 21, 115, 116, 121, 123, 124, 125, 129, 130, 131, 133, 157, 160, 254
politik ontoloji, 173

politika, 1, 3, 4, 111, 113, 114, 115, 117, 119, 126, 129, 135, 136, 143, 149, 155, 156, 159, 165, 170, 171, 178, 180, 181, 186, 191, 193, 201, 208, 226, 229, 231, 242, 244, 246, 247, 248, 253, 254, 255, 264
politika felsefesi, 1, 3, 4, 113, 114, 115, 118, 135, 171, 186, 231, 255
postmodern, 111, 115, 212, 213, 214, 215, 216, 224, 228, 260
postmodernizm, 211, 212, 213, 214, 217, 222, 225, 226, 228, 260, 261
pozitif özgürlük, 176, 241
pratik, 1, 19, 29, 32, 36, 133, 234, 247, 250
psikoloji, 77

R

radikal, 5, 13, 23, 31, 33, 36, 61, 90, 153, 159, 189, 217, 227, 229, 231, 232, 247
radikal demokrasi, 189, 247
rasyonalist, 32, 75
rasyonalizm, 10, 74, 101, 218
Rawls, 2, 4
reaktif güç, 74, 131, 148, 161, 223, 236
rekabet, 236, 247
Roma, 107, 178, 200
Rorty, 155, 245
Rousseau, 113, 118, 120, 161, 183, 257, 272

S

sanat, 104, 173, 179
savaş, 63, 149, 162, 176, 195, 204, 207, 208, 240, 255
Schopenhauer, 37, 92, 93, 104, 107, 108
siyasal, 167, 212, 215, 218, 233
siyasal düzen, 168
siyaset, 4, 164, 181, 253, 254, 255, 261
siyaset felsefesi, 253, 254, 255, 261
son insan, 35, 65, 76, 94, 96, 102, 120, 125, 128, 130, 137, 202, 216, 238, 251
sonlu, 263
sonsuz, 89, 98, 263
sorumluluk, 38, 44, 110, 159, 178, 250
sosyal, 55, 120, 140, 149, 183, 210, 211, 212, 235
Sosyal Darwinizm, 196, 197, 254, 256, 258
sosyal faşizm, 210, 211, 212
sosyalist, 154, 204, 220, 259
sosyalizm, 128, 151, 153, 155, 201, 204
soykırım, 208
Stirner, 142
Strauss, 123, 124, 138, 165, 267, 268
suçluluk, 73
sürü insanı, 97, 102, 125, 146, 152, 157, 160, 216, 222, 243

Ş

şiddet, 208, 259

T

tanıma, 91
tanınma, 62
Tanrı, 11, 24, 25, 32, 34, 36, 65, 66, 72, 80, 81, 82, 84, 87, 101, 104, 112, 117, 119, 135, 138, 140, 141, 142, 144, 146, 152, 159, 167, 169, 182, 212, 214, 215, 216, 224, 227, 253, 260, 262, 263, 267
tarih, 48, 60, 66, 77, 85, 124, 182
tarihin sonu, 60, 258
tarihsel, 3, 4, 8, 10, 11, 13, 14, 17, 20, 21, 24, 29, 31, 32, 44, 45, 48, 55, 60, 63, 67, 69, 76, 80, 84, 85, 86, 92, 97, 100, 101, 104, 114, 116, 126, 127, 136, 137, 142, 147, 153, 159, 160, 163, 182, 183, 186, 197, 199, 211, 216, 218, 219, 237, 246, 254, 257
tarihselcilik, 182, 224
tarihsellik, 68
teleolojik, 64, 93, 131, 132, 163, 173, 183
telos, 66, 91, 112
teori, 1, 16, 21, 91, 113, 133, 180
teorik, 1, 19, 29, 31, 36
terör, 259
Tocqueville, 154, 155
topluluk, 88, 121, 164, 187
toplum, 2, 52, 80, 82, 114, 123, 126, 130, 152, 155, 157, 159, 160, 161, 163, 167, 170, 171, 174, 186, 192, 195, 199, 201, 204, 209, 231, 243, 257
toplum sözleşmesi, 126, 161, 163
toplumsal, 4, 10, 13, 21, 22, 24, 44, 46, 51, 55, 56, 118, 127, 128, 129, 135, 143, 144, 154, 157, 163, 166, 167, 174, 179, 191, 196, 199, 202, 203, 204, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 222, 227, 229, 230, 231, 237, 243, 244, 254, 257, 259, 261
trajik, 81

U

uyum, 11, 107, 120, 128, 198, 254

Ü

üstinsan, 34, 122, 146
üst-insan, 68
üst-insan, 68
üst-insan, 69
üst-insan, 226

V

varlık, 1, 19, 23, 26, 27, 28, 37, 38, 39, 41, 44, 61, 77, 83, 86, 92, 95, 96, 102, 110, 111, 121, 125, 126, 141, 142, 145, 148, 152, 157, 158, 160, 161,

163, 164, 166, 167, 169, 170, 171, 173, 174, 184, 194, 214, 216, 224, 225, 242, 243, 244, 245, 256, 261, 263
Vattimo, 10, 71, 224, 225, 226, 227

W

Weber, 135, 136, 267, 273

Y

Yahudi, 149, 190
yalan, 81, 140, 169
yanlış, 36, 50, 51, 52, 62, 64, 72, 79, 89, 147, 172, 175, 217
yapıbozum, 125, 228
yasa, 12, 119, 123, 129, 150, 156, 158, 162, 174, 180, 187, 188, 194, 253
yasa koyucu, 119, 150, 158, 180, 187, 188, 194
yaşam, 2, 5, 12, 17, 18, 19, 32, 35, 39, 40, 45, 47, 51, 57, 59, 80, 81, 83, 90, 91, 97, 103, 116, 118, 120, 121, 125, 126, 132, 135, 137, 139, 143, 144, 148, 173, 194, 195, 200, 202, 203, 204, 206, 210, 212, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 222, 223, 225, 227, 228, 229, 230, 234, 238, 240, 243, 244, 255, 256, 257, 261, 262
yönetici, 55, 143, 144, 162, 165, 166, 168, 172, 191, 198
yönetici sınıf, 166, 191
Yunan, 81, 104, 107, 160, 161, 270

Z

zalim, 208
zalimlik, 95
zaman, 2, 3, 7, 8, 19, 21, 26, 37, 41, 43, 53, 61, 65, 76, 80, 127, 169, 180, 214, 215, 220, 230, 241
zamansal, 16, 126
Zerdüşt, 43, 68, 69, 86, 93, 101, 102, 111, 140, 271
zorba, 53
zorunluluk, 40, 68, 132