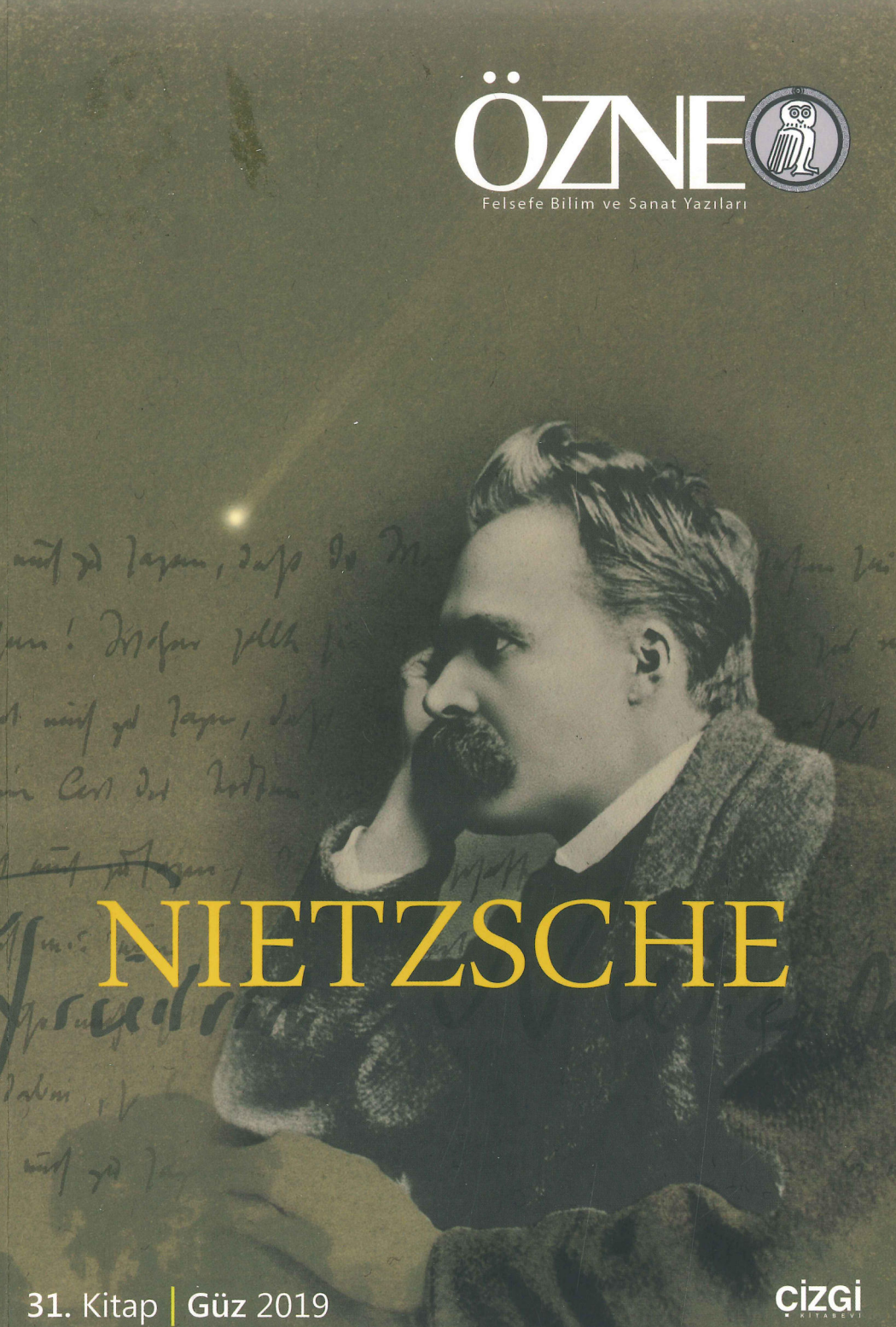
# ÖZNE

Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları



# NIETZSCHE

31. Kitap | Güz 2019

ÇİZGİ KİTABEVİ

# ÖZNE

31. Kitap-Güz 2019

## NIETZSCHE

THE Philosopher's INDEX

**ÖZNE**
**Güz 2019- 31. Kitap**
**Nietzsche**

**GENEL YAYIN YÖNETMENİ**
Mustafa GÜNAY (Çukurova Üniv.)

**YAYIN KURULU**
Birdal Akar, Yasemin Akış, Zehragül Aşkın,
Esra Çağrı, Aylin Çankaya, Gülsun Dülger,
H. Haluk Erdem, Sadık Erol Er, Mustafa Günay,
Celal Gürbüz, Güncel Önkal.

**BU SAYININ EDİTÖRÜ**
Doç. Dr. Sadık Erol Er (Çukurova Üniv.)
Volkan Ay

**İLETİŞİM**
Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi,
Felsefe Grubu Eğitimi Bölümü
01330 Balcalı/Adana/Türkiye

**e-posta:** mgunay@cu.edu.tr,
f.mustafagunay@gmail.com
**Web adresi:** http://oznefelsefesanat.blogspot.com

Bireysel Abonelik : 100 TL
Kurumsal Abonelik : 150 TL
Posta çeki : 1097014-
Mustafa Günay adına

**ISBN:** 978-605-196-355-6
Baskıya Ön Hazırlık: Çizgi Kitabevi Yayınları
Baskı: Akıncı Ofset

**ÇİZGİ KİTABEVİ**
Sahibiata Mah. Mimar Muzaffer Caddesi
Helvacıoğlu Apt. No:41/1 – Meram / Konya
Tel: 0332 353 62 65 – 353 62 66
Faks: 0332 353 10 22
www.cizgikitabevi.com

**DANIŞMA KURULU**
Prof. Dr. Oğuz Adanır (9 Eylül Üniv.),
Prof. Dr. Hasan Aslan (Akdeniz Üniv.),
Prof. Dr. Zehragül Aşkın (Mersin Üniv.)
Prof. Dr. Gönül Bünyadzade (Azerbaycan
Milli İlimler Akademisi, Felsefe,
Sosyoloji ve Hukuk Enstitüsü)
Prof. Dr. Sebahattin Çevikbaş (Muğla Üniv.),
Pof. Dr. Betül Çotuksöken (Maltepe Üniv.),
Prof. Dr. A. Kadir Çüçen (Uludağ Üniv.),
Prof. Dr. H. Haluk Erdem (Ankara Üniv.),
Prof. Dr. Hatice Nur Erkızan (Muğla Üniv.),
Prof. Dr. Doğan Göçmen (9 Eylül Univ.)
Prof. Dr. Ülker Gökberk (Reed College-Amerika)
Prof. Dr. Sevinç Güçlü (Akdeniz Üniv.),
Prof. Dr. Adnan Gümüş (Çukurova Üniv.),
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla Üniv.),
Prof. Dr. Selahaddin Halilov (UFAD-Uluslararası
Felsefe Araştırmaları Derneği-İstanbul),
Prof. Dr. Vanessa Lemm(Flinders Üniversiesi-
Avustralya)
Prof. Dr. Doğan Özlem (Emekli)
Prof. Dr. Ali Utku (Atatürk Üniv.),
Prof. Dr. Ahmet Sarı (Atatürk Üniv.)
Prof. Dr. Ebulfez Suleymanov (Üsküdar Üniv.),
Prof. Dr. Gina Zavota(Kent State Üniversitesi-ABD)
Doç. Dr. Sadık Erol Er (Çukurova Üniv.)
Doç. Dr. Gerrit Steunebrink (Radboud Üniversitesi-
Hollanda)
Doç. Dr. Marzenna Jakubczak (Cracow Üniversitesi
– Polonya)
Doç. Dr. Mustafa Günay (Çukurova Üniv.),
Dr. Öğretim Üyesi Mustafa Yıldırım (Çankırı Üniversitesi)
Dr. Adnan Onart (Boston Üniversitesi-Amerika)

**BU SAYININ HAKEMLERİ**
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan
Prof. Dr. Sebahattin Çevikbaş
Prof. Dr. Ali Utku
Prof. Dr. H. Haluk Erdem
Prof. Dr. Kasım Küçükalp
Prof. Dr. Derda Küçükalp
Prof. Dr. Taşkıner Ketenci
Prof. Dr. Zehragül Aşkın
Prof. Dr. Habip Türker
Doç. Dr. Hasan Aydın
Doç. Dr. Mustafa Günay
Doç. Dr. Sadık Erol Er
Doç. Dr. Tuncay Saygın
Doç. Dr. Nurten Kiriş
Dr. Öğretim Üyesi. Soner Soysal
Dr. Öğretim Üyesi. Birdal Akar
Dr. Öğretim Üyesi Metin Topuz
Emekli Öğrt. Gör. Celal Gürbüz

Yıl: 15 - Sayı: 31
Baskı Tarihi: Kasım 2019
Özne hakemli bir yayındır. Yılda iki kez çıkar.
***Philosopher's Index*** içinde yer almaktadır.

**ÖZNE**
**Autumn 2019- 31. Issue**
**Nietzsche**

**Editor:**
Mustafa GÜNAY (Çukurova Univ.)

**EDITORIAL BOARD**
Birdal Akar, Yasemin Akış, Zehragül Aşkın,
Esra Çağrı, Aylin Çankaya, Gülsun Dülger,
H. Haluk Erdem, Sadık Erol Er, Mustafa Günay,
Celal Gürbüz, Güncel Önkal.

**EDITOR OF THIS ISSUE**
Assoc. Prof. Dr. Sadık Erol Er (Çukurova Univ.)
Volkan Ay

**MAILING ADRESS**
Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi,
Felsefe Grubu Eğitimi Bölümü
01330 Balcalı/Adana/Türkiye

**e-mail:** mgunay@cu.edu.tr,
f.mustafagunay@gmail.com
**Web: http:**//oznefelsefesanat.blogspot.com

Personal Subscription: 100 TL
Corporate Subscription: 150 TL
Postal Cheque: 1097014-
On Behalf Of Mustafa Günay

**ISBN:** 978-605-196-355-6
Preliminary Print: Çizgi Kitabevi Yayınları
Print: Akıncı Ofset

**ÇİZGİ KİTABEVİ / PUBLICATIONS**
Sahibiata Mah. Mimar Muzaffer Caddesi
Helvacıoğlu Apt. No:41/1 – Meram / Konya
Tel: 0332 353 62 65 – 353 62 66
Faks: 0332 353 10 22
www.cizgikitabevi.com

**BOARD OF CONSULTANTS**
Prof. Dr. Oğuz Adanır (9 Eylül Univ.)
Prof. Dr. Hasan Aslan (Akdeniz Univ.)
Prof. Dr. Zehragül Aşkın (Mersin Univ.)
Prof. Dr. Gönül Bünyadzade
(Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Felsefe, Sosyoloji ve Hukuk Enstitüsü)
Prof. Dr. Sebahattin Çevikbaş (Muğla Univ.)
Pof. Dr. Betül Çotuksöken (Maltepe Univ.)
Prof. Dr. A. Kadir Çüçen (Uludağ Univ.)
Prof. Dr. H. Haluk Erdem (Ankara Univ.),
Prof. Dr. Hatice Nur Erkızan (Muğla Univ.)
Prof. Dr. Doğan Göçmen (9 Eylül Univ.)
Prof. Dr. Ülker Gökberk (Reed College-Amerika)
Prof. Dr. Sevinç Güçlü (Akdeniz Univ.)
Prof. Dr. Adnan Gümüş (Çukurova Univ.)
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla Univ.)
Prof.Dr. Selahaddin Halilov (UFAD-Uluslararası Felsefe Araştırmaları Derneği-İstanbul)
Prof. Dr. Vanessa Lemm
(Flinders University-Australia)
Prof. Dr. Doğan Özlem (Emeritus)
Prof. Dr. Ali Utku (Atatürk Univ.)
Prof. Dr. Ahmet Sarı (Atatürk Univ.)
Prof. Dr. Ebulfez Suleymanov (Üsküdar Univ.)
Prof. Dr. Gina Zavota(Kent State University-USA)
Assoc. Prof. Dr. Erol Er (Çukurova Univ.)
Assoc. Prof. Dr. Gerrit Steunebrink
(Radboud Üniv.-Netherlands)
Assoc. Prof. Dr. Marzenna Jakubczak
(Cracow Üniv. – Poland)
Assoc. Prof. Dr. Mustafa Günay, (Çukurova Univ.)
Assist. Prof. Dr. Mustafa Yıldırım (Çankırı Univ.)
Dr. Adnan Onart (Boston Univ.-USA)

**BOARD OF REFEREES**
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan
Prof. Dr. Sebahattin Çevikbaş
Prof. Dr. Ali Utku
Prof. Dr. H. Haluk Erdem
Prof. Dr. Kasım Küçükalp
Prof. Dr. Derda Küçükalp
Prof. Dr. Taşkıner Ketenci
Prof. Dr. Zehragül Aşkın
Prof. Dr. Habip Türker
Assoc. Prof. Dr Hasan Aydın
Assoc. Prof. Dr Mustafa Günay
Assoc. Prof. Dr Sadık Erol Er
Assoc. Prof. Dr. Tuncay Saygın
Assoc. Prof. Dr Nurten Kiriş
Assist. Prof. Dr Soner Soysal
Assist. Prof. Dr. Birdal Akar
Assist. Prof. Dr Metin Topuz
Emeritus-Lecturer Celal Gürbüz

Year 15 -Issue: 31- Autumn 2019
Özne is a bi-annual philosophical journal and listed in ***Philosopher's Index.***

# İÇİNDEKİLER


Nietzsche'de Nihilizm Problemi /Uluğ Nutku ..... 17

Trajik İnsan: Apollon-Dionysos Karşıtlığı ve Denge Sorunu /Ali Osman Gündoğan ..... 27

Nietzsche'nin Hakikat Anlayışı: Yorum,
Yalan ve Yanılsama Olarak Hakikat /Sebahattin Çevikbaş ..... 35

Nietzsche ve Çileci İdeal /Kasım Küçükalp ..... 55

Nietzsche'de "Décadence" Fenomeni/Yavuz Kılıç ..... 67

Nietzsche, Dionysos ve Müziğin Ontolojisi /Christoph Cox ..... 85

Nietzsche ve Budizm/Benjamin A. Elman ..... 109

Nietzsche ve Faşizm/Derda Küçükalp ..... 129

Nietzsche'nin Aristokratik Radikalizmi /Yasin Parlar ..... 145

Heidegger'in *Düşünmek Ne Demektir?* Derslerindeki *Übermensch*
[Üstinsan] Çözümlemesi ve *Übermensch* -Düşünme İlişkisi/Burak Çakır ..... 159

Nietzsche'de Varlık ve Oluş Üzerine Heidegger'in Yorumu/
Feyruze Cılız -Zehragül Aşkın ..... 177

Nietzsche ve Spinoza: *Amor Fati* ve *Amor Dei*/Yirmiyahu Yovel ..... 189

İnsan ve Değerleri Açısından Bir Arada Olmanın Zorunluluğu:
Spinoza ve Nietzsche'de Yaşamın Olumlanması/Mustafa Ağaoğlu ..... 213

Nietzsche Düşüncesinde Hayatın Olumlanması ve
Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi/Ali Han Babuççu ..... 225

Nietzsche'nin Kant Temellüğü /Tsarina Doyle ..... 241

Nietzsche ve Schelling'te Geçmişi Anlamak: *Logos* mu *Mitos* mu? /Katia Hay ..... 267

Hegel ve Nietzsche: Tin ve Patolojisi Üzerine /Frederick Neuhouser ..... 287

Nietzsche ve Eğitim Anlayışı/Ali Özgan ..... 313

Nietzsche'nin Özgür İstenç Eleştirisinin Dayanakları/T. Ketenci– M. Topuz ..... 327

Friedrich Nietzsche'nin Psikanalizinden Sigmund Freud'un Nietzscheci Eleştirisine:
Entelektüel Bir Akrabalık İlişkisi/Ersun Çıplak ..... 347

Carl Gustav Jung'un *Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Üzerine Seminerler 1934 - 1939*
Başlıklı Yapıtının Eleştirisi /Ersun Çıplak ..... 369

Nietzsche'nin Minimalist Ahlak Psikolojisi/Bernard Williams ..... 383

Nietzsche'yi Bulmak ve Sonra Ondan Kurtulmak! / Erdem Baykal ..... 397

Badiou'nun Nietzsche'si: Bir Olay Düşünürü Olarak
Radikal Edim Filozofu/Emine Aydoğan ..... 417

Foucault'un Nietzsche'sinden Yararlanmak: Nietzsche, Soykütük,
Otobiyografi /Douglas Thomas ..... 429

İnsanın Yükünün Üstesinden Gelmek: Nietzsche,
Deleuze ve Yaşamın Olanakları / Keith Ansell Pearson ..... 447

Niet-zsche: Derrida'nın Nietzscheleri/Peyami Safa Gülay ..... 463

Nihilizm ve Vattimo'nun Nietzsche'sinde Postmodern /Ashley Woodward ..... 477

"Dionizyak Kadın": Irigaray'ın Nietzsche'si /Fatime Gümüş ..... 491

Devrimci Korku: Nietzsche ve Kristeva'nın Şiir Politikası Üzerine Görüşleri /Kelly Oliver ..... 501

"Dürüstlüğümüz!" Nietzsche'deki Ahlak Duygusunun Hakikati Üzerine /Jean-Luc Nancy ..... 515

Tanrı'nın Ölümü, Simulakr ve Hipergerçek Evren/ Emin Oral ..... 535

Tanrısal Bir Kehanet, Nedensiz Bir Hareket ve Yunan Stili Cinayet:
Nietzsche Felsefesinin Arkhe-olojisi/Burak K. Durak ..... 563

Gestalt, Öznellik, Olumsuzluk: Üstinsan'ın Heideggerce Yorumu ve Spengler'de
Kültürlerin Morfolojisinin Eleştirisi /Golfo Maggini ..... 595

Nietzsche'nin Metafizik Eleştirisi ve Moral Dışı Değerlendirme Bakışı/Celal Gürbüz ..... 615

Metafiziğin Pedagojisi: Platon'un Üstesinden Gelmek/Birdal Akar ..... 633

Tragedyanın Doğuşu: Apollon ve Dionysos İlüzyonundan İlk Trajik Filozofa Dair
Bir İnceleme /Ebru Aydın ..... 647

Nietzsche'nin Homo Natura'sı Kimdir? "İyinin ve Kötünün Ötesinde"nin 230.
Aforizmasında Kendini-Bilme, Dürüstlük ve İnsanın Dönüşümleri /Vanessa Lemm ..... 663

Cioran'ın Nietzsche'si / Sadık Erol Er ..... 681

Nietzsche'de Yaşam ve Tarih Arasındaki Gerilim/Mustafa Günay ..... 693

Batı Medeniyeti Tarihi'nin Bir Alegorisi Olarak Dört İnsan Tipi Üzerinden Okunması:
Friedrich Nietzsche Düşüncesi'nde *Sürü İnsanı, Son İnsan,*
*Hür İnsan* ve *Üst İnsan*/Mehmet Mengü ..... 707

Nietzsche ve Özgürlük Politikası: Anti-Ahlak Olarak Queer Teorisi /C. Heike Schotten ..... 737

Tanrıya Karşı Tanrılar: Nietzsche ve İslam/Elif ERGÜN -Yıldırım Ortaoğlan ..... 759

Mantıkçı Despot, Anti-Yunan ve Dekadan: Nietzsche'nin Sokrates'i ya da
Sokrates'in Suretleri/Sever Işık ..... 779

Nietzsche'nin Nörolojik Hastalıkları /D. Hemelsoet-K. Hemelsoet - D. Devreese ..... 799

Frankfurt Okulu'nda Nietzscheci Uğrak /Rolf Wiggershaus ..... 815

Metafiziğin Yorumu ya da *Heidegger'in*
*Nietzsche'si* Üzerine Bir İnceleme/Gevher Aslıhan Uncu ..... 821

İnsan'ın Hayvanlığı Üzerine: Nietzsche'nin Hayvanları/Celal Sabancı ..... 827

# CONTENTS


The Problem of Nihilism in Nietzsche /Uluğ Nutku ..... 17

L'Homme Tragique: L'Opposition d'Apollon-Dionysos et le Problème d'Équilibre/Ali Osman Gündoğan ..... 27

Nietzsche's Conception of Truth: The Truth as Interpretation, Lies and Illusion/Sebahattin Çevikbaş ..... 35

Nietzsche and Ascetic Ideal /Kasım Küçükalp ..... 55

The Phenomenon of Decadence in Nietzsche's Thought/Yavuz Kılıç ..... 67

Nietzsche, Dionysus, and the Ontology of Music /Christoph Cox ..... 85

Nietzsche ve Buddhism /Benjamin A. Elman ..... 109

Nietzsche ve Fascism/Derda Küçükalp ..... 129

Nietzsche's Aristocratic Radicalism/Yasin Parlar ..... 145

Heidegger's Analysis of *Übermensch* [Overhuman] in His Lectures of *What is Called Thinking?* and The Relation of *Übermensch*-The Thinking /Burak Çakır ..... 159

On Being and Becoming in Nietzsche Heidegger's Interpretation/ Feyruze Cılız -Zehragül Aşkın ..... 177

Nietzsche and Spinoza: *Amor Fati* and *Amor Dei*/Yirmiyahu Yovel ..... 189

Difficulty of Being Together In terms of People and Values: Affirmation of Life in Spinoza and Nietzsche/Mustafa Ağaoğlu ..... 213

The Affirmation of Life and Transvaluation of Values in Nietzsche's Thought/Ali Han Babuççu ..... 225

*Nietzsche's Appropriation of Kant* /Tsarina Doyle ..... 241

Understanding the Past in Nietzsche and Schelling: Logos or Mythos?/Katia Hay ..... 267

Hegel and Nietzsche on Spirit and its Pathologies /Frederick Neuhouser ..... 287

Nietzsche and His Mentality of Education/Ali Özgan ..... 313

The Basis of Nietzsche's Critique of Free Will /T. Ketenci– M. Topuz ..... 327

From The Psychoanalysis Of Friedrich Nietzsche To The Nietzschean Critique Of Sigmund Freud: An Intellectual Relationship /Ersun Çıplak ..... 347

Criticism of Carl Gustav Jung's *Nietzsche's Zarathustra Part 1 and 2. Notes of the Seminar Given in 1934 - 1939* /Ersun Çıplak ..... 369

Nietzsche's Minimalist Moral Psychology/Bernard Williams ..... 383

Finding Nietzsche and Losing Him After!/Erdem Baykal ..... 397

Badiou's Nietzsche: Radical Act Philosopher As An Eevent Thinker/Emine Aydoğan ..... 417

Utilising Foucault's Nietzsche; Nietzsche, Genealogy, Autobiography /Douglas Thomas.....429

Overcoming The Weight of Man: Nietzsche, Deleuze,
and Possibilities of Life/Keith Ansell Pearson ..... 447

Niet-zsche: Derrida's Nietzsches/Peyami Safa Gülay ..... 463

Nihilism And The Postmodern In Vattimo's Nietzsche /Ashley Woodward ..... 477

"The Dionysian Woman": Irigaray's Nietzsche /Fatime Gümüş..... 491

Revolutionary Horror: Nietzsche and Kristeva on the Politics of Poetry /Kelly Oliver..... 501

Our Probity!" On Truth in the Moral Sense in Nietzsche",
*Loking After Nietzsche* /Jean-Luc Nancy ..... 515

The Death of God, Simulacrum and Hyperreal Universe / Emin Oral ..... 535

A DIivine Prophecy, A Causeless Act and A Greek Style Murder/Burak K. Durak..... 563

Gestalt, subjectivité, negativité: L'interprétation heideggerienne du
Surhomme et sa critique de la morphologie des culture chez Spengler /Golfo Maggini..... 595

La critique de Nietzsche sur la métaphysique et l'évaluation extra-moral/Celal Gürbüz .....615

Pedagogy of Metaphysics: Overcoming Plato/Birdal Akar..... 633

The Birth of Tragedy: An Investigation About
The First Tragic Philosopher From The Apollon and Dionysos Illusion/Ebru Aydın..... 647

Who is Nietzsche's Homo Natura? Self-Knowledge, Probity and the
Metamorphoses of the Human Being in Beyond Good and Evil 230./Vanessa Lemm ..... 663

Cioran's Nietzsche/ Sadık Erol ER..... 681

The Tension Between History and Life in Nietzsche /Mustafa Günay ..... 693

The Reading of the History of Western Civilization on four human types as an allegory:
Friedrich Nietzsche thoughts Herd Man, Last Man, Free Man, Over Man/Mehmet Mengü ..... 707

Nietzsche and Emancipatory Politics: Queer Theory as Anti-Morality /C. Heike Schotten.....737

God Versus Gods: Nietzsche and Islam /Elif Ergün -Yıldırım Ortaoğlan ..... 759

The Despotic Logician, Anti-Greek and Decadent:
Nietzsche's Socrates or Images of Socrates/Sever IŞIK..... 779

The Neurological Illness of Friedrich Nietzsche/D. Hemelsoet -K. Hemelsoet -D. Devreese .....799

The Frankfurt School's 'Nietzschean Moment /Rolf Wiggershaus ..... 815

The Research on the *Heidegger's Nietzsche* or the Interpretation of Metaphysics/
Gevher Aslıhan Uncu..... 821

On Animality of The Human Being: Nietzsche's Animal Philosophy/ Celal Sabancı ..... 827

# SUNUŞ

**Deve, Aslan ve Çocuğun Hikâyesi**

Nietzsche, inançlarımızı yapılandıran en derine gömülü fikirlerin bazılarına olağanüstü bakış açısı geliştiren bir filozof olarak bilinir. "Tanrı öldü", "ebedi dönüş", "üstinsan", "güç istenci" şüphesiz Batı felsefesinin bugüne kadar ürettiği en güçlü kavramlar arasında yer alır. Bu kavramların en önemli özelliği her zamankinden daha şiddetli bir metafizik, etik-politik ve mantık eleştirisi ihtiva etmesidir. Kendi felsefesiyle Batı felsefesi arasına dikkat çekici bir mesafe koyan Nietzsche, yaşam açısından tekil hakikatin nasıl bilinebileceğine olduğu kadar nasıl yaşanabileceğine de odaklanır. Bu yüzden kendi çalışmalarının yeni bir tarihsel çağın doğuşunu temsil ettiğine inanmıştır. *Putların Alacakaranlığı* metni bu mesafe alışın cüretkârlığını kesin bir dille ifade etmesi bakımından oldukça provokatiftir. Burada Nietzsche "çekiçle felsefe yapma" metaforuyla kurgusal, tözcü ve aşkın yapılarla iş gören bütün bir Batı metafiziğine meydan okurken, "sistem düşünürü olmaktan ziyade bir problem/kriz düşünürü olma" tarafındaki safını çoktan seçmişti.

Nietzsche için bertaraf edilmesi gereken, daha doğrusu yıkılması gereken şeyler, yaşamı olumsuzlayan değerlerdir. Ona göre bir mutlaklık bahşedildiği anlamıyla hakikat yalnızca bir hipotez, bir kurgudur ve hakikate dayalı bilgiler değişmez yasalar değil, sadece insanca, üstelik de "pek insanca" yorumlar olmalıdır. "Değerlerin yeniden değerlendirilmesi" olarak ifade edebileceğimiz bu felsefi tavır genel olarak, yaşamı ve özellikle insan hayvanının yaşamını yeniden yorumlamayla yakından ilişkilidir. Bu dünyada, bu yaşamın ötesinde, değer ve değer belirlenimleri için standart ya da temel olarak hizmet edebilecek bir şey yoksa, o zaman değer de doğallaştırılmalıdır ve yaşamla ilgili bir şey olarak anlaşılmalıdır. Bu ise yeryüzüne sadık (toprağı seven) bir olumlama etiği ile gerçekleşecektir. Deleuze'ün ifadesiyle içkin bir olumlama stratejisine yaslanan bu keskin dönüş, bir olumlama pratiğini müjdeler. Topyekûn Batı felsefesine karşı sevk edilen bu yıkıcı hamle, anlamını tamamıyla "Platonculuğun ters çevrilmesinde" ve dolayısıyla *homo natura*'nın (bkz. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin 230. aforizması) *natura*sına

yeniden hayat verme girişiminde bulacaktır. Bu ters çevirme ve deyim yerindeyse *natura*'yı kutsama girişimi, Nietzsche'yi hızla güncel bir filozof olmaya davet eden muazzam denebilecek bir okuma bolluğu ve şölenine taşır. Çünkü yirminci yüzyıla ve kuşkusuz yirmibirinci yüzyılın ilk yirmi yılına da doğrudan sızan bu "ters çevrilme" ve insanın doğaya ait olduğu hayvanlığının yeniden gündeme gelmesi, sadece bir ontoloji meselesi değil, gücün dinsel, ahlaki ve politik bölüşümüdür.

Bu bölüşümün getirdiği krizler ve sorunlar farklı coğrafyalarda olduğu gibi özellikle Tanzimat'tan günümüze kendi toplumsal/kültürel gerçekliğimizde de görülmektedir. Nietzsche gibi tahrip gücü yüksek bir filozofu kültürümüze ithal etmek, Ahmet İnam'ın ifadesiyle "sindirmek" veya "ona yer açmak", Nietzsche üzerinden felsefi mülahazalarımızı yeniden örgütlemek ve üretmek konusunda ciddi çabalara duyulan ihtiyaç bugün daha fazla hissedilmektedir. Sorun "Nietzsche'nin vantrilogluğunu" yapmak değil, aksine kültürel, felsefi, dinsel, etik- politik ve estetik sorunlarımızı ve açmazlarımızı yeniden-değerlendirmede onu bir işaret fişeği olarak görüp göremeyeceğimizdir.

ÖZNE dergisi olarak, zaman içerisinde popüler kültürün (özellikle sosyal medyada) bir öznesi olarak sığlaştırılan Nietzsche'yi bu yüzeysel okuma tuzaklarının ötesinde derinlikli ve kapsamlı bir şekilde ele almayı amaçladık. Bu bağlamda yaklaşık yirmi yıl önce *Cogito* dergisinin Nietzsche özel sayısını da hatırlatmak yerinde olacaktır. Bundan sonra ise gerek akademi gerekse de akademi dışı katkılarla Nietzsche'ye yönelik daha özgün/yerli çalışmalara ihtiyaç duyulacağı da açıktır. Çünkü Keith Ansell-Pearson'un ifadesiyle Nietzscheci korpusun yıllardır tedavülde olmasını sağlayan bu yorumların/katkıların her birinin tarih, zaman ve mekânın koşullandırdığı bir yapıbozum ve aynı anda bir yeniden-inşa olduğu unutulmamalıdır.

Bu devasa cildin meydana gelmesi sürecine katkıda bulunan meslektaşlarımıza ve hocalarımıza teşekkür ediyoruz. Ancak, bu süreçte bizim kadar yorulan ve zahmetimizi çeken birkaç ismi özellikle anmak istiyoruz. Birdal Akar, Metin Topuz, Erdem Baykal, Onur Varolun ve Dilek Barutçu Fesli'ye özellikle teşekkür ediyoruz.

**Sadık Erol ER/Volkan AY, 2019**

**Adana/Ankara**

# FOREWORD

**The Story of the Camel, the Lion and the Child**

Nietzsche is known as a philosopher who developed extraordinary point of views about some our deepest opinions which configure our beliefs. It is beyond any doubt that "god is dead", "eternal return", "overman", "will to power" are among the strongest concepts which have been cogitated in Western philosophy up to the present. The most important feature of these concepts is that they contain the severest criticism of metaphysics, ethics-politics and logic ever. Nietzsche, significantly separating his own philosophy from Western philosophy, takes aim at not only how to know individual truth with respect to the life, but also at how to live it. For this reason he believes that his work represents the rising of a new historical age. *Twilight of the Idols* is a very provocative text with respect to the fact that it rigorously declares boldness of this separation. Within this book, while Nietzsche challenged by means of "philophizing with a hammer" metaphor to whole history of Western philosophy which had worked with speculative, essential and transcendent patterns, he already chose up his side of "being a philosopher of problem/crisis rather than being a system philosopher."

For Nietzsche, those to be removed, more precisely to be pulled down are values which negate the life. According to him, the truth with regard to a granted absoluteness is only a hypothesis, a speculation; and the knowledge rest on truth must not be constant laws but only the "human", then again "all too human" interpretations. This philosophical manner which can be also mentioned as "revaluation of all values" is closely associated with reinterpreting the life, especially the life of human animal in general. If there is not anything to serve as a measure or corner stone for value and value determinations in this world or beyond, it is necessary to naturalize the value and understand it in relation to the life. The only way to realise it is an affirmation ethics which is loyal to the earth (earth-lover). This hairpin corner which rests on an immanent affirmation strategy in words of Deleuze, ushers in an affirmation practice. This destructive assault verged against all-out Western phi-

losophy finds its entire meaning in "reversal of Platonism" and accordingly in attempt of regenerating *natura* of the *homo natura* (see *Beyond Good and Evil* §230). This attempt of reversal and so to say sanctification of *natura* swiftly carries Nietzsche to a tremendous plenitude and feast of reading which also invites him to be a living philosopher. For this "reversal" which sneaks over twentieth century and also first two decades of twenty-first century, and coming of natural bestiality of human being fore again is not only an ontological issue but also religious, moral and political distribution of power.

These crises and problems arose by that distribution can be seen in our own social/cultural reality –especially from Tanzimat reform era to this day– as well as many cultural regions of world. Today it is more perceivable that there is need of a full-court press to import Nietzsche, a high destructive philosopher into our culture, "to digest" or "make room for him" in words of Ahmet İnam and to reorganize and reproduce our philosophical remarks in terms of Nietzsche. That is not the point to be a "ventriloquist of Nietzsche", rather it is if we will see Nietzsche as a signal flare or not while revaluating our cultural, philosophical, religious, ethical-political and aesthetical problems and dead ends.

As ÖZNE Journal, we aimed at dealing with Nietzsche, who has been shallowed in due course as an object of popular culture (particularly in social media), profoundly and comprehensive beyond all traps of superficial reading. In this regard, it is appropriate to recollect the Nietzsche special issue of *Cogito* as well, which was published twenty years ago. From now on, it is obvious that there will be a need of authentic and inland studies on Nietzsche in both academical and non-academical circles. For it should not be forgotten that every single interpretation/contribution which makes Nietzschean corpus be in circulation for years is a deconstruction and reconstruction at once conditioned by time and space, in words of Keith Ansell-Pearson.

We appreciate all our colleagues and masters who promoted this monumental volume to be published. However we would like to mention a number of names who have been tired as much as we did and shared the labour voluntarily: Special thanks to Birdal Akar, Metin Topuz, Erdem Baykal, Onur Varolun and Dilek Barutçu Fesli.

**Sadık Erol ER/Volkan AY, 2019**

**Adana/Ankara**

# DAS VORWORT

**Die Geschichte vom Kamel, Löwe und Kind**

Nietzsche ist als Philosoph bekannt, der eine außergewöhnliche Perspektive auf einige der tiefsten eingebetteten Ideen entwickelte, die unsere Überzeugungen strukturierten. „Gott ist tot", „Ewige Wiederkehr", „Übermensch" und „Wille zur Macht" gehören zweifellos zu den mächtigsten Konzepten, die die westliche Philosophie jemals hervorgebracht hat. Das wichtigste Merkmal dieser Lehren ist, dass sie eine strengere Kritik an Metaphysik, Ethik-Politik und Logik enthalten als je zuvor. Nietzsche stellt eine bemerkenswerte Distanz zwischen seiner Philosophie und der westlichen Philosophie her und konzentriert sich darauf, wie man die singuläre Wahrheit im Leben erkennt und wie sie gelebt werden kann. Er glaubte daher, dass sein Werk die Geburt eines neuen historischen Zeitalters darstellte. Dadurch, dass der Text *"Götzen-Dämmerung"* mit fester Überzeugung die Distanz zur Sprache ausdrückt, die man mit Kühnheit hinterlegt hat, ist er überhaupt sehr provokativ.

Mit der Metapher "Wie man mit einem Hammer philosophiert" stellte Nietzsche alle westlichen Metaphysiker in Frage, die mit der Metapher von fiktiven, inhaltlichen, transzendentalen Strukturen arbeiteten, und war überzeugt, "eher ein Problem-/Krisendenker zu sein, als ein Systemdenker." Was für Nietzsche abgeschafft oder vielmehr zerstört werden muss, sind Werte, die das Leben negieren. Seiner Meinung nach ist Wahrheit eine Hypothese bzw. Fiktion in dem Sinne, dass ein Absolutismus gewährt werde. Wahrheitsbasierte Informationen sollten keine unveränderlichen Gesetze sein, sondern lediglich menschliche bzw. "sehr menschliche" Interpretationen. Diese philosophische Haltung, die eine Neubewertung von Werten erfordert, steht in engem Zusammenhang mit der Neuinterpretation des Lebens und insbesondere des menschlichen Lebens. Wenn es über dieses Leben hinaus nichts gibt, das als Maßstab oder Grundlage für die Bestimmung von Wert und Wert dienen kann, dann muss Wert auch als etwas mit dem Leben Verbundenes eingebürgert, verstanden und naturalisiert werden. Dies wird durch eine Ethik der Bestätigung erreicht, die der Erde treu bleibt. Diese scharfe Wendung, die sich auf Deleuzes Worte einer inhärenten Bestätigungsstrategie stützt, kündigt eine Bestätigungspraxis an. Dieser zerstörerische Zug, der sich gegen die

gesamte westliche Philosophie richtet, wird seinen Sinn ganz im Versuch finden, die Umkehrung des Platonismus und damit den Naturismus des *homo natura* wiederzubeleben (siehe Jenseits von Gut und Böse, 230. Aphorismus). Diese Umkehrung und der Versuch, Natura zu segnen, um es in Worte zu fassen, bringen Nietzsche in eine enorme Fülle von Lesungen und Festen, die Nietzsche schnell einladen, ein aktueller Philosoph zu werden. Denn diese Umkehrung, die unmittelbar in das 20. Jahrhundert und natürlich in die ersten zwanzig Jahre des 21. Jahrhunderts und in das Wiederauftauchen der Menschen übergeht, ist nicht nur eine Frage der Ontologie, sondern auch einer religiösen, moralischen und politischen Gewaltenteilung. Die Krisen und Probleme, die diese Spaltung mit sich bringt, zeigen sich in unserer eigenen sozialen / kulturellen Realität, insbesondere von Tanzimat bis heute sowie in verschiedenen Regionen.

Die Notwendigkeit ernsthafter Anstrengungen, einen destruktiven Philosophen wie Nietzsche in unsere Kultur zu importieren, nach den Worten von Ahmet İnam "zu Verdauen" oder "Platz zu schaffen", um unsere philosophischen Überlegungen durch Nietzsche neu zu organisieren und hervorzubringen, wird heute immer deutlicher. Es geht nicht darum, Nietzsches Ventriloquenz in Gang zu setzen, sondern zu prüfen, ob wir ihn als ein Leuchtfeuer betrachten können, wenn wir unsere kulturellen, philosophischen, religiösen, ethischen, politischen und ästhetischen Probleme und Dilemmata neu bewerten.

Wir als ÖZNE-Fachzeitschrift wollen Nietzsche, wie jedes Objekt, das in der Populärkultur vereinfacht wird (besonders in sozialen Medien) vertiefen und fern von jedem Interpretationsfehler umfangreich ansprechen. In diesem Zusammenhang sollte an die Nietzsche-Sonderausgabe des Cogito-Magazins vor etwa zwanzig Jahren erinnert werden. Danach ist klar, dass mehr authentische bzw. lokale Studien für Nietzsche sowohl mit akademischen als auch mit nichtakademischen Beiträgen erforderlich sind.Es darf nicht außer acht gelassen werden, wie Keith Ansell-Pearson darauf hinweist, daß der Korpus Nietzsche, der seit Jahrzehnten in Umlauf ist, dazu beiträgt, daß jeder dieser Abhandlungen nach Zeit, Ort und Epochen bestimmten Bedingungen sowohl destruktiv als auch re-struktiv wirken.

Allen Kolleginnen und Hochschullehrerinnen, die zu diesem umfangreichen Band beigetragen haben, bedanken wir uns ganz herzlich. Auf bestimmte Personen möchten wir besonders hinweisen, die während der Realisierung dieses Bandes/dieser Veröffentlichung so bemüht waren wie wir. Unser Dank gilt Birdal Akar, Metin Topuz, Erdem Baykal, Onur Varolun und Dilek Barutçu Fesli.

**Sadık Erol ER/Volkan AY, 2019**

**Adana/Ankara**

# PRÉSENTATION

**Le Récit sur le Chameau, le lion et l'enfant**

Nietzsche est connu comme un philosophe structurant nos croyances et dévelopant une point de vue extraordinaire sur certains d'idées enterrées profondément."Le Dieu est mort", "l'éternel retour", "le surhomme", "la volonté de puissance" sont des concepts le plus puissant que la philosophie occidentale a créée jusqu'à ce jour. Le caractéristique le plus important des ces concepts est de contenir une critique trés violente de la metaphysique, de l'ethique-politique et de la logique, plus que jamais. Nietzsche, qui met une distance remarquable entre sa philosophie et celle de l'occident, se concentre sur la manière dont on connait la vérité singulière que l'on la vit. Pour cette raison, il a cru que son ouevre représente la naissance d'une nouvelle époque. *Le crépuscule des İdols* est un livretrès provacateur du point de vue de son expression definitive de ce progrès. İci, quand Nietzsche, en utilisantla métaphore de "faire la philsophie avec le marteau", affronte la métaphysique occidentale qui procéde par la structure spéculative, subtantielle et transcendante,manifeste son parti qu'il a déjà pris:"être un penseur du problme/crise au lieu d'etre un penseur d'un système".

Pour Nietzsche, les choses ce qui doivent être écartées, ou mieux, ce qui doivent être démolits sont les valeur qui nient la vie. Selon lui, la vérité dans la mesure où on la traite comme une absoluité n'est qu'une hypothèse, une fiction et il faut que les savoirs fondés sur la vérité ne seraientpas les loi immuables, mais seraient seulement des interprétations humains, "trop" humains. Cette attitude philosophique, qu'on peut la nommer comme "la réevaluation des valeurs", a généralement une·affinité très procheavec une réinterpétation de la vie et en particulier la vie de l'animal humain. Dans ce monde, au-delà de cette vie, s'il n'y a pas d'une chose qui peut servir comme un standard ou bien comme un fondement pour le valeur et des déterminations de ces valeurs, alors le valeur lui-mêmedoit être naturalisé et doit être compris comme un chose ayant une relation dirécte avec la vie. Ceci pourraêtre réalisé avec une éthique affirmative fidele à la terre (qui aime le sol). Selon l'expression de Deleuze, ce retour décisif qui s'appuie sur la stratégie d'une affirmation

immanente annonce une pratique de l'affirmation. Ce mouvement subversif qui s'éleve contre la philosophie occidentale trouvera son vrai sens complétement dans "le renversement du Platonisme", à savoir dans l'effort de la résurrection de la natura de l'homo natura (voir, Par delà du Bien et du Mal, aphorisme 230).Ce renversement et pour ainsi dire ce mouvement du sacrement de la natura porte Nietzsche à une lecture abondante, c'est-à-direà un banquet de la lecture qui l'invite à devenir rapidement un philosophe actuel. Puisque, ce "renversement" qui s'insinue immédiatement dans le vingtième siècle et aussi dans les premières années du vingt et unième siècle et réapparition de l'animalité de l'homme qui le fait partie de la nature n'est pas seulement un problème de l'ontologie mais aussi celui d'une répartitionreligieuse, morale et politique de la puissance.

Les crise et difficultés causées par cette répartition, comme dans les géographies différentes, se voie aussi dans notre realité sociale/culturelle particuliérement depuis la Réforme (Tanzimat). İmporter, ou bien tel que le dit Ahmet İnam, "digerer" et "ouvrir une place" à un philosophe très éxplosif comme Nietzsche dans notre culture et le besoin de l'effort de ré-organiser et de produire autour de Nietzsche nos considérations philosophiques aujourd'hui est senti davantage plus que jamais. Notre question ne consiste pas à devenir"ventriloque de Nietzsche", au contraire, elle concerne s'il est possible ou non de voirNietzsche comme une fusée de signalisation pour la réinterprétation dans nos affaires et aporiesculturelles, philosophiques, réligieux, éthico-politique et esthétique.

Nous, la revue *Özne*, avons visé de traiter Nietzsche, qui est devenu sujet à des nombreuses malentendus et à des banalités de la vie quotidienne (surtout dans les médias sociaux),d'une façon compréhensive et profonde et aussi en dehors des pièges cités. Dans ce contexte, il faut rappeler le *Cogito*numéro spécial sur Nietzsche qu'il y a vingt ans. Désormais, il est évident qu'on a besoin dans notre pays des contribuitions divers et authentiques sur Nieztsche, soit académiques ou non. Puisque comme le dit Keith Ansell-Pearson, il ne faut pas oublier que ce qui procure la circulation du corpus Nietzschéen c'est la contribution de chaque intérprétation, qui par l'histoire et temps, donnant lieu aux déconstructions et en meme temps aux ré-constuructions.

Nous remercions nos collègues qui contribuent à ce numéro de notre revue. Mais, nous voulons citer quelques noms qui, dans la préparation de ce numéro, s'efforcent autant que nous. Nous remercions spécialement à BirdalAkar, Metin Topuz, Erdem Baykal, Onur Varolun et Dilek Barutçu Fesli.

**Sadık Erol ER/Volkan AY, 2019**

**Adana/Ankara**

# NIETZSCHE'DE NİHİLİZM PROBLEMİ*

**Uluğ Nutku**

**I.**

Nihilizm, değer[1], anlam ve isteklerin kökten reddedilişidir; bunların bir gayesi kalmamıştır; "neden" sorusuna cevap bulunamaz.(2)

Avrupa nihilizminin sebebi belli bir dünya görüşünde, hırıstiyan ahlâkındadır. Bu ahlâkın ortaya koyduğu "hakikat"in kutsal bir yalan olduğu anlaşılınca, ahlâk, sorumlusuna, kendi tanrısına karşı gelmeye başlıyor; inanç kutup değiştiriyor; "tanrı hakikattir" inancından "her şey yalandır" inancına

* Bu yazı Nietzsche'nin nihilizm problemi üzerine düşüncelerinin topluca anlatılışıdır. Öngörülen metin: "Der Europäeische Nihilismus" (*Der WillezurMacht*, I, Alfred KrönerVerlag, Leipzig, 1922, Band XV.). Bu metinden ve kitabın bütününden alınan düşünceler ile yapılan çevirilerin yerleri paragraf sayılarına göre cümle sonlarında gösterilmiştir. Kitabın adının *Der Wille zur Macht* (Güçlülük İsteme) oluşu bir yanılmanın sonucudur ve yazarın kendi verdiği bir ad değildir. Notlarında bu ad geçmekle beraber, yanlış anlaşılacağını düşünerek, alt-başlık olan "Umwertungaller Werthe" (Bütün Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi) adını kitaba vermek istemişti; ve kitabın bütünüyle ele aldığı problem budur. Güçlülük İsteme, bir yanda güçsüzlerin güçlü olma isteğinin çeşitli şekillerde ortaya çıkışı, diğer yanda, güçlülerin hayata "evet" diyen *pathos*'u ile iki zıt yönde gelişir. Nihilizmin belirmesi ve aşılması bu gelişmeye koşuttur. Nietzsche, bir felsefe sistemi kurmadığı gibi sistemciliğe de karşıdır. Bu nedenle yanlış anlaşılabilir; fakat o, düşüncelerinin sürekliliği ve tutarlılığı ile her zaman "in media re." Bu çalışmayı tekrar gözden geçirerek, redaksiyonunu gerçekleştiren değerli hocamız Celal Gürbüz'e teşekkür ederiz."

[1] Nietzsche'de "değerler", çeşitli ahlâkların taşıdığı değerlerdir. Etik, bu değerlerin felsefeleştirilmesidir; olumsuz bir karakteri vardır. Nietzsche, yüksek değerlerin, mutlaklaştırılan "iyi" ile "kötü"nün ("olması ve olmaması gereken"in) bir kavramlar sistemi olarak dondurulamayacağını gördüğünden, değişen devirlerin birer savunusu (*apologia)*olan etiklere karşıdır. Dürüstlük gibi yüksek bir değer, Nietzsche için o kadar apaçık ve kalıcı bir değerdir ki (327; *Jenseits von Gut und Böse (İyi ve Kötünün Ötesinde)*, 227) onu temellendirmeye kalkmak, onun dışında, ona yabancı bir görüşten hareket etmek demektir. Dürüstlüğü haklı çıkarmaya çalışmak bir hiledir. Ahlâk nedir? "Ahlâk ile, bir varlığın hayat şartlarıyla ilgili değerlendirme sistemini anlıyorum." (256). "Etik, istekliliğin felsefesidir ve tohumu hoşnutsuzluktur: 'başka türlü olmalıydı', 'başka türlü olacaktır.'" (333). " 'Olması gerektiği gibi bir insan': bu bize, 'olması gerektiği gibi bir ağaç' demek kadar saçma geliyor." (332). Nietzsche her kavramı her kavramın hayatla ilgisini bulmak ister; bu yüzden, her kavram gibi, ahlâk kavramını da yönü bakımından, hayatı yükseltmesi, alçaltması, zenginleştirmesi, yoksullaştırması bakımlarından ele alır. "İki çeşit ahlâk birbirine karıştırılmamalıdır, —biri, sağlam kalan instinkt'in (yaşam güdüsü*), baş gösteren çöküntü (decadence)ye karşı kendisini savunduğu ahlâk; diğeri, bizzat bu çöküntünün kendisini formülleştirdiği, haklı çıkardığı ve batırdığı başka bir ahlâk." (268). — Nietzsche'de "instinkt", "kişinin çevresi ile doğrudan doğruya ilgi kurabilme gücü" anlamındadır. "Decadence" (çöküntü, çözüntü) bu yazının ikinci bölümünde açıklanacaktır.

varılıyor. Ahlâk değerlerinden ve öte dünyadan kuşku, olaylardaki ahlâk gayesinin kaybolması, nihilizm ile sonuçlanıyor. Dünyanın, hayatın belli bir görüşle yorumlanışının geçersizleşmesi, kişiyi bütün görüşlerin yanlış olduğu kanısına vardırıyor. Bu durum, her "hakikatçiliğin" ve onu oluşturan her ahlâkın varacağı bir durumdur. Biz bir öte dünyanın varolduğunu ileri sürmek için en ufak bir hakkımız olmadığını anlayabilirsek, ahlâk, yaşanan ahlâk olur.[2] (3).

Ahlâkın büyütüldüğü güçlerden "hakikatçılık" — hakikatin peşinden gidişte aranan güçlülük— sonunda ahlâka karşı dönerek onun erekbilgisi (teleologisi)ni açığa vurur. İnandıklarımızın, kendimize söyleyebildiğimiz yalanların artık değersiz olması, çözümün başlangıcıdır. Antinomi (karşıtını içeren yasa)şudur: biz ahlâka inandıkça hayatı mahkûm ederiz (5, 6). Değerlerimizi yerleştirdiğimiz dünyaya kendimiz erişemeyince, yaşadığımız dünya da değer kazanmaz; erekbilgisel güdümüzü (teleologik motiv)ve dayanağımızı kaybetmiş oluruz (8).

Hıristiyan ahlâkı şimdiye kadar, olan bitenin akışı içinde insanın küçüklüğüne ve tesadüfi varlığına karşılık ona mutlak bir değer veriyor; tanrının avukatlığını yaparak acılara, kötülüklere karşı dünyaya mükemmellik yüklüyor; insanın mutlak değeri hakkında bir ilim ortaya koyuyor; ona uygun bilgiyi veriyor; insanlığından nefret etmesini yasaklıyor; bir koruyucu ve saklayıcı oluyordu. Toplu sözle, ahlâk pratik ve teorik nihilizme karşı bir çare idi[3] (4).

Nihilizm, üç psikolojik durumdan geçer[4]. İlkin, olaylarda aranan ahlâk anlamının bulunmayışı üzerine, arayıcı cesaretini kaybeder ve güçten düştüğünün farkına varır. Kendini aldatmış olmanın utancı, boşunalığın verdiği acı, güvensizlik, toparlanma fırsatının bulunamayışı, durumun özellikleridir. Olaylarda aranan anlam şu olabilirdi: yüksek bir mantığın süreci, ahlâklı

[2] Çeşitli insan gruplarının ahlâk sistemlerinin değerlendirilmesi için ölçüt (kriterium) olarak bütün tarih göz önünde bulundurulmalı ve şu sorulara verilecek cevaplarla yaşanan ahlâk ile ölü ahlâk ayırt edilmelidir: Bir ahlâk sistemi içinde yaşayan insanlar, ilim, teknik ve sanatta ne gibi başarılar ortaya koymuşlardır ve koymaktadırlar? "Öte dünya" düşüncesi bu insanların günlük yaşayışlarında beliren problemleri gözüküyor mu; yoksa çözümsüz bırakmak için bir vasıta mı oluyor? Ahlâk değerleri mutlak mıdır? Eğer mutlak ve ebedi iseler, neden onlara karşı tepki oluyor, ahlâk parçalanıyor ve yeni ahlâklar doğuyor? Bozulan bir ahlâkın bozulmasının sebebi doğru yerde, yani o ahlâkın kendi öğretisinde aranıyor mu; bu öğretinin hayata artık işe yaramamasında ve yarayamayacağında görülüyor mu? Yoksa, "ahlâk sistemi iyi ama devir kötü" diyerek hayat inkâr mı ediliyor? Bu sorulara cevap veren kişi Nietzsche ile beraber şunları söyleyebiliyor mu?: "Ahlâkın şimdiye kadar başardıklarına en derin şükran; ama şimdi onun kaderi olacak bir darbe daha: ahlâk dürüstçe kendini inkâr ediyor." (404).

[3] Aynı sözler, aynı kaynaktan gelen islâm ahlâkı için söylenir.

[4] Nietzsche *psikologi* ve *physiologi* terimlerini, insanı ve onun içinde bulunduğu durumları bütünlüğü ile tasvir ve tahlil için yaklaşık anlamda kullanır. Bugün *bio-psişik* terimi kullanılıyor.

dünya düzeni, sevginin artması, genel bir mutluluk durumunun yaklaşması, ya da hiçlikte kaybolmak. —

İkinci durumda nihilizm, psikolojik motivlerle olaylarda yeni bir bütünlük arayınca, düzen ve sistem kurmağa uğraşınca gelir (monizm, bircilik). Böyle bir inanç, insanı, kendinden sonsuzca üstün olan "bütün"e, bir tanrılık *modus*'una bağlar. Topluma uygulandığında bu, " 'genel'in iyiliği 'tek'in feda edilmesini gerektirir" şartına bağlanır; fakat böyle bir "genel" yoktur. Aslında bu, kendi değerine inancını kaybetmiş olanın, kaybettiği değeri toplumda, kendi dışında aramasıdır. —

Oluşun güvensizliğinden ve bir bütün-biriminin bulunamayışından sonra üçüncü durum belirir: bu dünya bir aldanmadır, hakikat öte dünyadır. Fakat, bu dünyanın insana verdiği, onun öte dünya için sakladıklarına ağır basınca, bütün metafizik dünyalar yıkılır. Bu, nihilizmin son şekline varışıdır. Artık tek başına bırakılan dünya, tek gerçeklik (realite)dir. O, bütün ahlâk yorumlarına ve değerlendirmelerine karşı ilgisizdir[5] (12A).

Üç durumun incelenişinden sonra nihilizm problemi temellendirilir: hayat ve dünya; değer, gaye, birlik ve hakikat gibi akıl kategorileri ile açıklanamaz.(12A). Akıl kategorilerine olan inancımız bizi, dünyayı bu kategorilere göre değerlendirmeye zorluyor. Değerlerin geçersizleşmesi, bütünü açıklayamayışları, bütünün değerden düşmesini gerektirmemelidir. Yaşadığımız dünyanın değerini, önce saydığımız, sonra yerdiğimiz ölçülere vurmak, bazı fayda perspektiv(görüş açısı) leri kazanmak içindir-olaylara üstünlük sağlamak ve bir düzeni devam ettirmek gibi. İnsanın, kendisini nesnelerin anlamı ve değer ölçüsü olarak görmesi, onun her zamanki büyültme saflığıdır (12B).

Ahlâk değerlerinin değişmeleri, karşı koyanların güçlerinin artışına, azalışına, yaşama ideallerinin zenginliğine, yoksulluğuna, yaratıcılığına, yıkıcılığına bağlıdır. Değerlerin geçersizleşmesinin önüne geçilemeyince, bu defa da hayatın gayesini basitleştirme belirti (sümptom)leri belirir[6] (13, 14).

Her inanç bir hakikat tutumudur. Nihilizm ise, her inancın gereklilikle yanlış olduğu inancıdır. Bir yalanın gerektiğini mahvolmadan itiraf edebil-

---

[5] Tek başına kalan dünyada tek başına kalan insan da artık ne tabiatın son durağı, ne de *kosmos*'un merkezidir. O, "Kopernikus'dan beri merkezden x'e doğru yuvarlanıyor." (plan b1..)

[6] Pragmatik theologi böyle bir basitleştirme sümptomudur. "Pragmatik prensiplere göre, kelimenin en geniş anlamında 'tanrı hüpothesi' işe yarıyorsa, doğrudur." (William James, LowellLectures, 1907). Değerlerin relativismi, nihilisme karşı eğreti bir destektir; onu geciktirebilir, önleyemez. Yararlı bir sonuçtan hakikat anlayışına varış, aslında non-pragmatiktir, çünkü burada gerçekten yararlı olan ile yararlı görüneni ayırd edecek bir kriterium yoktur. Tanrı, *prima*olmayan bir *ultima*, sondan başa doğru kurulan bir teleologiye oturtulmuştur.

mek, yaşama gücünün ölçüsüdür. Nihilizm, hakikatçi bir dünya görüşünün yalanlanması olarak güçlü bir düşünme biçimi olabilir[7] (15).

Biz hayat tarafından değil, hayat hakkındaki görüşler, idealler tarafından aldatılırız (16). Şimdiye kadar yüksek isteklerin, değerlerin mükemmelliğinin verdiği güven o kadar çoktur ki, filozoflar bunlardan a priori söz ediyorlardı. Tanrı en yüksek hakikat, insanın görevi de ona benzemek, onda erimek oluyordu. Bu, yüzlerce yılın en inandırıcı isteği idi; fakat inandırmak, hakikat olmak demek değildir, sadece inandırmaktır. İnandırma kuruntusu ile ortaya atılan her idealde bir kişilik-realitesi vardır[8]. Metafizikçiler, idealde, gerçek (real) olanı arayıp dururlar; idealden başka her şey görüntü olur. Onların görüşü şudur: bizim görüntü dünyamız, idealin açığa çıkması olamayacağından, ideal bu dünyanın sebebi olarak gösterilemez; demek ki bu dünya hakiki değildir (17).

Bu görüşe karşı duran Schopenhauer'ın nihilizmi de Hıristiyan teizmini yaratan idealin bir sonucudur. O, "kör isteme" dediği metafizik temeli, idealin zıddı olarak düşündü ve onu görüntü dünyasının malı yaptı; fakat gene de idealin mutlak olduğu düşüncesini bırakmadı (17).

Uzun zaman hayatın tragedia kahramanı olan insan, kendi gözünde değerlerini kaybetti. Ahlâkın dinden kopmasıyla, metafizik ahlâk değerleri başlıca değerler oldular. Tanrıyı bir yana atan, ahlâka olan inancına daha sıkı tutunur (18). Böyle bir ahlâk ile kendimizi, yeni değerler getiren bir kişi olarak görürüz. Dinde bu yoktur, çünkü insanüstü yetke (autorite) "neden?" sorusunu cevaplandırır. İnsanüstü yetke yıkıldığında, gaye ve ödev buyuracak başka bir yetke aranır ve benimsenir. Ya vicdan, ya akıl, ya da toplum-itkisi yetke olur. Her defasında ahlâk, teolojiden sıyrıldıkça, daha buyruk (*imperativ*) olur[9] (19, 20).

---

[7] Nihilism bir olumsuzluk durumu değil, bir kriz durumudur. Değerlerin çöküşünün yarattığı kriz durumunda, geleceğe yönelen yeni değerlendirmelerin imkânı vardır. Olumsuzluk, bu imkândan yoksun olma durumunda, yeni değerler ve düşünceler tarafından etkilenme gücünün kaybedildiği bir durumda aranmalıdır. "Böyle bir krizin değeri, giriştiği temizlikte, temizleyeceği unsurları bir araya sıkıştırmasında, onların birbirlerini yok etmelerini sağlamasındadır... tabi ki sözüm, varolan bütün toplum düzenlerinden öteye!" (55, XI). Bu görüşlerden kalkarak, "semavi ahlâklar" üzerinde düşünmek pek faydalı olacaktır.

[8] Bütün ahlâk yorumları kişilik-realitesine dayanırlar, insanmerkezli (*anthroposentrik)*dirler ve akıl kategorileri ile yapılırlar. Hayatın yorumlanması devirlere göre değişir. Yorumun bir açıklama karakteri kazanması, ahlâktan sıyrılması ile mümkündür. Güçlülük İstemenin olumlu şekliyle ortaya çıkışı, büyüyen, gelişen, serpilen hayatın taşıdığı değerlerin görülebilmesine bağlıdır. Bu da, güçlülerin "değerler ölçeği (skala) "ni, —*tabula rasa (düzleşmiş levha)*yapılan, tahtadan silinen eski değerlerin yerine, yeni değerleri — yazmaları ile olur. Zayıflar, ahlâk aracılığıyla, bu ölçeği tersine çevirirler.

[9] Yüzyılımızın politik "izm"leri, yeni düzenleri adına ilmi doğrulukların ileri sürdükleri birer insan görüşünden kalkarak — savaşçı insan (*homo bellicosus), ekonomik insan (homo economicus)* ve en yeni tip, *barışçı insan (homo pactionis)* — ahlâklar kurdular. İnsanlık adına girişilen her harekette insan eksiktir, alçalmıştır, ezilmiştir. Fakat gene de insanlar, bütün dinlere ve ideolojilere rağmen, anlaşabiliyor, yardımlaşabiliyorlar. "Korku"nun yetke yapıldığı bir örnek de, modern bir teoloji olan (çünkü her athelogide bir theologidir) existentialism'dir. Bu dogma, tanrının dışarı çıkarıldığı bir

Her ahlâk görüşü nihilizm ile son bulur. Ardında din bulunmayan bir ahlâk için de, nihilizme giden yoldan geçmek zorunludur[10] (19).

"En yüksek ahlâk ideallerinin biriktirdiği her şey ile hesaplaşılmalıdır. Geri kalan bütün değerlerin de ideal için nasıl saydamlaştığı gösterilmelidir. Bu, idealin uzun vadeyle şiddetle istendiğini, ama ona erişilmediğini ispat edecek; çünkü erişilseydi, aldatıcı olurdu ve ona karşı daha ölçülü bir değer kendini göstermeye başlardı. 'Kutsal kişi en güçlü insandır': bu düşünce, ahlâk mükemmelliğine verilen değeri çok arttırdı. Ahlâklı insanın, insanların en güçlüsü olduğunu göstermek için bütün bilginin de bu uğurda uğraştığını düşünmek gerekir. Böylece duygular, istekler baskı altında tutulur; korku körüklenir; tabiata karşı olan, tabiat üstü bir varlık olarak bilinir" (359).

Ahlâkın kutsallaştırılması bir yana bırakılıp onun tabanına bakılacak olursa, "en büyük, en önyargısız ahlâk koyucuları göz önünde bulundurulursa, ahlâkın lüzumlu bir yanılma, zorunlu bir yalan olduğu anlaşılır" (402).

Modern devrin ahlâktan başka uyuşturucu yöntemleri şunlardır: müziğin verdiği sarhoşluk; tragedia'yı zulüm aracı sanarak yüce kişilerin yıkılışından zevk almak; kurtuluş ümidini nefret duygusunda bulmak, yahut tersi; alçakgönüllülüğü genelleştirmek; 'insan için ilim' yerine 'ilim için ilim' ve insanın, ilimin aracı yapılması; 'sanat için sanat'; sonsuz boşluğa iştiha: mistisizm, —hepsi ölçüsüzlük, dengesizlik (29).—

Nihilizmde, düşünme gücü (Geist) iki zıt yöne sapabilir. Düşünme gücünün artışı, aktif nihilizmi, duraklaması ve eksilmesi pasif nihilizmi oluşturur. Birinci durumda, şimdiye kadar konan gayeler yetersizleşirler; fakat yeniden verimli bir gaye, "neden?" sorusunun karşısına bir inanç koyma gücü eksiktir. Aktif nihilizmde düşünme gücü yıkıcıdır; 'boşunalık' üzerine düşünmekle yetinilmez. Nihilist, değerleri kendi eliyle yıkar. Bu kişiler, "hayır" demekle kalmazlar; onların tabiatı davranışlarıyla da "hayır" demektir (22, 23).

---

ahlâkın sorumluluğunu insanın korkusuyla uzlaştırmak istedi. Korkunun *nesne*si olan tanrı dışarı çıkarılmıştı; fakat korkusu içerde kalmıştı. Buna *nesne*siz *korku* denildi. Böylece, bir zamanlar gerçek varlık (*ens realissimum)* olan tanrı, farkında varılmadan, akıllı varlık (*ens rationis)* olarak yaşatıldı. Günahkar insan (*Homo peccans)* tekrar sahneye çıktı; ama bu sefer baş aşağıydı, çünkü oyun, Ademin günahı değil, günahsızlığı idi.

[10] Burada Nietzsche, "Avrupa bunu beklemeli," diyor. Nihilizmin yıkıcı gücünün Avrupada işbaşında olduğu yıllarda Camus, "nihilizmin sınırları içinde bile onun ötesine geçmenin yollarının bulunabileceğini" söyledi; fakat bunu yanlış bir tragedia anlayışına dayattı. Kişi, davranışlarının değerinin aldığı sonuçlarda değil, davranışları ile birlikte ortaya çıktığını anlamalıdır; bu "doğrudan anlama" olmadıkça, hiçbir sonucun değeri olmaz. Fakat bu, *Sisüphosca*" anlaşılana" katlanma olmamalıdır. Böyle bir durumda nihilizmin ötesine geçilemez, kaderciliğe (fatalizm) saplanır. kadercilikte başa gelen çekilir; Nietzsche "amor fati (kaderini sevme)" ile tehlikeli yaşamağı şart koşar.

En ünlü şekli Budizm olan pasif nihilizmde, düşünmenin bitkinliği yüzünden gaye ve değerlerin sentezi dağılır; rahatlayan, iyileştiren, sağırlaştıran tek tek değerler, çeşitli kılıklarda (din, ahlâk, politika, estetik'de) ön plana çıkarlar (23).

Nihilizmin ön şekli pessimizmdir (karamsarlık). Pessimizm, mantığının gücüyle zıtlıkları ortaya koyar; bir gerginlik durumu yaratır. Yüksek değerlerin ardında bir ahlâk sistemi bulundukça ve sistem geçersizleştikçe, değerler hayatı yönetecekleri yerde, ondan yüz çevirmeğe başlarlar. Pessimizmin gerginlik durumu, nihilizmi, değerlerin kökten reddedilişini hazırlar (9-11).

'Hayatın anlamı nedir?' sorusunun getireceği pesimizme karşı *eudaimonia* görüşü, şimdiye kadar bir savunma aracı idi. Dünyanın inanılagelen değerde olmadığını anlayan bizlerin pessimizmi ise, bir mutluluk yalanı söylemeden, nihilizmi karşılama durumudur[11]. Bizi yeni değerler aramağa sevk eden *pathos*'u bulduğumuz, ideallerimizin alt yapısına indiğimiz zaman, dünyanın asıl değerini bulabiliriz[12] (32).

Acının zevke ağır bastığı görüşü ve bunun tersi, hedonizm, nihilizmin rehberleridirler; çünkü her iki görüşte de, zevk ve acının ardından gelen başka bir anlam ortaya konmamıştır. Bu, isteme ve anlam koyuş gücü olmayanların işidir; halbuki sağlam insan hayatın değerini geçici şeylerde ölçmez. Acının ağır basmasına rağmen güçlü bir isteme, hayata "evet" demek, acının gerekliliğini kabul etmek mümkündür (35).

## II.

Düşündüren ya da düşünceyi yıpratan devirler vardır. Düşünmenin hastalıklı durumu, bütün değerlerin yıkılışı ile birlikte gelir. Varolmayışın varolmaktan daha iyi olup olmadığı sorusu, hastalıklı bir durumdur. Değerlendirmede çöküntü *(decadence)* ağır basmıştır[13] (31, 38, 39).

---

[11] Optimizm (iyimsercilik) değil, Nietzsche için her optimizm bir çöküntü işaretidir, örneği, Sokratik kültür, XIX. yüzyıl bilimciliği (274, 466).

[12] Mutluluk insan hayatının gayesi olamaz, çünkü "tabiat kuvvetlerinin ustası olan, kendinden önceki organik varlıklarla karşılaştırılırsa, büyük bir güç miktarı ortaya koyan ve bu sürede mutluluğunu hiç de arttırmamış olan insan, nasıl olur da bütün uğraşısının mutluluk için olduğunu ileri sürebilir?" (705).

[13] Bugün felsefede decadence'a tipik iki örnek vardır. Birincisi, kaynağı yukarda açıklanan varoluşçuluk (existentialism)'tur. Aydın (İntellektuel) edebi çevrelerce bugün varoluşçuluk, dünya savaşları sonucunda ümitsizliğe kapılan, değerleri yıkılan insana yeni değerler veriyor. Bu kısır bir görüştür. Existentialism, "birey(individuum)"in yeniden değerlendirilmesi değil, çöken değerlerin kendini açığa çıkarmasıdır, —dünya savaşları gibi. Bu "izm"in eğer bir önemi varsa, bu önem sadece onun olumsuz anlatımlarında aranmalıdır. Descartes'ın "düşünüyorum, demek ki varım" görüşünün olumsuz çeşitleme'leri ile varoluşsal ateoloji, nihilizmyolunda şu basamaklardan geçti: —"inanıyorum, demek ki varım" (ahlâk krizinin belirişi, Kierkegaard); "hiçlik vardır, demek

Çözüntü, çöküntü, kendi başlarına yargılanamazlar; bunlar hayatın gerekli sonuçlarıdırlar. Decadence'ın belirmesi, hayatın yükselmesi, ilerlemesi kadar lüzumludur. Bunu ortadan kaldırmak insanın elinde değildir. Kötülük, suç, orospuluk ve fakirliğin ortadan kalkması için kökten çarelerin bulunabileceği düşüncesi, bütün sosyalist sistemcilerin utanmasını gerektiren bir düşüncedir. Bir toplum genç kalabilmek için hür değildir. En kuvvetli zamanında bile kötülüklere sahne olmalıdır. İhtiyarlık kurumlar tarafından yok edilemez, kötülük de, hastalıklı olmak da[14] (40).

Decadence hakkında temel görüşümüz şudur: şimdiye kadar onun sebebi olarak gösterilenler, sonuçlarıdırlar. Burada ahlâk probleminin perspektifi değişiyor. Kötülük, suç, lüks, hastalıklı olmak, vb., çöküntünün sebebi değil, sonuçlarıdırlar.

Decadence geri çevrilemez. Yapılabilecek olan, hastalığın, organisma'nın sağlam yanlarına bulaşmasını önlemektir (41). Psikologik ve ahlâki tedavi methodları decadence'ın ilerleyişini engelleyemezler; physiologik bakımdan sıfırdırlar (43).

---

ki varım" (yahut "ontolojiolsun da neden daha çok non-ontoloji olmasın?"), (Avrupa Budizm'i, Heidegger); "varım ve yokum" (düşüncenin parçalanışı, olaylardaki bağların kopması, atomik yaşantılar ve bilimin kırıntıları arasında, Sartre). İkinci örnek, bütün metafiziklerin özentisi olan *mathesis universalis*'in yerini almaya çalışan sembolik mantık (sümbolik logik)tır. Tarihçiye bile doğru düşünmeği öğretecek olan sembolik mantık, tarihçinin bütün emeklerinden sonra kendisine danışmasını, çıkardığı sonuçların doğru olup olmadığını öğrenmesini ister. Felsefede, Platon'un "idea", Kant'ın "sentetik a priori", Leibniz'in "monad", v.b. gibi görüşleri, filozofların görüşlerinin bütünlüğünden koparak, ancak yüksek matematiğin konusu olan ve örneği, elektronik ilminin "lojik devrelerinde" uygulanan bir var-yok şemasına sokar. sembolik mantık'ın felsefe ve ilim problemlerine karışması, bilgi neo-skolastisism'in başlamasına sebep olmuştur. sembolik mantık bilgi sağlamadığı için, bilginin ölçütü de olamaz. O, biçimsel mantık gibi aşkın değil, içkin bir alandır.

[14] Tarihi olaylarda bir "ilerleme" görmek, olayların sonucunu, tarihin gayesini bilmek demektir. Bu modern bir idedir ve birçok modern ide gibi bitkinliğin, tükenmişliğin teorisidir. "Devirler zamana göre birbirlerinden üstün olsalardı, bugünkü Avrupa kültürünün eski Grek yahut Çin kültüründen üstün olması gerekirdi. Zamanın ilerlemesi, zamanla birlikte insanın da ilerlemesini gerektirmiyor."(51, 90). Hegel tarihe Geist'ın (akılın, dünya ruhunun, tanrının) önceden görmesinin gayesi olarak baktı. Milletler, kişiler onun vasıtasıdırlar: Napoleon, at sırtında dünya ruhu. Sınıfsız toplumun yaratılmasını tarihe gaye olarak koymak, sosyalizmin idesidir; bu sebepten, sosyalizmin çıkış düşüncesi dünyanın, insanın değiştirilmesidir. (Cf. Marx, "Feuerbach Üzerine Tez", XI.) Nietzsche, Hegel'in teolojik idealizmini reddeder. Marx hakkında hiçbir yazısı yoktur; fakat demokratik akımın getirdiği bir ekonomik idealizm olan, hıristiyan değerlerini canlandıran, bir cemaat ahlâkı kuran sosyalizme de karşıdır. Özgeci (Altruist), idealist, ilerlemeci (progressiv) görüşlerin ardında her zaman bir (*regressus)*, geriye dönüş yatar.(80). —(Ari ırk, Roma'nın *fasces*'i, komün sistemi ve hepsinde bir *catechism*: parti öğretisi.). Nietzsche, kişilerin tarihe verdiği örneklerle bakar. Bir olaya büyüklük veren, kişinin taşıdığı düşüncedir; bu düşünce zamanı aşar, geleceğe yönelir. Tarihi oluşun hamuru olan halkları, yeni değerler getiren kişiler yoğururlar; bu oluşa yön ve anlam kazandırırlar. Nietzsche'nin görüşünün her idealizm'den farkı, determinizme kaçmadan, tarihin kendisiyle yetinmesidir. Eski idealizm, niteliğin niceliği gerekli olarak belirlediğini ileri sürmekle aynı yanlışa düştü: iki görüş de diyalektik yanılmadır ve yapay bir ayırmadan hareket ederler. Üstelik bir tarihi durumda yeni bir düşünce taşıyan kişinin belirmesi için hiçbir gereklilik yoktur.

Nihilism, decadence'ın sebebi değil, mantığıdır. İyi ve kötü insan, bütün temel fenomenlerde karşılaşan iki decadent tiptir (43).

Decadence'ı belirleyen özellikler şunlardır: 1. Bitkinliğin arttığı her yerde "ilerleme"den söz edilir, bozuk itkilerin (instinkt) en büyük örneği hıristiyanlıkta olduğu gibi. 2. Aşırı duyarlılık olayları büyütür; acı birliğine dayanan bir ahlâk ortaya çıkar: altruism. 3. Sebep ile sonuç karıştırılır; kişi, çöküntüsünü kendisinden başka yerlerde arar. 4. Artık acı çekilmeyecek bir durum aranır; bilisiz durumlar bilinen durumlardan daha çok değer kazanırlar, üstün tutulurlar[15] (44).

Zayıflıkla yapılanların sonucu yanlış çıkınca, hiçbir şey yapmamak geriye kalan tek öğüttür. Davranışların sorumluluğu, bozulmuş itkilere yüklenir: tipik decadence. Bütün tarikatlar, münzevi filozoflar, hint fakirleri insanın, olayların dışına çıkabildiği sürece sağlıklı olabileceği öğüdünü verirler. Bu görüşlerle, düşüncenin hayatla olan bağları koparılır (45).

İsteklerin dağınıklığı, onların birliğinin, bütünlüğünün bulunmayışı zayıflık, isteklerin bir isteğin üstünlüğünde düzenlenmesi güçlülüktür (pathos). Birinci durumda sallantı, bunalım ve bir ağırlık noktasından yoksun olmak, ikincisinde, seçilen yönün eksikliği ve açıklığı vardır. Güçlünün sessizliği ve tepkisini saklaması ile, zayıfın tepkiden yoksun oluşu birbirine karıştırılmamalıdır. Bütün asketik felsefe ikincisi için uğraşır, fakat birincisini kasteder ve elde edilen durumda, tanrısal bir duruma erişilmiş gibi nitelikler verir (47).

Bitkin kişi bir hareketlilikle ortaya çıkınca, bu çıkış canlılık sanılır. Fanatik, epileptik, ayrıksı (eksentrik) olanlar birer güçlülük örneği sanılmışlardır. Aslında, soysuzlaşma evhamlı (neuoritik) bir taşkınlıkla kendini belli etmiştir[16] (48).

---

[15] İnsan davranışlarını ve başarılarını tek prensipten kalkarak yorumlayan, "insanın kurtuluşu" temasını dinden alıp ilimde hortlatan modern bir inanç da Freudizm'dir. Freudism, "psühe"yi tüketene kadar insanı bilinçsiz gücün buyruklarına bağlar. Burada da gaye, onun uyumsuz (disharmonik) yapısını uyumlu (harmonik) yapmaktır. "Harmonia"nın başlıca değer olması için cinselcilik temel prensip olarak alınıyor; davranışlar ve başarılar bilinç altı cinsel itkilerine bağlanıyor. Psikoloji Nietzsche'nin görüşlerinden etkilenmiştir; fakat psişik çözümleme (psühe-analüsis)nin, psikolojinin sınırını aşan bir "insan metafiziği" olduğu, insanı katlara böldüğü (id, ego, süper ego), bu görüşlerin Nietzsche ile uzlaşmayacağı ünlü araştırıcıların (Kaufmann, Jaspers) gözünden kaçmıştır. psişik çözümleme, kişiyi parçalar, karmaşa(complex)lara ayırır, "bastırır", "kanallaştırır"; metodu: ilmi günah çıkarmak.

[16] Soysuzlaşma, karakteri, üslup birliği bozulmamış bir toplumda olumlu bir unsurdur: "İlerleme olabilecek her yerde, soysuzlaşanlar en önemli kişilerdir; kısmi bir zayıflık, her büyük adımın önünde gitmelidir. Güçlüler toplum yapısına sıkıca tutunurlar; zayıflar onun gelişmesine yardım ederler." (op. cit. MA I, 224). Bir toplum zaman zaman yaralanmalı, yara bünyeyi aşılamalı, bünye onu onarmalıdır. Bu bir hayat fenomenidir. — Nietzsche'nin bu düşünceleri bir yana bırakılmış; "güçlü", "üstün insan", "soylu kişi" sözleri hayat görüşünden koparılmış; hastalıklı düşünceler (faşizm, nazizm) tarafından kalıplaştırılmıştır.

Çöküntü şekilleri arasındaki bağ kavranılmalıdır. Modern hayattaki hıristiyan-nihilist değer ölçülerinin maskesi düşürülmelidir. Modern faziletin, çöküntüyü, eski ahlâkın yeni şekilleriyle nasıl derinleştirdiği gösterilmelidir[17] (50).

Soysuzlaşanlara karşı acımasız oluyor diye tabiata bir ahlâk yüklenemez. Aynı şekilde, özgecilik (altruism), fizyolojiye geri götürülemez. Hakların, şansların eşitliği, soysuzlaşan ve yoksullaşanların kendilerine verdikleri armağanlardır (52).

Çöküntünün ilim idealleri üzerinde derin bir etkisi vardır. Bütün sosyoloji bu yargının kanıtlanmasıdır. Sosyolojide modern toplumun çöküntüsü model olarak alınıyor ve toplumların genel görünümüne bu açıdan bakılıyor (53).

Bitkinlerin fizyoloji'si (başarı gücü) incelendiğinde, insanlığa, hiç olmazsa uysallaşmış insanlığa hükmeden her şey onların yargılarında bulunur; en kutsal adlar arasından en yıkıcı eğilimler çıkarılır. İyi insan ve onun yarattığı, iyi tanrı, hayatın çöküşünün onaylanışından başka bir şey değildirler[18] (51-54).

"Ben, binlerce yıllık yanılmalar ve şaşırmaların ardından, insanı bir 'evet' yahut bir 'hayır' demeğe götüren yolu yeniden bulmak mutluluğunu kazandım.

"Zayıflatan, bitkinleştiren her şeye 'hayır' demeği öğretiyorum.

"Güçlendiren, kabiliyeti arttıran, kabiliyete hak veren her şeye 'evet' demeği öğretiyorum" (54).

Aşırı durumlar, ölçülü durumlarla değil, gene aşırı durumlarla çözümlenirler, fakat tersten[19]. Nihilizmin "boşunalığı" ile sonuçlanan önceki değerlerimize güvensizlik, şimdi değerlerin bütününde şu sorularla yüze çıkıyor: Bütün değerler, bir çözüme yaklaşamayan tuzaklar değil midirler? Sonsuzca tekrarlanan hayatın anlamsızlığına, gayesizliğine çare bulmaya çalışan boş

[17] Modern faziletin yargısı: "Bütün insanlar eşit haklara sahiptiler." — Birleşmiş Milletlerin "ide"si; ve bunun aslı: "Bütün dünya tek bir dilde idi." — *Genesis*, xı.

[18] "Zayıflar neden galip gelirler? In summa (kesin olarak): hastalar ve zayıflar arasında daha çok duygu birliği vardır; daha değişken, daha karmaşık, daha ilgi çekicidirler, — daha haindirler: hainliği yalnız hastalar bulmuşlardır" (864).

[19] Nietzsche, devri ve devrinin geleceği için şunları söylüyor: "Biraz temiz hava! Avrupa'daki bu saçma durum çok uzun sürmesin. Şu manda-kafalı milliyetçiliğin ardında hiçbir düşünce var mı? Her şey daha büyük, daha ortaklaşa çıkarlara yönelirken, bu püften kendini aldatmaların, kışkırtmaların ne değeri olabilir? Üstelik bunlar, karşılıklı düşünme bağlarının, ulusalcılık karşıtlığı (anti-nationalism) nın apaçık olduğu bir zamanda, şimdiki kültürün değer ve anlamının karşılıklı kaynaşma ve tohum ekmede olduğu bir zamanda ortaya çıkıyor" (748).

çabalar değil midirler? "Sonsuz tekrarlanış" düşüncesi, hiçliğin sonsuzlaşması, nihilizmin en korkunç şeklidir[20] (55, I-III).

Panteizmin, "her şey mükemmel, tanrısal ve sonsuzdur" düşüncesi de bir sonsuz tekrarlanış inancını zorluyor. Nihilizmin panteizm ile ortak problemi şudur: ahlâk, pantheismin her şeye "evet" demesini imkansızlaştırıyor mu? Ahlâk tanrısını aşarak iyi ve kötünün ötesinde bir tanrı düşünmek, bu anlamda bir panteizm mümkün müdür? Gaye kavramını oluşun dışında bırakmamıza rağmen gene de oluşa "evet" diyebilir miyiz? Oluşun her anında hep aynı şey erişilmiş olsaydı, nelerin hayata karşı olduğunu bilemeyeceğimizden, hayatın hiçbir durumuna hayır demez, onu tek bir yargıda, "evet" yargısında toplardık. Fakat bu "evet" deyiş, büyüyen, gelişen hayatın kendisinden değil, mantıki bir zorunluluktan gelirdi. Oluşun her anında bir mantık zorunluluğu bulan Spinoza, böyle bir "evet" durumu kazandı. Mantığı ile dünyanın yapısına galip geldi (55, IV,V).

Sonsuz tekrarlanış karşısında ahlâk tanrısı insanın teslim olmasını ister. Ahlâkın çöküşünün kaçınılmazlığı ile birlikte yeni değerlendirmelerin gerektiği de bir gerçektir. Ahlâk düzeni ile dünya düzeni, ahlâkın insandan istediği ile, insanın dünyadan, hayattan istediği aynı olmadığı zaman, nihilizm geliyor. Bu krizin önemi, bitkinlerin, yoksulların elenmesine ve kabiliyete göre bir düzenin, yüksek bir kültürün başlamasına hazırlık oluşundadır. Kriz, bir "karar alma" durumudur, —güçlülerin de, güçsüzlerin de (55, VI-XII).

Güçlüler kimdir? Ölçülü olan, aşırı inançlara ihtiyacı olmayan, gerekli olana sadece katlanan değil, onu savaşarak seven, insanın yaratıcılığına, hayatı yüceltişine örnek olan kişiler (55, XIII).

---

[20] Güçlülük İsteme, Nietzsche'nin organik varlıkta gördüğü bir prensiptir; "büyümek isteme" ile eş anlamdadır; fakat bu prensip insan alanında ters bir yöne saparak hayatın tabi gelişmesine karşı çıkar. Nietzsche'nin "binlerce yıllık yanılma" olarak nitelediği bu ters yön asketik-idealdir: hayattan yüz çevirmek. İnsanlık tarihi, çeşitli ahlâklara bürünen asketik-idealin, hayata, varolana direkt yönelmeye üstün gelmesinin tarihidir. Bunun büyük istisnası eski Greklerdi. Güçlülük İsteme, sadece "yaşamak isteme" gibi tek yönlü bir canlılık prensibi sanılırsa (vitalizm; Darwinizm'in "yaşama mücadelesi"), insanın diğer canlılar arasındaki özel yeri anlaşılmaz. Nietzsche mekanizme olduğu kadar bu görüşlere de karşıdır (647; FW 349). Organik prensip olarak Güçlülük İstemenin başlıca özelliği, bir hayat çeşidinin başka bir hayat çeşidi ile beslenmesidir. İnsanda bu fenomen, üstün bir düşünce (üstün insan) tarafından beslenmenin yarattığı tabi bir düzen olarak ortaya çıkıyor. Üstün kişiler, insan türünü, bu "henüz belirlenmemiş hayvan" zaman zaman yeni değerlerle belirlerler. Bu düzenin yitirilmesi decadence'ın başlangıcıdır; fakat insan, ihtiyarlamasına engel olamadığı gibi buna da engel olamaz. Bu sonsuz tekrarlanış içinde "dünyanın bir gayesi olsaydı, şimdiye kadar ona erişilmeliydi." (1062). İsteme bir sebep, Güçlülük bir sonuç değildir; canlılık bir gayeye göre başlatılmamıştır; Güçlülük İsteme meydana getirilmiş olamaz. (Cf. 664, 688-90). Oluşun gayesizliği onun anlamsız olmasını gerektirmez. Bu anlam Güçlülük İstemededir. Oluşun gayesizliği içinde insan kendini hiçlikte kaybetmemeli, istemeli. (Cf. 580, 668, 692). Schopenhauer bu pathos'u bulamadığı için oluşa "kör isteme" dedi ve pessimizmde kaldı. Hayatın bir gayesi varsa, bu gene kendisindedir: yaratarak tükenmek (Apollon-Dionüsos) (Cf. 1067; FW 26). — Nietzsche'nin insan görüşü için Greklerin *katharsis* (arınma) ve *hübris* (sınırını aşma) düşünceleri hareket noktası olarak alınabilir; çünkü o modern idelerin değil, trajik olanın filozofudur.

# TRAJİK İNSAN:APOLLON-DİONYSOS KARŞITLIĞI ve DENGE SORUNU*

**Ali Osman Gündoğan****

**Özet:** Nietzsche'nin insan görüşü, Yunan Tragedyası'nın dayandığı iki önemli sanat ve aynı zamanda bunlara karşılık gelen Yunan Mitolojisindeki iki Tanrı ile yakından ilgilidir. Yontu Sanatı ve Müzik, Apollon ve Dionysos. Bu iki Tanrı, insanda iki eğilime işaret eder ve insan, bu iki eğilimin mücadelesinin ürünüdür. Ayrıca Nietzsche, bu kavramlar dolayısıyla bir sanat görüşü ortaya koyar. Tragedya'nın Doğuşu adlı kitap, bu konuya ayrılmıştır. Bu yazıda, söz konusu mücadelenin ve bu kavramların tartışması yapılmaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** Nietzsche, Apollon, Dionysos, trajik, özgürlük, tragedya

**L'HOMME TRAGIQUE: L'OPPOSITION D'APOLLON-DIONYSOS ET LE PROBLÈME D'ÉQUILIBRE**

**Résumé:** L'avis de Nietzsche sur l'homme a des liens trés proche avec les deux arts sur lesquels la tragédie greque se fonde et en même temps les deux Dieux qui sont raportés à ceux-là. La sculpture et la musique, c'est-à-dire Apollon et Dionysos. Ces deux Dieux indiques deux tendances dans l'homme et l'homme est le produit du combat entre ces deux tendances-là. D'autre part, Nietzsche, par la médiation de ces concepts propose une idée sur l'art. Le livre *La Naissance de la Tragédie* est réservé à ce sujet. Dans cet article nous faisons une discussions sur le combat en question et sur ces concepts.

**Les mots clés:** Nietzsche, Apollon, Dionysos, Tragique, Liberté, Tragédie

İnsan hakkında yapılan tanımların hemen hepsinde onun ikili varlık yapısına vurgu yapıldığını görürüz. Akıl-duygu, ruh-beden ikiliği bunların başında gelir. İyiliği istediği gibi kötülüğe de davetiye çıkaran, kâh istediğini yapamayan kâh yaptığını istemeyen, düşünce varlığı olmanın yanında aynı zamanda eylem varlığı da olan insan, disharmonik bir varlık olarak nitelen-

* Bu yazı, 13-15 Ekim 2016 tarihlerinde Urla Felsefe Günleri'nde sunulmuştur. Urla Felsefe Günleri, yayına hazırlayanlar: Şafak Ural ve Mahmut Tolon, İzmir: Etki Yayınları, 2017, s.s. 135-144'de yayınlanmıştır.

** MSKÜ, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

dirilir. İnsanın bu ikili varlık yapısını homo sapiens-homo demens kavram çiftlerinin de açık olarak ifade ettiğini söylemek mümkün:

"Homo'nun, ona sapiens niteliği verilerek, yani makul ve bilge bir varlık olarak tanımlanabilmesi fikri, pek makul ve bilgece sayılmaz. Homo, demens'tir de: Tutkularla, öfkelerle, haykırışlarla, ani mizaç değişiklikleriyle, ihtilâçlı ve aşırı bir duygusallık gösterir; içinde sürekli bir hezeyan kaynağı taşır; kanlı fedakârlıkların faziletine inanır; muhayyilesinin ürünü olan mitoslara ve tanrılara vücut verir, onları var eder ve güç sahibi yapar. Yunanlılarda ölçüsüzlüğü temsil eden Ubris, insanoğlunun bağrında yuva kurmuştur" (Morin, 1999: 5)

Edgar Morin'nin yapmış olduğu sapiens-demens biçimindeki ayrılık ve her ikisinin insan varlığında bir araya gelip temsil edilmesi, insanın hemen her eyleminde kendisini gösterir. Daha da ötesinde insan varlığı, bu iki halin bir bireşimi gibidir. Bu bireşim, ikisi arasındaki karşıtlığın ortaya çıkardığı gerginliğin bir dengeye kavuşması halini ifade eder. Bundan dolayı bilgelik tek başına bizi belki de insanın en yüce amaçlarından olan aşka ancak içinde çılgınlık barındıran bir sanatsal yaratıma sahip olmakla ulaştırabilecektir. Bilgelik aşkı olan felsefe, bilgeliğin makullüğü ile aşkın çılgınlığını birleştiren bir mahiyetle karşımıza çıkar. Bilgelik, ancak peşinde koşanın sahip olması gereken bir pathos'u şart koşar ve bu şart gerçekleşmediği durumlarda da bilgelik ile arasına mesafe girer. Çünkü yaratıcılık, özgürlüğün her hal ve şartta gerçekleşmesine bağlıdır. Zorunluluk içerisinde ne bilgelik ne de aşk gerçekleşir. Her ikisinde de birbirlerine bağlılık kendisini dayatır. Bu dayatmaya karşı tavır, insanın kaderini açığa çıkarır. Açığa çıkan kader, özgürlük ile zorunluluğun ürünü oluşun da ifadesidir. Bu ifade, trajik olanın ifadesidir.

İnsanın, karşıt kuvvetlerin bir çatışmasının, aralarındaki mücadelenin ortaya çıkardığı gerginliğin bir sonucu olduğu, bir bakıma bir muharebe alanı olarak ortaya çıktığına dair hususun dışında insanın kendi dışındaki toplumsal olan ile de aynı gerginliği yaşadığına yapılan vurgu da önemlidir. İnsanda, kendi bireysel ben'i yanında bir de toplumsal ben'in varlığı nedeniyle bireysel ben'in toplumsal ben'e karşı tavır alışı da insanı gergin bir varlık haline getirir. Nitekim asıl insan varlığının vücut buluşu da bu gerginliğin bir sonucudur. Böyle bir gerginliği yaşamamış canlılarda insani dünyaya ait olan hiçbir şey yoktur, denilebilir. Sözgelimi şahsiyet ve ahlak, bu gergin ilişkinin bir sonucu olarak ortaya çıkar.

Yukarıdan beri ifade etmeye çalıştığım insan varlığına ilişkin ortaya çıkan karşıtlık halinde bulunan iki yönün bir sentezi ve karşıtlığın oluşturdu-

ğu gerginliğin dengeye kavuşması fikri, en esaslı bir biçimde Nietzsche tarafından ele alınmış ve işlenmiştir, denilebilir. Burada ortaya çıkan insan, trajik insandır ve Yunanlıların tragedyasında ifadesini bulur.

Nietzsche'nin, *Tragedya'nın Doğuşu*'nda ortaya koyduğu Apollon-Dionysos karşıtlığı ve bu karşıtlığın ikisinin muhteşem uyumuyla sanatın en yüksek ifadesi olan Tragedya'da uyumlu bir dengeye kavuştuğu görüşü sanat, kültür ve insan görüşlerini de içermesi bakımından oldukça önemlidir. Bir bakıma Nietzsche bu karşıtlıktan, insanı merkeze alan yaratıcı, özgür, trajik bir insan anlayışı çıkarmaya kadar giderken, Yunan kültürü nezdinde de bir sanat görüşü ortaya koyar. Buna rağmen, Yunan karakteri konusunda önemli ipuçları veren bu karşıtlık, oldukça muğlaktır ve bundan dolayı da nelere karşılık geldiği, anlaşılması zor bir soru olarak durmaktadır. Bunun nedeni olan Apollon ve Dionysos, bir "kavram olmaktan çok simgedirler" (Megill, 1998: 74) ve bu simgelerin tam olarak nelere karşılık geldiğini anlamak için mitolojiye başvurmak gerekir. Nietzsche, mitolojik karakterler ve kahramanlar olan Apollon ile Dionysos'u sanatın köküne öncülük etmeleri bakımından yorumlar ve bu yorumları başka alanlara da taşır. İkilik ve karşıtlık dediğimiz şey, sadece Apollon ve Dionysos simgelerinde değil, evrensel bir ilke gibi de düşünebilmekte ve her yerde bu ikilik ile karşılaşmak mümkün olabilmektedir: cinsiyet ikiliği, savaş-barış ikiliği gibi.

Apollon biçimi, Dionysos ise biçim yoksunluğunu simgeler ve en çok üzerinde durulan karşıtlık da budur. Biçim, plastik sanatlarda, yontucunun sanatında, biçim yoksunluğu ise görsel olmayan ve aynı zamanda görüntüsel de olmayan müzikle temsil edilir. Görsel olan ve görsel olmayan karşıtlığı da, Apollon- Dionysos karşıtlığının bir diğer yorumudur. Biçim ile biçim yoksunluğu arasındaki karşıtlıkta Apollon, "bireylere…etraflarında sınırlar çizerek ahenk kazandırmaya çalışan biçim verici güçtür; Dionysos ise, Apolloncu eğilim 'biçimi kadim mısır'a özgü bir katılık ve soğukluk içinde toplaştırmasın' diye bu 'küçük daireleri' zaman zaman yıkan güçtür" (A. g. e., 74). Böylece Dionysos, Apollon'un donuklaştırıcı, sınır çizici, bireyselleşme ilkesi gereği bireyin sınırlarının korunmasını sağlayan işlevini "kendini yüceltmek ve ölçüyü aşmak" (Nietzsche, 2014: 41) suretiyle Apollonca aşağılanmış, titanca ve barbarca görülmüş olanları gündeme getirmek ister. Daha doğru bir söyleyişle Dionysos, estetik olanı, yaratıcı olanı uyandırır.

Apollon, bir ışık tanrısı olarak aydınlatan ve görünür kılan bir özelliğe sahiptir. Oysa görüntüsel olmayan ve müzik âlemine hükmeden ise Dionysos'tur. Işık Tanrısı olarak Apollon, "içsel düşlem-dünyasının güzel

görünüşüne de hükmeder" (A. g. e., 27) ve bir düş yaratır, Dionysos ise gerçeği temsil eder. Bunun için Apollon bilince karşılık gelirken, Dionysos dünyaya karşılık gelir. Düş ile gerçeklik arasındaki karşıtlıkta Apollon, "insanı maya tülüne sarıp onu bütünüyle korkutucu ve acıklı varoluşunun acımasız gerçekliklerine karşı koruyan Tanrı'dır…Apollon onlarsız yaşamayı sürdürmenin mümkün olmadığı yanılsamalar yaratıyorsa, Dionysos da maya tülünü parçalar ve gerçekliğe doğrudan ve dolayımsız bir biçimde katılmanın yolunu açar" (Megill, 1998: 75). Bu zıtlık, gerçeklik ile düş yani gerçek olana katılma arzusu ile gerçek dışı hayal gücü dünyası içinde kendinden geçme arzusu arasındaki zıtlıktır (A.g. e., 75). Nitekim Dionysoscu olan eski bayramlar ve danslarda insanın insanla barışması gibi gerçek olanla yani doğayla insanın da barıştığına tanık olur ve insan Dionysoscu vecd haliyle bir sanat biçimine dönüşür.

Nietzsche, Tragedya'nın Doğuşu'nda Apollon ile Dionysos arasındaki gerginlikten bir denge olarak Tragedya'yı yorumlasa da ve eserin pek çok yerinde Dionysoscu taraf methediliyor görünse de başka bir yorumlamaya tabi tutulabilir. Çünkü Nietzsche burada Apolloncu unsur ile Grekleri, kendi dönemlerindeki barbar toplumlardan da ayırmayı sağlamaktadır. Çünkü "Grekler dışındaki halkların Dionysoscu şenlikleri kaba doğal boşalımlara dönüşüyordu. Greklerdeki ise tersine "dünyanın kurtuluşu ve biçim değiştirme günleri haline geliyordu ve normalde insanı insandan ayıran bireyselleşme ilkesini yıkan Dionysoscu eğlenti sanatsal bir olgu karakterine dönüşüyordu" (A. g. e., 75-76). Apollonculuğun Dionysoscu tarafa olan bu katkısı Dionysos'un aşırılıklarını törpüleyen, kabalığını ve doğallığını terbiye eden bir katkı olarak Grek toplumunu kültür sahibi bir toplum yapmıştır. Bu, Grek kültüründe düş ve hayal gücünün etkisinin büyüklüğünü de gösterir.

Kültür insanı, tragedyanın ilk halindeki trajik olan korosuna yabancıdır. Başlangıçta Dionysosçu olan bu satirler korosu "insanın ilk simgesiydi en yüce ve en güçlü heyecanlarının anlatımıydı; tanrının yakınlığından büyülenmiş coşkulu …..; Tanrı'nın acılarının onda yinelendiği, birlikte acı çeken yoldaştı; doğanın en derin bağrından çıkmış bilgelik bildiriciydi. Yunanlının saygılı bir şaşkınlıkla izlemeye alışkın olduğu, doğanın cinsel açıdan her şeye yeten gücünün simgesiydi. Satir ulu ve Tanrısal bir şeydi: özellikle Dionysosçu insanların acıyla kırılmış bakışına böyle görünmesi gerekiyordu (Nietzsche, 2014: 59). Böyle bir görünme insanın kendisini koronun bir üyesiymiş gibi görmesine ve koronun dile getirdiği gerçek ve trajik olana büyülenmesine neden olmaktadır. Bu büyülenme, kendinden geçişe neden olur.

Apollon ise "yüce tavırlarıyla, tüm bir acı çekme dünyasının, bununla bireyin kurtarıcısı misyonu üretmeye zorlanması ve sonra bunu seyretmeye dalarak, sallanan kayığında, denizin ortasında sakin sakin oturması için gerekli olduğunu gösterir bize" (A. g. e., 40).

Nietzsche Yunan Tragedyasının Apollon ve Dionysos karşıtlığına bağlı olarak nasıl geliştiğini ve sonunda Euripides ve Sokrates ile birlikte nasıl da bozulduğunu tarihsel olarak anlatır.

Dionysosçu ve Apolloncu karşıtlığın Aiskhlos'un Prometheus'unda ayrılmamacasına birbirine bağlandığını ve Prometheus'un dünyasının gerçek insani dünya olduğunu ilan eder: "Budur senin dünyan! Buna denir bu dünya!" (A. g. e., 75) ve bu ikiliğin birliğini Prometheus'un şahsında "varolan her şey haklıdır ve haksızdır ve ikisinde de eşit ölçüde haklı kılınmıştır" (A. g. e., 72) şeklinde ifade eder. Denge, ikisinin birlikteliğindedir ve bu dengede insan, kendi alın yazısı ile doğa arasındaki gerginliğin farkına varır. Bir bakıma denge, bu gergin oluşta gerçekleşir.

Nietzsche'nin gerginlik ve denge vurgusu bir biçimde Zerdüşt'te de karşımıza çıkar. Ama burada daha çok Dionysoscu trajik olan önemsenmiştir: Zerdüşt, vaktini geçirdiği dağdan insanlara vaaz vermek için şehre iner. İnsanlar, büyük bir kalabalık halinde bir ip cambazını seyretmek için toplanmışlardır. İp cambazı, ipin üzerinde dengede kalıp gösteri yapmaya başladığında karşısına bir soytarı çıkar ve dengesini yitirip düşer, ölür. Zerdüşt, ip cambazını sırtına alır ve onu ıssız bir yerde kendi elleriyle gömer. Bu sırada Zerdüşt'ün düşünceleri, hayatını tehlikeye attığı için cambaz lehindedir ama Zerdüşt, artık ölü birisiyle arkadaşlık yapamayacağını anlar. Çünkü Zerdüşt, hayattan yana evet diyendir lakin ölümden korkmamak da esastır onun gözünde. Burada Dionysoscu olan insan yani trajik insan yüceltilmekte ve dengenin ancak gerginlikte mümkün olduğu vurgusuna rağmen gerginliğin Dionysos lehinde bozulmasından da şikâyet edilmemektedir. Zerdüşt'e göre insan da, hayvan ile üstün insan arasına gerilmiş bir iptir. Apollon ile Dionysos arasındaki bu karşıtlığın doğurduğu gerginliğin bozulması Euripides ile birlikte Yunan tragedyasının ölümü anlamına gelmektedir. Dionysoscu heyecanın Apolloncu yetkinleşmesinde tragedya drama biçiminde, Dionysos bilgilerin ve etkilerin Apolloncu somutlaşması olarak görülürken, yani satirlere takılmış bir maske söz konusu iken artık geride kalan sadece satirler değil müziğin bizzat kendisi de maskelenmiş ve Dionysos ölmüştür.

Apollon ve Dionysos karşıtlığının doğurduğu dengenin bozulmasıyla ortaya çıkan nedir? Aslında Yunan tragedyasının kökü ve özü, "iç içe geçmiş iki sanat dürtüsü", "Apolloncu ve Dionysosçu" olanın anlatımıdır. Euripides ile birlikte Dionysoscu unsur tragedyadan çıkarılmış ve tragedya "Dionysosçu olmayan sanat, töre ve dünya görüşü üzerine kurulmuştur" (A. g. e., 83).

Apollon ve Dionysos'un muhteşem birliği bozulduktan sonra geriye soğuk paradoksal düşünceler ve Dionysos ile ilgili olmayan ateşli duygulanımlar kalmıştır. Çünkü Euripides, Sokrates'in bilgi- erdem ilişkisi ile ilgili görüşünden hareketle "güzel olanın akla uygun olması gerektiğine de dayanarak tragedyayı dil, karakter, yapı ve müzik bakımından değişikliğe uğratmıştır. Nietzsche, tragedyayı bozan ve Dionysosçu tarafı yok eden Euripides'i "estetik Sokratesçiliğin şairi", Sokrates'i de "eski tragedyayı kavrayamayan ve ona saygı göstermeyen birisi olarak görür" (A. g. e., 83). Bilinç ile içgüdü arasındaki ilişkiyi tersine çeviren bu tutum; içgüdüyü eleştirici, bilinci ise yaratıcı kılmıştır. Oysa yaratıcı olan içgüdü, müzik yani Dionysoscu tarafta felsefe olmadığına inanan Sokrates, trajik sanatı "yaltakçı sanat" olarak da gördüğü için müzik, artık tragedyada Dionysoscu bir vecit halini gerçekleştiremez duruma gelmiştir. Bunun nedeni kültür ve felsefe adamının yani kuramcı insanın yüceltilmesi, içgüdünün ise aşağılanmasıdır. Kuramcı insan kavramlar, yargılar ve çıkarımlardan oluşan ve bilgiyi görünüş ve yanılgıdan ayırmaya çalışan mantıkçı, akılcı insandır. Hatta insanın ruh dinginliği, merhamet, fedakârlık özellikleri bile bilmenin diyalektiğinden üretilmiş öğretilebilmiş şeyler olarak düşünülür. Bilme elbette önemlidir. Bilgide özne-nesne ikiliğinde özne, sadece bilen bir varlık olarak varlığa ait olan bilgiyle ilgilenir. Bu, gerçeğin kendisiyle değil, onun bilgisiyle ilgilenmekten başka bir şey değildir. İnsanın varlıktan kopuşu, epistemolojinin felsefede hareket noktası olarak alınmasıyla başlar. Böyle bir durumda felsefe, bir şey ile değil de, bir şey hakkında olanla ilgilenmeye başlamış demektir. Gerçeğin yerine kuramsal olanın geçişi, zihnin gerçeğe biçim vermeye başlaması, gerçek yerine kurgunun ikamesi, Dionysos yerine Apollon'un geçmesidir bu. Başka bir şekilde söylersek, logos'un içgüdüyü dışlamasıdır.

Yunan tragedyasında müzik, dünyanın asıl idesi iken sözün kölesi haline gelmiş ve sadece görünüşleri taklit etme rolünü üstlenmiştir. Yunan dehasına ve bu dehanın en derin özüne nüfuz etmeye çalışan Nietzsche, Apollon ile Dionysos'ta bu dehanın en derin özlerini bulmaktadır: "Apollon, görünüş içinde kurtuluşa gerçekten ulaşmanın biricik ilkesini, principi individuatio-

nis'i ululayan deha olarak duruyor karşımda; öte yandan, Dionysos'un mistik sevinç çığlığıyla bireyleşmenin efsunu parçalanıyor ve varlığın analarına, şeylerin en içteki özüne giden yol açıyor" (A. g. e., 105).

Apollon ile Dionysos karşıtlığının bilgisine ulaşan Nietzsche, bu sanat güçlerinin yan yana bir etkinlikte bulunması durumunu, müzik ile kavramın birleşmesi durumunu Schopenhauer'da buluyor. Bu iki karşıt güç arasındaki ilişkinin mümkün oluşu, "ikisinin de dünyanın aynı iç özünün birbirinden tamamen farklı anlatımları oluşuna dayanır" (A. g. e., 105). Apollon, Tasarım Olarak Dünya'ya, Dionysos da İrade Olarak Dünya'ya karşılık gelir. Çünkü "Apolloncu biçim yaratma gücü,...yanılsama yaratmayla da ilişkili olduğu için yanıltıcı olgular dünyasına eşdeğerdir. Dionysosçu biçim yıkma gücü de varlığın asli zeminiyle ilişkilendirildiği için, irade olarak dünyaya eşdeğerdir" (Megill, 1998: 81).

*Tragedyanın Doğuşu*'nda Nietzsche, Apollon ile Dionysos arasındaki zor ilişkinin bu kardeşler ittifakıyla tragedyada çözüldüğünü belirtir: "Dionysos, Apollon'un dilini konuşur, ama Apollon en sonunda Dionysos'un dilini konuşur: Böylelikle tragedyanın ve genel olarak sanatın en yüce hedefine ulaşılmış olur" (Nietzsche, 2014: 142). Bu, bir denge midir? Nietzsche'nin daha sonraki yayınlarında Dionysosçu olduğu çok açıktır. *Tragedya'nın Doğuşu*'nda da " en sonunda Apollon Dionysos'un dilini konuşmakta" ve Nietzsche dengeyi Dionysos lehine bozmaktadır.

Nietzsche, bu eseriyle neyi gerçekleştirdiğini iddia etmektedir? Tragedya ile Yunanlıların kötümserliğin üstesinden nasıl geldiklerini gösterdiğini düşünen Nietzsche, Tragedyanın kendisinin onların kötümser olmadıklarının ifadesi olduğunu söyler (Nietzsche, 1999: 51). Bu durum, Yunanlının nezdinde sanat ile yaşam arasındaki ilişkiyi de açıklar. Çünkü yaşam, olduğu gibi bu sanatta canlandırılır ve insanın ne olduğunu gösterir. Bu insan, trajik insandır. Trajik insan, hayata evet diyen insandır. Hayata evet demek, kaderini sevmek, amor fati diyebilmektir. "İşte kişinin kendi hayatına 'evet' demesi, onu olduğu gibi hep istemesi, onu olduğu gibi sevmesi kişinin amor fati'sidir" (Kuçuradi, 1995: 72). Kaderini sevmek, ancak hayatın realitesini kavramakla mümkün hale gelir. Hayatın realitesi ise Ebedi Dönüş'tür. Ebedi Dönüş içerisinde her an hayatı sürekli yeniden değerlendirmek, hayata "eğersiz" ve "keşkesiz" bakmak, hayatın realitesini kavramış trajik insanın işidir. Hatta yaşadığını tekrar yaşamaya hazır olmak demektir. Bu durum, Nietzsche için kötümserliğin aşılmasıdır da. Kötümser olan, hayattan kaçış ve kopuş yolları arar. Durumunu reddetmekle aynı anlama gelen bu kaçış ve kopuş için en iyi örnek önce Schopenhauer, sonra da Wagner'dir.

Trajik insanın hayata evet deyişinde, hayatın gerçekliğini kavrayışıyla birlikte trajik evet'inde bu gerçekliği örten, onu gizleyen, insandaki trajik olanı öldürüp gerçek olanı parçalayan kurgulara, dinlere, Sokratesçiliğe derinden ve güçlü bir hayır vardır. Tragedyanın Doğuşu'nda "tehlikeli ve yıkıcı bir güç" olarak görülen akılcılığın aşılması, ancak Yunan çöküşünün aracı olarak da Sokrates'in bir décadent olarak görülmesi vardır (A. g. e., 52). Décadent, décadence'ın temsilcisidir ve hayata karşı öç duygusu güden yozlaşmış içgüdüler olarak sayılan Hıristiyanlık, Schopenhauer Felsefesi, Platonculuk, idealizm gibi sürü ahlakının temsilcilerine karşı hayata karşı güçlü bir evet diyen trajik insanın çığlığı, tragedyada duyulur. İşte bu çığlık, aynı zamanda güçlü bir hayır'dır. Trajik insanı güçlü, yaratıcı ve özgür kılan bu çığlıktır ve onu korkusuz olarak anlamamıza da imkân veren içinde hayır barındıran evet'tir. Zira hayattan kaçanlar, ülküler peşinden koşan zayıflar, bunların karşısında da gerçeğe evet diyen güçlüler vardır. Güçlüler, yüreklilerdir. "Yüreklilik en iyi öldürendir: yüreklilik, acımayı dahi öldürür. Oysa acıma, en derin uçurumdur: kişi, hayatı nice derinliğine görürse, onca derinliğine görür acı çekmeyi de. Ama yüreklilik en iyi öldürendir, saldıran yüreklilik: ölümü dahi öldürür o; çünkü der: 'Bu muydu hayat? Peki öyleyse! Bir daha!'" (Nietzsche, 1989: 177).

## Kaynakça

Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, Çev: Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Kuçuradi Ionna, *Nietzsche ve İnsan*, Ankara: TFK Yayınları, 1995

Morin Edgar, *Aşk Şiir Bilgelik*, Çev., Haluk Bayrı, İstanbul: Om Yayınevi, 1999, s. 5.

Nietzsche Friedrich, *Zerdüşt Böyle Buyurdu*, Çev., Turan Oflazoğlu, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989.

_____, *Ecce Homo*, Çev., Can Alkor, İstanbul: YKY, 1999.

_____, *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşuna*, çev. İsmet Zeki Eyüpoğlu, Say Yay., İst., 2014.

# NIETZSCHE'NİN HAKİKAT ANLAYIŞI: YORUM, YALAN VE YANILSAMA OLARAK HAKİKAT

**Sebahattin ÇEVİKBAŞ***

**Özet:** Felsefe hakikat araştırmasıdır. Peki, nedir hakikat? Bu yazı Nietzsche'nin hakikat karşısındaki konumunu netleştirmeye çalışıyor; Nietzsche üzerinden "hakikat, hakikati isteme, hakikat güdüsünün kaynağı ve hakikatin değeri"ni sorguluyor. Nietzsche'nin hakikati "yorum, yalan ve yanılsama" üzerine temellendirdiğini göstermeye çalışıyor.

**Anahtar kelimeler:** hakikat, felsefe, Nietzsche, gerçek, doğru, yalan, yanılsama, metafor, sanat, kavram, kendini kandırma.

**NIETZSCHE'S CONCEPTION of TRUTH: THE TRUTH AS INTERPRETATION, LIES and ILLUSION**

**Abstract:** Philosophy is a research of truth. What is the truth? This article tries to clarify Nietzsche's position before the truth; Through Nietzsche, it questions "the truth, the demand for truth, the source of the motive of truth, and the value of truth". It tries to show that Nietzsche bases truth on "interpretation, lies and illusion."

**Key words:** truth, philosophy, Nietzsche, reality, true, lies, illusion, metaphor, art, concept, self-deception.

## Giriş

"Felsefe"nin bir tür "hakikat araştırması" olduğu, felsefe ile ilgilenenlerin en sık karşılaştıkları bir tanımlamadır. Felsefe, daima gerçeklikle/hakikatle ilişkili olarak düşünülmüştür. Çünkü bilgelik, insan yaşamı için en temel hakikatlerin bilgisinden ve bu gerçeğe dayanan bir yaşamdan oluşur. Presokratikler, Platon ve Aristoteles'te ve onları izleyen bütün Batı felsefesinde, hakikat ile felsefi bilgi arasındaki bu ilişki her zaman temel olarak görülmüştür. Felsefe ve insan yaşamının temeli olarak hakikat kavramını felsefeden bırakın söküp atmayı eleştirmek bile söz konusu değildi. Böyle bir fikir gerçekten sofistlerde ve şüpheci okullarda ortaya çıktı, ancak felsefeleri/

* Prof. Dr. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi.

düşünceleri ile Batı düşüncesine yön veren büyük düşünürler tarafından asla kabul görmedi.

Çoğu filozofun kabul ettiği ve aradığı "hakikat"in ne anlama geldiği üzerine -Nietzsche dışarda tutulursa - ciddi sorgulamalar yapılmamıştır; çünkü hakikat kendinden ve kendiliğinden anlaşılan bir kavram olarak düşünülmüştür. Felsefenin aradığı şey, hakikatin anlamı değil, hakikatin bizatihi kendisi olmuştur. Nietzsche'nin "belki kimse hakikate yakışır biçimde hakikati yeterince kovuşturmadı" (Nietzsche, 1990: 177) demesi de muhtemelen bu yüzdendir.

Farklı dönemlerde çok farklı anlamlar yüklenmiş olsa da hakikat, genel olarak, gerçek olana, değişmeyen ve kalıcı olana göndermede bulunur. Düşünce tarihi boyunca ontoloji ve epistemoloji gibi iki temel alanın kavramı olarak kullanılan hakikatin anlamı genel olarak "gerçek, doğru, hakiki" olandır. Asıl, doğru, esas, gerçek, gerçeklik sözcükleri yerine de kullandığımız 'hakikat', "bir şeyin aslına benzetilerek yapılan, düzme, düzmece; uydurma; gerçek olmayan, yalancı; yapmacık" anlamında sahte olanın karşısında bulunur (TDK). Hakikat, "sahte ve yalan" olanın karşısında olandır; başka bir ifadeyle "sahte ve yalan olmayan", dolayısıyla "gerçek" ve "doğru" olandır. Düşünce tarihinde hakikat, "gerçeklik, doğruluk, uygunluk ve benzerlik" gibi kavramlarla karşılanmaya çalışılmış ve dönüştürülmüştür. Hakikat bu dönüşümlerin eşlik ettiği iki anlama sahiptir: ilki, 'bir kendinde-şeyle, gerçeklikle, yani kalıcı olan olarak gerçekle, uyumlu ve aynı' kabul edilen metafizik hakikat anlayışı; ikincisi 'bir ifadenin şeylere ilişkin bir duruma uygunluğu' olarak sağduyusal hakikat anlayışı.

**Nietzsche'nin Hakikat Anlayışı ve Hakikat Eleştirisi**

Batı felsefe tarihinde hakikat, değişmeyen, kalıcı bir şey olarak ve tüm var olanların nedeni olarak, arke olarak, töz olarak, tanrı olarak arandı. Her felsefenin merkezinde oldu, ama hakikatin anlamı üzerinde düşünülmedi. Çalışmamız Nietzsche'nin "hakikat" kavramına ilişkin düşüncelerini ele alıyor.

Nietzsche, Batı düşünce tarihinde aşkın ve zorlayıcı kültürel vizyonlar ortaya koyan "gündem belirleyici" birkaç düşünürden biridir (Megill, 1998: 25). Felsefesi, genel olarak bir eleştiri olan Nietzsche'nin tüm ilgisi, Batı düşüncesinin Platon ve Halkın Platonculuğu dediği Hristiyanlık üzerinden edindiği temel kavramların eleştirisidir. Batı düşüncesinde ele alınan ve üretilen neredeyse her şeyden şüphe eder: Bilgi, hakikat, bilgelik, tin, istenç, hak,

erdem, adalet, doğa, felsefe, ahlak ve din. Ona göre "Platon'un yaptığı gibi ruhtan ve iyiden söz etmek, hakikati baş aşağı çevirmek, bütün yaşamının temel koşulu olan bakış açışını yadsımak"tır.[1] O baş aşağı çevrilmiş hakikati olduğu gibi ifade etmeye, samimi bir biçimde ele almaya çalışır. *Ecce Homo*'da 'Putların Batışı: nasıl felsefe yapılır çekiçle' alt başlıklı bölümde şunları yazıyor:

> ... Bu kitabın başlığındaki put sözcüğü, şimdiye dek "doğru"[2] dedikleri şeydir düpedüz. Putların Batışı, açıkçası: Eski doğruların sonu geldi... Doğrulara çarpıp sendeler insan; üstüne basıp ezer kimini de, –öylesine sebildirler... "Doğru"nun mihenk taşını ilk ben tutuyorum elimde, ben karar verebilirim ancak... Bayır, – doğruya giden yol koymuşlardı bunun adını... O "karanlık çaba" ... denen şeye artık paydos; doğru yolun en az farkında olan, o iyi insanın kendisiydi... Şaka bir yana, doğru yolu, yokuş yukarı giden yolu benden önce kimse bilmiyordu: Etkin üstüne umutlar, ödevler, oraya götürecek yollar ancak benimle başladı yeni baştan – ben onların muştucusuyum... Bir yazgıyım işte bu yüzden de (Nietzsche, 2015: I, II).

Kendisini "yalanları yalan olarak deneyimleyerek hakikati keşfeden ilk kişi" olarak gören Nietzsche'ye göre insan, hakikat adına savaşmak zorunda kalmış ve bu uğurda bedeller ödemiştir (Gemes,1992:47-65). Ona göre "Değerleri olan dünyayı biz yarattık; Bunu bilmekle şunu da biliyoruz; hakikate saygı gösterme, bir yanılsamanın sonucudur...", "Her şey sahtedir, her şeye izin vardır." (Nietzsche, 2002: 602). Bu bağlamda Nietzsche'nin daha öncekilerin cesaret edemediği kapsamda bir hakikat eleştirisine girişmesinin nedeni hakikatin yalan ile yalanlar ile eşitlenmesidir:

> ... Bizim zamanımız bilgilidir... Eskiden yalnızca hastalık olan, bugün namussuzluktur... iğrenmem de burada başlar. -Çevreme bakıyorum: bir zamanlar 'hakikat' denen şeyin tek bir sözü bile kalmamış ortada, bir rahip 'hakikat' sözcüğünü daha ağzına bile alınca, dayanamaz hale geliyorum. Dürüstlükle en ufak alışverişi olan kişi, bugün bilmek zorundadır ki, bir Tanrıbilimci, bir rahip, bir papa, söylediği her tümceyle, yalnızca yanılıyor değil, yalan söylüyordur, ... Rahip de herkes gibi bilir artık 'Tanrı'nın olmadığını, 'günahkar'ın, 'kurtarıcı'nın olmadığını, -'özgür istem'in, 'ahlaksal dünya düzeni'nin yalanlar olduğunu... (Nietzsche, 2008: 38).

Nietzsche okumalarının önündeki en önemli iki güçlük, Nietzsche'nin 'söyledikleri ve üslubu'dur. Onun söylediklerini ve üslubunu anlama güçlüğü 'aforizmatik yazma' biçiminden ve 'estetik' tavrından kaynaklanır. 'Estetik tavır', genel olarak kullanıldığı biçimiyle, "estetik nesne ve duyumlardan oluşan kendine yeterli bir alan içinde kapanma ve aynı zamanda estetik olmayan nesnelerin oluşturduğu 'gerçek dünya'dan bir şekilde ayrılma"

[1] Nietzsche, *İyinin Kötünün Ötesinde*, Önsöz. 'Doğru' sözcüğü bağlamına göre 'gerçek' ve 'hakikat' olarak da okunabilir. Örneğin burada rahatlıkla 'hakikat' karşılığı kullanılabilir.

[2] 'Doğru' sözcüğü bağlamına göre 'gerçek' ve 'hakikat' olarak da okunabilir. Örneğin burada rahatlıkla 'hakikat' karşılığı kullanılabilir.

anlamına gelir. Megill, 'estetizm' sözcüğünün, bu bilinen anlamından çok farklı ve geniş bir biçimde, "sanat", "dil", "söylem" ya da "metin"i birincil insan deneyimi alanını oluşturan şey olarak görme eğilimini ifade ettiğini düşünür (Megill,1998:26). Aslında deneyimin temelinde yatan insan, kültür, doğa ya da tarihi açığa çıkarmaya çalışan modernizm ve önceki gerçekliklerin 'metinsel kurgular' olduğunu savunan postmodernizm bu düşüncenin etkisiyle ortaya çıkmıştır. Bu düşünme biçimlerinin ulaştığı sonuç, 'hiçbir gerçeklik/hakikat yoktur; sadece sözcükler ve söylemler vardır' şeklinde ifade edilebilir. Bu durum " 'şeyler'den koptuğumuz ve yalnızca 'sözcükler'le karşı karşıya kaldığımız" (Megill,1998:27) anlamına gelir.

Nietzsche'nin düşüncelerinin merkezinde de bu tarz düşünme yer alır. İlk denemelerinden hareketle bile bu söylenebilir. Nietzsche "varoluş ve dünya yalnızca estetik olgular olarak ebedi gerekçelerini bulurlar" (Nietzsche,2019:5) derken ve "dünyayı, kendi kendini doğuran bir sanat yapıtı olarak" (Nietzsche,2002:818) düşünürken, hatta " 'olgular'ın ve 'şeyler'in, yorumcunun kendisi tarafından yaratıldığını" ileri sürerken artık "şeylerle/gerçekliklerle" değil "sözcüklerle" karşı karşıya kalındığının farkındadır. Ancak bu farkındalık hiç de Nietzsche'nin 'hakikat'ten tamamen vazgeçip bütünüyle bir estetik tavır geliştirdiği anlamına gelmez (Megill, 1998: 27). Bu yüzden 'estetizm'in çoğunlukla Nietzsche'nin düşünme biçimine egemen olduğundan bahsedilebilir, ama zaman zaman Nietzsche'nin düşünme biçimine yöneltilen bir eleştiri olarak da çıkar karşımıza. Çünkü Nietzsche, "hakikat" söz konusu olduğunda, var ile yok arasında bir tavır geliştiriyor. Bu bakımdan onun olsa olsa "hakikat"in estetik üst-eleştirisi haline gelecek olan bir tavrın kurucusu olduğu söylenebilir (Megill, 1998: 66).

Nietzsche dünyayı 'kendi kendini doğuran bir sanat yapıtı olarak', 'doğa'yı ve 'doğal olan'ı ise insanın yaratımları olarak görür. Nietzsche'ye göre, yaşadığımız dünya 'sürekli ve yeniden yaratılan bir sanat yapıtıdır.' Sanat, hakikatin bir tezahürü, hatta bir hakikat kaynağı olarak görülür. Bu içinde yaşadığımız dünyanın, doğanın ve doğal olanın bir 'yanılsama' ağı içerisinde var olduğunu/var olabileceğini söylemektir. Nietzsche'nin hakikat/gerçeklik anlayışı çerçevesinde söylenirse 'bu yanılsama ağının 'ardında' ve 'ötesinde' hiçbir şey yoktur. "Dünyanın varoluşunun yalnızca estetik fenomen olarak haklı çıkarıldığı" (Nietzsche, 2019: 5-24) düşüncesi Nietzsche'nin hayatı boyunca bağlı kaldığı bir düşüncedir. Onun hakikat anlayışı da bu çerçevede ele alınmalıdır.

Nietzsche'ye göre, sanat bir hakikat değil bir yanılsama aracıdır. "Sanat istemi", "yalan söyleme, 'hakikat'ten kaçma, 'hakikat'i olumsuzlama" istemi-

ne bağlıdır (Nietzsche, 2002: 853). Sanata kavramsal olmadığı için değer veren Nietzsche, onun bize "gerçekliğin kendisini" değil, benzerini verdiğinin farkındadır. "Hakikat yüzünden ölmeyelim diye var sanat" der Nietzsche (Nietzsche, 2002: 822). "Metafizik, din, ahlak, bilim", "sanat isteminin, yalan söyleme, 'hakikat'ten kaçma, 'hakikat'i olumsuzlama isteminin" ifadeleridir (Nietzsche, 2002: 853). "Hayat" der Nietzsche, "... yanılsama talep eder, yanılsamayla var." (Nietzsche, 2009: 1). Nietzsche'ye göre, her şeyden önce, aldatmayı alışkanlık haline getirdiği için, sanatçının "hakikat duygusu" eksiktir: Hakikatleri tanıma konusunda, sanatçının filozofunkinden daha zayıf bir ahlakı vardır; ... Görünüşte insanlığın daha yüce bir değere ve anlama kavuşması için savaşıyordur; gerçekte ise sanatının en etkili varsayımlarından, fantastik olandan, mitik olandan, belirsiz ve aşırı olandan, simgesellikten... vazgeçmeyecektir (Nietzsche, 2009: 146).

Nietzsche'nin 'hakikat'e dair iddiaları, oldukça karışık ve çelişkilidir. Onun hem 'olguların ya da hakikatlerin olmadığını, sadece gerçeğe dair 'yorumların' ya da 'farklı bakış açılarının' olduğunu' hem de 'hakikatin, Tanrı gibi, Tanrı ile birlikte öldüğü'nü, yani artık 'hiçbir hakikatin olmadığı'nı iddia ettiği düşünülür. Bu doğru kabul edilirse, yine de 'bir hakikatin var olduğu' sonucuna ulaşılacaktır. Bu ise açık bir çelişkidir. Önde gelen Nietzsche yorumcularından Maudemarie Clark, Nietzsche'nin erken dönem ve orta dönemindeki iddialarının çelişkili olduğunu, ama sonunda tutarlı ve savunulabilir bir hakikat formülasyonuna ulaştığı kanaatindedir. Onun hakikat konusundaki konumunu ise şöyle ifade eder: 'herhangi bir inancının doğru olduğu ya da olabileceğinin inkârı' (Clark,1990:1). Clark'ın bu tespitine şu ilaveler de yapılabilir. Onun hakikat anlayışı, 'herhangi bir varlığın gerçek olduğu veya olabileceğinin inkarı', 'herhangi bir kalıcı/sabit, değişmez bir gerçekliğin var olduğu veya var olabileceğinin inkarı' olarak da ifade edilebilir. Nietzsche'nin çalışmalarında bu anlamlara uyan birçok örnek getirilebilir. Örneğin Nietzsche, hakikatlerin "yanılsamalar olduklarını unuttuğumuz yanılsamalar" (Nietzsche, 1873: 7) olduklarını hakikatin, "belirli bir varlığın yaşayamayacağı türden bir hata" (Nietzsche, 2002: 493) olduğunu ve "'olgular'ın değil, sadece 'yorumlar'ın var olduğunu" (Nietzsche, 2002: 481) iddia eder. "'Kendinde-şey' ile görünüş arasındaki karşıtlığın kendisini ilgilendirmediğini; 'bilgi' için, 'hakikat' için herhangi bir organımız olmadığını" (Nietzsche, 2002: 354) söyler. "En yanlış yargıların bizim için en vazgeçilmez olduklarını; sayılar aracılığıyla dünyanın sürekli yanlışlaması olmaksızın insanlığın yaşayamayacağını; yanlış yargılardan vazgeçmenin 'yaşamdan vazgeçme, yaşamı yadsıma, hakikat olmayanı yaşam koşulu olarak tanımak'

olduğunu; fiziğin bile "sadece bir yorum" olduğunu; "en iyi bilimin en iyisinden bizi basitleştirilmiş durumda tutmaya çalıştığını; istemeye istemeye yanlışı sevdiğini, tümüyle yapay, uyduruk düzmece dünyada yaşayan bir varlık olduğumuzu" iddia eder. "Dünyanın, bizi ilgilendiren dünyanın bir kurgu olduğunu; 'hakikatin', görünüşten daha değerli olduğu kabulünün, bir ahlak önyargısından başka bir şey olmadığını; hatta dünyada var olan en kötü kanıtlanmış varsayım" (Nietzsche, 1990: 4, 14, 24, 34) olduğunu ileri sürer ve 'felsefecilerin gramere olan inançları'na bağladığı 'hakikat' konusunda uyarır bizi:

> Felsefeciler ve bilgi dostları, açın gözünüzü, şehit olmaktan sakının! "Hakikat isteği için" acı çekmekten! Hatta kendinizi savunmaktan! Vicdanınızın tüm günahsızlığını, ince yantutmazlığını bozar: sizi karşı çıkışlara ve kırmızı kumaşlara direngen kılar, aptallaştırır, hayvanlaştırır, boğalaştırır: tehlikeyle, iftirayla, zan altında olmakla, sürülmekle ve hatta düşmanlığın daha kötü sonuçlarıyla savaşırken, sanki yeryüzünde hakikatin koruyuculara gereksinimi varmış gibi! ve işte siz, siz en acıklı kılıkların şövalyeleri sevgili avareler, ruhun örümcek ağı örücüleri! Sonunda, yeterince öğrendiğiniz; haklı olup olmamanızın pek de önemi yok, şimdiye dek hiçbir filozof haklı olmadı ki, savcıların ve yargıçların önünde tüm debdebeli tavırlarınızdan, kozlarınızdan daha bir övülesi hakikatçilik, özel sözcüklerinizden, tuttuğunuz öğretilerden sonra (arada bir kendinizden sonra) kondurduğunuz her küçük soru işaretinde bulunabilir! İyisi mi çekilin şöyle bir kenara! Gidin saklayın kendinizi! ...Felsefecinin şehit olması, "hakikat için kurban olma"sı, içinde bulunan kışkırtıcıyı, gösterişçi artisti ortaya çıkarmaya zorluyor; eğer biri onu şimdiye dek artistik merakla seyretmişse, birçok felsefeciyle ilgili olarak, tehlikeli bir isteği kolaylıkla kavrayacak, ondaki çöküntüyü bir kez daha görecek... (Nietzsche, 1990: 25).

Nietzsche, 'böyle bir istekle görülecek şeyin ne olduğunun açık olması gerektiği'ni belirtir. Her felsefenin daha doğuşunda uzun bir trajedi olduğunu varsayarak, hakikati istemenin sonunda neyin görüleceğini, - satir dramı mı, ek bir komik piyes mi, uzun gerçek trajedinin sonuna gelindiğinin sürüp giden bir kanıtı mı - açıkça bilmemiz gerekir (Nietzsche, 1990: 25). Neyi istediğimizi ve neyi göreceğimizi, neyi aradığımızı bilmek gerek; diyelim ki hakikati arıyoruz, peki ne bulacağız ya da neyi bulmayı umuyoruz? Nietzsche'nin cevabı burada da çok açıktır: hiçbir şey bulamayacaksınız!

> Ey Voltaire! Ey Beşeriyet! Ey Saçma Sapanlık! "Hakikatle", Hakikatin Araştırılmasıyla İlgili Bir Şey Var; İnsan Çok Fazla İnsani Olarak Giderse Üstüne... Bahse Girerim, Hiçbir Şey Bulamayacak! (Nietzsche, 1990: 35).

Nietzsche'ye göre felsefecilerin "hakikati anlama çabaları" hep başarısız olmuştur. Bunda felsefecilerin hakikate yaklaşma biçimlerinin uygun olmamasının payı büyüktür. Onlar –dogmatik filozoflar - şimdiye kadar hakikate "uygunsuz ve beceriksiz bir yol" ile yaklaşmaya çalıştılar. Fakat "kesinlikle vermez kendini o" (Nietzsche, 1990: Önsöz)

> Diyelim ki hakikat bir dişidir-, tüm felsefeciler dogmacı oldukları sürece, dişileri anlamada güdük kalmıyorlar mı? Yoksa, şimdiye dek, hakikate, ürkütücü bir ağırbaşlılık, yüzlerine gözlerine bulaştırdıkları koşuşturmalarla yaklaşma alışkanlıkları, bir yosmayı elde etmek için uygunsuz, beceriksiz bir yol değil mi? Öyleyse, nedir bu temelsiz kuşku? Kesinlikle vermez kendini o… (Nietzsche, 1990: Önsöz)

Nietzsche'ye göre, insanın dışında başka hiçbir şey var olmasaydı, 'hakikat' kaderi olurdu onun; ebediyen hakikat olmayana mahkum olan hakikat, onu umutsuzluğa ve yıkıma sürüklerdi. Fakat insan için uygun olan, ulaşılabilir gerçeğe, insana yaklaşan ve ona güvenle ilham veren illüzyona inanmaktır. İnsan hep bir aldatma süreci marifetiyle yaşar. Doğa ondan çoğu şeyi, hatta en yakın şeyleri bile gizler -örneğin bedenini; sahip olduğu tek şey olan aldatıcı bir bilinci. İnsan bu bilinç içinde kilitli ve doğa anahtarı attı. Ölümcül merakı ile filozof, kilitli olduğu bilinç odasındaki bir çatlaktan dışarı ve aşağıya bakmaya can atan özlemiyle hakikati arıyor.[3]

Şimdiye kadar hakikate yaklaşma biçiminden farklı bir yol izlenmelidir. Nietzsche'nin 'hakikat arayışını' felsefenin amacı ve hedefi olarak gören metinleri vardır. Bu hakikat anlayışının temelinde "sanat yapıtı", "metin" ya da "dil" bulunur. Bunlar yoluyla "kendi varlığımıza uygun bir dünya yok diye sızlanacağımız yerde bir dünya icat eder, kendi varoluşumuzun sanatçıları oluruz" (Megill, 1998: 68). "Gerçek bir dünya" yoktur; bu yüzden "her şey, 'kökeni bizde olan perspektifsel bir görünüş'tür (Nietzsche, 2002: 15,481). "Ne 'ruh', ne akıl, ne düşünüş, ne bilinç, ne zihin, ne irade ne de gerçek vardır: hepsi kullanılmaz, işlevsiz kurgular/fiksiyonlardır bunlar" (Nietzsche, 2002: 480).

Bu görüşün kabul edilmesi, yalanların zorunlu olduğuna; yalanların zorunlu olduğunun kabul edilmesi 'yaratıcı bir düşünce' yoluna girildiğine işaret eder. Nietzsche'nin içinde bulunduğu estetik tavır budur. Bu tavır, doğrudan Nietzsche'nin kendisinden önceki bütün metafizikleri, Platonculuğu, Hristiyanlığı ve özellikle "hakikat" anlayışlarını eleştirdiği tavırdır. Dahası bu tavır onun felsefe yapma biçimi, düşünme biçimidir. Çekiçle yapılan felsefenin düşünme biçimi: verili hakikat/ler yoktur; hakikat bizim yarattığımız/ürettiğimiz şey/lerdir: bizim kurgularımızdır; bir filozofun çekiçle, uydurarak bulduğu şeydir.

> Felsefe, anladığım ve yaşadığım kadarıyla, yüksek dağda, buz içinde gönüllü yaşamaktır, -varoluşta/varlıkta tuhaf ve sorgulanabilir olan her şeyi şimdiye kadar ahlakın yasakladığı her şeyi araştırmaktır… Bir ruh ne kadar hakikate katlanabilir, ne kadarını göze alabilir? Benim için gitgide asıl değer ölçüsü bu oldu. Hata (ülküye inanç)

[3] Friedrich_Nietzsche, "On the Pathos of Truth", https://philosophyinseconds.wordpress.com/essays1/.

> körlük değildir, hata korkaklıktır... Bilgide her kazanç, ileriye atılan her adım yüreklilikten gelir, kendi kendine karşı sertlikten, dürüstlükten gelir... Ülküleri çürütmüyorum ben, onların önünde eldiven giyiyorum yalnız... *Nitimur in vetitum*. Felsefem bu parolayla üstün gelecek bir gün; çünkü insanın o ana kadar bir prensip olarak yasakladığı aslında her zaman-tek başına hakikat olmuştur (Nietzsche, 2015: Önsöz).

Ona göre hakikat, "bu gelip geçici ayartıcı, aldatıcı, aşağılık dünyadan, bu kuruntu ve hırsın keşmekeşinden türetilmiş olamaz;" olsa olsa "varlığın ana rahminde, gelip geçici olmayandan, gizlenmiş Tanrı'da, 'kendi başına' şeyde - işte burada olmalı onların temeli, başka hiç bir yerde değil!" ... Hangi değer olursa olsun, değerler, hakikate, doğruluğa, diğerkâmlığa atfedilebilir; görünüş, aldanma istemi, çıkarcılık, aç gözlülük, her yaşam için daha yüksek, daha temelde olan bir değere uydurulmalıdır... iyi ve saygın şeylerin değerini oluşturan her neyse o[na] (Nietzsche, 1990: 2).

Hakikat, Nietzsche'nin erken dönem yazılarından son yazılarına kadar ilgisini üstü örtük de olsa sürdürdüğü bir konudur.[4] Yayımlanmamış çalışmaları da dahil hemen her çalışmasında "hakikat" kavramına/anlayışına yönelik eleştirileri önemli yer tutar. *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'de baştan sona ama özellikle sonuç bölümünde bilimin anlamı ve hakikat sorunuyla yüzleşir. Nietzsche 1882'den 1888 yılına kadar olan süre içerisinde hazırladığı taslak plan[5] çalışmalarında geleneksel "hakikat" anlayışı ile hesaplaşamaya gireceğinin ipuçlarını veriyor. Aşağıda ayrıntılı bir açıklamasını vereceğimiz "*Ahlaki Olmayan Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine*" başlıklı çalışmasının ana konusu "hakikat" kavramı/anlayışıdır.

1882'den 1885'e kadarki dönemden planlarında Nietzsche, yeni egemen doğalara yolu gösterecek "yeni bir aydınlanma" isteğinden, yaşayanların "hakikat ve yalancıları" konusunda aydınlanmadan bahsediyor. 1886 tarihli ikinci taslakta, nihilizm şimdiye kadarki değerlerimizin zorunlu bir sonucu olarak sunulur ve hakikat 'ahlakı yok olan Hristiyanlık' çerçevesinde, ama 'Tanrının ölümü ile' ilişkilendirilerek ele alınır. Burada Nietzsche, tanrı ile hakikati özdeşleştirir: Tanrı hakikattir; Tanrı aşktır; adil Tanrı.[6] - Büyük olay - Tanrı öldü. Ölen Tanrı ile hakikat de ölmüş müdür? Tanrının ölümüne yüklenilen anlam çerçevesinde evet. "Tanrı hakikattir" gibi bir anlayıştan

---

[4] Keith Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilizt*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, 1998, İstanbul, s. 33.Bkz. Maudemarie Clark, Nietzsche on Truth and Philosophy,[Cambridge: Cambridge University Press, 1990]

[5] Taslak planlar için bknz. Friedrich Nietzsche, *Gelecekteki Felsefe*, çev. Ümit Özdağ, İmge Kitabevi, İstanbul, 1991, s. 91-104.

[6] 'Tanrının ölümü', Nietzsche'nin bütün düşüncesini özetleyen bir sözdür. Bütün inanç ve değerlerin değeri olarak tanrının ölümü ile, aslında her şey ölmüştür. Hakikat, gerçeklik, -dünya için Tanrıda temellenen/kurulan hakikat, gerçeklik- Tanrı'nın sözüdür.

"her şey sahtedir" (Nietzsche, 2002: 1) gibi bir anlayışa geçilmiştir. Böylece bütün değerlerin en üstünde bulunan Tanrı da dahil, şimdiye kadarki tüm değerlerimiz değerlerini yitirmiştir. Nietzsche 'değer'in - örneğin, felsefenin değerinin, yani 'hakikat istencinin' - kendi zamanına kadar ahlaki yargılara dayandığını iddia eder (Nietzsche, 2002: 448).

Genel olarak ifade edildiği gibi, Nietzsche hakikati ve gerçeği ortadan kaldırmaz. Aksine Nietzsche onları hayata döndürür; yaşam içinden yeniden tanımlar. Hakikat yaşam içerisinde söz konudur: hakikat yaşamın bir işlevidir. Hayata dahil edilmiş/katılmış hakikat, artık hayatı aşan, hayatın ötesinde bir öte idealiyle kurulmuş bir "hakikat" değildir. Hakikat bu dünyadan ayrı, bu dünyanın, hayatın dışında değildir. Hakikat ve gerçeklik insani durumla, bakış açısıyla ilgilidir. Buna göre hakikat ne sınırlandırılabilir, kavramsallaştırılabilir bir şey ne de ortaya çıkarılabilir, maskesi düşürülebilir ve keşfedilebilir bir şeydir. Hakikate yüklenilen bu anlamlar eski hakikat anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Nietzsche "eski hakikatlerin sonunun geldiğini" belirterek eski hakikat anlayışlarına karşı duruşunu şöyle ifade eder:

> ... Gözlerimin önünde her şeyin nasıl baş aşağı durduğunu şöyle kabataslak anlayabilmek için, bu kitabı okumaya girişmelidir. Başlığındaki *put* sözcüğü, şimdiye dek "hakikat" dedikleri şeydir düpedüz. *Putların Batışı*, açıkçası: Eski hakikatlerin sonu geldi (Nietzsche,2015:Putların Batışı: Nasıl Felsefe Yapılır Çekiçle?).

Nietzsche'nin hakikat anlayışı, bilinen hakikat anlayışlarına - metafizik, rasyonalist, irrasyonalist, ampirist - uymaz. Nietzsche'nin savunduğu hakikat, metafiziksel değildir. Nietzsche, yaşamın dışında ve ötesinde aşkın bir ideale yönelerek yaşamı inkar ettikleri için tüm metafizik hakikatleri reddeder. Nietzsche'nin hakikat iddialarının hiçbiri, yaşamın ötesindeki hakikatlere atıfta bulunmadığı için, aşkın değildir. Hakikat, yaşadığımız dünyanın ötesinde, yaşadığımız hayattan bağımsız değildir. Onun tüm iddiaları, mutlak ya da ideal hakikatler olarak değil, dünyadaki bir bakış açısından kaynaklanan yorumlar olarak sunulur.

Geleneksel anlamıyla hakikat, ampirik değildir, ama Nietzsche'ye göre hakikat, algılanmış nesnelerde ve kabul edilmiş bilgilerin doğasında bulunan bir niteliktir: duyularımız ve yaşamlarımızdaki deneyimler hakikatin ifadesidir. Hayatı sürdürmek, insanlığı korumak, en çok insanı hayatta tutmak/daha fazla insanın hayatta kalmasını sağlamak, daha fazla insanın hayata bağlanmasını sağlamak gibi işlevleri vardır hakikatin. Nietzsche, hakikate güçlülük duygumuzu arttırdıkları için ihtiyaç duyduğumuz kanaatindedir. Yaşamı ilerletmeye ve türü korumaya yönelik olmak kaydıyla her hakikatin gerekliliğine inanır Nietzsche (Nietzsche, 1990: I,4). Nietzsche'nin "hayatı

sürdürmek, insanlığı korumak, en fazla sayıda insanı hayatta tutmak" gibi işlevleri yerine getirdiği için kabul gören hakikatin insanlığın başına büyük belalar açtığını belirtir.

> Bizi hala nice tehlikeli serüvene kışkırtan *hakikat istemi*, filozofların şimdiye dek saygıyla söz ettiği şu ünlü *hakikatperestlik*... Karşımıza şimdiden ne sorunlar çıkardı, bu hakikati isteme! Ne tuhaf, ne belalı, sorgulanası sorular! Uzunca bir tarihi olmuş - Yeni de, henüz başlamış gibi görünmüyor mu? Sonunda inancımız sarsıldı, sabrımızı yitirdik, dönüverdik sırtımızı; ne harika değil mi? (Nietzsche, 1990: I,1).

Nietzsche "hakikat istenci, hakikatperestlik, hakikate inanma vb." ifadelerle hakikatle yüzleşmek; tuhaf, belalı ve sorgulanası sorular ile hakikati sorgulamak ister. Hakikat, batı düşüncesinde şimdiye kadar üst bir "değer" olarak, hatta Tanrı ile özdeşleştirilerek "en üstün" değer olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle "bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesi" çerçevesinde Nietzsche'nin hesaplaşmak istediği kavramların başında gelir "hakikat". Her filozof gibi Nietzsche de "hakikat, bilgelik, istenç, hak, erdem, adalet, doğa, felsefe, vb." kavramlar üzerinden eski ile hesaplaşır.

Nietzsche, hakikatin bulunacak ya da keşfedilecek bir şey olmadığını savunuyor; hakikat "yaratılması gereken ve bir süreci adlandıran" bir şeydir; tek başına ele alındığında hakikat, değişmez ve belirlenmiş bir şeyin bilincine varmak değil, "etkin bir belirleme, güç istemi'nin dile getirilmesidir (Nietzsche, 2002: 552). Nietzsche'ye göre hakikatleri yaratma görevini yasa koyucu olan gerçek filozoflar üstlenirler: bu görev onu *değerler yaratma*ya çağırıyor... Onların "bilmeleri" *yaratma*, onların yaratması bir *yasa koyma*, onların hakikat istemeleri, *gücü istemedir* (Nietzsche, 1990: 211).

Nietzsche'nin "hakikat" ile ilgili bir sorunu olduğu ve hakikati, daha doğrusu 'hakikatin değeri'ni sorguladığı anlaşılıyor; 'tüm yaşamların temel koşulu' olarak 'hakikat'i değil '*bakış açısı*'nı önemsediği ve öne çıkardığı görülüyor. Ancak hakikati aramayı terk etmiyor: gerçeği/hakikati baş aşağı edenlere ağır suçlamalar yöneltiyor ve hakikate tapınmayı veya hakikati aramayı 'üstün insan' tipiyle bir tutuyor.[7] Nietzsche'nin hakikat ile metafizik hakikat kavramıyla ilişkisi genel olarak sorunlu, ama gereklidir; onun hakikatle ilişkisi, "eleştirdiği, araya mesafe koyduğu, ama asla vazgeçmediği bir ilişki"dir. Hakikatin ne olduğunu anlamak, hakikat sorununu ele almak - özellikle Nietzsche söz konusu olduğunda - felsefe, ahlak ve din gibi alanları dikkate almayı gerektirir. Ancak burada daha sınırlı bir alanda Nietzsche'nin hakikat anlayışı ele alındığı için kavramın bu genişlikte bir sorgulaması ya-

[7] Nietzsche'nin zıt ama birbiriyle ilişkili olan bu tavrı için bkz. Nietzsche, *İyinin Kötünün Ötesinde*, Önsöz, 44, 48, 62, 265; D, 8, 51; TD (Bir Özeleştiri Denemesi) 1, 7; TYYZ, 6; ŞB, 344; EH, 1, 3; ASÜ, 11; PAF (Mevsimsiz bir adamın mücadelesi).

pılmayacaktır. Felsefede hakikatin biri metafizik *gerçeklik*, diğeri epistemolojik *doğruluk* ile ilişkilendirilen iki anlamı vardır. Başka bir ifadeyle hakikatin, felsefede bu iki alanda ele alındığını görürüz. Nietzsche metafizik gerçeklik anlamında hakikate çoğu yerde karşı çıkarken, epistemolojik doğruluk anlamında hakikate de mesafelidir. Bu bağlamda aşağıda Nietzsche'nin hakikatin ikinci anlamına daha yakın durduğu *Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine* başlıklı çalışmasının geniş bir açıklaması yapılacaktır:

Nietzsche'nin tüm kariyeri boyunca şeylerle dolayımsız ve doğrudan bir ilişkiye özlem duyduğunu, doğrudan olmayan, dolayımlı olanı reddettiğini görürüz.[8] Kavramlar dolayımlıdır, yani hiçbir kavram tasarımı olduğu şeyin kendisi değildir. Her kavram tasarımı olan şeye işeret eder, onu temsil eder, yani doğrudan değil dolaylı/dolayımlı bir ilişkisi vardır. Megill'e göre Nietzsche'nin bu mesele hakkındaki düşünceleri ile on dokuzuncu yüzyıl epistemolojisi arasında önemli bağlar vardır.

> ... on dokuzuncu yüzyılda insanın sahip olduğu düşünsel güçleri eleştiren düşünürlerin çoğu, Locke, Hume ya da Kant gibi eski bilgi teorisyenlerinde bulunmayan ortak bir özelliğe sahiptiler -yani "*düşüncenin kavramsal yönlerine duyulan güvensizlik; bilimlerde ve günlük hayatın pratik meselelerinde kullandığımız kavramların normalde yerine getirdiklerini varsaydığımız görevler için gerçekten yeterli oldukları konusunda beslenen bir şüphe.*" Bu güvensizliğin kökeni, bu eleştirmenlerin "ampirik kavramlarımızın, temsil ettiklerini zannettiğimiz şeyin karakteristik özelliklerini yeterli biçimde resmetmediklerini düşünmeleriydi (Megill, 1998: 87, italik vurgu bana ait).

Bu gerçekliğin kendisinden kaynaklanan bir durum mudur, yoksa kavramlardaki bir kusur mudur? Kavramsal bilgi karşısındaki güvensizliğe neden olan şey, kavramların şeylerin kendilerinin dolayımsızlığıyla temas kurmamızı sağlamamaları ve kavramların doğaya yapılan öznel yansıtmalar olarak görülmesidir. Nietzsche'nin estetik tavra alan açmasının nedeni kavramların bu 'dolayımlayıcı ve karmaşıklaştırıcı etkisi'dir. Nietzsche bu görüşü en açık seçik biçimde 1873'te yazdığı "*Ahlaki Olmayan Anlamda Doğruluk ve Yalan Üstüne*" adlı denemesinde dile getirir. Yayımlanmamış olsa da Nietzsche bu yazıyı 1880'lerde de göz önünde bulundurmayı sürdürmüştür. Hatta 1886'da *İnsanca, Pek İnsanca II*'nin Önsöz'ünde "artık hiçbir şeye" inanmadığına kanıt göstererek bu yazıya başlığını zikrederek göndermede bulunur.[9] Nietzsche'nin buradaki sorunu, 'zihinlerimiz hayatta kalmak için sosyal stratejiler geliştirmeyi amaçladığında, hakikate yönelik bir güdünün, bir hakikat arayışının nasıl ortaya çıkabileceği'dir. Çalışma, büyük ölçüde

[8] Nietzsche'nin dolayımsızlık özlemi ve dolayımlı olanı eleştirisi için onun 'Apolloncu' ve 'Dionysoscu' kavramlarını kullanış biçimine bakılabilir.

[9] Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 88 vd. ayrıca bkz. HAH, II, Önsöz, §1.

hakikatin ve dilin doğası ve kavramların oluşumuyla nasıl ilişkili olduğu ile ilgili epistemolojik sorularla ilgilenmektedir. Nietzsche bu yazıda, kendi sözleriyle, bilgiyi icat eden insan zihninin ve dolayısıyla bilmenin "sefil, geçici, amaçsız ve hayalperest" karakteri üzerinde düşünür. Ona göre insan zekası özünde her şeyi olduğundan başka türlü gösteren, bize dünyanın doğru bilgisini sunduğunu iddia ettiği halde aslında sunmayan bir güçtür: Kendi kendini aldatan bir güç.

İnsan dünyasını, insani ilgileri aşamaz olan akıl, 'bilmenin ve algılamanın en yüksek değerlendirme' mercii olma gibi bir işleve sahiptir. Üstlendiği görev, toplum da dahil kendisini "koruma"dır. Bu yüzden akıl, "duyguları saklar ve ikiyüzlü"dür; "koruma" güdüsüyle metheder, yalan söyler, maske takar, rol yapar. Bu ikiyüzlülüğün ve maskenin zemini "unutma"dır. Böylece insanlar farkında olmadan "yanılsamalar ve düşler" içinde yaşarlar. Öyleyse akıl hakikate götüremez. Akıl değilse bile insanların duyumları hakikate götürür mü? Hayır! insanların duyumları hiçbir yerde hakikate götürmez. Peki, kendini aldatan bir zihinde hakikat güdüsü/arayışı nasıl ortaya çıkıyor, ya da nereden kaynaklanıyor?

Hakikat güdüsü, insan aklının doğal bir yönelimidir ve toplumsal bir yönü de bulunur. Hakikat, aslında kendimizi koruma güdümüzün bir sonucudur; daha genel olarak her türden ihtiyacımızın karşılanabilmesi için gerekli olan bir güdü. Toplumsal barışı sağlamak ve çatışmayı önlemek için tasarlanan yasalar ve sosyal haklar hakikati gerektirir.

Dil "tüm gerçekliklerin yeterli bir ifadesi" midir? Bir kelime "sinir uyaranının" bir kopyasıdır ve kendimiz dışındaki uyaranların nedenini gösteremeyiz. Uyaranlardan izlenimlere, izlenimlerden kavramlara geçeriz. "Sert" gibi bir sözcük, bir taşın kendi başına bir özelliğini değil, bir uyarıcıya tepkimizin doğasını tanımlar, ama kendinde-şeyler anlaşılmaz. Bu nedenle, kelimeler ve imgeler şeyler için metaforlardır, ama "orijinal varlıklara hiçbir şekilde karşılık gelmezler."

Kavram, varlıklara/kendiliklere atıfta bulunmaz ve bireyleri onların altında topladığımızda, eşit olmayan şeyleri eşit olarak ele alarak onların farklılıklarını görmezden geliriz. Kendi inşamız olan her kavram, temsil ettiğini beyan ettiği şeyin yanlışlanmasıdır. Yani temsil ettiği şeyin gerçekte öyle olmadığının 'öyle göründüğünün, gibi göründüğünün' bir ifadesi. Form, kavram ya da tür yoktur, ama gerçekten sadece tanımlanamayan ve erişilemeyen bir x vardır. Nietzsche'nin sözleriyle, "her kavram eşit olmayanı eşitleme yoluyla doğar" (Nietzsche,1873:2). Hiçbir şey, bir başka şeyle tam anlamıyla

aynı değildir. Bir kavram 'bu farklılıkların göz ardı edilmesi' ile ortaya çıkar. Bir ağaçtaki 'yaprak'ları düşünelim: Çıplak bir gözle bakılınca bir fark göremesek de, hiçbir yaprak diğerinin aynısı değildir, her yaprak az da olsa bir diğerinden farklıdır. Bütünüyle keyfi olan farklılıkların göz ardı edilmesi ile oluşturulan kavram, göndermede bulunduğu şeyin gerçekliğinin - örneğimizde yaprağın gerçekliğinin - yanlışlanmasıdır. Nietzsche, gerçekten var olan yapraklar çokluğunun yanı sıra doğada -olmadığı halde - yaprağın da olduğunu düşündüğümüzü iddia eder (Nietzsche, 1873: 6). Özetle kavramlar bize gerçekliğin doğru/sahih bilgisini vermezler. Aksine kavramlar, gerçekliği çokluğundan, insan deneyimini zenginliğinden ve canlılığından yoksun bırakan çıplak şemalardır (Megill, 1998: 89-90). Kavram(lar)ı, bireysel ve fiili olanı göz ardı ederek elde ediyoruz; oysa doğa, formlar ve kavramlar olmadan, aynı şekilde türler olmadan, ama yalnızca bizim için erişilemez ve tanımlanamayan bir x ile bilinir/tanınır. Zira birey ve türler arasındaki karşıtlığımız bile antropomorfik bir şeydir ve şeylerin özünden kaynaklanmaz, ancak bu karşıtlığın olayların özüyle uyuşmadığını da iddia etmemeliyiz (Nietzsche, 1873: 6-7). Ortaya çıkmasına borçlu olduğu benzersiz ve tamamen bireyselleştirilmiş özgün bir deneyimin hatırlatması olarak tasarlanmadığı sürece her sözcük, hemen bir kavram haline gelir. Bir kere daha ifade etmek gerekirse "her kavram, eşit olmayanı eşitlemekten kaynaklanır."

İnsan ile hayvanlar arasındaki tek fark, insanın algısal metaforları bir şema içerisinde buharlaştırması ve böylece bir imgeyi bir kavramda yok etme yeteneğidir. İnsan ancak bu yolla - yani, metaforları "buharlaştırıp" şemalar haline getirerek - hayvan dünyasının dışına çıkıp yeni bir dünya kurabilmiştir. Tek tek kavramlardan "oluşan büyük bir yapı" inşa ederler: Toplumu, toplumun yaşayışlarını, adetlerini, yasalarını ve sınırlılıklarını belirleyen 'yeni bir dünya'. Başka bir ifadeyle insanlar tek tek kavramlarda durmazlar daha karmaşık durumları ifade etmek, yeni yeni durumlar inşa etmek için sürekli kavramlar kurarlar (Nietzsche, 1873: 7). Kurulan bu kavramsal yapı da 'tek tek her kavramda bulunan yanlışlamanın daha yüksek ve daha karmaşık bir düzeyde tekrarlanması'nı ifade eden bir yanılsamadır. Her birimizin farklı bir duyu algısı olsaydı - örneğin bir kuş, bir kurtçuk, bir bitki olarak algılayabilseydik...- hiç kimse böyle bir doğa düzeninden bahsetmez, aksine, doğa yalnızca en yüksek derecede öznel olan bir yaratım olarak kavranırdı. Bu durumda bizim için bir doğa yasası nedir? Bizzat kendisini bilmiyoruz, ama yalnızca etkileriyle doğası gereği "ilişkilerin toplamı olarak" bilinen doğanın diğer yasalarıyla ilişkisi anlamına geldiğini biliyoruz (Nietzsche, 1873: 9). Doğa düzeni bizim uydurduğumuz düzenliliklerdir: Doğanın düzenliliği

aslında kendi kavram oluşturma biçimimizin düzenliliğidir ve doğa hakkında bildiğimiz şey - örneğin zaman, mekan ve nedensellik - oluşturduğumuz formlar ve kavramlardır. Doğa yasalarının doğada bulunduğunu düşünürüz, ama bu yasalar doğaya insanlar tarafından dayatılırlar. Bu yasalar, düşünülenin aksine, doğayı bütünlüğü içinde kavrayamaz. Bu durum insan bilgisinin bütün yapısının şüphe altında olduğuna işaret eder (Megill, 1998: 90). Kavramlar hakkındaki bu açıklama, bilginin 'temsil ettiği şeyle aynı özelliklere sahip olması, bir şekilde temsil ettiği şey olması gerektiği' inancına dayanır. Ancak Nietzsche, bir taraftan 'bilginin temsil ettiği şeyle aynı özelliklere sahip olması'nı, yani dolayımsızlığı şiddetle arzularken, diğer taraftan bunun hiç ulaşılamayacak bir şey olduğunu ileri sürer.

Kavramlar, gerçeğe uygun olmayan "metaforlar"dır. Tüm kavramlar insanlar tarafından icat edilmiş metaforlar olsa da iletişimi kolaylaştırmak için ortak bir uzlaşı ile yaratılmışlardır. İnsanlar onları icat ettikten sonra "dilin gerçeği çarpıtan doğasını ve kavram oluşumunu unutarak" bu gerçeği unuturlar ve "gerçek" olduklarına ve "gerçeğe karşılık geldiklerine" inanırlar. Halbuki hakikatler "unuttuğumuz yanılsamaların yanılsamaları"dırlar; başka bir ifadeyle yanılsama oldukları unutulmuş yanılsamlardır. Ahlaki anlamda dürüst, samimi, doğrucu olmak demek, sadece olağan metaforları kullanmak ya da sabit uzlaşıya göre, bir anlaşmaya göre "yalan söylemek"-tir. Bu yalan söyleme ve unutma bilinçdışıdır: "Bilinçsiz yalan söyleme ve unutkanlık," kendimizi kandırmamıza, yalanlarımızın hakikatler olduklarına inandırmamıza izin verir.

Nietzsche'nin evreninde insanlar "gerçeklik"in dışında kalmışlardır; kendileri söz konusu olduğunda büsbütün cahildirler ve insan bilinci bir gizem olma halini sürdürmektedir. İnsanlar "yanılsamaya ve rüya görüntülerine fena halde batmış durumdadırlar; gözleri şeylerin sadece yüzeyine bakar ve "biçimler" görür; duyumları onları hiçbir yerde hakikate götürmez, sadece uyarımlar alır, şeylerin arkasında/gerisinde el yordamıyla bir oyuna dalmış gibidirler." (Nietzsche, 1873: 4). Tıpkı 'insanın, hayatının her gecesi rüyalarında kendini aldatmasına izin vermesi' gibi. Nietzsche'ye göre, insan gerçekliğe hiçbir biçimde ulaşamaz. Rasyonel bir varlık olduğu da tartışmalıdır onun; o pek övülen soyutlamalarının kılık değiştirmiş metaforlar olduğu ortaya çıkmıştır, kullandığı dil ise mantıksal doğruluğu değil, kendisinin doğuştan gelen estetik yaratım yeteneğini somutlaştırır. Dil, 'bütün gerçeklikleri yeteri kadarıyla ifade edemez' olduğu için, gerçeklikle hiçbir temas kurmaz, ama sadece kendi kendine, kendine-yeterli bir dünya uydura-

rak böylesi bir temas varmış yanılsamasını verir. Bu nedenle örneğin 'yılan' sözcüğünün bir şekilde, temsil ettiği şeyin yeterli bir ifadesi olduğunu zannederiz. Nietzsche'ye göre, "ağaçlardan, renklerden, kardan ve çiçeklerden bahsettiğimizde, şeylerin kendileri hakkında bir şeyler bildiğimize inanırız; oysa elimizde şeylere ilişkin metaforlardan başka bir şey yoktur ve bu metaforlar asıllarına zerre kadar tekabül etmemektedir." Kısacası dilin kuruluşu "... mantıksal çizgiler üzerinde ilerlemez ve hakikat peşindeki insanın, araştırmacının, felsefecinin çalışmak için kullandığı ve inşa ettiği bütün malzeme eğer gaipten gelmiyorsa, şeylerin özünden hiç gelmez." (Nietzsche, 1873: 5,6). Nietzsche'nin gerçek/hakikat ve insan diliyle olan ilişkisine dair bu fikirleri, tüm yirminci yüzyılı etkilemiş, özellikle postmodern teorisyenlerin kaynaklarından bir olmuştur.

"Olgusal metaforları bir şema içinde buharlaştırma ve böylece bir imgeyi bir kavramda eritebilme yeteneğine sahip olan" insan rasyonel bir varlıktır; rasyonel bir varlık olarak insan, davranışını soyutlamaların kontrolü altına alır. Yalın ilk izlenimlerle asla başarılamayacak olan bir şey bu şemaların alanında mümkündür: Sosyal sınıf ve derecelere göre bir piramidal düzeninin inşası, yeni yasaların, ayrıcalıkların, altdüzenlerin ve sınırları açıkça işaretlenmiş yeni bir dünyanın yaratılması. Bu yeni dünya kavramsaldır ve ilk izlenimlerin oluşturduğu doğrudan algılanan dünyanın karşısına, daha sağlam/değişmez, daha evrensel, daha iyi bilinen, daha insani ve bu yüzden de düzenleyici ve buyurucu olan bir dünya olarak çıkar" (Nietzsche,1873:7).

Nasıl görünürse görünsün, kavramsal dünya "insanın asıl yetilerinden olan fantezisinden kaynaklanan imgeler yığını"nın somutlaşmış bir ürününden ibarettir. Nietzsche, farklı bir yabancı dile yapılan imalı bir aktarmayı, bozuk bir çeviriyi kastederek, öznenin nesneyi yeterli bir şekilde ifade etmekten uzak olduğunu düşünür. Çünkü ona göre "özne ile nesne arasındaki gibi, birbirinden mutlak olarak ayrı iki alan arasında hiçbir nedensellik, uygunluk/doğruluk, ifade [ilişkisi] yoktur, olsa olsa *estetik* bir ilişki vardır" (Nietzsche, 1873: 8). Öyleyse bir kere daha ifade edilmelidir ki, "hakikat" bize gerçeklik hakkında değil yalnızca insanın estetik gerçeklik kavrayışı hakkında bir şeyler söyler (Megill, 1998: 93). Düzensiz ve kaotik olan dünyada kendimize tutarlılık ve güvenlik sağlamak için "metafor dünyasından" gündelik nesneler üretiyoruz; bu dünya "bir imgeler kümesinin somutlaşmasıdır. Bu yüzden naif bir seviyede nesneleri - örneğin masaları ve sandalyeleri - bizim doğrudan ulaştığımız, dış dünyadan bize değişmeden verilen gerçeklikler/ kendinde-şeyler olarak ele alırız. Halbuki yaratıcı özneler olarak gerçek-

te bize "verilen" tek şey, kavramlar yoluyla kendimizin mührünü basarak düzenlemek zorunda olduğumuz kaotik imgeler dünyasıdır. Başka bilişsel yetenekleri olan diğer hayvanlar, farklı izlenimleri düzenleyerek tamamen farklı dünyalar yaratabilir. Var olsa bile "kendinde-şeyler"e doğrudan ulaşılamaz ve kendinde-şeyler ile temsilleri arasında var olduğu düşünülen uyuma -hakikate- anlam verilemez. [Varsa eğer] "kendinde-şeyler"le kurabileceğimiz mümkün tek ilişki, izlenimlere kavram verme konusundaki yaratıcı faaliyetlerimiz anlamında "estetik" bir ilişkidir.

Bir kere daha "öyleyse nedir hakikat?" diye sorar Nietzsche. Cevabı oldukça açıktır:

> [Hakikat] *eğretilemelerden, mecaz-ı mürsellerden, insanbiçimciliklerden oluşan hareketli bir ordudur*: Kısacası şiir ve belagat yoluyla yoğunlaştırılmış, aktarılmış, süslenmiş olan ve *uzunca bir süre kullanıldıktan sonra herkese fazlasıyla sabit, kural koyucu ve bağlayıcı gelmeye başlayan insan ilişkilerinin bir toplamıdır*; hakikatler yanılsama oldukları unutulmuş olan yanılsamalardır; aşınıp duyumsal güçlerini yitirmiş olan metaforlardır; üzerlerindeki resimler silinmiş olan ve artık para olarak değil sadece metal olarak bir işe yarayan paralardır (Nietzsche, 1873: 7, italikler bana ait).

Bizim dünyamız, insani dünya tamamen antropomorfiktir: dış dünyada, nesnelerde bulduğumuz şey, onlara koyduğumuz şeydir; daha fazlası değil ve bir kere daha kendimizi kandırıyoruz.

Bireyler ve türler arasında oluşturduğumuz karşıtlık bile antropomorfik ise ve şeylerin özünden kaynaklanmıyorsa, bizim hakikat dediğimiz şey nereden kaynaklanmaktadır; bizdeki hakikat güdüsü nereden gelmektedir? Doğrusunu söylemek gerekirse, bizdeki hakikat güdüsünün nereden kaynaklandığını hala bilmiyoruz. Bu konuda şimdiye kadar işittiğimiz tek şey, "toplumun var olmak için dayattığı bir görev olduğu"dur. Doğru olmak her zamanki metaforları kullanmak demektir. Ahlaki olarak ifade edersek bu, "sabit bir düzene/anlaşmaya göre yalan söyleme, topluluk ile birlikte ve herkesi bağlayacak şekilde yalan söyleme görevi"dir. İnsanlar şeyleri temsil etme yolunun bu olduğunu unuturlar. Böylece insan farkında olmadan ve yüzyıllardır edindiği eski alışkanlıklara göre yalan söyler ve tam olarak, bu bilinçsizlik ve unutkanlık aracılığıyla, hakikat duygusuna varır. Bizdeki hakikat güdüsünün kaynağı tam da bu yalan söyleme alışkanlığımızdır. Birinin bir şeyi "kırmızı", bir başkasını "soğuk", üçüncüsünü "sessiz" olarak adlandırmaya mecbur olduğu duygusu öncesinde hakikate ilişkin ahlaki bir güdü ortaya çıkar. Hakikatin saygınlığı, güvenilirliği ve faydası, bir kişinin kendisini, hiç kimsenin güvenmediği ve herkesin dışladığı, yalancı ile zıtlıktan hareketle kanıtladığı bir şeydir (Nietzsche, 1873: 7).

Nietzsche kavramsallaştırma yeteneğinin insanın hayatta kalması için kesinlikle zorunlu olduğunu, hatta bu gücün ortaya çıkmasına da hayatta kalmanın gereklerinin yol açtığını ileri sürer. İnsan izlenimlerini kavramlar şeklinde genelleyerek "kendi hayat ve eylemini onlara bağlar." İnsan canlı metaforları solgun, donuk kavramlara dönüştürerek, "bu güneşin, bu pencerenin, bu masanın başlı başına bir hakikat olduğu şeklindeki sarsılmaz inanca" ulaşır ve bu inanç sayesinde "sakin, huzurlu ve tutarlı" bir hayat yaşayabilir (Nietzsche, 1873: 8). Nietzsche'ye göre eylem adamı, süpürülüp kaybolmamak için hayatını akla ve aklın kavramlarına bağlar"ken hakikati arayan kişi " inşaata yardım edebilmek ve onun siperlerine saklanabilmek için kulübesini bilim kulesinin hemen yanına kurar." (Nietzsche, 1873: 10). Buna göre hakikat, yani insanın yarattığı kavramlar yapısı, insan hayatında çok önemli bir rol üstlenir. İnsan olmanın, insan olarak yaşamanın, yaşamı sürdürmenin vazgeçilmez bir bileşeni olarak çıkar karşımıza. Böylece kavramsal düşünceye tamamen gerekli ve temel bir şey olarak bakılabilir. Kavramsal düşüncenin olumsuz bir yanı da vardır: İnsanlar kavramlar yapısının tamamen insan ürünü olduğunu ve onunla insanın dışındaki her şey arasındaki ilişkinin salt estetik bir ilişki olduğunu unuturlar. Kavramı gerçekliğin kendisinin betimlenişi zannederler. Bu da onu "deneyim"in, "hayat"ın zenginliğini ve dolayımsızlığını bozan bir etki, katılaştırıcı bir etki haline getirir (Megill, 1998: 93).

Nietzsche'nin bu konudaki tavrı ironiktir. O, bir yandan kavramların bütünüyle yanılsamaya dayandıklarını; "kavramların oluşturduğu karmaşık yapı"nın "hareketli bir temel üzerinde, sanki akan su üzerinde" inşa edildiğini göstermeye çalışır (Nietzsche, 1873: 8). Öte yandan kavramsal dünyayı ortadan kaldırmak yerine, kavramların yanılsamaya dayalı olduklarını fark ettiği için onları gerçekten yaratıcı ve sanatsal bir biçimde kullanabilecek "özgür bir kafa" tahayyül eder. Bu "özgür kafa," insanların kendilerine tutunarak hayatta kalmayı başardıkları kavramların oluşturduğu çerçeveyi parçalarına ayırıp dağıtır ve sonra ironik olarak birbirine en yabancı parçaları, en yakın olanları birbirinden ayırarak, bir araya getirip tekrar birleştirir. Burada onu kavramlar değil sezgiler yönlendirmektedir artık. İnsanı "hayali şemalar, soyutlamalar ülkesi"ne götürmeyen; ortaya "yasak metaforlar" ve "duyulmamış kavram bileşimleri" çıkaran bir oyundur bu (Nietzsche, 1873: 11). Nietzsche'nin bu ikili tavrından hareketle onun "kavramsal dünyayı 'yıkmayı' değil, 'yapıbozumuna' uğratmayı, bir estetik yanılsama ve oyun alanı haline dönüştürmeyi tahayyül ettiği" (Megill, 1998: 94) söylenebilir.

Nietzsche'nin *Ahlaki Olmayan Anlamda Doğruluk ve Yalan Üstüne*'de ortaya koyduğu şekliyle, gerçekliğin "inşa edilmesi" süreci keyfi ve bireysel bir şey olarak resmedilir. Sözcükler ve kavramlar şeyleri doğrudan göstermez; başka türlü gösterir. Nietzsche sadece dolayımsız bilginin sahici olduğunu varsayar, ama sonra dolayımsızlığa erişilemeyeceğini ileri sürer. Ama "dolayımsızlığı sahici/doğru bilgi ölçütü olarak görmekten vazgeçeceği yerde, estetik alanına geçip bilgiyi insandaki estetik anlamda yaratıcı bir gücün ifadesi olarak betimler." Nietzsche'ye göre bilgi, insanmerkezci yanılsamaların oluşturduğu bir bütündür; "doğruluk/hakikat" esasen, kullandığımız dilin bir yaratımıdır (Megill, 1998: 96-97).

Nietzsche'nin hakikat anlayışı çerçevesinde yapılan geniş bir okuma ile "bilginin gerçek ölçütü olarak dolayımsızlığa bağlılık duyulduğu; kavramsal bilginin bu ölçütü karşılayamayacağı ve bu bilginin, yorumcunun dışında var olan herhangi bir sözde "gerçek" dünyayla hiçbir ilgisi olmayan, tamamen kurmaca bir yaratım olduğu görüşünün benimsendiği" anlaşılmaktadır (Megill, 1998: 105-106). Nietzsche'nin son döneminde yayımlanan çalışmalarında, özellikle de *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ile *Putlann Alacakaranlığı*'nda benzer görüşlere yer verildiğini görmek mümkündür. İnsanlık, kavramları dünyanın gerçek hali sanma yanlışına düşmüş ve "neden, ardışıklık, görelilik, sayı vb. oluşan ve "sanki 'kendi başına' varmış gibi şeylerin arasına katıp karıştırdığımız" bir "simge dünyası" yaratmıştır." Bu, "dünyaya ilişkin deneyimlerimizi anlamlı kılmak için dünyaya kategoriler dayattığımız" anlamına gelir. Nietzsche bunu kabul ediyor görünürken, hakikate ilişkin "sahip olduğumuz kavram ve yargıların 'gerçekliğe' katışıksız bir şekilde ulaşmamızı sağladığı görüşünü" - bir tekabüliyet teorisini - reddeder. Ona göre kategoriler ve kavramlar, şeyleştirilmemeli, kendinde-şeylermiş gibi görülmemeli; açıklamaya yönelik değil 'adlandırma ve iletişim kurmaya yönelik uzlaşımsal kurmacalar' olarak görülmelidirler (Nietzsche, 1990: 21). Kavramların gerçeklik için ne kadar yeterli oldukları sorusunu gündeme getirir: Filozoflar, "gerçekliğin sürekli bir akış içinde olduğunu gösteren duyuların sunduğu kanıtları kabul etmeyi reddeder ve deneyimleri kavramlar içinde mumyalaştırmakta ısrar ederler: "Binlerce yıldır filozofların uğraştıkları tek şey kavramsal mumyalar olmuştur; fiilen varolan hiçbir şey ellerinden canlı kurtulamamıştır."[10]

[10] Nietzsche, PAF, "Felsefede Akıl", s. 1.

**Sonuç Yerine:**

Nietzsche'nin erken dönem yazılarından itibaren hakikatle genel olarak şu bakımlardan ilgilendiği söylenebilir: 1. Hakikat güdüsünün, insandaki hakikati istemenin kaynağı ve anlamı; 2. Hakikatin var olup olmadığı ve ne olduğu: hakikat, gerçek olana mı, yoksa doğru olana mı ya da her ikisine de mi işaret ediyor?; 3. Doğruluk olarak hakikat, hakikatin aldanma, aldatma, yalan olanla bağlantısı; 4. Hakikatin değeri, önemi, ne işe yaradığı.

"Hakikat, hakikati isteme, hakikat güdüsünün kaynağı ve hakikatin değeri; gerçek, görünüş, doğru, yalan" Nietzsche'nin birçok yerde hemen bütün çalışmalarında ele aldığı kavramlardır. Onun hakikat ilgisi de bu kavramsal çerçeve içerisinde gelişiyor. Nedir bu içimizde "hakikati" isteyen? Çok uzun süre hakikati istemenin kökeni sorusu soruldu ve cevap arandı; sonunda daha temel bir soru, Hakikatin değerinin ne olduğu sorusu soruluncaya dek soruldu bu soru. Nietzsche "hadi hakikati istiyoruz diyelim; peki neden hakikat olmayanı değil, belirsizliği, hatta bilgisizliği?" sorusunu sorarak hakikatin değerini sorgulamaya başlar.

Çok sistematik olmasa da hakikatin ne olduğu/olmadığı ile başlayan sorgulama, hakikati istemenin kaynağının ne olduğu sorusuyla devam eder. "Bir şey kendi karşıtından nasıl kaynaklanabilir ki? Hatadan hakikat nasıl doğar örneğin? Ya da aldanma isteminden hakikat istemi? Ya da çıkarcılıktan çıkara dayanmayan davranış? Ya da aç gözlülükten bilgenin saf pırıl pırıl bakışı? Böylesi kaynaklanma olanaksız... En yüksek değerdeki şeylerin bir başka kaynağı, kendi kaynağı olmalı.

Nietzsche'nin hakikatle ilgili iddiaları çelişkilidir, zira bazen hakikatin değerini sorgulamaya çağırıyor, bazen hakikat arzusunu küçümsüyor, bazen de hakikatin varlığını sorguluyor. Hakikatin varlığını inkar etmek, ilk bakışta paradoksaldır, zira bu türden bir inkar, "hakikatin olmadığı doğru mu?" sorusunun cevabıdır. 'Evet' cevabı, en az bir hakikatin var olduğunu, yani 'hakikatin olmadığı' hakikatini iddia etmektir. 'Hayır' cevabı, hiçbir hakikatin olmadığını inkar etmek ve bu nedenle de bir hakikatin var olduğu iddiasında bulunmaktır.

Nietzsche, genel olarak hakikati değil, 'mutlak hakikat' anlayışını reddeder. Hakikati isteme bir 'sabit kılma, bir doğru ve kalıcı kılma'dır; şeylerin sahte ırasını ortadan kaldırma, onun var olan içerisinde yeniden yorumlanmasıdır. Buna göre "hakikat" orada var olan, bulunabilecek ya da keşfedilebilecek bir şey değildir, ama yaratılması gereken bir şey; bir sürece isim veren bir şeydir. Hakikat bir çeşit hata/yanılgıdır, öyle ki o olmaksızın

belirli bir varlık türü yaşayamaz. Hayat için değeri eninde sonunda belirleyicidir. Nietzsche hakikati, "hayatı geliştirmeyen" olarak gördüğü Tanrı, ruh, erdem, günah, öte dünya, sonsuz yaşam, vd. kavramlarının bir şekilde hakikatle ilişkilendirilmesi dolaysıyla eleştirir. Farklı bir yorumla Nietzsche geleneksel anlamı içerisinde 'hakikat'i eleştirir ve reddeder, ama "yorum, yalan ve yanılsama" olarak 'hakikat'i kabul eder ve savunur.

## Kaynakça


Ansell-Pearson, Keith. Kusursuz Nihilist, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Clark, Maudemarie. Nietzsche on Truth and Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Gemes, Ken. *Nietzsche's Critique of Truth*, Philosophy and Phenomenological Research, cilt 52, No. 1 (Mar., 1992), ss. 47-65.

Megill, Allan. Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.

Nietzsche, Friedrich. İyinin ve Kötünün Ötesinde, çev. Ahmet İnam, Ara Yayıncılık, 1990, İstanbul.

Nietzsche, Friedrich. Ecce Homo (Kişi Nasıl Kendisi Olur), çev. Can Alkor, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015.

Nietzsche, Friedrich. Güç İstenci, çev. Sedat Umran, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2002.

Nietzsche, Friedrich. Tragedyanın Doğuşu, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019.

Nietzsche, Friedric. İnsanca Pek İnsanca I, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009.

Nietzsche, Friedrich. "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense (1873)," Nietzsche & Asian Philosophy Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's.

Nietzsche, Friedrich._"On the Pathos of Truth", https://philosophyinseconds.wordpress.com/essays1/.

Nietzsche, Friedrich. Gelecekteki Felsefe, çev. Ümit Özdağ, İmge Kitabevi, İstanbul, 1991.

Nietzsche, Friedrich. Deccal, çev. Oruç Aruoba, İthaki Yayınları, İstanbul, 2008.

Nietzsche, Friedrich. Putların Alacakaranlığı, çev. Regaip Minareci, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul, 2015.

Nietzsche, Friedrich. Tarihin Yaşam için Yarar ve Yararsızlığı Üzerine, çev. Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul, 2015.

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5d7cbf219f1936.03018554

# NIETZSCHE ve ÇİLECİ İDEAL

**Kasım Küçükalp***

**Özet:** Çileci ideal veya çilecilik kavramları, Nietzsche'nin, gerek Batı metafizik geleneğindeki hâkim ahlak veya varoluş anlayışını, gerekse söz konusu geleneğin halka indirgenmiş formu olarak düşündüğü Hıristiyan ahlâk anlayışını eleştirisini anlamak bakımından oldukça önemli bir kavramlardır. Nietzsche'nin radikal bir eleştiriye tabi tuttuğu şekliyle çileci ideal, yüksek bir ideal (hakikat) uğruna, oluşun, yaşamın, içgüdülerin ve bedenin bütünüyle hakir görülmek suretiyle değerden düşürüldüğü, etik, estetik ve metafizik içerimlere sahip bir dünya görüşüne ve söz konusu dünya görüşüne ait bir yaşam pratiğine gönderme yapmaktadır. Bununla birlikte çileciliğin bir de, varoluşa çeki düzen vermek isteyen hemen bütün felsefe veya düşünme biçimlerinin hesaba katmak durumunda olduğu bir içerimi de söz konusudur. Bu makale de, bir yandan ahlaki olan çilecilik olarak kavramlaştırılan çileci ideal, diğer yandan da kendinin üstesinden gelmek isteyen her türlü düşüncenin sahip olması gereken ahlaki olmayan çilecilik kavramları bağlamında Nietzsche'nin çileciliği nasıl kavradığını ortaya koyma amacındadır.

**Anahtar Sözcükler:** Nietzsche, Çilecilik, Çileci İdeal, Hıristiyan Ahlakı, Varlık, Oluş

## NIETZSCHE and ASCETIC IDEAL

**Abstract**

The notions of ascetic ideal or asceticism are very important in understanding Nietzsche's critique of the prevailing moral understanding in the Western metaphysical tradition as well as the Christian moral conception which he considers to be the reduced form of this tradition. The ascetic ideal, which was subjected to a radical critique by Nietzsche, has a structure in which for the sake of a high truth, becoming, life, instincts and the body are all regarded as humiliated and degreated. In addition, this ascetic refers to a worldview with ideal, ethical, aesthetic and metaphysical implications and a life practice of this worldview. There is, however, an implication of asceticism, which must take into account all the forms of philosophy or thinking that wish to regulate existence. This article aims to show how Nietzsche perceives asceticism in the context of the notion of asceticism, which is, on the one hand, conceptualized as moral asceticism. On the other hand, it refers to the concepts of nonmoral asceticism that any thought which wishes to overcome must be possessed.

**Key Words:** Nietzsche, Asceticism, Ascetic İdeal, Christian Morality, Being, Becoming

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

## Giriş

Nietzsche'nin, gerek Batı metafizik geleneğindeki hakim ahlak/varoluş anlayışını, gerekse söz konusu geleneğin halka indirgenmiş formu olarak düşündüğü Hıristiyan ahlâk anlayışını eleştirisini anlamak bakımından oldukça önemli olan *çileci ideal* kavramı, yüksek bir ideal (hakikat) uğruna, oluşun, yaşamın, içgüdülerin ve bedenin bütünüyle hakir görülmek suretiyle değerden düşürüldüğü, etik, estetik ve metafizik içerimlere sahip bir dünya görüşüne ve söz konusu dünya görüşüne ait bir yaşam pratiğine gönderme yapmaktadır. Nietzsche'nin değerlendirmeleri bağlamında düşünüldüğünde, ulaşılmak için çabalanan yüksek bir değer alanının varsayıldığı çileci idealde, söz konusu yüksek değer alanı, birtakım düalist ayırımlar yoluyla daha düşük diğer bir alan ile rekabet ve çatışma halinde sunulur. Söz konusu düşük değer alanı ise, hâkim olunması, üstesinden gelinmesi ve aşılması gereken bir alan olarak görülür (May, 1999:81).

Bu noktada ifade edilmelidir ki, Nietzsche felsefesinde çilecilik/asketizm bizatihi negatif bir kavram olarak değerlendirilmekten ziyade, varoluşa çeki düzen vermek isteyen hemen bütün felsefelerin veya düşünme biçimlerinin hesaba katmak durumunda olduğu bir içerime de sahiptir. Dahası Nietzsche felsefesinin de pratiğe dökmeyi hedeflediği üstün-insan, ebedi dönüş ve amor-fati gibi birtakım kavramlar bağlamında bir ölçüye kadar çileci bir karaktere sahip olduğu söylenebilir. Bununla birlikte en genel formu içerisinde ele alındığında, Nietzsche'nin oldukça radikal bir eleştiriye tabi tuttuğu çilecilik türünün, çeşitli hümanistik metafizikler yoluyla temellendirildiği düşünülen özcü ve evrenselci ahlak felsefeleri ve Hıristiyan ahlakının çilecilik anlayışları olduğu söylenebilir. İlkinde çilecilik varlık lehine oluşu, yaşamı, içgüdüleri ve arzuları değer kaybına uğratan bir anlayış biçimiyle karşımıza çıkarken ikincisinde müfrit bir ruh-beden dikotomisi ekseninde şekillenmiş olan ve öte dünya lehine bu dünyayı, bedeni ve insani varoluşu değer kaybına uğratan bir anlayış olarak kendini gösterir.

## Çileciliğin Ahlaki Formu Olarak Çileci İdealin Eleştirisi

Çileciliğin bizatihi kendisinden ziyade ahlakileşmesini eleştiren Nietzsche'nin, çileciliği ahlaki olan (çileci ideal) ve ahlaki olmayan çilecilik şeklinde ikiye ayırdığını, ilkini radikal bir eleştiriye tabi tutarken ikincisini ise olumladığını söylemek mümkündür. Nietzsche'ye göre, ahlaki çilecilik insanı hayattan uzaklaştırdığı gibi, doğacı bakış açısından gerçekte hiçbir karşılığı olmayan bir öte dünya fikri lehine, sahip olunan her şeyden vaz-

geçme çabasına gömülmeyi salık veren karakteriyle hayatın yalnızca tek bir yönünü değil tümünü yadsımasından ötürü eleştirilmeyi hak etmektedir (Nehamas,1999:165-166). Zira ahlaki anlamda çilecilik, insanın kendini yaratıp, kendi üstesinden gelmesine yol açmaktan ziyade, tüm insani zevklerden kaçınma arzusunun ve reaktif güçlerin egemenliği altındaki insani varoluşa ait varlık yorumunun sonucudur. Gerçekte kendi kendisinin üstesinden gelme ve oluşla uyum içerisinde olma amacındaki insanın bireysel hayatın bazı yönleri karşısında takındığı çok özel bir tutum olan çilecilik, ahlakileşmek suretiyle bir bütün olarak hayatla ilgili negatif bir yargıyı açığa vurmaktadır (Nehamas,1999:166).

Nietzsche felsefesi açısından çileci bir düşünme tarzı içerisindeki değer hiyerarşisinin, herhangi bir değer düzeninden iki biçimde ayrıldığı söylenebilir. İlk olarak çileci biçim, etiği, dinî ve bir bütün olarak estetik dünyayı yapılandırır. İkincisi, daha düşük addedilene, yalnızca daha düşük olduğu kabul edilip karşı çıkılmakla kalınmaz, ayrıca onun reddedilmesi ve üstesinden gelinmesi de önerilir (May, 1999:82). Bu doğrultuda olmak üzere Nietzsche, Batı metafizik geleneğinin ve söz konusu geleneğin ayrılmaz bir parçası olan Hıristiyan ahlakının, ta başlangıcından itibaren, teorik olan lehine tesis ettiği; *episteme-doxa*, idealar dünyası-gölgeler dünyası, form-madde, ruh-beden, özne-nesne, numen-fenomen ve olgu-değer gibi düalist ayrımlar yaparak, karşıtlıklardan ilkini öncelikli ve üstün kılmak suretiyle oluşu, bedeni ve içgüdüleri adeta bir hiç mesabesine indirgeyen bir pratik felsefeye vücut vermiş olduğunu düşünür.

İnsanı bir değer varlığı olarak gören Nietzsche'ye göre, filozofların şimdiye kadar kabul etmiş olduğu "değerler", gerçekte, kendi sistemlerinin gelişip büyümesine zemin teşkil eden bir "öz" fonksiyonuna sahip olarak görülmüştür. Başka bir ifadeyle, filozoflar, kendilerini yalnızca "hakikat"in keşfine yoğunlaştırmış gibi sunuyor olsalar da, gerçekte onların yaptığı, kurnaz bir biçimde, "hakikat" diye adlandırmış oldukları önyargıları savunmaktan başka bir şey değildir. Zira onlar, dünyayı bizzat kendi değerlerine göre yorumlar ve daha sonra da, "objektif" bilgi olarak sunmuş oldukları yorumların, herkesin kabulüne mahzar olmaya muktedir bir yeterliliğe sahip olduğunu iddia ederler. Nietzsche de dünyayı, geleneksel felsefede yapılageldiğini iddia ettiği üzere, değerler çerçevesinde yorumlar. Bu anlamda Nietzsche'nin karşı olduğu şey değerler değildir. Nietzsche değerlerin önemini teslim eder (Küçükalp, 2017:146). Nietzsche'nin geleneksel felsefeleri eleştirmesinin nedeni bu felsefelerin aslında "hakikat"i keşfetmekten ziyade, dünyayı değerler

çerçevesinde yorumluyor oldukları ve dünyayı değerlendirmede kullanıyor oldukları değerlerin ise, özel birtakım değerlere tekabül ettiğini tanımada –ki Nietzsche'ye göre bu bir cesaret eksikliğidir- ciddî bir başarısızlık içerisinde olduklarını düşünmesidir.

Bu noktadan hareketle Nietzsche, filozoflarca "hakikat"e tekabül ettiği düşünülen değerlerin, gerçekte *çileci ideal*in (*ascetic ideal*) bir ifadesi olageldiğini ve bu idealin ise, en yüksek insan yaşamını, bir *kendini-inkâr, doğal benin-inkârı* şeklinde algıladığını ileri sürer. Birçok dinde de gözlemlemiş olduğu söz konusu idealin ötesinde Nietzsche, bizim sahip olduğumuz yegâne varoluş anlamına geldiğini düşündüğü doğal veya dünyevi (*earthly*) varoluşumuzun, içsel bir değerden yoksun olduğunu ve yaşamı değersizleştirici bir mahiyete sahip olan *çileci ideal*in yaşamı, oluşu ve içgüdüleri besleyen ve zenginleştiren tüm değerleri kirlettiğini düşünür. Filozoflar hakikat, bilgi, felsefe ve erdem gibi değerleri tabii-olmayan terimler ekseninde yorumladıklarından ötürü, çileci ruhbanlığın da başını çekmektedirler. Zira onlar, gerçekten değerli olabilecek olanın, empirik araştırmayla ulaşılabilecek tabiat dünyasının dışında bir kaynağa sahip olduğunu ileri sürerler. Açıktır ki, bu varsayımın son kertede ifade ettiği şey, felsefenin *a priori* olması ve bu nedenle de metafizik bir karakter taşıması gerektiğidir (Clark,1844-199, Version 1.0). Felsefenin *a priori* olması ise, teorik ve kurgusal olanın (*Apolloncu olan*) oluşa ve yaşama ait olana (*Dionysosçu olan*) üstün kılındığı *çileci* bir yaşam tarzının onaylanması anlamına gelmektedir.

Buna mukabil Nietzsche, bir bütün olarak Batı metafizik geleneğinin, ideal bir dünya uydurmak suretiyle gerçekliğin değerini, anlamını ve doğruluğunu harcadığını, Marksist bir terminolojiyle, insanları gerek kültürel anlamda, gerek bireysel anlamda, gerekse de ahlâkî ve felsefi anlamda bir yabancılaşmaya sevk ettiğini düşünür. Bu anlamda Batı metafiziğine içkin bir karakter arz eden yozlaşma (*decadence*) ve yabancılaşma; insanlığın en tabii içgüdülerinden, soylu değer yargılarından ve biopsişik varlık bütünlüğünden uzaklaşması anlamına gelmektedir (Kuçuradi, 1997:98).

Özellikle Pre-Sokratik dönemle kıyaslandığında Sokrates sonrası felsefe, *Apolloncu* olanın lehine kavramsal ve kurgusal bir dünyaya gönderme yaparak, *Dionysosçu* olan oluşu, yaşamı ve içgüdüleri bir kenara itmek suretiyle oluş karşıtı bir kisveye bürünmüştür. Nietzsche'nin jeneoloji çalışmalarında da gösterdiği gibi, *hakikat istenci*nin vücut vermiş olduğu metafizik gelenek tam da bu *hakikat istenci*nin bir sonucu olarak nihilistik bir mahiyet kazanmış ve bir *decadence* (yozlaşma) kültürü haline gelmiştir. Oluşun ardında

değişmeyen bir töz, bir hakikat arayışı ile ortaya çıkmış olan metafizik düşünce, Nietzsche açısından bakıldığında, herhangi bir haklılaştırmaya ihtiyaç duymayan varoluşun ve dolayısıyla hayatın yadsınması anlamına gelmekte olup, felsefe nokta-i nazarından hareketle gerçeklik hakkında çeşitli sorular sormasından dolayı da nihilizmin bir dışa vurumu anlamına gelmektedir (Stauth, G.Ve Turner, B. S, 1995:61).

Sokrates'in bilgi ve erdem arasındaki kurmuş olduğu ilişki bağlamında Nietzsche, hem Sokrates'in hem de Platon'un doğru eylemin doğru bilgiyi izlemesi gerektiği şeklindeki büyük yanılgıya safça inandıklarını düşünür. Nietzsche ezelden beri işleye gelen çıplak gerçeğin bu inancın tersini ispatladığını, eylem hakkındaki bildiklerimizin hiçbir zaman bizi onu gerçekleştirmeye muktedir kılmadığını, asıl hakikatin şimdiye kadar bilgiden eyleme geçişi sağlayabilecek bir köprünün kurulamadığı gerçeği olduğunu söyler (Nietzsche, 1997:99-100). Çağdaş felsefeler üzerinde de oldukça önemli bir etkiye sahip olan bu yaklaşım, özellikle rasyonel olma iddiasındaki ve epistemoloji öncelikli tüm evrenselci ahlâk telakkilerinin, kuşatıcı bir üst kimlik yaratmak suretiyle, nihayetinde, yaşamın zenginleştirilmesi için olmazsa olmaz olan farklı kimlik ve yaşam tarzlarının onaylanmasını sekteye uğratacağını serimlemesi bakımından da önemlidir.

Aynı şekilde Nietzsche Hıristiyanlığı da Batı metafizik geleneğinin bir parçası, yani Platonculuğun bir başka formu, sürüce değerlendirmelerin egemen olduğu bir ahlâk olarak görmektedir. Nietzsche'ye göre Hıristiyan ahlâkı da, Sokrates ve Platon felsefelerinde olduğu gibi, yapmış olduğu ikili ayrımla (ruh-beden ve bu dünya-öteki dünya), bu dünyanın ve dolayısıyla bedenin, içgüdülerin ve bir bütün olarak yaşamın değerini, onlara duyulan nefrete paralel olarak bir öte dünya, ruhsal kurtuluş lehine değerden düşürmüş, nihayetinde *çileci ideal*in vücut vermiş olduğu bir *decadence* kültürü haline gelmiştir. Sağlıklı bir kültürün kurulmasını sağlayan *decadence* karşıtı ahlâkın aksine Hıristiyan ahlâkı, düpedüz bir yozlaşmayı formüle ederek kendisini haklılaştıran ve insanı küçülmeye götüren bir karaktere sahiptir. Buna göre, *decadence* karşıtı ahlâk *stoik* karakteriyle insanı sertleştirip, despot olmasını sağlarken, *decadence* ahlâkı ise hülyaperest, sentimental, giz dolu, bir muhtevaya sahiptir (Nietzsche, 2000:210). Bu yüzden dinamiğinde bedene, yaşama, içgüdülere ve oluşa yönelik hınç duygusunun bulunduğu *decadence* ahlâkı, ancak doğa ve Tanrı kavramlarını birbirinin karşıtı iki kavram şeklinde kurgulamak ve ideal olan (idea, Tanrı, ruhsal arınma) lehine doğal olandan vazgeçmek suretiyle kendisini gerçekleştirebilmektedir:

"Doğa kavramı Tanrının karşıt kavramı olarak ayarlanınca, doğal sözcüğü günahkar anlamına gelmek zorundaydı –bütün bu uydurmalar dünyası, köklerini doğal olana (gerçekliğe!) karşı bir nefrette buluyordu, gerçek karşısında derin bir hoşnutsuzluğun dile gelişiydi" (Nietzsche, 1992:27).

Fizyologun yozlaşan bir parçayı kesip atma tutumuyla, rahibin acıma ve alçakgönüllülük tutumunu karşılaştıran Nietzsche, rahibin *çileci ideal* doğrultusundaki isteğinin, yozlaşmayı tüm insanlık sathına yaymak olduğunu, bu durumun ise, nihayetinde insanlığı fizyolojik olarak yıkmak anlamına geldiğini söyler:

"O yalancı kavramların "ruh", "tin", "özgür istem", "Tanrı" gibi, törede kullanılan kavramların anlamı, insanlığı fizyolojik olarak yıkmak değil de nedir? Kendimizi korumayı, bedenin, yani hayatın gücünü arttırmayı önemsemekten bizi alıkoyuyorsa, kansızlığı bir ülkü, bedeni küçümsemeyi "ruhun kurtuluşu" sayıyorlarsa, bunlar *decadence*'a götüren yol değil de nedir?" (Nietzsche, 1993:100)

Nietzsche'nin *Tanrı Öldü* sözü ile teşhisini yapmış olduğu nihilizm de, aslında hâkim olan monolitik ahlâk geleneğinin, çileci idealin bir yazgısıdır. Nihilizm hakikat isteminin, metafizik ahlâk düşüncesinin kendine karşı işlemesi ve nihayetinde onu tahrip etmesinin bir sonucudur. Nietzsche, *çileci ideal*in şimdiye kadarki başarısının, idealin kendine atfedilebilecek birtakım nitelikler ve karakteristiklerle izah edilemeyeceğini, alternatif ideallerin ve meydan okumaların eksikliği ile anlaşılabileceğini söyler. *Çileci ideal* kapalı bir amaç, istem ve yorum sistemi için potansiyel alternatifleri kendi içinde sınıflandırmıştır. Bu nedenle, *çileci ideal*e meydan okumak için öncelikle onun nasıl kendi üstesinden geldiğinin ortaya konması, onun hâkim yorumu olan Hıristiyan yorumundaki şüphelerin canlandırılması gerekir (Conway, 1997:106-107).

Hıristiyan ahlâkının monist (düzleştirici) karakteri, onun, kötülük sorununa getirmiş olduğu çözümle bağlantılıdır. Hıristiyan ahlakı mutlak bir kudrete sahip, kusursuz ve mükemmel bir Tanrı anlayışına bağlı olarak kötülüğü insana havale etmiştir. Böylece insanın kendini yadsıması yani çilecilik (*asketizm*), kötülük sorununun Hıristiyan'ca çözümünün bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Connolly, 1995:10). Nietzsche'ye göre, kötülüğü tanrılara havale ederek, trajik bir yaşamı onaylayan Yunan politeizminin (Nietzsche,1998:90) aksine, Hıristiyanlık, *gerçek dünya-görünen dünya* dikotomisi bağlamında, gerçek dünyayı (Hakikat ve Tanrı'yı) yüceltmiş, insanın, görünen dünyayı, yani yaşamı ve kendi bedenini yadsıması anlamına gelen *çileciliği* ulvî bir

ideal olarak sunmuştur. Kötülük sorununa yönelik Hıristiyan'ca çözüm ayrıca, benimsemiş olduğu yaşam tarzını hakikatle özdeşleştirmiş ve söz konusu yaşam tarzının dışında kalan farklı yaşam tarzlarını kötü olarak niteleyerek ideal bir insan veya özne kurgusu yoluyla, eylemek için düşman bir *öteki*ne ihtiyaç duyan bir etik anlayışa yol açmıştır (Connolly, 1995:161).

Bu yüzden Nietzsche, her ne çeşit olursa olsun (Hıristiyanlık, Sosyalizm, Diyalektik) hınç ahlâklarını, varoluşa ölüm cezası veren kültürel bir kötümserlik olarak görür ve hayat içgüdülerine karşıt olmalarından dolayı "doğa karşıtı" ahlâklar olarak betimler. Hınç, bedeni hor gören bir kültürün parçası olup, modern toplumlarda da yaygın bir hastalık olarak varlığını sürdürür (Stauth, G. Ve Turner, B. S:1995,77). Bu bağlamda Nietzsche hıncı, dinsel kültürün basit bir temeli şeklinde değil, zihnîn bir çileciliği, yani çileci bir ideal anlamında rasyonelliğin ortaya çıkışındaki temel bir etken olarak görür (Stauth, G. Ve Turner, B. S:1995:233).

Nietzsche, tıpkı metafizik düşünce ve Hıristiyanlığı olduğu gibi, modern bilimi de *çileci ideal* ile sıkı bir münasebet içerisinde görmektedir. İnsanı plastik bir varlık, yani kendini aşma ve potansiyellerini gerçekleştirmeye muktedir bir varlık olarak gören Nietzsche'ye göre, modern bilim, ne insanın kendisini aşmasına ne de potansiyellerini gerçekleştirmesine yönelik bir yön duygusu sağlamaya muktedirdir (Copleston,1998:159). Çünkü modern bilim de, Hıristiyanlığın *çileci ideal*inin kendisini yaşamın ve bir içgüdü varlığı olan insanın karşısında temellendirmesi gibi, yaşam karşıtı bir karaktere sahiptir. Bu anlamda Nietzsche, bilim ve *çileci ideal* ikilisini, hakikati en yüksek değer olarak görmelerinden, daha doğrusu hakikatin değerlendirilemez ve erişilemez olduğu inancı üzerine kurulu olmalarından dolayı, aynı temele dayalı zorunlu müttefikler olarak görür: (Nietzsche, 1998: 143)

Bu "modern bilim"- bu olguyla karşı karşıya gelelim artık!- çileci idealin şu an sahip olduğu en iyi müttefiktir; tam da bu nedenden dolayı, en bilinçsiz, en gönülsüz, en gizli ve yeraltındaki müttefiktir (Nietzsche, 1998: 144).

Nietzsche'nin bilime karşı olan bu tutumunun gerisinde, onun yaşamı diğer her şeyden daha yüksek ve egemen bir güç olarak görmesi ve bilimin de yaşamın bütünlüğünü bozan bir karaktere sahip olması bulunmaktadır (Nietzsche,2000:184). Bilindiği gibi modern bilim Bacon'dan beri öznel bilgiden nesnel bilgiye geçişin yollarını aramış ve bilim adamının bilimsel çalışmaları esnasında değer yargılarından uzak kalması gerektiği düşüncesini benimsemiştir. Oysa Nietzsche böyle bir nesnellik teşebbüsünü şahıssızlık, irâdesizlik ve sevgiye elverişsizlik olarak niteleyerek olumsuzlamaktadır

(Nietzsche, 2000: 23). Bu anlamda Nietzsche iki çeşit hakikati birbirinden ayırır. Bunlardan birincisi, yalanlar, yorumlar ve yanılsamalar genel başlığı altında toplanabilecek metafizik hakikat, diğeri ise, kendisini yaşamın pratik bilgisine yönlendirmiş ve dünyayı yaşanılabilir hâle getirmeye matuf bilimsel hakikattir. Her iki hakikat de, hakikat istencinin ihtiyaçlarına göre münasip bir yaşamı araştıran genel hakikat istencinin ifadeleridir. Onlar arsındaki farklılık, ilkinin belirli bir perspektif üzerindeki güveni ile kibirlenmesi iken, diğerinin kendi sübjektif yapısını inkârı araştırmasıdır. Halbuki Nietzsche'ye göre, gerçekte bütün hakikatler mecazîdir. Bu anlamda hakikatler yanılsama oldukları unutulmuş yanılsamalardır (Sim, 1999: 325). Bu yüzden bilimin kendisine yönelik katıksız inanç da, nihayetinde laik bir dine vücut vermekten başka bir yere varmayacaktır. Gerçekte bilim, insanın doğal fenomenleri araştırmak için başvurmuş olduğu sınırlı yöntemlerden sadece bir tanesidir. Bu açıdan bakıldığında bilim, söz konusu sınırlılıklarından dolayı, hayatın bütününü kuşatâbilecek bir değerler dizisi yaratmaktan uzaktır (Robinson, 2001:33).

"Bu bilim ve çileci ideal ikilisi, aynı temele dayanırlar. İkisi de, hakikati çok büyük görme üstüne dayanırlar-(daha doğrusu: hakikatin değerlendirilemez ve erişilemez olduğu inancı üstüne.) Bundan dolayı onlar zorunlu müttefiktirler, -eğer savaşacaklarsa, birlikte savaşırlar, birlikte sorgulanırlar" (Nietzsche,1998:143).

"Bundan böyle, sevgili filozofların, "saf, istemesiz, zaman akışı içinde olmayan bilgi öznesi" ileri süren eski kavramsal uydurmacalara karşı koruyalım kendimizi; "saf akıl", "mutlak tinsellik", "kendi başına bilgi" gibi çelişkili kavramların tuzağına karşı koruyalım – onlar hep tümüyle düşünülmez bir göz düşünmemizi bekler bizden, belli bir yöne yönelmemiş, etkin ve yorumlayıcı kuvvetlere engel olan bir göz, görmenin bir şeyi görmek olduğunu fark etmemiş, saçma ve kavranamaz bir göz beklerler. Oysa yalnızca belli bir açıdan görme vardır, yalnızca belli bir açıdan "bilme"; bir şeyin üzerinde ne denli etkili konuşmamıza izin verilirse, o denli çok gözlere gerek vardır; o denli araştırdığımız nesnenin içine girip, "kavramamızı" "nesnel" kılarız. Oysa istemeyi tümüyle ortadan kaldırmakla tek tek, her duygulanımı askıya almakla, eğer bunu yapabilirsek: Ne yapmış oluruz ki? Zihni, iğdiş etmiş olmaz mıyız?" (Nietzsche, 1998:114)

Bu değerlendirmeler ekseninde düşünüldüğünde, Nietzsche açısından gerçek karşıtlık, *dionysosça* olanla idealizm arasındaki karşıtlıktır. Çünkü ancak zayıfların (yaşama evet diyemeyenlerin) yolu, intikam duygusu içe-

risinde yaşamdan öç almak ve bir öte fikri ile ondan uzaklaşmaktır. Bir kere *dionysosça* olanı kavrayan kişi artık Platon'u, Hıristiyanlığı, Schopenhauer'i çürütmek istemeyecek yalnızca onlardaki çürümenin kokusunu alacaktır. İşte tam da bu noktada *dionysosça* olan bir felsefenin can alıcı noktası açığa çıkmaktadır. Söz konusu can alıcı nokta, karşıtlıklara, savaşa, varlık kavramını kökten yadsıyan oluşa evet demektir (Nietzsche,1993: 64-65).

## Sonuç Yerine: Ahlaki Olmayan Çileciliğin Onaylanması Olarak Nietzscheci Çilecilik

Kuşkusuz, hesaplanabilirliğin tamamıyla ötesinde bir karaktere sahip olan oluşu olumlayan Nietzscheci felsefenin de, *çileci* birtakım içerimlere sahip olması kaçınılmazdır. Bununla birlikte Nietzscheci çileciliğin bir ideal uğruna yaşamın yadsınmasıyla sonuçlanan ahlaki çilecilik veya çileci idealden ziyade ahlaki olmayan bir çilecilik olduğu söylenebilir. Nehamas'ın da özellikle altını çizdiği üzere, söz konusu "ahlaki-olmayan çilecilik, dünyevi hayatın, diğerleri arasında tek bir özel tipini yüceltir; kaçındığı zevkleri kınamaz. Bunlarla ilgili doğuştan yanlış bir şey olduğunu ve bu yüzden bunlardan herkesin kaçınması gerektiğini düşünmez. Ahlaki-olmayan çilecilerin dogmatik olarak ille de, kendilerinin kaçındığı zevkleri başkaları da yadsıyacak olursa bu kişilerin bundan kazanç sağlayacaklarını beklemeleri gerekmez. Böyle bir beklentiye sahip olmaları için hiçbir gerekçeleri yoktur, çünkü kendilerine sağlamak istedikleri felsefeci hayatının herkes için iyi olduğuna inanmaları için hiçbir nedenleri yoktur. Dolayısıyla, bu tur çilecilerin, başkalarının peşine düşmesi ve sakınması için neyin uygun neyin uygun olmadığını yasalaştırma gibi bir dertleri yoktur"(Nehamas,1999:165).

Zaten Nietzsche de, *çileci ideal* ile *çilecilik* arasında bir ayrım yapmak suretiyle, kendi felsefesindeki *çileci* karakterin altını çizmektedir. *Çileci* düşüncenin bir ifadesi olan kendini disipline etme, Nietzsche'ye göre, insan için hayatî bir öneme sahiptir, öyle ki, o dünyanın ahlâkî imperatifidir. Bununla birlikte o, yalnızca ahlâkî imperatif olarak kalmaz, aynı zamanda, rafine etme, kültür, otonomi, özgürlük ve kendinin üstesinden gelme gibi, birbiriyle ilişkili kavramlaştırmalar açısından da merkezî bir öneme sahiptir (Nietzsche,1993: 83-84). Zira üstün insan kendini disipline etmek suretiyle hem kendisindeki hayvanın hem de insanın üstesinden gelir (Nietzsche,1993: 86).

Dinî arzuların Dionysosçu inancın hizmetinde faydalı kılınması, Nietzsche'nin sahip olduğu *çileci* eğilimlerin arkasındaki güçtür. Nietzsche *çileci* arzuların ve içgüdülerin gücünü bilir. *Çileci ideal*lerin, bütün büyük, ve-

rimli ve keşfedici ruhlar için, onların varoluşlarını en iyi şekilde gerçekleştirmeleri için, en uygun ve doğal koşulunu oluşturmada özsel olduğunu teslim eder. Nietzsche kahramanlık anlamında azizlerden bahseder. Disipline edilmiş istem, kendini ret ve kahramanın güçlü arzuları şeklindeki *çileci* niteliklere, büyüklüğe ulaşmak ve yaşamdaki kutsallığın anlamını muhafaza edip elden çıkarmamak için ihtiyaç duyulur (Thile,1990:146-147).

Bu yüzden birey de, birliği arayan bir çoğulluk olarak görülmelidir ve kaosun kozmos haline gelmesi gerekmektedir. Ayrılığın ürünü olan birliği yaratmanın verili adı stildir. Stil, güçlü içgüdülerin koordine edilmiş kullanımı demek olup, güçlü arzuları ve onları işletebilme yeteneğine sahip olmayanlar için imkânsızdır. Yalnızca büyük bir arzu, büyük bir çalışmaya vücut verir (Thile,1990:68). Nietzsche'nin çalışmaları, stilize edilmiş bir stil analizi olarak görülebilir. Kendi özünü üretmek için, kendi sahip olduğu mücadeleler olarak Nietzsche'nin yazıları, yaratma eyleminde bizatihi kendi stil şuuru olarak kabul edilir. Bir şeyi stilize etmek, ona, bir kimlik, bir biçim, bir uygunluk ve bir güç vermek, çokluğa birliğin görünümünü ödünç vermektir (Thile, 1990:64). Kısaca stil, istemin bir teşhiri, huysuz bir özün (ruhun) yönetilmesi için bir güç egzersizidir. Nietzsche'nin sıklıkla bir hakimiyet methiyesi olarak yorumlanan *güç istemi* yüceltmesi, aslında *kendini alt etme* için bir övgüdür. En büyük mücadelelere, savaş meydanlarında ya da sosyopolitik arenada değil, *Ben*'in yönetiminde şahit olunur, zira en büyük zafer iyi düzenlenmiş bir özdür (ruhtur) (Thile,1990:65).

## Kaynakça


CLARK, Maudemarie, "Nietzsche Friedrich 1844-199", *Rutledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge.

CONNOLLY, William E., *Kimlik ve Farklılık*, Çev. Fermâ Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995.

CONWAY, Daniel W., *Nietzsche and The Political*, Routledge, London, 1997.

COPLESTON, *Felsefe Tarihi, VII-2: Nihilizm ve Materyalizm*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1998.

KÜÇÜKALP, Derda, *Nietzsche'nin Ahlak ve Politika Felsefesi*, Dora Kitabevi, Bursa 2017.

KUÇURADİ, Ioanna, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1997.

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

NIETZSCHE, *Deccal*, çev. Hüseyin Kahraman , Yönelim Yayınları, Ankara1992.

NIETZSCHE, *Aforizmalar*, çev. Sedat Umran, Birey yayıcılık, İstanbul 2000.

NIETZSCHE, *Ahlâkın Soykütüğü*, çev. Ahmet İnam, Gündoğan Yayınları, Ankara 1998.

NIETZSCHE, *Ecco Homo*, çev. Emel Tan, Seren Yayıncılık, Ankara 1993.

NIETZSCHE, *Tan Kızıllığı*, çev. Hüseyin Salihoğlu-Ümit Özdağ, İmge Kitabevi, Ankara 1997.

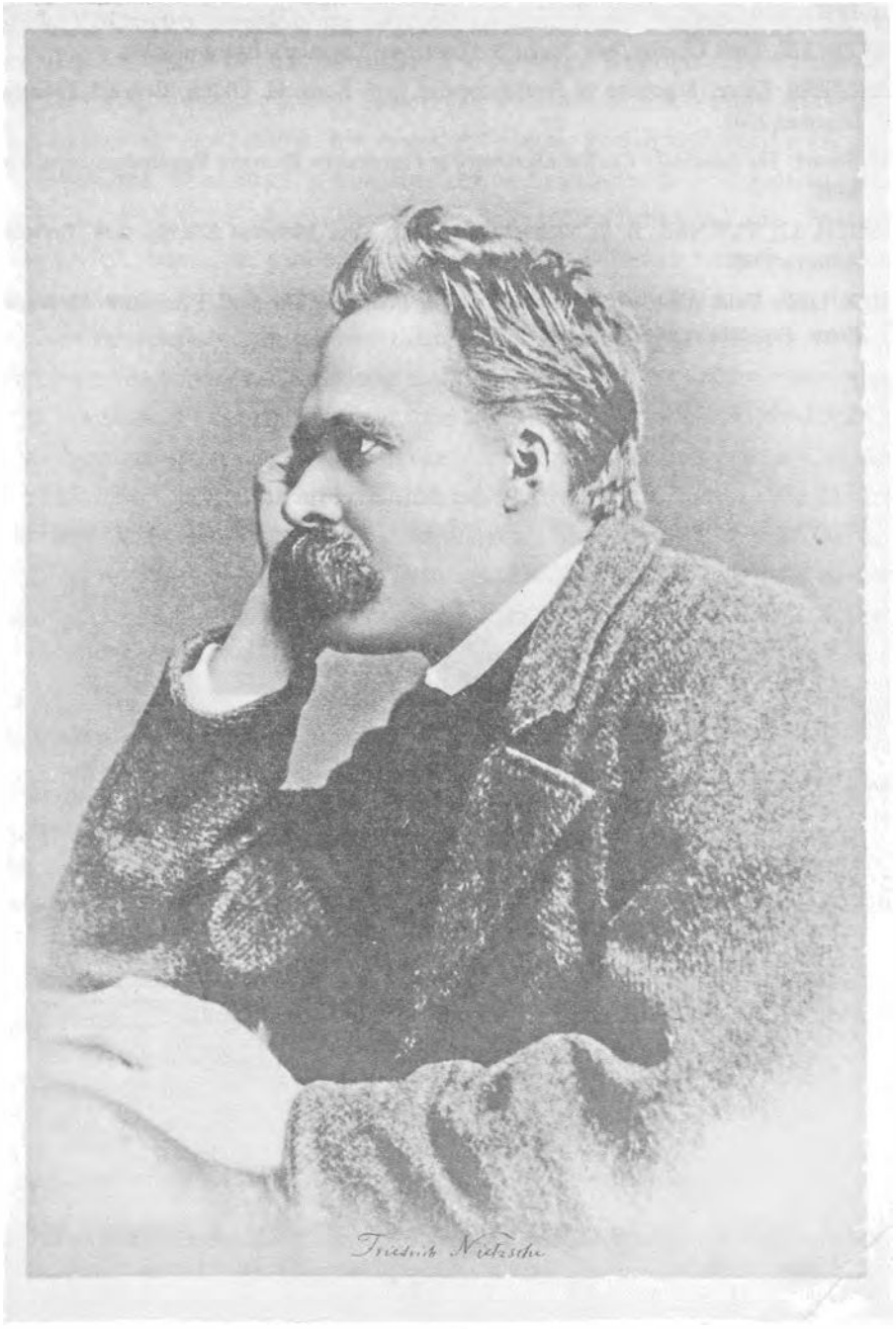
NIETZSCHE, *Tarih Üzerine*, çev. Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul 2000.

ROBINSON, Dave, *Nietzsche ve Postmodernizm*, çev. Kaan H. Ökten, Everest Yayınları, İstanbul 2001.

SIM, Stuart, *The Routledge Critical Dictionary of Postmodern Thought*, Routledge, New York 1999.

STAUTH, G., TURNER, B. S, *Nietzsche'nin Dansı*, çev. Mehmet Küçük, Ark Yayınları, Ankara 1995.

THILE, Leslie Paul, *Nietzsche, Friedrich And The Politics of The Soul*, Princetion University Press, Princetion and New Jersey 1990




Friedrich Nietzsche, 1882. Fotoğraf: Gustav Adolf Schultze.

# NIETZSCHE'DE "DÈCADENCE" FENOMENİ

**Yavuz KILIÇ***

**Özet:** Nietzsche'ye göre zayıflıktan kaynaklanan bütün felsefeler, dinler ve sanatlar dekadansdır. Ancak dekadans zorunlu ya da fizyolojik bir durum olduğundan, onun tüm çağlara ve kültürlere özgü olduğunu aklımızda tutmamız gerekir. Bu yüzden Nietzsche "dekadans fenomeni yaşamın herhangi bir artışı ve ilerlemesi kadar gereklidir" demektedir. Ama öte yandan da Nietzsche, bir hastalık olarak gördüğü dekadansdan kurtulmanın yollarını aramaktadır. Bu yazıda özellikle dekadans kavramını açık hale getirmeyi amaçlıyoruz. Yazının bir diğer amacı da birbirine aykırı görünen bu düşünceleri Nietzsche'nin nasıl yanyana getirebildiğini tartışmaktır.

**Anahtar kavramlar:** dekadans, ahlak, çileci ideal, öte dünya, ebedi yaşam, değerler.

## THE PHENOMENON OF DECADENCE IN NIETZSCHE' THOUGHT

**Abstract:** For Nietzsche, all philosophies, religions and arts which spring from weakness are decadence. However, it needs to keep in mind that decadence is peculiar to all times and culture, since it is a compulsory or physiological condition. Therefore, Nietzsche says that "the phenomenon of decadence is as necassary as any increase and advance of life." But on the other hand, Nietzsche is looking for ways to get ride of decadence, which he sees as a disease. Aim in this paper is to clarify Nietzsche's concept of decadence especially. Another purpose of the paper is to discuss how he can bring these contradictory ideas together.

**Keywords:** decadence, morals, ascetic ideal, other world, eternal life, values.

### Giriş

İnsanlığın geleceği üzerine kafa yoranlar, insanların doğru yolu bulmaları adına sessiz kalamazlar; yaşamda sadece kendileri yoktur, başkalarının kaygısını güderler ve bundan dolayı acı da çekerler. Yaşarken olup bitene kayıtsız kalamaz, olup biteni değerlendirir, yaşamda tavır alırlar, karar verirler. Sorunlara cesurca yaklaşımları söz konusu olan bu filozofların, olup biteni görüp sadece "kınamak"la kalmadıklarını görüyoruz. Bu yüzden, onlar yaşamlarını adeta uçurumun kenarında sürdürürler.

* Prof.Dr. Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Felsefe Bölümü. ykilic@adu.edu.tr

İnsanlığın geleceği hakkında sözü olanların *sürü* içinde kalamaması, deyim yerindeyse, yazgılarıdır. Sadece yazarak bir kuram oluşturan değil; yaşayarak, yaşadıklarından hareketle yazan ve sözü olan filozofların başında Nietzsche gelmektedir. İnsanın problemlerini yaşamla doğrudan ilgileri bakımından kavramaya, anlamaya, değerlendirmeye çalışmak Nietzsche'nin önemli özelliğidir. "Sağlık istemimden, *yaşam* istemimden kurdum felsefemi" diyen (1999:15) Nietzsche, aslında bir yanıyla bu durumu dile getirmektedir. *Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası* adlı eserine "etkinliğimi artırmadan ya da dolaysızca hareketlendirmeden bana yalnızca bir şeyler öğreten her şeyden nefret ederim" (2009:1), diyen Goethe'nin sözleriyle başlayarak da benzer bir düşünceyi dile getirir. Bu yüzden o, ister tarih, sanat olsun, ister bilim, ahlak olsun, isterse başka alanlar olsun, onları yaşamla ilgileri bakımından ele alır.

Onun amacı elbette "insanlığı düzeltmek" gibi yeni bir *put yaratmak* değil, putları yıkmaktır (1999:8). Ama bir filozof olarak kendinin bir ödevi olduğunu da düşünür. "Ödevim, insanlığın en yüksek anlamda kendine döneceği, geriye bakacağı, ileriye bakacağı, rastlantının, rahiplerin boyunduruğundan kurtulup, niçin, neden sorularını ilk kez *toptan* ortaya koyacağı o anı, o *büyük öğle*'yi hazırlamak"tır. Nietzsche bu ödevi şu kanının bir sonucu olarak görmektedir:

> "İnsanlık doğru yolu bulmamıştır kendi başına; yönetilişi hiç de tanrısal değildir; tersine, o yadsıyan, o bozucu içgüdüler, dekadans içgüdüsü onu baştan çıkarmış, hem de en kutsal değerleri arasında hüküm sürmüştür. Törel değerlerin kaynağı sorusu bu yüzden benim için en başta gelen sorulardan biridir; insanlığın geleceği bunun yanıtına bağlıdır çünkü" (1999:69).

Yukarıda söylenenlerden anlaşılacağı üzere, Nietzsche insanlığın geleceğine ilişkin olarak insanları "rahiplerin boyunduruğundan kurtarmak" ve "ahlaki değerlerin kaynağını", değerini göstermeyi ve sorgulamayı kendine ödev edinir. Nietzsche bu ödevi üstlenerek kendini insanlıktan "sorumlu" hissediyor, diyebiliriz.

İnsanlığı düzeltmek değil ama insanlık adına bir ödev yüklenen Nietzsche'nin felsefesini, (felsefi kaygısını) anlayabilmek için başlangıç noktamız neresi olabilir? Nietzsche üzerine yazmak ya da konuşmak için nereden başlanabilir? Onun gibi bir filozofun, *sistemci* (bütünü açıklama iddiasında olan biri) olmadığı gibi, *sistemli* bir biçimde de yazmayan bir filozofun düşüncelerini açıklayabilmek için hangi fenomenden, olgudan, kavramdan ya da ilkeden hareket etmek gerekir? Nietzche'nin düşüncesine baktığımızda, hareket noktamızı oluşturabilecek "üstinsan", "gücü isteme", "tanrı öldü",

"dekadans", 'nihilizm", "ebedi dönüş", "hakikat" gibi fenomenler, kavramlar hemen öne çıkıyor. Belki de "ebedi dönüş her şeyi geri getirdiğinden başlangıcın pek de önemi olmasa gerek: çemberin her noktasında çemberin tamamı var" (Edelman, 2001:52). Böyle görüldüğünde, Nietzsche'nin felsefine "her yerden" başlanabilir.[1] Bu her yer, Nietzsche'nin insan problemleriyle ilgili yaptığı tesbitlerin değerini elbette düşürmeyecektir. Kaldı ki, "düşünürlerin insan problemleriyle ilgili söyledikleri söz konusu olunca, onları arkada bırakmak diye bir şey yoktur: hep yeniden ele alınır, ortaya koydukları kalıcı düşünceler gösterilir, hep yeniden değerlendirilir" (Kuçuradi, 1995:93). Her bir durumu yaşamla ilgisinde düşünen, oluş bağlamında değerlendiren filozof Nietzsche söz konusu olduğunda, bu yeniden değerlendirmenin mutlaka yapılması gerekiyor.

Bu makalede, onun düşüncesini anlamak için temel hareket noktası olarak, "dekadans" olgusu ya da fenomeni alınmıştır. Bu nedenle, ilkin 'dekadansın nereden kaynaklandığına, nasıl aşılacağına (!!) ve elbette en başta da ondan ne anlaşıldığına bakılacaktır.

Nietzsche'nin dekadans fenomenine ilişkin görüşlerini kendi yaşantısından, yaşadıklarından hareketle oluşturduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Nietzsche kendi yaşamından hareketle, "*dekadans* konusunda *görmüş geçirmiş*" biri olarak iyileşme süresinin uzun yıllar aldığını, ama aynı zamanda "bir depreşme, çökme süresi, bir çeşit *dekadans* çevrimi" olduğunu da dile getirir. "Bir hasta gözüyle daha *sağlam* kavramlara, değerlere bakmak, sonra da tersine *serpilen* yaşamın doluluğu ve kendine güveni içinden aşağıya, *dekadans* içgüdüsünün gizli çalışmasına bakmak, -buydu benim en uzun alıştırmam, benim asıl deneyimim" (1999:14). Kendini bu konuda "en eşsiz öğretmen" diye gören Nietzsche, "doğuş ve çöküş belirtilerinin kokusunu benden iyi alan çıkmamıştır, ... -ikisini de bilirim, her ikisiyim ben" diyerek (1999:13), kendisini de bu durum içinde gördüğünü, yani hem bir dekadent hem de -iyileşme anlamında- bir başlangıç diye gördüğünü söyleyebiliriz.[2]

---

[1] Bu yazıda, Heidegger'in, Delueze'ün, Jaspers'in, vs.'nin Nietzsche'sine bakılmadığı için, onların hareket noktaları paranteze alınmıştır. Türkçe kaynaklarda ise Nietzsche felsefesine nereden başlamak gerektiği konusunda farklı görüşler ve bu görüşlerin dayandığı haklı gerekçeler var görünüyor. Türkçe kaynaklardan birkaç örnek olarak şunlar verilebilir: Özellikle felsefe, din ve ahlakın "değerlendirmesinde hareket noktası gerçek bir problem olan dekadansdır" (Baykan, 2008:10); "güç istemi kavramı Nietzsche'nin yaşam felsefesinin merkezinde yer alır" (Çörekçioğlu, 2014:36); "Tanrı öldü" tezi pek çok kişi tarafından Nietzsche metafiziğinin çıkış noktası olarak görülür" (Er, 2013:303); "Tanrı öldü" sözü, Nietzsche metafiziğinin çıkış noktasıdır (Çevikbaş, 2009:21).

[2] Nietzsche'nin zayıf ve güçlü diye iki tür dekadansdan söz ettiğini dile getiren bir görüşe göre, Nietzsche kendini güçlü bir dekadent olarak görmektedir. Çünkü ancak güçlü dekadentler, ahlaklılığın oynadığı rolü görebilir ve zayıf dekadentlerin problemlerini çözebilir (Jacqueline, 1998:64).

Kendi deneyimlerinden hareketle Nietzsche, dekadansın yol açtığı -evrensel- sorunları tespit eder. Bu bakımdan o, çağının övündüğü ne varsa (sanat, bilim, kültür, eğitim, ahlak gibi) hepsini eleştirir ve onlarla hesaplaşmaya girişir. Ona göre çağının en belirgin özelliği, özellikle kültürün, ahlakın -ve ahlakla bağlantılı olarak dinin- çöküş içinde olmasıdır. Nietzsche bu çöküşü göstermek için bozulma, çözülme, çöküntü, düşüş, yozlaşma anlamına gelen Fransızca *dekadans* sözcüğünü kullanır. Dekadans farklı alanlarda, sözgelişi doğada, kültürde ya da sosyal yaşamda, ahlakta, dinde vs. görülmektedir.[3] Bu yazıda, genel olarak ahlak ve din alanında ortaya çıkan dekadans olgusu üzerinde durulacak, birkaç değini dışında, diğer alanlarda söz konusu olan dekadans konusuna girilmeyecektir.

Nietzsche'de dekadans bir yandan fizyolojik bir durum, yaşam için gerekli görülen bir durumdur, ama öte yandan da bu duruma neden olan ahlakmış, dinmiş gibi görülerek, bu durumdan nasıl kurtulmak gerektiği söylenmektedir. Nietzsche'nin söylemiyle dile getirirsek; bir yandan dekadans, yaşamın kendisinde varolan "fizyolojik bir durumdur" (1968:27). Bu yüzden, "dekadans fenomeni, yaşamın herhangi bir artışı ve ilerlemesi kadar gereklidir" (1968:25). Öte yandan, "bağlı kalın yeryüzüne, kardeşlerim, erdeminizin gücüyle! Armağan eden sevginiz ve bilginiz yeryüzünün anlamına hizmet etsin! Böyle diler ve yalvarırım size" (1989:66), denilerek, ahlak ve din alanında görülen dekadanstan adeta kurtulmanın yolunu göstermektedir. Nietzsche, yine bir yandan "filozofların ve ahlakçıların", dekadansa karşı savaşmakla, onun dışına çıktıklarını düşündükleri için "kendi kendilerini kandırdıklarını" söyler (2017:17). Öte yandan da kendisinin bu durumdan çıktığını düşünmektedir: "decadence oluşum bir yana, bunun tam karşıtıyım da. Kanıtlarımdan biri de şu: kötü durumlarda içgüdümle hep doğru kurtuluş yollarını seçmişimdir; gerçek decadent ise hep kendine zararlı yolları seçer. Toptan düşünürsek sağlamdım; bir ayrıklık, bir özel durumda decadent'lığım" (1999:15).

İşte bu makalede, birbirini çelen bu söylemlerin, Nietzsche'nin düşüncesinde nasıl yanyana getirilebileceği tartışılacak ve dekadans fenomeni açık hale getirilmeye çalışılacaktır. Bu amacımızı yerine getirebilmemiz için, dekadansa, yani çöküntüye, yozlaşmaya neden olan ahlakın kaynağına bakmak zorunludur. Çünkü genel olarak ahlak(lar)ın, özel olarak ise Hıristiyan ahlakının değerini ortaya koymak isteyen Nietzsche için, ahlakın söykütüğüne bakmak gereklidir.

[3] Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için, Fehmi Baykan'ın *Nietzsche'nin Felsefesi* adlı esere bakılabilir.

**"İyi" ve "Kötü" Kavramlarının Kaynağı**

Hangi sorun, fenomen ya da olgu olursa olsun, o sorunu, fenomeni yaşamla ilgisinde ele alan Nietzsche'de yaşam, bir yandan güçteki çoğalma, oluşum, gelişim, atılım, büyüme, öte yandan ise güçteki azalma, gerileme, çöküş, zayıflama ve bozulma olarak görülmektedir. Yaşamın bizi değerlendirme yapmaya zorlaması[4], gücü istemenin bir görünümü olarak yapılan her değerlendirmenin yaşama ilişkin bir değerlendirme olacağını gösterir. "Ahlak değerlerinin bir *eleştirisine* zorunluyuz; *değerlerin kendilerinin değeri öncelikle sorgulanmalı* –ve bunun için, gelişip, değiştikleri, ortaya çıktıkları koşulların ve ortamın bilgisi gerekli"dir (1990a:26). Nietzsche'de yaşama ilişkin yapılan, gücü isteme biçimine göre yapılan her değerlendirmenin değeri, bu değerlendirmenin yaşamdan yana, yaşamı koruyan, yaşamın özünde yeralan gücü artıran bir değerlendirme mi, yoksa yaşama aykırı düşen, güçteki azalmaya neden olan, yaşamı gerileten bir değerlendirme mi olacağına göre belirlenir. Yaşamla bağlantısında düşünüldüğünde sorun, bir yargının "ne ölçüde yaşam-ilerletici, yaşam-koruyucu, tür koruyucu belki de tür-yetiştirici olduğudur" (1990b:18). Toplumun dekadans içinde olması da, yaşamla bağlantılı bu değerlendirme biçimlerinin yaşamdaki gerilemeye, güçsüzleşmeye neden olan değerlendirme biçiminin, o toplumu belirleyen kültürde kendisini göstermesi anlamına gelir.

Deyim yerindeyse, Nietzsche'nin amaçladığı "dosdoğru ahlakın üstüne" gitmek ve onu ezip geçmek olduğu için (1990b:39), ahlaklılığın başkentine gidilmekte, yani Platon'dan beri ahlaklılığın temel kavramı olan "iyi"yi (ve onunla bağlantılı olan kötü"yü) sorgulamaktadır. Bu başkenti ele geçirmek, amacı bakımından, zafer için gereklidir. Bu bakımdan "iyi ve kötünün *kaynağının* aslında ne olduğu sorusu" önemli bir sorudur. "İnsan, hangi koşullar altında iyi ve kötü değer yargılarını ortaya atıyor? ve *onların kendi değerleri neydi*? Şimdiye dek, insanın ilerlemesini engellemiş miydi yoksa pekiştirmiş miydi?" (1990b:22-23). Özellikle ahlak alanında, eylemlere ilişkin iyi ve kötüyü önceden belirleyen değer tabloları, değer yargıları, hazır kalıplar ya da geleneğe uygun yargılar sözkonusudur. Nietzsche'nin ahlakın soykütüğüne girişmesinin ana nedeni, iyi ve kötü değer yargılarının, tablolarının vs. yaşamda oynadıkları başat rolden kaynaklanmaktadır, diyebiliriz.

İşin daha başında, ahlakın soykütüğünü bulmaya kalkanlarda görülen bir beceriksizlik vardır. Nietzsche bu beceriksizliğin iyiye ilişkin kavram ve

[4] "Değerlendirmek yaratmaktır: işitin, ey yaratıcılar! Değerlendirmenin kendisi, bütün değerlendirilmiş şeylerin hazinesi ve cevheridir" (1989:54).

yargılarının ele alınışında ortaya çıktığını söyler. Ona göre insan, "bencil almayan eylemleri onayladı ve bu eylemlerle karşılaşanlar, yani, bu eylemlerden yararlananlar açısından onlara iyi dedi; sonraları bu onayın kaynağı unutuldu, çünkü bencil olmayan eylemler hep, alışkanlık sonucu iyi olarak kabul gördü, iyi olarak duyumsandı." 'İyi'nin etimolojik kaynağına bakan Nietzsche'ye göre, iyi kavramı temelde aynı anlama sahip görünüyor. "İyi olanlar kendi başlarını iyidir, yani soylu, güçlü, yüksek konumdu, yüksek ruhluydular ... eylemleri iyi, yani birinci sınıftı; tüm alçak ruhlu, bayağı ve köylü olanın zıttına" (1990a:30). Demek ki "iyi" soyluluk, yüksek ruhluluk gibi anlamlara sahipken, "kötü" bayağı, alçak, alttaki anlamlarıyla ortaya çıkmaktadır.

Nietzsche iyi ve kötü kavramlarının bir yandan unutulan kaynağını göstermeye çalışmakta, öte yandan da "bu değer biçmelerin değersizliği gösterilmeliydi" demektedir. Çünkü iyi ve kötünün kaynağı unutulduğunda, gerçekleştirilen eylemler artık bir alışkanlık olarak onaylanıyor ve kabul görüyor. Nietzsche, iyi kavramı bencil olmayan eylemler yerine, kendi başına iyi olan, soylu olan ya da yüksek düzene sahip olan eylemleri karşıladığını söylemektedir. "İnsanların ahlaki olan ile ahlak dışı olanı, iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etmek için kullandığı temel karşıtlık "egoistçe olan" ile "egoistçe olmayan" değil, tersine: bir geleneğe ya da yasaya bağlanma ve ondan kopmadır. Geleneğin kökeninin ne olduğu burada önemli değildir" (2003b:88). Aynı sorun bir başka eserinde de şöyle dile getirilir:

> "Başlangıçta, nedenleri hakkında herhangi bir kaygı taşımak yerine, yalnızca onların yararlı ya da zararlı sonuçları hakkındaki bir değerlendirmeden hareketle tek tek eylemleri iyi ya da kötü olarak adlandırırız. Ama verdiğimiz bu anlamların kökenini kısa süre sonra unuturuz ve "iyi" ya da "kötü" niteliğinin onların sonuçlarından bağımsız olarak, bizatihi eylemlerin doğasında olduğunu tasavvur ederiz. ... Ardından iyiyi ya da kötüyü nedenlere yerleştiririz ve eylemlerin kendilerini ahlaki bakımdan belirsiz olarak değerlendiririz" (2003b:59-60).

Oysa, kendinde iyi, mutlak anlamda iyi (ya da kötü) olarak adlandırılabilecek bir şey yoktur. Ama bu anlamda iyi ve kötü kavramları geldikleri yer unutturularak belirli bir amaç için kullanılmaktadır. İyi ve kötü kavramlarının kaynağının unutulmasında en büyük rolü üstlenenler rahipler olmuştur. Bu kaynağın unutulmasıyla, unutturulmasıyla birlikte, Nietzsche'nin eleştirdiği ahlaklılık, yani dekadans ahlaklılığın yolu da açılmaktadır.

**Ahlak Alanında Dekadans (ya da Çileci idealler, Çileci rahip)**

Nietzsche'ye göre, "ahlaklılığın iki tipi birbirine karıştırılmamalıdır: biri sağlıklı içgüdünün kendini başlangıç aşamasındaki dekadansa karşı koruduğu ahlaklılık, diğeri bu dekadansla kendini tanımlayan, haklı çıkaran ve batışa götüren ahlaklılık" (1968:153). İlki, yaşamdan yana değerler ortaya koyan, değerlerin değerini yaşama uygun olup olmamalarına göre belirleyen, yaşamın ve kültürün seviyesini yükselten değerlendirme biçimidir; ikincisi, yaşama karşıt, yaşamı yadsıyan değerlendirme biçimidir. Nietzsche bunlardan ilkine efendi ahlakı, ikincisine ise köle ahlakı adını verir. Sürü içgüdülerine göre yapılan değerlendirmelerin toplumda egemen olması demek, köle ahlakının egemenliği demektir.

Ahlak alanında sözü edilen dekadans durumu anlayabilmemiz için "çileci ideal"e ve bu ideali gerçekleştirmeye çalışan "çileci rahip"e bakmamız gerekiyor. Çünkü ahlak alanında dekadansın yükselmeseni neden olan şey bu idealdir ve bu da, Nietzsche'ye göre, rahipler aracılığıyla uygulanmaya çalışılır. Çilecilik dört basamakta ulaşılan bir durumdur: ""görünür dünya"-yı yadsıma, ona karşıt karakterde başka bir dünyaya olanak sağlama, değerlerin bütün yönünü yaşamı yadsımaya yöneltme ve ideal bir dünya yaratma" (Kalaycı, 2009:41-42).

Nietzsche, yüksek bir ideal ya da hakikat uğruna yaşamı, içgüdüleri ve bedeni aşağı gören, horgören bir düşünceyi anlatmak için *çileci ideal* ifadesini kullanır. Bu ideal, çileci rahipler aracılığıyla uygulanır ve belli bir ahlaklılığa (Hıristiyan ahlaklılığına) ulaşılır. Nietzsche "çileci ideallerin anlamı nedir?" sorusunu şöyle yanıtlar:

> "Fizyolojik[5] olarak bozulmuş, çarpılmışlar için (fanilerin çoğunluğu için) bu dünyada kendilerini "çok iyi" görme çabası, kutsal bir zevkusefa biçimi, için için işleyen acı ve sıkıcılığa karşı kavgada işleyen en temel silahları; papazlar için halis bir papazca iman, güç elde etmek için en iyi araç, ayrıca "en yüksek" izin (1990a:93).

Demek ki rahibin, çileci ideali bir araç olarak, güç ve yetki olarak kullanması söz konusudur. Çileci ideal bir yandan bu dünyadaki, gerçek dünyadaki yaşamdan yüz çevirmeye çalışırken, bir yandan da yine aynı dünyada yaşayanlardan, sürü hayvanından yararlanmak istemektedir. Bunu gerçekleştirmek için, çileci idealin *"yoksulluk, alçakgönüllülük, ruh temizliği"* diye üç büyük sloganı kullandığını görüyoruz (1990a:103). Bu sloganlarla amaçlanan bireylerin duygularının yok edilmesi ya da olabildiğince dizginlenmesidir.

[5] Nietzsche *fizyoloji* terimini "insanı ve onun içinde bulunduğu durumları bütünlüğü ile tasvir ve tahlil için" kullanır. Bu anlamda fizyoloji terimi ile psikoloji terimi neredeyse eşanlamlı terimler olarak da görülebilir (Nutku, 1968:133).

Bu sloganların yanısıra ""yasa", "tanrının iradesi", "kutsal kitap", "ilham"" gibi sözcükler de kullanılır. Nietzsche bu sözcükleri "hepsi yalnızca, rahibin güce ulaşmak için, gücünü ayakta tutmak için gereksediği koşulları niteleyen sözcükler" olarak görür (1995:86). Bu bakımdan "çilecilik ölüme yakın yaşama gösterilen hoşgörü, "oluş"a duyulan nefrettir" (Kalaycı, 2009:40).

Nietzsche'ye göre "çilecilik, rahiplik ülküsü, aslında *zararlı mı zararlı* bir ülkü, bir bitiş istemi, bir dekadans ülküsü iken, nasıl olup da böylesine sınırsız bir güç kazanmıştır?" Ona göre yanıt açıktır: "Sanıldığı gibi, tanrı papazların arkasında olduğu için *değil*, yalnızca *faute de mieux* (daha iyisi olmadığı için, yokluktan)" (1999:88). Çileci rahibin bildiği şey şudur: "nerede sürüler varsa, orada sürüyü isteyen zayıflık içgüdüsü vardır"; rahip sürüyü kurnazlığı sayesinde örgütlüyor. "Zayıfların bir araya gelmeye eğilimli" (1990a:128) olmaları olgusu, elbette rahiplerin işini kolaylaştırmaktadır. Sürü hayvanının önemli özelliklerinden biri bu noktada ortaya çıkıyor: onlar kendi kendisini yönetmekten acizdirler ve bu yüzden bir "çoban"a ihtiyaç duyarlar. Sürü hayvanın zayıflığı, dekadent'in zayıflığıyla üretilen ahlaklılığa çok benzer bir ahlaklılık üretir. "Kendi içinde (kendinde) sürü hayvanı hasta değildir, hatta paha biçilemezdir; ancak kendini yönetemez, bir "çoban"a ihtiyacı vardır, -rahipler bunu anlar" (1968:160). Bu durum, sürü hayvanının rahiplerce nasıl *yönetileceği*ni ve rahiplerin sürüyü nasıl *hasta edeceği*ni göstermesi bakımından önemli görünüyor.

Çileci rahip, sürü insanına günah ve suçtan dolayı kendilerinin acı çektiğini söyler. Acıdan kurtulmanın yolu ise içgüdülerini denetlemeleri, bastırmaları gerektiğidir. Sürü hayvanı bunu başaramazsa kendini sürekli suçlu hissedecektir.

> "Çileci rahibi, hastalar sürüsünün alnına yazılmış bir kurtarıcı, bir çoban, bir savunucu olarak anlamalıyız: onun müthiş tarihsel görevini ancak böyle anlayabiliriz. *Acı çekenler üstündeki egemenliği*, onun krallığıdır, orada içgüdüsü yönlendirir onu, orada kendi sanatını uygular ustalaşır, mutlu olur, kendisi de hasta olmalıdır, derinden derine hastalarla kötü yola düşmüşlerle ilgisi olmalıdır ... Sürüsünü korumalıdır" (1990a:119).

Rahip sürüyü sağlıklı olanlara karşı, yani yaşamdan yana olanlara, yaşamı "olduğu haliyle" kabul edenlere karşı korumaktadır. O yüzden yaşama ve yeryüzüne kızanlar aynı zamanda "bedeni horgörenler"dir (1989:36).

Aslına bakılırsa zayıflar, sürü hayvanı hasta değildir. Ama rahipler, "tüm zamanlarda insanları "iyileştirmek" istemiştir: her şeyden önce buna ahlak denilmiştir" (2017:44). Peki, çileci rahip, gerçekten hastayı tedavi edecek bir hekim miydi? O, hastalığın nedenine değil de sonuca baktığı için,

hastayı tedavi etme olanağına sahip değildir. Bu yüzden rahip kendini bir hekim değil, bir "kurtarıcı" olarak görmekte ve "bir kurtarıcı" olarak saygı görmek istemektedir. "Acı çekiyorum: biri, bunun için beni suçlamalı -böyle düşünür her hasta koyun. Ama çobanları, çileci rahip, şöyle der onlara: "Haklısın benim koyunum! Biri suçlamalı seni *yalnızca sen kendini suçlamalısın*!" (1990a:121). Çileci rahip bunu yaparak aslında hınç duygusunun yönünü de değiştirmiş olur. Kendi yaşamından hoşnut olmayan, iyi bir yaşama sahip olmayan ya da acı çeken insanlar için rahip artık bir kurtarıcı olmuştur.

Bu kurtarıcı "hastayı belli ölçüde zararsız kılma, tedavi edilemez olanın kendi kendini yok etmesini sağlama" görevini görür. Çileci rahip bunu, "suç", "günah", "günahkarlık", "mahrumiyet", "lanet" gibi kavramların[6] zulmü aracılığıyla yapar (1990a:122). Burada anahtar kavram ve Nietzsche'ye göre dünyaya en başta sokulması gereken şey "günah"tır (1995:74). "Günah, ... insanın kendini aşağılamasının par excellence biçimi, bilimi, kültürü, insanın her türlü yücelmesini ve soylulaşmasını olanaksız kılmak için icadedilmiştir." Rahip, daha işin başında günahı icadederek, insanlar üzerinde egemenlik kurmaktadır (1995:75). Rahip tam da bu yolla, hastayı iyileştirmek istemekte, ama hastayı iyileştirmek için kullandığı ilaçlar (yollar), iyileştirmek bir yana onu daha da kötüleştirmektedir. Bunun ana nedenlerinden biri, çileci rahibin yaşamdan yüz çevirmesi, yaşamı olduğu gibi kabullenmemesidir. Çileci rahip, hastanın "daha iyi duruma gelmesi" için uğraşır, uğraşır ama onu daha da hasta eder. Çünkü daha iyi duruma getirme, hastayı "evcilleştirilmiş", "zayıflatılmış", "cesareti kırılmış", "inceltilmiş", "narinleştirilmiş", "kısırlaştırılmış" hale getirme anlamına gelmektedir (1990a:134).

Rahipler öncelikli olarak "beden"i hor görmekte ve bu dünyanın geçiciliğini vurgulamaktadırlar. Bir yandan beden aşağılanmakta, horlanmakta; öte yandan ruh yüceltilmektedir. Nietzsche'ye göre hasta olan rahiplerdi aslında: "Hastalar ve can çekişenlerdi beden ile yeryüzünü horgörenler ve ilahi şeylere kurtarıcı kan damlalarını icat edenler: ama o tatlı ve gamlı zehirleri bile bedenden ve yeryüzünden alıyorlardı!" Bedeni hastalıklı bir şey olarak görenler, derilerinden de sıyrılmak isterler. Bunlar hastaydılar ve "kime borçluydular bu kendinden geçişlerinin çırpınmasını ve sonsuz hazzını?", bunu bile bilmiyorlardı. Nietzsche'ye göre bu durumu, "bedenlerine ve bu yeryüzüne" borçluydular. (1989:34). "Düşüncelerinin ve duygularının gerisinde, kardeşim, güçlü bir başbuğ durur, bilinmeyen bir bilge –Kendilik derler adına. O senin bedeninde oturur, bedenindir o senin" (1989:35). "Ruh",

[6] Bu kavramlar aracılığıyla, özellikle de acının kaynağının günah olduğunun söylenmesiyle birlikte, artık "hasta bir "günahkar"a dönüşmüştür" (1990:133)

"tin", "ölümsüz ruh" gibi kavramlar da yine "bedeni hor görmek" için uydurulmuş kavramlardır. Ayrıca "çıkar gözetmezlik" ve "kendini yadsıma" kavramları yoluyla o asıl *dekadans* belirtisi, zararlı olana doğru *eğilim"* göstermektedir (1999:107).

Nietzsche insanın sürekli olarak içgüdüsel yanını, yani doğal olanı öne çıkarmaya çalışmaktadır. Ne var ki, rahiplerin insanları tedavi etmekte kullandıkları yöntemle, ilaçla ancak dünyadan tiksinmek, bedeni horgörmek, içgüdüleri bastırmak, bu dünyadan yüz çevirmek sonucuna ulaşılmaktadır. Bu yüzden,

> "çileci yaşam, bütün gücüyle kendini ayakta tutmaya çalışıp, varlığı için savaşan, yozlaşmış bir yaşamın korunma ve kutsallaştırma içgüdüsünden kaynaklanmaktadır; dokunulmamış olarak kalan sürekli yeni yollarla ve buluşlarla kavga veren, yaşamın en derin içgüdülerine karşı bir parça fizyolojik engellemeyi ve tüketmeyi gösterir" (1990a:114).

Nietzsche'nin gözünde rahipler "en şeytan düşmanlardır." Onların düşmanlığı; yaşama, bu dünyaya, güçlü ve sağlıklı olana düşmanlığı, kendi güçsüzlüklerinden, hem de çok güçsüz olmalarından kaynaklanmaktadır. "Bu güçsüzlükleri içinde, dehşetli, korkutucu bir nefretin büyümesine yol açar, en tinsel ve en zehirli bir nefrettir. Dünya tarihinin en büyük kindarları her zaman rahiplerdir" (1990a:36-37). Bu şeytanlar, dinsel yorumla hep "kendini haklı çıkarmaktadır." Oysa rahipler, ya da "ahlakçılar ve azizler arasında, en az rastlanan şey dürüstlüktür; belki tam tersini söylüyorlardır, belki de inanıyorlardır bu söylediklerine" (2017:91-92). Çileci rahip böyle yaparak, sağlıklı ve özgür insanları zehirleyip, yaşamdan yüz çevirmelerini sağlamış ve çileci ideali gerçekleştirmiş olur. Çünkü Nietzsche'ye göre "çileci rahip ne zaman güçlense, ruh sağlığını tahrip eder" (1990a:35). Hatta onlarla birlikte herşey daha tehlikeli bir hal almaktadır: "yalnızca tedaviler ve çareler değil, bir de kibir, hınç, sivridillilik, zevküsefa, aşk, yönetme tutkusu, erdem, hastalık" (1990a:36).

Nietzsche'nin düşüncesinde çileci ideali bütünüyle olumsuz olarak da görmemek gerekir. Çünkü çileci ideal, bir bakıma, anlamsız bir biçimde yaşayan sürü insanına, yaşamak için yeni bir "anlam" (belirli bir anlam!) vermiştir, onun yaşamasını *anlamlı* kılmıştır. Her ne kadar Nietzsche'nin dile getirdiği anlamda bir yaşama kastediliyor olsa da, sürü yaşamı, güven ve huzur içinde olan bir yaşamdır. Çileci idealin bir diğer önemli yanı ise hınç duygusunun yönünü değiştirmesidir. Nietzsche'nin çileci ideali eleştirmesi, "bu idealin insanlık üzerine uyguladığı güç" yüzündendir. Çünkü bu ideal, "Hıristiyanlıkta görüldüğü biçimiyle yaşamın küçük görülmesinin hizmeti-

ne sunulmuş bir idealdir. Çilecilik, kendine hakim olmayı, kendini-yadsımayı, özveriyi, yaşam anlayışının merkezine yerleştiren her pratiği ifade eder" (Ansell-Pearson 2011:178). Oysa Nietzsche, kendine hakim olmayı değil, kendini yenmeyi, kendini alt etmeyi savunur.

En yüksek değer diye "yalnızca dekadans değerlerin" öğretilmesi, tüm değerlerin yaşama düşman değerlere dönüştürülmesi Nietzsche'nin çağında *ahlak* adını almıştır. "Derinden derine yaşamı yadsıyan" bu değerler ahlaki yozlaşmaya neden olarak, "asalak insan türünü", yani rahipleri başa getirmiştir (1999:106). Daha önce de vurgulandığı gibi, bu durumu yaratan çileci idealdir. "Çileci ideal, insanlığı, acı çekmesinden sorumlu bir fail olarak tanımlayarak anlam verir. İnsan hayvanı, acı çekişinin ve suçluluğunun bedelini ödemenin bir yolu olarak, kendini-inkar aracılığıyla kendini-tamamlama amacını edinir." İnsanın acı çekmesine neden olarak, "doğal dünyaya istinaden 'gerçek bir dünya' yaratır"; bu nedenle de çileci ideal bayağı addedilir (Conway, 2016:274).

Geleneğe, rahiplere, hazır kanılara ya da inançlara itaat eden "ahlak, şimdiye kadar anlaşıldığı haliyle dekadans-içgüdüsünün ta kendisidir, kendini bir buyruk haline getirir: ve der ki: Yok ol!" (2017:31-32). Yaşamdan yana sözü olmayan ahlakın (ya da ahlakların) "yok ol" çağrısı ise anlaşılır bir durumdur. İşte bu, insanlığı düzeltmeye çalışan bir ahlaktır ve "aslında yaşamın iliğini, kanını emecek bir hile olarak", ahlaki bir *vampirlik* olarak ortaya çıkmıştır. Ahlakın ne olduğunu bulan, "onunla birlikte, insanların inandığı, inanmış olduğu tüm değerlerin değersizliğini de bulmuş demektir" (1999:106-107). Nietzsche'nin eleştirdiği, yaşamın üzerinde yer aldığı düşünülen değerlerlerdir, yani dekadansın, hastalığın belirtileri olan değerlerdir (Jacqueline, 1998:63). Aslına bakılırsa ahlak dedikleri şey "insanlığı iğdiş etmek"tir. (1999:103).

Böylesi bir ahlakı değersiz gördüğü için, Nietzsche kendini "ahlak-dışı" biri olarak adlandırır (1990b:153), (1999:101,102). Ona göre, aslında ahlak-dışı sözcüğünün içine iki yadsıma girer: "Bir yandan, şimdiye dek en yüksek sayılan bir insan türünü, *iyileri*, *iyilik isteyenleri*, *iyilik yapanları* yadsıyorum; öte yandan, gerçek töre diye geçerli ve egemen olan bir tür töreyi, dekadans töresini, daha somut deyimle Hıristiyan töresini yadsıyorum" (1999:102).[7]

[7] Ama Nietzsche, ahlak-dışı sözcüğünü başka bir anlamda da kendini diğer insanlardan ayıran bir özellik olarak, kendisine bir arma, bir şeref simgesi yapar (1999:104).

**Din Alanında Dekadans**

Bedeni, içgüdüleri, duyguları bayağı ya da aşağılık gören ve bedene (bedenliliğe), içgüdülere, duygulara karşı olmakla yaşama karşı olan anlayışın temsil ettiği dekadans ahlak alanında ortaya çıkmaktadır. Din alanında karşımıza çıkan dekadansda ise "bu dünya" küçümsenir, reddedilir; "öte", "öte dünya", "Tanrı", "ebedi hayat" gibi kurgular yüceltilir (Baykan, 2008:20). Tanrı'dan hareket edilmesi bir rastlantı değildir; çünkü en güçlü olandan hareket etmek bir inançtan, en güçlünün Tanrı olduğuna ilişkin bir inançtan kaynaklanmaktadır. ""Tanrı" kavramı yaşama karşıt bir kavram olarak uydurulmuş, yaşama zararlı, ağulu, karaçalıcı, onun can düşmanı ne varsa hepsi o kavramda bir ürkünç birlik olmuştur!" (1999:107). Nasıl ki "öte dünya", "gerçek dünya" kavramları, varolan *biricik* dünyayı değerden düşürmek" için uydurulmuşsa, Tanrı kavramı da güçsüzlüğümüzün ifadesi olarak uydurulmuştur. Bu düşüncede "öte dünya"ya ve "ebedi bir yaşam"a da inanılır, böyle bir yaşam kurgulanır. Bunu üstün bir değer olarak bize sunansa belirli türden bir ahlaklılıktır: "bu dünya hiçbir şey için iyi değil, "gerçek dünya" değil" diyen bir ahlaklılık. Nietzsche'ye göre bu dünyaya, gerçek yaşam dünyasına karşı kurgulanan "başka dünya"yı (öte dünyayı) yaratan yaşam içgüdüsü değil, yaşamdan-bıkmışlığın içgüdüsüdür (1968:322, 254).

Nietzsche için "öte dünya", "insansızlaşmış, insanca olmayan dünya" demektir (1989:33). Öte dünyayı yaratanlar, ancak yaşamı aşağılayanlar olabilir ve bir yığın uydurma kutsallıklarla, bu dünyayı yadsımaktadırlar. Bu yüzden onlar, "kendilerini zehirlemiş olanlardır." Nietzsche asıl olarak insanı, yaşamı, gerçekliği yadsıyan her şeye karşı olduğundan, "öte dünya" masalına da karşı çıkmaktadır. Din gibi bu yaşamı olumsuzlamamıza sebep olan, olması gereken öte dünyalar yaratarak, bazı değerlerin bu yaşamdan üstün olduğuna inandırılmaya çalışılır. Nietzsche bunu "put" diye adlandırır.

Dinin kitlelerden beklentisi aslında açıktır: "insanların ellerini, gözlerini, ayaklarını, öteki organlarını sakin tutmasıdır, böylece onlar bir süre daha güzel olur -daha insanca görünürler" (2003a:133). Bu düşünce, insanın ana doğal güdülerinden bütünüyle sapması, "büsbütün soysuzlaşması, insanın biopsişik bakımdan soysuzlaşması" anlamına gelmektedir (Kuçuradi, 1995:98). Kilisenin sahtekarları doğanın değerini düşürmek için, "son hüküm", "öte dünya", "ruhun ölümsüzlüğü" gibi uydurma kavramlar ile, gerçek değerleri ve amaçları alçaltmak, öte yandan zulüm ve işkence gücünü arttırmak istemektedirler. Kilisenin ya da rahiplerin kendi güçlerini artırmak için baş vurdukları şeyin "din sıfatını" kazanabilmeleri için "ölüm konusunda derin ve avutucu bir şeyler söylemesi gerekir." Çünkü bilindiği gibi, insanlar için

ölüm "en büyük kötülük, en ilkel korkudur." (Young, 2017:573). Bu bağlamda, insanların islahı ve eğitimi için dinin kullanıldığını söyleyebiliriz. Bu yolla da insan insan olmaktan çıkıyor/çıkarılıyor.

"Öte dünya"ya, sonraki yaşama inanma insanı acıdan (ıstıraptan) kurtaracak olan bir inanışı ifade eder. Yaşamda ağırlık noktası yaşamın kendisine değil, ""öte"ye yerleştirilince -hiçliğe- o zaman, yaşamın ağırlık noktası toptan kaldırılmış demektir" (1995:62). Zaten dünyayı, bu yaşam dünyasını değersiz hale getirmek için bir öte dünyanın, "ruhun ölümsüzlüğü" gibi bir inancın bizlere aşılanması gereklidir. Bunu Nietzsche, "öte" aracılığıyla yaşamın öldürülmesi olarak görür (1995:94). "Öte dünya", "ruhun ölümsüzlüğü" kavramlarının en önemli işlevi "rahibin egemen olmasına, egemen kalmasına yarayan işkence aletleri, acımasızlık düzenekleri" olmasıdır (1995:56). Öte dünya düşüncesinin insanların günlük yaşamlarında ortaya çıkabilecek hangi türden sorunları çözeceğine ya da çözemeyeceğine bakılmaksızın, bu düşüncenin insanlar üzerinde etki yarattığını söylemek olanaklıdır. Başka bir deyişle, "öte dünya" cennet hayali, ölümsüzlük hayali gibi uyuşturucu etkisi yapabilir. Cennete giren insanın, oradan çıktıktan sonraki hayatı öncekinden daha sıradan bulmasına yol açmaktadır.

Bu yüzden olsa gerek, öte dünya, ruhun ölümsüzlüğü gibi kavramlarla insanı tedavi etmek (Nietzsche için aslında hasta etmek) ya da "evcilleştirmek" için "din dayanağına sıkı sıkıya sarılıyorlar" (1990a:88). Yaşamın kendisine karşı durarak, "her gerçekliği değilleme istemi olarak, öte dünya"ya inanıyorlar (1995:100). Bu inanç, bir çöküntüye, dekadansın yükselmesine neden olmaktadır. Nietzsche aslında bunun hiçliği isteme olduğunu söyler, ama buna "hiçlik" değil de, ""öte" denir ya da "Tanrı" ya da "Hakiki hayat" denir ya da Nirvana, Kurtuluş, Kutsanmışlık" (1995:18). Bu istemler Nietzsche'nin gözünde zayıflıktan kaynaklanmaktadır. "Zayıflıktan kaynaklanın bütün felsefeler, dinler ve sanatlar dekadent'dir" (Huszar, 1945:259). İşte o, zayıflıktan kaynaklanan hastalıklarla mücadele eder; ama bu mücadeleyi bir hekim olarak değil de, daha önce belirttiğimiz anlamda bir fizyolog olarak sürdürür Nietzsche. Hastalığın, yozlaşmanın olmasının; gerçeklikten kaçılmasının ana nedeni "gücü istemenin eksik olmasıdır" (Kalaycı, 2009:40). Bütün bu inanç sisteminde, farklı dinlerin etkisi olsa da, ana etkenin Hıristiyanlık olduğu Nietzsche için açık bir olgudur (ya da Nietzsche öyle görmektedir), diyebiliriz.

**Sonuç**

Nietzsche'nin ahlak ve din hakkındaki eleştirilerinin genel anlamda ahlak ve din eleştirisi olup olmadığı üzerine tartışmaların olduğunu biliyoruz. Onun bütün "hınç"ı (!) Hıristiyanlığa yönelik olduğu için belki de bazen dekadansın yükselmesine neden olan farklı gerekçeleri (belki bu gerekçeler arasında politikayı sayabiliriz) görmemiş olabilir. Nietzsche'nin ahlak ve din eleştirisinin Hıristiyan ahlakı ve dini olduğu genel kabul görse de, her türden ahlakı ve dini eleştirdiğini söyleyebiliriz. Çünkü ona göre, "her dinin ve her ahlakın temelinde yatan en genel formül: "Şunları şunları yap, şunları ve şunları yapma –mutlu olursun. Aksi halde ..." şeklindedir. Her ahlak, her din bu buyruktan oluşur" (2017:34). Bu yüzden bütün ahlaklar (ve dinler) için söylenebilecek benzer yanlar var görünüyor. "Dünyada varolan çeşitli ahlaklar arasında birçok farklılıklar olmakla birlikte, Nietzsche, bu ahlakların hepsinde ortak yönler de görmektedir. ... Belirli ayrımları olsa da, bu ahlaklar ve onlara dayanarak yapılan değerlendirmeler hemen her yerde görülür ve bazı ortak özellikler sergilerler" (Becermen, 2010:363). Nitekim Nietzsche, ahlak ile dinde görülün ortak bir özelliği yargıların dile getirilişinde görmektedir. Ona göre, "ahlaksal yargının, dinsel yargıyla ortak yanı: olmayan gerçekliklere inanmasıdır" (2017:43). Bu gerçeklikler, yukarıda da vurgulandığı gibi, Nietzsche'nin "masal" diye de gördüğü "öte dünya", "Tanrı", "hakiki yaşam", vs.'ye ilişkin inançlardır.

Yukarıda söylediklerimizi kısaca dile getirirsek, Nietzsche'ye göre çeşitli ahlaklar ve dinler, aracılarla, insanın bedenini, içgüdülerini, duygularını utanılacak şeyler olarak göstermekte ve bu dünyadaki yaşamı yaşamaya değmez olarak görmektedir. İşte Nietzsche, "insanın *yozluğunun* önündeki perdeyi çektim, açtım" diyerek, insanlık için ödevini yapmaya çalışmaktadır. Onun yozlaşmışlıktan anladığı da "insanlığın bugün kendi en üst istenebilirliklerini biraraya topladığı değerlerin hepsinin, *dekadans değerleri* olduğudur." Nietzsche, "bir canlıya, bir türe, bir bireye, içgüdülerini yitirmişse, kendisine zararlı olanı seçiyor, *yeğliyorsa*, yozlaşmış" demektedir (1995:16). Başka bir deyişle; üstün ideallere dayalı inançları olan kimseler, bu dünyayı değilleyip bir "öte" için, bir ütopya için yaşarlar. Dinlerin ve ahlakların (özel olarak Hıristiyan ahlakının) "yaşamın en başta gelen içgüdülerini küçümsemeyi öğretmeleri; bedeni haklamak için bir "ruh" bir "tin" *uydurmaları*; yaşamın temel koşulunu, cinselliği ayıp bir şey olarak duymayı öğretmeleri; serpilip gelişmek için en derinden zorunlu olan o şeyi, o *katı* bencilliği kötülük ilkesi saymaları" (1999:106); insanın ana içgüdülerinden, sözgelişi kendini koruma

içgüdüsünden, cinsel içgüdü gibi doğal içgüdülerinden sapması demektir. Ana içgüdülerden sapıldığında, o canlının yozlaşmış olduğunu düşünen Nietzsche için yaşamı aşabilecek hiçbir değer söz konusu olamaz.[8] Bu yüzden Nietzsche, bu yaşamdan, bu dünyadan kopmamıza belki de tiksinmemize neden olan öte dünya görüşlerini (dekadansı) aşmamızı ve yeryüzüne bağlı kalmamızı adeta haykırmaktadır:

> "Bağlı kalın yeryüzüne, kardeşlerim, erdeminizin gücüyle! Armağan eden sevginiz ve bilginiz yeryüzünün anlamına hizmet etsin! Böyle diler ve yalvarırım size."
>
> "Yeryüzüyle ilgili şeylerden kaçıp da ebedi duvarlara çarptırmayın kanatlarını! Ah, öteden beri daima öylesine çok erdem kaçmıştır ki!"
>
> "Benim gibi, siz de kaçmış erdemi geri getirin yeryüzüne, -bedene ve hayata: yeryüzüne kendi anlamını versin diye. İnsanca bir anlamı" (1989:66).

Hem yukarıdaki alıntıda vurgulananları hem de daha önce söylenenleri hesaba katarsak, Nietzsche'nin dekadansla bir mücadeleye giriştiği; bedeni ve yeryüzünü (ahlak ve din) horgörenlere karşı savaş açtığı açıktır. Ancak, yine kendi ifadelerinde dekadansı doğal bir olgu olarak gördüğünü, kaçınılmaz olduğunu söylediğini biliyoruz. Peki, madem dekadans farklı alanlarda karşımıza çıkacak, bu bir fenomen ya da durum ise, Nietzsche neden yeryüzüne bağlı kalmamız, bedeni değerli görmemiz için adeta yalvarmaktadır? İlk bakışta birbirine aykırı gibi gözüken bu ifadelerde aslında bir aykırılık yoktur.

Nietzsche'de dekadans aslında bir yaşam fenomenidir. Dolayısıyla, dekadans bir uydurma değil bir olgudur ve bu olgu sadece Batı kültürüne ait de olmayan "evrensel bir meseledir" (Baykan, 2008:10). Yaşamı dinamik bir süreç ya da *oluş* halinde gören Nietzsche, yaşamın iki yanına, yani bir yandan yükselen, diğer yandan da çöküş halinde olan yanına dikkati çeker.[9] İşte dekadans, yaşamın çöküş yönündeki hareketinin bir görünümüdür. Nietzsche'nin yaşamın yükselen yönüne katkı yapmaya yönelik bir çabası var görünüyor. Yaşam her iki yönüyle kabul görmediğinde, yaşama karşı tavır alınmış demektir. Demek ki çürüme, yokolma, yani dekadans yaşamın özünde var. Böyle düşünüldüğünde yaşam-ölüm, sağlık-hastalık birbirinin antitezi olamazlar. Başka bir ifadeyle, dekadans "kendisiyle mücadele edilecek bir şey değildir: o kesinlikle zorunludur ve her çağa ve halka aittir." Belli

[8] Yaşamı aşan değerler olduğunu düşünen kişilere Nihilist denebilir. Yaşamı aşan hiçbir değer olamayacağını dile getiren Nietzsche bu bakımdan anti-nihilist olarak görülebilir. Bir başka yanıyla, yaşam üzerinde bir değerin olduğunu söylemek (buna insanın bireysel yaşamı da dahil) sorunludur, çünkü yaşamı parçalamak, yani deyim yerindeyse "bütünü parçalamak" gereklidir. Oysa Nietzsche açısından yaşamı aşan bir değer olmadığından yaşamı bütünlüklü düşünmeliyiz.

[9] Nietzsche bu durumu şöyle dile getirir: "Çağ, kendisi için ya doğa yaşamın erdemlerini seçmiştir: bu durumda batan yaşamın erdemlerine karşı en dipten gelen bir biçimde direnir. Ya da çağın kendisi batan bir yaşamdır. O zaman çağ, yalnızca birikimiyle, gücündeki gözkamaştırıcı zenginliklerle kendisini gösteren her şeyden nefret eder" (1994:104).

çarelerle "*dekadansın* önüne geçildiğini düşünmek bir yanılgıdır. Tedavi etme ve tedavi edilmeyi bir tür yozlaşma olarak gören Nietzsche'ye göre, psikolojik ve ahlaki tedavi girişimleri de *dekadansın* seyrini değiştirmez" (Çevikbaş, 2013:29).[10]

O zaman, dile getirildiği gibi "dekadans bir problem" de (Jacqueline, 1998:59) değildir, sadece bir hastalık *belirtisi*dir. Nietzsche bu hastalıkla bir hekim olarak değil, çekiçle felsefe yapan bir fizyolog, bir filozof olarak mücadele eder. Dekadansın kendisi değil, ama onun yol açtığı problemlerden söz edilebilir. Dekadans bir hastalık, ama aynı zamanda daha yüksek bir sağlık için bir uyarıcı da olabilir demektir. Bu bakımdan "felsefi olduğu kadar psikolojik olarak da dekadans, kalıcı bir durum değil, üstün bir sağlık için önkoşul" diye görülebilir (Huszar, 1945:271).

Peki, insanın dekadans bir durumdan kurtulması söz konusu edilebilir mi? Dekadans aşılması gereken bir durum (tıpkı nihilizm gibi) olarak, yani *aşma* biçiminde düşünülürse, kişinin dekadans durumdan kurtulması söz konusu olabilir. Hegel'in ifadesini kullanırsak, buna "kapsayarak aşma" diyebiliriz. Dolayısıyla, dekadansın kendisiyle mücadele edilemez, dekadansın yükselmesine neden olan şeylerle (din, ahlak, çileci ideal, rahipler, vs) mücadele edilebilir. Öyle olmasa, Nietzsche bize bunca şeyi niye anlatsın, neden yeryüzüne bağlı kalmamız için, bedeni değerli görün diye haykırsın?

Nietzsche'nin öne sürdüğü düşünceleri, dinde ve ahlak alanında görülen dekadansın *azalması* yönünde gösterilen bir çaba, mücadele, savaş olarak değerlendirebiliriz. Nitekim Nietzsche'nin kendisine bir ödev edindiğini söylediğimiz de kastettiğimiz şey budur. "Sürü içgüdüsü artık kontrolden çıkmış ve bütün diğer içgüdülere tahakküm eder hale gelmiştir" (Baykan, 2008:18). Bu tahakkümü kırmak bakımdan Nietzsche, dekadansın azalması yönünde bir çaba gösteriyor diyebiliriz. Her ne kadar dekadans yaşamın kaçınılmaz bir öğesi, durumu olsa da, Nietzsche'nin deyimiyle onunla mücadele edilmelidir. Dolayısıyla dekadans ahlakın, dinin, vs.'nin bir sonucu olarak ortaya çıkmaz. Başka türlü söylersek, Nietzsche'nin düşüncesinde ahlak, din, çileci ideal dekadansın nedenleri olarak görülemezler. Bunlar sadece dekadansın *yükselmesinin* (ya da *artmasının*) nedenleridir.

Nietzsche, çekiçle felsefe yaparak, bu dünya karşısına bir öte dünya düşüncesini koyan idealin, çileci idealin; idealler adına gerçekleri reddeden bu putların yıkılması gerektiğini söyler. Daha önceden hazırlanmış olan, mevcut olan bu putları parçalamak gerekir. Nietzsche'nin yaptığı tam da budur: yeni inşalar için önce yıkmak, parçalamak gereklidir. Putlaştırılmış doğru

[10] Çileci rahiplerin tedavi etme girişimleri anlamında düşünürsek bu ifade doğrudur. Ne var ki, dekadansın yükselmesi ya da alçalması anlamında, dekadansın seyrinin değiştirildiğini söyleyebiliriz.

diye bilinen bütün değer ve levhalar yerinden sökülerek, bu dünyadaki yaşama uygun değerler ve levhalar inşa edilmelidir. Bize şimdiye dek baştacı etmemiz için sunulan "değerlerin yeniden değerlendirilmesi" bu bakımdan zorunludur. Değerlerin yeniden değerlendirilmesi için de önkoşul olarak dekadans eleştirisi gereklidir (Huszar, 1945:263).[11] Demek ki, dekadans durum yaşanmasa değerlerin yeniden değerlendirilmesi de söz konusu olmayacak ve dolayısıyla yaşama *yeni değerler* katılamayacaktır. Öte yandan da dekadansın yeniden değerlendirilmesini yapabilecek birinin, dekadansdan kurtulması, yani bir hastalığı yenmesi, yaşamın yükselen yanı için bir uyarıcı olacak bir durumda olması gerekir. Başka bir deyişle bu kişinin, dekadansa tamamen teslim olmadan, onunla mücadeleyi bilmesi şarttır. Nietzsche'nin şu ifadeleri kendisinin böyle biri olduğunu söylüyor *gibi*dir: "Decadence oluşum bir yana, bunun tam karşıtıyım da. Kanıtlarımdan biri de şu: kötü durumlarda içgüdümle hep doğru kurtuluş yollarını seçmişimdir; gerçek decadent ise hep kendine zararlı yolları seçer. Toptan düşünürsek sağlamdım; bir ayrıklık, bir özel durumda decadent'lığım" (1999:15).

Bu noktada şu soru yeniden sorulabilir: dekadans yaşamın özünde varsa ve üstelik farklı alanlarda da kaçınılmaz olarak ortaya çıkıyorsa, dekadansın dışına nasıl çıkılabilir? Nietzsche "filozofların ve ahlakçıların", dekadansa karşı savaşmakla, onun dışına çıktıklarını düşündükleri için "kendi kendilerini kandırdıklarını" söylediğinde (2017:17), sanki dekadansın dışına çıkılamaz demektedir. Oysa, yukarıda kendisinin dekadetliğinin özel olduğunu söylediğinde ve içgüdüsüyle hep doğru kurtuluş yolları seçtiğinde, dekadansın dışına çıkmış oluyor (mu)? Bu soruya, kişi, değerleri yeniden değerlendirdiğinde, yeni değerler ortaya koyduğunda 'evet, dekadansın dışına çıkıyor' yanıtını verebiliriz. Bir kez daha vurgularsak "dekadans", bir durumun adıdır; dekadans bir durum olmadan, yozlaşma ortaya koyulmadan, gözönüne serilmeden ve eleştirilmeden değerleri yeniden değerlendirmek olanaklı değildir. Bu yüzden dekadans yaşam için zorunlu, yaşanması gereken bir fenomendir.

## Kaynakça

Ansell-Pearson, Keith, (2011) *Kusursuz Nihilist*, Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul

Baykan, Fehmi, (2008) *Nietzsche'nin Felsefesi*, BilgeSu Yayıncılık, Ankara

Becermen, Metin, (2010) "Nietzsche'de "Güç İstemi" ve Hakikat İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", Uludağ Üniversitesi *Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:19

[11] Değerlerin yeniden değerlendirilmesi "sadece zayıflıktan kuvvete geçişi değil, insandan üstinsana geçişi de ifade eder" (Huszar, 1945:266).

Conway, Daniel W. (2016) "Heidegger, Nietzsche ve Nihilizmin Kökenleri", Çev.Volkan Ay, *Özne*, 23.Kitap

Çevikbaş, Sebahattin, (2009) "Nietzsche'nin Düşüncesinde "Tanrı'nın Ölümü"", *Felsefe Tartışmaları*, Sayı:43

Çevikbaş, Sebahattin, (2013) "Nietzsche ve Nihilizm, Avrupa Nihilizminin Tarihi: Tarihsel Bir Yazgı olarak Nihilizm", *Felsefe Tartışmaları*, Sayı:48

Çörekçioğlu, Hakan (2014) "Nietzsche'de Güç İstemi Kavramı", *FLSF*, Sayı:17

Edelman, Bernard, (2001) "Nietzsche: Kayıp Bir Kıta", Çev. Ferhat Taylan, *Cogito*, Sayı:25

Er, Sadık Erol, (2013) "Tanrı'nın Ölümünden İnsan'ın Arkeolojik Katline ya da Michel Foucault'nun Nietzsche'si" *Nietzsche Paris'te* içinde, Otonom Yayıncılık, İstanbul

Huszar, George de, (1945) "Nietzsche's Theory of decadence and the Transvaluation of all Values" *Journal of the History of Ideas*, Vol. 6, No. 3, ss. 259-272

Kalaycı, Nazile, (2009) "Platon ve Nietzsche'de İdealar Kuramı ve Perspektivizm Bağlamında Ölüm-Yaşam İlişkisi", *Baykuş*, Sayı:5

Kuçuradi, İoanna, (1995) *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara

Nietzsche, Friedrich, (1968) *Will to Power*, Çev. Walter Kaufmann-R.J. Hollingdale, London

Nietzsche, Friedrich, (1989) *Zerdüşt Böyle Diyordu*, Çev. Osman Derinsu, Varlık Yayınları, İstanbul

Nietzsche, Friedrich, (1990a) *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Çev. Ahmet İnam, Ara Yayıncılık, İstanbul

Nietzsche, Friedrich, (1990b) *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev. Ahmet İnam, Ara Yayıncılık, İstanbul

Nietzsche, Friedrich, (1994) *Wagner Olayı*, Çev.M.Osman Toklu, Gündoğan Yayınları, Ankara

Nietzsche, Friedrich, (1995) *Deccal*, Çev. Oruç Aruoba, Hil Yayın, İstanbul

Nietzsche, Friedrich, (1997) *Tan Kızıllığı*, Çev. H. Salihoğlu-Ümit Özdağ, İmge Kitabevi, Ankara

Nietzsche, Friedrich, (1999) *Ecce Homo*, Çev. Can Alkor, YKY, İstanbul

Nietzsche, Friedrich, (2003a) *Şen Bilim*, Çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa

Nietzsche, Friedrich, (2003b) *İnsanca, Pek İnsanca*, Çev. Cemal Atila, Say Yayınları, İstanbul

Nietzsche, Friedrich, (2015) *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*, Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul

Nietzsche, Friedrich, (2017) *Putların Alacakaranlığı*, Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul

Nutku, Uluğ, (1968) "Nietzsche'de Nihilism Problemi", *Felsefe Arkivi*, sayı:16

Özlem, Doğan, (1993) "Nietzsche Üzerine", *Felsefe Tartışmaları*, 14. Kitap

Scott, Jacqueline, (1998) "Nietzsche and decadence: The revaluation of morality" *Continental Philosophy Review* 31: 59-78

Strauss, Leo, (2018) *Nietzsche: İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev. Özgüç Orhan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul

Young, Julian, (2017) *Nietzsche*, Çev. Bülent O.Doğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul

# NIETZSCHE, DIONYSOS ve MÜZİĞİN ONTOLOJİSİ*

**Christoph Cox**
**Çev. Sadık Erol ER****

**Müzik, Bilim ve Varoluşun Yorumu**

Nietzsche, müziğin güçlü bir kuvveti ve kalıcı etkisi olduğuna inanan bir avuç filozof arasında yer alır. Bir piyanist, tuluatçı ve besteci olarak, filoloji ve felsefeye devam etmek için müziği terk etmeden önce müzik üzerine bir kariyer düşündü. Richard Wagner ile olan fırtınalı ilişkisi, -Wagner ve onun müziği- Nietzsche'nin felsefi yazılarında -ilk kitabı *Tragedyanın Doğuşu*'ndan, sonuncusu *Wagner Olayı*'na kadar- geniş bir yer tutar. Ve Beethoven, Bizet, Berlioz, Bach, Handel, Mozart, Schumann ve diğerlerinin müziği üzerine açıklamalar, neredeyse Nietzsche'nin korpusunun tamamına yayılır. Kariyerinin sonlarında, Nietzsche açıkça şunu söylemiştir: "Müziksiz hayat, bir hata olurdu" (*TI*, "Maxims and Barbs," 33).

Fakat, tam anlamıyla Nietzsche için müzik nedir? Ve müzik ile ilgili bu kadar önemli ve felsefi olarak çekici bulduğu şey nedir? Etkileyici bir pasajda, bir kimsenin bu sorulara nasıl yanlış cevap verilebileceğini açıklar ve bunu yaparken de daha uygun bir cevaba giden yolu önerir. "Önyargı Olarak Bilim" başlıklı *Şen Bilim*'in 373. bölümünde, "bilginlerin, tinsel/düşünsel olarak orta sınıfa ait oldukları sürece, hiçbir zaman gerçekten büyük problemleri ve soru işaretlerini göremeyeceklerini iddia eder." Böyle bilginler arasında belirli bir grup, entelektüel yetersizliği nedeniyle ayrı tutulmuştur.

> Şimdilerde onca maddeci bilim adamının yetindiği inanç bakımından da durum aynıdır. Bir eşi, bir ölçüsü insan düşünce-sinde, insan değerlendirmelerinde olduğu varsayılan bir dünyaya inanma- bizim küçük kare usumuzun yardımı ile bütün bütün, sonsuza dek egemen olabileceğimiz bir " hakikat dünyası." Nasıl? Varoluşun böyle aşağılanmasını salt bir hesapçının alıştırmasına indirgenmesini, matematikçi-

* Metin İngilizce'den çevrilmiştir. Christoph Cox, "Nietzsche, Dionysus, and the Ontology of Music", *A Companion to Nietzsche*, Ed. Keith Ansell Pearson, Blackwell Pub., 2006.

** Doç. Dr. Çukurova Üniversitesi Felsefe Grubu Eğitimi A. B. D.

> lerin ev eğlencesi olmasını istiyor muyuz gerçekten? Her şeyden önce, varoluşun çok anlamlı niteliğini soyup çıkarmayı istememek gerek. Beyler, bu iyi bir beğeniyi gerektiriyor, bizim çevrenimizin ötesindeki her şeye duyulan saygının beğenisini. Dünyanın doğrulanabilir tek yorumunun olması; içinde duyularınızla bilimsel olarak (siz bilimsel derken gerçekte mekanik olarak çalışmayı anlamıyor musunuz?) araştırıp çalışmayı sürdürebildiğiniz bir yorumu olması; saymaya, hesaplamaya, tartmaya, görmeğe, dokunmağa izin veren daha fazlasına izin vermeyen bir yorumu olması- bunun ussal bir sayrılık, bir bönlük olmadığını varsayarsak- bir kabalıktır, alıklıktır. Tersine, ilkin varoluşun düpedüz en yüzeysel, en dışsal niteliğinin -en görünür niteliği, teni, duyusallaşması- kavranması daha olası değil mi? Hatta, bu yorum belki de yalnız bunun kavranmasına izin veriyor olabilir mi? Dünyanın "bilimsel" bir yorumu, sizin onu anladığınız biçimi ile bu yüzden, dünyanın olanaklı yorumlarının en alıkçalarından biri olabilir; bu da demektir ki belki de o anlamca en yoksul olanıdır. Bu düşünceyi, günümüzde filozof geçirmeyi seven mekanistlerimizin kulaklarına, vicdanlarına gitsin diye söyledim. Onlar mekaniğin, ilk yasaların da son yasaların da bilimi olduğunu; bütün varoluşun, bir temel gibi olan bu yasaların üzerinde kurulmasının zorunlu olduğunu ileri sürerler. Ancak özce mekanistik bir dünya, özce anlamsız bir dünya olacaktı. Diyelim ki bir müziğin değeri onun ne ölçüde sayılabildiği, hesaplanabildiği, formüllerle dile getirilebildiğine göre tahmin edilebilecek! Böyle bir "bilimsel" tahmin ne kadar saçma olur! İnsan onda neyi kavrayabilir, neyi anlayabilir, neyi tanıyabilir? Hiçbir şeyi, onda "müzik" olan hiçbir şeyi.[1]

Bu pasajın sonunda ortaya çıkan müzikal örnek, indirgemeci, mekanistik bilime karşı ana argümanın tesadüfi bir örneklemi gibi görünür. Yine de, bu örneğin, sadece bu pasaja özgü olmadığını ve dikkatli bir şekilde okursak, yalnızca Nietzsche'nin müzik anlayışını değil, aslında daha genel olarak ontolojisini açacağını düşünüyorum.

Pasajda tasarlanan merkezi zıtlık ufuklar, perspektifler ve yorumlardan biridir. Metin, dünyanın ve varoluşun yorumlanmasında yapısal olarak uzağı göremeyen, yüzeysel, ve indirgemeci olduğu için eleştirilen "materyalist doğalcı bilim insanları" gibi bilginler üzerine odaklanmaktadır. Bu bilim insanları sırf insani bir "ufku" baz alırlar ve bu ufka göre varolanlar duyulur ve ayrık (discrete), deneysel bilimle kavranabilir ve ölçülebilir olanla sınırlıdır. Nietzsche, dünyanın bu kavrayışını, sınırlı entitelerin veya parçaların nedensel etkileşimlerine indirgenebildiği ölçüde, "mekanistik" olarak adlandırır. Mekanik bilimin, dünyanın oluşumunu upuygun biçimde betimlediği fikrini alaya alır. Müzikal örnek, böyle bir yorumun yetersizliğini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır, çünkü müziği gerçekten anlayan birisi, sırf matematiksel veya fiziksel bir yorumlamanın dünyanın özsel anlamını kavrayacağına izin vermeyeceğini bilir.

[1] Buradaki alıntı ilgili eserin Türkçe basımından alınmıştır. F. Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar, Asa Yay., 2003, Bursa, 373. Kısım.

Böyle bir yorumla ne tasarlanabilirdi? Pasajın kısa bir analizinde Brian Leiter, bu cevabı sunmaktadır:

> Deneyimin *nitel* ya da *fenomenolojik* yönünü, örneğin bir müzik parçasını *güzel* olarak *deneyimlemenin* ne olduğunu ihmal etmeleri, materyalist açıklamalar için ölümcül bir problemdir. Nitekim Beethoven'in geç dönemine ait bir quartet'in güzelliğinin yalnızca fiziksel veya mekanik terimlerle anlatılabilir olması hiç mantıklı değildir- hal böyle iken yine de güzeldir (Leiter 2002: 25).

Leiter, nicel ile nitel, fenomenal ile fiziksel, öznel ile nesnel karşıtlığına yaslanan geleneksel felsefi alternatifleri tercih eder. Ancak bu okumanın hedefi ıskaladığını düşünüyorum. Çünkü, yukarıdaki pasajda ve başka bir yerdeki alıntısında Nietzsche'nin teklif ettiği ayrımlar, birbirinden farklıdır. Bunu görmek için müzikal örneği, bir bütün olarak pasajda sunulan anahtar zıtlık bağlamında okumamız gerekir: "dünyayı" veya "varoluşu" yorumlamanın çeşitli yolları arasındaki zıtlık.

Nietzsche "ilmi" (scholarly) ve "bilimsel" dünya görüşü eleştirilerinde açık sözlü, dürüst ve nettir. Ancak o, kusurlu bulunan bu dünya görüşüyle ilişkisinde alternatife dair daha anlaşılmazdır (ve imalıdır). Retorik bir imza stratejisini kullanan Nietzsche, imalarını (hints), daha geçerli bir dünya yorumu yapabilme yeteneğine sahip, kafa dengi filozofların ender türü olan, muhtemelen "tinsel üst sınıf"ı içeren, seçkin bir izleyici kitlesine yönlendirir. Böyle bir yorumlamanın özellikleri/nitelikleri nelerdir? Pasaj dar, sınırlanmış insan ufkunun aşılabileceğini önerir. Böyle üstinsani[2] bir perspektifte, dünya kendisini ikircikli/belirsiz olarak ifşa eder. Ontolojik olarak, Nietzsche bu yorumun yüzeysel olamayacağını söyler, ancak olağan duyu deneyiminin ayrık, ölçülebilir nesnelerinden başka, derin, teşvik edici varlıklar olacağı iddiasını da devam ettirir. Bölümün eklerinde sunulan müzikal örnek, insan/üstinsan karşıtlığını, bilim ve sanat arasındaki başka bir anahtar Nietzscheci karşıtlıkla ilişkilendirir ve Nietzsche'nin başka bir yerde tam olarak geliştirdiği argümanı ima eder: yani dünyanın estetik yorumunun bilimsel yorumdan daha uygulanabilir (viable) olması.[3] Gerçekten de, Leiter'in müzikal örneği okumasının aksine, ben bunun derin bir ontolojik iddia olarak okunması gerektiğini düşünüyorum. Müzikal örneğin, dünyayı yorumlamanın rakip yolları hakkındaki bir pasajın finali olarak belirmesi anlamlıdır, çünkü Nietzsche'nin, müziğin hem hermenötiğe, hem de ontolojiye,

[2] Bu terim sadece pasajda önerilmektedir. Yine de Nietzsche ilk olarak Übermensch terimini daha önce *Şen Bilim*'de öne sürdü (§143); ve GS 373'te, Kitap V, 1887'de, Übermensch'in merkezi bir figür olduğu Böyle Buyurdu *Zerdüşt*'ün yayınlanmasının hemen ardından eklendi.

[3] Sanatın bilime baskın çıktığı argümanı, *Tragedyanın Doğuşu*'nun önemli bir özelliğidir ve Nietzsche'nin korpusu boyunca önemini korumaktadır. Ör. BT, "Öz Eleştiri" ve GM III. 25. Bu konuda daha fazla bilgi için, bkz. Cox 1999: ch. 1, esp. sf. 63–8.

dünya-yorumuna ve dünyanın yöntemine bir kılavuz olduğunu öne sürdüğünü düşünüyorum.

Aynı nedenle, bu pasaj bizi, Nietzsche'nin Yunan trajedisinin kökenleri hakkındaki filolojik argümanını müziğin "doğanın özü" için bir model olduğunu savunan (Schopenhauer'den türetilmiş) ontolojik bir argümana dayandırdığı *Tragedyanın Doğuşu*'na geri götürür. Nietzsche'nin olgunluk dönemi eserleri perspektifinden bakıldığında, *Tragedyanın Doğuşu* genellikle sorunlu bir metin olarak görülür. Zengin filolojik içgörüsüne karşın, metin Kantçı-Schopenhauerci görünüş ve kendinde şey dualizmini onaylıyor görünür -ki Nietzsche olgunluk dönemi çalışmalarında bunu şiddetli bir şekilde reddedecektir. *Tragedyanın Doğuşu*, trajik kültürün Nietzsche'nin daha sonra kendi "antipot"u gözüyle bakacağı (*NCW*, önsöz, "We Antipodes") Richard Wagner'in müziğindeki yenilenmesini de kötü anılacak bir şekilde (notoriously) kutlar. Olgun Nietzsche'nin kendisi, *Tragedyanın Doğuşu*'nu bu iddialar üzerinden sıkça eleştirir; fakat yine de reddetmez ve biz de reddetmemeliyiz. Gerçekten de, 1886'da eklenmiş geçmişe yönelik bir önsözde Nietzsche, kitapta kullanılan dili ve kavramsal araçları eleştirse de, temel anlayışı eleştirmez. "Şimdi nasıl pişmanım" diye yazar,

> o günlerde böyle özgün görüşler, ve cesurca girişimler için kendime özgü bir dil bulma yürekliliğini (veya küstahlığını) henüz göstermediğim için, -Schopenhauerci ve Kantçı formüllerle, Kant ve Schopenhauer'in tinine olduğu kadar beğenilerine de temelden aykırı olan yabancı ve yeni değerlendirmeleri dile getirmeye canla başla çalıştığım için [...] Elbette, o sıralar bu ilk kitabımı berbat ettiğim, en güncel olana yönelik erken umutlar ve hatalı yaralanmalar bir yana, Dionysosçu büyük soru işareti, kitapta konulduğu haliyle, müzik açısından da, varlığı korunuyor hala. Bir müziğin yapısı nasıl olmalıydı, kökeni artık Almanlarınki gibi romantik değil de, *-Dionysosçuysa*? (*BT*, "Self-Criticism, 6)[4]

Geç dönem Nietzsche bazı genç formülasyonları ve estetik değerlendirmeleri reddedebilir; Fakat *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki merkezi argümanlar ve tutumlar, Nietzsche için kariyeri boyunca önemini korur. Doğalcı ve anti-metafizik[5] ontoloji ve epistemolojisini adlandırmak için "Dionysosçu" terimi kullanmaya devam eder; aslında, bu terim onun son dönem kitaplarında özellikle önem kazanır. Nietzsche, estetiğin, bilimsel dünya-yorumuna vs. üstünlüğünde ısrar etmekle, Sokrates'i ve Sokratesçiliği eleştirmekle, aynı zamanda trajik olanı övmeye devam eder. Amaçlarımız için, *Tragedyanın*

[4] Buradaki alıntı ilgili eserin Türkçe basımından alınmıştır. Aynı zamanda metin içerisindeki *Tragedyanın Doğuşu* ile ilgili alıntılarda da bu Türkçe basım kullanılmıştır. F. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, Çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Yay., İst., 2010.

[5] Nietzsche'nin bu terimi sıklıkla kullandığı literal, etimolojik anlamda: meta: ötesinde ya da üstünde; fizik: doğa.

*Doğuşu*'nun kilit bir metin olarak kalmasının önemli bir nedeni daha var: *Tragedyanın Doğuşu*, Nietzsche'nin özellikle müzik ve müzik ontolojisi konusundaki en sürdürülebilir düşüncesini sunar.

O halde, bu müzikal ontolojiyi ve daha genel olarak bunun ontolojiyle olan ilişkisini iyileştirme çabasıyla *Tragedyanın Doğuşu*'na dönmek istiyorum. Nietzsche'nin müzikal ontolojisinin ayrıntılarına inmek için, *Tragedyanın Doğuşu*'nda (ve ötesinde) müziğin yakından ilişkili olduğu Dionysosçu kavramını açmamız gerekecek. Nietzsche'nin kendi görüşlerine kulak vererek, bu metni olgunluk dönemi çalışmaları ışığında okumaya çalışacağım. Bu esnada, *Tragedyanın Doğuşu*'nda gerçekte ne olduğunu görmemize yardımcı olacak ayrımlar ve kavramlar sağladığını düşündüğüm Gilles Deleuze'ün, yirminci yüzyılın sonlarına ait Nietzscheci çalışmalarından da yararlanacağım.

## Dionysos ve Apollon

### *Nietzsche, Hegel, Kant ve Schopenhauer*'e Karşı

*Tragedyanın Doğuşu*, "Yunanlıların iki sanat tanrısı" Apollon ve Dionysos arasındaki meşhur zıtlığı ve "Apolloncu yontma sanatı ile imgesel olmayan Dionysosçu müzik sanatı arasındaki muazzam köken ve hedefler karşıtlığını" kullanır (*BT* 1). Nietzsche, Attik tragedyanın Dionysos ve Apollon arasındaki ateşkesi ve birliği temsil ettiğini; aynı zamanda Yunan teolojisinde, sanatında, kültüründe, psikolojisinde ve metafiziğinde Dionysosçu/Apolloncu karşıtlığıyla kodlanabilecek bütün öteki karşıtlıkları da tasnif ederek çözdüğünü göstermeyi amaçlar: Titanlar/Olimpianlar, lirik şiir/epik şiir, Asyatik barbar/Helenik, müzik/heykel, sarhoşluk/rüyalar, aşırılık/ölçülülük, birlik/bireyselleşme, acı/zevk vs.

Nietzsche'yi *Ecce Homo*'da *Tragedyanın Doğuşu*'için "iğrenç bir biçimde Hegelci kokuyor" söylemine teşvik eden şey de karşıtlıklar ve onların diyalektik çözümlerine karşı bu zafiyettir (*EH*, "*BT*," 1). Yine de, Nietzsche'nin değerlendirmesine rağmen, Dionysos ve Apollon arasındaki merkezi karşıtlık, kesinlikle tamamen diyalektik değildir. Öyle olmuş olsaydı, Diyonysoscu olan, daha yüksek bir biçim tarafından aşılırdı. Fakat tragedya böyle bir şey yapmaz. Daha çok, Appolloncu figürler ve biçimler yoluyla akla uygun hale getirilen Dionysosçu olanı bütünüyle olumlar. Nietzsche şöyle yazar: "Yunan tragedyasını, her zaman yeniden Apolloncu bir imgeler dünyasıyla boşalan Dionysosçu bir koro olarak anlamak durumundayız" [...] Bu yüzden drama, Dionysosçu içgörülerin ve etkilerin Apolloncu bir somutlaştırılmasıdır" (*BT* 8). "Tragedyanın toplam etkisinde," diye yazar sonraki metinde,

"Dionysosculuk egemendir." (*BT* 21). Dahası, *Tragedyanın Doğuşu*'nun kapsayıcı argümanı, tarihsel tutulumuna rağmen, trajik kötümserliğin Sokratik diyalektiğin iyimserliğinden ve ilerlemeciliğinden üstün olduğudur; Hegelci diyalektiğin Sokratik diyalektiğin geç bir çiçeklenmesi olduğu apaçıktır.

O halde, Dionysos ve Apollon, Hegelci bir tez ve antitez olarak tasvir edilemez.[6] Kantçı numen ve fenomen veya kendinde şey ve görünüş olarak da ifade edilmemelidirler. Elbette, Nietzsche bu Kantçı terminolojiyi açıkça Dionysos/Apollon çifti sunumunda benimsemiştir. Fakat Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nda, "temel olarak Kant'ın ve Schopenhauer'in ruhu ve zevki ile anlaşmazlık içinde olan yabancı ve yeni değerleri Schopenhauerci ve Kantçı formüller aracılığıyla ifade etmek için güçlü bir çaba sarf ettiğini" hatırlamalı ve buna dikkat etmeliyiz. Nietzsche'nin Schopenhauer'den türetilen görünüş/kendinde şey dikotomisini kullanması Kant'tan iki kere uzaktadır. Gerçekten de, Schopenhauer'in dikotomiyi kendine uyarlaması, bilhassa Kantçı değildir. Kant'ın ayrımı, doğa ile akıl arasında, ampirik olarak deneyimlenebilecekler ile doğanın ve deneyimin ötesinde rasyonel olarak düşünülebilecekler arasında bir çizgi çeker. Bununla birlikte, Schopenhauer'in kendinde şeyi, düşünce veya aklın bir öğesi (veya mülkü) değil doğrudan fiziksel deneyimin bir öğesidir. Böylece "Herkes için geçerlidir ki" diye yazar Schopenhauer, "kendinde şey, kendi bedenim olarak göründüğü kadarıyla dolaysız olarak bilinir ve sadece algının diğer nesnelerinde nesneleştiği kadarıyla dolaylı olarak" (Schopenhauer 1969: 19). Kant'ın deneyim ve düşünce arasındaki ayrımı yerine, Schopenhauer iki farklı deneyim veya bilgi arasında bir farka işaret eder: Nesnenin ve öznenin deneyimi, dışarının bilgisi ve içeriden gelen bilgi, kaplamsal ve ve içlemsel. Nihayetinde Kant'ın amacı, doğa ve deneyim dünyasının/alanının dışında, aşkın/doğaüsütü olan ahlaki ve teolojik bir alemin varoluşunu tartışmaktır - meşhur sözünde olduğu gibi: "*inanca* yer açmak için, *bilgiyi* inkar etmek" (Kant 1929: 29). Schopenhauer böyle ahlaki veya teolojik bir tasarıma sahip değildir ve gerçekten de Kant'ın etiğini ve teolojisini açıkça aşındırmaktadır (Schopenhauer 1965: ch. 2).

Öyleyse Schopenhauer, Kant'ın görünüş ve kendinde şey arasındaki ayrımını doğallaştırmaya doğru bir yol kat ediyor. Ama yine de Schopenhauer'in ellerinde bu ayrım, Kant'ın kendinde şeyi uzay ve zamanın dışında olarak tanımlamasını kabul ettiği sürece, merak uyandırıcı ve problemli bir şekilde metafiziksel olmaya devam eder. Bu son metafizik düalist kalıntı, Nietzsche'nin hesabında/açıklamasında yok olmuştur. Bu yüzden,

[6] Nietzsche'nin bu terimi sıklıkla kullandığı literal, etimolojik anlamda: meta: ötesinde ya da üstünde; fizik: doğa.

Apollonculuk ve Dionysosçuluk (*Tragedyanın Doğuşu*'nda sırasıyla görünüş ve kendinde şey rollerini oynarlar) doğaya bütünüyle içkindir. Aslında, müzik, heykel ve drama gibi insan eserlerini tanımlayan figürlerden önce, Apollonculuk ve Dionysosculuk, *sanatçının dolayımı olmadan* doğanın kendisinde birden bire ortaya çıkan sanatsal enerjiler olarak doğal güçlerdir -doğanın enerjilerindeki sanat dürtüleri, en dolaysız ve en doğrudan şekilde olmaktan tatmin olmuşlardır. (BT 2, 4, 5 6, 8 ile karşılaştırın). Öyleyse Nietzsche için doğanın bizatihi kendisi, bireyleri biçimlendiren ve onları sırayla çözen/yok eden bir sanatçıdır; sanat, doğal varlıkların gerçekçi temsillerini sunduğu sürece değil, "*doğanın sanat dürtülerini*" yinelediği sürece "doğanın taklidi"nden de oluşur (*BT* 2). Sanatı ve doğayı aynı zamanda olumlayan Nietzsche Schopenhauer'den tamamen ayrılır. Çünkü Schopenhauer'in estetiğinde (ki pek çok açıdan Kant'ı takip eder) sanatın rolü, doğal, fenomenal dünyadan geçici bir el çekme, "çıkar sağlamayan bir temaşa" sunmaktır. Ancak Nietzsche'nin düşüncesinde sanat, doğanın ve doğanın gücünün kusursuz bir olumlanması olarak var olur. Onun sanatı kutlaması, o zaman, doğanın bir kutlanması ve varoluşun olumlanmasıdır.

Öyleyse, Dionysoscu/Apolloncu ayrımı inşa etmenin, metafizik ve doğalcılık karşıtı ayrımlara geri götürmeyen bir yolunu bulmamız gerekiyor- "gerçek" ve "görünüş" dünyası arasındaki ontolojik ayrımlar veya bilinmeyen verili ve sıradan bir deneyim veya bilgi arasındaki epistemolojik ayrımlar. Şüphesiz, Nietzsche'nin, *Tragedyanın Doğuşu*'nda kullandığı Kantçı-Schopenhauerci dil, bu metafizik düalizmlere destek olarak okunabilir. Ancak bu, Dionysosçu ve Apolloncu ögenin "doğanın güçleri" olduğu konusundaki ısrarıyla tam olarak örtüşmez. Daha sonrasında *Tragedyanın Doğuşu*'nu nihai biçimde anti-Schopenhauerci ve anti-Kantçı olarak değerlendirmesiyle ve bu metindeki şu iddialarıyla da örtüşmez: "sadece bir dünya vardır" ve "gerçek ve görünüş dünyasının antitezi yoktur" (*WP* 853). O zaman, Dionysosçu/Apolloncu karşıtlığını, Nietzsche'nin daha sonraki yazılarında merkezi bir rol oynayan tamamen doğalcı bir karşıtlık açısından okuduğumuzu söylemek istiyorum: yani, oluş ve varlık arasındaki karşıtlık. Bunu yapmak, sadece *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki merkezi karşıtlığa ışık tutamaz; aynı zamanda bu makalenin yüklendiği esas göreve de katkı yapar: Nietzsche'nin Dionysosçu öge ile yakından ilişkilendirdiği müzik nosyonunu kavramak ve müziğin ve varoluşun *GS* § 373'te ima edilen anlamını bulmak.

**Oluş ve varlık**

Dionysosçu ve Apolloncu "*doğanın sanat dürtüleri*"nin, "doğanın kendisinden ortaya çıkan sanatsal enerjiler" olduğunu biliyoruz (*BT* 2). Fakat bu doğal dürtülerin (*Triebe*) ve enerjilerin (*Mächte*) nitelikleri nelerdir? Apolloncu öge, "Helenik anlamda ölçü olarak birey(sel)in sınırlarının belirlenmesini," *principium individuationis*'i olumlar (*BT* 4). Buna karşın Dionysosçu öge, "gizemli ilk birliği" (*BT* 1 ve birçok yerde), "bireyin parçalanmasını ve ilk varlıkla bir olmasını" (*BT* 8) olumlar. Apollonculuk, "ölçülülük" ve "sınırlama" ile, Dionysosculuk ise "aşırılık" ile ilişkilidir (BT 4, 21). Apollonculuk, zevk ve güzel görünüş üretimi ile ilgiliyken, Dionysosçuluk "dehşet", "mutluluk bir şekilde kendinden geçme", "acı ve çelişki" ile doludur (*BT* 1, 5 ve birçok yerde). Apollonculuk insani sanatçıyı ve kahramanı kutlarken, Dionysosçuluk, Nietzsche'nin "dünyanın ilk sanatçısı" olarak adlandırdığı bireysel sanatçının doğadaki çözülüşünü kutlar (*BT* 5; bkz. 1, 8). Apollonculuk, "görünüşler", "imgeler" ve "yanılsamalar" galerisidir, oysa Dionysos görünüşlerin ebedi/sürekli yaratılması ve yıkımından ibarettir. "Dionizyak sanatta ve onun trajik sembolizminde" Nietzsche şöyle yazar, "Doğa bize gerçek ve ayrılmaz sesiyle ağlıyor: "Benim gibi olun! Ben görünüşlerin karşı koyulmaz akışındaki sonsuz yaratıcı, sonsuz varoluşa zorlayan, bu görünüş değişiminden sürekli tatmin olan ilk-anne!" (*BT* 16, cf. 8; *WP* 1050).

Nietzsche'nin bu şiirsel betimlemelerde sunduğu şey bir ontolojidir: bireylerin birey öncesi bireysel güçlerden ve materyallerden oluşumunun bir hesabı. Bu açıklama, oluşu varlık(lar) ile karşıtlaştırdığı ve sonuncusunun türeyişini ilki ile açıkladığı onun daha sonraki açıklamaları ile çarpıcı bir biçimde benzerlik taşır.[7] Örneğin, *Putların Alacakaranlığı*'nda, Nietzsche, sadece "aklın önyargısının bizi sadece birliği[8], özdeşliği, kalıcılığı, tözü, nedeni, şeyselliği ve varlığı kabul etmeye zorladığını ifade ederek, "değişim", "dönüşüm" ve "oluş"un gerçekliğinde ısrar eder (*TI*," 'Reason' in Philosophy," 5; krş. *GS* 110, 112, 121). Birkaç sayfa önce, Nietzsche, Herakleitos'a "olu-

[7] Nietzsche için "varlık" iki anlama sahiptir. Bir yandan o, farklı ve gerçek amprik tikelleri, bireysel entiteleri adlandırır. Öte yandan ise, oluş ve değişim tarafından etkilenmeyen metafiziksel entiteleri adlandırır. Bir doğalcı olarak, Nietzsche sadece oluş ve değişimin varolduğunu ve dolayısıyla kesinlikle özerk, kalıcı/yaratılıştan ampirik tikellerin olmadığını savunur. Nietzsche, ampirik varlıklar yanılsamasının bir açıdan metafiziksel varlığın ampirik olana Platoncu yansıtmadan kaynaklandığını kabul eder.

[8] Bu "birlik" veya "bir'lik" (Einheit) kavramı, *Tragedyanın Doğuşu*'nda konuşulan "ilk birlik" (Ur-Eine) kavramından kesinlikle farklıdır. İlki açıkça (Apolloncu) birliğin yanılsamasına ve ampirik varlıkların bireyselleşme karakteristiğine atıfta bulunurken, ikincisi oluş aleminin veya Dionysosçu aleminin belirsizlik özelliğine işaret eder. Bu tür bir potansiyel kafa karışıklığının farkında olan geç dönemindeki Nietzsche, oluş ve "birlikler" olarak Dionysoscu olan gibi ifadelerini onları süreklilik veya çokluk olarak betimleyerek düzeltti.

şu", "yokoluşu" ve "değişimi göstererek hakikati söyleyen anlamların "boş bir kurgu olduğunu iddia ettiği için övgüde bulunarak birliği, şeyselliği, tözü ve kalıcılığı "yalan" olarak adlandırır. Gerçekten de, *Ecce Homo*'da *Tragedyanın Doğuşu*'nu değerlendiren Nietzsche, Dionysos'u açık bir şekilde Herakleitosçu oluş ile ilişkilendirdi ve birinin "Herakleitos'ta, Dionysosçu felsefenin can alıcı noktası olan yokoluşun ve yokedişin olumlanmasını; karşıtlıklara, savaşa ve *varlık* kavramını kökünden yadsıyarak oluşa Evet deyiş"i bulacağı yorumunda bulundu (*EH*, "BT," 3).

Erken dönem Nietzsche'nin, Dionysosçuluğun Apollonculuk ve daha sonraki oluşun varlık ile karşıtlığı arasında yüzeysel benzerlikler olmasına rağmen, ikincisinde kararlılıkla anti-düalist olduğuna itiraz edilebilir -yalnızca tek bir dünya olduğu konusunda ısrar eder: oluşun dünyası -önceki düalist olsa da- iki dünyanın varoluşunu olumlar: görünüşler dünyası ve kendinde-şeyin dünyası. Üstelik, *Putların Alacakaranlığı*'nda, "görünüşün dünyasının" sadece tek olduğunu iddia eder (*TI*, "Reason' in Philosophy,", 2), oysa *Tragedyanın Doğuşu*'nda ise Apolloncu "görünüşün" "aldatıcı" olduğunu ve buranın daha derin, kendinde-şeylerin gerçek alemi olduğunu iddia eder. Burada gerçekten hiçbir çelişki yoktur. Bir kere daha, Dionysosçu/Apolloncu karşıtlığı, hiçbir düalizmi desteklemiyor. Aksine, oluşun temel bir ontolojisini -sürekli bir yaratma ve yıkım süreci olarak Dionysos, bireyleri önceleyen ve aşan "güçlü bir birlik"- olumluyor ve bireylerin, öznelerin ve nesnelerin bir yanılsamalar dizisi tarafından nasıl ifade edildiğini açıklıyor -Apolloncu düş dünyası. Üstelik *Putların Alacakaranlığı* görünüşü "gerçek" olarak övmesine rağmen, *Tragedyanın Doğuşu*, onu "yanılsama" alanı olarak kabul eder; her iki metinde de olumlanan şey "görünüşün aralıksız akışı" ve "görünüşün değişiminde sürekli olarak tatmin bulan, sürekli olarak varoluşu zorlayan" kuvvetin gücüdür (*BT* 16).

Kuşkusuz, Nietzsche'nin *Alacakaranlık*'taki "yalan" ve "önyargı"ya oldukça eleştirel yaklaşan dili, *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki Apolloncu "yanılsama" övgüsüyle keskin bir karşıtlık oluşturuyor. Ancak bu, retorik bağlam ve yorumlayıcı perspektif sorunudur. *Alacakaranlık*'ta Nietzsche, yanlış bir şekilde (haksız yere) oluşu varlığa tabi kılan bir rasyonalizm eleştirisi sunuyor. Bununla birlikte, geç dönemindeki bir başka yerde Nietzsche, yanılsama, aldatma, önyargı ve yalan istencini *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki tarzda övüyor: estetik bir dürtü olarak. *Ahlakın Soykütüğü*'nde örneğin, sanatı çileci-olmayan *par excellence* bir söylem olarak onaylar – "sanat, *yalanın* tam olarak kutsandığı ve *aldatma istencinin* iyi bir vicdana sahip olduğu yer" (*GM* III.

25; cf. *GS* 107). Benzer şekilde, 1886'daki *Tragedyanın Doğuşu*'nun önsözünde, Nietzsche "yaşamın tümünün görünüşe, sanata, aldatmaya, bakış açılarına ve perspektifsel olanın ve yanılgının zorunluluğuna dayandığını" belirterek yaşamın olumlanmasını tekrar eder (*BT*, "Self-Criticism," 5; cf. *GS* 344, *BGE* 4). Varlığın aldatmacalarına ve yanılgılarına yönelik bu ikili tutum, başka bir pasajda -*Şen Bilim* 370- faydalı bir biçimde ifade edilir. Bu pasajda Nietzsche neden *Tragedyanın Doğuşu*'nda Wagner ve Schopenhauer'in romantizimlerini yanlışlıkla trajik duyarlılık olarak yorumladığını izah eder. Nietzsche, "düzeltme, ebedileştirme ve *varlık* arzusunun" (ve muhtemelen yalanlar ve yanılgılar arzusunun da belirsiz olduğunu söyler. Nietzsche bunu şu şekilde açıklar: "*varlığı* onarmak, ebedileştirmek arzusu" (ve muhtemelen yalan ve yanılsama arzusu da) belirsiz/ikirciklidir.

> İlkin şükranla, aşkla körüklenebilir; bu kaynaktan gelen sanat, her zaman tanrısallaştıran sanattır [...] Ama derinden acı çeken, didinen, işkenceye uğrayan; en kişisel, en tekil, en dar olanı; acısının gerçek tuhaflığını bağlayıcı bir yasaya, yaptırıma dönüştürmek isteyen bir kişinin zorbaca istenci de olabilir. Her şeye kendi imgesini, işkencesinin imgesini zorlayarak, onları bu imge ile damgalayarak onlardan öç alan biri.

Ontolojik ve ahlaki terimlerle ifade edilirse, sanat, yanılsama ve varlık arzusu doğanın oluşunun yaratıcı ve üretken bir olumlaması ile veya onun reddedilmesi ile, onun yerine bir diğerini inşa etme girişimi ile, daha iyi bir varlık dünyası ile teşvik edilebilir. *Tragedyanın Doğuşu* özünde eski görüşü onaylasa da, Nietzsche bize, ikinci görüşü kabul eden Schopenhauer ve Wagner'in güçlerini yanlışlıkla desteklediğini söyler.

Nietzsche'nin ampirizm ve duyu deneyimi konusundaki belirsiz tutumu da burada devreye girer ve bazı açıklamalar gerektirir. *Alacakaranlık*'ta yalnızca duyu deneyimleri için övgülerde bulunur. "Duyular [...] hiç yalan söylemezler" diye yazar:

> Onların tanıklığından bizim ne yaptığımızdır, yalanı asıl oluşturan, örneğin birlik yalanını, şeysellik, töz, süreklilik yalanını. Duyuların tanıklığını çarpıtmamıza "akıl" neden olur. Duyular oluşu, yok oluşu, değişimi gösterdikleri sürece yalan söylemezler [...] Bugün bilimde, duyuların tanıklığını kabul etmeye karar verecek kadar ilerideyiz [...] Gerisi sakat doğumdur ve henüz bilim değildir –başka bir ifadeyle metafiziktir, teolojidir, psikolojidir, epistemolojidir (TI, "Reason' in Philosophy" 2-3).

Ancak başka bir pasajda, örneğin *GS* 373 (başlangıçta alıntılanan pasaj), Nietzsche, saymaya, hesaplamaya, tartmaya, görmeye, dokunmaya izin veren ancak daha fazlasına izin vermeyen materyalist doğa biliminin temel ampirizmini eleştirir ve bu itibarla, "varoluşun düpedüz en yüzeysel, en dışsal niteliğini -en görünür niteliğini, tenini, duyusallaşmasını-" kavramaya izin verdiğini söyler (*GS* 373). Benzer şekilde, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de "hal-

kın sevdiği öncesiz ve sonrasız duyumculuğun hakikat kanonu" ile alay eder ve "kesinlikle apaçık anlamlı delillere/kanıtlara *direnç gösteren* Platoncu düşünme biçimini" över (*BGE* 14). Başka bir yerde, Nietzsche'nin ampirizme karşı karmaşık tutumu için epistemolojik nedenlerin bir açıklamasını sundum. Fakat aynı zamanda ontolojik sebepler de var. Nietzsche, değişmekte olan bir görünüş dizisini, sürekli akış içinde bir dünyayı ortaya çıkaran duyuların aldatıcılığını eleştiren rasyonalizmi üstlenir (TI, "Reason' in Philosophy," 1). Kusursuz bir doğalcı olan Nietzsche, ampirizmin savunulmasına ve tanıklık ettiği oluş ve görünüşün dünyasına ulaşır. Yine de Nietzsche, gündelik duyu deneyiminin, akıl tarafından evrimsel tarihi boyunca üretmiş olduğu "yanlış inanç öğretileri" ile birleştirildiğinin de farkındadır: yani "kalıcı şeyler olduğu; eşit şeyler olduğu; şeyler, tözler, cisimler olduğu; bir şeyin göründüğü gibi olduğu [..]" vb. yanılsamalar. "[D]uyu algısı, her tür duyumsama" diye yazar Nietzsche, "fi tarihinden beri özümsenmiş temel yanılgılarla iş görmüştür" (*GS* 110).

Ve işte bu nedenle Nietzsche kaba ampirizim ve pozitivizme direnir. Sonrasında, oluşa bizzat varlığın imkânının koşulu olarak bakan, Gilles Deleuze'ü takiben bizim "Aşkınsal Amprizim" olarak adlandırabileceğimiz şeyi destekler, yani, günlük duyu deneyiminin verili olarak kabul ettiği şeyler, özneler, nesneler, nedenler, etkiler vb. (bakınız Deleuze 1994: 56–7, 143–4; 2001: 25–33). Nietzsche ve Deleuze için gerçek olan şey varlık ve özdeşlik değil, oluş ve farktır: doğal dünyanın özelliği olan oluşu ve değişimi yönlendiren diferansiyel kuvvetler.[9] Nietzsche ve Deleuze'e göre, varlığın (şeylerin, öznelerin, nesnelerin vb.) görünüşü, doğrudan algıdan kaçınan değişimin yavaş hızıyla, veya akıl, bilinç ve dil yanılsamasıyla, duyularımızın kabalığı/hantallığı tarafından üretilir. *Şen Bilim*'in "Neden ve Etki" kısmında Nietzsche şöyle yazar:

> Neden ile etki: Belki de böyle bir ikilik hiç yok; gerçekte bizim parçaları çiftler olarak yalıttığımız bir süreklilikle karşı karşıyayız [...] gözümüzden kaçan sonsuz sayıda süreç vardır. Neden ile etkiyi gelişigüzel bölümler, parçalanmalar olarak değil bir süreklilik, bir akış olarak görebilen anlama yetisi neden- etki kavramını tanımayacak, bütün koşulluluğu yadsıyacaktı (*GS* 112).

*Ahlakın Soykütüğü*'nde Nietzsche varlık ve özdeşlikten önce oluş ve farkın yer aldığını bu bakış açısından tekrar eder:

> Bir parça kuvvet, bir parça dürtüye, isteme, etkimeye eşittir –üstelik, tam da bu dürtüden, istemeden, etkiden başka bir şey değildir; yalnızca, bütün etkileri, neden ve sonuçlarla, "özneyle" şartlanmış bir şey olarak kavrayan ve kavrayamayan dilin (ve onda taşlaşmış aklın temel yanlışlarının) ayartmasıyla başka türlü görülebilir. Ey-

[9] Deleuzecü- ve Nietzschecilikten -esinlenmiş doğal oluşun analizi için, bkz., De Landa 1997.

lemlerin, etkimenin, oluşun ardında bir varlık yoktur; "eyleyen", eyleme eklenmiş uyduruk bir şeydir (*GM* I. 13; cf. *TI*, " 'Reason' in Philosophy," 5).

### *Virtüel ve Aktüel*

Oluş, o halde, birey-öncesi, öznel-olmayan, güçleri ve doğal değişimi yönlendiren süreçlerin bir alanıdır. Bireyler arasındaki sınırları ve özneler ile nesneler arasındaki ayrımı çözdüğü için, erken döneminde Nietzsche bunu "ilk birlik" olarak adlandırır. Yine de bu dil yanıltıcıdır, çünkü bir çeşit diferansiyelleşmemiş, hareketsiz kütle, havuz veya eter önermektedir - bu, Dionysos ya da oluşu yeterince karakterize etmeyen bir betimlemedir. Erken dönem Nietzsche için Dionysos, "ebedi ve özgün sanatsal güç" (*BT* 25), "uyumsuzluk" (*BT* 17, 24–5), "savaş/mücadele"( *BT* 16), "dünyanın kalbindeki çelişki" (BT 9), "aşırılıkla ilişkili bir güç" (*BT* 4), "yaratma ve yıkma" (*BT* 16, 8 ve birçok yerde), "aşırı bir cinsel dizginsizlik ve vahşi doğal içgüdüler"-dir (*BT* 2). Açıkçası, Dionysos, güçler, enerjiler ve birbirleriyle çekişen dürtüler ile karakterize edilen dinamik bir alandır. Geç döneminde Nietzsche, Dionysos'u farklılık, gerilim, kuvvet, enerji ve güç açısından tanımlayarak, ondan "birlik" olarak bahseder. 1885 tarihli bir notta "Ve benim için dünyanın ne olduğunu biliyor musunuz" diye sorar:

> Bu dünya; enerji canavarı, başlangıcı olmayan, sonu olmayan; sağlam ve demirden büyümeyen veya küçülmeyen, kendini genişletmeyen, sadece dönüştüren bir güç büyüklüğüdür, bir bütün olarak, değiştirilemeyen boyutta, harcamaları veya kayıpları olmayan, ama aynı zamanda artışı veya geliri de olmayan bir ev; bir sınır gibi etrafı "hiçlikle" çevrilmiş; bulanık veya harcanmış bir şey değil, sonsuza dek uzatılmış bir şey değil, ama belirli bir güç olarak belirli bir mekana oturtulmuş ve orası burası boş olabilecek bir mekana değil, her yerde güç olarak, güçlerin bir oyunu ve güçlerin bir dalgası olarak, alnı zamanda hem tek hem çok, burada artan ve aynı zamanda başka bir yerde azalan; tekerrür yılları, kendi biçimlerinde bir medcezirle birlikte ebediyen değişen, ebediyen geri akan, birbirine akan ve koşturan bir güçler denizi; en basit biçimlerden en kompleks biçimlere doğru, en sessiz, en sağlam, en soğuk biçimlerden en sıcak, en karışık, en kendi içinde çelişkili biçimlere doğru gitmek için çaba göstermek ve daha sonra bu bolluklardan çıkıp, kendini hala bu devir ve yılların aynı kalışında onaylayarak, kendini sonsuza dek geri dönmesi gereken bir şey, doymak bilmeyen, gizlenmek bilmeyen, tükenmişlik bilmeyen bir oluş olarak basite doğru, çelişkiler oyunundan uyum zevkine geri dönmek: bu, benim ebedi kendini yaratmanın, kendini yok etmenin *Dionysos tarzı* dünyamdır; benim iki kat haz ve ren gizemli dünyam; benim dairenin zevki bizzat bir hedef haline gelene kadar hedefi olmayan "iyinin ve kotünün ötesinde"liğimdir; bir halka kendine karşı iyi bir istenç hissedene kadar istençsiz— bu dünya için bir isim mi istiyorsunuz? Tüm bilmeceleri için bir *çözüm*? Siz kendini en iyi gizleyen, en güçlü, en yılmaz, en gece yarısı insanlar için bir *ışık*?— *Bu dünya güç istencidir-ve başka hiçbir şey değildir!* Ve siz kendiniz de bu güç istencisiniz—ve başka hiçbir şey değil! (*WP* 1067).

*Tragedyanın Doğuşu*'nun Dionysos'u aslında geç dönem Nietzsche'nin en önemli ontolojik doktrinlerinin öncüsüdür: oluş, güç istenci ve ebedi dönüş. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de Nietzsche, Dionysos/Apollon ve varlık/oluş arasındaki bağlantıların şerhimize faydalı bir şekilde katkı sunan bir pasajda, güç ve dürtülerin bir oyunu olarak güç istenci kavramını daha adamakıllı bir biçimde geliştirir:

> Diyelim ki, arzu ve tutkular dünyamızın dışında, başka hiçbir şey gerçek olarak "verilmiyor" bize, güdülerimizin gerçekliği dışında, başka bir gerçekliğe çıkıp inemiyoruz [...]: bu "verilen"in benzerinden kalkarak, şu mekanik (ya da "maddesel') dünyayı anlamada *yeterli* olup olmadığının araştırılıp sorular sormaya izin verilmiyor mu? Bir aldanım; "görüntü", "tasarım" Berkeleyci Shopenhauerci anlamıyla) değil, demek istediğim, etkimizle aynı gerçeklik derecesine sahip - her şeyin dallanıp budaklanıp organik sürecin dallanıp budaklanmalarından ve gelişimlerinden önce daha bir güçlü birlik içinde bulunduğu etki dünyasının daha bir ilkel formunu; bütün organik işlevlerin hala sentetik olarak kendi kendini düzenleme, sindirim, beslenme, boşaltım ve metabolizmayla iç içe bulunduğu bir tür güdü yaşamını — yaşama öncesi, yaşamı söylemek istiyorum [...] Son olarak, diyelim ki, tüm güdüsel yaşamımızı tek bir temel isteme formunun dallanıp budaklanarak gelişimi açısından açıklamayı başardık [...] tek bir sorun o zaman, bütün etkin kuvveti, kuşkuya yer bırakmasınız - güç istemi olarak belirleme hakkı kazanılmış olur. İçten bakıldığında, dünyanın "kavranabilir karakterine" göre tanımlanmış dünyanın - "güç istemi"nden başka bir şey olmadığı görülür (*BGE* 36).

Burada Nietzsche bir kez daha temel ontolojisini "güçlü birlik" olarak ifade eder. Ancak bu "birlik" şimdi açıkça, dürtülerin, etkilerin, tutkuların ve kuvvetlerin dinamik bir oyunudur.[10] Nietzsche, kuvvetlerin, güçlerin, hareketlerin, gerilimlerin, duygulanımların, ve olayların genellikle bireysel özneler ve nesnelere atfedilmiş olandan önce gelen bir ontoloji inşa etmeye çalışır. *Tragedyanın Doğuşu*'nda, Apolloncu bireyleri Dionysosçu mayadan kaynaklanan geçici ışımalar ("imge kıvılcımları": *Bilderfunken)* olarak tanımlar. Geç dönemde Nietzsche, konuların ve nesnelerin belirli yoğunlaşmaları ve kuvvetlerin ve duyguların somutlaşmalarını güç istencinin özel örnekleri ve yörüngeleri olarak tanımlandığı benzer bir açıklama sunar.

Numen/fenomen, kendinde-şey/görünüş, kaos/düzen ve içerik/biçim arasındaki geleneksel metafiziksel ayrımlar yanlış bir şekilde sabitlenmişti. Dionysos/Apollon ve oluş/varlık arasındaki Nietzscheci karşıtlık Deleuze'ün virtüel ve aktüel arasındaki ayrımında daha uygun bir şekilde tanımlandı (Deleuze 1994: 208ff., 279; 2002: 148–52). Deleuze'ün ayrımı, (aktüel) ampirik öznelerin ve nesnelerin alanı ve birey öncesinin (virtüel) akışı, kişisiz farklılıklar, oluşlar, güçler ve bu konuları ve nesneleri oluşturan duygulanım-

[10] Pasaj, Deleuze'ün hem "tekanlamlı" hem de "çoklu" olma kavrayışıyla karşılaştırmaya davet ediyor. Bkz. Deleuze 1994: 35ff., 1990: 177 80.

lar ve onlardan önce ve onları aşan arasındaki farkı işaret etmek anlamına gelir. Deleuze, virtüele, süreçlere ve kuvvetlere, aktüel, ampirik deneyimlerde verilmediği sürece "aşkınsal" olarak atıfta bulunur. Yine de Deleuze, virtüelin "aşkınsal" statüsünün "aşkınlık" olmadığını, doğayı veya maddeyi aşan hiçbir şeyi ima etmediğini not etmekte dikkatlidir. Aksine, Deleuze için, her biri kendisi için tamamen "gerçek" olan hem virtüel hem de aktüel olanı kapsayan "içkinlik düzlemi" adını verdiği tek bir varlık ve gerçeklik düzlemi vardır. Gerilimdeki kuvvetler tarafından doldurulan rengarenk bir alan olan içkinlik düzlemi, geçici yeğinleşmeler veya kuvvetlerin ve malzemelerin büzülmeleri yoluyla farklı entiteler üretir (ya da Deleuze'ün deyiminde "edimselleşir" ya da "diferansiyelleşir"). Bu entitelerin göreceli istikrarı ve dayanıklılığı "aşkınlık yanılsaması" üretebilir (Deleuze ve Guattari 1994: 73, 47). Fakat, Nietzsche için varlık nasıl varoluşun etkisiyse, Deleuze için de aşkınlık içkinliğin bir etkisidir, ve aktüel virtüel tarafından mümkün kılınır.

Deleuze'ün "virtüel" kavramı, Nietzsche'nin Dionysosçu düzenlemesini/biçilenmesini değerlendirmemize yardımcı olabilir. Aslında, Deleuze iki kavramı birbirine bağlar. Deleuze, virtüelin, hem seçik hem de muğlak olduğunu söyler. Seçiktir, çünkü sayısız "diferansiyel ilişkiler ve tekilliklerden (yani, oluşun tikel güçlerinden) oluşur"; oysa virtüel "henüz ayırt edilmemiş," diferansiyelleşmemiş [aktüel varlıklarda] olduğundan, muğlaktır da. Buna karşın, aktüel, açık ve karışıktır, "açıktır, çünkü [sahip olunan virtüel güçler] ayırt edilmiş ve farklılaşmıştır [aktüel entitelerde] ve karışıktır, çünkü açıktır, [yani, aktüel, onunla birlikte oluştuğu ve ortaya çıktığı virtüel alanın tüm izlerini taşıdığı için]. "Deleuze, 'seçiklik-muğlaklık', tamamen Dionysosçu İdea'nın sarhoşluğudur" diyerek devam eder. Leibniz neredeyse deniz kenarında ya da su değirmeninin yakınlarında Dionysos'u kıl payı kaçırmıştır. Belki de Dionysos'un İdealarını düşünmek için açık-karışık bir düşünüre, Apollon'a ihtiyaç vardır" (Deleuze 1994: 213–14).

Karakteristik olarak yoğun ve zor olan bu pasajda Deleuze, Nietzsche'nin Dionysos/Apollon anlayışı ile kendi virtüel/aktüel kavramları arasında bir paralellik çizer. Dionysoscu alem virtüeldir; kendisini, "kesinliği ve açıklığı" (*BT* 10) Nietzsche'nin trajedi teorisine göre zorunlu olarak kendi karanlık Dionysoscu kökenlerinin izini taşıyan Apolloncu ögede edimselleştiren ve farklılaştıran "tam oluşmamış, elle tutulamayan" (*BT* 5) kuvvetlerin ve enerjilerin akışıdır. Pasajın sonunda, Deleuze uygun bir şekilde virtüeli ve Dionysosçuluğu bir müzikal ya da en azından sonik ile ilişkilendirir, örneğin: Leibniz'in bir şelale, bir su değirmeni ya da denizi dinlemek için sık sık tek-

rarladığı bir örnek. Leibniz şöyle yazar: "Her ruh sonsuzu bilir -hepsini bilir- ama karışmış bir şekilde. Deniz kıyısında yürümek ve denizin büyük sesini duymak gibi bir şey: Her bir dalganın gürültüsünü ayrı ayrı işitiyorum; ve bu gürültüler arasında ayrım olmaksızın, hepsi birleşip bir besteye dönüşüyor." ("*Principles of Nature and Grace*": Leibniz 1989: 211).[11] Nietzsche'nin Apolloncu figürleri gibi, deniz kıyısının beyaz gürültüsünün açık ama karışık/karışmış deneyimi bizim için Dionysos'un virtüel alanını açar. Ve bu isabetli örnek bizi nihayet müziğe geri getiriyor. *Tragedyanın Doğuşu*, esasen müzikle ilgilidir. *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşuna* olan asıl başlığı, bunu zaten en başından ilan eder. Kitap, tragedyanın, dithyrambostan çıktığını ve buna sadık kaldığını açıklıyor: lirik şarkı, Yunan müzik tanrısı Dionysos'un zevk/heyecan verici ibadetinde gerçekleşmiştir. Pre-Sokratik Yunanlılara göre, Dionysos kendini müzikte ifade etti; ve Nietzsche de biz modernler için aynı şeyi yaptığını ileri sürüyor.

Bununla birlikte, Nietzsche'nin –Yunan ya da modern– müzik ve Dionysos'un trajik yaşam anlayışı ve derin ontolojik kavrayışını gösteren şey hakkında söyleyebileceği çok az şey var. Çoğunlukla, Nietzsche, müziğin şeylerin başlangıçta/ilk varolan özünü ifade ettiği genel ontolojik iddiayı ve bunun Dionysosçu/Apolloncu ikiliğinin Dionysosçu yarısı ile ilişkili olduğu iddiasını basit bir şekilde tekrar eder. Burada ve orada, Nietzsche müzik hakkındaki iddialarını somutlaştırmak için, yararsız ve belirsiz olsa da, bazı kısa bilgilendirmeler yapar. O, Homerosçu müziği, "Apolloncu durumların serimlenmesi için geliştirilmiş biçimlendirici güce sahip olan ritmin dalgası ve vuruşu üzerinde yoğunlaşan ve seslerde kurulan, ancak kitaraya özgü, işaret edilmiş bir Dor mimarisi olarak" pre-Dionysosçu Homerik müzik şeklinde tanımlar. Bunu "Dionysosçu müziğinin özünü (ve genel olarak müziğin özü)", "sesin sarsıcı gücü, melodinin bütünlüklü akışı ve armoninin düpedüz eşsiz dünyası" ile karşılaştırır. (*BT* 2). O, Dionysosçu müziği, çeşitliliklerinde, ani değişimlerinde, delice hızlanmalarında, [Apolloncu] epiğin ve onun durgun akışının haberdar olmadığı, "her yana imge kıvılcımları saçarak" "sürekli melodi türeten" lirik şiir ve halk müziğinin strofik biçimi ile ilişkilendirir (*BT* 6). Metinde daha sonra, "ortak deneyimlerimizden tekil bir örnek" olarak Wagner'in *Tristan ve Isolde*'sinin III. perdesinin bir analizini sunmayı teklif eder. Bunu yapmadan önce Nietzsche, "sahnedeki olayların görüntülerinden, eyleyen kişilerin söz ve duygularından, onların yardımıyla

[11] Bu örnek (ve şelale ve su değirmeni ile ilişkili örnekler) Leibniz'in korpusunda tekrarlanmaktadır. Ayrıca bakınız *Discourse on Metaphysics*, §33 (1989: 65), *Letter to Arnauld* (April 30, 1687) (1989: 81), and preface to the *New Essays on Human Understanding* (1989: 295–6).

müzik duygusuna yaklaşmak için yararlananları bize gösteremeyeceğini"; daha ziyade, "müzikle akraba olan, adeta müziğin karnından doğmuş olan ve olaylarla adeta bilinçsiz müzik bağıntıları biçiminde ilişki içinde olanlara başvurabileceğini" söyler (BT 21). Ancak, takip eden analiz Nietzsche'nin kendi reçetesini ihlal etmekte olduğunu gösterir. Şaşırtıcı bir biçimde genel olarak, *Tristan* hakkındaki tek doğrudan yorum, aslında librettodan kısa alıntılar ve karakterlerin eylemlerinin kısa açıklamalarıdır.

Belki de, Nietzsche'nin "görünüşlerin organı ve simgesi olarak dil, hiçbir zaman ve hiçbir yerde müziğin en derindeki içini dışa çeviremez; müziğin kozmik sembolizmini asla ifade etmez, müzikle her zaman yalnızca yüzeysel bir temasta bulunur" iddiasına başvurarak bu suskunluğu açıklayabiliriz (BT 6). Yine de Nietzsche, bir Dionysosçu müziğinin ne tür bir müzik olabileceğini ve bu tür müziğin daha genel bir ontoloji ile nasıl ilişkili olabileceğini açıklayabilecek birkaç ipucu sunar. Nietzsche, Dionysosçuluğun, bize "müzikte keyifli bir uyumsuzluk duygusunu" olumladığını söyler. Müzik aracılığıyla baktığı şey, etrafındakini zorlayan ve harekete geçiren devinimdir (BT 6). Dionysosçu müzikte "varoluşa duyulan azgın arzunun, gürüldeyen bir ırmak veya narin bir dere olarak buradan dünyanın tüm damarlarına aktığını" duyarız (BT 21). Bu şiirsel fragmanlarda Nietzsche, diferansiyelin veya uyumsuz güçlerin hareketi olarak oluşu, kendinde oluşu tanımlıyor gibi görünüyor. Schopenhauer'den alıntı yapan Nietzsche bizi bu yol boyunca daha da ileri götürür:

> "Çünkü melodiler, bir ölçüde genel kavramlar gibi, gerçekliğin bir soyutlanışıdırlar. Gerçeklik, yani tek tek olayların dünyası, somut olanı, özel ve bireysel olanı, tekil vakayı hem kavramların genelliğine hem de melodilerin genelliğine sunar, ama bu iki genellik belirli bir açıdan birbirlerinin karşısında yer alırlar; kavramlar yalnızca, şeylerin her şeyden önce somut bakıştan soyutlanmış biçimlerini, adeta soyulmuş dış kabuklarını içerirler, yani aslında soyutlamalardır; buna karşılık müzik, şeylerin her türlü şekilden önceki en iç çekirdeğini ya da yüreğini verir. Bu ilişki skolastiklerin diliyle çok iyi anlatılabilir, denilebilir ki: kavramlar *universalia post rem*'dir , oysa *müzik universalia ante rem*'i verir, *hakikat ise universalia in re*'dir" (*BT* 16).

O halde, kavramlar, tikel şeyler*den* soyutlamalardır.[12] Öte yandan müzik, oyuna koyduğu güçleri aktüelleştiren tikellerden önce gelir. Burada Schopenhauer'in dili Platoncu olsa da, biliyoruz ki Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'nda sadece bir varlık düzlemi olduğunu söylediği için bir doğalcıdır. Bu tek düzlem de ondan Apolloncu varlıkların edimselleştiği veya farklılaştığı ve eninde sonunda ona geri döndüğü Dionysoscu düzlemdir.

[12] Aynı şey, Nietzsche'ye göre kelimeler için de geçerlidir. Örneğin BT 6 ve 19'a bakınız. Kavramlar ve soyutlamalar olarak kelimeler arasındaki bağlantı için, ayrıca 81-4 TL'ye bkz.

Nietzsche'nin burada bir kez daha teyit ettiği şey, Deleuze'ün virtüel alanına çok benzeyen bir şeydir: ampirik bireysellerde aktüelleşen diferansiyel güçlerin doğal, maddi bir akışı.

Ancak müzik, oluşun bu virtüel gücünü *nasıl* gösterir? Ve ne tür bir müzik bu virtüel güce örnek oluşturur? Elbette, Nietzsche bunu *Tragedyanın Doğuşu*'nda, "*Alman müziği*"nde (BT 19) ve en önemlisi de Wagner'in müziğinde buldu. Ancak Nietzsche'nin daha sonra bu iddiayı geri çektiğini ve sorusunu yenilediğini de biliyoruz: "bir müziğin yapısı nasıl olmalıydı, kökeni artık Almanlarınki gibi romantik değil de, –Dionysosça" (*BT*, "Öz-Eleştiri," 6). Çoğunlukla, Nietzsche bu soruyu cevapsız bıraktı. Bence bu, Nietzsche'nin yaşadığı dönem olan on dokuzuncu yüzyıl senfonik müziği tarafından iyi cevaplanmayan zamansız bir sorudur. Bence bu soru cevaplanmak için, daha ziyade yirminci yüzyıl boyunca aşamalı olarak ortaya çıkacak çok farklı bir müziği sabırsızlıkla bekliyor (veya dinliyor).

Fransız Amerikalı besteci Edgard Varèse'nin müziği bu yörüngenin başlangıcıdır (Cox 2003). Yirminci yüzyılın başlarında, Varèse, Rönesans'tan bu yana ortaya çıkan klasik müzikten memnuniyetsizliğini sürekli olarak dile getirmiştir. 1920'lerde "müzik" terimini, kendisini müzisyen olarak değil ama "bir, ritimler, frekanslar ve yeğinlikler işçisi" şeklinde adlandırarak "düzenlenmiş ses" cümlesi lehine terk etti. Aynı zamanda, "günümüzün geleneksel orkestrasının, ton renkleri ve aralık olanaklarının kullanılmasını engellediğinden" ve "oktavın on iki yarı tona bölünmesinin tamamen keyfi olduğundan" şikayet etti (Cox ve Warner 2004'te Varèse: 20). Telli çalgılar, bando, nefesli ve vurmalı çalgılar için beste yapmaya devam etmesine rağmen, sirenleri, thereminleri ve ondes martenot gibi müziğine daha fazla akışkanlık kazandıracak yeni enstrümanları sunmaya başladı. Varèse farklı bir müzik türünün peşindeydi: artık farklı ton ve güzel melodilerden oluşan bir müzik değil, gerginlikte/gerilimde güçlü akışların ve kuvvetlerin derin fiziksel bir müziği. 1936 yılındaki bir dersinde şöyle yazdı:

> Yeni enstrümanlar benim tasarladığım gibi müzik yazmama izin verdiğinde, lineer kontrpuanın yerini alan ses kütlelerinin, değişen düzlemlerin hareketi çalışmalarımda açıkça hissedilecektir. Bu ses kitleleri çarpıştığında, etki/nufuz etme ve itme olgusu meydana gelecektir. Belirli düzlemlerde meydana gelen bazı dönüşümler, farklı hızlarda ve farklı açılarda hareket eden diğer düzlemlere yansıtılacaktır. Artık eski melodi anlayışı ya da melodi etkileşimi olmayacak. Tüm çalışma melodik bir bütünlük olacak. Tüm çalışma bir nehir gibi akacak (Cox and Warner 2004: 17–18).

Varèse, daha sonra 1950'lerin başından 1965'teki ölümüne kadar kendini adadığı elektronik müzikte böyle bir ses dünyasını keşfedecekti.

Elektronik müzik, müzik geleneğiyle tüm bağını kesin bir şekilde kopardı. Geleneksel müzikal titreşimlerden ve bunları üreten çeşitli enstrümanlar ve enstrüman ailelerinden vazgeçerek ve tüm müzik alanını bir osilatör tarafından yayılan elektron akışıyla üreterek, sesin tekanlamlılığını olumladı. Elektronik müzik, filtreler ve modülatörler tarafından büzülmüş veya açılmış hareketli elektronik parçacıkların kuvvetlerinin ve akışlarının müziğidir. Bu nedenle, genellikle "soğuk", "kişisiz", "makinalaşmış", "soyut" olarak eleştirilir. Bu betimlemeler yerindedir, çünkü elektronik müzik, müziği insanın, öznenin ve kişinin ötesinde bir şeye açar: herhangi bir aktüel bestenin veya besteciden önce gelen organik olmayan ses yaşamı, birey-öncesi ve kişi-öncesi güçlerin ve akışların virtüel alanıdır.

Bir başka belirleyici kırılma, Pierre Schaeffer'ın Paris stüdyosunda nispeten daha erken çıkmış olan *somut müzik* (musique concréte) yaklaşımıyla meydana geldi. *Somut müzik*, yeni geliştirilen kayıt teknolojilerinin kaynaklarını -başlangıçta balmumu silindirini ve 1950'lerin başında teyp kayıt aygıtını- kullandı. "Müzik", "ses" ve "gürültü" arasındaki ayrımı etkili bir şekilde çözen kayıt bandı, herhangi bir sesi kaydedebilecek ve onu beste için hammadde haline getirebilecek nötr bir yüzey sağladı. Bu nedenle, somut müziğin eserleri, vurmalı çalgıların ve piyanoların sesini, özgür bir şekilde tren ıslıklarının sesi, fırıldak/topaç sesleri, tencerelerin ve tavaların ve kanal teknelerinin sesleriyle karıştırdı. Ancak, belgesel materyalleriyle başlamış olsalar da, Schaeffer ve arkadaşları, teyp müziği ile, müzik aletlerine yapılan herhangi bir referanstan kurtulmuş olan kendinde bir sese erişim sağlayabileceği gerçeği ile ünlüdürler. (bkz. Cox ve Warner 2004: 76-81'de Schaeffer). Çeşitli tekniklerle (bir sesin saldırısını veya çürümesini ortadan kaldırarak, onu yavaşlatarak veya hızlandırarak, geriye doğru sardırarak vb.) *somut* besteciler, kaynaklarından gelen sesleri soyutlamayı başardı, böylece tüm referansları ortadan kaldırdı ve dinleyicilerin işitsel alışkanlıklarında bir kısa devreye neden oldu. Bu kabiliyetleri, teyp müziğinin konuşma gerektiren duyusal öğeden yoksun olarak "icra "edilmesi" olgusundan destek aldı: sanatçı veya enstürüman yok, yalnızca hoparlörden çıkan sonik bir saf madde var.

John Cage bu yolda daha da ileriye gitti. Müziği açık bir şekilde insan öznelliğinden kurtarmaya çalıştı, böylece aşkın veya virtüel bir ses alanı açtı.[13] Cage, müziğin insan varlığından önce geldiği ve onu aştığı hususunda

[13] Bir besteci olan Cage, "sesi kontrol etme arzusundan vazgeçmeli, müzik zihnini temizlemeli ve insan yapımı teoriler veya insani duyguların ifadeleri için araçlardan ziyade seslerin bizatihi kendileri olmalarını izin vermenin yollarını keşfetmeye başlamalıdır" der.(1973: 10).

ısrar etti. "Müzik kalıcıdır/süreklidir, sadece dinleme aralıklıdır" diye yazdı (Cage in Cox and Warner 2004: 224).[14] "Şans" ve "sessizlik" onun bu virtüel alana taşınmasıydı. "Şans" prosedürleri, bestecinin öznel tercihlerini ve alışkanlıklarını atlamasına izin vererek, kendi ya da aslında hiç kimsenin olmadığı sonik bağlaçlara ve asamblajlara yol açtı. Ve Cage için "sessizlik" ise, bir tür müzikal içkinlik düzlemi türüdür: sesin yokluğu değil (imkansızlık, onun vurguladığı gibi), ama *kasıtlı* sesin yokluğu –dansın ses parçacıklarını serbest bıraktığı bir düzlem.[15] Ünlü "sessiz" *4'33''* adlı bestesinde Cage dinleyiciyi, kasıtlı olmayan çevresel sesin akışını -rüzgar, yağmur, ayak sürüme, gıcırtılı sandalyeler, uğultu aletleri vb.- müzikal bir olay gibi duymaya davet eder. Paradoksal olarak bestecinin rolünü reddeden bir beste sunarak, Cage, Nietzsche'nin belirttiği gibi, müziği Dionysosçu unsura açar; "Sadece sanatsal yaratma eylemindeki deha, dünyanın bu ilkel sanatçısı ile birleştiğinde, ebedi sanatın özüne dair herhangi bir şey biliyor mu" (*BT* 5). Bu "ilk sanatçı" elbette ki, kendinde doğanın içkinlik düzlemidir. Ve bu tür bir beste "doğanın taklidi"dir – doğanın aktüel formlarının çoğalması değil, ama virtüel gücünün bir taklididir ya da Cage'in dediği gibi, "doğanın onun çalışma biçiminde taklit edilmesi"dir (bkz. Cox ve Warner 2004'te Cage; "doğanın sanat dürtüleri"nin taklidi olarak "doğanın taklidi" kavramı üzerine BT 2'ye bakınız).

Yirminci yüzyılın ortalarından beri Varèse, Schaeffer, Cage, Karlheinz Stockhausen ve diğerlerinin deneyimleri, müzik sesini diğer akışlarla birlikte (jeolojik, genetik, dilsel, vb.) aynı düzeyde doğal bir akış olarak gören yeni bir sonik veya ses kültürüne yol açmıştır. Merzbow'un gürültü bestesinde, Francisco López'in *somut* performansları, Chris Watson'ın ses kayıtları ve Carl Michael von hausswolff ve Kaffe Matthews'ın çalışmaları aracılığıyla elektronik sinyaller ve bugün oldukça fazla olan deneysel müzik, Nietzsche'nin ilk kitabında "Dionysosçuluk" olarak adlandırdığı müziğin virtüel alanı, müzikal oluşun alanını gösterdi. Leibniz ve Deleuze'ün Dionysosçuluğu duyduğu deniz kenarındaki beyaz gürültü gibi, deneysel müzik de bugün "dünyanın müzikal bir aynasını" sunuyor (BT 6): doğal oluşun seçik-belirsiz dünyasının işitsel bir görüntüsü, ampirik tikellerin dünyasını mümkün kılan güçlerin uyumsuz oyunu.

[14] Deleuze ve Guattari'yi karşılaştırın: "müzik, insanın ayrıcalığı değildir: evren, kozmos, nakaratlardan oluşur. (1987: 309).

[15] "Boş uzay ya da boş zaman diye bir şey yoktur. Her zaman görülecek, duyulacak bir şeyler vardır. Aslında, bir sessizlik için elimizden geldiğince çabalayalım, yapamayız "(Cage 1988: 8). "Bana göre, sessizliğin temel anlamı, niyetten/yönelimden vazgeçmektir" (Cage 1988:189).

**Müzik, Bilim ve Varoluşun Yorumlanması (Tekrar)**

Bununla, nihayet başladığımız pasaja geri dönebilir ve ayrıntılara inebiliriz. *GS* 373'te, Nietzsche'nin "gerçekten büyük problemleri ve soru işaretlerini asla yakalayamadığı" için "bilim insanları"na yönelik eleştirisini hatırlayın. Bunlar arasında, Nietzsche, sadece "insani" ufukları, yorumları ve perspektifleri nedeniyle "mekanik materyalist bilim insanlarını" seçiyor. Bu tür yorumlar, dünyayı yalnızca farklı, mantıklı ve ölçülebilir varlıklarla birleşmiş olarak ele alıyor. Ve onlar, doğal değişimi bu *entitelerin nedensel etkileşimleriyle ilgili bir mesele olduğunu düşünüyorlar. Nietzsche, böyle pozitivist, indirgemeci ve mekanik yorumların, yüzeysel, aptal, anlamsız ve değersiz olduğunda* ısrar ediyor. Pasajın sonunda Nietzsche kısaca müziğin güçlü bir karşı örnek sağladığını ve müziği hesaba katmadığı sürece pozitivist ve mekanist bilimin dünyanın yeterli bir yorumunu sağlamadığını iddia eder.

Yazının başında, bu müzikal örneği yalnızca saf bir fenomenolojik bakış açısı veya estetik bir değer sorunu olarak değil ama dünyanın gidişatı üzerine derin bir ontolojik iddia olarak ele aldığımız konusunda ısrar ettik. Burada ve başka yerlerde olduğu gibi, Nietzsche, dünyanın estetik yorumlarının bilimsel olanlardan daha iyi, daha zengin ve daha doğal olduğunu savunarak, bizi "*bilime sanatçının bakış açısıyla, ancak yaşamdaki sanatta bakmaya*" (*BT*, "Self-Criticism," 2), teşvik ediyor. Daha spesifik olarak, onu *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki tezine geri döndürmeye götürüyorum ki, müzik orada, şeylerin doğasının işitsel bir temsilini sağlayan ontolojik bir yankı olarak ele alınmıştı. Müziğin bize gösterdiği gibi, tartıştığım şey şudur; bireyselleşmiş, aktüelleşmiş, tamamen oluşturulmuş/kurulmuş, ampirik konuların ve nesnelerin alanı, oluşun alanına temel dayanaktır. Diferansiyel kuvvetlerin virtüel, aşkınsal alanı. *Tragedyanın Doğuşu*'nda Nietzsche, bu alana Dionysosçuluk diyor. Böyle bir alan, insanın ufkundan önce gelir ve onu aşar ve "öznenin ve nesnenin dünyasını oluşturan her şeyin aksine aşkınsal bir ampirizm" çağrısında bulunur (Deleuze 2001: 25). Uygun bir şekilde ifade etmek gerekirse, Dionysos'un simgesi satir'dir, "tanrı ve erkek keçinin bu sentezi" (BT, "Self-Criticism", 4), insandan sonra ve insan öncesi bir yaratıktır. Tragedya (kelimenin tam anlamıyla keçi-şarkısı), doğayı ve diğer tüm aktüel entiteler ile birlikte insanı üreten ve onun yerini alan virtüel güçler olarak oluşu olumlar. "Dionysosçu sanat," için Nietzsche şöyle yazar:

> bizi var olmanın bengi hazzına ikna etmek ister: ancak bu hazzı görünüşlerde değil, görünüşlerin ardında aramalıyızdır. Ortaya çıkan her şeyin acılı bir yok oluşa hazır olması gerektiğini bilmeliyizdir; bireysel varoluşun korkunçluğunu görmeye zorla-

> nırız – ve durup kalmamalıyızdır: metafizik bir avuntu[16], değişen figürler çarkının geçici olarak dışına çeker bizi. Gerçekten de kısa anlarda ilk-varlığın kendisiyizdir ve onun dizginsiz var olma hırsını ve var olma zevkini hissederiz; görünüşlerin savaşımı, ıstırabı, yok edilişi şimdi zorunluymuş gibi gelir bize, yaşamın içine atılan ve itekleyen sayısız var olma biçiminin aşırı çokluğunda, dünya istencinin aşırı coşkulu doğurganlığında (BT 17).

Öyleyse, *Şen Bilim* 373, müziğin rehber olduğu, Nietzsche'nin doğanın oluşunun imgesi veya başka bir şekilde ifade edilirse "yaşamın *ön-biçimi*" olarak "güç istenci" sağladığını ileri sürdüğü bir ontolojiyi, pozitivist bilimin ontolojisine alternatif bir ontolojiyi önerir. Pasaj belki de perspektivist Nietzsche'nin dünyanın gerçekte olduğu gibi böyle bir hesap sunma hakkına sahip olmadığı yönündeki itiraza davetiye çıkarır. Nietzsche bu itiraza kuşkusuz kayıtsız kalacaktı; tıpkı güç istencinin, mekanistik bilim yorumuna karşı bir yorum olarak sunulduğu bir başka pasajda olduğu gibi: "Diyelim ki bu da yalnızca yorum –siz de yeterince heveslisiniz böyle bir itirazda bulunmaya? –peki, böylesi daha iyi ya" (*BGE* 22).

*Ayrıca bakınız* 3 "The Aesthetic Justification of Existence"; 6 "Nietzsche's 'Gay' Science"; 8 "Nietzsche's Philosophy and True Religion"; 9 "The Naturalisms of *Beyond Good and Evil*"; 12 "Nietzsche on Time and Becoming"; 30 "Nietzsche's Theory of the Will to Power."

Notlar

Bu makaleyi teşvik eden ve makalenin argümanlarını şekillendiren makul yorum ve önerileri için Keith Ansell Pearson'a ve yol boyunca faydalı yorumları için Daniel W. Smith'e teşekkür ederim.

**Kullanılan Nietzsche Edisyonları**

*Basic Writings of Nietzsche*, ed. and trans. Walter Kaufmann (New York: Modern Library, 1967;

repr. 1992).

*Beyond Good and Evil*, in *Basic Writings*.

*The Birth of Tragedy*, in *Basic Writings*.

*Daybreak*, trans. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

*Ecce Homo*, in *Basic Writings*.

*The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1974).

[16] 1886 önsözünde, titiz/sıkı bir doğalcı olan doğalcı Nietzsche, Schopenhauer'in "metafiziksel avuntu " ifadesini ve "bu-dünyadaki avuntu" ile değiştirerek düzeltir. (BT, "özeleştiri", 7).

*On the Genealogy of Morals*, in *Basic Writings*.

"On Truth and Lies in a Non-Moral Sense," in *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's*

*Notebooks of the Early 1870s*, ed. and trans. Daniel Breazeale (Atlantic Highlands, NJ:

Humanities Press, 1979).

*Twilight of the Idols*, in *The Portable Nietzsche*, ed. Walter Kaufmann (New York: Viking Penguin,

1954; pbk. edn. 1959; repr. 1968).

*The Will to Power*, ed. Walter Kaufmann, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New

York: Vintage Books, 1967).

**References**

Adelson, Robert. Liner notes to Elliott Carter, *A Symphony of Three Orchestra* and Edgard Varèse,

*Déserts/Ecuatorial/Hyperprism*, New York Philharmonic/Ensemble InterContemporain, conducted

by Pierre Boulez (Sony SMK 68334).

Cage, John (1973). "Experimental Music," in *Silence: Lectures and Writings by John Cage* (Hanover,

NH: Wesleyan University Press).

—— (1988). *Conversing with Cage*, ed. Richard Kostelanetz (New York: Limelight Editions).

—— (2004). "Introduction to *Themes & Variations*," in Christoph Cox and Daniel Warner (eds.)

*Audio Culture: Readings in Modern Music* (New York: Continuum).

Cox, Christoph (1999). *Nietzsche: Naturalism and Interpretation* (Berkeley: University of California

Press).

—— (2003). "Wie wird Musik zu einem organlosen Körper? Gilles Deleuze und experimentale

Elektronika," in Marcus S. Kleiner and Achim Szepanski (eds.), *Soundcultures: Über digitale und*

*elektronische Musik* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag).

Cox, Christoph, and Warner, Daniel (eds.) (2004). *Audio Culture: Readings in Modern Music* (New

York: Continuum).

De Landa, Manuel (1997). *A Thousand Years of Nonlinear History* (New York: Swerve/Zone).

Deleuze, Gilles (1983). *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson (New York: Columbia

University Press).

—— (1990). *The Logic of Sense*, trans. Mark Lester (New York: Columbia University Press).

—— (1994). *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton (New York: Columbia University Press).

—— (2001). "Immanence: A Life," in *Pure Immanence: Essays on a Life*, ed. John Rajchman, trans. Anne Boyman (New York: Zone).

—— (2002). "The Actual and the Virtual," trans. Eliot Ross Albert, in Gilles Deleuze and Claire

Parnet, *Dialogues II* (New York: Columbia University Press/Continuum).

Deleuze, Gilles, and Guattari, Félix (1987). *A Thousand Plateaus*, trans. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press).

———— (1994). *What Is Philosophy?*, trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchell (New York: Columbia University Press).

Kant, Immanuel (1929). *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's).

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1989) *Philosophical Essays*, ed. and trans. Roger Ariew and Daniel

Garber (Indianapolis: Hackett).

—— *Discourse on Metaphysics*, in *Philosophical Essays*.

—— Letter to Arnauld (April 30, 1687), in *Philosophical Essays*.

—— Preface to the *New Essays on Human Understanding*, in *Philosophical Essays*.

—— *Principles of Nature and Grace, Based on Reason*, in *Philosophical Essays*.

Leiter, Brian (2002). *Nietzsche on Morality* (London: Routledge).

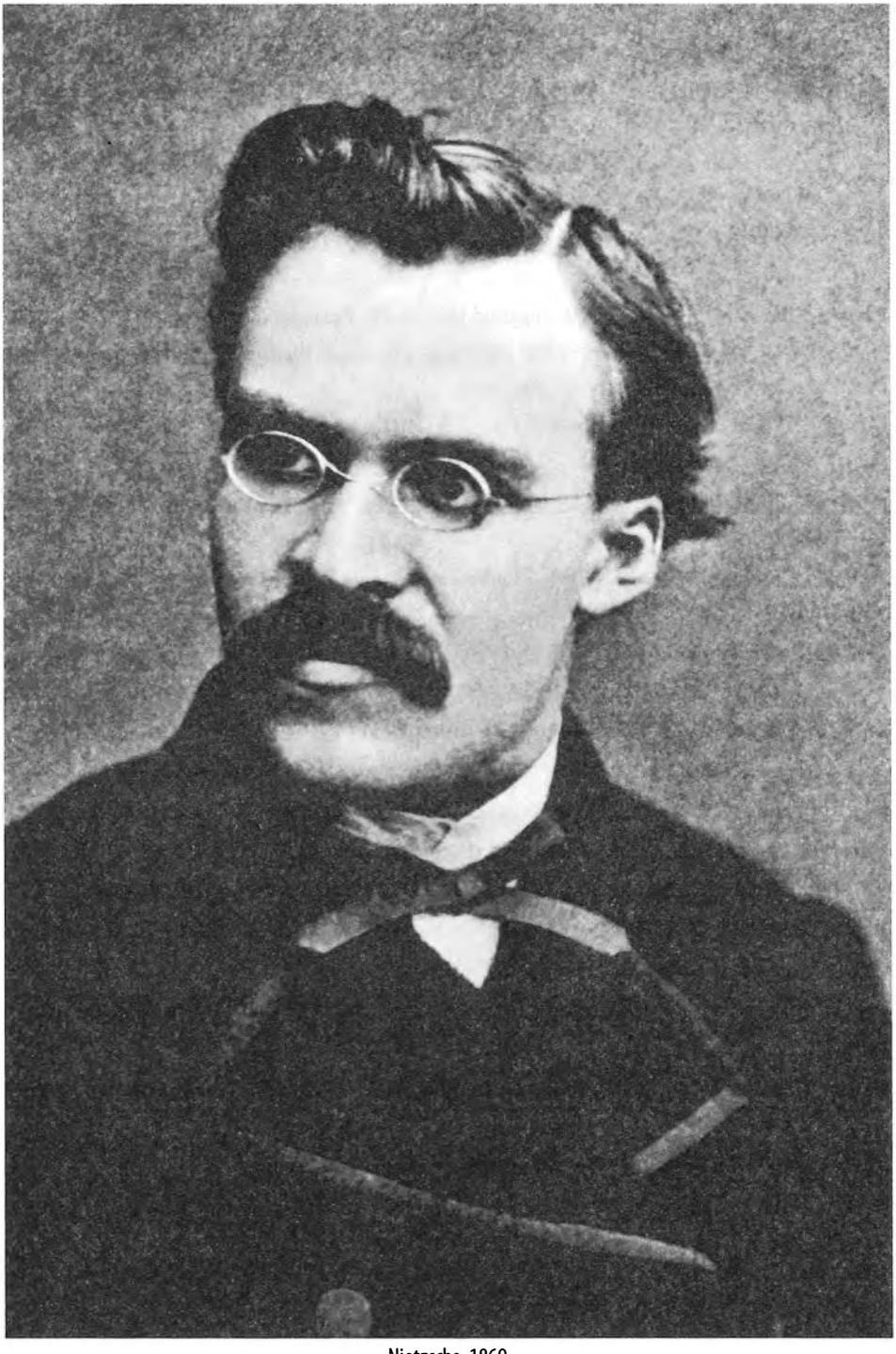
Schaeffer, Pierre (2004). "Acousmatics," in Cox and Warner (eds.), *Audio Culture*.

Schopenhauer, Arthur (1965). *On the Basis of Morality*, trans. E. F. J. Payne (Indianapolis: Bobbs-Merrill).

—— (1969). *The World as Will and Representation*, vol. 1, trans. E. F. J. Payne (New York: Dover).

Varèse, Edgard (2004). "The Liberation of Sound," in Christoph Cox and Daniel Warner (eds.)

*Audio Culture: Readings in Modern Music* (New York: Continuum).



Nietzsche, 1869

# NIETZSCHE ve BUDİZM

**Benjamin A. Elman***

**Çeviren: Onur DURSUN****

> Hindistan'da bizim dinlerimiz hiçbir zaman köklenemeyecek. Galilee'de (Celile) olanlar, insan ırkının antik bilgeliğini yerinden etmeyecektir/edemeyecektir. Aksine, Hint felsefesi Avrupa'ya doğru geri akacak ve bilgimizde ve düşüncemizde temel bir değişikliğe neden olacaktır (Schopenhauer, *WAW*, IV/63).[1]

Bu makaledeki amacım, Friedrich Nietzsche'nin (1844-1900) düşüncesinde ve yazılarında Budizm'in oynadığı rolü tartışmak ve analiz etmektir. Nietzsche'nin felsefesine ilişkin yirminci yüzyılın en daimi (iz bırakan) tartışmalarından biri, Nietzsche'nin bir nihilist olup olmadığı sorusudur. Batılı yorumcular bu tartışmayı, "Nietzsche'nin neyi kastettiğini" anlayabilmenin anahtarlarından birisi olarak gördü. Nietzsche'yi anlamaya yönelik girişimin doğasında yer alan sorunlar göz önünde tutulduğunda -örneğin Karl Jaspers'in işaret ettiği gibi, "Tüm yorumlar, diğer yorumlar tarafından feshe-

---

*Aşağıda kısaltmalarıyla verilen eser adları, metinde, atıflardan, özetlerden ya da ilgili metinlerde yapılan doğrudan alıntılardan sonra verilecektir.

***AC** ***The Antichrist*** (1888), Çev. Walter Kaufmann, içinde ***The Portable Nietzsche*** (New York, 1963).

**BGE** ***Beyond Good and Evil*** (1886), Çev. Kaufmann (New York, 1966).

**BT** ***The Birth of Tragedy*** (1872), Çev. Francis Golfing (Garden City, 1956).

**EC** ***Ecce Homo*** (1888), Çev. Kaufmann (New York, 1969).

**GM** ***On the Genealogy of Morals*** (1887), Çev. Kaufmann (New York, 1969).

**GS** ***The Gay Science*** (1882, 1887), Çev. Kaufmann (New York, 1974).

**SE** ***Schopenhauer As Educator*** (1874), Çev. Adrian Collins, içinde ***The Complete Works of Friedrich Nietzsche,*** ed. Oscar Levy, Vol. 5, Part II (London, 1909-1911).

**TS** ***Thus Spoke Zarathustra*** (1883-1885), Çev. Kaufmann, içinde ***The Portable Nietzsche.***

**WAW** ***The World As Will and Idea*** (1813), by Arthur Schopenhauer, trans. R.B. Haldane and J. Kemp (Garden City, 1961).

**WP** ***The Will To Power*** (collected notes 1883-1888), ed. Kaufmann, trans. Kaufmann and R. Hollingdale (New York, 1967).

Aksi gösterilmediği sürece, Almanca baskılara ya da diğer çevirilere referansları kolaylaştırmak için tüm atıflar, bölümlere, alt-bölümlere, ya da bölümlere ve ardından sayfalara yapılacaktır. P, Preface'e atıf anlamına gelmektedir, EC ve TS içinse atıflar sadece sayfalara yapılacaktır.

** Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü.

[1] Ayrıca Türkçesi için bkz. Schopenhauer, A.(2009). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, Çev. L.Özşar, Bursa: Biblos Kitabevi, s. 265.

dilmiş görünür. Nietzsche'nin düşüncesindeki temel bileşen, kendisiyle olan çelişkisidir. Nietzsche'nin yargılarının neredeyse her birisi için geçerli olabilecek zıt bir düşünce bulunabilir. (9)"-, bana öyle geliyor ki, Nietzsche'nin Budizm anlayışına ilişkin bir analiz ve sıkça duyulan bir soruşturma, Budizm'in bizzat kendisinin ister istemez nihilizm suçlusu olduğunu fakat yine de Nietzsche'nin felsefesinde nihilizmin yerini aydınlatacağını iddia ediyor.[2]

Bu iddia, Nietzsche'nin nihilist dinler olarak Hıristiyanlıkla birlikte Budizm'e yaptığı aşikâr saldırılar temelinde tartışılmıyor (Nietzsche, *AC*, 20). Çünkü Budizm'in karşılaştırmalı olarak analiz edilmesi, Nietzsche'nin bir nihilist olup olmadığını anlamamızda bize yardımcı olacaktır. Nietzsche'nin Budizm'le olan ilişkisi, sanıldığından daha derinlere gidiyor ve benim iddiam ise Budizm'in, "Nietzsche'nin neyi kastettiğini" yorumlamaya yönelik her türlü girişimin merkezinde yer aldığıdır.

Geçen yüzyılın Avrupalı ve Amerikalı felsefecilerini tartışan pek çok Batılı yorumcunun, bu felsefecilere, kendilerini de harekete geçiren kültürel ve entelektüel bir sosyal çevre bağlamında göz atması anlaşılabilir bir durumdur. Ondokuzuncu yüzyıl Avrupa entelektüel tarihi, genellikle Immanuel Kant'ın (1724-1804), G. W. F. Hegel'in (1770-1831), Arthur Schopenhauer'in (1788-1860), Karl Marx'ın (1818-1883) ve Charles Darwin'in (1809-1882) ve

[2] Şu anda buna dair iki temel düşünce okulu bulunuyor. Walter Kaufmann ve diğerleri, Nietzsche'nin hedeflerinin pozitif yönelimli olduğunu ve bu nedenle Nietzsche'yi bir nihilist olarak yaftalayarak Nietzsche'nin güç istenci, Üstü-insan, ebedi dönüş gibi merkezi doktrinlerini gözden kaçırdıkları ve Nietzsche'nin yazılarında yer alan rasyonel argümantasyonun egemen konumunu hesaba katmada başarısız oldukları hissine kapılmaktadırlar. Örneğin bkz. GS, 287n. Albert Camus ve Arthur Danto gibi diğer düşünürler ise Nietzsche'nin bir nihilist olduğunu iddia ettiler; Camus, *The Rebel: An Essay on Man in Revolt*, Çev. Anthony Bower (New York, 1956), 65-80, ve Danto, *Nietzsche As Philosopher* (New York, 1965), 19-35, 191x1. Nietzsche, zaman zaman kendisini bir nihilist olarak düşündüğüne (WP, 25; EH, s. 224), ve aktif ve pasif nihilizm arasında bir ayrım yaptığına işaret eder (WP, 22, 23; BGE, 208, 209, 210). Ancak nihilizmin, gündelik yaşamda kullandığımız şekliyle, genel olarak dini inançların ve ahlaki ilkelerin tümden reddi gibi bir anlama geldiğini not etmeliyiz. Bu anlamda nihilizm, çilecilik ve şüphecilikle yakın anlama gelecek biçimde kullanılmaktadır. Bkz. *The Compact Edition of the Oxford English Dictionary* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1971 II. Cildin içinde.), I/1927. Felsefi düzeyde ise nihilizm, "tüm varoluşun reddini içeren şüpheciliğin aşırı bir formu olarak tanımlanmaktadır. Bu minvalde, yaşamın anlamsızlığına bir yanıt olarak nihilizm, "hiçlik" ile akrabadır. Max Müller'in, Budizm'in nihilistik olduğunu ileri sürdüğü; diğerlerinin ise David Hume'un, her şeyi reddetmesi ve hiçliği onaylamasından dolayı bir nihilist olduğunu tartıştığı nokta burasıdır. Ayrıca bkz. *The Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967), V/514-17. Camus ve Danto, nihilizmin çok sofistike bir anlamını kullandı: kavramlarımızın ve idealarımızın tümü, dünya üzerine tasarımlardır; "dünya", algımızı düzenlememizi sağlamanın basit bir yoldur; bundan dolayı çok sayıda hakikat vardır ya da hakikat yoktur. Burada perspektivizm ve nihilizm, birbirine oldukça yaklaşmaktadır. İlerleyen sayfalarda, nihilizmi -aksine işaret etmediğim sürece-, daha yaygın felsefi anlamıyla kullanacağım. Sonuç olarak ne Nietzsche'nin ne de Budizm'in -örneğin varoluşu reddederek ve hiçliği onaylayarak- nihilist olarak dikkate alınabileceğini düşünmüyorum. Ancak bu, kategorik olarak Camus ya da Danto ile aynı fikirde olmadığım anlamına gelmez. Burada, Nietzsche'nin düşüncesindeki perspektivizmin önemini reddetmek gibi bir niyet de söz konusu değildir.

ikinci aşamada bir dereceye kadar da Herbert Spencer (1820-1903) aracılığıyla Darwin'in biyolojik teorilerinden ortaya çıkarılan Sosyal Darwinizm'in (vb.) etkileri bağlamında tartışılıyor. Sonuç olarak, yarattığı temel etkileri yukarıda alıntıladığımız düşünürlere borçlu olan Nietzsche'ye, geç ondokuzuncu yüzyıl Avrupa felsefisinin bir ürünü olarak yaklaşılıyor ve Nietzsche bu döneme vakfediliyor.[3]

Bu yaklaşım, Avrupalı öncülleriyle doğrudan ilişkili olarak Nietzsche'yi anlamaya çalıştığı ölçüde doğru ve hak verilebilir bir yaklaşımdır. Fakat bu yaklaşım, bilinçli olsun ya da olmasın pek çok Batılı felsefe bölümünün barındırdığı Avrupa-merkezci temayül tarafından ebedileştirilmiş felsefi körlüğü yansıttığı ölçüde de gözden geçirilmelidir. Nietzsche'nin yazılarında, Aziz Pavlus'tan Manu Kodu'na (Code of Manu) (Nietzsche, *AC*, 57) ve İsa'dan Buda'ya (*AC*, 42) kadar uzanan bir yelpazede kültürlerarası sıçramalar yapan düşünce manzaraları barındırmaktadır.

Guy Welbon, Nietzsche felsefesinde Budizm'in etkisini keşfediyor. Welbon, Nietzsche'nin 1865'ten 1868'e kadar kaldığı Leipzig'de muhtemelen Sanskritçe öğrendiğini ve yine burada Max Müller'in (1823-1900) ilk öğretmeni olan Hermann Brockhaus (1806-1887) denetiminde çalıştığını vurguluyor. Welbon'a göre Nietzsche, aldığı eğitimin bir sonucu olarak, muhtemelen kendi döneminin Avrupalıları arasında Budizm'i en iyi okuyan ve Budizm konusunda en sağlam temeli bulunan düşünürlerden birisidir.

Welbon, Nietzsche'nin ebedi dönüş doktrini ile *Samsara* (fenomen) varoluşunun Budist diyarı, Nietzsche'nin Zerdüşt'ü ve Budist *bodhisattva* (duyarlı tüm canlıların kendilerini fenomen dünyasından azat etmeden kendini bu dünyadan azat etmeyen kişi), Nietzsche'nin tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesini amaçlayan programı ve Budist Nirvana arasındaki olası tüm paralellikleri betimlemeye devam ediyor. Welbon şu sonuca ulaşıyor: "Pek çok önemli mesele bağlamında Nietzsche ile Budizm arasında temel bir çatışmanın olmadığı ve Nietzsche'nin sunumlarının Budist etkilere tanıklık ettiğini gösteren yeterli kanıtın bulunduğu konusunda ısrar ediyorum."[4]

Peki, Nietzsche'nin kendi yazılarında mücadele ettiği temel sorular neydi? *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*'nun[5] ortaya çıkışı kadar erken bir dönemde Nietzsche, kendi kavramı olan Dionysosçu sanatla (*BT*, 17) ilişkili bir biçimde 'bireysel varoluş korkusu" (*BT*, 18) ile uğraşmaya başladı.

---

[3] Örneğin bkz. Wilhelm Windelband, ***A History of Philosophy***, çev. James Tufts (New York, 1958) II. cildin *birçok yerinde*. Crane Brinton, *The Shaping of Modern Thought* (Englewood Cliffs, 1963), *birçok yerinde* ve Walter Kaufmann, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton, 1974, 4. basım.), 121-207.

[4] Welbon, *The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters* (Chicago, 1968), 185-89.

[5] Nietzsche, F. (2010). *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*. Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Burada Nietzsche, Kant'ın ve Schopenhauer'in, "kültürümüzün destekleyici unsurlarını biçimlendiren mantığın iyimser temelleri üzerindeki" zaferlerine yönelik göstermiş oldukları cesarete ve bilgeliğe övgüler yağdırdı. Aynı şekilde, hakikatin araştırılmasında eşsiz bir "şövalye" olarak Schopenhauer'i de övdü (*BT*, 20). *Eğitimci Olarak Schopenhauer*'de Nietzsche şöyle yazar: "... çağdaşlarımız arasında hepimiz - bilginler ve bilgin olmayanlar, soylular ve sıradan insanlar - şahsına münhasır ahlaki örnekleri, her türlü yaratıcı ahlaklılığın cisimleşmiş örneklerini böyle bir çağda nerede bulacağız? Tüm zamanlarda her soylu toplumun uğraşı olan ahlaki sorunlar üzerine düşünmekten esasen ne gibi bir sonuç çıktı? " (*SE*, 2).[6]

*Şen Bilim*'de şu paragrafı buluyoruz: "Schopenhauer'in sorusunun biçemi bize korkunç geliyor: *Varoluşun genelde bir anlamı var mı?* -Bu sorunun bütün bütün, tam derinliği ile işitilmesi için iki yüzyıl gerekecek."[7] (*GS*, 357). *Böyle Söyledi Zerdüşt* eserini tamamladıktan sonra Nietzsche, meşgul olduğu sorunları belirtti:

> Beni asıl ilgilendiren ahlakın *değer*iydi – ve buna ilişkin olarak da neredeyse yalnızca büyük hocam Schopenhauer'la hesaplaşmam gerekiyordu; o kitap, kitabın tutkusu ve gizli çelişkisi de sanki yanı başımdaymış gibi Schopenhauer'e bir seslenişti (o kitap da bir "polemik"ti çünkü). Konu özellikle, tam da Schopenhauer'in, bunlar elinde "kendinde değerler" olarak kalana dek bezediği, tanrısallaştırdığı, "öbür-dünya-sallaştırdığı" ve bunlara dayanarak yaşama ve kendisine *Hayır demiş* olduğu "bencil olmayan"ın, acımanın, kendini yadsıma, kendini feda etme içgüdülerinin değeri konusuydu. Ama işte tam da bu içgüdülere karşı içimde gitgide daha ilksel hale gelen bir kuruntu, gitgide daha derinleri eşeleyen bir kuşku vardı! Tam da burada görüyordum insanlık için büyük tehlikeyi, ayartılışının ve baştan çıkarılışının en yüce biçimini –neye ama? hiçliğe mi?– tam da burada görüyordum sonun başlangıcını, durakalışı, bakışları geriye çevrilmiş bitkinliği, istencin yaşama *karşı* cephe alışını, son hastalığın şefkat ve hüzünle gelişini haber verişini: giderek daha da yaygınlaşan, filozoflara bile bulaşıp hasta eden bu merhamet-ahlakını, dehşet verir hale gelmiş Avrupa kültürünün en dehşetli belirtisi olarak algıladım. Avrupa kültürü bu dolambaçlı yol üzerinden yeni bir Budizm'e, bir "Avrupalı Budizmi"ne - *nihilizme* mi gidiyordu?[8]

Nietzsche, bu pasajı *Ecce Homo*'da tekrarlar: "Ahlaki değerlerin kökenine ilişkin soru, bana göre ilk sırada gelen bir sorudur. Çünkü bu soru, insanlığın geleceği için oldukça önemli bir sorudur." (*EH*, s. 291).

Nietzsche'nin ahlak sorusunu, karşılaştığı en büyük sorun olarak ele aldığı açıktır (krş. *GM*, P/3). Diğer tüm sorunlar, bu soruya indirgendi. Bilime,

---

[6] Türkçesi, Nietzsche, F. (2003). *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, Çev. Cemal Atila, Ankara: Say Yayınları, s. 16.

[7] Türkçesi, Nietzsche, F. (2003). *Şen Bilim*, Çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi, s. 233.

[8] Türkçesi, Nietzsche, F. (2011). *Ahlakın Soykütüğü / Bir Polemik*, Çev. Zeynep Alangoya, İstanbul: Kabalcı Yayınları, s. 6.

çileciliğe, hakikate, Tanrıya nereden bakarsa baksın, insan varoluşunun anlamında uzlaşmaya teşebbüs eden ahlaki değerlendirmeleri gördü (*WP*, 301). Bazı sorular, bu temel yönelimden doğdu: Nihilizmin üstesinden nasıl gelinebilir? Sağlıklı bir kültürün koşulları nelerdir? Bu ahlakın ve ahlakiliğin bir sonucu olarak insan türü ne tür bir zarar görür? Mutlak hakikat olmazsa, yaşam nasıl onaylanabilir? (*WP*, 301).

Nietzsche'yi dini ve felsefi sorularla eşzamanlı bir biçimde başı dertte buluruz. Bir filozof olarak kendisine bakışı, "önce insanın Nereye ve Hangi amaçla sorusunu belirlemek"[9] şeklindedir (BGE, 211). Nietzsche, "kelimenin müstesna anlamında felsefi bir *doktoru*", "hakikat"le değil de daha ziyade "sağlık, gelecek, büyüme, güç, yaşam" gibi kavramlarla ilgilenmiş bugüne kadarki felsefi düşünümlerin tümünü açığa vurabilecek birisini bekliyordu" (*GS*, P/2). Nietzsche felsefesinin gelişiminde Budizm'in önemli bir rol oynadığı nokta işte bu düzeydir.

## SCHOPENHAUEAR ve NIETZSCHE

> Ben Schopenhauer'in, ilk sayfayı okuduktan sonra her sayfayı okuyacağını ve onun söylediği her söz üzerinde özenle duracağını kesinlikle bilen okurlarından biriyim. Schopenhauer'e duyduğum inanç derhal ortaya çıktı ve bu inanç bugün dokuz yıl önce olduğu kadar tamdır. Bu inancı ifade etmek, tevazudan uzak ve aptalca bir davranış olsa' da anlaşılabilir bir şeydir: ben Schopenhauer'i sanki doğrudan bana hitaben yazmışçasına anladım.[10]

Kişi, bir şey olamayıp da her zaman öğrenci kalırsa, öğretmenine hakkını kötü ödemiş olur (Nietzsche, *TS*, I/190).

Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*[11] adlı eserini 1813 yılında yayımladı. Bu eserde şunu ifade eder: "Bu yapıtın tümü, sadece tek bir düşünceyi ortaya koymayı amaçladığı için, bütün bölümlerini birbiriyle çok iyi biçimde bağlantılandırarak ilerler ... yapıtın her bir bölümü, diğer her bir bölümle ilişkilidir ve her bir bölüm, diğer her bir bölümün ön varsayımıdır." (*WAW*; IV/54). Schopenhauer, ne kelimeleri önemsiz kıldı ne de tanımladığı şeyin geçerliliğini sorguladı. Vizyonunu tamamladı, her bölüm, diğer her bir bölümle ilişkili ve onun bir sonucuydu.

Dahası Schopenhauer, dış-dünyanın bir özneyle koşullandığını ve bir idea olarak sadece bu özne için var olduğunu ileri sürerek işe koyuldu.

---

[9] "Oysa has felsefecileri buyurucu ve yasa koyucudurlar: "Bu olmalı!" derler, önce insanın nereye, hangi amaçla sorusunu belirlerler.", Nietzsche, F. (1997). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev. Ahmet İnam, Yorum Yayınevi, m. 211.

[10] Türkçesi, Nietzsche, F. (2003). *Eğitimci*... s. 18.

[11] Ayrıca Türkçesi için bkz. Schopenhauer, A. (2009). *Tasarım*... s. 210.

Maddenin zihinsel algıdan bağımsız bir özünün bulunmadığı şeklindeki kavrayışını George Berkeley'e (1685-1753) ve Veda felsefesine borçlu olduğunu kabul etti. Dış dünyayla ilgili olarak bizler sadece ona ilişkin fikirlere sahip olduğumuzu bilebiliriz (*WAW*, I/1). Schopenhauer, şeylerin ebedi akışının parçası olarak ideaların göreli varoluşlarını, bir düş olarak boş olduklarını, gerçekliklerini *Maya*'nın ölümlülerden hileli bir örtüyle sakladığını gördü (I/3). Schopenhauer'in niyeti, "mevcut dünyanın ***neden*** veya ***nerede*** var olduğunu değil, dünyanın ne olduğunu" keşfetmekti." (I/12).

Schopenhauer, fikirlerimize anlam veren -kendinde-şey [thing-in-itself]- salt bilen bir öznenin var olduğunu açıklamaya devam etti (II/17). Bu içteki özneyi "istenç"[12] olarak tanımladı ve insan varlığının içsel mekanizması olarak dikkate aldı. Beden, istencin nesneleşmiş haliydi (II/18). İstenç, doğanın her kör kuvveti ve insanın önceden düşünülmüş eyleminin içinde ortaya çıktı. İstemli hareketler, istencin bireysel eylemlerinin görünür yönleridir. İstencin tanınması, her birimizin en doğrudan bilincinin bir ürünüydü ve sezgisel olarak da belirgindi (II/22).

Bu noktaya kadar Schopenhauer, bilinçli olarak fenomen ve numen şeklindeki Kantçı ayrımı takip ediyordu. Ancak takip edilen, Kant'ın hiçbir zaman tasavvur etmediği bir etikti. Schopenhauer, yaşam istencinin, varoluşa yönelik kör bir çaba içinde -sonsuz ya da amaçsız olarak- kendini yiyip bitirdiğini ileri sürdü (II/28). İstencin içsel doğası, "yaşamı felç eden korku dolu bir bıkkınlığa" neden olan sonsuz olma ve sonsuz akış tarafından karakterize edildi (II/29).

Schopenhauer, yaşam istenci analizinden, acı çekmenin yaşamın özü olduğu şeklinde bir sonuç çıkardı. Acı çekmeyi, istenç ve istencin amacı arasına konumlanmış bir engel olarak gördü. Çünkü istencin tüm çabaları, şu anki kendi daimî memnuniyetsizliğinden kaynaklanıyordu; çabalamanın sonu olamazdı, bu nedenle acı çekmenin de (IV/56). Schopenhauer için varoluş, daimî bir ölümdü. Yaşam, acı ile bıkkınlık arasında sallanan bir sarkaca benziyordu. [Yaşam], "değersiz düşünce dizilerinin eşliğinde, yaşamın dört evresinden geçerek ölüme giden sarsıcı bir hayale benziyordu." (IV/58).

---

[12] Nietzsche'nin *The Will to Power* kitabı *Güç İstenci* olarak; Schopenhauer'in *The World As Will and Idea* eseri ise *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* şeklinde Türkçeye tercüme edilmiştir. Bu çalışmada "will" kavramı, Nietzsche'nin *Güç İstenci* eserinden yola çıkılarak "istenç" şeklinde tercüme edilmiştir. Çalışmada yazar tarafından eserlerin İngilizcelerinden yapılan doğrudan alıntılarda, eserin Türkçesinin bulunması durumunda doğrudan Türkçesinden alınmıştır. Bu alıntılarda isteme şeklinde çevrilen "will" kavramı, çalışmada bütünlük sağlamak adına "istenç" olarak düzeltilmiş ve italik yapılmıştır.

Bu acı deryası için Schopenhauer, sadece istencin tümüyle reddinin insanı açı çekmekten kurtaracağı düşüncesiyle çabaladı durdu (IV/68). Gönüllü ve kusursuz çilecilik (ki Schopenhauer'in bizzat kendisinin beceriksiz olduğu!), Schopenhauer'in fenomenal dünyadan kurtulması açısından kendisi için ilk adım oldu. Bu yaşam isteği için istencin reddi tamamlandığı anda, kaygılı arzu dünyası her yerde sırra kadem basabildi. Eylemin kibri ve boşluğu, istencin etik öneminin araştırılmasından kaynaklandı. Çalışmasının son sayfalarında, Schopenhauer, felsefesinin bütün sonuçlarını kabul etti:

> Öyleyse, yokluğun iç karartıcı izlenimini, bu yolla, açıkçası kutsal insanların yaşamını göz önüne alıp düşünerek dağıtmamız gerekir. Bu yokluk, onların en son arzusu olarak bütün erdemlerin, kutsallıkların ardında koskocaman görünür. Biz ondan çocukların karanlıktan korktuğu gibi korkarız. Hintlilerin söylencelerle, Brahma'da yeniden soğurma gibi boş deyişlerle yaptığı gibi, Budistlerin Nirvanaları aracılığıyla yaptığı gibi ondan saklanmak yerine onu gidermeliyiz. Daha çok şunun doğruluğunu özgürce onaylamalıyız: Henüz *istençle* dolu olanların tümü için *istencin* toptan askıya alınmasından sonra geriye kalan, yokluktur.[13]

Schopenhauer, ondokuzuncu yüzyıldaki Avrupa'nın Budizm ve Vedanta anlayışının inatçı doğasına (özellikle Advaita, düalist olmayan geleneği) verilebilecek iyi bir örnektir. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* adlı eserinin yayınlandığı bir dönemde "Doğu" düşüncesi üzerine henüz araştırmaların yapılmaya başlandığı dikkate alınırsa, Schopenhauer'in Budist ve Veda felsefelerini tümüyle ödünç alması zaten beklenemezdi. Schopenhauer, Budist ve Veda felsefeleriyle daha önceden tanışmış kötümser bir yaşam tasavvuruna sahipmiş gibi görünüyor. Schopenhauer'in Almanca ve İngilizcedeki *Upanişad* ve Budizm yapıtları üzerine okumaları, kendi metafiziksel kötümserliğine (ya da öyle düşündüğüne) son bir onay sağlıyormuş gibi görünüyor.[14]

Schopenhauer'in Budizm ve Vedanta'yı kendi kötümserliğinin onaylayıcıları olarak görmesi, Nietzsche'nin yazılarını anlamada oldukça önemlidir. Nietzsche, Doğu felsefeleriyle Schopenhauer'in etkisi altında tanışmaya başlamıştır. Nietzsche'nin yapmış olduğu derin Schopenhauer okumaları, Budizm'e vereceği tepkiyi önceden hazırlamıştı. Nietzsche'nin Budizm yaklaşımını ve bu yaklaşımın kendi düşüncesindeki merkezi yerini ortaya koyabilmek için, öncelikle onun Schopenhauer'e ilişkin düşüncesini kavramamız gerekiyor.

*Eğitimci Olarak Schopenhauer* adlı eserinde Nietzsche, ilk olarak Schopenhauer'in dürüstlüğünü, neşesini ve tutarlılığını övdü. Nietzsche,

[13] Türkçesi, Schopenhauer, A. (2005). *İsteme* ... s.312.
[14] A.g.e., 166. krş. R.J. Hollingdale's "Introduction," in Schopenhauer, *Essays and Aphorisms*, çev. Hollingdale (Harmondsworth: Penguin Books, 1970), 31.

üniversitedeki kendi konumlarını koruyan ve kendilerini sarmalayan devlet ve toplumun yönergelerini onaylayan Kant gibi üniversite profesörlerine saldırdı (*SE*, 3, 6). Bu profesörlerin aksine, Schopenhauer'in felsefi kariyerinin temsil ettiği yalnızlığı ve bağımsızlığı takdir etti. Bu, Nietzsche için ilk olarak Kant tarafından dillendirilen şüpheciliği ve göreceliği kavramanın tek yoluydu (*SE*, 3). Schopenhauer, kendi döneminin sağlık ve hastalığına yardımcı olan bir hekimdi (*SE*, 6).

Nietzsche, yaşama evet diyen yaşamın en yüksek bir ürünü olarak Schopenhauer'in ideal dehasını göz önünde tuttu. Ondokuzuncu yüzyılda mevcut olan ve insanların yaşamlarını takip edebilmelerine ve dönüştürebilmelerine örnek olabilecek üç "insan imgesini" tartışmayı sürdürdü: Sosyal bir devrimci olarak Rousseau (1712-1778), en çok yangını soluyan ve en fazla insanı etkileyen düşünür olarak dikkate alındı; derin düşünen insan olarak Goethe (1749-1832), yığın tarafından yanlış anlaşıldı ama geçmişteki büyük ve unutulmaz şeyleri hatırlayarak can sıkıntısından kurtulmayı başardı; Schopenhauer'in dehası, hakikate ulaşmak için gereksinim duyduğu acıyı üstlendi ve bu, varlığını dönüşüme hazırlamak için -bunun ödülü Nirvana'ya ulaşmaktı- kendi bireysel istencini törpülemesine olanak sağladı (*SE*, 4).

*Eğitimci Olarak Schopenhauer*'de Nietzsche, Schopenhauer'in ideal deha imgesinde yer alan felsefecilerin, sanatçıların ve azizlerin içlerinde barındırdıkları canavarı, mest olmuş bir neşe yoluyla kovduğunu ileri sürmeye devam etti (*SE*, 5). Nietzsche, insanların vahşi doğadaki göçünün, kurdukları şehirlerin, devam ettirdikleri savaşların tümünün, bu insanların içlerinde barındırdıkları canavarın devamı olduğunu ileri sürdü. Nietzsche'ye göre, Schopenhauer'in tüm özbilinçlilik durumunun, bilinçdışı bir içgüdü durumuna dönmesine izin verilmemelidir (*SE*, 5). Doğa, azizlere, bir birey olarak değil, yaşayan tüm şeylerle birlikte sevginin ve samimiyetin bir kaynağı olarak gereksinim duydu. Bu nedenle, insanlığın görevi, yeni bir kurtarıcının doğumu için elverişli koşulları sağlamaktı (*SE*, 6). Bir şeyi görmek gerekiyordu ki o da bilinçli istencin, kör içgüdünün yerine geçecek olmasıydı.

Nietzsche'ye göre, Hristiyanlık saf azizin tezahürlerinden biriydi, ancak aziz, devletle olan ilişkisi nedeniyle kalpten hasta, yozlaşmış ve asıl amacına aykırı hale gelmişti (SE, 6). Bilim, soğuk ve kuraktı, hoşnutsuzluğun derin hissinin reddiydi ve hakikate hasret kalmıştı. Hakikati arzulayan samimi bir istenç, bilimin saf, soğuk ve anlamsız bilgisine; yani kültürün sağlığına veya hastalığına dair hiçbir ipucu vermeyen anlamsız ve güdülemeyen kitlesel bilgiye dayanmamalıydı (*SE*, 6). [Nihayetinde] Nietzsche, devlet yaşamının ya

da üniversitelerdeki ilerlemenin, felsefenin dünyevi yaşamına kıyasla çok az bir öneme sahip olduğu sonucuna ulaştı (*SE*, 8).

1874'te Nietzsche, Schopenhauer'in, yaşam istenci ve içgüdülerin barındırdığı kalıtsal hayvani eğilimleri aşma gereksinimi tasvirini kabul etti. Schopenhauer'ın dehasını, insanların yaşamlarını dönüştürmek için izlemesi gereken bir ideal olarak görüyordu. Bu dönemde Nietzsche, Schopenhauer gibi sıkıcı bir kötümser olmamasına rağmen, hakikate ulaşmak ve akıldan yoksun içgüdüsel yaşamın korkularından kurtulmak için devlet ve toplum baskısının aşılması gerektiği konusunda da mutabakata vardı:

> Her insan kendi içinde, içini özlemle ve melankoliyle dolduran bir sınır - kendi yeteneklerinin olduğu kadar ahlaki *istencin* (sittichen Wollen) de sınırını - keşfetme eğilimindedir; ve insan tıpkı günahkârlık duygusunun içinden çıkıp kutsal olana erişmeyi özlediği gibi, aynı şekilde entelektüel bir varlık olarak içindeki dehayı görmek için şiddetli bir istek duyar. Tüm gerçek kültürlerin kaynağı budur ve bunu söylemekle eğer insanların azizler ve dâhiler olarak yeniden doğma özlemlerini kastediyorsam, o zaman kişinin bu efsaneyi anlayabilmesi için bir Budist olmasının gerekmediğini de biliyorumdur.[15]

Bunların hepsi, Nietzsche'nin sonraki yıllarda vazgeçmek zorunda kaldığı doktrinler ve bakış açılarıydı. Ancak Nietzsche'nin Hıristiyanlığın çöküşüne dair sezgileri, bilimin soğukluğu, "hakikatler"in tümünü sorgulamaya olan gereksinim, hiçbir zaman değişmeyecek olan kendi felsefesinin bileşenleriydi; bunlara yenilerini ve düşündüğü daha uygun bakış açılarını ekledi. Nietzsche'nin yazılarını içeren daha olgun külliyatında bulduğumuz değişikliklerde, geride bıraktığı ve insanın varoluşunun anlamına dair yaptığı araştırmada beraberinde götürdüğü çok şey vardı. Süreç içinde, Budizm ile ciddi bir şekilde ilgilendi: "Hint antikitesinin kapıları açılıyorken, konunun uzmanları ile Hindistan'ın en ölümsüz eserleri ve felsefeleri arasındaki ilişki, bir hayvan ile bir lir arasındaki ilişki gibidir - Schopenhauer'in Hint felsefesine aşina olmanın bizim yüzyılımızın diğer yüzyıllar karşısındaki en büyük avantajlarından biri olduğuna inanmış olması olgusuna rağmen."[16]

*Ahlakın Soykütüğü*'nde (1887), Nietzsche şöyle yazar:

> Bütün bu soylu ırkların temelinde o yırtıcı hayvanın, av ve zafer arzusuyla kol gezen o görkemli sarışın canavarın yattığı açıktır; zaman zaman boşalmaya ihtiyaç duyar bu örtük temel, hayvanın tekrar dışarıya çıkması, tekrar yabana geri dönmesi gerekir - Roma, Arap, Germen, Japon asilzadeleri, Homeros'un kahramanları, İskandinavya Vikingleri - hepsi de birbirinin aynıdır bu gereksinim açısından.[17]

---

[15] Türkçesi, Nietzsche, F. (2003). *Eğitimci*... s. 29.
[16] Türkçesi, Nietzsche, F. (2003). *Eğitimci*... s. 92.
[17] Türkçesi, Nietzsche, F. (2011). *Ahlakın* ... s. 6.

Öyle görünüyor ki Nietzsche'nin düşüncesi önemli ölçüde değişmişti ve şimdi şu soruyu soruyordu: "İstencin reddi nasıl mümkündür? Aziz nasıl mümkündür?" (*BGE*, 47). Buda'nın ve Schopenhauer'in, "ahlakın büyüsü ve hayali" altında olduğunu ileri süren Nietzsche (*BGE*, 56), Schopenhauer'in "mistik mahcubiyetini" tanımlamayı sürdürdü: ispatlanamaz Tek İstenç doktrini, bireyin reddi, salt görünümler olarak bireylerin çoğulluğu, şefkat safsatası ve ölümün varoluşun gerçek amacı olduğu iddiası gibi (*GS*, 99). Nietzsche, Schopenhauer'i, Tanrı'ya inanmayı reddetmesine rağmen, Hıristiyan-çileci ahlaki bir bakış açısına sıkışmakla suçladı (*GS*, 357).

İçgüdülere ve içgüdülerin bilinçli davranışla olan ilişkilerine gelince Nietzsche, artık bunların üstesinden gelinebileceğini düşünmüyordu. Bilinçli olmanın, içgüdüsel olanın karşıtı olmadığını öne sürdü. Düşünmenin kendisine gizlice rehberlik eden ve onu belirli kalıplara sokan içgüdülerdi (*BGE*, 3). Tüm ahlaklar, "*duyguların bir işaret diliydi* sadece." (*BGE*, 187); örneğin içgüdüler, ahlaki değerlere yönlendirildi ve ahlaki değerler içerisinde yüceltildi (*WP*, 289).

İstencin karmaşık doğasını -içsel dünya fenomenine konumlanan karmaşık bir duyum ve düşünme- tanımlamasına rağmen Nietzsche, istenci, Schopenhauer ile doğrudan bir çelişki içerisinde olmakla birlikte onayladı (*BGE*, 16-20). Nietzsche'ye göre istencin eylemi, insanı özgürlüğüne kavuşturmaktadır çünkü istenç, yaratmaktır (*TS*, III/318). Dünyayı olduğu haliyle onaylamayan, nihilizmle ve yozlaşma/yabancılaşmayla suçlandı. Schopenhauer, Hıristiyanlık ve Budizm, sağlıklı bir kültürün düşmanlarıydı (*AC*, 7).

Ahlak sorunundan -insan, hangi koşullar altında değer yargıları geliştirdi?- ilerleyen Nietzsche, Schopenhauer'e yeni sorular üzerinden yaklaşmaya başladı. Şimdi şunu soruyordu: "Hakiki bir *filozofun* çileci ideale biat etmesi ne anlama gelmektedir...?" (*GM*, III/5). Schopenhauer'in felsefesini, istemsiz ve bilinçsiz bir otobiyografi olarak nitelendirdi (BGE, 6). Nietzsche'ye göre Schopenhauer, hiçliği ve çileci ideali onaylayarak cinsel ıstıraptan azade olmanın yollarını arıyordu (*GM*, III/6). Schopenhauer'de tinsellik içgüdüsünün egemenliği, filozofun, şehvetin hâkimiyetine olan öfkesinin ötesine uzanıyordu. Bu, Schopenhauer'in doğasının temel enerjisiydi: diğer tüm güdüler de bunun emrindeydi (*GM*, III/8).

Nietzsche saldırılarında, Hıristiyanlığı ve Budizm'i Schopenhauer ile ilişkilendirdi. Nietzsche'ye göre Hıristiyanlık, merhamet dinidi, Schopenhauer'un yaşamı reddetmesi gibi, nihilizmin bir pratiğiydi (*AC*, 7).

Merhametin insanları hiçlik konusunda ikna ettiğini ve bu sürekliliğin ise Tanrı ya da Nirvāna olarak belirlendiğini ileri sürdü. Budizm'i rahiplerin şehvet-karşıtlığı metafiziğiyle ilişkilendiren Nietzsche, Budizm'in varoluştan nihilistçe bir geri çekilişi ve varlığın farklı bir moduna yönelik bir arzuyu temsil ettiği sonucuna ulaştı (*GM*, II/22).

Nietzsche, sanatçının, azizin, filozofun ya da dehanın yerine, insan için uygun hedefin *Übermensch* (Üstinsan) olduğunu ileri sürdü. *Übermensch*, Dionysosçu bir yaşam savunusunda, dünyayı onaylar ve istenci, "dünyanın en güzel bitkisi" olarak nitelendirir (*TS*, IV/392). *Übermensch*, varoluşa evet der ve kendi iyisini ve kötüsünü yaratır. İnsanı, en büyük mide bulantısından kurtararak, tüm doktrinlerin en nihilistini -ebedi dönüşü- kabul eder ve daima ebedi neşeye ulaşır:

> Hiç Evet dediniz mi hazza? Ey dostlarım, o zaman Evet demiş oldunuz her acıya. Her şey birbirine kenetli, bağlı, sevdalıdır, -hiçbir defayı iki defa olsun istediniz mi; hiç dediniz mi "Hoşuma gidiyorsun mutluluk! Sessiz ol, an! " Öyleyse istemiş oldunuz her şeyi geriye! Her şey yeni baştan, her şey ebedi, her şey birbirine kenetli, bağlı, sevdalı, böyle sevdiniz siz dünyayı, siz ebedi olanlar; sonsuza dek ve her zaman seversiniz onu: ve acıya dersiniz ki: Yok ol, ama gel geri! Çünkü her türlü haz ebedi olanı ister.[18]

## NIETZSCHE VE BUDİZM

> O derin fizyolog Buda kavramıştı [Hasta için intikam almak yasaktır] bunu. Hıristiyanlık gibi acınacak şeylerle karıştırmamak için, daha doğru olarak *sağlık* koruma diye adlandırmak gereken bu "din"in etkisi, *hıncın* yenilmesiyle el ele olmuştur. Kendini hınçtan kurtarmak, -iyileşme yolunda ilk adım. "Düşmanlık düşmanlıkla sona ermez; düşmanlık dostlukla sona erer": Buda öğretisinin başlangıcında bu vardır; böyle konuşan töre değildir, fizyolojidir.[19]
>
> Ama her şeyden önce hasta sinirleri yatıştıracak olan bir Hristiyanlık "Çarmıhta bir Tanrı"nın korkunç çözümüne denilebilir ki *ihtiyaç göstermez*: Bu yüzden her yerde Budizm Avrupa'da sessizce ilerlemeler kaydetmektedir.[20]

Hıristiyanlık eleştirisinin aksine, Nietzsche'nin yazılarının pek çok bölümünde Budizm değinisi yalnızca gelişigüzel ortaya çıkar. Sonuç olarak Budizm, Nietzsche felsefesinde çevresel olarak yer alır. Ancak *Deccal*'de Nietzsche, Budizmin hayran olduğu ve saygı duyduğu yönlerine de işaret etti. *Deccal*'deki birkaç sayfa ve çalışmalarında bulunan daha kısa birkaç pasajın dışında Nietzsche, Budizm'e Avrupa'yı rahatsız eden bir hayalet-miş gibi saldırdı. Korkusu, Avrupa'da yükselen kötümserliğin, Budizm ve

[18] Türkçesi, Nietzsche, F. (2016). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Yayınları, Dokuzuncu Basım, IV, "Sarhoşluk Şarkısı", m/10, s. 330.
[19] Türkçesi, Nietzsche, F. (2003). *Ecce Homo*. Çev. Can Alkor, İstanbul: İthaki Yayınları, s. 21-22
[20] Türkçesi, Nietzsche, F. (2002). *Güç İstenci*. Çev. Sedat Umran, İstanbul: Birey Yayıncılık, m/241.

Schopenhauer'in temsil ettiği yorgun ve pasif nihilizmin zaferiyle doruğa çıkacak olmasıydı (*WE* 23). Avrupa'da gelişen kötümserliğin, Budist bir hareketin hazırlayıcısı olduğunu fark etti ama bunun, yalnızca bir tür Avrupa Budizm'ine neden olabileceğinden korktu (*WP*, 55, 82). Nihilist felaket, ki Nietzsche'ye göre Hint kültürünü bozmuştur, Batı'da kendisini tekrarlayabilirdi (*WP*, 64). Bu olgu, Nietzsche'nin araştırmaya koyulduğu yeni doğrultuydu.

Nietzsche, bir Avrupa Budizmi'nin kaçınılmaz olabileceğini düşünse de bu yönelime ilişkin zaman zaman bir tereddüt de yaşadı (*WP*, 132). Nihilizmin zaferinin, yükselişe ya da düşüşe geçen bir yaşam hareketi olabileceği konusunda emin olamadı (*WP*, 113A). Muhtemelen hiçbir şey, kusursuz bir nihilizmden daha kullanışlı olamazdı (*WP*, 247). Kendi bakış açısından, Avrupa kötümserliğinin henüz ilk evrelerinde olduğunu kabul etti (*WP*, 31). Ancak, Nietzsche'nin kuşkuları, yalnızca hiçbir zaman yayınlamadığı not defterlerinde dile getirildi. Bu notlar ve *Deccal* olmasaydı, Nietzsche'nin Budizm'e yaklaşımının tümüyle olumsuz olduğunu söyleyebilirdik.

Yine de Nietzsche, Hıristiyanlık gibi Budizm'in de kötümserliği ve çöküşü temsil eden nihilist bir din olduğuna yönelik görüşünde hiç kararsız kalmadı (*WP*, 220). Ancak Hıristiyanlığı Budizm ile karşılaştırırken, Budizm'in Hıristiyanlıktan yüz kez daha gerçekçi olduğunu ileri sürdü (*AC*, 20). Budizm, Tanrı kavramını elden çıkarmış ve böylece tarihteki tek pozitivist inanç olmuştu. Fakat Nietzsche'ye göre Budizm, bireyi, kişisel olmayana tabi hale getiren acı ve fazla tinselleşmeye karşı aşırı bir hassasiyete dayanıyordu.

Nietzsche, ibadetin, çileciliğin ve yükümlülüğün Buda tarafından reddedildiği görüşünü sürdürür. Buda'nın doktrini, intikam, antipati ve *hınç* duygularının karşısındaydı (WP, 204). Buna ahlaki bir neden atfederek, acı çekmeyi saygı duyulur bir hale getirmeye çalışmadı; sadece acı çekmenin kendisini bir fenomen olarak tanımladı (*AC*, 23; *WP*, 154, 155). Nietzsche'ye göre, büyük bir fizyologun yolunda olan Buda, Hıristiyanların yaptığı gibi, günah ve lanet gibi doktrinlere daha fazla bulaşmadan acı verici ruhsal yarayı iyileştirebilme yeteneğine sahipti (*WP*, 342; *GM*, III/21, 22).

Nietzsche'yi, Hristiyanlığı ne kadar hor gördüğünü kanıtlarcasına, Budizm'i parlak bir ışıkta boyamak için aşırı çaba sarf ederken görürüz. Nietzsche, Manu Kodu'nu neredeyse aynı şekilde kullanır (*AC*, 57; *WP*, 142, 143, 145). Hristiyanlığı daha da ileriye taşımak için Budizm'de bulduğu daha kabul edilebilir doktrinlerle uğraştı. Budizmle karşılaştırıldığında Hıristiyanlık, yozlaşmış bir dindi (*WP*, 154). Nietzsche, Yahudilik tarihinde

masum bir mesih figürü olarak İsa'yı kurtarmak için, İsa'nın çarmıhta ölümünün -İsa, insanın muhakeme gücünü yok etmenin ve böylece de insanları Hıristiyanlığın gizemli putperest doktrinine bağlamanın bir aracı olarak kişisel ölümsüzlük şeklinde müthiş bir yalan yaratmıştı- Aziz Pavlus'un yıktığı "Budist barış hareketini" sembolize ettiğini ileri sürdü (*AC*, 42-49; *WP*, 167).

Budizm'e ilişkin bu az sayıdaki olumlu tasvire rağmen, [kuşku yok ki] Nietzsche, Budizm'de 'kendi ebedi eveti'ni' onaylayacak bir yol bulamadı. *Deccal*'deki Budizm'e ilişkin yorumlarının tonu olumluydu fakat Budizm'in hedeflerini mahkûm edişi mahfuz kaldı. Budizm, Schopenhauer'in ve Hıristiyanlığın doktrinleri gibi, insanın bu dünyadan uzaklaşmasına ve hiçliğe yönelmesine neden oluyordu. Budizm, insanın tüm çabasının değerini reddediyor ve ölmenin yaşamaktan daha iyi olduğunu onaylıyordu (*WE*, 685).

Budizm'in kötümser ve nihilist olduğu şeklindeki suçlama, Avrupalıların Hindistan ile ilk karşılaşmalarından bu yana oluşmaya başladı. Max Müller, bunu, kendi Budizm çalışmalarının ilkesel motifi haline getirdi ve bu görüş, günümüzde de hala büyük ölçüde kabul görüyor. Örneğin, Arthur Danto, Nietzsche'nin nihilizminin Budist nihilizmden ayırt edilmek zorunda olduğunu tartıştığında bu görüşü onaylar. Budizm'i ve Schopenhauer'i, "Doğulu kötümserliği" olarak adlandırdığı bir bağlama konumlandırmayı sürdürür.[21]

Bugünkü Budizm anlayışımız bağlamında, herhangi basit bir sıfat grubunu, Hindistan, Çin, Japonya ve Güneydoğu Asya'daki Budizm okullarının ve doktrinlerinin karmaşık matrisine yekpare bir içimde uygulayamayacağımızı biliyoruz. Çünkü bu okullar ve doktrinler, ondokuzuncu yüzyıl araştırmalarının sağladığı ilk ilerlemelerden bu yana hep Batı'da ortaya kondu. Eğer Budizm'in kötümser ve şehvet karşıtı olduğunu ileri sürersek, 'Tibet Tantralarını' (Tibetan Tantras) nasıl anlamlandıracağız? Eğer Budizm'in kategorik olarak benliği yok ettiğini tartışacak olursak, 'Kişisel İhtilafı' (Personalist Controversy) nasıl anlamlandıracağız?[22]

Bu metinler, Budist düşüncenin külliyatının temel bölümlerini şekillendirmiyor; ama Hindistan'dan Doğu'ya ve Güneydoğu Asya'ya Budizm'in gelişiminin, ondokuzuncu yüzyıl düşünürleri ile yirminci yüzyıl düşünürlerinin büyük bir çoğunluğunun idrak ettiğinden daha büyük ve karmaşık bir sorun olduğuna dikkat çekilmelidir. Eleştirmenler, Nāgārjuna tarafından kurulan Mādhyaṃika okulundan (tahminen MS. 150- 250), tüm Budist okul-

[21] *A.* Danto, *Nietzsche as Philosopher, 28.* Karşılaştırınız. *Welbon*, 65-27.

[22] T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism* (London: 1955), 15. "Saraha's Treasury of Songs"ta (tahminen MS. 9. yüzyılda), hazcı pek çok metinle karşılaşıyoruz. Bkz. Edward Conze, et al. (Çev.),

ların en nihilisti olarak söz etmektedirler. Bu okulun merkezi doktrini, şimdilerde "boşluk" olarak tercüme edilen *sūnyata*'dır. Erken dönem Batılı yorumcuların "hiçlik" olarak tercüme ettikleri kavram işte budur. Tercümedeki değişimin nedeni, sorunumuzun kalbinde yatıyor.

Batılı yorumcular, *sūnyata*'yı "hiçlik" olarak tercüme ettiklerinde, Nagarjuna'nın, "dünyanın bir reddi olarak *sūnyata* her şeydir ve sonuç olarak Nirvāna hiçliğe bir kaçıştır" iddiasını yorumlamaya yatkın hale geldiler. Bu konumundan dolayı kendi döneminde suçlanan Nāgārjuna, buna, *sūnyata*'nın işaret ettiği şeye ilişkin bir yanlış anlaşılma olduğu cevabını verdi: "*Var olan şeylerin içerisinde öz-varoluşun bulunmadığı gerçeğinden dolayı sūnyata kanıtlanabilir mi?*"[23]

*Schopenhauer ve Nietzsche'nin de içinde yer aldığı Nāgārjuna karşıtları ve Avrupalı eleştirmenler, açıklamalarını, sūnyata*'nın gerçek varoluşun karşıtı ve bundan dolayı da "hiçlik"in çevirisi olduğu *kabulüne dayandırdılar.* Fakat nihilizmin, Buda ve Nāgārjuna'nın bizzat saldırdıkları felsefi konumlardan biri olduğunu keşfederiz. Nāgārjuna, nihilist bir yorumun *sūnyata*'nın anlamını ortaya çıkarmadığını, çünkü böylesi bir bakış açısının, kelimenin, dünyanın kendisine referansta bulunduğu şeklinde bir düşünce barındırdığını öne sürdü. Nāgārjuna'ya göre, *sūnyata*, hiçliğin yani "boşluk"un bir tanımı değil, daha ziyade bir gösterimdir sadece. *Sūnyata* her zaman sıfat olarak kullanıldı.

Eğer, Nāgārjuṇa'nın *sūnyata*'yı, tüm fenomenal varoluşun, koşullu, geçici ve kalıcı bir öz ya da tözden yoksun olduğu şeklindeki betimleyici bir iddia olarak kavradığını fark edebilirsek, Nāgārjuna'nın nihilizmin ve eternalizmin aşırılığından nasıl sakındığını görebiliriz. Nāgārjuna'nın kullandığı negatif aklın, kendisinin nihilizmin sınırında olduğunu görünür kılmasına rağmen, asıl amacı diniydi. Sıradan, fenomenal varoluşu aşkınlaştırmış gerçeğin kavranması noktasında dikilen tüm sorunları -aklın kendisi de dâhil- temizlemeye niyetlendi. Nāgārjuna'nın aklın tümünü ve konumlarını reddetme nedeni, kötümser ya da bir nihilist olması değil, gerçeğin, akla ve sıradan algıya erişemeyecek olmasıydı. Dört alternatif sorunsallaştırmanın tümünü, yani olmak, olmamak, hem olmak hem de olmamak, ne olmak ne de olmamak şeklindeki sorunsallaştırmaların tümünü reddederek, kendimizin

---

*Buddhist Texts Through the Ages* (New York, 1964), 227. Kişiselciler şunu tartışıyor: "Sutra, sadece, bir özü [kişisel öz çn.], öz olarak kavramanın sapkınlık olduğunu değil, öz olmayanı öze benzetmenin/onunla ilişkilendirmenin bir sapkınlık olduğunu söylüyor." Bknz. Conze (Çev.), *Buddhist Scriptures* (Harmondsworth: Penguin Books, 1959), 194.

[23] Kenneth Inada, Nagarjuna. *A Translation of his Mulamadhyamikakarika with an Introductory Essay* (Tokyo: 1970), 154-59. Krş. Frederick Streng, *Emptiness. A Study In Religious Meaning* (Nashville, 1967), 77-78, 223.

ve dünyanın bir tanımı olarak "boşluk"un önceliğini anlaşılır kılmayı ümit etti. Nagarjuna, gerçekliği per se reddetmedi, sadece ona ilişkin doktrinleri reddetti. [24]

Budist için Nirvana, Nietzsche üzerine çalışan Batılı yorumcuların tartışmayı sürdürdükleri gibi dünyadan bir kaçış değildir. İnsan, Nirvāna durumunu deneyimlemeyi olanaklı kılabilmek için, yaşamın özünde bulunan acıyı araştırmakla işe koyulur fakat araştırma, bu önemli içgörü ile sonlanmaz. Nirvana deneyimi, kötümserlik ya da iyimserlik sorunu üzerine temellenmez. Bir kişi, öz tarafından algılandığı biçimiyle kendi özüne ve gerçekliğine ilişkin anlamlı bir sorgulamaya başlamadan önce hazzın ve acının, kötümserliğin ve iyimserliğin üstesinden gelir. Bu sorgulamada, öz [kişisel çn.] yoktur, *tamamen* kendine bakan bir insan olarak belirlenmiş ruhsal ve fiziksel durumlar (*skandhas* [yığınlar, kümeler, gruplar vb. çn.]) vardır sadece. İnsanlar, yalnızca özün ve tüm deneyimlerin boşluğunu fark ettiklerinde kendilerini acıdan ve geçicilikten azat edebilirler.[25]

İnsan, bu farkındalık gücü temelinde ve Sekiz Katlı Asil Yol'a [Budizm'de acıları sona erdiren yol olarak kabul edilir çn.] uygun davranarak, deneyimin yüksek bir noktasına geçiş yapmaya başlayabilir. Bu, Budizm için ebedi varoluştan yoksun bir öz değil, bilinç aracılığıyla algılanan gerçekliğin de boşluk olduğu anlamına gelir. Yaşamın olumsuz ve kötümser bir analizi gibi görünen şeyle başlayan bir süreç, insanı, Nirvana'nın olumlu deneyimini anlaması açısından zorunlu olarak uyanık kılar. Bu, dil, düşünce ve eylemin sizi taşıyabileceği kadardır ve hiçbir şekilde insanın tutkularının veya özlemlerinin tümünün imhası anlamına gelmez. Mircea Eliade'ın ifadesiyle, aydınlanmış bir insan, tümüyle "yaşarken özgürleşmenin" kontrolüne girmişti.

Schopenhauer kadar Nietzsche'nin de Budizme yönelik yanlış görüşleri göz önünde bulundurduğu açıktır. Bu yanlış kanıların temelinde, Nietzsche'nin Schopenhauer felsefesiyle olan yakın ilişkisi ve bu felsefeye karşı keskin tepkisi yer almaktadır. Nietzsche, bizzat olgunlaştırdığı Schopenhauer'in pek çok formülüyle bazen hemfikir oldu bazen de fikir ayrılığına düştü. Ama hiçbir zaman Schopenhauer'in yaşama dair iç görüsünün Buda'nınkiyle aynı olduğunu sorgulamadı. Schopenhauer, Nietzsche'nin

[24] Richard Robinson'ın açıklaması şöyle: "Boşluk, ifade sisteminin dışında bir kavram değil, aksine bu sistemin içinde basit bir anahtar kavramdır. Boşluğun varlığını kabul edenler, sembol sistemini olgu sistemiyle karıştırıyorlar... 'Mutlak hakikat" kavramı, tanımlayıcı düzenin parçasıdır, olgusal düzenin değil. Mutlak hakikat, diğer tüm ifadeler gibi bir boşluktur, fakat belirlenim/adlandırma sistemi içerisinde özgün bir ilişkidir. Sistem olmayanı/sistem dışını, yani inşacı sistem içinde rasyonel olmayanı (a surd) temsil eder." Bkz. *Early Madhyamika in India and China* (Madison, Wisconsin, 1967), 49.
[25] Kaufmann, *Nietzsche*, 277. Karşılaştırınız. Welbon, 188-89. Ayrıca bknz. Mirceau Eliade, *Yoga. Immortality and Freedom* (Princeton, 1970), 12- 14, 33-35.

Budizm'i kavrayıp değerlendirmesinde bir araç rolü üstlendiği için, Nietzsche'de Schopenhauer'in etkisinden kaynaklanan Budizm'e ilişkin pek çok yanlış kavrayışıyla karşılaşırız. Nietzsche'nin Budizm'i tartıştığı birçok konuda, sürekli olarak Schopenhauer'e verdiği referansları görürüz.

Nietzsche, Budizm'i, sadece kendi kültürel konumu ve tarihsel yönelimi bağlamında anlayabildi. Bu, yavaş bir süreçti fakat Doğu dinleri ve felsefeleri kendi mevcudiyetlerini Batı söylemiyle diyalog içinde adım adım ortaya koydu. Nietzsche, bu değişim sürecinin henüz başladığı bir dönemde yazdı. Okul arkadaşlarından Paul Deussen'in (1845-1919), kaderinde Vedānta metinlerini Almancaya çeviren bir öncü olmak vardı.[26]

Nietzsche'nin Budizm'e ilişkin yanlış kavrayışları, kendi ortaya koyduğu sorulara olumlu cevaplar bulma girişiminde önemli bir unsurdu. Belki de Nietzsche'nin Budizm'e ilişkin en ciddi yanlış okuması, Budist boşluk doktrininin, yeniden bir uyanışa neden olan ilk evresini kavrama yetersizliğiydi. Schopenhauer bundan söz etmişti, ama Nietzsche ne, ne söylediğini fark edebildi ne de Budistlerce uygulanan derin düşünme [meditasyon çn.] tekniklerine ilişkin bir hafıza oluşturabildi. Daha yakından sorguladığımızda Budizm'in, tüm dinlerde olduğu gibi başlangıca dair dini bir sembolizmi, yani kutsanmış bir yaşama "doğuşu" garantilemek için beklenen bir "ölüm" düşüncesini sürdürdüğünü görürüz. Eğer Nirvana'da bunu fark edemezsek, Budizm'in yöneldiği amacın ne olduğuna dair püf noktayı kaçırmış oluruz. Kendi bağlamından da anlaşılacağı üzere Budizm, kötümser ya da nihilist olarak bir kenara bırakılamaz.[27]

Nietzsche'nin kendi sorularına karşılık olarak formüle ettiği bazı yanıtları incelediğimizde, Budizm'de yer alan bazı temel doktrinlere oldukça yakın olduğunu görürüz. Nietzsche'nin Buda'ya olan saygısı ve Budizm'in Nietzsche'nin kavgaya tutuştuğu temel sorunlardan birisiyle -insanlık durumunun yapısı ve anlamıyla- ilgili olduğu konusundaki kavrayışımız dikkate alındığında bu şaşırtıcı olmamalı.

Benliğe ilişkin analizinde Nietzsche, "özne sadece bir kurgudur: suçlayarak bahsettiğimiz, bencillik eleştirisi yönelttiğimiz egosu ise aslında hiçbir zaman var olmamıştır." (*WP*, 370) ifadesini kullanır. Zerdüşt ise şunu söyler: "ruh, bedene dair bir şeyi ifade eden bir 'Kelime'dir sadece." (*TS*, I/146). *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserinde Nietzsche, özne ve ego batıl inancı formundaki ruh batıl inancının, yaramazlık yapmaktan henüz vazgeçmediği

[26] Welbon, 184-85.
[27] Eliade, 5-6, 362-63.

tanımlamasında bulundu (*BGE*, Önsöz). Bu tür bir ruh kavramına, "gramer ayartması" ve "cüretkâr genelleme" suçlaması yöneltti. Nietzsche için ego, insan doğasının kavramsal sentezine ilişkin bir terimdi (*WP*, 371, 549).

Bu, kişisel özdeşliğin ya da benliğin yokluğu şeklindeki Buda doktrinine (*anātman*) çok benzemektedir. Buda'ya göre, eğer bir insan kendini, kendi analizinin nesnesi kılarsa, kendi geçiciliğini ve boşluğunu fark edebilecektir. Kişisel özdeşliğin bileşenleri, analiz edilecek hiçbir şey kalmayıncaya kadar, kısmen incelenebildi. Buda'ya göre, konumlandırılabilen sadece zihinsel ve fiziksel durumlar oldu. Buda, uygun bir benliğin bulunabileceği hiçbir yerin olmadığı sonucuna ulaştı.[28]

Bu noktada Budizm ve Nietzsche arasındaki benzerlik, Nietzsche'nin bilinçli bir şekilde Budist bir doktrini ödünç aldığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Kişisel özdeşlik kavramına ilişkin bir eleştiri, İngiliz filozof David Hume (1711-1776) tarafından Avrupa'da zaten yapılmıştı. Algıların izlenimler ve idealar olarak göründüğü şeklinde ampirik bir önermeden hareket eden Hume, farklı bir öz olarak ruh düşüncesine mahal veren izlenimi beyhude bir şekilde aradı. Hume, algıların öncelikle izlenimler olarak var olduklarını, ideaların ise nedensel olarak bu izlenimlere bağlı olduğunu ileri sürdü. Her idea, karşılık geldiği izlenimin daha az canlı bir imgesi ya da kopyasıydı.

Daimiliğini ve değişmezliğini koruyan yalıtılmış izlenimleri hiçbir yere konumlandıramadığı için Hume, ebedi bir varlık olarak ruh ideasını meydana getiren tekil bir izlenimin olmadığı sonucuna ulaştı. İçgözlem, Hume'ün araştırdığı şeyi ortaya koymadı. Hume, benliğin, "farklı algıların bir demeti veya toplamından" başka bir şey olmadığı, yani algıların kendi varış (entrances) ve ayrılış (departures) noktalarını oluşturdukları, muhtemelen de farklı bir durumda geri döndükleri "bir tür tiyatro" ortamı olduğu sonucuna ulaştı.

Şimdiye dek bildiğimiz kadarıyla, onsekizinci yüzyılda yaşayan Hume, Budizm hakkında az şey biliyordu. Nietzsche ise hem Hume hem de Budizm'e aşinaydı. Nietzsche'nin benliğin [kişisel çn.] varoluşuna ilişkin duruşu, muhtemelen her ikisinden de etkilenmişti. Ancak bu etkinin derecesini hassasiyetle ölçmek kolay değil.[29]

Nietzsche, insan zihninin, "kendini, kendi perspektiflerinden ve *sadece* bu perspektiflerden görmekten kaçınamayacağı" şeklindeki iç görüsünden kaynaklı olarak tüm varoluşun "aktif bir biçimde yorumla bağlantılı" oldu-

[28] Henry Warren (Çev.), *Buddhism in Translation* (New York, 1963), 130-31.
[29] Hume, *On Human Nature and the Understanding*, ed. Antony Flew (New York, 1962), 33-34,259. Ayrıca bkz. Nolan P. Jacobson, "The Possibility of Oriental Influence In Hume's Philosophy," *Philosophy East and West*, XIX, 1 (January 1969), 17-37.

ğu iddiasında bulundu (*GS*, 374). "Ahlaki hiçbir fenomen yoktur, yalnızca fenomenlerin ahlaki yorumu vardır" (*BGE*, 108; WP, 258) iddiasını ise sürdürdü. Nietzsche'nin 'gerçekliğin yalnızca perspektifleri vardır' iddiası ile Nāgārjuna'nın 'Dünya'ya veya kendimize dair söylediğimiz her şey, devamlılığın bir boşluğudur' savı arasında benzerlikler mevcuttur. Her iki bakış açısı da tanımlayıcı bir sisteme dâhildir. Her şey problematik hale gelir. Ancak ne Nietzsche ne de Nāgārjuna, dünyanın olmadığı sonucuna varmadı; yani ikisi de hiçliği onaylamadı.

Nietzsche'nin intikam duygusu eleştirisi de yine Budist'in intikam karşıtlığıyla benzerdi. *Deccal*'de Nietzsche bu doktrinin, Budizm'in temel özelliklerinden birisi olduğunu vurguladı (*AC*, 20). Zerdüşt şöyle söyler: "Çünkü *insanın intikam duygusundan kurtulması*, benim için umudun en yücesine ulaşmada bir köprü, uzun bir fırtınadan sonra doğmuş bir gökkuşağıdır." (*TS*, 11/211). Heidegger, Nietzsche felsefesinin bu yönünü vurguladı ve Heidegger'in "istençli olmama" ve "kendi haline bırakma (letting-be)" tutumlarına ilişkin kendi formülleri, Doğu felsefeleri kadar Nietzsche etkisinin işaretini de taşımaktadır. Nietzsche, intikam duygusu konusunda Budizm'le tamamen anlaşma içerisinde olduğunu fark etti.[30]

Nietzsche'nin ahlak sorununa ve insanın varoluşunun anlamına dair ilgisi, insanı, bir dereceye kadar bir "perspektivist", bir "bilişçi (congnitivist)" ya da "bilişçi olmayan (noncognitivist)" şeklinde kolayca etiketlediğini göstermektedir. Gerçi bu konumların tümünün Nietzsche düşüncesinde farklı zamanlarda önemli roller üstlendiğini de belirtmemiz gerekmektedir. Gördüğüm kadarıyla Nietzsche'nin hakikate yaklaşımı, yazılarının tümünde baskın bir ilgi olarak anlaşılmalı. Nietzsche, hakikatin, hakikat içinde bir inanca dayandığını ileri sürüyor (*GS*, 344) ve hakikat sorununu, hakikate duyulan gereksinimin anlamı meselesine ikincil hale gelecek şekilde irdeliyor: "Ve burada tekrar benim sorunuma, bizim sorunumuza dokunuyorum, benim meçhul dostlarım (yok çünkü henüz bildiğim bir dost): bizim tüm varlığımızın anlamı, o hakikat istencinin içimizde bir *sorun* olarak kendi kendinin bilincine varması değildir de nedir?" (*GM*, III/27).[31] Hakikat istenci, ahlakilik sorununa dönüşün yolunu oluşturdu (*GS*, 344).[32]

---

[30] Carl Smith, "A Heideggarian Interpretation of 'The Way of Lao Tzu," içinde *Ching Feng* (Hong Kong), *X*, 2 (1967), 5-19. Ayrıca takip eden derginin özel sayısına bkz. *Philosophy East and West* on Heidegger and Asian Philosophy, XX, No. 3 (July 1979).

[31] Türkçesi, Nietzsche, F. (2011). *Ahlakın*... III/27.

[32] On Nietzsche as a "cognivist," bkz. John Wilcox, *Truth and Value in Nietzsche. A Study of His metaethics and Epistemology* (Ann Arbor, 1974), 98, 155, 182.

Nietzsche, insani durumun anlamını, dini ve felsefi terimler bağlamında araştırdı. Dünyayı onayladığı için bir nihilist değildi. Budizm de nihilist bir din değildi. Bu önermeler temelinde düşündüğümüzde hakiki nihilistin sadece Schopenhauer olduğunu söyleyebiliriz. Brahma ve Nirvāna'dan bağımsız olarak hiçliğin sonraki onanışı, yani Brahma ve Nirvāna sonrasındaki hiçliğin ikinci onanışı bunu aşikâr kılıyor.

Yukarıdaki tartışma, Nietzsche'nin düşüncesini kendi bütünlüğünde anlama girişimlerinin kalbinde yer aldığını göstermeyi amaçlamaktadır. Ancak, Nietzsche'nin yazılarını tartışırken, Nietzsche için Budizm'in; Hıristiyanlık, Kant, Darwin ya da Schopenhauer'den daha önemli olduğunu kastetmiyorum. Avrupa felsefesinin Nietzsche'nin formüllerinin biricik kaynağı olduğu varsayımı, Nietzsche felsefesindeki esas bileşeni gözden kaçırıyor. Nietzsche tepeden tırnağa Avrupalı olsa da Doğu felsefesinin Batı düşüncesi üzerindeki büyüyen etkisinin tümüyle farkındaydı.

Colby Koleji.



Hitler Nietzche'nin büstüne bakarken, Goethe-Schiller Arşivi, 1934.

# NIETZSCHE ve FAŞİZM

**Derda Küçükalp***

**Özet:** Nietzsche-faşizm ilişkisi konusundaki değerlendirmelere bakıldığında Nietzsche'nin felsefesinin faşistler tarafından kötüye kullanıldığı yönünde bir görüşün öne çıktığı görülür. Nietzsche ile faşizm arasında ilişki kurmanın doğru olmadığı temelde iki gerekçeyle savunulmuştur. İlk gerekçe, Nietzsche'nin faşizm ile uyuşmayan düşünceleridir. Nietzsche'nin antisemitizme, milliyetçiliğe, biyolojik ırkçılığa ve modern devlete yönelik eleştirileri bu gerekçe bağlamında dile getirilmiştir. İkinci gerekçe ise Nietzsche'nin felsefesinin politik bir muhtevaya sahip olmadığı düşüncesidir. Bu düşünceye sahip yorumcular Nietzsche'nin gerçekte bir politika filozofu olmadığını onun düşüncelerinin odak noktasının kişinin kendini yaratması, kendi üstesinden gelmesi olduğunu savunurlar. Bu gerekçelere rağmen Nietzsche'nin düşüncelerinin faşizm için kullanışlı olabilecek bazı yorumların çıkarılmasına uygun bir mahiyetine sahip olduğunu düşünüyoruz. Gücün yüceltilmesi, güç ile ahlak arasında ilişki kurması, eşitlik eleştirisi, tarihi ve zamanı kontrol etme arzusu, modern yaşam eleştirisi, irrasyonel ve immoral politik eylem anlayışı Nietzsche'nin düşünceleri ile faşizm arasındaki önemli benzerlik noktaları olarak görülebilir. Bununla birlikte Nietzsche'nin düşüncelerinden faşizme giden direkt bir yolun bulunmadığının bilinmesi gerekir. Nietzsche'den faşizme ancak onun bazı düşünceleri ön plana çıkarılıp belirli bir yoruma tabi tutularak bazı düşünceleri ise göz ardı edilerek yol bulunabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Nietzsche, Faşizm, kuvvet politikası, elitizm, devlet, estetik politik eylem

## NIETZSCHE and FASCISM

**Abstract:** Looking at the evaluations of the Nietzsche-fascism relationship, one can see that Nietzsche's philosophy is being abused by the fascists. It is argued that correlating Nietzsche with fascism is not true because of two reasons. The first reason is Nietzsche's ideas that do not correspond with fascism. Nietzsche's criticisms of anti-Semitism, nationalism, biological racism and the modern state were expressed in the context of this reason. The second reason is the thought that Nietzsche's ideas do not have a political content. Commentators with this view argue that Nietzsche is not really a political philosopher, but that his focus is on self-creation and self-overcoming. In spite of these reasons, we

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi.

think that Nietzsche's ideas are suitable for extracting some interpretations that may be useful for fascism. The exaltation of power, the relationship between power and morality, the critique of equality, the desire to control the history and time, the critique of modern life, the conception of irrational and immoral political action can be seen as the important similarities between Nietzsche's thoughts and fascism. It should be noted, however, that there is no direct path from Nietzsche's ideas to fascism. There can be found a path from Nietzsche to fascism by only emphasizing some of his thoughts and ignoring some of his thoughts.

**Keywords:** Nietzsche, Fascism, power politics, elitism, state, aesthetic political action

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. (Yvonne, 2014: 74) 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 sonrası Nietzsche Naziler tarafından yoğun bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. (Yvonne, 2014: 48)

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 Nietzsche'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.(Bataille, 2000: 210)Nietzsche antisemitizmi açık şekilde eleştirmiş olduğu köle ahlakının bir örneği olarak görmüştür. (Golomb, 2002: 31) 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. (Golomg and Wıstrıch, 2002: 59) 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. Nietzsche'nin devlete değil modern devlet anlayışına karşı olması ve bu nedenle de politik düşüncesinde devlete önemli bir işlev atfetmesi onun bireyi öne çıkaran anlayışıyla çelişmez. Faşizm devleti bir amaç olarak görürken (Lang, 2002: 653) 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 bulunduğu 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 dönüştürmesinin bir aracı olarak görür. (Golomb, 2002: 20-21) Nietzsche 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 yeryüzünün efendileri ya da insanlığın yasa koyucuları olarak adlandırdığı aristokrasiyi de iktidardaki bir grup olarak değil ruhsal bir aristokrasi olarak görmek gerekir (Bataille, 2000:08-209).

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 (Dannhauser, 1987: 849). 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(Malcolm, 2013: 52) göz önünde bulundurulursa Nietzsche'nin düşüncelerinin faşizme yatkın olduğu iddia edilebilir.

Bilindiği gibi Nietzsche varlığın kurucu ilkesi olarak *güç istemini* görür (Nietzsche, 1997: 42). Nietzsche'ye göre varlık, hiçliğe (yani kaosa) güç yoluyla belirli düzen kazandırılması suretiyle ortaya çıkan kararlılık durumuna gönderme yapar (Nietzsche, 1967:330). 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 (Nietzsche, 2003: 23-25). Eğer Nietzsche'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 (Sternhell, 2012: 46).

*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 (Nietzsche, 2003: 85). "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 (ya da devlet) bu ihtiyaç doğrultusunda sınırlarını genişletme ve böylece kendisinden zayıf diğer milletler (ya da devletler) üzerinde hakimiyet kurma hakkına sahiptir (Örs,2007:505).

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 hâkimiyetinin 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 eden gören Sosyal Darwinizmin belirli bir versiyonunu benimsediği de söylenebilir (Heywood, 2014:218).

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 (Golomb, 2002:40). 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 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 (Lukacs, 2006:370). 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 (Lukacs, 2006:370). 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. 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 (Lukacs,2006:352). Nietzsche'nin ırkçılığa karşı olması, genellikle Nietzsche ile faşizm arasındaki önemli bir ayrım noktası olarak görülmüştür. Fakat ırkçılığın faşizmde bir öz olarak değil (Griffin, 2015:201-202) 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 (Lang, 2002:55). 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. Nietzsche de 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 (Lukacs, 2006:321). Nietzsche'ye göre doğanın ekonomisi gereği insanlığın "yüksek" örnekleri olan bireylerin var olabilmeleri "aşağı" tiplerin feda edilmesini gerektirir (Nietzsche, 1998:76). 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 (Conway, 2002:174-176)

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 (Nietzsche, 1997:166). Faşizmde ise seçkinlik liderde ifadesini bulur. Faşizm kendi haline kaldığında halkın hareket etme kabiliyetinden ve yön duygusundan yoksun kalacağını var sayar (Vincent, 2006:243). 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 arasında önemli benzerlikler söz konusudur (Müller-Lauter, 2002:82). 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. Zira 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 (Mann, 2015:22-23). 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 çeşitli çıkar gruplarının iradesinin öne çıktığı liberal demokratik rejimlerde değil ancak faşist bir rejimde hayata geçebileceğini iddia etmiştir (Heywood, 2014:220). 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 yetişmesine ortam oluşturmak gibi araçsal bir değere sahiptir. Faşizm için ise 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 ar-

zusunun, 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 (Griffin, 2007:60). 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 sürmesidir (Nietzsche, 1997: 101). 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, 1997:129). 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 (Sznajder, 2002:237-238).

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 (Sternhell, 2012:18). 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 toplumsal hayatı denetim altına almak oldukça büyük bir gücü gerektir. Faşizm bu 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" (Sternhell, 2012:25). 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 (Iordachi, 2015:18).

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 (Lukacs, 2006:335). 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 anlamı yaratacak olan, güç isteminin en yüksek şekilde ifadesini bulduğu üst insandır (Lukacs, 2006:376).

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 (Ohana, 2002:264). 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 (Neocleous, 1997:13). 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 (Wolin, 2004:XİV). 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 onun insanın kendi 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 (Lukacs, 2006:346).Aynı anlayış faşizmde de görülür. Faşizm kitle toplumunun bayağı insanın yerine yeni bir insan yaratmayı amaçlar (Ohana,2002:265) ve bu amaç doğrultusunda toplumsal hayatı dönüştürmenin yolunun şiddetten geçtiğini düşünür (Mann,2015:22-23).

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. Nietzsche büyük politika kavramını kendi politika anlayışının bireylerin, grupların, toplumların ve devletlerin çıkarları temelinde düşünülen politika anlayışından farklı olduğunu belirtmek için kullanmıştır (Nietzsche, 1997: 113). 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 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.

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. 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 imkanı 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 düşük olanların güç istemi yüksek olanlar karşısındaki zayıflıklarını telafi etmenin bir yolu gücü değersizleştiren 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, 1967:159).

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 sosyal faşizm eleştirisinin anlaşılması için onun gücün toplumsal ilişkilerdeki tezahürüne yani gücün görünmeyen yüzüne ilişkin söylediklerinin odak olarak alınması gerekir. Sosyal faşizmdeki örtük baskı 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 ayrılabilir. Sosyal baskının bu iki biçimi birbirleriyle ilişkili olsa da Nietzsche'nin sosyal faşizm eleştirisi söz konusu olduğunda dikkate alınması 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 (Nietzsche, 1997:115,148,173).

Nietzsche'nin felsefesi kendisinin açık şekilde ortaya koymuş olduğu düşüncelerin ötesine geçen oldukça zengin bir muhtevaya sahiptir. Dolayısıyla Nietzsche'nin felsefesinden farklı politik sonuçlar çıkarsamak mümkündür. Faşizm bu sonuçlardan biridir. Bununla birlikte Nietzsche'nin düşüncelerinden faşizme giden direkt bir yolun bulunmadığının bilinmesi gerekir. Nietzsche'den faşizme ancak onun bazı düşünceleri ön plana çıkarılıp belirli bir yoruma tabi tutularak bazı düşünceleri ise göz ardı edilerek yol bulunabilir. Aynı yöntemle Nietzsche'nin düşüncelerinden her türlü hakimiyet biçiminin eleştirisini içeren bir anlayışa kapı açmak da mümkündür. Nitekim Nietzsche'nin yukarıda belirtilen sosyal baskı eleştirisini önemseyen Nietzsche yorumcuları Nietzsche ile postmodernizm arasında bir ilişki kurmuşlardır.

**Kaynakça**

BATAILLE, Georges, *Nietzsche Üzerine*, çev. Mukadder Yakupoğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2000.

BULL, Malcolm, *Anti-Nietzsche*, çev. Murat Bülent Tokdemir, Doruk Yayınları, İstanbul 2013.

CONWAY, Daniel W., Nietzsche's Aspirations", *Nietzsche, Godfather of Fascism?: on the Uses and Abuses of Philosophy*, ed. Jacomb Golomg and Robert S. Wistrich, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2002.

DANNHAUSER, Werner J., "Nietzsche, Friedrich", *The History of Political Philosophy*, ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey, The University of Chicago Press, London 1987.

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.

GOLOMB, Jacomb and WISTRICH, Robert S., "İntoduction", *Nietzsche, Godfather of Fascism?: on the Uses and Abuses of Philosophy*, ed. Jacomb Golomg and Robert S. Wistrich, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2002.

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.

HEYWOOD, Andrew, *Siyasi İdeolojiler*, çev. Hüsamettin İnanç, Adres Yayınları, Ankara 2014.

IORDACHI, Costantin, "Karşılaştırmalı Faşizm Çalışmaları: Giriş", *Karşılaştırmalı Faşizm Çalışmaları*, der. Constantin Iordachi, çev. İsmail Ilgar, İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

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.

LUKACS, Georg, *Aklın Yıkımı 1*, çev. Ayşen Teşken Kapkın, Payel Yayınları, İstanbul 2006.

MANN, Michael, *Faşistler*, çev. Ulaş Bayraktar, İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

MULLER-LAUTER, Wolfgang, "Experiences with Nietzsche", *Nietzsche, Godfather of Fascism?: on the Uses and Abuses of Philosophy*, ed. Jacomb Golomg and Robert S. Wistrich, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2002.

NEOCLEOUS, Mark, *Fascism*, Open University Press, Buckhingham 1997.

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, *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, *Tan Kızıllığı*, çev. Hüseyin Salihoğlu-Ümit Özdağ, İmge Kitabevi, Ankara 1997.

NIETZSCHE, Friedrich, *The Will to Power*, translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, Random House, New York 1967.

OHANA, David, "Nietzsche and the Fascist Dimension: The Case of Ernst Junger", *Nietzsche, Godfather of Fascism?: on the Uses and Abuses of Philosophy*, ed. Jacomb Golomg and Robert S. Wistrich, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2002.

ÖRS, H. Birsen, "Faşizm", *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, der. H. Birsen Örs, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007.

SHERRATT, Yvonne, *Hitler'in Flozofları*, çev. Özge Eldaş, Say Yayınları, İstanbul 2014.

STERNHELL, Zeev, "Giriş: Faşizm Kavramı", *Faşist İdeolojinin Doğuşu*, der. Zerv Sternhell-Mario Sznajder-Maia Asheri, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.

SZNAJDER, Mario "Nietzsche, Musolini and Italian Fascism", *Nietzsche, Godfather of Fascism?: on the Uses and Abuses of Philosophy*, ed. Jacomb Golomg and Robert S. Wistrich, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2002.

VINCENT, Andew, *Politik İdeolojiler*, çev. Arzu Tüfekçi, Paradigma Yayınları, İstanbul 2006.

WOLIN, Richard, The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2004.

# NIETZSCHE'NİN ARİSTOKRATİK RADİKALİZMİ*

**Yasin Parlar****

**Özet:** Nietzsche'nin felsefesi her ne kadar yoğun bir ilgiye muhatap olsa da onun politika felsefesinin nispeten göz ardı edildiği söylenebilir. Özellikle onun *üstinsan* görüşü daha ziyade kendisini toplumsal, politik vb. yapıların üstünde tutabilen soylu ruhların başarabileceği bir şey olarak düşünüldüğünden, Nietzsche felsefesinin politik bir açıklamasını sunma gayreti de pek söz konusu olmamıştır. Ancak Nietzsche'nin sosyalizm, liberalizm, milliyetçilik gibi çağın egemen siyasi ideolojilerine ilişkin eleştirel görüşleri ile Fransız İhtilali, Paris Komünü ya da Alman Bağımsızlık Savaşları gibi siyasi hareketlere dair düşünceleri onun politikaya ilişkin görüşlerini anlama noktasında önemli bir zemin sağlar. Ayrıca özellikle Napolyon gibi siyasi ve askeri liderlere ilişkin söylemleri ile Avrupa'nın böylesi bir lider etrafında (*İyi Avrupalılar olarak*) örgütlenmesi gerektiğine dair önerileri onun düşüncesinde politikaya ilişkin salt eleştirel ya da negatif yorumlardan fazlasını bulabileceğimize işaret eder. Bu çalışmada bahsi geçen konular bağlamında Nietzsche'nin politika felsefesine dair genel bir perspektif sunulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Politika Felsefesi, Birleşmiş Avrupa, İyi Avrupalılar, Napolyon, Aristokratik Radikalizm.

## NIETZSCHE'S ARISTOCRATIC RADICALISM

**Abstract:** Even though Nietzsche's philosophy is the object of great interest, it can be said that his political philosophy comparatively has been ignored. Especially, because his view of superman is the thing only noble soul can reach who can himself reach beyond social and politic intstitution, a politic explanation of Nietzsche's politics has barely come into question. Nevertheless, Nietzsche's critical view about the dominant political ideology of his age such as socialism, liberalism, nationalism and his thoughts about political movements such as the French Revolution, Paris Commune, German Independence Wars gives us the important ground for understanding his political views. Moreover, his statements about politicians and the military leader like Napoleon and his recommends about the

* Aristokratik radikalizm ifadesi, Georg Brandes'in Nietzsche'nin fikirlerini nitelendirmek için kullandığı bir ifadedir. Nietzsche'nin bu nitelendirmeyi memnuniyetle karşıladığını, "*iyi Avrupalı* ve kültür misyoneri olarak hitap ettiği Brandes'e 2 Aralık 1887'de yazdığı mektuptan anlamaktayız. Bu mektubun bir yerinde Nietzsche şunları dile getirmiştir: "Kullandığınız "aristokratik radikalizm" ifadesi, çok yerinde. Bu, sözlerimi mazur görürseniz, şimdiye kadar kendimle ilgili okuduğum en zekice söz..." Ayrıca bkz. (Emden, 2013, s. 296)

** Arş. Gör. İnönü Üniversitesi Felsefe Bölümü.

fact that Europe should be organized (as good European) under the leadership of such a leader show that we can find more than merely critical or negative comments about politics in his thought. In this article, whitin this context it is aimed to present a general perspective on Nietzsche's political philosophy.

**Keywords:** Political Philosophy, United Europe, Good Europeans, Napoleon, Aristocratic Radicalism.

## GİRİŞ

Nietzsche felsefesini karakterize eden en önemli özelliklerden biri, Avrupa'nın içine düşmüş olduğu çöküş (dekadans) ile bu çöküşün nasıl aşılabileceğine dair görüşleridir. Nietzsche, krizin sebebi olarak Batı metafizik geleneğini görür. Bu metafizik gelenek, Sokrates-Platoncu bir felsefi düşünceyle başlayıp Hıristiyanlık formunda bugünkü haline gelmiştir. Nietzsche'nin tüm çabası bu metafizik geleneğin neticesi olan ahlaki, politik ve dini görüşler ile mücadele etmek olmuştur.[1] Bu mücadeleyi "ahlaki" (aristokratik ya da soylu ahlakı) bir mesele olarak bireysel olanla mı sınırlı tuttuğu ya da bunun ötesinde politik bir yapı veya örgütlenmeye de işaret edip etmediği ise tartışmalı bir mesele olarak kalmıştır. Konuya ilişkin genel eğilimlerden biri Nietzsche'nin politik bir çözümden ziyade bireysel kurtuluşla ilgilendiğidir. Özellikle *üstinsan* görüşü çerçevesindeki yorumlar daha ziyade kendisini toplumsal, politik vb. yapıların üstünde tutabilen istisnai (soylu) ruhların başarabileceği bir şey olarak düşünüldüğünden Nietzsche felsefesinin politik bir yorumunu sunma gayreti de pek söz konusu olmamıştır. Ancak Nietzsche'nin sosyalizm, liberalizm, milliyetçilik gibi çağın egemen siyasi ideolojilerine ilişkin eleştirel tutumu ile Fransız İhtilali, Paris Komünü ya da Alman Bağımsızlık Savaşları gibi siyasi hareketlere dair düşünceleri onun politikaya ilişkin görüşlerini anlama noktasında önemli bir zemin sağlar. Ayrıca özellikle Napolyon gibi siyasi ve askeri liderlere ilişkin söylemleri ile Avrupa'nın böylesi bir lider etrafında (*İyi Avrupalılar olarak*) örgütlenmesi gerektiğine dair önerileri politikaya dair salt eleştirel ya da negatif yorumlardan fazlasını bulabileceğimize işaret eder.

[1] Nietzsche'nin kendisi her ne kadar Batı metafizik gelenekle mücadele içerisinde olsa da onun bu geleneğin bir devam ettiricisi olduğunu iddia eden görüşler de vardır. Bu görüşlerden biri Heidegger'e aittir. Heidegger, Nietzsche'nin felsefesini "tersine çevrilmiş bir Platonculuk" olarak ifade eder. Heidegger'e göre, Nietzsche özellikle hakikati güç istemine bağlı kılmasının yanı sıra, üstün insan ve ebedi dönüş gibi birtakım mefhumları geliştirmiş olması sebebiyle, öznelci ve nihilistik bir karakter arz eden düşünme tarzına bağlı kalıp, metafiziğe ait düşünce tarzının kesintisiz işleyişi içerisinde yer almıştır. (Er & Ay, 2019, s. 9-10)

I

Nietzsche'nin politika felsefesi söz konusu olduğunda öncelikle onun sosyalist görüşe ilişkin eleştirilerini anmak gerekir. Nietzsche, sosyalist düşüncenin Hıristiyan manevi idealinin beceriksiz bir yanlış anlaşılmasından başka bir şey olmadığını düşünür. (Nietzsche, Güç İstenci, 2010, s. 234) Nietzsche'ye göre, Hıristiyanlık "mahşer günü" öç almanın tatlı tesellisidir. Sosyalist işçinin beklediği de böyle bir tesellidir. (Nietzsche, Putların Alacakaranlığı, 2011, s. 101) Sosyalizm ya da komünizm esasında eşitlik düşüncesinden hareketle herkesi tektipleştirerek insanın uğruna mücadele edeceği ya da bireysel yaratıcılığını gösterebileceği imkânı ortadan kaldırmayı vaat etmektedir.

Nietzsche *İşte Böyle Dedi Zerdüşt* eserinde insanlığın hedefi olarak sunduğu üstinsanın karşıt kutbunda aşağılanmayı en çok hak eden tür olarak "son insan"dan bahseder (Nietzsche, İşte Böyle Dedi Zerdüşt, 2004, s. 17). Bu son insan eleştirisi esasında sosyalist ya da komünist toplumun birey tasavvuruna yönelttiği eleştiri olarak okunabilir. Diğer bir deyişle komünist toplum insanı Nietzsche'nin "son insan" kavramına tekabül eder: "Biz mutluluğu icat ettik"-diyor son insanlar ve gözlerini kırpıştırıyorlar. Sürüye evet ama çoban olmayacak! Herkes aynı şeyi istemekte, herkes eşit: farklı duyguları olan gönüllü olarak tımarhaneye gidiyor." (Nietzsche, İşte Böyle Dedi Zerdüşt, 2004, s. 18-19) Bu bağlamda Nietzsche'nin Bismarck'ın 1878'deki anti-sosyalist kanunlarına desteği ve daha sonraki yazılarında ısrarla sosyalist bakışı eleştirmesi de dikkate değerdir. Bismarck'ın bu yasalarla niyeti Paris Komünü boyunca meydana gelmiş kundaklama ve cinayetlerden Alman toplumunu kurtarma arzusudur. Nietzsche, bu devrimci kitleyi ayaktakımı olarak adlandırır. Dombowsky'e göre komün üyeleri Vendome Column'u yıktıklarında[2] Nietzsche'nin Dionysoscu görüşüne saldırmışlardı (Dombowsky, Nietzsche and Napolyon-The Dionysian Conspiracy, 2014, s. 88).

Nietzsche'nin sosyalist ya da komünist düşünceyle ortak bir paydada buluşamayacağının göstergelerinden bir başkası da onun sömürü, mülkiyet gibi konulara ilişkin ifadeleridir. Nietzsche kendi döneminde her yerde, hatta bilimsel maskelerin altında bile, "sömürücü karakter"e sahip olmayacak bir toplum şeklinin geleceğinden hayranlıkla bahsedildiğini dile getirir. Nietzsche bunu "Bu benim kulaklarıma, sanki bütün organik fonksiyonlarından kaçınan bir yaşam oluşturacaklarına söz veriyorlarmış gibi geliyor.

[2] Komün, 12 Nisan 1871'de bu heykelin (Vendome Column) barbarlığın, kaba gücün ve sahte şerefin sembolü olduğu iddiasıyla yıkılmasına onay vermiştir.

Sömürü, bozulmuş veya tamamlanmamış ve ilkel bir topluma ait olan bir şey değildir." diyerek eleştirir. Nietzsche'ye göre, sömürü organik bir temel fonksiyon olarak, canlı olanın doğasına aittir. O; asıl güç isteğinin, yani tam anlamıyla yaşam isteğinin bir sonucudur. Bu durum gerçeklik olarak tüm tarihlerin en eski hakikatidir. (Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde, 2011, s. 242)

Nietzsche'nin sosyalist ya da komünist görüşün gerçeklikle ayrı düştüğü bir nokta da mülkiyete ilişkin tutumudur. Nietzsche'ye göre mülkiyet arzusu güç istenci ile yani yaşamın, büyümenin ve gelişimin ilkesi ile uyumlu bir eğilimdir. Bu görüş bize Nietzsche'nin sosyalizmde olduğu kadar Platon'un ütopik komünizminde de yaşamın olumsuzlanmasını görme sebebini verir. Sahip olmak ve daha fazlasını istemek yaşamın bizzat kendisidir. Bu sebeple özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasını söyleyen sosyalizm ya da komünizm Nietzsche tarafından eleştirilir. (Dombowsky, Nietzsche and Napolyon-The Dionysian Conspiracy, 2014, s. 54) Sosyalizm - en az sayıda olanların ve en aptalların, yani yüzeysel, kıskanç ve üççeyreklik aktörlerin Uranlığının mantıklı sonucu olarak aslında "modern fikirleri" ve onların gizli anarşizmini istemektedir; ancak demokratik refahın ılık havasında sonuçlara varma veya bitirme kapasitesi zayıflar. (Nietzsche, 2010, s. 106)

Nietzsche Bilindiği üzere Paris Komünü'nde işçi sınıfı kısa süreliğine de olsa iktidarı ele geçirmiştir. Ancak Nietzsche, sosyalizmde ciddi bir biçimde yaşamı inkâr istenci gördüğünden bu hareketin nihai noktada başarısızlığa yazgılı olduğunu düşünür:

> Ama her zaman sosyalizm için, hastalık saldırısından çok daha fazlasını göstermek için servetleri olan çok fazla kişi var olacaktır—ve servete sahip olanlar inancın bir maddesi üzerinde aynı görüşü paylaşıyorlar: "Bir şey olmak için bir şeye sahip olmalısın." Ancak bu, içgüdülerin en eski ve en sağlıklısıdır. Buna bir şey daha eklemeliyim aslında: "Daha fazlasına sahip olabilmek için daha fazlasını istemelisin" Çünkü bu, yaşamın canlı olan her şeye vaaz verdiği doktrindir: Gelişimin ahlaklılığı. Fazlasına sahip olmak ve daha fazlasına sahip olmayı istemek— tek bir kelimeyle büyüme—işte yaşamın kendisidir bu. Sosyalizm doktrininde gizli, oldukça fena bir halde, bir "yaşamı inkâr istenci" vardır. (Nietzsche, 2010, s. 107)

Nietzsche eşitlik adına bu tektipleştirici ideolojiyi eleştirisine aristokratik erdemlere sahip aristokratik toplum övgüsüyle devam eder. Ona göre, bu zamana dek "insan" türünün bütün yükselmeleri eşitlikçi, sosyalist bir toplumun değil aristokrat bir toplumun eseri olmuştur ve bu her zaman böyle olmaya devam edecektir. Yani daima hiyerarşinin uzun merdivenine ve insandan insana değişen değerlere inanan ve bir anlamda köleliğe gerek duyan bir toplumun eseri olacaktır. (Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde, 2011,

s. 240) Nietzsche'ye göre eşit haklar için açılan savaş bir hastalık belirtisidir. (Nietzsche, Ecce Homo, 2006, s. 55)

Nietzsche, bireysel yaratıcılığı öldürüp aristokrat bireylerin gelişimini engelleyeceğini düşündüğünden kendi çağının yükselen değeri olan eşitlik fikrinden adeta tiksinti duyar. Tanrı huzurunda tüm "ruhların" eşit hale geldiği yönündeki Hıristiyan öğretinin mümkün olan tüm olasılıklar içinde tam da en tehlikeli olanı olduğunu düşünür. Bireyler eşit kabul edildiği takdirde, türlerin mahvolmasına yol açan bir yaşam tarzı özendirilmiş olur. Hıristiyanlık, seçim prensibinin tam karşıtıdır. Dejenere olmuşlara ve hastalara (Hıristiyan) sağlıklılarla (pagan) aynı, hatta Pascal'ın hastalık ve sağlıkla ilgili yargısında olduğu gibi, daha yüksek bir değer biçilirse, doğal dışılık kanun haline gelir. (Nietzsche, 2010, s. 181) Bununla birlikte Nietzsche, daha zayıf güçlerin daha kuvvetli güçler tarafından "sömürülmesini" (Ausbeutung) aristokratik bir toplumsal yapının zorunlu ve ayrılmaz parçası olarak görür. Bir açıdan, başkalarının yaralanması ve hâkimiyet altına alınmasının kuvvetli bir güç isteminin bilinçdışı etkileri olduğunu öne sürüyor gibidir. Başka bir açıdan ise politik görüşlerini açıkça ortaya koyduğu düzeydeyse, yeni ve seçkin insan tiplerinin yaratılmasını temin eden, "insanın" sürekli olarak kendini alt etmesinin mümkün olabilmesi için devletin ya da "toplumsal yapının", kumanda ve itaat ilişkileri temelinde kurulması gerektiği yönünde radikal bir öneride bulunur (Pearson, 1998, s. 75)

Nietzsche, toplumsal tabakalar arasındaki farkla yaratılan "mesafe pathos"u olmaksızın, soylu sınıfın kendini-yaratma etkinliğine kalkışması için gerekli olduğuna inandığı seçkinlik ve benzersizlik duygusunun soylu sınıf tarafından hissedilemeyeceğini öne sürer (Pearson, 1998, s. 76). Nietzsche'nin bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere eşitlik düşüncesi hastalıklı bir düşünce olmakla kalmayıp toplumların gelişmesi ya da Nietzsche'nin beklediği tarzda aristokratik bir kültürün oluşabilmesi için kölelik gibi eşitsizlik temeline dayanan uygulamaların varlığı da zorunludur. 1884'te Berlin konferansında köle ticaretinin yasaklanmasının ardından Nietzsche, *Ecce Homo*'da Alman kayzerinin Afrika'daki köleleri özgürleştirmeye yönelik Hıristiyanca görevini de açık bir dille eleştirir. (Nietzsche, Ecce Homo, 2006, s. 109)

Modern dönem esasında köle ahlakının değerleri olan eşitlik, hümanizm, barış, irade özgürlüğü gibi değerlerin zaferine işaret eder ve kökeninde güç değil zayıflık vardır (Glenn, 2001, s. 133). Nietzsche bu minvalde yürütülmüş siyasi bir hareket olarak Fransız İhtilali'ne karşı da hasmane duygular beslemiştir. Ona göre Fransız İhtilali, Hıristiyanlığın kardeşi ve devamıdır.

İçgüdüleri sınıflara, asillere, son imtiyazlara karşıdır. (Nietzsche, Güç İstenci, 2010, s. 146) Kısacası, Nietzsche'nin aristokratik bir toplumun özelliği ya da erdemleri olarak gördüğü her şeye karşıdır.

Fransız İhtilali ve sonrasında yayılan demokratik değerler, köle değerlerinin hegemonyasında tepe noktalarından birini sunar. Artık neredeyse herkes bu değerleri hakikat olarak görmektedir. (Glenn, 2001, s. 133-134) *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de Nietzsche'nin sembolik olarak ifade ettiği pagan Roma ve Filistin (Yahudi) arasındaki kavgadan bahsettiğini görmekteyiz. Nietzsche burada insanlığın yükselişi ya da çöküşü olarak gördüğü birtakım olaylar silsilesinden bahseder ve Fransız İhtilali'ni insanlığın yükselişi, aristokratik bir toplumun oluşturulması önündeki son büyük engel olarak görür.

Nietzsche'ye göre ilk olarak Yahudilik, pagan Roma üzerinde zafer kazanmıştır. Bununla Yahudi ruhunun Hıristiyanlıkla beraber üstün geldiğini kastetmektedir ve Nietzsche bunu bir çöküş olarak görür. Sonrasında orijinal Roma kendi ağırlığını Rönesans'ta tekrar ortaya koymaya başlamıştır. Yirminci yüzyıl düşünürlerinden Strauss'un da belirttiği üzere Nietzsche burada isim vermese de bunun Cesare Borgia gibi isimlerle mümkün olduğunu düşünür. Ancak Nietzsche, Rönesans'taki bu girişimin Almanlar ile İngilizlerin sorumlusu- olduğu Reformasyon, daha sonra da Fransız Devrimi ile engellendiğini ifade eder. Fransız Devrimi'nin devamında ise en son kez bir umut ışığı olarak Napolyon'un geldiğini belirtir. (Strauss, 2015, s. 190)

Yahudilik[3*] klasik ideal karşısında, Fransız Devrimi'yle bir kez daha, o zamankinden daha da can alıcı ve derin bir anlamda zafere ulaştı:

> Avrupa'daki son siyasal aristokrasi, on yedinci ve on sekizinci yüzyılının Fransız siyasal aristokrasisi, halkın hınç içgüdüleri altında çöktü, - daha büyük bir tezahürat, daha gürültülü bir coşku işitilmedi yeryüzünde! Gerçi bunun ortasında en muazzam, en beklenmedik olan gerçekleşti: antik idealin kendi, ete kemiğe bürünmüş olarak ve duyulmamış bir görkemle insanlığın gözleri ve vicdanı önüne çıktı, - hıncın o yalan sloganına, çoğunluğun ayrıcalığı sloganına karşı; insanın alçalma, alçaltma, denkleştirme, betere ve insanlığın alaca karanlığına yönelme istencine karşı o korkunç ve büyüleyici karşı slogan, azınlığın ayrıcalığı sloganı bir kez daha, her zamankinden daha güçlü, daha yalın, daha delici bir biçimde duyurdu sesini! Öteki yolu gösteren son bir işaret gibi belirdi Napolyon, tüm zamanların o en biricik ve en geç doğmuş insanı ve onunla da, ete kemiğe bürünmüş kendi başına asil ideal sorunu - bu nasıl bir sorundur iyi düşünün: Napolyon, bu canavar ve üstinsan bileşimi. (Nietzsche, Ahlakın Soykütüğü, 2011, s. 47)

[3] * Nietzsche'nin buradaki Yahudilikle kast ettiği şeyin o dönem Avrupa'da yaşayan Yahudiler ile doğrudan bir bağlantısı yoktur. Nietzsche'nin Yahudilik olarak kavramsallaştırdığı şey pagan Roma'nın üstün gördüğü ve Nietzsche'nin de desteklediği değerlerin yerinden edilmesidir. Nietzsche, esasında geleceğin Avrupası'nı oluşturmada Yahudilerin de önemli görevleri olduğunu düşünür.

Nietzsche'nin Napolyon'a yönelik övgüsü bizi onun felsefesinde çok önemli olan bir başka konuya "yaratıcı birey" anlayışına götürür. Ancak Nietzsche'nin aristokratik erdemlere sahip bu yaratıcı bireyi liberal düşüncenin birey anlayışı ile karıştırılmamalıdır.

## II

Nietzsche, liberal bireyciliğe aşağılayıcı bir nitelik atfeder ve modern bireyciliğin, tamamen kişisel amaçlarla bezeli ben-merkezcil bir takıntıyla sonuçlandığına inanır. Nietzsche'ye göre insanlığın önündeki tehlike, toplumun, kültürün önemini göz ardı ederek, bir beğeni yoksunluğunun kültürü alaşağı etmesine olanak tanıyacağıdır. Böylece toplum, yalnızca "mutluluğun" (ama maddi arzuların tatmini anlamında anlaşılacak şekilde mutluluğun) peşinde koşan ve kendileri dışında (über) daha üstün veya daha soylu hiçbir şey tahayyül edemeyen bir " son erkekler ve kadınlar" sürüsüne dönüşecektir. Bu insanlar bundan böyle kendilerini geliştirmeyi, riske girmeyi ve yeni deneyimlerden geçmeyi istemeyecek ve yalnızca kasvetli ve güvenli bir "burjuva" varoluş arayışına gireceklerdir. (Pearson, 1998, s. 23)

Nietzsche'ye göre, politik yapının bir para-ekonomisinin tahakkümü altına girmesinin sonucu, güçlü bir komünal, etik yaşamın temelinin aşınması ve kültürün beğeni yoksunluğuyla yerle bir edilmesidir. Hakiki bireyselliğin dışavurumu ve gerçekleştirilmesi, modern dünyada neredeyse imkânsız hale gelmiştir. (Pearson, 1998, s. 27) Nietzsche için liberalizm, "hakiki birey"i değil, burjuva toplumunun "özel kişisi"ni özgürleştirir ve bir kültür anlayışından yoksundur. Bu nedenle, Nietzsche'nin önerdiği bireyciliği kavramanın en iyi yolu, bu bireyciliği liberal değil, aristokratik bir bireycilik olarak görmekten geçer. Kendisinin de vurguladığı gibi, felsefesi "bireyci ahlâkı değil, bir mertebe düzenlemesini hedeflemiştir". Düşünme biçimi, birçok önemli açıdan liberalizmden ayrılır. Nietzsche, liberalizmin tersine, birey(sel) kişinin dokunulmaz ve insan yaşamının da çok kutsal olduğu görüşünü savunmaz. "İnsan"a ilişkin düşünme biçimi (hümanizmin, insanın evrenin merkezine oturtulması ve insanın değerinin -öneminin- de insani/ ahlaki bir perspektiften yorumlanması anlamına geldiği noktada) anti-hümanisttir. Duygusal bir politikaya yol açtığına inandığı modern liberalizme muhalif olan Nietzsche, savaşçının değerlerini ve erdemlerini savunur. (Pearson, 1998, s. 28)

Strauss, Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt* eserinin *Bin Bir Hedef Üzerine* başlığında Rousseau, Locke, Hobbes'a ilişkin eleştirileri olarak görülebilecek düşünceler olduğunu dile getirir. Bu düşünürlerde ortak olan

yaşamı koruma güdüsünün insandaki en temel güdü olduğunu söylemeleridir. Bu düşünceden türeyen birey anlayışı ise sürekli olarak kâr-zarar hesabı yapan, ölçüp biçen bir birey anlayışıdır. (Strauss, 2015, s. 11) Nietzsche ise güç istencinden bahseder ve Strauss bunun kendini koruma güdüsü olarak anlaşılan şeyin zıttı olduğunu belirtir. Strauss'a göre Nietzsche, kendini korumanın kendini aşmanın zıttı olduğunu belirtir. Kendini koruma kişinin tamamlanmış, gelişimini tamamlamış olduğuna işaret eder ve bu sebeple kendini korumayı dener. Kendini aşma ise tamam değilsin, kendini radikal bir şekilde değiştirmelisin anlamını taşır. (Strauss, 2015, s. 57) Nietzsche için esas olan "varolma mücadelesi" içinde kendini korumaya yönelik bir ilgi değil, yaşamın yoğunlaşması ve zenginleşmesiyle birlikte kişinin kendini aşmasına yönelik bir ilgidir. (Bernasconi, 2019, s. 226)

Liberal düşüncenin burjuva bireyi kendini ve rahatını koruma dışında üst değer olarak görülebilecek hiçbir şey ile ilgilenmezken Nietzsche'nin aristokratik toplumunun bireyi üst insan olma yolunda kendini feda edebilmeyi bilmelidir. *Zerdüşt*'te ip üzerinde yürüyen cambaz örneği buna kanıt olarak gösterilebilir. Orada metaforik bir biçimde anlatıldığı şekli ile cambazın ip üzerindeki çabası insandan üstinsana ulaşma çabasıdır. Eserde cambazın düşüp yaşamını yitirmesinden de anlaşıldığı üzere üstinsan olma yolu tehlikelerle doludur. Ancak Nietzsche'ye göre yine de denenmesi gereken bir şeydir. Bu da bizlere Nietzsche'nin salt yaşamı ve kendini koruma güdüsünü en üstün şey olarak görmediğinin en açık ifadesini sunar. Nietzsche'nin bahsi geçen eleştirilerinden Hıristiyanlık da nasibini almaktadır. Nietzsche'ye göre gerçek yardımseverlik, türlerin iyiliği için fedakârlık gerektirir; insanların kurban edilmesini gerektirdiği için serttir ve kendi kendini yenmeyi gerektirir. Oysa Hıristiyanlık diye adlandırılan sahte insanlık hiç kimsenin kurban edilmemesini sağlamaya çalışmaktadır. (Nietzsche, Güç İstenci, 2010, s. 182) Bunun yerine yavaş bir intihar şeklini getirmiştir. Nietzsche bu durumu aşamalı olarak önemsiz, zavallı ama tahammül edilebilir bir yaşam olarak oldukça olağan, burjuva, alelade bir yaşam biçiminde niteler. (Nietzsche, Güç İstenci, 2010, s. 183) Sürünün eğilimi, durağanlık ve korumaya yönelik olup, içinde yaratıcı hiçbir şey yoktur. (Nietzsche, 2010, s. 205) Nietzsche'ye göre hepimiz artık burjuva ahlaklılığının hiçbir söz hakkı olmadığı ve rahip ahlaklılığının da aynı şekilde söz sahibi olmadığı devletler aramaktayız. (Nietzsche, Güç İstenci, 2010, s. 102)

## III

Dombowsky'e göre Nietzsche'nin politika felsefesini doğru okuyabilmenin temel koşulu onun Napolyonizm ile bağını görebilmektir. Dombowsky, Napolyonizm ile Nietzsche'nin daha ziyade I. Ve III. Napolyon rejimlerinin politik ideolojilerini ifade ettiğini iddia eder. Bu rejimlerin ayırt edici özelliği ise Rönesans kültürünü benimsemiş olmaları, *virtue* anlayışları ve de immoralizmdir (Dombowsky, Nietzsche and Napolyon-The Dionysian Conspiracy, 2014, s. 35). Rönesans kültürü ile Nietzsche'nin kafasında olan isim Cesare Borgia'dır. Borgia Rönesans'ın immoralizmini ve Hıristiyan değerlerin yeniden değerlendirilmesini temsil eder. (Dombowsky, Nietzsche and Napolyon-The Dionysian Conspiracy, 2014, s. 36).

Stael, Taine, Stendhal gibi isimler Napolyon'u Rönesans İtalya'sının prensleri ile karşılaştırmışlar ve bu Nietzsche tarafından da kabul edilmiştir. Çünkü Napolyon'un meşruiyeti tamamıyla kişisel gücü ya da *virtue*'sine dayanmaktaydı. Rönesans döneminin prensleri gibi Napolyon da kendi devletini bir sanat eseri olarak ortaya koymuştur ve bu yüzden onun eylemleri ahlaki kategorilerden ziyade estetik bir gözle bakılmayı hak ediyordur. (Dombowsky, Nietzsche and Napolyon-The Dionysian Conspiracy, 2014, s. 46) Napolyon kendinden aşağı olarak gördüklerinin ahlaki buyruklarına uyma zorunluluğu hissetmemektedir; o kendisini sürü değerlerinin üstünde görerek toplumun normlarına itaat etme zorunluluğu duymamıştır. Politika da zaten genel sürü ahlakının standartlarıyla değerlendirilmemelidir, yönetme sanatı olarak estetik bakımdan değerlendirilmelidir. (Glenn, 2001, s. 144)

Napolyon, Nietzsche'nin immoralist olarak sunduğu, ahlakın ötesinde gördüğü bir kişidir. Nietzsche bu bağlamda Napolyon'un Hıristiyan köle ahlakının standartlarıyla yargılanamayacağını belirtir. Nietzsche, Napolyon'a ilişkin bu immoralizmi onun kişiliğinin gelişimi ve mükemmelleşmesi için zorunlu görür. Dombowsky, Nietzsche'nin bu görüşlerinin şekillenmesinde Goethe ve Burckhardt gibi isimlerin etkili olduğunu iddia eder. 1870'lerde Burckhardt'ın Basel Üniversitesinde "Tarih Üzerine Tefekkürler" başlıklı derslerine katılan Nietzsche, burada Burckhardt'ın "büyük şahsiyetlerin" bir istisna olarak Hıristiyanlığın kodlarıyla değerlendirilmemesi gerektiği şeklinde düşüncelerini işitmiştir. Suçlar, büyüklük ve hakiki politik kapasiteyle meşrulaştırılabilir. Dombowsky'e göre, Burckhardt böylelikle Nietzsche'nin halihazırda inanmış olduğu düşüncesinin daha da sağlamlaşmasına vesile olmuştur. Yine Taine, Napolyon'u yargılayabilmek için herhangi bir standardımızın olmadığını ifade etmiştir. Taine, Napolyon'un kişiliğini açıklaya-

bilmek için İtalyan Rönesans'ına atıfta bulunur. Ona göre Napolyon büyük İtalyanların soyundan gelmekte olup 1400'lerin eylem adamları gibidir. Taine esasında Stendhal'ın *Second Vie de Napoléon* eserinde dile getirdiği düşüncelerin benzerini dile getirmekteydi. (Dombowsky, Nietzsche and Napolyon-The Dionysian Conspiracy, 2014, s. 12)

Glenn konuya ilişkin olarak şu kıssaya yer verir:

> "Napolyon eşinin ihanet suçlamasına muhatap olduğunda Nietzsche'nin iddia ettiğine göre cevabı "Bana karşı yapılan bütün suçlamaları ebedi bir "ben buyum" şeklinde cevaplama hakkın vardır. Bütün dünyanın dışındayım ve kimsenin kurallarını kabul etmiyorum. Fantezilerime dahi itaat edilmesini talep ediyorum ve insanlar bu ya da şu çılgınlığı yaptığında bunu oldukça doğal bulmalıdır" şeklinde olmuştur. (Glenn, 2001, s. 136)

Nietzsche'ye göre, Napolyon eski zamanların canlı ve erkeksi özelliğinin yeniden diriltmiştir. Batı'nın nihilizmi, Hıristiyan değerleri temeline dayanan yanlış bir metafizikten kaynaklanıyorsa Napolyon aslında bu Hıristiyan değerlerin aşılması ve hastalıktan kurtulmanın imkânını göstermiş olup bunun gerçekleşmesine katkıda bulunmuştur. (Glenn, 2001, s. 150)

Nietzsche'nin Napolyon övgüsü, Napolyon'un demokratik yanılgılara düşmemiş olması, Fransız Devrimi'nden ve halkın egemenliğinden tiksinti duyuyor olmasından kaynaklanır. Bu noktada Hegel'in aksine Napolyon'u Fransız Devrimi'nin[4] ilkeleri olan özgürlük, eşitlik gibi insan haklarının savunucusu olarak gören okumaları reddeder. Ayrıca Fichte gibi Napolyon'un imparatorluğunu günümüzün Roma'sı olarak nitelendirip ekonomik, milliyetçi ve dini gerekçelerle bu imparatorluğa karşı direnme çağrısında bulunan ve Alman Özgürlük Savaşları'nın destekleyicisi Alman milliyetçilerine de karşı çıkmıştır. Nietzsche *Ecce Homo*'da Alman Özgürlük Savaşları'nı Napolyon'un liderliğinde Avrupa'nın bir anlam kazanmasının önüne geçildiğini düşündüğü için eleştirir. Devletlerin birleşimi olarak Napolyoncu Avrupa fikrini yıkan bu savaşlar olmuştur. (Dombowsky, Nietzsche and Napolyon-The Dionysian Conspiracy, 2014, s. 9)

[4] Bilindiği gibi Hegel, Fransız Devrimi sonrasında Napolyon İmparatorluğu ile insan haklarının karşılıklı olarak tanındığı, rasyonel devletin kurulduğunu iddia etmiştir. O, bu şekilde içinde bulunduğu çağı diğerlerinden ayıran mutlak bir an olarak nitelemişti. Napolyon'un İmparatorluğu ile insanın en temel arzusu olan tanınma arzusu tarihte ilk defa bilinçli bir şekilde tatmine ulaşmıştır. Köle-efendi arasındaki üstünlük mücadelesi ilk defa bu aşamada bireylerin karşılıklı olarak birbirinin özgürlüğünü tanıdığı "eşitlik" ilişkisi olarak tesis edilebilmiştir. Hegel, Napolyon'u bu eşitliği tesis eden kişi olarak görürken Nietzsche'nin okumasına göre Napolyon eşitlik fikrine hiç inanmamıştır. Ancak çağın en çok kabul gören değeri olduğu için bazen bu eşitlik düşüncesini destekliyor gibi görünmek durumunda kalsa da Hegel'in öne sürdüğü gibi hiçbir zaman eşitlik için mücadele eden biri olmamıştır.

Dombowsky'nin Nietzsche ile Napolyon arasındaki düşünsel yakınlığa ilişkin vurguladığı bir diğer nokta da köleliğe ilişkin tutumlarıdır. Napolyon, 1802'de Fransız Devrimi'nden sonra 1794'te Fransız kolonilerinde köleliğin kaldırılması kararını bozarak köleliği tekrardan serbest kılmıştır. Nietzsche de özellikle "The Greek State" gibi metinlerinde kölelik kurumu olmaksızın kültürel gelişimin olmayacağını söyleyerek köleliği savunmuştur. Kölelik yönetici sınıf için gerekli boş zamanı (leisure) sağlayarak sanatın gelişimini sağladığı için tam da kültürün özünde olan bir şeydir. İnsanın gelişimine katkıda bulunan her şey şimdiye dek aristokratik toplumların eseri olmuştur. Bu toplumlar hiyerarşik bir yapılanmayı savundukları için kölelik şöyle ya da böyle var olacaktır. (Dombowsky, Nietzsche and Napolyon-The Dionysian Conspiracy, 2014, s. 55)

Nietzsche, açık bir şekilde Napolyoncu bir fikir olarak tanımladığı birleşmiş bir Avrupa önerisinde bulunur. Napolyon, Nietzsche tarafından politik ve ekonomik olarak Avrupa birliğini yaratabilecek güce sahip şimdiye kadarki tek kişi" olarak ifade edilir. Bu Napolyoncu sisteme karşı savaş açan "Özgürlük Savaşları" ile Almanlar olmuşlardır ve sırf bu yüzden Almanlar Nietzsche'nin eleştiri oklarının hedefi olmuşlardır. Bu ulusal mücadelenin sonucu, sadece çeşitli ülkelerde milliyetçi akımların büyümesi olmamış aynı zamanda ırksal mücadelelerin de ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Avrupa'nın birliğine onay vererek Nietzsche, sadece büyük bir federatif Avrupa sisteminin gelişmiş bir medeniyete uygun olduğuna inanan Napolyon'un jeopolitik emperyalist görüşünü de onaylamış olmaktadır. Bu sistem Paris'in başkent olduğu evrensel bir monarşidir. (Dombowsky, Nietzsche and Napolyon-The Dionysian Conspiracy, 2014, s. 62) Nietzsche'nin dediği milliyetçilik gibi küçük politikalarla uğraşmayı Avrupa'yı yönetecek bir sınıfın ortaya çıkması yönündeki çağrısı olarak "büyük politika" (grosse Politik) vurgusu da bu bağlamda anlaşılmalıdır.

Nietzsche'nin yeni Avrupa'ya ilişkin jeopolitik görüşü bir Avrupa-Rusya[5] müttefikliğinin yeşertilmesini, Atlantik yönetici sınıfının devre dışı bırakılmasını, yani İngiltere ve kolonilerinin yenik düşürülmesi ve Amerikancı geleneğin olumsuzlanması gerektiğini ortaya koyar. Ancak bu yeni jeopolitik oluşum ayrıca parlamenter sistemin ve popüler temsili destekleyen kurumlar olduğu kadar buna katkı sunan faydacılık ve onun etik uzantısı olan en

[5] Nietzsche aslında *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserinde Avrupa'yı milliyetçilik gibi küçük politikaların peşinden gitmekten vazgeçip bir birlik olarak hareket etme noktasında Doğu'dan Rusya'nın tehditkar varlığının tetikleyici olacağını söyler. Fakat başka birçok yerde İngiliz ve Amerikan tarzı politikalardan ziyade Avrupa-Rusya müttefikliğinin daha tercih edilir olduğunu belirtir. Çünkü Nietzsche'ye göre iradenin en güçlü olduğu yer Rusya'dır.

fazla sayıda kişinin en büyük oranda mutluluk vurgusunda bulunan, ayrıca felsefi fikirlerin de bütünüyle yıkımını ima eder. Bu felsefi fikirlerin savunucusu olarak İngilizleri görür. Nietzsche'ye göre İngilizlerin dar kafalılığı dünyanın karşılaşabileceği en büyük tehlikeyi arz etmektedir. Nietzsche için Napolyonist sistem, sadece dünya egemenliği için bir savaşı değil aynı zamanda Anglo-Amerikan yönetme biçimine karşı bir savaşı da sembolize eder. (Dombowsky, Nietzsche and Napolyon-The Dionysian Conspiracy, 2014, s. 63)

Nietzsche, Avrupa'nın bütün ülkelerinde olduğu gibi Amerika'da da şimdilerde yanlışlıkla "özgür ruh" denen şahısların ortaya çıktığını belirtir. Nietzsche'ye göre onların amaçları aşağı yukarı bizim (aristokratik erdeme sahip iyi Avrupalılar) amaçlarımızda ve içgüdülerimizde yatanın zıddıdır. Onların tüm güçlerini sarf edip ulaşmak istedikleri, yaşamın herkes için daha emniyetli, tehlikesiz ve kolay olmasını sağlayan genel bir "yeşil-otlak"[6] mutluluğudur. En sık söyledikleri şarkıları ve öğretileri, "hakların eşitliği" ve "acı çekenlere karşı merhamet"tir. Acı çekmek onlar tarafından yok edilmesi gereken bir şey olarak algılanmaktadır. (Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde, 2011, s. 69)

Nietzsche ile Napolyon arasındaki düşünsel yakınlığa ilişkin bir diğer meselede Yahudilere yönelik tutumlarıdır. Napolyon, Yahudilerin vatandaşlık haklarını iade etmiştir ve Nietzsche Yahudi asimilasyonunu olduğu kadar, düşlediği yeni Avrupa için Yahudi finansının gerekliliğine dikkat çekmiştir. Almanya'daki Yahudi nüfusu Napolyon'a saygı duymaktaydı ve Napolyon da bunu desteklemek adına eylemlerde bulunmuştur. 1810'da Yahudilerin üzerindeki kısıtlamaları kaldıran bir emir yayımlamıştır. Yahudilerin konumlarının iyileştirilmesi yönünde girişimlerde bulunmuştur. Fransa'da Yahudilik resmi devlet dini olarak kabul görmüştür. Daha sonra Louis-Napolyon Bonopart. (III. Napolyon) bu eylemlerinden dolayı Napolyon Bonopart'ı (I. Napolyon) övmüştür. (Dombowsky, Nietzsche and Napolyon-The Dionysian Conspiracy, 2014, s. 64) Nietzsche'ye göre Yahudiler, bütün kuşkuların ötesinde, şimdi Avrupa'da yaşayan en canlı, en güçlü en saf ırktır. Bu arada onlar, üstelik yapışkan biçimde, Avrupa'da, Avrupa tarafından özümsenmek istiyorlar; sabitleşmeyi özlüyorlar, kabul edilmeyi; bir yerlerde saygı görmeyi, uzun süre göçebe yaşama, "dolaşan Yahudi"ye son vermeyi amaçlıyorlar - ve bu eğilim ve güçlü isteğe önem verilmeli, anlayış gösterilmelidir. Bu amaçla, belki de, ülkedeki anti-siyonist çığırtkanları saf dışı etmek yerinde ve yararlı olur. (Nietzsche, 2011, s. 176-177)

[6] Bu ifade Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserinde sürü insanının durumunu tanımlamak için kullandığı ifadelerden biridir.

*İyinin ve Kötünün Ötesinde*'deki ifadelerinden anlaşılmaktadır ki Avrupa'yı yönetecek yeni sınıfın gelişiminde Yahudilerin temel olduğunu düşünmektedir. Nietzsche, Yahudilerin ve Yahudi finansının Avrupa'nın gelecek rolünde pozitif bir rol oynayacağını düşünmüştür. "Dünyayı yönetmek için en zeki sermayedarlara, Yahudilere ihtiyacımız vardır." (Dombowsky, Nietzsche and Napolyon-The Dionysian Conspiracy, 2014, s. 64)

Nietzsche, Napolyon'un bu girişiminin ruhuna uygun düşecek şekilde Almanya'daki milliyetçi akımlarla, ya da yeni imparatorluklarla hiç ilgilenmediğini, kendisinin ilgisindeki şeyin birleşmiş bir Avrupa olduğunu ifade etmiştir. Napolyon, Stendhal, Goethe, Heine, Beethoven gibi çağın en sağlam bireylerinin ruhlarının bütün icraatının böylesi bir birliği hazırlamak olduğunu iddia etmiştir. (Dombowsky, Nietzsche and Napolyon-The Dionysian Conspiracy, 2014, s. 62-63)

## SONUÇ

Nietzsche, Avrupa'da yükselen nihilizmin Avrupa'yı bir krize sürüklediğinin farkındadır. Fakat bu krizin yeni değerlerin yaratılması noktasında bir imkân sağlayacağının da farkındadır. Çağın egemen siyasi ideolojileri bu krizden çıkma ya da bahsi geçen imkânı yakalama noktasında bir umut ışığı yakmadıkları gibi krizin belirli bir kısmından da sorumludurlar. Nietzsche, Avrupa'da artık milliyetçilik gibi küçük politikaların zamanının geçtiğini, büyük politikalar inşa etmenin vaktinin geldiğini ilan etmektedir. Bu sebeple politik ve ekonomik bakımdan birleşmiş bir Avrupa düşüncesinin hayata geçirilmesi gerektiğine inanmaktadır. Bu projeyi hayata geçirme noktasında Napolyon'un girişimini takdirle karşılar. Napolyon bu projeye ilave olarak yüksek kültürlerin toplum içindeki hiyerarşik bir yapılanma olmaksızın yaratılamayacağını anladığından, çağın yükselen değerlerinden biri olan eşitlik düşüncesine karşı gelebilmiştir. Bu bağlamda kendisi, Nietzsche'nin gözünde mevcut değerlerle mücadele edip yeni değerler yaratabilecek güçlü bir kişiliktir. Ancak bu Napolyon'un Nietzsche'nin üstinsanı olduğunu iddia etmek anlamına gelmediği gibi Nietzsche'nin Napolyon'un her yaptığını onayladığı anlamına da gelmez.[7] Napolyon'un Nietzsche düşüncesi için önemi onun Nietzsche'nin politika felsefesini, yani aristokratik radikalizmini anlama noktasında önemli bir perspektif sunuyor olmasından kaynaklanmaktadır.

[7] Nietzsche'nin gözünde Napolyon, zamanla kullanmak zorunda olduğu yöntem tarafından yozlaşmış gibi görünmekteydi. Ona göre, Napolyon "üstün/asil" karakterini kaybetti. (Bataille, 2013, s. 314)

**Kaynakça**

Bataille, G. (2013). Nietzsche ve Faşistler. S. E. Er içinde, *Nietzsche Pariste Fransızların Nietzsche Okuması* (s. 311-319). İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Bernasconi, R. (2019). Heidegger, Nietzsche, Nasyonal Sosyalizm:1930'ların Politik Tartışmalarında Metafiziğin Yeri. S. E. Er, & V. Ay içinde, *Heidegger'in Nietzsche'si* (V. Ay, Çev., s. 221-231). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Dombowsky, D. (2014 ). *Nietzsche and Napolyon-The Dionysian Conspiracy.* Cardiff: University of Wales Press.

Emden, C. J. (2013). *Modern Siyasal Düşünce Ve Friedrich Nietzsche.* (G. Varım, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Er, S. E., & Ay, V. (2019). Sunuş. S. E. Er, & V. Ay içinde, *Heidegger'in Nietzschesi* (s. 9-11). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Glenn, P. F. (2001). Nietzsche's Napoleon: The Higher Man as a Political Actor. *The Review of Politics*, 129-158.

Nietzsche, F. (2004). *İşte Böyle Dedi Zerdüşt.* (A. Cemal, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Nietzsche, F. (2006). *Ecce Homo.* (C. Alkor, Çev.) İstanbul: İthaki.

Nietzsche, F. (2010). *Güç İstenci.* (N. Epçeli, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2011). *Ahlakın Soykütüğü.* (Z. Alangoya, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Nietzsche, F. (2011). *İyinin ve Kötünün Ötesinde.* (A. Yarbaş, Çev.) İzmir: İlya.

Nietzsche, F. (2011). *Putların Alacakaranlığı.* (S. Erfındık, Çev.) İzmir: İlya.

Pearson, K.-A. (1998). *Kusursuz Nihilist-Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş.* (C. Soydemir, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Strauss, L. (2015). Seminar On Nietzsche. (R. Velkley, Dü.) Chicago University.

# HEIDEGGER'İN *DÜŞÜNMEK NE DEMEKTİR?* DERSLERİNDEKİ *ÜBERMENSCH* [ÜSTİNSAN] ÇÖZÜMLEMESİ VE *ÜBERMENSCH*-DÜŞÜNME İLİŞKİSİ

**Burak Çakır***

**Özet:** Martin Heidegger Freiburg Üniversitesi'nde, daha sonra *Was heisst Denken?* [*Düşünmek Ne Demektir?*] olarak yayımlanan, 1951-1952 yıllarında verdiği derslerde düşünmenin kendisini soruşturmaktadır. Bu derslerin ilk dönemi Friedrich Nietzsche'nin felsefesi üzerinden düşünme kavramına odaklanır. Altıncı dersten itibaren Heidegger, Nietzsche'nin *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ü çerçevesinde *Übermensch* [üstinsan] kavramını ele almaktadır. Heidegger tarafından *Übermensch*, Nietzsche'nin felsefe projesinin anahtarı olarak sunulmaktadır. Heidegger'in derslerindeki *Übermensch* incelemesi, düşünmenin anlaşılması bakımından kritik bir rol oynamaktadır. Bu çalışmanın amacı, Heidegger için *Übermensch*'in kim olduğunu ve *Übermensch*'in düşünmenin kendisiyle olan ilişkisini ortaya çıkarmaya çalışmaktır.

**Anahtar Sözcükler:** F. W. Nietzsche, M. Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, *Übermensch* [üstinsan], düşünmek, çekiç

## HEIDEGGER'S ANALYSIS OF *ÜBERMENSCH* [OVERHUMAN] IN HIS LECTURES OF *WHAT IS CALLED THINKING?* AND THE RELATION OF *ÜBERMENSCH*-THE THINKING

**Abstract:** Martin Heidegger investigates the thinking in his lectures in 1951-1952 at the University of Freiburg, later published as *Was heisst Denken?* [*What is Called Thinking?*]. The first semester of these lectures focuses on the concept of thinking through Friedrich Nietzsche's philosophy. Starting from the sixth lecture, Heidegger deals with the concept of *Übermensch* [overhuman] within Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra*. Heidegger presents *Übermensch* as the key to Nietzsche's philosophical project. Heidegger's analysis of *Übermensch* in his lectures plays a critical role in understanding thinking. The main purpose of this paper is to find out who *Übermensch* is for Heidegger and the relation of *Übermensch* and the thinking.

**Keywords:** F. W. Nietzsche, M. Heidegger, *What is Called Thinking?*, *Übermensch* [overhuman], thinking, hammer

* MSGSÜ Felsefe Doktora Öğrencisi

## Nietzsche'nin Kavram ve Düşünme Anlayışı: Çekiç 'ile' *Übermensch*'i Dinlemek, Dağıtmak ve Dönüştürmek

'Üstinsan' sözcüğü akla hemen Nietzsche'yi getirse de, bu sözcüğün kullanımı çok daha eskiye dayanır. İlk olarak, 2. yüzyılda yaşamış satir yazarı Samsatlı Lukianos tarafından *hyperantropos* olarak kullanılmıştır (Babich, 2013). Daha sonra 16. yüzyılda Luther'in takipçilerini tanımlamak için kullanılan *Übermensch* sözcüğü (Loeb & Tinsley, 2019: 751), Herder'in ve Goethe'nin eserlerinde de geçmektedir. [1] "*Übermensch* nedir?" veya – Nietzscheci bir soruyla – "*Übermensch kim*dir?" sorusuna yanıt aramak, *Übermensch* ifadesi veya kavramı hakkında [*über*] tespitte bulunmak, Nietzsche yüzünden zordur. Bunun neden zor olduğu açıklanacaktır ama öncelikle *Übermensch*'in *kim* olduğu sorusuna verilebilecek iki kısa yanıtla başlamak, okura, incelenecek kavrama dair ön bilgiyi sağlayabilir:

> Değerleri yeniden değerlendiren bir kişi, yani yaratıcı bir kişidir üstinsan. Aktöreyle alışverişi kalmamış, İYİ İLE KÖTÜNÜN ÖTESİNDE bir kişidir; kendini aşmış. Aktöre-dışı kalarak özgür olmağa ilk adımını atmış, kendi kendisi olmuş bir kişidir. Böyle kişiler, her tarih ve çağda, her toplumda hep bulunageldiler, hep de bulunagelecekler (Aruoba, 1978: 183).

> [...] *Übermensch* spesifik bir kişi ya da gelecekte gerçekleşebilecek spesifik bir ideal değildir. [...] *Übermensch*'in her şeyden önce, Nietzsche'nin Hıristiyanlıktan kaynaklanan ahlaki değerlerden, başka deyişle, din ve politik yaşam arasındaki ayrımı bulanıklaştıran ahlaki değerlerden oluşan bir sistemin bariz bir karşıtı olarak kullandığı metaforik bir inşa olduğuna işaret etmek yeterli olur belki (Emden, 2013: 206).

*Übermensch*'in *kim* olduğuna dair verilen pek çok yanıttan, sadece bu ikisi seçildi. Elbette bunlar tek başına *Übermensch*'i anlamaya yetmeyecektir. Nietzsche'nin *Übermensch*, aynının sonsuz dönüşü, Zerdüşt, özgür ruhlu gibi kavramlarını anlamak için hiçbir kısa yanıt yeterli gelmeyecektir. Zaten Nietzsche'nin kendi eliyle *Böyle Söyledi Zerdüşt*'teki[2] Zerdüşt karakterine gizlediği veya teslim ettiği *Übermensch*'i bulup, felsefenin bir kavramı olarak argümantatif biçimde açıklamaya çalışmak boş bir uğraş olacaktır. Onun felsefesinde 'tespit edilmiş' veya 'sınırları belirlenmiş' her kavram, onun 'kavram'larını kavrayamamış olmaktır. Bunun nedeni Nietzsche'nin kavram üreten bir filozof olmaktan çok, felsefedeki mevcut kavramları dinleyen, dağıtan ve yenilerini önermek yerine, kavramları sürekli bir hareketle dönüştürmeye odaklanan bir düşünür olmasıdır. Kavramları dinleyen, dağıtan ve dönüştü-

[1] *Übermensch* sözcüğünün tarihsel ve etimolojik arka planı kapsamlı bir araştırma gerektirmektedir. Bu mesele, çalışmanın amacını aşmaktadır. Bu konu hakkında kapsamlı çalışmalar için, metinde verilen Babich ve Loeb & Tinsley'e ek olarak, ayrıca bkz: Magnus, B. (1983) Perfectibility and Attitude in Nietzsche's "Übermensch". *The Review of Metaphysics*, 36(3), 633-659. - http://www.jstor.org/stable/20127877 – erişim tarihi: 21.07.2019.

[2] Bundan sonra *BSZ* olarak kısaltılacaktır.

ren. Nietzsche'nin, bu çalışma çerçevesinde incelenecek, bu üç felsefe yapma modusunu anlamak için tek bir araca gereksinim vardır: Çekiç [*Hammer*]. Bu çalışmayı başlatan ve bir diğer noktaya taşıyacak olan araç, çekiçtir. Bu çekici yorumlamak, *Übermensch*'e yaklaşmayı değil ama onun hakkında yorum yapma denemesinin önünü açmaya yarayacaktır.

Çekicin farklı biçimleri ve işlevleri vardır: [1] Yıkma, parçalama ve dağıtma çekici; [2] (Bir çiviyi) çakma, sabitleme çekici; [3] Sanatçılar veya zanaatkarlar (örn. demirciler) için dövme, form verme ve eriyik malzemeyi dönüştüren çekiç; [4] Doktorların kullandığı (örneğin dize vurulan) refleks çekici; [5] Yine doktorların işitme testinde veya müzisyenlerin akor yapmasını sağlayan diyapazon çekici; [6] Metafor olarak fallus ve (bununla ilişkili bir biçimde) iktidar sembolü olarak çekiç. Burada Nietzsche'nin üç felsefe yapma modusuyla, birinci (dağıtan), üçüncü (dönüştüren) ve beşinci (dinleyen) anlamlarda kullanılan çekiçler incelenecektir. İlk olarak, sonuncusundan başlanabilir. *Putların Alacakaranlığı veya Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır?* metninin önsözünde Nietzsche, dinlemeye yarayan çekici şöyle ifade etmektedir:

> Duruma göre daha çok tercih ettiğim bir başka iyileşme de, *putları yoklamaktır* [*Götzenaushorchen*]... Gerçekliklerden [*als Realitäten*] fazla put var dünyada: budur benim 'kötü bakışım' bu dünyaya, benim 'kötü kulağım'dır aynı zamanda... Burada bir kez *çekiçle* sorular sormak ve belki, yanıt olarak o ünlü içi boş sesi dinlemek [*hohlen Ton hören*], o şişkin barsaklardan geleni – nasıl da çekicidir bu, kulaklarının [*Ohren; ears*] ardında da kulakları olan biri için – [...]. Bu küçük yazı bir büyük savaş ilanıdır; putları yoklamaya gelince, burada bir diyopozonla [*Stimmgabel*] dokunur gibi çekiçle [*mit dem Hammer*] dokunulacak olanlar, bu defa çağın putları değil ezeli putlardır, - bunlardan daha eski, daha ikna olunmuş, daha şişirilmiş putlar yoktur kesinlikle... Yoktur, daha içi boş olanları da ... [...] (Nietzsche, 2005: 7-8).

Nietzsche metnine, çekiç sözcüğünün akla ilk gelen dağıtma işlevinden farklı bir işleve, çekicin dinleme işlevine vurgu yaparak başlamaktadır. Bu çekiç, dinleyen çekiçtir. Bir yüzey filozofu olarak Nietzsche'nin yüzeyi taradığı, yüzeyi ufak çekiç darbeleriyle tınlatarak yapının veya şeyin kendisinin içini "kof mu yoksa dolu mu" diye dinlediği veya kulak kabarttığı bir araç olarak çekiç, doğrudan duyumlara hitap eden bir araç olarak konumlanmaktadır. Burada çekicin işlevini "*putları yoklamaktır*"[3] olarak belirleyen Nietzsche, *Götzenaushorchen* sözcüğünü kullanmaktadır. Bu sözcüğün bir anlamı, ağzını aramak anlamında kullanılan *aushorchen* fiiliyle anlaşılabilir. Putların ağzı aranır, onlardan çıkacak laflar işitilmek istenir, kısaca "kulak kabartılır". Sözcüğün bir diğer anlamıysa, oskültasyon[4] yani, hekimin

[3] Alm. *Götzenaushorchen*; İng. *sounding out idols*; Fr. *ausculter les idoles*

[4] Alm. *aushorchen*; Fr. *ausculter*. '*aus*' aslında *auris* yani kulak anlamına gelen *ear* sözcüğüyle ilişkilidir.

stetoskopla vücudun içini dinlemesidir. Dinlemenin[5] söz konusu edildiği pasajda, dinleyen kulaklar[6] (özellikle de Nietzsche'nin kendisine ve özgür ruhlulara atfettiği "kulaklarının ardında kulakları olanlar") övülmektedir. Ontolojideki görme duyumuna yapılan vurgu (örn. ışık, güneş, varlık, hakikat, göz ve temaşa [Yun. *theoria*]) dinlemeyle ikame edilmektedir. Nietzsche şunu dinlemek ve duymak ister gibidir: Acaba şeylerin veya değerlerin dışından görünenlerin, görünmeyen iç tarafları görülmeye veya peşinden gidilmeye değer mi? Yüzeyi görünen ve görme duyusuyla tanımlanan şeylerin içleri görünmeyebilir. Ancak onları bir çekiçle yoklayıp, dinlemek mümkündür: "Burada bir kez *çekiçle* sorular sormak ve belki, yanıt olarak o ünlü içi boş sesi dinlemek[7]" (Nietzsche, 2005: 7). Nietzsche soruları çekice sordurur ve böylece felsefeyi veya düşünmeyi çekiçle yapmaktadır. Nietzsche'nin işi, sabırla tüm yüzeye vurarak şeylerin içlerini dinleyerek felsefe yapmak ve gelen sesleri çözümlemektir.

Dinleme metaforunu, mumya metaforuyla pekiştirmek Nietzsche'nin felsefe yapma biçimini anlamak için yardımcı olabilir. *Putların Alacakaranlığı* metninin "Felsefede 'Akıl'" [*Die "Vernunft" in der Philosophie*] alt başlığında kullanılan mumya metaforu, filozofların tüm felsefelerini üstüne kurdukları kavramların kofluğunu göstermek için kullanılmış olabilir:

> Soruyorlar bana, nedir bu filozoflardaki alerji [*Idiosynkrasie*] diye? [...] Mısırcılıkları [*Ägypticismus*][8]. Bir davayı tarihsellikten çıkarmakla, ona bir *saygınlık* kazandırdıklarını sanıyorlar, sub specie aeterni [sonsuzluğun ışığında], bu davayı bir mumyaya dönüştürmekle. Filozofların binlerce yıldan beri kullandıkları her şey, kavram-mumyalarından [*Begriffs-Mumien*] ibaretti; gerçek [*Wirkliches*] olan hiçbir şey ellerinden canlı kurtulamadı. Tapındıklarını öldürürler, içini boşaltıp doldururlar, kavram-putlarına-tapan [*Begriffs-Götzendiener*] bu beyler, her şey için yaşamsala bir tehlike oluştururlar, tapındıklarında. [...] Filozof olmak, mumya olmaktır, ... [*Philosoph sein, Mumie sein,...*]" (Nietzsche, 2005: §1; 24).

Nietzsche'ye göre filozoflar, bir kavramı tarihsel olandan kurtarmaya yani sonsuza kadar ölümsüz kılmaya çalışmaktadır. Ancak bu tıpkı, ölümünden sonra iç organları boşaltılıp, bir takım işlemlerden geçirilip kokular ve baharatlar sürüldükten sonra etrafı ziftle [*Mumiya*] kaplanan mumyalanmış bedenlere benzemektedir. Kavramlar, içi boşaltılıp dışarıdan hava almaya-

[5] Alm. *hören*; İng. hearing
[6] Alm. *Ohren*; İng. *ears*
[7] Alm. *hohlen Ton hören*; İng. *hearing hollow sound*
[8] Nietzsche'nin "Mısırcılıkları" ifadesinin bu minvalde bir diğer anlamı da, Eski Yunan düşüncesinin kadim Mısır bilgeliğinden önemli derecede etkilendiğine dair (örn. öte-dünya anlayışı) yaptığı tespitlerdir. Nietzsche'ye göre, felsefenin başını derde sokmuş her türlü düşünme sakatlığının kökeni, Mısırlı olmaya yani onlara benzer bilgeler olmaya duyulan arzudur. Elbette Nietzsche açısından bunun baş sorumlusu Platon'dur. Burada Nietzsche'nin Yunan-Mısır ilişkisine dair yaptığı tespitleri değerlendirmeyecektir.

cak biçimde kaplandıkça canlılığını ve verimliliğini yitirmişlerdir ve sonunda çekiçle "yoklanma"ya bile gelmeyecek duruma yani dokunulduğu anda dağılıverecek kırılganlıkta bir cansızlığa sabitlenmiştir. Yukarıda verilen "çekiç" biçimi ve işlevlerinden ikinci: sabitleme çekici burada düşünülebilir. Nietzsche açısından, filozoflar kavramlarını sabitlemişlerdir ve bu nedenle geriye, oluşa olanak tanımayan kof bir kabuktan veya yüzeyden ibaret sözcükler kalmıştır. Kavramları dinlemek için, kof mumyaların yüzeyi tınlatılırken, bu koflukları nedeniyle mumya-kavramlar veya kavram-mumyaları her küçük çekiç darbesiyle kırılıp dağılmakta, parçalanmaktadır. Bir çekiç, ister sadece dinlemek isterse de yok etmek için kullanılsın, Nietzsche'nin elinde parçalamayı da temsil etmektedir. Bu parçalama, bir dağıtma işlemidir. Eğer sabitlenmiş olanlar doğru bir biçimde dağıtılmazsa, her zaman etkilerini gösterirler. Sabitlenmiş olanın dağıtılması, ardında bir boşluk bırakmaktadır.[9] Yıkılmış ve temizlenmiş yüzey, şimdi yeniden dolmak durumunda kalmaktadır. Bunun için de Nietzsche'nin üçüncü felsefe yapma modusu da ele alınmalıdır: Dönüştürmek.

Bu, başlangıçta verilen Oruç Aruoba'nın *Übermensch* tanımında geçen şu ifadeyle ilgilidir: "Değerleri yeniden değerlendiren bir kişi, yani yaratıcı bir kişidir üstinsan" (1978: 183). Değerleri yeniden değerlendirmek, mevcut (sabit) değerlerin değerini tartmak ve değer yaratmaktır. Bu yaratım, yoktan var etme değil, zaten var olanı kendine göre yeniden değer düzenine koymaktır ve bu bakımdan sanatçının yaratmasına benzemektedir (Aruoba, 1978: 178). Değerlerin bu anlamda yeniden değerlendirilişi, bir heykeltraşın veya zanaatkarın elindeki (yukarıda verilen "çekiç" biçimi ve işlevlerinden üçüncüsü) dönüştüren çekiçtir: "Çekiç, çakmak için değildir onun elinde, kırmak içindir – ya da, demirci çekici gibi, eski demirleri döve döve çelik yapmak için..." (Aruoba, 1978: 179). Böylece Nietzsche, dinlediği ve dağıttığı kavramları veya değerleri yok edici bir anlamda değil, buradaki gibi dönüştürücü ve yaratıcı bir anlamda dönüştürmektedir.

Buraya kadar yapılan bu üç çekiç incelemesi, Nietzsche'nin bir kavramdan ne anladığı ve o kavrama nasıl yaklaştığını, ayrıca bunun üzerinden felsefe yapma edimini anlamak açısından, kısa bir açılış bölümü olarak konumlandırılmıştır. Şimdi çalışmanın asıl konusu olan, Heidegger'in *Düşünmek Ne Demektir?*[10] metnine ve onun *Übermensch* yorumuna geçilecektir.

[9] Çalışmanın devamında, bu boşluğun bir örneği olarak Tanrı'nın ölümü meselesine değinilecektir.
[10] Bundan sonra *DND* olarak kısaltılacaktır.

**Heidegger'in *Düşünmek Ne Demektir?* Metnindeki *Übermensch* Yorumu**

Heidegger'in Nietzsche yorumunun yanlış olduğu yönündeki eleştiriler, literatürde hatrı sayılır bir hacme sahiptir (Inwood, 1999: 141). Burada iki tür problem tespit etmek mümkündür: Nietzsche'nin ve eserlerinin yorumlanması problemi ve Heidegger'in Nietzsche'yi "son metafizikçi" ilan ederek, Nietzsche'nin aslında "metafizik karşıtı söylem"ini "son metafizikçi" olmaya indirgeyici bir biçimde okuması problemidir. Tam da Nietzsche'yi yorumlarken, onun hakkındaki bir yoruma yanlış demek, Nietzsche'nin şu perspektivist tespitini görmezden gelmek demektir: "Aynı metin sayısız yoruma izin verir: 'doğru' [*richtige*] bir yorum yoktur." (aktaran Aruoba, 2001: 267). Nietzsche perspektivizm düşüncesine bağlı olarak, tek bir doğru yorumun olmadığını, hatta doğru olarak kabul edilebilecek bir yorumun da olmadığını düşünmektedir. Bu bağlamda Derrida, Nietzsche'nin Heidegger tarafından indirgenmiş ve açıkça yanlış yorumlanmış bakış açısından kurtarılması yerine, tam da Nietzsche'yi Heidegger'e tamamen "sunma"nın [*offrir*] söz konusu olabileceğine işaret eder (1967: 32). Ne var ki Nietzsche'nin veya Derrida'nın yorum üzerine düşüncesi, Heidegger'in yorumu hakkında yapılan "yanlış yorum" imajının önüne geçememiştir.

Heidegger'in Nietzsche yorumunun (ki bu yorumları zamanla değişiklikler gösterse de[11] ve bu çalışmanın ilgilendiği asıl konu bu olmasa da) birkaç temel noktası şöyle belirlenebilir: 1. Heidegger 1930'lu yılların başında Nietzsche'yi hem yeni bir başlangıcın düşünürü hem de Platon'dan beri süregelen *eidos* odaklı metafiziğin son düşünürü olarak (Nietzsche'de Platon'un *eidos*'u, "güç istemi" kavramına dönüşmüştür) konumlandırmaktadır ve buna bağlı hamlelerle Nietzsche'yi Nasyonal Sosyalist ideolojinin bir parçası olarak ele almıştır (Zimmerman, 2010: 259); 2. Bir sonraki döneminde, Nietzsche'nin Nazi biyolojik ideolojisinin kıskacında yanlış değerlendirildiğini düşünen Heidegger, Nietzsche'nin asıl düşüncesinin biyolojik bağlamda değil metafizik bağlamda incelenmesine önem vermiştir (Bernasconi, 2013: 50); 3. Heidegger'e göre, Nietzsche'yi yorumlarken, onun psikolojik gözlemlerini ve biyografisini dikkate almak gereksizdir (Zimmerman, 2010: 276); 4. Heidegger, Nietzsche'nin sağlığında yayımladığı metinlerden ziyade, yayımlanmamış notları üzerinden Nietzsche'nin düşüncesini incelemektedir (Conway, 1992: 23)[12]. Bu, elbette kısıtlı bir çerçevedir. Ancak bu çerçevenin

[11] Bu değişim veya gelişim süreci hakkında detaylı bir araştırma için bkz: Zimmerman, 2010.

[12] Özellikle bu son tespit, Heidegger'in yanlış yorumundan ziyade, yanlış metinlere baktığının da bir göstergesidir. Nietzsche'nin not tutma, notlarını düzenleme ve yayıma giden metin üzerinde bile son anda defalarca değişiklik yaptığı ve buna ek olarak, onun *Güç İstenci*'ne malzeme olan fragmanlarını (bu metni yazmaktan vazgeçmesi sebebiyle) değiştirerek ve kısmen bunları son metinlerine dağıtarak

etrafında gelişen eleştiriler, Heidegger'in bu tutumlarının Nietzsche'nin asıl meselesini göz ardı ettiğine dair vurguyu da göstermeye yetecektir. Heidegger'in Nietzsche okumasının, Nietzsche'nin en önemli projesi olarak gördüğü, tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi meselesinin ve onun felsefe yapma biçiminin temel noktalarını göz ardı ettiği konusunda ortak bir görüş vardır.

Temel eleştirilerin ardından şunu da belirtmek gerekir ki, Heidegger'in *DND* metni de aynı noktalardan eleştirilebilir. Bu metin bağlamında Heidegger, Nietzsche'yi yine son metafizikçi ilan ederek, yorumunda radikal bir değişiklik yapmaz. Ancak *DND*'nin altıncı dersini temele alarak geliştirilecek bu çalışma, Heidegger'in bu dersteki *Übermensch* yorumunu incelemeyi ve bu yorumun aslında Nietzsche'nin kavram ve düşünme anlayışıyla ne ölçüde uygunluk gösterdiğini açıklamayı hedeflemektedir.

*DND*, düşünmenin ne demek olduğu hakkında düşünen bir soruşturmanın ürünüdür. Heidegger ilk derse şu tespitle başlamaktadır: "Düşünmenin ne demek olduğuna, kendimiz düşündüğümüzde ulaşabiliriz. Böyle bir teşebbüsün başarılı olması için düşünmeyi öğrenmeye hazır olmalıyız" (2019: 18; GA8.1: 5). Bununla birlikte Heidegger, sondan bir önceki (dokuzuncu) derse geçiş kısmının en başında soruşturmanın geldiği yer hakkındaki tespitini şöyle ifade etmektedir: "Düşünme ne demektir? diye soruyoruz. – Fakat Nietzsche hakkında [*über*] konuşuyoruz" (2019: 99; GA8.1: 91). Görüldüğü gibi, Heidegger düşünmeyi araştırırken, Nietzsche hakkında/üzerine [*über*] düşünmeyi ve Nietzsche'nin düşünmesini düşünmeyi denemektedir. Heidegger'e göre, kendisinin yaşadığı Avrupa'nın o zamanki düşündürücü çağındaki "en-düşündürücü-olan" [*das Bedenklichte*] şey hâlâ düşünmüyor olmaktır. Bu düşünmüyor olmanın getirdiği, çağa sirayet etmiş olan "Ortanın Kaybedilmesi" [*Verlust der Mitte*] durumu, çöküşü de beraberinde getirmektedir (2019: 43; GA8.1: 30). Heidegger, bu çöküşü sezmiş olan Nietzsche'nin *BSZ*'de geçen şu ifadesini bu çöküş durumunu açmak için kullanmaktadır: "Çöl büyür: vay haline içinde çöl saklayanın..."[13] (Nietzsche, 2008: 348). Buradaki ifadeden Heidegger, çölleşmenin [*Verwüstung*] yayıldığını ve bunun yıkım veya yok etmeden daha uç bir durumu imlediğini, bunun sonucunda da bir daha yeninin üretilemeyeceği korkunç bir iklimin

yayımladığı göz önünde bulundurulmalıdır. Heidegger'in temel aldığı Nietzsche'nin ölümünden sonra kalan malzemenin sahihliğiyle paralel olarak, onun yorumlarının sahihliği de ayrı bir araştırma konusu olabilir. Buna bağlı olarak, buradaki çalışmada kullanılan *DND*, özellikle *BSZ*'den alıntılarla geliştirilen bir ders olduğu için, Heidegger'in iki cilt olarak yayımlanan *Nietzsche* metinleriyle kıyaslandığında, yorumlanması daha uygun olan bir malzeme sunmaktadır.

[13] "*Die Wüste wächts: weh Dem, der Wüsten birgt!*" (Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*: 380).

insan ve dünyaya hükmedeceğinin anlatıldığını çıkarır (2019: 43; GA8.1: 31). İki bin yılı aşkın bir zaman diliminde düşünen bir varolan olarak akıllı hayvan yani insan, henüz düşünemiyor olmanın getirdiği hastalık tehdidiyle mücadele etmektedir. Çölün büyümesine dair bu söz, Heidegger açısından "hakikatli bir sözdür" [*ein wahres Wort*] (2019: 51; GA8.1: 40). Bu hakikatli söz, Nietzsche'nin metinlerinde defalarca tekrarladığı *décadence* kavramına işaret etmektedir. Basitçe yozlaşma olarak karşılanabilecek olan *décadence* ifadesi, doğal yaşamındaki insanın, ahlakla kendisine yaşam-ötesi bir dünya yaratması ve Tanrı'ya karşı, ölümden sonrasında sorumlu Hıristiyan kültürünün insanı yaşarken öldüren bir hastalığa tutulması olarak özetlenebilir. Nitekim Nietzsche, pek çok yerde kendisini çağın bu hastalığıyla savaşan bir hekim olarak görmektedir ve yukarıda belirtildiği gibi, tıpkı bir hekim gibi stetoskopla kültürün (vücudun) içini dinlemektedir.[14] Bir hekim olarak filozof, çağının hastalığına çare olmalıdır. Çare olamıyorsa da hastalığın teşhisini ortaya koymalıdır ki hastalık hakkında düşünülmeye başlanabilsin.

*DND*'nin altıncı dersine gelindiğindeyse Heidegger, Nietzsche'nin kendisine kadar varolmuş insan hakkında kullandığı "son insan" [*den letzten Menschen*] ifadesini incelemekle derse başlamaktadır. Son insan, bir insan türünün sona ermesini temsil etmemektedir. Son insan, daha kendisi bile olmaya cüret edememiş olan ve bu nedenle kendisini aşamamış, kendisinin ötesine [*über*] geçmeyi başaramamış insandır (2019: 71; GA8.1: 61). Nietzsche'nin "İnsan, henüz tespit edilmemiş hayvandır" ifadesi, son insanın bir tanımıdır. Son insan böyle düşünüldüğünde, tespit edilememiş yani sabitlenememiş olandır. Onun hakkında Nietzsche'den önce yapılmış olan ortak tespit veya sabit düşünce şu yöndedir: İnsan, *animal rationale*'dir ve insan, akıl sayesinde duyumsal-duyum-üstü canlı [*sinnlich-übersinnliche Wesen*] olarak görünmektedir. Akıl, duyudan yani fiziksel olandan öteye geçtiği için akıl *μετά τά φυσικά*'dır yani metafiziktir. İnsan metafiziksel olandır; bir "fiziksel-olanın üzerinden öteye geçişinde [*hinüber über das Physische*] duyum-üstü-olan"dır (2019: 72; GA8.1: 61-62). Nietzsche böylece kendisine kadar insanın belirlemesinde bir tespit eksikliği görmektedir ve şimdiye dek olanın ötesine giden insan için *Übermensch* ifadesini kullanmaktadır.

*Übermensch* hakkında Nietzsche'nin açık ifadelerinin olmayışı, onun metaforlar ve özellikle *BSZ*'deki metaforlardan hareketle yorumlanmasını gerektirmektedir. Bu metaforlardan tipik olarak yorumlanan iki tanesi şudur:

[14] Örn. 1873 İlkbaharındaki notlarında, filozofu bir hekim olarak kurguladığı şu başlık düşünülebilir: "Uygarlığın (Kültürün) Hekimi Olarak Filozof. Bkz. Nietzsche, 2016a: s.173 vd.

> Size Üstinsanı [*Übermenchen*] öğretiyorum. İnsan aşılması [*überwunden*] gereken bir şeydir. Onu aşmak [*überwinden*] için, siz ne yaptınız? Şimdiye dek tüm varlıklar kendilerinden üstün [*über*] bir şey yarattılar: ama siz bu büyük taşkının cezri olmak ve insanı aşmak yerine hayvana geri dönmek mi istiyorsunuz? [...] Üstinsan yeryüzünün [*Erde*] anlamıdır [*Sinn*] (Nietzsche, 2008: 12; *ASZ*, "Vorrede" 3: 16-17).
>
> "İnsan bir iptir, hayvan ile Üstinsan [*Übermensch*] arasında gerilmiş – bir ip ki uzanır bir uçurumun üzerinde [*über einem Abgrunde*]. Tehlikeli bir öteye-geçiş [*Hinüber*], tehlikeli bir yolda-oluş [*Auf-dem-Wege*], tehlikeli bir ürperiş ve duraklayış. İnsanı büyük yapan, onun bir amaç değil, bir köprü [*Brücke*] olmasıdır: insanın sevilebilecek bir yanı, öteye–geçiş [*Übergang*] ve bir batış [*Untergang*] olmasıdır" (Nietzsche, 2008: 15; *ASZ*, "Vorrede" 4: 16-17).

*BSZ*'nin önsözündeki bu iki *Übermensch* "tanım"ı aslında sadece şunu açıkça ortaya koymaktadır: İnsanın insan olabilmesi, onun *über* olanla (aşma, üstün, üzerinden, öte-ye) ilişkisi üzerinden anlaşılabilir. *Über* sözcüğünden dolayı *Übermensch*'in anlamı, Nietzsche'nin *Ecce Homo* başlıklı otobiyografik metninde belirttiği gibi, yanlış anlaşılmıştır Nietzsche *Ecce Homo*'da *Übermensch* sözcüğünün "insan türünün 'ülküsel' [*idealistischer*] bir örneği olarak yarı 'ermiş' [*Heiliger*] yarı 'deha' [*Genie*] olarak" anlaşıldığından yakınmaktadır (2003b: 49). Heidegger de *DND* metninde bu sözcüğün bir sihirbaz veya tahakküm kuran bir otorite olarak iktidarın temsilcisi olarak görülmesinin yanlış olduğunu vurgulamaktadır (2019: 73-74; GA8.1: 63). Halbuki, *Übermensch* tam da insanın kendisinin olanak dahilinde olan bir oluşa işaret etmektedir. Bu en genel anlamda, insan olanaklarının bir belirlenmişlik ve sabitlik içinde değil, aksine bu olanaklarıyla insanın varoluş içinde kendi yaşamını oluşturarak yaşamak, yolda olmak [*Auf-dem-Wege*], kendini sonsuz bir aşma olanağına doğru açmaktan geçmektedir (Lemm, 2018: 62-3). *Übermensch* gücü, onun olanaklı olabilmesinde yatmaktadır. Heidegger'e göre *Übermensch*, tespit edilememiş insanın özünü üstlenmektir: "[...] insanın özünü ilk olarak hakikatine sevk eden [*überführen*] ve bunu devralandır [*übernehmen*]" (2019: 73; GA8.1: 62). Heidegger'in "insanın özü" olarak kast ettiği "öz"lük bir kenara bırakılırsa, bu tanımı kabul etmek uygun görünmektedir. İnsan olmanın anlamını ve haysiyetini üst-lenmek, insanın kaldıramayacağı kadar ağır ancak kaldırmaması durumunda da insanı hayvandan ayırmanın imkansızlaştığı bir edimdir.

Dersin devamında Heidegger, "Çöl büyür: vay haline içinde çöl saklayanın" cümlesindeki "vay" diye sözü edilen kişinin *Übermensch* olduğunu ileri sürer (2019: 74; GA8.1: 63). İçinde sonsuz çölü saklayan, *Übermensch*'tir çünkü o, çağın getirdiği çöküşten haberdardır ve çöküşün kendisini de kapsadığını bilmektedir. *BSZ*'deki "Bakın Üstinsanı öğretiyorum size: işte bu denizdir

o, büyük aşağılamanız batıp [*untergehn*] gidebilir içinde" (Nietzsche, 2008: 13; *ASZ*, "Vorrede" 3: 13) cümlesinde de *Übermensch* içinde batılıp gidilecek bir denize benzetilmektedir. Heidegger, *Übermensch*'in hareketinin bir karşıya-geçiş [*Hinübergehende*] hareketi ve bir çöküş [*Untergehende*] durumu olduğuna işaret etmektedir (2019: 74; GA8.1: 63). Bu hareketi ve durumu anlamak için Heidegger, şu üç noktayı aydınlatmak gerektiğini belirtir: "1. Öteye-geçme [*Das Übergehen*]. 2. Öteye-geçmenin nereden geçtiği [*Von wo weg der Übergang geht*]. 3. Öteye-geçmenin nereye doğru vuku bulduğu [*Wohin der Übergang geschieht*]" (2019: 74; GA8.1: 64). Bu hareketi yorumlamak, *Übermensch*'in neden *über* ile ilgili olduğunu daha iyi göstermektedir.

Şimdi, yukarıda *BSZ*'den verilen "İnsan bir iptir, hayvan ile Üstinsan [*Übermensch*] arasında gerilmiş [...]" ve "İnsanı büyük yapan, onun bir amaç değil, bir köprü [*Brücke*] olmasıdır" cümlelerindeki "ip" [*Seil*] ve "köprü" [*Brück*] vurgularına tekrar bakmak gerekmektedir. Bu cümlelerde insan bir ip, bir köprüye benzetilir. Ayrılmış olan veya ayrı ayrı anlaşılmak istenen hayvan [*Tier*] ve *Übermensch*'in her ikisini birden anlamayı sağlayan yol, aslında insandır. Hareketin çıkış yeri hayvandır ve varılacak (aslında Nietzscheci anlamda asla varılamayacak, bir varılamayacak varoluş olarak) yer *Übermensch*'tir. Burada hareketi gerçekleştiren insan, kendisini bir köprü olarak kurmaktadır. İnsan, varılacak son nokta değildir. Aksine insan, sadece hayvana-bağlı-olmak anlamında zorunlu ve *Übermensch*'e varılmak istenmesi anlamında gerekli olan yolun kendisidir. Yine *BSZ*'deki, yukarıda verilen, "İnsan aşılması [*überwunden*] gereken bir şeydir" ifadesi de insanın bir yol gibi aşılan bir tür zorunlu uğrak olması anlamındadır. Böylece Heidegger'in adımlarına bakacak olursak, öteye-geçme hareketi aslında bu yolun aşılması hareketinin kendisidir; öteye-geçme, insandan geçmektedir ve öteye-geçme *Übermensch*'e doğru gerçekleşmekte olan harekettir. Kısaca, hayvandan *Übermensch*'e doğru bir geçiş hareketi, *Übermensch*'in neden *über* sözcüğü ile ilişkili olduğunu göstermektedir.

Heidegger, altıncı dersin son kısmında, burada sözü edilen insanın, "son insan" olduğunu tekrar vurgulamaktadır. *BSZ*'nin önsözünden yaptığı alıntıyla Heidegger, Zerdüşt'ün pazar yerinde ip cambazının gösterisini izleyen kalabalığa son insanı anlattığını ve bu son insanın, Nietzsche'ye göre özü tespit edilememiş, bu nedenle de belirlenememiş bir karmaşayı içerdiğini tekrar etmektedir. Heidegger'e göre, Nietzsche'nin son insandan bu aşma hareketini gerçekleştireceğine dair bir umudu yoktur (2019: 76; GA8.1: 65). Zerdüşt ise, Nietzsche'nin aksine, yeryüzünün anlamı olarak üstinsanı son insana/

insanlara duyurmak için çabalamaktadır. Zerdüşt, son insana bir geçiş hareketinin olanağını sunmaktadır. Ancak bu haraketin anlaşılmadan gerçekleştirilmesi mümkün değildir.

**Heidegger'in *Übermensch* Yorumuyla Düşünmenin İlişkisi Nasıl Kurulabilir?**

Heidegger'in *Übermensch* yorumları benzer minvallerde farklı metinlerinde tekrar edilmektedir. *DND*'deki çözümlemesine paralel bir okuma olan "Wer ist Nietzsches Zarahustra?" ["Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Kimdir?"] metninde Heidegger, *Übermensch*'in öğretmeni olan Zerdüşt'ün kim olduğunu yorumlamaktadır. Burada, Nietzsche'nin *BSZ*'deki ifadelerinden hareketle, Zerdüşt'ün aslında *Übermensch* yoluna giden köprüyü veya yolu gösteren bir figür olduğu açıklanmaktadır (Heidegger, 2006: 126). Heidegger'in bu metinde işaret ettiği "İyileşmekte Olan"dan alıntıladığı pasajı burada genişleşeterek vermek gerekmektedir:

> Çık yukarı, dipsiz düşünce [*abgründlicher Gedanke*], derinliklerimden! [...] Kulağının düğümlerini çöz: kulak ver! Çünkü seni dinlemek istiyorum. Kalk! Kalk! Burada mezarlara bile dinlemeyi öğretecek kadar gürleme var! [...] Şifa ver bana! Geliyorsun – duyuyorum seni! Uçurumum [*Abgrund*] k o n u ş u y o r, son derinliğimi [*Abgründlichsen*] ışığa çıkardım! (2008: 245-246; *ASZ*: 270-271).

Heidegger'in *DND* metnindeki "en-düşündürücü-olan" [*das Bedenklichte*] ifadesiyle, "Wer ist Nietzsches Zarahustra?" metninde *BSZ*'den alıntılanan dipsiz düşünce [*abgründlicher Gedanke*] ifadesine bakıldığında, düşünme hareketinin her iki filozof içinde benzerlik taşıdığı ileri sürülebilir. Buradaki "dipsiz düşünce" aslında "uçurumun dibindeki düşünce"[15] olarak da okunabilir. Bir önceki bölümde *BSZ*'den verilen "İnsan bir iptir, hayvan ile Üstinsan [*Übermensch*] arasında gerilmiş – bir ip ki uzanır bir uçurumun üzerinde [*über einem Abgrunde*]" ifadesine tekrar bakıldığında, Nietzsche'nin ve Heidegger'in düşünme hareketinin aslında bir uçurum düşüncesi olduğunu savunmak mümkün görünmektedir.

Her iki filozofun da düşünmesi uçurum düşüncesini düşünmek üzerinedir. "Uçurumum [*Abgrund*] konuşuyor, [...]" ifadesinde, uçurum aracılığıyla en derinlerden gelen veya "en-düşündürücü-olan" şeyi düşünmenin onu dinlemekle ilgili olduğu ifade edilmektedir. Nedir bu uçurum? Uçurum, Nietzsche'nin ve Heidegger'in Nietzschesi'nin çölüdür. "Çöl büyür: vay haline içinde çöl saklayanın..." cümlesine dair yapılan yukarıdaki tespitler, için-

[15] "Wer ist Nietzsches Zarahustra?" metninde *BSZ*'den yapılan alıntının Almanca aslında [*abgründlicher Gedanke*] ve Fransızca çevirisine [*pensée la plus abyssale*] bakıldığında aslında bunun "dipsiz düşünce" yerine "uçurumun dibindeki" olarak karşılanabilmesi mümkündür.

de çölü büyüten *Übermensch*'in aynı zamanda içindeki uçuruma yöneldiği ve buradan hareketle düşünebileceğini göstermektedir. Çöl metaforuyla uçurum metaforu, ikisinin de sonsuz ve baş döndüren olmasıyla ortaklık göstermektedir. Bu çölleşmenin ve uçuruma doğru bakışın nedenlerinden en önde geleni, Tanrı'nın ölümüdür. Artık yeryüzünün anlamı olan Tanrı yoksa, onun insanları (son insan) onun yokluğunda ne yapacaktır? Onun yokluğu, çölleşmeyi ve uçurumu dinlemeyi zorunlu kılmaktadır. Buna bağlı olarak, *Übermensch*'in içinde büyüyen bu çölden veya uçurumdan doğan yitip gitme duygusuyla baş edebilmesi, bir aşma hareketiyle yüzleşmesine bağlıdır. Buradaki metaforların ötesinde saklanan, insanın sahih olarak düşünebilme olanağıdır. İnsanın düşünmeye ulaşması, çölü aşma veya uçurumu aşma yani öteye geçmesiyle gerçekleşebilecek bir yolu bulmaktan geçmektedir.

Eğer bu yol bulunmazsa, değerlerin yeniden değerlendirilmesi ve yaratıcı yaşamın yaşanması mümkün olmayacağından, yozlaşma yayılacak ve yeryüzü anlamını yitirecektir. *Übermensch* ise "yeryüzünün anlamı" olarak kendisini gösterecektir. *BSZ*'nin Önsöz-3. kısmında Nietzsche, Zerdüşt'ün yeryüzünden ne anladığını açıkça ifade etmektedir. Yeryüzü, yerüstünden (Tanrı'dan) bağımsız olarak, yaşanılan ve varolunan yerdir. Buna bağlı olarak yeryüzü, bedenin yuvasıdır ve aşağılanan duyumların yurdudur. Heidegger'in yorumuna göre *Übermensch* tarafından korunan yeryüzü *Übermensch*'e emanet edilmiş olandır (2011: 66). Çölün büyüdüğü iklimde *Übermensch*'in varoluşu, çölü sürekli dönüşen bir canlılığa (çöl metaforu devam ettirilmek istenirse, vahaya) taşıyacaktır. Son insana kadar insan, yerüstünün anlamıdır; ancak *Übermensch* ile birlikte insan artık yeryüzünün anlamı olacaktır. *Übermensch*'in bu üzerinden aşma, uçurumu veya çölü geçme hareketi sayesinde, yerüstü değerleriyle dünyanın değerlerinin anlamsızlaşıp, öte-dünya değerlerinin yüceltildiği dünya çağını da kendisiyle birlikte taşıyacaktır. Bu taşıma metaforuyla (Yun. *meta-pherein* zaten taşıma, öteye-taşıma anlamına gelmektedir), insanın yeniden yerini ve anlamını bulması zorunluluğu gösterilmek istenmektedir. Heidegger, Nietzscheci anlamda tanrısız ve dünyasız kalan modern insanın aynı zamanda tekinsizlik [*homelessness*] durumunda olduğunu da öne sürer (2011: 24). Heidegger'in *Varlık ve Zaman* metninde geniş bir biçimde açıkladığı tekinsizlik [*Unheimlichkeit*] durumu, bu metnin taşıyıcı nosyonları olan *Dasein*, kaygı [*Angst*], ihtimam-gösterme [*Sorge*], hiçlik ve ölüm nosyonlarını anlamak açısından anahtar bir rol oynamaktadır. Bununla birlikte Nietzsche'nin *Übermensch*'iyle Heidegger'in *Dasein*'ının kıyaslanması, bu çalışmanın kapsamında değildir. Yine de, en azından yersiz kalmış olma ve yeryüzünün anlamını yeniden değerlendir-

menin zamanının geldiği anlamda bu iki düşünürün insan kavramını aşmaya çalıştıkları *Übermensch* ve *Dasein* 'kavram'larının ortak yönleri var gibi görünmektedir.

"Üstinsan yeryüzünün anlamıdır" (Nietzsche, 2008: 12; *ASZ*, "Vorrede" 3: 17 ). Ancak onun bu anlamı, kendisini üretmesini veya yaratmasını gerektirmektedir. Alan Schrift'e göre insan kavramıyla Tanrı kavramının karşıtlığında; insan Tanrı'nın, Tanrı ise insanın "ötekisi"dir (2013: 245). Burada Nietzsche'nin pek çok metninde sözünü ettiği "karşıtlık metafiziği" geçerlidir. Ona göre metafizik, iyi-kötü, güzel-çirkin, varlık-yokluk, insan-Tanrı gibi karşıtlar üzerine kurulmuştur ve metafizik çerçevesinde kavramlar karşıtlarından hareketle anlaşılmaktadır. Kendisinin göstermeye çalıştığı düşünce ise, ona göre ölü yani sabitlenmiş olan bu kavramları dinleyerek; dağıtarak ve dönüştürerek düşünmenin önünü tıkayan tespitleri aşmak olarak okunabilir, çünkü düşünme denilen şey ancak bu sayede mümkün olmaktadır. Schrift'in yukarıdaki tespitine devam edecek olursak, birbirinin karşıtı olan insan ve Tanrı'ya nazaran *Übermensch*, her ikisinin de ötekisidir: "[...] *Übermensch*, eğer kendini alt eder ve kendisinden *başkası*-olursa, insanın olacağı şeydir (2013: 246). Benzer bir biçimde, insan ve hayvan da birbirine karşıt olarak görünmektedir. Belirli nitelikleriyle insan (akıllı olma, konuşabilme, düşünebilme vb.) hayvanın ötekisidir. Ancak Nietzsche'nin hayvan-insan-*Übermensch* hareketinde *Übermensch*, her ikisinin birden ötekisi olarak konumlandırılır. *Übermensch*, sürekli oluşu sağlamaktadır ve bu oluş onu bir hayvan veya hayvandan ayrılarak tespit edilmeye çalışılan "insan" kavramından ayıran esas niteliktir.

Tanrı'nın ölümüyle yüzleşen insan, kim olacaktır veya nasıl kendisi olacaktır? Kimlik ve nasıllık sorularına açık bir yanıt ne Nietzsche'de ne de onun yorumcularında bulanabilir. *Übermensch*, ideal insan olmadığı gibi, formülle açıklanabilir bir kavram da değildir. Yine de, Heidegger'in *DND*'deki Nietzsche'nin *Übermensch*'i yorumu, bu büyük sorunun çıkış noktasını veya aşma hamlesini görünür kılmaktadır. *Übermensch*'in gösterdiği şey veya onun entelektüel gücü, *Übermensch* düşüncesini, düşünmenin kendisi olarak kurgulayabilmekle ilgilidir. Onun öğretmeni olan Zerdüşt için Nietzsche şu tespiti yapmaktadır: "Bir sonsuz merdivendir O'nun üzerinde inip çıktığı; herkesten ötesini görmüş, daha ötesini istemiş, daha ötesini başarmıştır" (2003b: 91). Herkesten ötesini gören, insanı öteye taşımanın rehberi olan Zerdüşt'ün öğretmeye çalıştığı ders, kişinin kendisi olduğundan öteye geçmesiyle yani yaşamı sürekli aşarak "başkası-oluş"a taşınmakla mümkündür

(Schrift, 2013: 255). Bu aynı zamanda *Ecce Homo*'nun alt başlığına, "Kişi Nasıl Kendisi Olur", yanıt verebilir: Kişi/İnsan ancak böyle kendisi olur, sürekli oluş halinde olarak ve olanaklarını her zaman değerleri yeniden değerlendirme yönünde kullanarak.

**Sonuç**

Birinci bölümde ele alınan Nietzsche'nin felsefe yapma moduslarının tartışıldığı mesele göz önüne alındığında, insan hakkında düşünmenin bir uçurum düşüncesi veya uçurumu aşma hamlesi/hareketi olması anlamlı görünmektedir. "Kulağının düğümlerini çöz: kulak ver! Çünkü seni dinlemek istiyorum. [...] Geliyorsun – duyuyorum seni!" (Nietzsche, 2008: 245; *ASZ*: 270) ifadeleriyle, Nietzsche'nin kavramlar hakkında kulağa ve dinlemeye atfettiği önemi tekrar hatırlatmakta yarar vardır. Nietzsche, Heideggerci yorumun vurguladığı gibi, son insanı yoklamaktadır. İnsanı steteskopla dinleyen bir hekim gibi Nietzsche, insana kulak kabartmakta ve ona kulak kesilmektedir. Kısaca, bu çalışmanın kapsamında, insan kavramını veya putunu dinlemektedir.

Bu dinleme durumu, edilgin bir anlamaya çalışma yöntemi değildir. Burada yapılan, dinlemenin sonucunda yapılan tespit sayesinde, dinlenilen kavramı dağıtmak ve onu yeniden değerlendirerek dönüştürmektir. Düşünmenin kavramlara uyguladığı bu hareket, aynı zamanda bizzat *Übermensch*'in de kendini aşmak için kullandığı haraket biçimidir. Nietzsche, bir *Übermensch* değildir. *Übermensch* insan evriminin bir sonraki basamağı değildir. *Übermensch* daima tek başınadır ama yeryüzünün sorumluluğunu üstlenmeyi de kabul etmiştir. Düşünürün kavramları veya *Übermensch*'in yeryüzünün sorumluluğunu üstlenmesi birbiriyle yakından ilişkilidir. Düşünür, uçurumun dibinden gelen kendini dayatan düşünceyi, düşünmek ve kavramlar arasındaki hareketini ve konumunu buna göre belirlemek durumundadır. Nitekim Heidegger, hem kendi çağını hem de Nietzsche'nin düşüncesini dinleyerek kavramlarını, kendi çağının ve kendi Nietzschesi'nin kavramlarını dinleyerek, dağıtarak ve dönüştürerek kurgulamıştır, ayrıca bunları, zamanla dönüştürmekten de geri durmamıştır. Düşünür, eğer düşünmenin düşüncesini böyle açıklayıp, kendi kavramlarını dönüştürmekten geri duruyorsa zaten kendisiyle çelişecek demektir. Nitekim Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* [*İyinin ve Kötünün Ötesinde*] metninin, düşünme ve düşünürün nasıl olduğuna dair yazdığı fragmanların sonuna, metindeki düşüncelerini dağıtan bir fragman yazmayı tercih etmiştir:

> Ah, nesiniz ki siz, benim yazılı ve çizili düşüncelerim! Daha yakın zamana kadar öyle rengârenk, genç, muziptiniz, dikenlerle ve gizli baharatlarla doluydunuz, beni hapşırtıyor ve güldürüyordunuz – ya şimdi? Daha şimdiden kalmadı bir yeniliğiniz, içinizden bazıları da, korkarım ki hazırlar birer hakikat olmaya: öyle ölümsüz görünüyorsunuz ki şimdiden, öyle can sıkıcı! [...] siz apansız kıvılcımları ve mucizeleri yalnızlığımın, siz benim eski sevgililerim – – f e n a düşünceler! (2016b: 230-231, §296).

Görüldüğü gibi Nietzsche, ortaya koyduğu ve bir araya getirip yayımladığı düşüncelerini (henüz metnin dışına çıkmadan) dağıtarak dönüştürmek zorunda olduğunu, aksi takdirde söylediklerinin mumyalaşıp bir "hakikat"e dönüşeceği tehlikesi taşıdığını göstermiştir.

Heidegger'in Nietzsche'nin *Übermensch*'ine dair yaptığı yorumun belirli bir kısmı (*DND*-Altıncı Ders) ele alındığında, *Übermensch*'in düşünmeyle olan ilişkisini kurmak anlamlı görünmektedir. Düşünme ve *Übermensch* temel meseleleri (uçurumun derinliklerinden gelen düşünce), içindeki bulundukları durumları (ölü kavramların cansız felsefesi ve son insanın çöl içindeki canlı olmayan "yaşam"ı), hareketleri (aşma ve öteye geçme), bu hareket için kullandıkları yol, ip, köprü gibi bağlantılar (düşünürün elindeki kavramların yol vermesi ve "insan" kavramının aşılması gereken bir şey olması), yöntemleri (çekiçle, dinleyerek, dağıtarak ve dönüştürürek) ve her zaman oluş içinde olmaları bakımından göz ardı edilemeyecek benzerlikler taşımaktadır.

Bununla birlikte, hem düşünme hem de *Übermensch*'in varoluşu bakımından iki tehlike her zaman tetikte beklemektedir. Bunlardan ilki Zerdüşt'ün pazar yerindeki konuşmasının ardından kendisine gülen halktır: "Zerdüşt bu sözleri söyledikten sonra, yeniden halka baktı ve sustu. 'İşte oradalar,' dedi yüreğine, 'gülüyorlar işte; beni anlamıyorlar, ben bu kulakların dinleyeceği ağız değilim" (Nietzsche, 2008: 12; *ASZ*, "Vorrede" 5: 18). Halkın (yığın, sürü veya bu çalışma bağlamında son insan), münferit bir varoluş olarak *Übermensch*'i anlamama tehlikesi her zaman mümkündür.[16] Bu anlayışsızlık da, *Übermensch*'in gerçekleşme olanağını kısıtlayacak bir tahakküm olarak kendisini gösterebilir. Kulakların sahipleri, Zerdüşt'ün söylediklerine bile alışık değillerse, nasıl düşünmeye, dinlemeye ve *Übermensch*'in olduğu öteye yönelme hareketine başlayacaktır? Bu kulakların işitmediği ve dolayısla anlamadığı Zerdüşt'ün sesi, gelmekte olan *Übermensch*'in nasıl bir yere gelmeye çalıştığını da yeniden hatırlatmalıdır. Düşünme de buna benzer bir biçimde, "sabit fikir" sahibi kimseler tarafından mumyalaştırılmaktadır. Yeni bir

[16] Nietzsche, *Ecce Homo*'daki bazı fragmanlara "Anladınız mı beni?" diye başlamaktadır. Zerdüşt veya Nietzsche *Übermensch* değildir, ancak hepsinin ortak noktalarından biri olarak anlaşılamama korkusu gösterilebilir.

yolda düşünmenin hor görülmesi sonucunda, mevcut düşünmenin ötesine geçilecek bir hareket mümkün olamaz. İkinci tehlike ise, Nietzsche'nin pek çok yerde istemediğini belirttiği gibi, kendi yolunun peşinden yürünmesidir. "Nietzscheci" olmak, bir kavrama veya bir insan varoluşuna sabitlenmektir ve bu da açıkça, Nietzsche'yi anlamamış olmaktır. Onun yöntem üzerine düşüncelerini dönüştürecek yeni düşünme biçimlerini üretmek gerekmektedir.

Heidegger'in altıncı dersten önceki ve sonraki dersler veya başka yerdeki Nietzsche yorumları, "yanlış" bir yorum olabilir. Ancak buradaki "yanlışlık", Nietzsche'nin düşüncelerine yönelik saygı tutumunun aşırı bir noktaya getirilmesi yüzünden bir "yanlışlık" olarak değerlendiriliyor da olabilir. Heidegger'in Nietzsche yorumunu yeniden değerlendirmek, sadece Nietzsche'nin düşünme yöntemi ve felsefesinden başlayarak değil, aynı zamanda Heidegger'in de düşünme yöntemi ve felsefesinden başlamayı, yani bir tür karşılıklı başlamayı gerektirmektedir. Eğer Derrida'nın Heidegger'in Nietzsche yorumu okunacaksa, bu da üçlü bir başlangıçla bu düşüncelerin değerlendirilmesini gerektirecektir. Heidegger'in "öte" [*über*] düşüncesinin adımları, burada yine geçerliliğini göstermektedir. Düşünmenin veya *Übermensch*'in uçurum üstünden veya çölün içinden geçerek öteki düşünceye veya öteye ulaşabilmesi için öncelikle öteye-geçme'nin ne olduğu, ardından bu geçişin nereden geçtiği (yol, ip, köprü olarak kavram veya insan) ve bu öteye geçmenin nereye doğru gerçekleştiğinin soruşturulması gerekmektedir.

## Kaynakça


Aruoba, O. (1978) "Nietzsche: Temel Görüşü, Temel Kavramları", *Yazı*, Sayı: 3, Ankara: Şafak.

Aruoba, O. (2001) "Nietzsche'yi Anlamak", *Cogito*, Sayı: 25, ss. 267-268, İstanbul: Yapı Kredi.

Babich, B. (2013) "Nietzsche's Zarathustra and Parodic Style: On Lucian's Hyperanthropos and Nietzsche's Übermensch", *Articles and Chapters in Academic Book Collections*, 56 - https://fordham.bepress.com/phil_babich/56 - erişim tarihi: 21.07.2019.

Bernasconi, R. (2013) "Heidegger, Nietzsche, National Socialism: The Place of Metaphysics in the Political Debate of the 1930s", *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, ed. F. Raffoul & E. S. Nelson, ss. 47-53, Londra & NY: Bloomsbury.

Conway, D. W. (1992) "Heidegger, Nietzsche, and the Origins of Nihilism", *Journal of Nietzsche Studies*, No. 3, ss. 11-43, Pennsylvania: Penn State University.

Derrida, J. (1967) *De la Grammatologie*, Paris: Les Éditions de Minuit.

Emden, C. J. (2013 [2008]) *Modern Siyasal Düşünce ve Friedrich Nietzsche*, çev. G. Varım, İstanbul: Türkiye İş Bankası.

Heidegger, M. (2006 [1954]) *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche, Essais et conférences*, çev. A. Préau, Paris: Gallimard.

Heidegger, M. (2011 [1990]) *Introduction to Philosophy – Thinking and Poetizing* çev. P. J. Braunstein, Bloomington/Indianapolis: Indiana University.

Heidegger, M. (2018 [1927]) *Varlık ve Zaman*, çev. K. H. Ökten, İstanbul: Alfa [*Sein und Zeit* (2001) Tübingen: Max Nienmeyer Verlag].

Heidegger, M. (2019 [1954]) *Düşünmek Ne Demektir*, çev. İ. Turan, İstanbul: Dergâh [Alm. (2002) *Was Heisst Denken?*, Gesaumtausgabe-8.1, Frankfurt: Vittorio Klostermann; Fr. (1973) Qu'appelle-t-on penser?, çev. A. Becker & G. Granel, Paris: PUF].

Inwood, M. (1999) *A Heidegger Dictionary*, Oxford: Blackwell.

Lemm, V. (2018 [2009]) *Nietzsche'nin Hayvanları*, çev. V. Ay, İstanbul: Gram.

Loeb, P. S. & Tinsley, D. F. (2019) Translating and Interpreting Nietzsche's Philosophical Concept of the Übermensch. "Translators' Afterword" from Volume 14 of *The Complete Works of Friedrich Nietzsche* (SUP) –

https://www.academia.edu/39877109/Translating_and_Interpreting_Nietzsches_Philosophical_Concept_of_the_%C3%9Cbermensch – erişim tarihi: 21.07.2019.

Nietzsche, F. (2003a [1889]) *Dionysos Dityrambosları*, çev. O. Aruoba, İstanbul: İthaki.

Nietzsche, F. (2003b [1888]) *Ecce Homo*, çev. C. Alkor, İstanbul: İthaki [Alm. *Ecce Homo, Kritische Studienausgabe-6*, Berlin: de Gruyter].

Nietzsche, F. (2005 [1889]) *Putların Batışı*, çev. M. Tüzel, İstanbul: İthaki [Alm. *Götzen-Dämmerung, Kritische Studienausgabe-6*, Berlin: de Gruyter; Fr. *Crépuscule des Idoles, Œuvres Philosophiques Complète-VIII*, çev. J.-C: Hémery, Paris: Gallimard; İng. *Twilight of the Idols*, çev. R. Polt, Indianapolis/Cambridge: Hackett].

Nietzsche, F. (2008 [1883-1885]) *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. M. Tüzel, İstanbul: İthaki [Alm. *Also sprach Zarathustra, Kritische Studienausgabe-4*, Berlin: de Gruyter; Fr. *Ainsi parlait Zarathoustra, Œuvres Philosophiques Complète-VI*, çev. M. de Gandillac, Paris: Gallimard].

Nietzsche, F. (2016a) *Filozofun Kitabı: Kuramsal İncelemeler*, çev. N. Bozkurt, Bursa: Sentez.

Nietzsche, F. (2016b [1886]) *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. M. Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası.

Schrift, A. D. (2013 [2000]) "Özneyi Yeniden Düşünmek: Kişi Nasıl Olduğundan Başkası-Olur", *Nietzsche Paris'te*, çev. A. Utku, M. Erkan, der. S. E. Er, ss. 235-255, İstanbul: Otonom.

Zimmerman, M. E. (2010) "Heidegger'in Nietzsche Yorumunun Gelişimi", *Cogito*, Sayı: 64, ss. 267-268, İstanbul: Yapı Kredi.



Nietzsche, 1862.

# NIETZSCHE'DE VARLIK VE OLUŞ ÜZERİNE HEIDEGGER'İN YORUMU

**Feyruze Cılız***
**Zehragül Aşkın****

**Özet:** Heidegger'in Nietzsche hakkında kaleme aldığı 1200 sayfanın üzerindeki eseri, tüm Batı felsefe geleneğini anlamanın yolunun Nietzsche'yi anlamaktan geçtiği, Nietzsche'nin bu gelenekten kendini sıyırmak isterken onun içine hapsolduğu ama bu geleneği sonlandıran kişi olarak yeni bir başlangıca olanak tanıdığı yönündeki izlekleriyle önemli bir düşünme yolunu aydınlatır. Heidegger, hesaplaşma içine girdiği diğer filozoflara olduğu gibi Nietzsche'ye de "varlık sorunu" odağında yaklaşır. Varlık, varolan, Oluş, güç istenci, yaşam, hakikat ve değer gibi kavramların Nietzsche'nin felsefesinde nasıl konumlandığı sorusundan hareketle metafizik düşünme ile bağını ortaya koyar. Nietzsche'nin değişmez, kalıcı, zaman üstü ve mutlak olan geleneksel varlık anlayışını yadsıyan ve Oluş'u, canlılığı, yaşamı onaylayan bakış açısı Heidegger'in yorumuna göre aslında amacına ulaşamaz. Sonuç olarak güç istenci, varlık ve Oluş metafizik anlamda aynı şeye işaret eder hale gelir. Böyle bir kavrayışta Varlık, varolan olarak düşünülmeye mahkûm olduğu sürece aslında "hiç" olmaya mahkûmdur.

**Anahtar kelimeler:** Güç istenci, Varlık, Varolan, Oluş, Değer, Metafizik

## ON BEING AND BECOMING IN NIETZSCHE HEIDEGGER'S INTERPRETATION

**Abstract:** Consisting of more than 1200 pages, Heidegger's work on Nietzsche claims that whole Western philosophy tradition can be understood through Nietzsche; according to Heidegger, however, Nietzsche gets stuck in this tradition while trying to break with it. Still, Nietzsche's is an important philosophy with its themes allowing for a new beginning while putting an end to this tradition. Just like reckoning with other philosophers, Heidegger approaches Nietzsche from the perspective of the question of Being. Departing from the place of the concepts such as Being, a being Becoming, will to power, life, truth and value, he relates these concepts in Nietzsche's philosophy to metaphysical thinking. According to Heidegger, Nietzsche's perpective that denies the traditional concept of unchancing, permanent, timeless and absolute being, and confirms Becoming , vitality and life, ultimately misses its point. As a consequence, all the witti to power, Being and Becoming amaunt to point to the same thing in a metaphysical sense. In such an understanding, as long as Being is condemned to beconceptualized as being, it is doomed to be "nihil".

**Key Words:** Will to power, Being, a being, Becoming, Value, Metaphysics

* Arş. Gör. Mersin Üniversitesi, Felsefe Bölümü, feyruzeciliz@gmail.com
** Prof. Dr. Mersin Üniversitesi, Felsefe Bölümü

## Giriş

Metafizik düşünme geleneğini varlık sorunu üzerinden destrüksiyona tabi tutan Heidegger'in Nietzsche ile hesaplaşması, Nietzsche'nin bu geleneğin bir halkası olması ve hatta onu sonlandıran son düşünür olarak ilan edilmesi nedeniyle ayrıca önemlidir. Bilindiği üzere Heidegger Batı felsefesinin metafizik ayağını Platon'la başlatır ve Nietzsche ile sonlandırır. Varlığın mevcudiyeti örneğin; Platon'da *idea*, Aristoteles'te *enargeia*, Descartes'ta *cogito*, Hegel'de *tin*, Schopenhaur'da *istenç* ve son minvalde Nietzsche'de *güç* olarak düşünülmüştür. Heidegger tarafından bu zincire dâhil edilen Nietzsche'nin felsefi çıkış noktası aynı zamanda mevcudiyet metafiziğini yıkmak üzerine kuruludur. Nietzsche'nin bu gayesi Heidegger'in takdirini toplasa da onun eleştirel ve kuşkucu felsefesinin oklarından kurtulamaz. Bu noktada Heidegger'i Nietzsche'ye yaklaştıran ya da uzaklaştıran noktaları varlık sorunu üzerinden belirlemek doğru bir yaklaşım olacaktır. Heidegger Batı metafizik tarihi olarak adlandırdığı ontoloji tarihine baktığında Varlık ile varolan arasındaki ayrımın yapılmadığını ya da bunun üzerine yeterince düşünülmediğini görür. Platon'dan beri Varlık varolana indirgenmiş ve varolan üzerinden açıklama yoluna gidilmiştir. Varlığın ne olduğu sorusu *(ti esti to)*, yani varolanların hangi niteliğe sahip olduğu, varolanın varolan olmasına ve öyle kalmasına neden olanın ne olduğu sorusu *idea, ousia, tin, istenç, güç istenci* gibi farklı yanıtlar bulsa da aslında düşünmenin seyri aynı çizgide devam etmiştir. Nietzsche ise varlığın özünü güç istenci olarak belirleyerek kurtulmak istediği metafizik batağına daha da saplanmıştır.

Heidegger'i Nietzsche'ye yaklaştıran en asli konulardan biri Batı felsefe geleneğine karşı takındığı tutumdur. Her iki filozofta Batı felsefesinin metafizik köklerini hem felsefenin geleceği açısından hem de insanın bu dünyadaki varoluşu açısından problemli bulur. Öyle ki bu kökler çağlar boyu aklın yüceltilmesi, gerçeklik, hakikat gibi farklı siluetlere bürünerek etkin ve güçlü kalmayı başarır. Ancak bu durum insanlığı varoluşsal bir çıkmaza sürükler; savaşlar, göçler, açlık, teknoloji ve endüstrinin çıkmazları insan yaşamında baş gösteren ve sadece Avrupa'da değil tüm dünyaya yayılan ciddi sorunlar olarak belirir. Yaşam ve insan arasındaki bağın kopuşu, yurtsuzluk, yabancılaşma, anlamsızlık gibi insan yaşamını tahrip eden durumlar Nietzsche'nin bakış açısından insanın yaşamla güçlü, zengin, artan bir bağ kurması ile aşılabilir. Heidegger ise insanın Varlık'la köklü bağını kurarak insanı varoluşsal çıkmazdan çıkarmaya çalışır. Nietzsche bunu "değer" sorunu üzerinden Heidegger ise "Varlık" sorunu üzerinden çözümlemek ister. Ancak Nietzsche

düşünmenin seyrini varolanın felsefi temellerini kökten yıkma, Heidegger ise bu geleneğin kavram ve açıklamalarını Varlık'ın anlamı perspektifinden eleme, ayıklama ve kendi düşüncesini destekleyen yanlarını alma yönünde belirler.

Heidegger'in metafizik gelenek ile hesaplaşması Varlık'ın anlamı sorunu odağında gelişir. Heidegger "bizatihi·Varlık nedir?" ile "varlık nedir?" sorusu arasındaki derin ve sarsıcı ontolojik ayrıma dikkat çeker. Ona göre "esasında Varlık'ın ne olduğu" sorusu Varlık'ın anlamına dair soruya işaret eder. Varlığın ne'liğini *(quidditas)* araştıran soru ise *essentia* ya da en yüksek ve ilk ilkeye ulaşma gayretiyle tüm ontoloji tarihine egemen olan yol gösterici soru olarak bilinir. Heidegger, Nietzsche'nin varlık anlayışına karşı getirdiği eleştiri ve yorumlar bu eksende gelişir. Heidegger'in, Nietzsche'nin varlık anlayışını kendi temel ontolojinin yapısal öğelerinden hareketle açıklamaya çalışır. Temel ontoloji özünde Dasein analitiği demektir. Başka bir deyişle Varlık'ı anlamanın yolu onu kategorize etmek, sınıflandırmak, idealleştirmekten değil, insanın dünya içindeki somut ve yaratıcı varlığının fenomenolojik anlamını ve hermeneutik betimlemesini çözümlemekten geçer. Varlık, onu anlayan ve onun açıklığında duran ve dünyada Dasein varlık tarzında varolan bizler için vardır. İnsan ve Varlık arasında karşılıklı aitlik ilişkisi, hemhal olma durumu varolanların bize o varolan olarak görünür olmasını ve ortaya çıkmasını olanaklı kılan önkoşuldur. Bu noktada Heidegger, Nietzsche'nin varlık anlayışının izlerini metafizik ve ontoloji odaklı bir okuma ile aydınlatmaya çalışır.

Bu düşünceler ışığında ele alacağımız çalışmada, Heidegger'in temel felsefi çıkış noktasından hareketle Nietzsche'nin varlık ve Oluş üzerine düşüncelerini nasıl yorumladığı üzerinde durulacaktır. Ayrıca bu çalışma ile yanıt arayacağımız bazı soruları şu şekilde sıralayabiliriz; Heidegger'e göre Nietzsche neden bir metafizik düşünürdür?, Nietzsche'nin temel düşüncesini anlamanın yolu nedir?, Nietzsche'deki bütün felsefi temalar "güç istenci" kavramına neden ve nasıl yedirilmiştir?, Nietzsche'de varlık ve Oluş ilişkisi nedir?

&

Heidegger'in Nietzsche üzerine 1936-1945 yılları arasında verdiği derslerden ve aldığı notlardan oluşan iki ciltlik *"Nietzsche"* eseri bulunmaktadır. Heidegger bu eserinde Nietzsche'nin temel düşüncesinin "güç istenci" kavramına yedirilmiş olduğunu ve bunun hermeneutik bir çabayla gösterilmeye muhtaç oluğunu iddia eder (Behler, 2001:42). Dolayısıyla Nietzsche'nin var-

lık ve Oluş üzerine düşüncelerini anlamanın yolu onun güç istenci kavramını çözümlemekten ve anlamaktan geçecektir. O halde öncelikle Nietzsche'nin güç istenci kavramını nasıl ve hangi anlamlarda ele aldığına ve ardından Heidegger'in güç istenci kavramını nasıl çözümlediğine değinmek yerinde olacaktır.

Belirtmek gerekir ki Nietzsche güç istencini farklı eserlerinde ve farklı anlam ve yorumlara açık bir şekilde ele almıştır. Dolayısıyla güç istenci kavramı net bir tanıma kapalıdır. Ancak bu kavrama kozmolojik, psikolojik, metafizik içerikli bir takım yorumlar ile açıklık getirilmeye çalışılır. Nietzsche örneğin; *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserinde yaşamın güç istenci olduğunu söyler. *Güç İstenci*'nde "bu dünya güç istencidir -ve başka hiçbir şey değildir! Ve siz kendiniz de bu güç istencisiniz—ve başka hiçbir şey değil!" der. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te "nerede bir canlı gördüysem, orada güç istemini gördüm" der. *Şen Bilim*'de istemenin sadece akla sahip olan bir varlıkta söz konusu olabileceğini belirtir (Nietzsche, 2015:191, Nietzsche, 2010:651, Nietzsche, 2016:111, Nietzsche, 2003: 132). Heidegger ise güç istenci kavramını Nietzsche'de en merkezi metafizik ilke olarak kabul eder ve diğer bütün kavramları bununla ilişkilendirme yoluna gider.

Heidegger, *Güç İstenci*'nin 675 numaralı pasajında geçen şu ifadeden hareketle "güç istenci" sözcüğündeki istenç ve gücün aslında aynı şeyler olduğunu belirtir: "Genelde isteme daha güçlü olmayı istemekle aynı şeydir." Nietzsche'ye göre istenç, güç istencidir, güç ise istencin özünden başka bir şey değildir. Buradaki güç sözcüğü, istence eklenen bir takı değil, istencin özünü açıklayan bir ifadedir (Heidegger, 1991:17,37). Ancak Nietzsche "istenç güçtür" demediği gibi "güç istençtir" de demez. Nietzsche ne gücü istenç olarak ne de istenci güç olarak düşünür. O sadece "istenç ve güç" olarak her birini yan yana koyar. Daha doğrusu, "güç istenci" düşüncesini düşünür. Gücün ne olduğu güç istenci bakımından anlaşılmalıdır ve aynı şekilde istencin ne olduğu da güç istenci bakımından anlaşılmalıdır. Güç istenci "güç" ve "istenç" sözcüklerinin birleşmesi sonucu ortaya çıkan bir şey değildir, tam tersine, "güç" ve "istenç", "güç istencinin" kökensel olarak birleşmiş özünden yapay olarak ayrılan kavramsal parçalardır. Bunu Nietzsche'nin istenç hakkındaki düşüncelerinde rahatlıkla görebiliriz. Nietzsche istencin sadece bir sözcük olduğunu tekrar ve tekrar vurgular. Örneğin; *Putların Alacakaranlığı*'nda istenç bir kurgunun parçası olduğunu, istenç diye bir şey olmadığını söyler. Ancak Nietzsche istenç sözcüğün bir ses olarak kalmaması için onda içerilen anlamı dile getirir. Nietzsche'ye göre istenç buyruktur. Nietzsche buyurmada insa-

nın üstün varlığının temel ruh halini görür. Üstünlük sadece başkalarına karşı değil, aynı zamanda kişinin kendisine karşıda üstünlüğüdür (Heidegger 1987:151,152). Burada üstünlük başkasına karşı şiddet ve zorbalıkla hakimiyet kurma değildir.

İstenç kendi buyruğunun itaatçisidir. Burada dileme, istek duyma, arzulama anlamında bir yönelme yoktur aksine, saf isteme olarak bir şeye yönelme vardır. Örneğin, bir kitap ya da bir motosiklet istemek gibi bir çabada olmak istenç değildir. Ancak mutluluk ve zevk yerine istencin amacını güç olarak belirlediğinde sadece istencin amacı değil, istencin özsel tanımı da değişir. Nietzsche istencin buyruk özelliğini sık sık tekrarlar. Ama buyruk bir eylemin gerçekleştirilmesine yönelik bir talimat ya da direktif değildir (Heidegger, 1991: 41). Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te "güç istenci buldum, canlının olduğu her yerde ve hizmetkârların iradesinde de efendi olma arzusu" der (Nietzsche, 2016: 137). İsteme efendi olmayı istemedir. Böyle bir isteme hizmet edenin isteminde de vardır. Ama bu hizmetkâr rolünden çıkması anlamında değil, buyruk verip kullanacağı bir şeyin olmasını isteme anlamındadır (Heidegger, 2001: 30). Hizmetkâr efendiye hizmet ederken, efendinin çizdiği sınırlar içinde diğer varolanlara üstünlük kurmak ister. Bu bağlamda hizmetkârın istenci de gücünü koruma ve artırma üzerine bir istençtir. Ama bu efendinin ona sunduğu imkânlarla sınırlıdır. Oysa efendinin istenci kendinde buyurmadır. O başka bir varolandan buyruk almaz, o kendi istencinin amacını güç olarak belirleyen ve daha fazla güce ulaşmayı isteyen istençtir. O halde varolan her şeyin temelinde yatan istenç, güce ulaşma, arttırma, zenginleştirme istencidir.

Heidegger varolan her şey ifadesiyle canlı ve cansız doğayı, tarihi, tanrıyı, tanrıları ve yarı tanrıları kasteder. Bütün bu varolan şeyler, olanı, olmakta olanı ve yok olanı içeren bir bütünselliktir. Aynı zamanda varlığın bütünselliği, hakkında konuşulan ve soru sorulan varolanlar anlamına da gelir. İşte bütün bunlar bir bütün olarak varolan denildiğinde akla gelmesi gereken şeylerdir. Ancak Heidegger'e göre Nietzsche varlığı bütünsel bir yapıda ele almaz. Onun için sadece varoluş varlığın bütünselliği ile benzer bir anlama sahiptir. Başka bir deyişle, Nietzsche'nin felsefesinde "yaşam", "dünya" ve "varoluş" kavramları birbirlerinin yerine kullanılabilir ve böylece varlığın bütünselliği ile bütün bu kavramlar eş nitelikte anlama sahip olur. Örneğin; Nietzsche'nin yaşam dediği şey, sadece insan varoluşu ya da yaşamı değil, bütün bir gerçeklik ya da evrendir. Dolayısıyla insan varlığı olan Dasein burada hiçbir şekilde varlık ile sınırdaş olmayan bir şeye işaret eder (Heidegger,

1984: 25,26,198). Oysa Heidegger bütününde varlığı Grek'lerin düşünmesine benzer bir anlamda ele alır. Bir toz zerreciğinden devasa gezegenlere kadar, insanoğlunun kurduğu kültür dünyasından tabiatın kendi işleyişine kadar varolan her şey bir bütün olarak varlığın içine girer. Onların o varolan olarak açığa çıkmasını ve görünür olmasını sağlayan Varlık'ın kendisidir. Peki, Nietzsche'ye göre varlık nedir?

Heidegger, gerçekte neyin olduğu, neye göre olması gerektiği belirlenecekse, öncelikle neyin varolduğuna ve varlığı varlık yapanın ne olduğuna dair bilgi sahibi olmak gerektiğini düşünür. Nietzsche'ye göre varlığı varlık yapan şey ya da başka deyişle varolanın temel niteliği güç istencidir (Heidegger, 1991: 31). Bu metafizik bir düşüncedir. Heidegger'e göre metafizik, bir bütün olarak varolanların hakikatinin yapısında ki bir ayrımı içerir. Söz konusu ayrım metafizik tarihini oluşturan Varlık'ın ne'lik ve nasıl'lık içinde Varlık'ın sorgulanmasına dayanan bir olay ufku olarak ortaya çıkar. Varlık tarihinde bir olaya işaret eden bu ayrımda *essentia, ti estin (what is a being)*, sorusuna yanıt verir. *Existentia, hoti estin (that it is)* ise bir varolanın varolmaklığı bakımından mevcut oluşunu ifade eder (Heidegger, 1973: 2,4). Bu metafizik ayrım Nietzsche'nin felsefesinde de mevcuttur. Heidegger, Nietzsche'nin felsefi düşünce sisteminde güç istenci ile varlık arasında yakaladığı özsel ilişkiden hareketle onu geleneğin varlık anlayışına gark olmakla eleştirir. Heidegger, *Güç İstenci*'de geçen "Varlık'ın en derin özü güç istencidir" ifadesini temel önerme olarak alır ve buradan hareketle güç istenci kavramının varolanların özünü ifade ettiğini söyler. Varlık varolanların varlığı olduğuna göre güç istenci aynı zamanda varlığın kendisini de ifade edecektir O halde güç istenci tüm varolanların temel niteliğinin adıdır. Her varolan varolduğu sürece güç istencidir. Böylelikle varolan olarak varolanların sahip oldukları nitelik güç istencinde temel bulur (Heidegger, 1991: 18,61). Güç istenci, varolanların temel özelliğini dile getirmektedir. Varlığı varolan olarak ele alan düşünme geleneğine gömülmüş haliyle özcü metafizik, güç istenci kavramı ile canlı kalmaktadır. Bu, bir bütün olarak varolanların varolmaklığının ne anlama geldiğine dair bir yanıt değildir. Bu, varlığın ne olduğu sorusuna bütününde varolanın varolmasından hareketle bir açıklama getirme girişimidir.

Varolanların temel özelliğinin güç istenci olduğu iddiası bizi aslında varolanın varlığının ne olduğu sorusu ile yüzleştirir. Heidegger'e göre güç istencinin tüm varolanların temel özelliğinin adı olması "varlık nedir?" sorusuna verilen bir yanıttır. "Varlık nedir?" sorusu antikiteden beri Batı felsefesi geleneğinin 'ana sorusu'dur ve yol gösterici soru olarak adlandırılır. Ama bu

sadece sondan bir önceki sorudur. Esas soru yani, ilk soru şudur: "Varlığın kendisi nedir?" Bu soru 'varlığın anlamına' dair sorudur (Heidegger 1991: 18). "Varlık nedir?" sorusu ilk yanıtını Platon'un Varlık ve görünüşler ayrımında bulmuştur. *İdea* olarak değişmez ve kalıcı varlık tikel, değişken ve geçici varolanlardan ayrılmıştır. Ardından Aristoteles Varlık'ı *ousia* olarak tanımlamış ve Varlık'ı bir varolanla belirleme çabası metafizik tarihi boyunca *idea*, *ousia*, *isteme*, *güç istenci* gibi değişik adlar alarak Nietzsche'ye kadar gelmiştir. Dolayısıyla varolanın varlığını belirleyen bu metafizik yapı Nietzsche ile bir yıkım değil restore görmüştür denebilir.

Aynı zamanda Nietzsche'ye göre bütün Varlık bir Oluş'tur. Ancak bu Oluş eylem karakterine ve istemenin faaliyetine sahiptir (Heidegger, 1991: 7). Varolan her şey özünde istenç olduğuna göre Oluş da istenç ile özdeştir. Ancak yaşam da, Oluş'ta da istenç metafiziği hakimdir. Bu bağlamda Nietzsche'nin Oluş düşüncesi erken Grek düşüncesine uzanma gayretini taşır ama modern düşünceden öteye geçemez.

Heidegger'e göre, Nietzsche kesinlikle bir bütün olarak varolanların temel özelliği olan Oluş'u ister; varlığı, kalıcı olanı ve vücut bulan şeyi ister. Bu nedenle Nietzsche "Oluş'u Varlık karakteri ile mühürlemek –en yüksek güç istenci budur" der. Peki, "neden en üstün güç istenci budur?" diye soralım. Yanıt şu olacaktır: Çünkü en içsel özünde güç istenci Oluş'un kalıcılığından başka bir şey değildir (Heidegger, 1987:156). Heidegger Nietzsche yorumunda açık bir şekilde Oluş'u Varlık ile mühürlemenin onu "kalıcı" hale getirdiğini vurgular (Armitage, 2017: 33). Bir bütün olarak Oluş, Varlık olarak mühürlendiğinde güç istencinin temel özelliği ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle Varlık'ı güç istenci olarak adlandırmada, güç istencinin en yüksek eylemi ve güç istencinin kendisi; Oluş ortaya çıkar. Burada iki yönlü bir durum söz konusudur. Güç istenci bizzat Oluş'tur ve Oluş, güç istencidir. Demek ki, varolanların Varlık'ı güç istenci olarak, Oluş olarak ortaya çıkar. Oluş ve güç istenci özdeş hale gelir. Ancak güç istenci nasıl Oluş olabilir? Bu özdeşlik nasıl kurulabilir? Heidegger güç istencinin Oluş ile özdeşliğini Hegelci diyalektik benzeri bir yolla kurar. Varolanların özü olarak güç istencini düşünmek, kaçınılmaz olarak bilfiil kendi özünde Oluş'u düşünmektir. Güç istencinin özü güçtür ve bu güç yaşam artışı için daha fazla güçlenmeyi amaçlar (Armitage, 2017: 30,31). Ama burada rastgele olayların düzensiz bir şekilde akışı söz konusu değildir. Her güç basamağında Oluş, daha fazla güç için ilerler. Oluş ya da yaşam güç istencinin canlılığıdır.

Bütününde varlığın Oluş olması Nietzsche'nin düşüncesini felsefenin başladığı noktaya taşıyor gibi görünür. Herakleitos'un kozmosta durağanlık ve değişmezlik değil, sürekli bir devinim ve değişim olduğu, bu esnada şeylerin varlığa gelmekte ve varlıktan gitmekte olduğu, dolayısıyla şeylerin oluş ve yok oluşa tabii olduğu yönündeki düşünceleri Nietzsche'nin düşüncesi ile yakınlık göster. Bu nedenle Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*'nda "büyük bir saygıyla, Herakleitos'un adını ayrı tutuyorum" der. Varlığı duyu organlarının bir yanılgısı olarak nitelendiren Herakleitos'u bu noktada haklı görürken, şeyleri kalıcı ve birlikli gösterdiği için duyuları reddetmesini eleştirir. Nietzsche'ye göre birlik, töz, süreklilik gibi yalanlara duyular değil, akıl neden olur. Duyular bize Oluş'u, yok oluşu, değişimi gösterdikleri sürece yalan söylemez (Nietzsche, 2017: 20). Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*'nde sadece Oluş'un var olduğunu, Oluş'un ardında bir varlığın olmadığını ifade eder (Nietzsche, 2015a:59).

Heidegger'e göre Oluş'u Varlık'ta temellendirme istenci ya da Oluş'u Varlık'ın boyunduruğuna sokma istenci Platoncu bir istençtir (Krell, 1976: 387). Bu noktada Platon'un varlığı yüceltip Oluş'u yadsıma istencini şu şekilde açılayabiliriz: Bilindiği üzere Grek'lerde *idea* bir şeyin kendini dışa sunduğu görünüştür. Bu dışa sunulan şey, görünüş, biçim karşılaşılan şeyin *eidos*'udur. Bir şey görünüşte kendini bize gösterir, kendini şimdileştirip sunar, öne koyar, açığa çıkar ki bu, Greklerde *–dır (estin, is)* anlamına gelir. Bu, kendisinden hareketle yükselip açılanın dinginliğidir. Bu noktada *idea* tıpkı *physis* gibi yükselip açığa çıkma, ışıkta durma, görünme olarak kendini sunandır. İkili anlamda sabitlik olarak kendini gösteren *idea* ilkin yalın *–dır* (estin,is) demektir, yani açığa çıkarak kendini ortaya koymadır. Diğer yandan, *idea* ne ise o'dur *(ti estin, what-it-is)*, yani kendini gösterenin kendisini ne olarak ortaya koyduğudur (Heidegger, 2011: 202,203) Ancak Heidegger'e göre ne zaman *idea* Platon'un felsefesiyle birlikte en yüksek gerçeklik ve böylece aşılamaz olan olarak kabul edildi (Dostal, 2018: 281) o zaman Oluş dünyası varlığın aksine gerçek dışı olarak değerden düştü. Oluş hakiki varlık olan *idea*nın egemenliğine girdi. Oluş'un varlığı ve devamlılığı *idea*nın ona varlık bahşetmesiyle mümkün hale geldi. Bu noktada Heidegger'in önemli iddialarından biri su yüzüne çıkar.

Şayet güç istenci Varlık'ın özünü belirliyorsa, bu yolla Varlık güç istencine boyun eğdirilmiş olur (Egyed, 1989:4). Heidegger bu duruma güç istencinin değer biçmede tek ilke olmasından hareketle açıklık getirir. Nietzsche "istençli olmak, daha güçlü olmak için istençli olmak, büyümek için istenç-

li olmakla aynı şeydir—ve ek olarak bunları yapabilmek için araçlara sahip olmaya istençli olmaktır" der (Nietzsche, 2017: 428). Heidegger'e göre Nietzsche'nin burada araçlar dediği şey değerlerdir. Güç istenci daha çok güç ister ve bunun için kendisine gücü koruma ve artırma koşulları koyar. Böylelikle güç istenci, özünde değer koymanın hem temeli hem de alanı olur (Heidegger, 2001: 35,36). Önceden değerlerin dayanağı, ilkesi, onları belirleyen ve egemen olan duyuüstü dünyasıyken, şimdi güç istenci yeni değerlerin ilkesi haline gelir. Değerler ancak güç istencinin belirlediği biçimde yaşam için koruma-artırma koşulları olabilir.

Değerler yaşamın korunması ve artması için üstesinden gelinmesi gereken zorluklar ve direnişlerdir. Böyle bir üstesinden gelme duygusu yaşam duygusu ve daha fazla güç duygusunu amaçlar (Armitage, 2017:29). Ancak bütün varolanları tek başına belirleyen güç olduğu sürece, güç kendi dışında bir değer kabul etmeyecektir (Heidegger, 1987:7). Peki, Varlık açısından düşünüldüğünde durum nedir? Bütün Batı metafizik düşünme geleneği boyunca Varlık bir varolan olarak tasarlanıp ötede ya da bir üst yapıda konumlandırıldı. Bu haliyle Varlık *idea, ousia, tanrı, geist, numen, güç istenci* vb. türden bir varolana işaret eden en yüksek değer olarak yüceltildi. Nietzsche'nin ise varolanların varlığının tek ve en üst değer koyucu ilke olan güç istenci tarafından belirlendiği düşüncesinde Varlık, kendi özünün parlaklığında görünmez olur. O halde Varlık'ın başına hiç gelir. Değer düşüncesi anlamındaki düşünme, varolan olarak varolanı yerle bir eder, hatta Varlık'ı da yere serer. Aşılması gereken bir değer olarak varolan olarak varlık en üst tarzda düşünülüyormuş gibi gösterilir. Ama aslında ona ilişkin bütün sorular sığ ve yüzeysel kalır (Heidegger, 2001:54,57,58).

Grek'lerden Nietzsche'ye kadar bütün batı düşüncesi metafiziksel düşünme tarihidir. Bu tarihin her dönemi kendi metafizik düşünme yapısı üzerine kuruludur. Nietzsche ise bu düşünme yapısını tamama erdirir. Tamamlanma, eksik olan kısma ekleme yapmak ya da şimdiye kadar ihmal edilen boşluğu doldurmak anlamına gelmez. Şimdiye kadarki metafiziksel düşüncelerle karşılaştırıldığında tamamlanma yeni bir şeydir. Nietzsche'nin bir bütün olarak varolanları güç istenci olarak düşünen düşüncesi şimdi ve gelecekteki çağın metafiziksel temelini görünür hale getirir. Güç istenci düşüncesiyle Nietzsche modern çağın metafiziksel temelini sonlandırmayı amaçlar ancak güç istenci düşüncesiyle metafiziksel düşünme kendi kendini sonlandırır (Heidegger, 1987:7,8). Heidegger'e göre en kaygı verici olan şey bizim halen düşünmüyor olmamızdır. Asıl düşünülmesi gereken şey

bizden uzaklaşmıştır (Heidegger, 2013: 2). Bugüne değin metafizik düşünme varolanların Varlık'ını mevcudiyet olarak yani, mevcut olanı yalnızca kendi mevcudiyeti bakımından soran metafizik anlamında düşünmüştür. Platon varlığın mevcudiyetini *idea*, Aristoteles *ousia*, Descartes *cogito*, Hegel *tin* ve son olarak Nietzsche *güç* olarak düşünmüştür. Ancak burada düşünülmeden kalan şey Varlık ve düşünmenin birbirlerine ait oluşlarıdır (Heidegger 2000: 164,166). Nietzsche'nin varolanı güç istenci olarak düşünen düşüncesi, mevcut olanı mevcut olması bakımından düşünen metafizik düşünme ile sınırlı kaldığını gösterir. Bu tarz düşünme felsefede uzun süredir düşünülmeden kalana yani, Varlık sorununa gereken özeni göstermemek anlamına gelir.

Bizim için varolanın o varolan olması ancak onun varlığına açık bir varolan olarak onu anlayan Dasein olmamızda yatar. Varlık'ın açıklığında duran Dasein ile varlığın karşılıklı olarak birbirine aitliği, hemhallığı varolanların açığa çıkmasını ve öyle görünmesini sağlar. Bu karşılıklı olma hali örneğin; bir Yunan tapınağını taş, toprak, kiremit ya da ahşap malzemeleri kullanılarak, ölçü ve oran dâhilinde geometrik form ve mimari üslupta yapılmış sütunlar ve taş yığınları olmaktan çıkarıp onun tapınak olarak varlık kazanmasını sağlar. Mimari bir sanat eseri olarak bu tapınak onun varlığının açıklığında duran insanlar için Varlık'a gelmiş olacaktır. Onunla hemhal olan Yunanlıların için tapınağın arınma, huzur ya da kurtuluşa açılan yol olarak açığa çıkıyor olması tapınağın anlamlar ilişkisi içinde varolan varlığını gösteriyor olmasından gelir. Öyle ki bu varolana dair yapılacak bütün metafiziksel yorumların da odağında tapınağın bir varolan olarak varlığını açımlayan Varlık anlayışı yatar, yani varolana dair her türden anlayışımızın temelinde Varlık anlayışı yatar. Başka bir deyişle metafizik kavrayışı da bize veren Varlık'tır. Varlık sayesinde tapınak bir varolan olarak bize görünür.

Nietzsche varlık gibi en yüksek kavramların buharlaşmış gerçekliğin son dumanı olduğunu söyler (Nietzsche, 2017: 20). Bu noktada Heidegger "Varlık, bir buhar ve yanılgı mı?", "Nietzsche, hakikati mi dile getiriyor?", "yoksa Nietzsche uzun süredir devam eden bir şaşkınlığın ve ihmalin son kurbanı mı?" diye sorar (Heidegger, 2014:46). Son minvalde Heidegger için Nietzsche'nin sistemi Varlık hakkında erken Grek Varlık düşüncesine dek geri giden yeni bir iddia halini almıştır (Rockmore, 1991:156). Ancak bu iddia metafizik düşünmenin batağına saplanması nedeniyle geçersiz hale gelir. Nietzsche'nin güç istencini varlığın en temel özü olarak kavrayan düşünce sistemi, "varolan anlamında varlık nedir?" sorusunun sorulduğu metafizik geleneğin bir devamı niteliğindedir ve bu düşünmede Varlık ve güç istenci özdeş bir konumda temellenmiştir. Heidegger, Nietzsche'nin ya da bir başka

filozofun düşünce sisteminde varlığı hep varolana indirgeyen tavrın kavranabilmesi için bizi köklü düşünmeye çağırır. Varlık'ın sesini duymayı açık bir düşünme biçimi ve sahih varlık anlayışı mümkün kılacaktır.

**Sonuç**

Nietzsche değişmezlik ve kalıcılık yüklenen varlık anlayışına karşı çıkar. Bu anlamda varlık, bütün zamanlar ve herkes için mutlak ve ebedi özellik taşıyan bir değer olarak aşılması gereken unsur haline gelir. Nietzsche varlığı yıkıp yerine en yüksek değer olarak Oluş'u koyar. Ancak Heidegger'e göre metafizik geleneğin anladığı anlamda varlık halen burada hüküm sürmektedir. Lakin bize başka bir ses tonunda seslenir: Varlık özünde güç istenci olduğundan ve güç istenci yeni değer vermenin ilkesi olduğundan ve ancak yaşam bu sayede artma, zenginleşme göstereceğinden güç istenci kendini ya da başka bir deyişle yaşamı sağlama almak, güvende tutmak ister. Yaşam, canlılık, yani bir bütün olarak varolan hep daha fazla güce doğru atılım gösterir. Ancak daha fazla güç varolan aşamanın korunmasını gerektirir. Bu şekilde yaşam varolanı sağlama alıp, onu aşar ve daha fazla yaşam olumlamaya doğru ilerler.

Nietzsche de tıpkı kendisinden önceki filozoflar gibi Varlık'ı varolan olarak anlar. Onun anladığı anlamda varlık, Dasein varlık tarzında varolan insan için bir açıklık ifade etmez. İnsan varolan olarak varlığı kavramaya çalıştıkça metafiziğe hep gömülü kalır. Çünkü metafizik düşünme varlığa dair doğru bir kavrayış geliştirecek durumda değildir. O, metafizik nedir, varlık nedir, hakikat nedir, vb. türden sorularla meşgul oldukça varlığı unutmaya mahkûmdur. Varlık'ın bizatihi ne olduğu başka bir zeminde aranmalıdır. Oysa Nietzsche'nin temel felsefi düşünmesinin zemini, -varlık, varolan, güç istenci, Oluş, hakikat ve sonsuz dönüş genel anlamda- aynı şeye, yani metafizik düşünmeye işaret ettiğinden Batı felsefe geleneğinin bir parçası haline gelir.

Nietzsche duyuüstünün mutlak egemenliği artık bir anlam ve amaç ifade etmediği gerekçesiyle yıkarak, yaşamı bütünüyle olumlamak, insan için yaşamın bir değeri, bir amacı olduğunu göstermek ister. Ancak Heidegger'e göre değişmez, kalıcı, zaman üstü mevcudiyet olarak varlık, onun düşüncesinde varolan, canlılık, yaşam olarak yer değiştirir. Güç istenci ise duyuüstünün ilke koyucu, belirleyici özelliğini yeni değer koyucu olması bakımından üstlenir. Nietzsche insan ile yaşamın ilişkisini yeni baştan, metafizikten arınmış bir şekilde kurmak isterken, yaşamın metafiziğini yapmaktan kendini

alamamıştır. Şimdi Varolan her şeyi güç istenci belirler ve Varlık'ın sesi duyulamaz olur. Güç istenci düşüncesinde Varlık'a yaklaşımımız hep varolan üzerinden olacaktır. Bu yaklaşım varolan olmanın ne anlama geldiğini, onun Varlık'ı ile varolan olması arasındaki farkın ne olduğu, Varlık'ı anlamak için bunun gerekliliğini veremez. Bunun için başka bir felsefi düşünme temeline dayanan bir anlayış geliştirmek gerekir.

## Kaynakça


Heidegger, (1991) *Nietzsche, Vol. 1, The Will to Power as Art.* Translated by David Farrell Krell. New York: Harper and Row

Heidegger, (1984) *Nietzsche, Vol. II, The Eternal Recurrence of the Same,* Translated by David Farrell Krell. New York: Harper and Row

Heidegger, (1987) *Nietzsche: Volume 3: The Will to Power as Knowledge and Metaphysics,* Translated by Joan Stambaugh, David Farrell Krell, and Frank A. Capuzzi. New York: Harper and Row.

Heidegger, (2001) *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimler Çağı,* Bursa, Asa Kitabevi

Heidegger, (2000) *"Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Görevi"*, Felsefe Tartışmaları 27. Kitap, (Çev. Deniz kanıt), İstanbul: Panorama

Heidegger, (1973) *The End of Philosophy, (*Translated by Joan Stambaugh), New York: Harper & Row

Heidegger, (2013) *Düşünmek Ne Demektir?* (Çev. Rıdvan Şentürk), Paradigma yay.:İstanbul

Heidegger, (2011) *Metafiziğe Giriş,* (Çev. Mesut Keskin), Avesta Yayınları, İstanbul

Nietzsche, (2015) *İyinin ve Kötünün Ötesinde,* (Çev. Ahmet İnam), Say Yayınları, İstanbul

Nietzsche, (2016) *Böyle Buyurdu Zerdüşt,* (Çev. Mustafa Tüzel), İş Bankası Kültür yayınları: İstanbul

Nietzsche, (2010) *Güç İstenci,* (Çev. Nilüfer Epçeli), Say Yayınları, İstanbul

Nietzsche, (2003) *Şen Bilim* (Çev.: Levent Özşar), Asa Kitabevi, Bursa

Nietzsche, (2015a) *Ahlakın Soykütüğü,* (Çev. Ahmet İnam), Say yayınları: İstanbul

Nietzsche, (2017) *Putların Alacakaranlığı,* (Çev. Mustafa Tüzel), T. İş Bankası Kültür Yayınları: İst

Armitage, D. (2017). *Heidegger and The Death of God,* Switzerland: Palgrave Macmillan.

Behler, B. (2001). *Yirminci Yüzyılda Nietzsche,* Nietzsche: Kayıp Bir Kıta, (Çev.Ferhat

Taylan), İstanbul: YKY

Egyed, B. (1989)."Tracking Nihilism: Heidegger to Nietzsche to Derrida" in Nietzsche and the Rhetoric of Nihilism, ed. by Tom Darby, Bela Egyed, Ben Jones, Carleton University Press: Ottowa

Krell, F. D. (1976) *"Art and Truth in Raging Discord: Heidegger and Nietzsche on the Will to Power"*, boundary 2, Vol. 4, No. 2, Martin Heidegger and Literature (Winter, 1976), ss. 378- 392.

Dostal, Robert, J. (2018) *Varlığın Ötesi: Heidegger'in Platon'u,* (Çev. Sanem Kurtar), Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, 5(15)

# NIETZSCHE ve SPİNOZA: *AMOR FATİ* ve *AMOR DEİ*[*]

**Yirmiyahu Yovel**

**Çev. Metin TOPUZ**[**]

Nietzsche'nin, aracılığıyla felsefi olumlamasını özetlediği *amor fati* – kader sevgisi – meydan okuyan bir formüldür. Daha önce felsefede hiç kullanılmamış olan[1] bu terimin, aklın üstünlüğü reddedilerek ve Spinoza'nın sevgi nesnesi olarak [belirlediği] doğa-tanrının yerine *fatum*'u (kaderi) koyarak [gerçekleştirilen], Spinoza'nın *amor dei intellectualis*'inin tartışmacı bir dönüştürümü olduğu açıktır.

*Amor dei* ve *amor fati* çifti, modern felsefenin iki düşman-kardeşi olan Nietzsche ve Spinoza arasındaki karışık ilişkinin uygun sözel betimlemesini sağlayabilir. Muhtemelen Spinoza ve Nietzsche gibi birbirine bu kadar benzer ve buna rağmen bu kadar karşıt hiçbir filozof ikilisi yoktur. Eğer modern içkinlik felsefesini başlatan ve baştanbaşa onun temelini oluşturan Spinoza ise o zaman onu en radikal biçimde sonuçlandıran da –ve, daha sonra göreceğimiz üzere, bu sonucu Spinoza'nın kendisine karşı çeviren de– Nietzsche'dir.

Nietzsche Spinoza'ya olan borcunu ve yakınlığını açıkça kabul eder. Kendi "soy"undan söz ederken Nietzsche farklı zamanlarda farklı listeler sunar, fakat Spinoza ve Goethe'ye her zaman değinir –ve onlara her zaman bir çift olarak değinir[2]. Bu bir tesadüf değildir, çünkü Nietzsche'nin bize ak-

---

[*] Çeviri için şu kaynaktan yararlanılmıştır: Yirmiyahu Yovel, (1983). Nietzsche and Spinoza: *amor fati* and *amor dei*. Nietzsche as Affirmative Thinker (içinde). s. 183-203. Hollanda: Martinus Nijhoff Publishers. ISBN-13: 978-94-010-8439-0. e-ISBN-13: 978-94-009-4360-5. DOI: 10.1007/978-94-009-4360-5.

[**] Dr. Öğr. Üye. Metin Topuz / Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü. mtntpz@gmail.com

[1] Bkz. William S. Wurzer, *Nietzsche und Spinoza* (doktora tezi, Freiburg Üniversitesi, 1974). Bu çalışma pek çok yararlı alıntının yanı sıra Nietzsche'nin Spinoza'dan söz ettiği veya onu ima ettiği alıntıları içeriyor gibi görünmektedir. Wurzer, detaylı olarak incelediği hiçbir felsefi elkitabı ve ansiklopedide *amor fati*'ye yönelik bir örnek bulamadığını aktarıyor.

[2] Nietzsche, "Herakleitos, Empedokles, Spinoza, Goethe'den *Gessammelte Werke*, Musarionausgabe, XIV:109'da; ve ayrıca "Platon, Pascal, Spinoza ve Goethe"den XXI:98'de söz eder; HH408'de sözünü ettiği "üç çift" ise Epiküros ile Montaigne, Goethe ile Spinoza, Platon ile Rousseau'dur.

tardığına göre, Goethe'yi Spinoza ile birleşmiş olarak ve kendi "Dionysosçu" idealini önceden sezmiş olarak düşünür.

Nietzsche şöyle söyler, Goethe "on sekizinci yüzyılı doğaya bir geri dönüşle aşma yolunda muazzam bir girişim"di, "tarihten, doğa biliminden, Antik Çağ'dan ve de Spinoza'dan yararlanan" bir çabaydı. Ayrıca Nietzsche şunu ekler, Goethe "bütünselliği" (aklın, tinselliğin, duygunun, istencin bütünselliğini) istedi; o "kendini bir bütünlük olarak disipline etti" ve "kendini yarattı".

> Goethe güçlü, iyi yetişmiş, her bedensel olayda becerikli, kendi kendini dizginleyebilen... bir insan tasarlıyordu, doğallığın tüm kapsamını ve zenginliğini kendine yakıştırabilen, bu özgürlük için yeterince güçlü bir insan; zayıflığından değil, güçlülüğünden dolayı hoşgörülü bir insan... artık kendisi için yasaklanmış hiçbir şey bulunmayan insan – yoksa bir *zayıflık* olurdu bu, ister günah, ister erdem denilseydi adına (PB, IX: 49)[3].

Goethe'nin bu Spinozacı idealinden sonra Nietzsche *kendi* istikametine döner:

> Böyle özgürleşmiş bir tin, neşeli ve güvenen bir meşumlukla duruyor evrenin ortasında, yalnızca bireyin horgörülesi olduğu, her şeyin bütünde çözüldüğü ve olumlandığı inancıyla – *artık olumsuzlamıyor*... Böyle bir inanç ise olası tüm inançların en yücesidir: onu, Dionysos adıyla vaftiz ettim (PB, IX: 49).

Bu açıklayıcı pasajda Nietzsche kendi *Übermensch* kavramını daha ılımlı ve daha uyumlu renklerle resmederek Goethe'ye atfeder. Aslında belirli bir açından bakıldığında Nietzsche, Goethe'nin bir tür taşkın halidir, Goethe'nin zarif sanatsal dengesinden yoksun ve çelişik itkiler ile doğal başkaldırısının oldukça vahşi bakış açıları tarafından sürüklenen fırtınalı bir kültürel radikaldir. Fakat daha derinlerde Goethe'nin idealine baktığında Nietzsche kendini onun içinde düşünür, bu ideali kendi Dionysos'uyla kaynaştırır – ve bu idealin izlerini kısmen Spinoza'ya kadar takip eder. Bu nedenle Spinoza, Nietzsche'nin kendisinin çekirdeği olarak gördüğü Goethe'nin konumunu belirlemek için ayrıcalıklı bir role sahiptir.

Nietzsche için Spinoza ile yakınlıklarının derecesi, 1881 yazında, muhtemelen Kuno Fischer'ın Spinoza üzerine olan kitabını (özellikle güç kavramından söz edilen yeri) okuduktan sonra gözlerinin önünde bir şimşek gibi çaktı [ve] hayretini arkadaşı Overbeck'e bir mektupta şöyle ifade etti (Sils Maria, 30 Temmuz, 1881):

> Bütünüyle şaşkın, bütünüyle büyülenmiş durumdayım. Bir *müjdecim* var, hem de ne müjdeci! Spinoza'yı hemen hemen hiç bilmiyordum: ona tam da *şimdi* dönmem gerektiği 'içgüdü' aracılığıyla esin oldu. Onun genel eğilimi benimkine –bilgiyi *en güçlü*

[3] *Putların Batışı* [PB] kitabından yapılan alıntılar için, Nietzsche, F. (2005). *Putların Batışı*, (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İthaki [ç.n.].

> duygulanım [*affect*] kabul etmek– yalnızca benzemekle kalmıyor ayrıca öğretisinin beş ana noktasında kendimi görüyorum; bu en sıra dışı ve en yalnız düşünür, bu konularda kesinlikle bana en yakın olan düşünür: istencin özgürlüğünü, teleolojiyi, ahlaki dünya düzenini, bencil-olmamayı ve kötülüğü yadsıyor. Uyuşmazlıklar kuşkusuz çok fazla olsalar da, bunlar çağ, kültür ve bilimdeki farklılıklar nedeniyledir. *In summa*: sıklıkla benim için nefes almayı zorlaştıran ve kanımın hızlı akmasına neden olan, en yüksek dağlar üzerindeki yalnızlığım [*Einsamkeit*] en azından bir birliktelikmiş [*Zweisamkeit*][4].

Bu heyecanı içinde Nietzsche, kendisi ve Spinoza arasındaki farklılıkları, çağın, kültürün vb. farklılığına atfederek azaltma eğilimindedir. Ne var ki başka zamanlarda Spinoza'ya oldukça sert biçimde karşı çıkar. Bunların dışında Nietzsche'yi heyecana sürükleyen, çeşitli türevleriyle, iyinin ve kötünün feshedilmesini, kurulu bir ahlaki dünya düzeninin reddini içeren Spinoza'nın katı doğalcılığı ve onun, yaşamın temeli ve etik gelişimin kaldıracı olarak kişisel-çıkara ve güce vurgu yapmasıdır.

Nietzsche ayrıca ortak eğilimlerini "bilgiyi en güçlü duygulanım kılmak" olarak belirler, bunun anlamı, bilginin artık daha fazla özerk bir ilgi olarak değil, aksine yaşamın duygulanımsal [affective] ve içgüdüsel parçası tarafından belirlenmesi olarak görülmesidir; ve ayrıca bir duygulanım olarak bu bilgi, rolünü yaşamı özgürleştirerek sürdürür. Fakat burada büyük bir fark ortaya çıkar. Nietzsche, daha Sokratik bir konum dâhilinde bilgiye, kuramsal anlamda değil fakat eleştiren anlamda geliştirici/yararlı [salutary] duygulanımsal gücü atfeder; bu güç, yanılsamadan kurtulma aracılığıyla elde edilen bir "bilgi" türüdür. Bu bilgi, hiçbir değişmez olumlu gerçeği öğretmez, aksine yoz imgelerin ve yanlış metafizik avuntuların bireyini, *amor fati*'ye uygunluğuna göre nihai kendini-aşma için hazırlayarak, arındırır. Spinoza'da bilginin dolaysız duygulanımsal tonu neşe [joy], [yani] artırılmış yaşam gücünün duyumsanmasıdır; aksine Nietzsche sürekli olarak bilginin acı dolu doğasına vurgu yapar ve bir insanın gücünü (ve değerini) "gerçeği ne kadar kaldırabildiğine" dayanarak ölçer. Yanılsamadan kurtulma veya eleştirel aydınlanma anlamında bilgi –Nietzscheci insanın üstesinden geleceği ve Dionysosçu neşeye dönüşecek– bir acı çekme kaynağı ve bir umutsuzluğa düşmedir. *Gaya Scienza* –şen bilgi[5]– Nietzsche'de bir ödev ve amaçtır, olağan bir sonuç değildir; ve hatta bu amaç gerçekleştirildiğinde bile üstesinden gelinmiş umutsuzluk ayartısı Dionysosçu neşenin vazgeçilmez bir parçası olarak kalır. Neşe doğal bir sonuç değil, yalnızca kendini-aşmanın ürünüdür.

---

[4] Kaufmann'ın çevirisini (*The Portable Nietzsche*, s.32) kullandım fakat *Einsamkeit* sözcüğünü "yalnızlık" [solitude] olarak ("yalnızlık sıkıntısı" ["lonesomeness"] olarak değil) ve *Zweisamkeit* cinasını "birliktelik" [dualitude] ("ikililik" ["twosomeness"] olarak değil) yorumladım [Y].

[5] Bu ifadeyi kelimesi kelimesine çevirisine göre değil, elbette "şen bilim" olan felsefi anlamına uygun olarak yorumluyorum [Y].

Bu bile Nietzsche ve Spinoza arasındaki kritik farklardan bazılarını üstü kapalı olarak gösterir. Aslında Spinoza, Nietzsche'nin kinayeli bir biçimde söylediği gibi, onu yalnızlığından kurtarıp bir "birliktelik" durumuna getiriyor olmasına rağmen, onu aynı zamanda güçlü bir seçenekle de yüz yüze bırakır. Nietzsche ve Spinoza'nın her ikisi de aynı kökensel kavrayış dâhilinde, yani bütüncül içkinlik [total immanence] dâhilinde iki rakip düşünce sunarlar. Her ikisi de aşkın tanrının "ölümü"nü ilan ederler ve yaşamı bütünüyle içkinlik dâhilinde düşünürler. Bu-dünyalılık [this-worldliness] genel olarak varlıkla eş-kapsamlıdır. Dahası evren, Hegel'in *aksine*, herhangi bir özne-benzeri nitelikten veya özsel teleolojiden yoksundur ve bu nedenle insana, kendi imgesinin şeylerin doğasına nakşedildiği konusunda hiçbir avutucu görünüş sunmaz. İnsanın kendisi, hiçbir doğaüstü kabiliyeti, yükümlülüğü –veya noksanlığı– olmayan bütünüyle içkin (veya Spinoza'nın ifadesiyle doğal) bir varlıktır; ne daha yüksek bir dünyada ikamet eden daha yüce bir şeyden *yoksun*dur ne de bu türden aşkın bir alandan doğan özel güçlerle *donatılmış*tır. İnsan ne ayrı ve sonsuz bir ruha sahiptir ne onun yerini alacak bir "aşkın kendiliğe" ne de doğa ve yaşamın üzerinde kendisini dışsal olarak dayatmayı talep eden *apriori* bir akla sahiptir. Bununla birlikte sonlu bir var-olma tarzı [mode] olarak insan, içkinlik evreninde bir damladır ve böyle olarak ona kaçınılmazcasına bağlıdır ve onun tarafından belirlenir; eğer Spinoza'daki özgürlük veya Nietzsche'deki otantik varoluştaki gibi insan, yalın varoluşunun, içkinliğin sınırlarıyla uygun değerli bir anlama malik olmasını istiyorsa, bu durumu (veya kaderi) içselleştirmek, anlamak ve yaşamının bütün yoğunluğu dâhilinde onaylamak zorundadır. Bu durum "zorunluluk sevgisi"nin bazı biçimlerini içerir; yine de bu zorunluluğu nasıl yorumlamak gerektiği, yani rasyonel kuralların kendi-kendine-dayanan bir sistemi mi yoksa rasyonel kategoriler, nedenler veya kurallarla onaylanamayacak veya yakalanamayacak mat ve belirsiz bir *fatum* olarak mı yorumlamak gerektiği asıl can alıcı sorundur. Bu soru, içkinliğin ortak zeminini üzerinden, Nietzsche ve Spinoza'nın çatışma içinde oldukları ve her ikisinin de tartıştığı, daha doğrusu savundukları ve ikna oldukları bütünüyle farklı bir *içkinlik deneyimi*nin ayrım çizgisidir.

Spinoza'da içkin dünya, geçerliğini-yitirmiş aşkın Tanrı'nın ilahi konumunu ve pek çok özelliğini miras almıştır. Kendi-kendinin-nedeni olan ve kendi-kendine-dayanan bu dünya (hem nicelik hem kusursuzluk bakımından) ebedi ve sonsuzdur. Onun varoluşu zorunlu olarak özünden kaynaklanır, değişmez ebedi yasalar tarafından belirlenir ve baştan sona kadar rasyonel olarak düşünülebilirdir. İnsana gelince o, "Tanrı'da" var olur ve onunla

sonunda sonluluğunun üzerine çıkabileceği ve geçici varoluşu içinde ebediyetin farkına varabileceği aynı evrensel rasyonaliteyi paylaşır. Buna karşıt olarak Nietzsche'nin içkinlik deneyimi düzene, kalıcılığa, değişmez kurallara, özsel rasyonaliteye veya gerçeğe hiç yer vermez; o, yalnızca Tanrı'nın değil, "tanrının gölgesi" olarak dile getirdiği şeyin bile ortadan kaldırıldığı bir varoluş biçimini önceden varsayar. Onun içkinlik deneyimi bakımından insan burada, kefaret olmadan, değişmez gerçekler olmadan, yaşamını açıklayacak veya ölümünü haklı kılacak hiçbir şey olmadan [yalnızca] (kozmik) "güç istenci"nin daima-geçici olan akışı içinde var olur. *Zorunluluk* kavramına –sevgi nesnesine– gelince, Spinoza için o, varoluşun Tanrı'nın özünden çıktığı ve bütünüyle rasyonel ve ilahi olduğu anlamını taşır, oysa Nietzsche için zorunluluk, özden veya rasyonel zeminden yoksun mat ve düşünülebilir-olmayan [unintelligible] *fatum*'dur ve kaçınılmaz bir yük olarak bütün canlılara baskı yapar.

Bunlar dünyanın kökensel olarak karşıt iki farklı deneyimidir, biri düzeni, kalıcılığı ve hatta yeni bir panteistik bakış açısı dâhilinde, kozmik anlamlılık düşüncesini güvence altına alır ve (onların tarihsel biçimlerini reddetmesine rağmen) eski dinlerin sağladıkların korur; oysa diğeri insanı, rasyonel kategorilerle elde edilemeyecek ve bu nedenle bütün metafizik avuntuların yasaklandığı, metafiziksel bir çoraklığa, bir çatışmalar ve geçicilik dünyasına terk eder. Sonuç olarak, Nietzsche'nin *amor fati* kavramı dâhilinde içkin varoluşun uygun bulunması ve övülerek onaylanması, bir "yine de"nin [nevertheless] meydan okuyan ve kendini aşan bir biçimini almalıdır. Birey ile dünya arasındaki anlaşmayı ve yarı-mistik özdeşleştirmeyi içeren Spinoza'nın *amor dei intellectus*u ile kıyaslandığında *amor fati*, birey ile dünya arasındaki temel uyumsuzluğa dayanır.

Nietzsche'nin tavrı, biraz daha radikal bir Spinozacılık olarak yorumlanabilir. Nietzsche'nin iddiasına göre Spinoza antropomorfizm karşısındaki mücadelesini yeteri kadar ileri taşıyamadı. O, Hegelci özne-benzeri evren fikrini reddetti ve insanın gerçeklikle insanlaştırıl*ma*mış [non-humanized] varlık olarak yüzleşmesi gerektiğinde ısrar etti. Fakat evrenin yasa-benzeri ve ebedi teşekkülünü sürdürerek Spinoza, özsel olarak her türlü kalıcılıktan yoksun bir dünya üzerine insan-benzeri ve insan-yapımı bir yapı [form] tasarlamaya devam etti. Bu durum, Nietzsche'ye göre, tipik anlaşmazlıklarına rağmen Spinoza'yı Hegel'in alanına geri götürmüştür.

Nietzsche yalnızca Hegel'in Özne olarak içkin varlık görüşünü değil, ayrıca benzer biçimde Spinoza'nın onu Töz olarak yorumlamasını da –yani,

kalıcılık ve değişmez rasyonel özelliklere keyfini çıkaran insanlaştırılmamış bir sistemi de– reddeder. Çünkü düzen ve kalıcılık yalnızca bizim insani arzularımız ve yanılsamalarımızda var olduğu fakat nesnel olarak gerçekliğe atfedilemediği için Spinoza'nın düşüncesi insan-yapımı tasarımın ve yanlış metafizik avuntunun bir başka biçimidir.

**Kişisel Benzerlikler [Affinities]**

İlerleyen bölümde bu farklılıklara daha eleştirel ayrıntılar dâhilinde döneceğiz. Ancak ilk önce Nietzsche ve Spinoza'nın çarpıcı *kişisel* yakınlıkları hakkında yorum yapmadan geçilemez. Nietzsche, Spinoza ile olan "birliktelik"leri hakkında konuşurken, her biri benzer yalnızlığında yaşayan, yaşamları tüketici bir biçimde felsefi çalışmalarına dalmış ve her ikisi de kendilerini (onları kültürel habisler olarak gören) çağdaşlarının çoğuna ve geleneğin büyük yığınına yabancılaştıran sarsıcı keşifler yapan iki bağımsız ve yalnız düşünürün resmini gözler önüne serer. (Ne var ki Nietzsche yeni bir karşı-gelenek kurarken dayanması –ve üstesinden gelmesi– gereken kişi Spinoza'ydı). Şok ve korku konusu olarak her ikisi de (kendi çağlarının aşağılayıcı deyişlerine bağlı olarak) "ateist" veya "nihilist" olarak karalanmışlardır ve sosyal bakımdan yıkıcı ve fena halde ahlak-karşıtı oldukları düşünüldüğü için onlardan uzak durulmuşlardır. Buna rağmen hem Nietzsche hem Spinoza, iyi ve kötü kavramlarını reddetmiş olmalarına rağmen, ödevler vaaz etmek veya ahlaki yükümlülükleri temellendirme anlamında olmasa da, insanın yükselebilirliği/üstünlüğü [ascendance] ve kusursuzlaşabilirliği [perfectibility] hakkında bir perspektif kurmak ve okuyucularını bu perspektife doğru çekmek ve yöneltmek anlamında ciddi anlamda ahlak felsefecileriydiler.

İdeallerinin oldukça yüksek ezoterik doğası, bu adamların varoluşsal yalnızlıklarını ve zihinlerinin aristokratik yapısını yansıtmaktadır. Nietzsche'den farklı olarak Spinoza ezoterizm problemiyle baş etme konusunda kısmen donanımlıydı, çünkü çoğunluk için farklı bir ahlaki perspektif üzerinde çalışmış ve bu perspektifi mutlu azınlığınkinden kategorik olarak ayırmıştır. Oysa zaman zaman aristokratik psikolojisinin, yeni kültür içindeki herkese uygulanması gerektiğini ileri sürer gibi görünen Nietzsche için durum hiç de öyle değildir. Bu hem tutarsız hem de tehlikelidir, kaçınılmazca suiistimal edilme potansiyeli vardır.

Her iki düşünürün de maske ve kelime oyununa düşkünlükleri, yalnızlıklarına ve devrimsel mesajlarına –ve ayrıca Nietzsche'nin şahsında, derinliğe ve soyluluğa– bağlıdır. Nietzsche "her derin ruh maskeleri sever" der ve

bu beğenisini çalışmalarında oldukça sık örneklendirir. Kasıtlı olarak muğlak bırakılmış, kinaye ve ironik şaşırtmacalarla dolu, mübalağalı, gösterişçi, üstten bakan ve hafife alan, az önemli olan şeyler hakkında fazlasıyla oyalanırken önemli noktalarda cümleleri yarım bırakan vb. karışık, vecizi ifadeleri tecrübesiz okuyuculara zengin bir bakış açısı sağlarken gizli tuzaklar da kurar. Bu şekilde yazmak yalnızca Nietzsche'nin edebi yeteneğinin veya sistemli-olmayan bir yazma biçimine dair bilinçli tercihinin veya okuyucuların dikkatini dağıtma, onları şok etme ve ayartma ihtiyacını yansıtmaz, bunun dışında, sanırım, kendiliğinden [*per se*] maskelere yönelik varoluşsal ihtiyacını açığa vurur. Derinlik kendini doğrudan açığa vurmaz, aksine saklambacın dolaylı yollarını kullanmak, bastırmak ve geriye çekilmek zorundadır ki zaten derinlik, ironiyi gerekli bir unsur olarak içerir. Nietzsche'nin derinliği çoğunlukla dramatik fakat nadiren kendini beğenmiştir; ve Heine gibi, yalnızca bir mesajı iletme açısından değil, ayrıca koruyucu bir perde çekme açısından da iyi üslup kullanımlarını onaylar. Kendini-teşhir etmek, kötü beğeni ile sınır komşusudur ve açıklık, ayak takımın erdemidir.

Geometrik yöntemi sayesinde Spinoza'nın, doğrudan, anlaşılır bir üslup kullanma konusunda, en azından sıkı felsefi amaçları uğruna ve sırdaşlarıyla iletişim kurduğunda, hiçbir kuşkusu olmamıştır. Yine de Spinoza aynı zamanda maskelerin büyük bir *ehli* ve kelime oyunu ustasıydı. Bir söylemi aynı anda birkaç düzeyde yürütme konusunda çok az kişi onun kadar ustalaşabilmiştir –bu, ihtiyatlılık ve inandırıcılık nedenleriyle kullandığı bir uygulamadır, fakat aynı zamanda bundan açıkça düşünsel ve estetik haz alırdı. Ona göre bu yalnızca stratejik bir gereklilik değil fakat aynı zamanda (bütünüyle bir *amor* [*intellectualis*] değilse bile) bir *laeitita intellectualist*i.

Maskenin her iki filozof için başka bir işlevi daha vardı. Maske kullanan ustalar olarak, onun başkalarınca kullanımına –ve suiistimal edilmesine– karşı aynı biçimde hassastırlar, özellikle de maske kasıtlı bir niyetle takılmadığı zaman. Bu konuda Spinoza ve Nietzsche, arkalarındaki bilinmeyen saikleri ve işleyen düzeni araştırarak doğru bilinen kavramların ve yerleşik kişisel ve sosyal görünümlerin maskesini düşürmeye çalışan Marx ve Freud ile benzerdirler. Gerçekten de Spinoza, kendini-aldatma çeşitliliğini ve ideolojik mistifikasyonu açıklamak için gerekli olan çok-yönlü donanımdan yoksundur, fakat zihne ve onun tasavvur ettiği imgelerine karşı şüpheci bir biçimde dikkatli olmak ve akıl yürütmenin mevcut yönteminin sağladığının dışında daha derin, belki daha *karanlık* bir zihinsel aydınlanmayı ve onun dünyasını aramak konularında zihni eğitmekle ilgili yönelime katılır ve doğrusu bunu tetikler de.

Bir içkinlik felsefesiyle ilişkilendirilmiş bu türden bir (adlandırdığımız şekliyle) "karanlık aydınlanma" yönelimi, onun önemli temsilcilerinin dökümü aracılığıyla ispatlanabilir: Machiavelli ve Hobbes, Spinoza, Darwin, Marx, Nietzsche, Freud, belki Heidegger ve Sartre; bu düşünürlerin hepsi, insandaki "kutsal yan"a ve onun aşkın bir dünyadaki sözde kökenine karşı çıkan bir çeşit naturalizm veya içkinlik felsefesiyle aracılığıyla birbirlerine bağlıydılar; her biri de kayıtsız benlik-görünümlerini ve teselli edici yanılsamaları parçalamaya çalışmış ve karanlık ve tedirgin edici görünen insanın ve dünyasının yapısı hakkında çağdaşlarına ve ardıllarına bir şeyler keşfettiklerini iddia etmişlerdir. Bu türden bir "bilgi" –ki bu bilgi, Nietzsche'nin sürekli tekrarladığı üzere, [bir yandan] eleştirel, "karanlık" yanı ve yanılsamadan-kurtarıcı bir deva olmasıyla, [bir yandan da] onu elde etmeye, onu daha güçlü ve geliştirici bir duygulanım kılmaya yönelik karşı koyulmaz itki nedeniyle her zaman acı vericidir– aynı zamanda Nietzsche'nin Spinoza ve kendinde keşfeder göründüğü ortak temeldir .

**Ahlaklılık ve Kendini-aşmak**

Nietzsche ve Spinoza her ne kadar iyi ve kötüyü, doğada somut bir halde bulunan veya kendilerini doğaya dışarıdan zorla yükleyen değerler olarak kabul etmeseler de, insanın kusursuzlaştırılabilirliğine ilişkin bir perspektif işaret etme anlamında her ikisinin de hünerli birer ahlak filozofu olduğunu dile getirdik. Bu filozoflardan her biri okuyucularına ender bulunan etik bir kazanımı –Spinoza *amor dei*'yi, Nietzsche ise *amor fati*'yi– elde etmeleri veya en azından varoluşsal özgürleşmenin belirli bir aşamasına yükselmeleri yönünde telkinde bulunurlar. Bununla birlikte etik, doğa-üstü güçlere, normlara, kategorilere, aşkınsal emirlere ve aşkın Tanrı'nın rolüne el koyan başka benzer bir adaya dayandırılamaz. Ne de etik sanki şeylerin üzerine nakşedilmiş, ahlaki yükümlülük için rehber olarak örnek alınması veya ezberlenmesi gereken bir "ahlaki dünya-düzeni" varmış gibi, evrenin örtük yapısından yararlanabilir. Tam da ahlaki yükümlülük (veya ahlaki ödev) kavramının kesinlikle içkin bir sistemde hiçbir anlamı yoktur ve [bu nedenle] hem Spinoza'da hem de Nietzsche'de *kendini-aşma*, anahtar etik kavram olarak yer almalıdır.

Etik kazanımlar doğayı yegâne kaynak, dayanak ve ilke olarak ele almalıdırlar. Hem Nietzsche hem de Spinoza'da katı doğalcılık güçlü bir etik tasarımla yan yana yürüdüğü için etik tasarımlar, bir kendini-aşma etiği olarak yorumlanmalıdır ki bu şekilde içkin doğal ilke (Spinoza'da *conatus*,

Nietzsche'de ise *güç istenci*), doğayla çelişmeyen veya onu, bazı doğa-üstü [supra-natural] normlar yönünde aşmayan tersine yine de aynı doğal ilkelerin yeni düzenine ve niteliğine ve neden olduğu yaşam tarzına bağlı kalan bir değer üreterek, kendini ham verilmişliğinden daha yüksek bir şey haline getirir.

Bu nedenle Kant'ta, Stoacılar'da veya Hıristiyan ahlakı ve çileciliğinde aynı adı taşıyan kendini-aşma, [Spinoza ve Nietzsche'de] kökensel anlamda farklıdır. [Onlarda] kendini aşma, yaşam ve duygular üzerine dışsal zorlamalar yüklemez yalnızca, bir duygular tarzının bir diğerini etkilemesi ve onu biçimlendirmesi bağlamında yaşamın kendisini yeniden-şekillendirmesini ve yüceltmesini sağlar. Bu filozofların içkinlik anlayışlarının içerdiği kendini-aşmanın motoru, akıl-yaşam karşıtlığı değildir, tersine yaşamın kendisini biçimlendirmesi ve kendi gücünü artırmasıdır.

Bu aynı zamanda asırlık "tin" veya "tinsellik" kavramının onlar tarafından belirlenen yeni veya alternatif bir yorumudur –gerçi onlar bu sözcükleri Hıristiyan çileciliğin ve sofuluğun olumsuz çağrışımından sakınmak için kullanmamışlardır. Yaşamı, yaşamın üzerinde ve ondan ayrı üstün bir ilkeye tabi kılarak alçaltan kısıtlamalar, Nietzsche'nin hor gördüğü ve Spinoza'nın da uzak durduğu, çarpık ve kendini-inkâr eden bir çileciliği doğurmaktan sorumludur. Tin, veya bunun yerine uygun olarak hangi sözcük kullanılabilirse, başka bir dünyadan veya insanın "saf" ve özerk bilinçliliğinden kaynaklanan ve yaşamı alçaltmaya veya onu baskı altına almaya hizmet eden ayrı bir ilke değildir. Tersine tin (veya Nietzsche'deki biçimiyle "özgür tin"), güçlü canlılığı ve duygulanımsal kuvvetiyle yaşamın kendisidir ki yaşamın canlılığını ve yaratıcı güçlerini alçaltmak yerine yükselten kendini-aşma biçimiyle yaşamın kendisini biçimlendirir ve ona anlamını verir. Bu kavrayışa göre yaşamın Dionysosçu yolu aynı zamanda en "tinsel" yoludur.

Spinoza'da bu güçlendirici kendini-aşma, akıl ve nesnel bilgi sayesinde canlandırılır, bu nedenle onun takip edilmesi gereken belirli kuralları ve evrensel desenleri mevcuttur. *Übermensch*'inin yaşamını açık bir varoluşsal tecrübe olarak tasavvur eden ve nesnel bilgi yerine yalnızca bakış açısına bağlı yorumlamaları onaylayan Nietzsche için durum aynı değildir. Bu nedenle kendini-aşmanın Nietzsche'de hermeneutik bir çehresi vardır; kendini-aşma, kişisel bir kendini-yorumlama tarzıyla bağlantılıdır ki bu şekilde birey, yaşamına kendi içkin kaynaklarından gelen anlamı yansıtır.

### *Conatus*'a Karşı Güç İstenci

İnsan anlayışları bağlamında Nietzsche'nin Spinoza ile paylaştığı içkinlik felsefesinin bir diğer kaçınılmaz sonucu katı bir doğalcı monizme bağlı olmalarıdır. Her iki filozof için de insanda etkin olan, onun (doğadaki diğer her şeyde olduğu gibi) bireysel varoluşunu kuran tek bir doğal ilke vardır. Bu ilke durağan bir varlık değil dinamik bir itki [thrust], bir çaba [striving] veya arzudur; ayrıca o, bütün duygulanımların, dürtülerin [drive] ve insan davranışlarının çeşitli biçimlerinin altında yatan eşsiz ilkedir. Spinoza buna *conatus*, Nietzsche ise *güç istenci* adını verir.

Spinoza'da *conatus* aslında kendini-korumaya yönelik bir mücadeledir. "Tek tek her şey... kendi varlığını sürdürmeye çabalar"[6] (Etika, III: 6) ilkesi, kalan ilkelerin türetildiği, en ortak olandan en yüksek felsefi aşamaya kadar bütün insan duygulanımlarını kuşatan ilk ilkedir. Spinoza'ya göre tekil şeylerin var olma tarzı *süreklilik*tir (*duratio*) [ve] bu süreklilik, zamansal anlamda değil, tarzsal [modal] anlamda tanımlanmıştır. Bu, varoluşu kendi özünden zorunlu olarak çıkmayan bir şeyin var olma tarzıdır. Böyle olunca da varoluşa gelmek için dışsal bir nedene ihtiyaç duyar ve ayrıca dışsal nedensellik olanak verdiği sürece, onun saldırısına ve sunduğu tehlikelere daima direnerek, varoluşunu sürdürecektir. *Conatus*'un olumsuz yüzü olarak bu direniş, sonlu şeylerin bir niteliği [attribute] veya onlara eklenmiş bir sıfat [quality] değil, tam anlamıyla onların var olma tarzlarıdır; bu direniş, seçik varlıklar olarak onların bireyselliğini oluşturur.

İnsanların ben-merkezcil arzuları aracılığıyla tanımlanması bağlamında *conatus* (Nietzsche'nin de onaylayacağı gibi) aldırışsızlığın [disinterestedness] tam da tersidir. Bununla beraber *conatus*'unun çocukları [offsprings] yalnızca sıradan tutkular ve arzuları değil, ayrıca rasyonel bilgi için dürtüyü (*conatus intelligendi*) ve bunu yanı sıra *amor dei intellectualis*in en yüksek duygusunu ve yaşam-biçimini de içerir. Saldırganlık ve duygudaşlık, şiddet ve karşılıklı yardım her biri, koşullara, psikolojinin kurallarına ve kişinin bilgi (yani özgürleşme) derecesine bağlı olarak bu tek, doğal ilkeden çıkacaktır. Bu monizm, elbette, Spinoza'nın katı natüralizminin veya içkinlik ilkesinin zorunlu bir doğal sonucudur. Çünkü aşkın hiçbir dünya, ahlaki hiçbir düzen, *apriori* hiçbir norm ve yükümlülük ve evrenin amaçlı hiçbir kuruluşu yoktur yalnızca mekanik güçlerin bir oyunu tarafından belirlenen bir dünya vardır, bu nedenle bireyin *bütün* yaşamı, kişiyi tek bir varlık olarak bireyleş-

[6] *Etika*'dan yapılan alıntılar için yararlanılan kaynak: Spinoza, B. (2011). *Etika*, (Çev. Çiğdem Dürüşken). İstanbul: Kabalcı [ç.n.].

tiren arzunun sıkı doğal ilkeleri içinde açıklanmalı ve temellendirilmelidir. Her doğal varlığın, varoluşunu devam ettirmek ve bu amaç için var olma gücünü yükseltmek üzere gösterdiği çaba olarak *conatus*, Spinoza tarafından bütün insan davranışlarının ve bütün uygar fenomenlerin türetildiği tek ilke kılındı.

Bu monizm konusunda Nietzsche de –benzer nedenlerden ötürü– hemfikirdir. Nietzsche'nin güç istenci, yerini aldığı *conatus* gibi, "duygulanımın temel biçimidir ve diğer bütün duygulanımlar yalnızca onun gelişimleridir" (WP: 688), Nietzsche kendine aldığı bir notta Spinoza'yı, kendi içkinlik anlayışının iskeleti olarak adlandırır. Nietzsche kendine aldığı bir başka notta Spinoza'yı özel rakibi olarak adlandırır, "Her canlı varlığın yaptığı her şeyi kendini koruyabilmek için değil, *daha fazlası* olabilmek için yaptığı açıkça gösterilebilir" (WP: 688). Başka bir yerde, "Canlı bir varlık, her şeyden önce, gücünü boşaltmaya çabalar – yaşamın kendisi güç istencidir; kendini-koruma, onun dolaylı ve en sık sonuçlarından yalnızca birisidir" (İvKÖ: 13)[7] iddiasında bulunur. Spinoza'nın savını özellikle çürüten, kişinin yaşamını kendini geliştirmek ve aşmak adına riske sokmaya (ki Spinoza bu durumu, bunun "ahmaklık" olduğu ifade etmek dışında açıklayamamıştır) hazır olduğu sıklıkla karşılaşılan durumlardır:

> İnsanın kendini korumak istemesi, bir sıkıntı koşulunun varlığını gösterir. Bu istek onun kendi gücünü arttırmak isteyen temel yaşam içgüdüsünün sınırlandığının belirtisidir. Gücünü arttırmayı isteyerek insan sık sık kendini korumayı tehlikeye atar, hatta kurban eder[8] (ŞB: 349).

Spinoza'nın da amaç olarak varoluş (ve eylem) gücünü yükseltmek hakkında konuştuğu doğrudur[9]. Çoğunlukla bu amacını kendini-korumayla (onun bir etkisi olarak ve hatta eşdeğeri olarak) bağlantılandırır ve en azından bir durumda bunların birbirlerinden bağımsız kavramlar olduklarını ima eder gibi görünür[10]. Ne var ki bu (hafif) ikircikliğe rağmen, Spinoza'nın savını çözümlemenin tek tutarlı yolu, o tek amacı diğerine hizmet eden bir amaç olarak anlamaktır: [yani] varoluşun veya eylemin gücünü yükselt-

[7] Alıntı için yararlanılan kaynak: Nietzsche, F. (2016). *İyinin ve Kötünün Ötesinde.* (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası. [ç.n.].

[8] Alıntı için yararlanılan kaynak: Nietzsche, F. (2003). *Şen Bilim*. (Çev. Levent Özşar). Bursa: Asa [ç.n.].

[9] Örneğin *Ethica III, 13*'te Spinoza orijinal *conatus*'tan bedenin ve/veya zihnin "etkinlik gücü" kavramına geçiş yapar [Y].

[10] *Ethica IV Önsöz*'de (son iki paragrafta) Spinoza kusursuzluk ve kusurluluk kavramlarının genel kullanımlarını reddeder ve sonra onlara yeni bir kullanım atfeder: büyük kusursuzluk, "etkinlik gücü"nün yükselmesi (kendinden-kaynaklanan etki veya özgürlük) anlamına gelir. Ve şöyle devam eder; bu, süreklilikten bağımsızdır: bir şeyin varoluşunu daha uzun sürdürdüğü için onun daha kusursuz olduğu söylenemez. Dolayısıyla bireyin "artan etkinlik gücü"nün amacı burada kendini-korumaktan ayrılır ve doğrudan özgürlüğe bağlanır [Y].

mek arzu-edilirdir, çünkü kendini-koruma olasılığını artırır. Buna karşın Nietzsche'de güç, yaşamın bir aracı değildir, aksine onu tanımlar ve kuşatır; biz ilk önce var olur ve daha sonra yaşam gücünü çoğaltarak varoluşumuzu devam ettirmeyiz; tersine biz en başta güç istenci *olarak*, yani varlığımızın etkin izdüşümü olarak ve varoluşu yükseltmek ve genişletmek için içimizde var olan itki olarak var oluruz, zira yaşam ancak belirli zamanlarda tehlike altında olabilir.

Dolayısıyla güç istenci, bütün insanlar (ve ayrıca bütün diğer varlıklar) için *doğal* olan kendini-aşmaya yönelik bir dürtüdür. Nietzsche (bence doğru bir biçimde), içkin varlıkların –var olan tek türdürler– doğaları gereği sınırlarının ötesine ilerlemeye ve "daha fazlası olmaya" çabaladıkları fikrinde hiçbir çelişki görmez. Bu fikir, içkinlik ilkesini ihlal etmez çünkü bu varlıkların kendilerini aşarken, aşkın bir dünya veya apriori normlar tarafından yönlendirilmeleri gerekmez, tersine onlar *kendi* varoluşları ile yapılarını açığa vururlar ve yansıtırlar. Dolayısıyla bütün bu-dünyalı varlıkların *doğaları* gereği böylesine bir kendini-aşma dürtüsü olarak var olduklarını düşünmek için ayrı bir dünyayı kabul etmemize gerek yoktur.

Daha sonra Heidegger içkinlik bağlamındaki bu Nietzscheci kendini-aşma düşüncesini, kendi insan varoluşu (*Dasein*) düşüncesine ve dünya-içinde-olmak'ın anlamına uyarladı. Fakat Heidegger analizini yalnızca insanla, varlık içinde ayrıcalıklı ontik bir konuma verdiği insanla sınırladı; böylece kendini içkinlik felsefesi bağlamında *Hegelci* çizgiye yerleştirdi ve, Feuerbach gibi, [Hegel felsefesi] bağlamında içsel bir eleştiri getirdi. Öte yandan Nietzsche, insanları ontolojik olarak diğer varlıklardan ayıran hiçbir özelliğin olmadığını, yani onların özdeş [assimilable] ve türdeş [uniform] olduğunu dile getiren Spinoza'nın Hegel-karşıtı bakışından yana olur.

Bu türdeşlik [uniformism] Nietzsche ve Spinoza'nın, kendi kişisel ilkelerini fiziksel varlıklara bile uygulamalarına yol açmıştır. Spinoza'da *conatus*'un fiziksel yanı, bir bedenin onu ortadan kaldırmakla ve yerini almakla tehdit eden dışsal nedenlere gösterdiği dirençtir[11]; bu nedenle (tabiri caizse) "savunma amaçlı" bir duruş sergiler: [yani] dışsal istilaya direnme ve fiziksel olarak kendini koruma çabasıdır. Fakat Nietzsche'de, tipik olarak, güç istencinin fiziksel vurgusu tam tersi yöndedir: "her belirli beden bütün uzam

[11] Nietzsche'nin sözlerini harfi harfine değil metaforik olarak okumayı tercih etsek bile bu zıtlık önemini korur. Böylesi bir okuma gereklidir, çünkü güç istencinin ham fizikçi yorumu, en azından Nietzsche'nin "madde", "beden" ve "ölçülebilir uzam" kavramlarını "kurgular" olarak eleştirmesinden çıkan sonuçlar, bakımından vahim sonuçlara neden olur [Y].

üzerinde hâkim hale gelmeye çabalar... genişlemesine direnen her şeyi geri püskürtür" (WP: 636)[12].

*Conatus* ve güç istenci monizmi, aynı ilksel ilkeden farklı ve birbiriyle çelişen zihinsel ve kültürel fenomenin *tam anlamıyla nasıl* çıktığını açıklayan bir teoriye ihtiyaç duyar. Ne var ki yalnızca Spinoza böyle bir açıklamayı sağlar; Nietzsche güç istencinin farklı biçimleri, özellikle kendisinin aldatıcı, yabancılaşmış veya ayrıca hakiki-olmayan olarak düşündüğü bu biçimleri nasıl aldığı konusunda bizi merakta bırakır. Güç istenci, "sağlıklı" veya "yozlaşmış", Dionysosçu veya çökmüş olabilir; olumsuz biçimi bağlamında *hınç* ahlakının, Hıristiyan kültürünün ve rasyonalistlerin dünyayı değişmez kategorilerin tasarımsal ağına tabi tutarak, ona egemen olma girişimlerinin altını çizer. Güç istencinin bu "olumsuz" biçimleri ile "olumlu" veya sağlıklı ifadelerini birbirinden ayıran nedir? Birinin diğerine nasıl dönüştürülebileceğini (Spinoza'nın "edilgin" duygulanımın "etkin" duygulanıma dönüşümünü açıkladığı gibi) ne açıklayabilir? –ve biz neden iki yüz yılı boyunca insanlık tarihinin yaşamını yönetmekte olan bir biçimi "zayıf" olarak adlandırmaya devam ediyoruz? Nietzsche, güç istencinin tarzı bağlamında (hakiki olandan aldatıcı olana ve aldatıcı olandan hakiki olana kadar) tersine dönmelerin açıklamasını yaparak ve onun kendisine *nasıl* engel olduğunu ve bunu nasıl çözülebileceğini izah ederek bir çeşit "yabancılaşma" teorisine büyük katkı sağlamış olurdu.

Son olarak şu da fark edilecektir ki Spinoza'nın kendini-koruma konusundaki ısrarı onun kendiyle-özdeşlik ve kalıcılık metafiziğiyle uyumludur; hâlbuki Nietzsche'nin güç istenci, kendini-aşmayı bütün içkin varlıklara atfederek, her türden kendiyle-özdeşliği reddeden kendi genel akış teorisiyle uyumludur. Böylece *conatus* ve güç istenci konusundaki farklılıklar, Spinoza ve Nietzsche'nin, içkin dünyanın doğası konusundaki daha kapsamlı anlaşmazlıklarının içinde yer alır.

### *İçkinliğin Doğası ve Gerçeklik Problemi*

Nietzsche'nin *amor fati* düşüncesinin temelini teşkil eden, *olumlu* içkinlik tasviri, kendini Spinoza'nınkinden nasıl ayırır? Bu sorunu detaylarıyla incelemeden önce önemli bir başka probleme kısaca değinilmelidir. Nietzsche olguları değil yalnızca yorumları, nesnel gerçekleri değil yalnızca varoluşsal

[12] Bu, Kartezyen filozofların dışında (Locke ve onu izleyen) filozofların "girilemezlik" adını verdikleri, maddeliği kuran ontik niteliğe yüzeyse biçimde benzerlik gösterir. (Spinoza ve Descartes'ta tek başına uzam amaç için yeterlidir, hatta Spinoza *conatus*'un fiziksel yanı bağlamında bir girilemezlik biçimine ima da bile bulunur) [Y].

ilgiler ve dürtülerle ilgili "perspektifleri" onaylar. Yine de *Übermensch*'in tanıyacağı ve deneyimleyebileceği biçimiyle evrenin doğası hakkında detaylı tanımlar verir. Bu tanımlar yalnızca birer metafizik masal olma anlamında mı bir değere sahiptirler yoksa perspektivizmi aşan ve her türlü yorumdan önce dünyaya uygulanan bir "Dionysosçu gerçeklik" var mıdır?

Büyük olasılıkla Nietzsche'nin derin bilgeliğindeki en zor problem budur. Sanırım ne Nietzsche'nin herhangi bir metni ne de herhangi bir eserinin mantığı, bu probleme tatmin edici bir cevap sağlayamaz. Pek çok durumda Nietzsche dünyanın ve yaşamın, daha *gösterişsiz* [*simpliciter*] bir gerçeklik adını hak eden, sade [sober] ve acı dolu bir yorumunun olduğunu ileri sürer gibi görünür. Bu gerçeği dikkate aldıkça ve kabul ettikçe daha güçlü olur ve daha özgür hale geliriz. Nietzsche ayrıca varoluşun trajedisinden, geçiciliğinden veya çok-yönlülüğünden, korkutucu [bir] "gerçeklik" veya kaçınılması gereken bir şey olarak sakınanlardan sıklıkla söz eder; karşıt inançları, rasyonel bilimin ve metafiziğin öne sürümlerini açıkça "hatalar" ve "kurgular" olarak adlandırır. Bana öyle görünüyor ki bu eğilim, "içten-gelen-felsefesi" [gut-philosphy], deyim yerindeyse, felsefi yönteminin doğası nedeniyle uyması *gereken* eleştirel sınırlamalardan yoksun olarak kendini ifade ettiğinde, düşüncesinin kendiliğindenliğine daha fazla ihanet ediyor. Çünkü Nietzsche'nin resmi felsefi görüşünde hiçbir şey hermeneutik süreçten kaçamaz; değer-yüklü yorumu önceleyen hiçbir "açık" gerçek olamaz; ayrıca perspektivizm evrensel kuraldır.

Eğer öyleyse herhangi biri, son beyanın konumunun ne olduğu merak edebilir? Bu teorinin kendisi de bir başka perspektif –bir *meta*-perspektif, belki de varoluşsal bir yükümlülüğe dayanan bir perspektif– değil midir? Nietzscheci cevap evet olacaktır; bu, yaşamın Dionysosçu biçiminin bilişsel bir karşılığıdır ki [söz konusu meta-perspektifi] olanaklı ve bağlantılı kılar. Varoluşsal olanaklar, uyumlu bilişsel imgeleriyle bir araya gelirler; fakat ikincisi ilkine bağlıdır, tersi değil.

Nietzsche'nin, evren hakkında acı dolu ve dramatik bulgular olarak algıladıklarının bu göreceli hale getirilmesiyle barış içinde yaşamış olup olmadığı ucu açık bir sorudur. Nihai analiz olarak sanırım Nietzsche, Dionysosçu dünya-görüşünün perspektiften bağımsız bir gerçek olduğu düşüncesini ne kabul edebilir ne de reddedebilir. Fakat bu önemli soru bizim mevcut tartışmamızla çok az ilgilidir; çünkü biz, rakip iki içkinlik deneyimini karşılaştırıyoruz ve hiç şüphesiz, hangi yorumlama olursa olsun, *Dionysosçu dünya-görüşü, en çok savunduğu ve değer verdiği görüş olarak Nietzsche'de ayrıcalıklı bir*

*konumun keyfini çıkarır:* Nedenlerinin kısmen bilişsel veya yalnızca varoluşsal olup olmaması mevcut amacımız açısından ikincil öneme sahiptir.

Bunu aklımızda tutarak içkin dünyası görüşü üzerine Spinoza-Nietzsche çatışmasını özetleyebiliriz.

Spinoza'da içkin dünya kendi aklına, anlamına ve kendi kendinin nedenine sahip olan, rasyonel bir *causa sui*'dir. Son derece anlaşılır[dır], deyim yerindeyse her varlığa yayılan ve onları kuran aklın ışığı aracılığıyla içeriden aydınlatılmıştır. Evren, Tanrı'nın rolünü ve konumunu devralır ve her-şeye-gücü-yeten akıl [ise] ilahi varlığın veya dini geleneğin saygınlığının yerini alır. İçkin evrende yaşayan insana gelince o, Tanrı'nın içinde var olur ve –böyle bir bilinçliliğin zorunlu kılacağı bütün zihinsel yansımalarla [repercussions] birlikte– bu bağıntının detaylı bilgisine yükselebilir. Bir başka deyişle Spinoza'da Tanrı, ölü değildir. Tanrı onun felsefesinin ufkunda kaybolmaz, yalnızca onun anladığı biçimiyle ilk defa doğru biçimde tanımlanır. Eski kişisel Tanrı'nın bütün yüceliği, sonsuzluğu, yüce "bilgeliği" (bilebilirliği), her-yerde-bulunurluğu ve kutsallığı burada, bunların gerçek ve tek meşru öznesine –evren veya doğa-Tanrı'ya– atfedilir. Spinoza, ifade edildiği gibi, yalnızca Tanrı'yı doğallaştırmaz, ayrıca doğayı da tanrısallaştırır.

Bununla beraber, (Nietzsche'nin deyimiyle) Tanrı'nın "gölgeleri" aslında her yerde mevcuttur. "Töz" olarak dünya ebedi ve kendisiyle-özdeştir, onun kutsallığını ifade eden kesin rasyonel yasalarca yönetilir. Ve bu dünyada geçicilik olmasına rağmen –her tikel şey kendi sürekliliği ile belirlenmiştir– süreç bütünüyle bilinebilirdir ve Tanrı'da zorunlu bir temeli bulunur; ve ayrıca her tikel şeyin, "ebediyetin bakış açısından" kavrandığı (ve var olduğu) O'na dönük ebedi bir yüzü vardır. Tekil şeyler kendi-kendileriyle özdeştirler ve neden-etki aracılığıyla sıkı bir biçimde belirlenirler; ve evren hakkındaki bazı keyfi ve "opak" şeyleri açıklamaktan uzak olan bu nedensellik O'nun yüce akılsallığının –ve kutsallığının– somutlaşmasıdır. Şeyler arasındaki [olanaklı] tek ilişki biçimi mekanizmdir, bununla birlikte mekanik zorunluluk, mantıksal bir zorunluluğu ifade eder ve onunla özdeş olduğu varsayılmalıdır; kendi özlerinin doğası aracılığıyla var olmayan şeyler (eş deyişle tikel şeyler) bile, ebediyetin bakış açısından, yalnızca fiili olarak değil, *mantıksal olarak* zorunludurlar.

Öte yandan Nietzsche'de içkin dünya hiçbir içsel akla, düzene veya sebebe sahip değildir. Hatta onun doğal zorunluluğu bile –ki *amor fati*'nin zeminini oluşturur– rasyonel bir neden-etki sistemi olarak yorumlanamaz. Spinoza'nın teleolojiyi yasaklamasına Nietzsche, şimdiye değin antropomor-

fizmin bir başka biçimi olan mekanik nedenselliğin ilgasını ekler. Dünyada değişmez ve ele geçirilebilir hiçbir şey olmadığına göre özdeş ve hatta kendi kendisiyle özdeş hiçbir durum ve olgu yoktur ve bu nedenle değişmez evrensel yasalar için hiçbir temel de bulunmaz. Aracılıklarıyla evreni anladığımız ana kategoriler ve ileri sürümler yalnızca kurgudurlar. Hatta mantık bile bir yanılsama, "doğru" ve "gerçek"[e uygun] tanımlamaya dair bütün formlardan kurtulan, kendi içinde belirlenemez bir akışkan olana ilişkin hayali bir saplantıdır.

Eğer Spinoza'nın rasyonel tözü, Parmenides ve onun Elea Okulu geleneğini devam ettiriyorsa, Nietzsche de onların hasımlarının, Herakleitos'un yanında yer alır, fakat o, pre-sokratik ustasından daha ileri gider, çünkü Nietzsche ayrıca Herakleitos'ta dünyanın-akışının nedeni olan *logos*'u veya değişmez rasyonel düzeni de reddeder[13]. Bu nedenle Nietzsche'nin dünyasında insanın kalıcı olarak tutunabileceği hiçbir şey yoktur; onun içkinlik deneyimi, metafiziksel bir çöldür, bir esaret, bütün geçici biçimlerin bitmek bilmez yap-bozudur ve Varlık'ın ayaklarının altından kalıcı olarak kaymasıdır.

Ebedi tekerrür teorisi (daha doğrusu miti) kalıcı bir düzeni dünyaya zorla kabul ettirmez; daha ziyade içkinliğin kaçınılmazlığını işaret eder veya onu oyunlaştırır. Yaşamı kurtarması, ona rehberlik etmesi veya ona anlamını vermesi gereken, ne dünyanın dışında ne de (daha iyi bir gelecekte) içinde hiçbir yaşam perspektifi yoktur. Yaşam kendi dışında hiçbir anlam kaynağına sahip olmadığına göre anlık karakterine dayanarak anlamla donatılmalıdır.

Nietzsche ebedi tekerrürün, Zerdüşt tarafından öğretilen en önemli öğreti olduğunu dile getirir (EH III: 6, 1). Bu nedenle, özellikle Spinoza'nın *amor dei*sine karşıt olan *amor fati* için bir ipucu olması bakımından dikkati hak eder.

**Ebedi Tekerrür**

Ebedi tekerrürün dört başı mamur kozmolojik bir teori olup olmadığı sorunun tartışmayacağım ne var ki onu, *amor fati*nin içerdiği türden kendini-aşmayı ifade eden bir *varoluşsal fabl* olarak kabul edeceğim. Bu şekilde anlaşıldığında ebedi tekerrür, *amor fati*nin içeriğini açıklamak ve ayrıca onun varoluşunu sınamak için daha iyi hizmet eder[14].

[13] Nietzsche, herhangi birinin aynı nehre *bir kere* bile giremeyeceğini, çünkü akışın kendiyle-özdeşliği yıktığını ve ayrıca *aynı* nehir gibi bir şeyin olmadığını söyleyerek Herakleitos'u radikalleştiren Kratylos'a katılacaktır. Fakat Kratylos bile –Nietzsche gibi– akışın kurduğu ve yeniden ürettiği evrenin ebedi mantıksal düzenini reddedemez [Y].

[14] Schacht'ın ebedi tekerrürü, Dionysosçu yaşam için bir test olarak değerlendiren görüşünü paylaşıyorum; ne var ki Nietzsche daha sonra "bunun ayrıca doğru olup olamayacağını" anlamaya çalıştı (Schacht, *Nietzsche*, Routledge & Kegan Paul, 1983, s. 260). Bu girişim Nietzsche'yi güçlü bir

Nietzsche'de ebedi tekerrür birincil anlamını, olumlama ediminin ana konusu olmasından alır. Gerek neşe içindeyken, gerek alışkanlık dâhilinde gerekse acı çekerken, varoluşunda içsel bir amaç veya hazır-verili anlam görmese de Dionysosçu insan, bu yaşamın, özellikle hiçbir yenilik, gelişme veya "ilerleme" olmadan tam da olduğu haliyle kendini tekrar ve tekrar yinelemesini dileyerek, yaşamına "evet" der. Nietzsche *Şen Bilim*'de bu fikri güçlü bir baştan çıkarıcılıkla ifade eder ve sınar:

> *Günün ya da gecenin birinde bir cin, sen yalnızlıkların yalnızlığında iken yanına sokulup sana şunları söylese ne olurdu: "Şimdi yaşadığın, yaşamış olduğun yaşamı bir kez daha sayısız kez daha yaşamak zorundasın. Bu yaşamlarda yeni hiçbir şey olmayacak; her acı, her sevinç, her düşünce her iç çekiş, yaşamında dile gelmeyecek ölçüde küçük ya da büyük her şey zorunlu olarak, tümden aynı sıra ile aynı düzen içinde sana geri gelecek"... Kendini yere atıp dişlerini mi gıcırdatırdın, böyle konuşan cine ilenir miydin? Yoksa bir kez böylesine görkemli bir anı yaşayınca on şu yanıtı mı vermek isterdin: "Sen bir tanrısın, bundan daha tanrısal bir şey hiç duymadım"... Yoksa ne diye kendini, yaşamı iyi kılmak zorunda olasın, her şeyden çok bu son, bengi onaylama, belirleme için can atasın?* (ŞB: 341).

Bu, içkinliğin en yüksek olumlanmasıdır. Ebediyen tekrarlanan her ana, geçmekte olan her "neşe ve iç çekme"ye özlem duyarak, içkinliğin örtük ufkunun, varoluşun bütünselliği olarak farkına varırım ve *amor fati* bağlamında bu düşünceyi bir yükten bir kutlamaya dönüştürürüm. Bu bir vazgeçme değildir, yalnızca aşkın dinin, ahlaklılığın, ütopyanın veya metafiziğin dışsal bağlarından özgürleşen, kendini-yaratan insanın etkin neşesidir.

Şuna dikkat edilmelidir ki benim durmadan tekrarlanmasını istediğim yalnızca her anın [moment] içeriği değil, tam da ansızlıktır [momentariness]. İçkinlik burada mevcut an ile, şu anda tamamen geçici olarak var olan ile belirlenir; ve bunun birbiri ardınca tekrarlanmasını isteyerek ben aynı derecede onun *geçip gitmesini* isterim; daha doğrusu, geçiciliğin kural olduğu varlık biçiminin farkına varır ve onu kabul ederim.

Goethe'nin Faust'una Nietzsche'nin alternatifi de bu noktada ortaya çıkar. Faust, ana "ebediyen kal!" diyebilmek için yanıp tutuşur; o, bu-dünyaya-özgü anlar içinde yer alabilmek için sonsuzluğu ister. Nietzsche de öyle,

---

biçimde baştan çıkardı (bunun uç noktası WP1066'da ortaya çıkar), fakat hem teorinin kendisi hem de konumunun metafizik "hakikat" olarak endişe verici olması *bağlamında* ortaya çıkan problemler nedeniyle geçersiz kılındı. Bu son konu hususunda ebedi tekerrür, yukarında kabataslak belirttiğimiz genel gerçeklik problemiyle bağlantılıdır. Ne var ki o, perspektife dayanan bir hipotez olarak bile hem bilimin geri kalanı bağlamında hem de önesürümlerle ilgili olarak tutarlılık problemlerine sahiptir. (Eğer dünyada özdeş hiçbir şey yoksa özdeş durumlar nasıl yeniden meydana gelebilir?). Bu durum kendi başına, Nietzsche'nin tekerrüre dayanan varoluşsal fablını (Magnus bunu "karşı-mit" olarak adlandırıyor) yarı-bilimsel bir teoriye yükseltmeye yönelik bütün çabalarının altını oymuş olmalı. Neyse ki, buna rağmen, bu fablın varoluşsal ve etik işlevi (ve anlamı), onun tam-donanımlı bir kozmolojik teori olmasına da dayanmaz; bu nedenle ileride ebedi tekerrürü, *amor fati*'nin içerdiği içkinlik deneyimini açıklamak için kullanmaya denediğimde bu soruyu görmezden gelebilirim [Y].

fakat ona göre bu-dünyaya-özgü anlar, kendi içlerinde kendilerinin geçip gitmelerini de içerirler; dolayısıyla Nietzsche ana, ebediyen kalmasını söyleyemez, aksine *kendisini* ebediyen *tekrarlamasını* söyleyebilir. Her iki durumda da o, ana bağlıdır ve ayrıca onun kaçınılmaz geçiciliğini onaylar ve kabul eder.

Manidar bir biçimde Nietzsche ebedi tekerrürü, akış ve geçicilik konularındaki ustası Herakleitos'a atfeder. Oysa Nietzsche –kötümser ve "dekadan" tonlara boyanmış– bu temayı, "güneşin altında yeni bir şey yok" ve "önce ne yapıldıysa, yine yapılacak" diyen Vaiz'in yakınmasında da bulabilirdi[15]. Yine de olağan yanıtların insanı olarak Vaiz, "her şey boştur" ve yaşam bir yüktür sonucuna varır; hâlbuki Zerdüşt ve takipçilerinin, içkinliğin bu nihai tasdikini bir kutlama sebebi yapmaları beklenir.

İçkinliğin kaçınılmazlığını dramlaştıran ebedi tekerrür, şu bakış açısından da değerlendirilebilir: yaşamımı, onun her anını, sayısız defa tekrar ve tekrar yaşamaya hazır olarak ben, bir "sonraki dünya" veya bir öte dünya iddiasından veya umudundan vazgeçiyorum. Hatta gelecek hakkındaki umudum, bu dünyanın daha iyi bir durumuna işaret etmese (Kant, Hegel ve Marx'da – ve Hıristiyanlık ve Yahudi eskatolojisinde olduğu gibi) ve aynı türden varoluş tekrar tekrar meydana gelse bile. Benim için mevcut yaşamımın yerini alacak olan yine bu yaşamdır – yani, mevcut yaşamımın yerini *hiçbir şey* almayacaktır; ve bunun anlamı şudur: var olan her şey içkin yaşamdır; onun özdeş yinelenişine çağrıda bulunarak ben yalnızca içkinliğin değerini, benim tek ufkum olarak olumlarım.

Fakat bu, ne türden bir içkinlik? [Bunun] Hegel ve Spinoza'nınkinden oldukça faklı olduğu açıktır. Hegel'de özgürlük ve kendilik-bilgisine yönelik tarihsel ilerleme, içinde insan türünün ve onun aracılığıyla Varlık'ın kendisinin gerçek kılındığı bir perspektif sunar. Var olan her şey içkin dünya olmasına rağmen, deyim yerindeyse, kendi içinde aşkın bir boyuta sahiptir: gerçekleştirmek ve olagelmek zorunda olduğu *telos*'u (amacı) vardır. Bu, Hegel'de zamana, tarihsel değişikliğin ve ilerlemenin aracı olarak niteliksel bir karakter verir. Spinoza bu türden bir teleolojiyi kabul etmez ve Nietzsche gibi, zamanı (daha doğrusu: sürekliliği)[16] niteliksel anlamda nötr olarak görür. En iyi ihtimalle, ilerleme kavramı Spinoza'da yalnızca, *conatus*'a ve

[15] Vaiz: 1 [ç.n.]

[16] "Süreklilik", devamlılığı sınırlar ve ölçüler tarafından parçalanması karşısında, varlığın *gerçek* bir tarzı olarak zamansal süreç için Spinoza'nın kullandığı bir terimdir. Birincisi *tempus* olarak adlandırılır ve gerçek olmadığı, (zorunlu olmasına rağmen) yalnızca "imgelemin bir destekçisi" olduğu düşünülür [Y].

kişisel arzuya ilişkin öznel bir anlama sahip olabilir: bir birey gerçekten de rasyonel bir yaşam biçimine ulaşabilir fakat bu, tamamıyla mekanik nedenler aracılığıyla meydana gelecektir ve dünya-tözünün yapısına ilişkin söz konusu türde hiçbir içkin yapıyı veya amacı göstermeyecektir. Bir başka deyişle: Tanrı (evren), insanın payına düşene, insanın etik ve rasyonel başarılarına bütünüyle kayıtsızdır.

Elbette bu görüş Nietzsche için Spinoza'yı, Hegel ve takipçilerinden daha cazip hale getirir. Fakat Spinoza da Nietzsche tarafından kendi –tarihselden ziyade bengisel [eternalistic]– "içkinlik dâhilinde aşkınlık" biçimine sahip olarak düşünülür, çünkü Spinoza, ebedi tözü ve doğa yasalarını, değişim dünyasının altında yatıyormuş ve Tanrı'nın içkin rasyonalitesini ve zamandışılığını [timelessness] yansıtıyormuş gibi kabul eder. Spinoza'nın *natura naturata* adını verdiği sonlu ve geçici şeylerin dünyası bile gerçekten akış içinde değildir, çünkü ebedi olarak *natura naturans* tarafından biçimlendirilmiştir ve çünkü, bu sebeple, geçici tekiller var oldukları sürece *kendiyle-özdeşliğe* sahiptirler.

Dahası "bilginin üçüncü türü"nde ve ona eşlik eden *amor dei intellectualis* deneyimi dâhilinde zamandışılığın aşkın öğesinin, iddialara göre, içkin tekile –bilen zihne– nüfuz ettiği ve onun sonluluğunu ortadan kaldırma yoluyla dönüştürdüğü ve sonsuz yaptığı bile söyleniyor. Burada, ebediyetin geçicilik alanına nüfuz etmesi yalnızca bilimsel değil yarı-mistik yan-anlamlara da sahiptir.

Nietzsche'ni ebedi tekerrür [kavramı], aşkınlık biçimleri (olarak düşündüğü) tarihselciliğin ve ebediyetçiliğin her ikisini de kapsamı dışında bırakır[17]. Nietzsche'nin onayladığı tek ebediyet, geçici durumların daimi tekerrürüdür ki geleneğin kalıcılığa atfettiği değeri onun Dionysosçu filozofu bu daimi tekerrüre atfeder. Bu edilgin bir boyun eğme değildir, aksine kişinin aşkın dinin pençesinden kurtardığı etkin bir neşe ve kuvvettir. Fakat bu, yeni bir tür psikolojiyi –ve insanı– gerektiren oldukça zor bir görevdir.

Aslında *amor fati*nin, içkinlik kabulünü kutlayarak, normal insan psikolojine karşı geldiğini görmek çok önemlidir. Nietzsche sıradan insanın, saf içkinliği bir boyun eğme ve baskı olarak deneyimleyeceğini düşünür; ona (ve tekerrüre) karşı doğal tepkileri, kötümserlik ve dünyadan-bıkkınlık, yaşam-

[17] Yeri gelmişken söyleyelim Hegel, her ikisini de aynı *telos* içinde birleştirir. Hegel'de tarihsel ilerlemenin amacı, ondan çıkması gereken tarih-üstü (veya ebediyetçi) bakış açısıdır. Bu meydana geldikten sonra Hegel'in dünyasında da bir tür "aynının ebedi tekerrürü" var olacaktır –yani zamanda içindeki empirik çeşitlilik boyunca gerçekleşme olarak kendini devam ettiren aynı *rasyonel ve zamandışı* ilke var olacaktır. (Zaman yeniden niteliksel doğasını kaybedecek; yalnızca kronolojik anlamda olan, fakat tam anlamıyla tarihsel olmayan bir zaman var olacaktır) [Y].

sal güçlerin çöküşü –veya mevcut din ve geleneksel psikoloji (Spinoza bunu dışındadır) içinde cereyan eden çeşitli kaçınma biçimleri ve kendini-aldatma olacaktır. İçkinliğin baskısını karşıtına –neşe ve kutlayan güce– dönüştürmek için meydan okuyan güçlü bir olumlama ediminde bulunmak gerekir, ulu bir "yine de" gerekir –ki bu, *Übermensch*'i oluşturan ve açığa vuran yeni ve nadir psikoloji türünü gerektirir.

Bu dönüşümü uygulanabilir kılmak için bireyin, "değerlerin yeniden değerlendirilmesine" dayanan, *amor fati* ve ebedi tekerrürün köşe taşı olduğu yeni bir kültürden destek bulması gerekir: "Artık belirliliklerden değil, belirsizliklerden zevk alma; artık 'neden ve etkinin' değil, sürekli yaratıcılığın olması; artık koruma istenci değil güç istenci"[18] (Gİ: 1059). Bu yeni değerler büyük oranda Spinoza'nın öğretisine zıtken, bazılarında, örneğin "ahlaklılıktan özgürleşme; ... 'istencin' ilgası; 'kendi-başına-bilgi'nin ilgası" (WP: 1060) gibi Spinoza'nın kendisinin de ısrar ettiği başka değerler vardır.

Dolayısıyla *amor fati* Spinoza'nın *amor dei*'sinden yalnızca içeriği ve tarzı bakımından değil, ayrıca mental yapısı bakımından da ayrılır. Spinoza'nın *amor dei*'si evrenle harmonik bir uyumu ifade eder, hâlbuki *amor fati*, meydan okuyan bir olumlama edimince birleştirilen içsel bir uyuşmazlığı ve mesafeyi ifade eder. Bunun pek çok ilave sonuçları bulunmaktadır.

İlk olarak, meydan okuyan olumlamanın yapısı, Nietzsche'nin *Übermensch*'ine, Spinozacı karşıtının sağlayabileceğinden daha yüksek bir eylemlilik hakkı [share of agency] sağlar. Spinoza'da zihnin herhangi bir gelişimi mantıksal çıkarımın sürekli, yarı-mekanik çizgisi ve psikolojik belirlenim tarafından belirlenir; hatta özgürlük elde edildiğinde bile bizim tarafımızdan gerçekleştirilmez, aksine bizim için "vuku bulduğu" söylenir. Ne var ki Nietzsche'de birey, aracılığıyla olguların olağan düzeninde bir kırılma yarattığı meydan okuyan olumlama edimiyle, bu düzenin normal (ve sürekli) sonucunu olumsuzlayarak ve onun yerine zıddını meydana getirerek *amor fati*yi elde eder; bu nedenle, özgür istenci onaylamasa bile kişi burada daha fazla eylemlilik [agency], daha doğrusu değerlendirmede bulunduğu etik durumlar için daha fazla özgürlük sahibi olabilir.

İkinci olarak, kırılma ve meydan okuma anı, *amor fati*'yi bütün mistik çağrışımların dışında bırakır. Spinoza'da olduğu gibi burada *unio mystica*'nın hiçbir bir biçimi var olamaz, çünkü meydan okuyan hal, olumlayan insan ile olumladığı ve sevdiği evren arasında bir mesafeyi zorunlu olarak içerir.

[18] Yapılan alıntı için yararlanılan kaynak: Nietzsche, F. (2010). *Güç İstenci*. (Çev. Nilüfer Epçeli). İstanbul: Say. [Ç.n.].

*Amor fati* bu mesafe arasında köprü kurar fakat onu ortadan kaldırmaz; tersine, "yine de"nin yarattığı gerginliği kendisinin değişmez bir özelliği olarak devam ettirir. Bu nedenle Dionysos, mistik bir isim taşısa da, aslında mistik-olmayan bir tavrı temsil eder.

Son olarak, *amor fati* –ateist kılıfı içinde bile– Hıristiyanlığın bir üstesinden gelmedir. *Kötümser* ateizm aslında Hıristiyanca bir zihin yapısını sürdürür, çünkü gerçekte içkin dünyaya yönelik bütün değerleri reddeder. Gerçekten de tanrısız bir evren içinde acınası ve sıkışmış olmaktan daha Hıristiyanca ne olabilir ki? Yalnızca kötümserliğin baştan çıkarıcılığına direnildiği ve dünya "Tanrı'nın gölgeleri"nin tamamından kurtarıldığı zaman bir neşe kaynağı olarak kabul edilir ve deneyimlenir, ancak o zaman insan, ilk defa kendi yaratıcısı haline gelir, Hıristiyanlığın üstesinden gelinir ve *Dionysos*, *Christos*'un yerini alır[19].

Özetlemek gerekirse benzer nedenlerle *causa sui*'nin Nietzsche'nin evreninden farklılaşması gibi *amor fati* de Spinoza'nın *amor dei*'sinden farklılaşır. Her ikisinin de öngördükleri özgürlük, zorunluluğun kabulünden keyif duymayı içerir, fakat zorunluluğun anlamı aynı değildir. Spinoza'da zorunluluk, doğa-Tanrı'nın rasyonel özünü ve öncül ile sonuç bağlantılarına dayanan *mantıksal* yasalar olarak düşünülmesi gereken neden etki yasalarına göre Tanrı'dan gelen şeylerin sonsuzluğunu ifade eder. Zorunluluğun içerdiği seçkin rasyonalitenin farkına varıldığında, onun yarattığı zorlama imgesini hafifletiriz; böylece *amor dei*, rasyonel bilgiye dayanır ve zihin ona aracılık eder. Nietzsche'de zorunluluk, neden-etkinin terimleriyle açıklanamaz, kaldı ki mantıksal bağlantılarla açıklansın; bu bir *opak* zorunluluktur –yani ondan hiçbir türlü kaçışın olmadığı, nedeni anlaşılmaz bir içkinlik dünyası içinde bulunan özdeş-olmayan şeylerin direnci ve akışıdır; ve *amor fati* bağlamında bunu kabul etmek, zihnin bir edimi değildir, aksine bu, kişinin bütün yaşamı ve güç istencini kapsar ve bir meydan okuma edimini gerektirir.

### *Soykütüksel Bir Skandal Olarak Spinoza*

Sonuçlandırmak için kişisel bir düzeye dönmem ve bunu felsefi bağlam içinde konumlandırmam gerekiyor. Belki de onların çarpıcı "birliktelik"leri nedeniyle Spinoza'nın kişiliği her zaman Nietzsche'ye dadanmıştır. O, şiirinde "Spinoza'ya" "Kimsesiz olan, seni yeteri kadar tanıdım mı? [eşdeyişle maskeni indirdim mi?]" diye sorar. Bunu gerçekten yapmış mıdır?

[19] Buna rağmen Hıristiyanlığın bu üstesinden gelmenin Dionysosçu bir tavır için gerekli olup olmadığı veya bizim için gerekli tek tarihsel koşul olup olmadığı tartışabilir; ne var ki Nietzsche bunu çağdaşları için yazar. Gelecekteki *Übermensch* bile dolaysız olarak içkinlik içinde kutlama yapacaksa bunu yalnızca müjdecisi Zerdüşt'ün Hıristiyanlığın üstesinden gelmesiyle yapabilir [Y].

Nietzsche'nin Spinoza üzerine yorumlarının bazıları aynı biçimde kendisi için de uygun olurdu. Nietzsche Spinoza'ya "hasta münzevi" adını verir (İvKÖ: 5); o, en *kişisel* felsefesini meraklı ve kaba dünyadan korumak için "maske" takan (yani geometrik yöntemi kullanan) "utangaç" ve "saldırıya açık" bir insandır. Nietzsche benzetmeleri arasında ayrıca, Spinoza'nın maskesini bir "bekaret kemeri" ve kişisel felsefesini ise "bir bakire" olarak adlandırır (İvKÖ: 5); [yine] söz konusu erotik kinaye *her iki* yalnız-felsefeciye de uygundur (Nietzsche başka bir yerde (AS III: 7) bu benzerliğin altını çizer) ve "münzevi" terimi her ikisinin durumu için de oldukça açıklayıcıdır.

Yine de bu benzerlikler, Nietzsche esas-konuya, kalıcılık ve ebediyet sevgisi konusuna gelince sona erer. Düşman-kardeşler örneği bu noktada bütün gücüyle etkisini gösterir. Spinoza zayıflığın ve décadence'ın sembolü olarak, kendi varoluşundan bunalmış, Dionysosçu gerçekten korkan ve *yalnızca* içkin gerçekliğin var olduğuna ilişkin kendi keşfinin sıkıntılı çıkarımlarıyla baş edememiş bir adam olarak kınanır.

Platon'dan beri *bütün* rasyonalistler için geçerli olan "metafizik psikolojisi"nin taslağını çizen Nietzsche bunlar arasından, "değişimden ve geçicilikten korkanların" ilk örneği olarak, "pek çok güvensizlik ve kötü deneyimlerle doğrultulmuş bir ruha" ihanet ettiğini söylediği bir dayanak olarak Spinoza'yı ayrı tutmuştur (WP: 576). Spinoza'nın en doğalcı ilkesi olan *conatus*'u bile "sıkıntı durumunun belirtisi" olarak gösterir, çünkü kendini-koruma gerilimi içinde *conatus*, yaşamın gerçek gücü olan güç istencine zararlı bir sınırlama getirir (ŞB: 439). Nietzsche'nin yorumuna göre "aslında sıkıntı çektikleri" için, varlığını sürdürme ilkesinin "tüberküloza-yakalanmış Spinoza gibi" hasta filozoflar tarafından geliştirilmesine hiç de şaşmamak gerekir (ŞB: 439).

Hepsi bu da değil. Nietzsche Spinoza'ya garez ve nükteli bir intikamcılık atfetmeyi (zorunlu olarak) sürdürür, hatta onun çalışmasının psikolojik özü için şunları söyler:

> *... Bu toplumdan dışlanmışlar, bu uzun süre kovuşturulmuşlar, fena kovalanmışlar, –zoraki münzeviler, Spinozacılar ya da Giordano Bruno'lar dahil– sonunda daima, istersen en tinsel maskelerin altında ve belki kendilerinin bile haberi olmadan, en rafine intikam düşkülerine ve zehir karıştırıcılara dönüşürler (Spinoza'nın etik ve teolojisinin toprağı bir kazılsın hele!)* (İvKÖ: 25).

Bağlam, Nietzsche'nin saldırısının, "gerçek adına" acı çektiği varsayılan filozof-şehitlere yönelik olmasıdır; fakat ayrıca, ufak farklılıklarla birlikte, Spinoza'nın etik ve metafiziğinin kökünde gördüğü *hınc*ın bir biçimine[20] de

[20] *Hınç* [*ressentiment*], diğerlerini olumsuzlamadan kendinden emin olmayan zayıf ve yoz insanın baskın tutumudur; bu, psikolojik "köleler"in tersine çevrilmiş değerleriyle kendilerinden üstün olanları baskı altına alarak onlardan örtük öç almalarını sağlayan iyi ve kötü ahlaklılığının soykütüksel kaynağıdır [Y].

yöneliktir. Spinoza'nın felsefesindeki *hınç* "zehrini" teşhis ederek Nietzsche, onun omuzlarına yalnızca rasyonalizmin neden olduğu zararları yüklemez, ayrıca paradoksal olarak, aracılıklarıyla Hristiyanlığın dünyaya egemen olduğu atalarının, Yahudi rahiplerin neden olduğu zararları da yükler!

Nietzsche'nin Spinoza hakkında çizmek *zorunda* olduğu resimdeki uyuşmazlığın bu noktada fakına varmaya başlarız. Nietzsche'nin soykütüğünde Spinoza'nın felsefesi, şu özellikleri izleyen bir insan ve yaşam türünü ifade eder ve pekiştirir görünmek zorundadır: O, kalıcılığı sevendir, *bundan dolayı* içkinliğin ve kendi varoluşunun yükünden bunalan, Dionysosçu gerçekten hayali metafizik avuntuya sığınan, çökmüş ve zayıf bir insandır. Bunun yanı sıra değersiz, garez dolu ve güvenilmez biridir, yalnızca diğerlerini olumsuzlayarak ve intikamcılığını tersine çevrilmiş değerler ve teoriler yaratmaya dönüştürerek (veya bu şekilde yücelterek) kendini ortaya koyan *hınç* insanıdır. Böylesi bir insan, acı çekmeyi ve merhameti yüceltmek, suçluluk-duygularını ve *morsus conscientiae*'yi [vicdan azabını] telkin etmek (ve ona boyun eğmek) zorundadır – kısacası *o, tam da Nietzsche'nin nefret ettiği ve Spinoza'nın öyle olmadığını keşfetmekten keyif aldığı değersiz "köle" ahlakçısı olmak zorundadır!*

Bu nedenle Spinoza, Nietzsche'nin soykütüksel şemasını altüst eder. Bir kalıcılık ve ebediyet sever olmasına rağmen Spinoza, Nietzsche gibi, bir güç ve neşe filozofudur, iyi ve kötü ahlakçılığını, suçluluğu ve merhameti reddetmektedir ve olumsuzluk düşüncesini ve kıskançlığın, nefretin, garezin ve yaşamın canlılığını azaltan bir *acı çekme* biçimi olarak gördüğü *hınc*ın kendinden-zehirli hislerini ortadan kaldıran bir filozoftur.

Bu nedenle Nietzsche'nin soykütüğünde bir şeyler yanlış gitmiştir. Spinoza, Nietzsche'nin düşman-kardeşi, ona tek bir karşıt-örnek armağan etmiştir. O hem bir "Nietzscheci" hem yine de bir akıl ve kalıcılık sevendir. Dolayısıyla Spinoza, Nietzsche için soykütüksel bir skandaldır – imkânsız, düşünülemez fakat yine de utanç verici bir şekilde gerçektir.



Friedrich Nietzsche, 1868.

# İNSAN ve DEĞERLERİ AÇISINDAN BİR ARADA OLMANIN ZORUNLULUĞU: SPINOZA ve NIETZSCHE'DE YAŞAMIN OLUMLANMASI

**Mustafa AĞAOĞLU***

**Özet:** Yaşamı olumlamaya yönelik bir felsefi çaba düşünüldüğünde bunun Spinoza ve Nietzscheci bir *evetleme* olmadan yapılması mümkün değildir. Çünkü iki filozofunda yaşama yönelik felsefi gayretleri ve yaşam içindeki varolanlara ontolojik imkanlar tanıması aynı zamanda insanın neşesini yükseltirken insanın pratik bir konuma yerleşmesine olanak sağlar. Bu yüzden yaşama atılım gösterecek her bir canlı etkime gücünün yükselmesi ile yaşama tutunurken birbiriyle bağlantı içinde kalır ve bir dayanışma sağlar. Bu temelde iki filozof için de neşeye dönüşmek bedenin etki gücünü artırmaya yönelik bir faaliyettir. Spinoza'nın *conatus* ve Nietzsche'nin *güç istenci* kavramı yaşamaya yönelik bir çabayı oluştururken aynı zamanda insanın yeryüzü içindeki coşkusunu ifade eder. Bu nedenle Spinoza ve Nietzsche'nin felsefesinin bir arada düşünülüşü felsefi bir karnavala dönüşür.

**Anahtar Kelimeler:** Dünya, İnsan, Değer, Beden, Duygu, Olumlama, Conatus, Güç İstenci

## DIFFICULTY of BEING TOGETHER in TERMS OF PEOPLE and VALUES: AFFIRMATION OF LIFE IN SPINOZA AND NIETZSCHE

**Abstract:** When a philosophical effort is thought to affirm life, it is not possible to make this without Spinoza and Nietzsche's confirmations. Because the philosophical efforts of both philosophers towards life and giving ontological opportunities those in life allows people to settle into a practical position while raising human joy. Therefore, each living thing that will show a break through in life will be connected with each other as it clings to life with the increase of its power and provide solidarity. On this basis, for two philosophers to turn into joy is an activity aimed at increasing the power of influence of the body. Spinoza's *conatus* and Nietzsche's concept of *will to power* constitute an effort to live while at the same time expressing the enthusiasm of man on earth. Therefore, the combination of Spinoza and Nietzsche's philosophy is transformed into a philosophical carnival.

**Keywords:** Earth, Human, Value, Body, Emotion, Affirmation, Conatus, Will to Power

* Çukurova Üniversitesi, Felsefe Grubu Eğitimi Yüksek Lisans.

**Giriş**

İnsan, diğer canlılardan farklı olarak etik-politik açıdan dünyası olan bir varlıktır. Böylece insanın yaşam mottosunu oluşturan ve hayata karşı bir tutum benimsemesini sağlayan bu devindirici hareketin temelinde insanın "değeri" veya "değerleri" bulunur. Bu "değerin" de ötesinde insanın dünyada bir değer biçme girişimi ile dünya-insan arasında bir ilişki oluşur. İnsan bu anlamıyla dünya ile bağlantısını kurarken aynı zamanda kendisi ve belirlediği değerler üzerinden bir hareketi de gündeme getirir. Antik felsefeden, çağdaş felsefeye kadar devam eden bu süreçte tam da insanın dünya karşısında sorduğu o berrak sorunun önemi buralarda önemli bir noktada durur. İşte bu soru dünyanın anlamı, yaşanıp yaşanmayacağı ve hangi doğrultuda yaşanacağı ile ilgilidir. Elbette bu soruların devamında dünyada bir anlamın bulunması insanın "değer" yargısını da önceler. Yani insanın ilk başta kendi için oluşturduğu bir "değer alanı" toplumsal yönde bir "dünya"ya dönüşür.

İşte bu nedenlerle insan kendi "tinsel" dünyasını değerler üzerinden inşa etmeye çalışır. Bu değerler aynı zamanda toplumsallığın kurucu öğelerinden bir tanesidir. Bunu anlamak oldukça önemlidir. Çünkü bir arada yaşama bilinci "kolektif bir değer" oluşturur. İnsanın bu değere sahip olması ortak bir yaşamın parçası haline gelmesini de ortaya çıkarır. İşte bu nedenledir ki toplumsal değerlerin çöküşü özellikle bu alanlara müdahale ile mümkün olur. Bütün bunlardan dolayı çağımızın bazı sorunlarından en önemlisi "değerlerin" değerden düşmesi olarak görülebilir. Çünkü insanı yaşamda tutan ve hatta toplumların bir arada bulunma özelliklerini belirleyen insan ve toplumların değer algısıdır. Bir arada yaşama bilinci bile insan ve toplumlar için önemli bir değer bilincidir. İşte bu noktada toplumsallığın ve bireyin yaşamda kalma ve erdemli bir yaşamı sürdürme girişimi değerin tümel bir görüntüsünü oluşturur. Dolayısıyla bir arada yaşama bilinci insan ve toplumların temel dinamiklerini oluştururken insan ve toplumlar açısından mutlu olmanın temel dayanak noktalarını da belirler. Bu nedenle kurmaya girişeceğimiz her temel felsefi yapı insanın yaşamda erdemli ve mutlu bir yaşamın sürmesi ile ilgili ise buna "yeryüzünün olumlanması" ile başlanması gerekmektedir. Çünkü insan ancak bağlandığı yer ile bir birliktelik kurmaya çalışır. Bu birliktelik ise insanı saran bir yapıyla kurulur.

İoanna Kuçuradi *İnsan ve Değerler* adlı çalışmasında "insanın" başkası karşısındaki tutumunu, yaşadığı olayları ve durumlarda aldığı kararları bunları "nasıl değerlendirdiğiyle" ilgili olduğunu söyler(Kuçuradi, 2016: 5). Bu ise yaşama verilmeye çalışılan yön ile ilgilidir. İşte İonna Kuçuradi'nin

tam da bu yaklaşımının ortasında "varolmamızın temelinde değer anlayışımız, bunun temelinde ise insan anlayışımız"ın bulunduğunu belirtir. (Kuçuradi, 2016: 5). Kuçuradi'nin işaret ettiği bu noktalar şu açıdan önemlidir. Dünyaya yaklaşım noktamızı belirleyen insana olan yaklaşımımızı aynı zamanda yaşamı olumlayan ve olumsuzlayan noktaları da belirler. İşte buna uygun düşecek bir felsefi öğretinin, dünyanın ve toplum yapısını ne yönde kuracağımızın işaretini verir. Böylece insanın yeryüzüne bağlılığını bildiren felsefi yaklaşım insanın duygularını ve bir beden olarak var olmasını göz ardı edemez. Bu nedenle bu çalışmanın temel noktasını oluşturan; insanın varlık dünyasında en önemli değerlerden birini oluşturan var olma, bir arada yaşama, dayanışma bilincini/değerini benzer düşünceler etrafında ele alan yeryüzünü olumlayan ve dünyayı felsefi bir karnavala dönüştüren iki filozof üzerinde durmanın gerekliliğini belirtmek istiyoruz.

Bu iki filozof yani Spinoza ve Nietzsche dünyayı olumlarken, insanın beden ve duygu olarak ortaya çıkması ile neşenin yükseltilmesine yönelik bir girişimde bulunur. Bu anlamıyla "neşe" insanın yaşama çabasına yönelik bir sürekliliğin temel duygusunu, bir arada olma yani dayanışma değerinin de temel noktasını oluşturur.

**Felsefi Karnaval: Spinoza ve Nietzsche**

Bu nedenle Spinoza ve Nietzsche felsefesinin temel noktasından başlayarak yani yaşamı olumlama prensiplerinden hareket ederek insanın temel yaşama dürtüsünü yani neşenin diğer duygular ile bağlantısını belirlemek ve dikkatleri bu noktalara çekmek ana felsefi argümanlarının ne yönde olduğunu bildirir. Buradan da anlamamız gerekir ki iki filozofunda temel felsefi dinamiğini *yaşam* oluşturur. İnsanın bu yaşam içerisinde konumu ve yaşama faaliyetindeki felsefi tavrı insanın erdemli bir yaşamı oluşturmasına olanak sağlayacaktır. Bunu yaparken iki filozofun temel felsefi argümanlarında birbirlerine yaklaştıkları temaları belirlemek yerinde olacaktır.

Bu temaları belirlemeye çalışırken iki filozof arasında var olabilecek bir yakınlığı görmemiz açısından Nietzsche'nin mektuplarına odaklanmak önemlidir. Çünkü Nietzsche'nin mektuplarından Spinoza'yı okuduğunu görebiliyoruz. Hatta bu okumalardan -ya da Spinozacı anlamıyla *karşılaşmalardan*- Nietzsche'nin çok etkilendiğini, farklılıklar ve zıtlıklar barındırsa da -ki Nietzsche bu farklılıkların çoğunlukla dönemden, kültürden ve bilim alanından kaynaklandığını düşünür-(Nietzsche, 2012: 231) Nietzsche'nin birçok görüşünün Spinoza felsefesine yakın olduğunu da görebiliriz. Öyle ki Nietzsche

30 Temmuz 1881 tarihli bir mektupta bir arkadaşına: "Artık bana öncü olan biri var, hem de ne öncü! Spinoza'yı çok az biliyordum: beni ona götüren içgüdüsel bir yönlenmeydi" diye yazar. Mektubun ilerleyen kısımlarında daha ilginç bir noktaya değinir. Bu nokta Nietzsche'nin içsel olarak Spinoza'ya bir yakınlığını bildirir. Hem de olağanüstü derecede içsel-duygusal bir yakınlık: "(..)benim, tıpkı çok yüksek bir dağın tepesindeki gibi, genellikle zorlukla nefes almama ve kan kaybetmeme neden olan yalnızlığım, artık en azından iki kişilik bir yalnızlık. Garip!"(Nietzsche, 2012: 230-231).

Bu nedenle Spinoza ve Nietzsche arasında kurulacak bir bağ hiç de zorlama bir bağ gibi görünmemektedir. Çünkü iki filozofunda işaret ettiği alanlar ve felsefi temaların nihai noktası hemen hemen ortaktır. İki filozofunda insanın yaşamında ulaştırdıkları doruk nokta insanın etkime gücünü artırmak ve erdemli bir yaşamı seçmesine olanak tanımaktır. Bu noktaları göz önünde bulundurduğumuzda Deleuze, Nietzsche'nin de Spinoza çizgisinde bir düşünür olduğunu belirtir.

Her iki filozofta felsefi şemalarının başlangıç noktalarını aşkınlık-içkinlik ekseni üzerinden kurarak bu aşkınlık fikrini bertaraf etmeye çalışır. Bu ayrım ve aşkınlığın aşılması meselesi insana geniş ontolojik imkânlar tanır. Böylece yaşamı ve yaşam içindeki insanı ve onun konumunu içkinlik üzerinden belirler.

**Felsefi Olumlama: Beden ve Duygu**

Temel anlamıyla Spinoza'da görülen içkinci tanrı anlayışı ve tanrı sevgisi Stoacı anlayışa benzer bir konumdadır. Onda görülen tanrı sevgisi aynı zamanda yeryüzüne olan bir sevgidir (Tatian, 2017: 47). Yeryüzüne yönelik oluşacak olan bu sevgi, aktif bir konuma yerleşen bir yapıyı ortaya çıkarır. Bu şekilde Spinoza'nın içkin felsefi sisteminde -insana olanak açacak bir şekildeyeryüzünde *bedenin* etkin bir rol alması felsefesinin ana yapısını oluşturur. Bu amaçla kurucu bir şekilde felsefe tarihinde bedeni ön plana çıkarır. Spinoza artık, Deleuze'ün de ifade ettiği gibi "filozoflara yeni bir model önerir" bu ise "beden"dir (Deleuze, 2005: 25).[1] Böylece bedenin ön plana çıkması ile birlikte Spinoza'nın insanı yaşamın içine dâhil etmesi ve diğer varolanlar arasında ontolojik olanaklar sunma düşüncesinin arkasında Spinoza'nın yeryüzüne olan bağlılığı bulunur.

[1] Kaldı ki bu anlayış Spinoza aracılığıyla felsefe tarihinde bir çizgi oluşturur ve Nietzsche de bu çizginin dışında değildir. Böylece aynı çizgi üzerinden şekillenen bir felsefi iklimde ana argümanlar ne kadar farklı da olsa temel vurgu ve çağrı hemen hemen aynı yöndedir.

İnsana sahih bir alan açılması fikri bu iki filozofun felsefi anlayışında yeryüzünü olumlamaya yönelik bir fikri belirtir. Bu nokta özellikle önemlidir. Çünkü iki filozofunda bu noktadan dünyaya yaklaşması insanı dünya içinde etkin hale getirir. Spinoza ve Nietzsche işte tam da bu anlamlarıyla insanın dünya içerisinde neşeyle var olma bilincinin yaşamda kalmanın en büyük olanaklarından biri olduğunu düşünür. Bu nedenle iki filozofun da insana dair düşüncesi; insandan ve haliyle duygular üzerinden oluşur. Bunun temelini ise insanın temel yaşam dinamiğini oluşturan motivasyon oluşturur. Spinoza insanın bu temel motivasyonuna ve çabasına *conatus* derken Nietzsche *güç istenci* olarak ifade eder. Temel kavramlar felsefi formülasyonları içinde tam anlamıyla birbirlerine denk düşmeseler de ana düşünce iki filozofunda insanı yaşama katması ve motivasyon kaynağını "güçlü" tutması ile ilgilidir. Yani insanı yaşamda tutan, eylemesini ve kendini ileri taşımasını sağlayan özgün bir güç/çaba.

Bu anlamıyla iki filozofta da çaba-güç-güçlü kalma kavramı duyguyla ilişkili bir kavrama dönüşür. Spinoza'nın temel de conatus kavramı ile ilişkilendirdiği duygu insanın özünü ve pratik faaliyetinin ana yapısını belirler. Duygu ve conatus kavramını bir arada düşünme gerekliliğini belirtirken conatus kavramını "tek tek her şey varolduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar" (Spinoza, 2016: 211) ile açıklayan Spinoza bu kavramın kökeninde temel bir takım duyguların etkisini ve conatus'u azaltan-çoğaltan etkilenmeleri belirlemeye çalışır. Bu nedenle güçlü ve erdemli olmanın ana yapısını belirleyecek faaliyet duyguları kontrol etmeyle alakalı bir durum olacaktır. Böylece Spinoza "insanın duygularını yönetmedeki ya da denetlemedeki acizliğine esaret adını veriyorum" derken bu durumun altını önemle çizer. (Spinoza, 2016: 309)

Öyle ki Spinoza'nın duyguyu analiz biçiminde insanın temel hareket öğelerini oluşturan şeyleri anlar. Bunlar insanın "gücünü" belirleyen öğelerdir. Yani yaşamın yönünü belirleyecek duygulanmalardır. Bu öğeler ise *arzu*, *sevinç* ve *keder* kavramlarıyla ilintilidir(Spinoza, 2016: 279). Arzu denildiğinde Spinoza bunun insanın özünü oluşturduğunu ifade eder. İşte tam da burada sevinç ve kederin "bir bireyin mevcudiyetini sürdürme imkânını ya da çabasını artırırlar ya da azaltırlar" diyebiliriz (Spinoza, 2016: 279). Yani anlaşıldığı üzere şunu açıkça söyleyebiliriz ki güç yani buna kaynaklık eden yaşamda kalma çabası Spinoza'da duygular üzerinden şekillenen bir formdadır.

İşte tam da buna paralel olarak Nietzsche de güç kavramını duygular üzerinden belirlemeye çalışır. Elbette bu böyle olmalıdır. Nietzsche'nin *düşüş değer* olarak ifade ettiği *nihilizm* insanın temel motivasyonunu-gücünü düşüren bir odak halindedir. Bu anlamıyla güç duyguların ihtişamı ile mümkündür. Böylece güç "Nietzsche'de bir istenç meselesinden önce bir duygu ve duyarlık meselesi olarak ele alınmıştır"(Deleuze, 2010: 87). Haliyle Nietzsche'de güç kavramı yaşamın temel dinamiği olan yaşamda kalma istencinin kökenini oluşturan güç istencidir. Bu nedenle o gücü-güçlü kalmayı ve yaşamı bir araya getirirken insanı yaşamdan alıkoyan anlayışa sert bir şekilde yaşamın damarlarına girip giremediğini sorar: "Dinleyin şu sözümü, ey en bilgeler! İyice bir sınayın yaşamın yüreğine kadar ve yaşamın yüreğinin köklerine dek inip inmediğimi!"(Nietzsche, 2019: 111). Nietzsche böylece yaşamın bütün kılcal damarlarına sızdığını böyle düşünmeyenlerin ise bunu sınamasını ister. Yaşamda olanda ise güç istencini gördüğünü, yaşamın temel dinamiğinin bu olduğunu ısrarla vurgular: "Nerede bir canlı gördüysem, orada güç istemini gördüm"(Nietzsche, 2019: 111).

Temel olarak bu motivasyon kaynağı olan *duygu*; insanın var olma biçimini belirleyen ana öğeyi oluşturur. Bu öğeyi de oluştururken Spinoza ve Nietzsche felsefesinin genel yapısı içerisinde çeşitli aşamalara imkan tanır. Örneğin bu motivasyon kaynağının tezahürü *iyi* ve *kötü* kavramlarının belirginleşmesine olanak sağlar.

Bu temel ortak noktaların dışında bakıldığında Nietzsche ve Spinoza arasındaki yakınlaşmalarda ahlaka bakış açılarında da bir benzerlik kurulabilir. Çünkü ahlak karşıtı bir Nietzsche'nin elbette öne çıkardığı iyi-kötü üzerinden şekillenen bir anlayışı vardır. Önemli olan buradaki bu ayrımın insanın bedensel isteme gücünü artırmaya yönelik olmasıyla alakalıdır. Burada aynı zamanda insan kurucu bir konumdadır. Nietzsche özellikle bunun altını çizmekle kalmaz doğru bir eylemenin insanın içgüdülerine zarar vermeyecek olan eylemlerin insanın duygulanımını yükselteceğini vurgular. Spinoza tam da bu bakış açısıyla iyi-kötü ayrımını bedenin karşılaşmaları üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Bu minvalde Deleuze'e göre o geniş anlamıyla bir ahlakçı olmamıştır: "Etik, bir güç sorunudur, bir kudret sorunudur; hiçbir zaman bir ödev sorunu değildir. Bu anlamda Spinoza derin ölçüde ahlaktan uzaktır. (..) Anladığı şey sadece iyi ya da kötü karşılaşmalar, gücün artışları ve azalışlarıydı. Nietzsche üzerinde bıraktığı etkinin bu kadar yüksek olmasının nedeni budur." (Deleuze, 2000: 32). Spinoza böylece Nietzsche'nin de karşı olduğu o ahlakçılardan biri asla değildir. Nietzsche zaten 30 Temmuz

1881 tarihli mektubunda bunu ifade eder. Spinoza için "düşünür şu noktalarda bana özellikle çok yakın: özgür iradeyi, tasarlamaları, ahlaki dünya düzenini, bencilce olmayanı ve kötülüğü reddediyor" (Nietzsche, 2012: 231)

Bu nedenle Spinoza az önce ifade edildiği üzere bedeni öne çıkarak kurucu bir öğe olarak felsefi sisteminde yer bulur. Bu yüzden de Spinoza hemen hemen bütün etik ilkelerini "beden" üzerinden belirlemeye çalışır. Burada ise önemli olan "bedenin" etki gücünü yükseltmektir. Keder veya moral düşürücü bütün etkilerden uzak tutmak "beden" için en iyi olanıdır. Çünkü Spinoza kederli tutkuların beden için iyi bir şey olduğunu düşünmez. Bu anlamıyla Spinoza "(..)hayatın tüm taklitlerini, uğruna hayatı azımsadığımız tüm değerleri, Nietzsche'den daha önce reddeder: Yaşamıyoruz, sadece yaşamın bir benzerini sürdürüyoruz, sadece ölümden kendimizi nasıl sakınacağımızı düşlüyoruz, ve bütün hayatımız bir ölüm tapıncı" (Deleuze, 2005: 34)

Spinoza temel felsefesini duygular üzerinden inşa ederken aynı zamanda etik-politik bir şemanın ana omurgasını da böylece belirlemeye çalışır. O bu anlamıyla keder duygusunun insanı yaşamdan alıkoyan ya da *conatusu* düşüren bir duygulanım olarak görürken aynı zamanda itaat kavramıyla da ilişkilendirir. Çünkü Spinoza için egemen kederli bir bedenin duygusal azalışını fırsata çevirir. Çünkü baktığımızda Spinoza *sevinç* denildiğinde zihni daha yetkin hale getiren ve insanın yaşamını olumlayan bir şeyi anlar. *Keder* de ise zihnin yetkinliğini azaltan bir durumu belirtir. Böylece Spinoza için iyi olan şey *sevinç*, kötü olan ise *kederdir*.

Nietzsche de bu düşüncelere paralel olarak "yozlaşmış insanın" tanımını yaparken benzer olan bu noktalara işaret eder. Bir insan "bir canlıya, bir türe, bir bireye, içgüdülerini yitirmişse, kendisine zararlı olanı seçiyor, *yeğliyorsa*, yozlaşmış derim." (Nietzsche, 2008: 12). İşte bu noktada insan; değerlerini ve ontolojik olanaklarını "belirli bir değer" açısından kurmaya çalışırken Nietzsche önemli olan noktanın kendisine zararlı olan, içgüdülerine saldıranın etkisinden kurtulmak olduğuna dikkat çeker. Spinoza'nın felsefesi burada bir noktayı belirtmek üzere ortaya çıkar: duyguları azaltan, moral düşüren noktalardan uzaklaşılması mutluluğun kaynağını oluşturur. İşte değerleri bu noktalar üzerinden kurarken Spinoza ve Nietzsche'nin bu noktalardaki iş birliği oldukça önemlidir. Çünkü iki filozofunda yükselttiği, göğe çıkardığı iki şey ısrarla: *beden* ve *duygu*'dan oluşur.

Nietzsche'nin *üstinsanı* elbette negatif duyguların üstüne çıkabilmeyi başarmıştır. Elbette her iki filozofta yaşamda "güçlü" olmanın olanağını

sunmuştur. Bu anlamıyla Nietzsche'de ön plana çıkan beden ve duygular aynı zamanda hüküm süren teolojik anlayışın bir eleştirisi anlamına da gelir. Çünkü Hıristiyanlık kültürü bedene vebalı gibi yaklaşırken bedenin aktif bir konuma geçmesi tehditlerin en büyüğünü oluşturur. Nietzsche'nin ifadesiyle "bir zamanlar ruh aşağılayarak bakıyordu bedene: ve o zamanlar bu aşağılama yücelerin yücesiydi: -bedenin zayıf, iğrenç, açlıktan ölmek üzere olmasını isterdi ruh. Böylece bedenden ve yeryüzünden kurtulabileceğini düşünürdü" (Nietzsche, 2019: 7).

Bu nedenle Nietzsche'nin felsefi şemasında "Tanrıyı öldürmesi" ile Spinoza'nın şemasında "içkinci tanrı anlayışının" ortaya koyulması arasındaki en temel benzerlik insan ve bedenine-duygularına yeryüzünde bir alan açabilmektir. Bakıldığında iki filozofun çelişkili bir şekilde bir araya getirilen kavramlarının ötesine geçildiğinde her iki filozofunda esas amacının insanın yaşamaya yönelik bir çaba harcamasına yönelik girişim olduğu çok net bir şekilde anlaşılacaktır. Böylece Nietzsche'nin ısrarla yeryüzünü işaret etmesi insanın yaşam dinamikleri ile alakalı bir durumdur. O bu nedenle şu cümleleri yazar: "Yalvarıyorum kardeşlerim, yeryüzüne sadık kalın ve size doğaüstü umutlardan söz edenlere inanmayın! Zehir saçar onlar, farkında olsalar da olmasalar da. Yaşamı aşağılayanlardır onlar, kuruyup gitmeye yüz tutmuş ve bizzat zehirlenmiştir onlar, yeryüzü yaka silkti böyle kişilerden: yok olsalar ya hepten!" (Nietzsche, 2019: 6).

Bütün bunlar insanın yaşam serüveninde "yaşamaya" yönelik bir değer oluşturması ile başlar. Bu değerler sisteminin insanı yaşatması, toplumsal bir ahenk oluşturması, onu ileri taşıması ve dünya ile uyum içinde kalmasını hedeflemek insanı dünya üzerinde "erdemli" bir yaşamın kıyılarına götürür. İşte tamda buna paralel olarak Nietzsche'nin "değerlerin yeniden değerlendirilmesi" meselesiyle vurgulanan ve gündeme getirdiği insanın "modern zamanda" *decadance*'ın bir parçası olmasıyla yaşamın bütün olanaklarından insanın koptuğunu gösterir. Çünkü insan "çöküşün" başlaması ile yani dünyadan kopması ile çağının çok gerisine düşmüştür. Öyle ki Nietzsche çağının durumunu değerlendirirken şunu söyler: "İnsanlık, bugün inanıldığı gibi, daha iyiye ya da daha güçlüye ya da daha yükseğe doğru bir gelişme göstermemektedir. 'İlerleme', modern bir düşüncedir yalnızca, yani, yanlış bir düşünce. Bugünün Avrupalısı, değerlilik bakımından, Rönesans Avrupalısının fersah fersah altında kalır; ileriye doğru gelişme, herhangi bir zorunlukla, yükselme, yücelme, güçlenme değildir hiç de" (Nietzsche, 2008: 11).

Bu kopuş her şeyden önce yeryüzünden kopuşla birlikte başlamıştır. İnsanın çağına ve kendi değerlerine bağlılığı burada işaret ettiğimiz üzere önce dünyanın olumlanması ile başlar. Hıristiyanlık kültürü ve çoğu hâkim felsefe anlayışı bütün bunlardan çok uzaktır. Bu nedenle 17. yüzyılda Spinoza "prematüre", 19. Yüzyılda Nietzsche "duyacak kulak" arayan bir filozoftu. Onları böylesine çağlarında gölgeleyen zamanın aykırı düşüncelerinden de öte söylenmeyenin söyleniyor olmasında gizlidir. Basit gibi görünen "yeryüzüne bağlılık" çağının en ilerici hareketini oluşturur. Öyle ki bu daha da ileri çıkarak yeryüzünde insanın bedeninin kendisine bir yer bulmasının anlamını bu çeşitli ana hatları göz ardı etmeden düşünmek gerekir. Çünkü yaşam yüceltilmelidir.

**Yaşama Yer Açmak: Din Eleştirisi**

Nietzsche'nin Nietzsche olmasını sağlayan en önemli koşullardan biri artık onda uyuyacak bir bedenin kalmamasıydı. Artık onunla birlikte uykudan uyanma zamanı çoktan gelmiştir. Binlerce yıldır süren felsefi uyku Nietzsche'nin dürtmesi ile uykudan uyandırılacaktır (tıpkı Spinoza'nın 17. yüzyıl felsefesini ve teolojik çevrelerini uykudan uyandırıp rahatsız ettiği gibi).[2] Bunu da sırf yaşam için, daha rahat uyumak için yapacaktır. Nietzsche bu nedenle çağına kadar devam eden arayışa şöyle seslenir: "İnsanlar bir zamanlar erdem öğretmenleri ararken, aslında aradıkları neydi, şimdi anlıyorum açıkça. İyi bir uyku ve üstüne afyonlu erdemlermiş aradıkları!" (Nietzsche, 2019: 23). Nietzsche'nin itirazı felsefi uykuyu koyulaştırmaya devam edenleredir. Bu nedenle onların yaşamı ıskaladığını, yaşamın anlamını bilmediğini düşünür: "Tüm bu övülen kürsü bilgelerinin gözünde bilgelik düş görülmeyen bir uykuydu: yaşamın daha iyi bir anlamını bilmiyorlardı (Nietzsche, 2019: 23).

Bu nedenle Nietzsche'nin yaşamı olumlama-evetleme pratiği, felsefi formülasyonu ve insana alan açma gayreti öncelikle bu uykudan uyanma ile gerçekleşecektir. Bu ise yaşamın engin olanaklarını insana sunacaktır. Hatta insan bizzat yaratıcı bir konuma geçecektir: "Bu uykuculuğu bozdum onlara şunu öğrettiğimde: neyin iyi neyin kötü olduğunu *henüz hiç kimse bilmiyor:* yaratıcı kişi dışında! –Ama o, insanlara hedef yaratan ve yeryüzüne anlamını

[2] Putların ve suni ahlakın keşfini yapan mercek perdahçısı Spinoza'nın Geometik incelemeleri ve insanı çepeçevre saran itaat anlayışını oluşturan putları tahrip etmesi gibi, Nietzsche'de çekiciyle putları parçalama imkânına ulaşacaktır. Bu iki anlayış arasındaki benzerlik iki filozofun hakim anlayışların dışına çıktığını, bu felsefi çıkış ile birlikte felsefi ileri sıçramayı oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu aynı zamanda insanı da bu hâkim sınırların ötesine taşımaktır. Felsefi bir reformdur.

ve geleceğini verendir: Ancak o *yaratacaktır*, iyi ve kötü olanı" (Nietzsche, 2019: 197). Şüphesiz Nietzsche için bu yaratım süreci sonsuzdur. Daha doğru ifadesiyle, sanatsal yaratım bittiği anda son bulmaz. Yaratılan yeni değerler, yeniden istememizi köreltecek ve bizi bağlayacaktır. Bu nedenle, kendi yaratımlarımız olsa da onları yeniden değerlendirip, yeniden kendimizi terk etmeliyiz. Nietzsche için isteme bunu gerektirmektedir ( İşbir, 2015: 270): "Ne yaratırsam yaratayım ve onu ne kadar seversem seveyim –hemen ardından onun ve sevgimin hasmı olmak zorunda kalırım: budur istencimin istediği" (Nietzsche, 2019: 155).

Bu yüzden çağın uykuya ve insanın herhangi bir afyona ihtiyacı olmadığı savını ileri süren Nietzsche Hıristiyanlığa meydan okurken az önce ifade edildiği üzere insanın dünya ile ilgili olan kopuşuna dikkat çeker. Nietzsche, insandan beklenenin duyularını kaplumbağa gibi içine çekmesi gerektiğini, yeryüzü ile alışverişi kesmesini ve ölümlü beden örtüsünü bir yana atmasının salık verildiğini söyler (Nietzsche, 2008: 14).[3] Onun "çekiç darbeleri" tam bu noktalarda duyulur. Bu yüzden etkin bir şekilde Spinoza ve Nietzsche tarafından bu şekilde ortaya koyulan *beden* düşünce tarihine bir meydan okuma olarak da anlaşılmalıdır. Çünkü yaşamı böylece savunacak bir yapının yani bedenin ortaya çıkması ile bedeni öteleyenlerin kurduğu sistemler tamamen bertaraf edilmiş, boşa düşmüştür. Gerçekten de Deleuze'ün Spinoza'dan aktardığı o ünlü cümle ile "bir bedenin ne yapabileceğini bilmiyoruz." Gerçekten de kendi dönemlerine kadar olan süreçte ihmal edilen bu "bedene" böylesine etkin bir şekilde ontolojik bir alan dahi açılmamıştır. Bunun neyden kaynaklandığını ve ihmal edildiğini Spinoza şöyle aktarır: "Şimdiye kadar hiç kimse bedenin neler yapabileceğini onlara göstermemiş, başka deyişle hiç kimse kendi deneyimleriyle bedenin zihinden hiçbir etki almadan, sadece cisimsel olarak düşünülen doğanın yasalarına bağlı olarak neler yapabileceğini ya neler yapamayacağını henüz öğrenmemiş. Çünkü hiç kimse bedenin bünyesi hakkında onun bütün işlevlerini açıklayabilecek bir bilgi donanımına sahip değil henüz" (Spinoza, 2016: 202-203).

Spinoza'nın işaret ettiği bu bilgisizlikten ya da kasıtlı ötelemelerden kaynaklı Nietzsche'nin döneminde dikkat çektiği önemli bir nokta vardır. Öyle ki binlerce yıldır teoloji tarafından Nietzsche'nin ifade ettiği "kaplumbağa gibi duyularını içinde" yaşaması salık verilen insanların elinden yaşamı kurma girişimi alınmıştır. Bu hiç de boşuna bir girişim değildir. Çünkü

[3] "Kaplumbağa gibi duyularını içine çekmek, yeryüzüyle alışverişini kesmek, ölümlü beden örtüsünü bir yana atmak salık verildi: böylece geriye onun asıl önemli olan yanı, 'saf tin' kalacaktı" (Nietzsche, 2008: 21).

Tattian'ın işaret ettiği gibi: "bedenler her daim, egemenliklerini teminat altına alsınlar diye, politik ve dini iktidarca engellenmiştir" (Tatian, 2016: 78). Oysa Spinoza'nın söylediği cümlenin tam aksine bir bedenin neler yapabileceğini şu durumda bilmeyenler sadece filozoflardır. Çünkü politik ve dini iktidarlar bunun yani bedenin neler yapabileceğinin çoktan farkındadırlar.

Deleuze'ün Spinoza'dan hareketle dikkat çektiği en önemli noktalardan birisini de bu oluşturur. Çünkü bedeni kontrol etmek insanın sevinç ve dolayısıyla zihnini de kontrol etmek anlamına gelir. Bu söz konusu olduğunda ise Spinoza ve Nietzsche tarafından ısrarla savunulan *yeryüzü* ve *yaşam* tehdit altına alınır. Bunun yerine inşa edilmesi gereken "en iyi toplum, düşünme kudretini itaat etme zorunluluğundan kurtaran ve onu devlet kurallarının egemenliğinden kendi çıkarları doğrultusunda sakınan ve sadece eylemden yana bir toplum olacaktır" (Deleuze, 2005: 10). Bu yüzden yaşamda kalmak ve politik bir yapı içinde eşit ontolojik olanaklar sağlamak adına ona atılım göstermek gerekmektedir. Bunu ifade eden iki filozofta bize yaşamın olanaklarını etik-politik ve felsefi anlamıyla sunar. Öyle ki Spinoza bu yaşamda kalma arzusunu ve aynı zamanda kurucu bütün öğelerin temelindeki gücü *conatus* ile açıklamış olur. Tam da bu anlamıyla Nietzsche "güç istemenin eksik olduğu yerde, düşüş vardır" (Nietzsche, 2008: 12) derken insan için bir değer olarak güçlü olabilmenin yaşamda kalma ve mutluluğu sağlama açısından ontolojik bir öneme sahip olduğunu belirtir.

**Sonuç**

Böylece Spinoza-Nietzsche birlikteliğinde ortaya önemli bir nokta çıkar. Nietzsche ısrarla modern toplumlarda ve "insanlığın bütün en üst değerlerinde bu istemin eksik olduğu" (Nietzsche, 2008: 12-13) düşüncesindedir. Çünkü Nietzsche bu değerlerin egemenler tarafından bir düşüş değer olarak elinde bulundurmalarını *nihilizm* olarak ifade ederken[4] Spinoza çok önceleri bunun yani insanın "değerlerinden" yoksun kalmasının egemen olanların çıkarına olduğunu belirtir. İşte tam da bu nedenle "despotların ihtiyacı olan örselenmiş ruhlardır". Nietzsche'nin de aynı şekilde ifade ettiği üzere egemen olanın elinde tutmak istediği nihilist bir değersizlik ortamıdır.

Bunlar elbette hakikati kavrama, felsefi bir kurtuluş ve toplumsal ahenk açısından önemlidir. Çünkü duygulara-değerlere bu noktalardan yapılan

[4] Değer ve amaçlardan yoksun kalan insan bedeni bu sayede kolay bir şekilde ahlakın buyruğu altına girer. Bu ise yaşamdan kopuştur. İşte görülecektir ki bu düşüş değer ilk andan itibaren insanın bedenini pasifleştirmeye yöneliktir.

bir müdahale toplumsal ve bireysel olarak insanın var olma direncini kırar. Bu noktada ise insanın karşısında önemli bir görev çıkar. Bu da dayanışma etiğidir. Felsefi bir yapının dayanışma altında ortaya çıkmasında kaynaklık edecek şeyleri oluşturan yaşama atılım gösteren her şeyin, özgül gücünü kullanması ve bir hâkimiyet alanı oluşturmamasında gizlidir. Bu aksi takdirde bir başkasına ve bedenine müdahaledir ki, iki filozof içinde kötülüğün-hüznün-düşüş değerin kaynağı budur. Bu yapının sağlanması ve muhafaza edilmesi toplumsal değer açısından bir arada olmanın en önemli noktasıdır.

## Kaynakça

DELEUZE, G. (2005). *Spinoza. Pratik Felsefe* (çev. Ulus Baker). İstanbul: Norgunk Yayıncılık

DELEUZE, G. (2000). *Spinoza Üzerine On Bir Ders* (çev. Ulus Baker). Ankara: Öteki Yayınevi

DELEUZE, G. (2010). *Nietzsche ve Felsefe* (çev. Ferhat Taylan). İstanbul: Norgunk Yayıncılık

İSBİR E. (2015). "Nietzsche: Romantizmin Med-Ceziri", *Felsefe Dünyası*, Kış, Sayı, 62.

KUÇURADİ, İ. (2016). *İnsan ve Değerleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu

NIETZSCHE, F. (2008). *Deccal. Hıristiyanlığa Lanet* (çev. Oruç Aruoba). İstanbul: İthaki Yayınları

NIETZSCHE, F. (2012). *Seçilmiş Mektuplar* (çev. Ayşe Yazgan). İstanbul: Say Yayınları

NIETZSCHE, F. (2019). *Böyle Söyledi Zerdüşt* (çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları

SPINOZA, B. (2016). *Ethica.* (çev. Çiğdem Dürüşken). İstanbul: Alfa Yayınları

TATİAN, D. (2017). *Spinoza. Bir Başlangıç* (çev. Ali Dokuzlu). Ankara: Dost Kitabevi

# NIETZSCHE DÜŞÜNCESİNDE HAYATIN OLUMLANMASI ve DEĞERLERİN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

**Ali Han BABUÇÇU***

**Özet:** Bu çalışma Batı felsefe tarihindeki en tartışmalı figürlerden birisi olan Nietzsche'nin düşüncesinde "hayatın olumlanması" ve "değerlerin yeniden değerlendirilmesi" kavramlarının önemini ortaya koymaktır. Bu amaçla, çalışmamız ilk olarak Nietzsche'nin Batı düşünce ve felsefesine getirdiği eleştirilere odaklanır. Nietzsche'ye göre Batı din ve felsefesi insanın en önemli soru ve sorunlarına cevap veremez durumdadır. Nietzsche, metafizik olarak Batı felsefesinin varoluşun ve hayatın anlamı söz konusu olduğunda artık söyleyecek bir sözü olmadığı kanaatindedir. O, Batı düşüncesinin içinde bulunduğu krizi "Tanrı öldü" sözü ile dile getirir ve Batı düşünce ve felsefesini yeni bir şekilde yeniden yapılandırmak ister. Bu yeniden yapılandırma, hayatın olumlanması temelinde olacaktır. Bu bağlamda çalışmamız, Nietzsche'nin Batı düşüncesine getirdiği eleştiriler temelinde onun hayatı olumlama girişimine ve bu amaçla değerleri yeniden değerlendirme çabasına odaklanacaktır.

**Anahtar Kelimeler**: Friedrich Nietzsche, Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi, Hayatın Olumlanması, Batı düşüncesinde nihilizm

## THE AFFIRMATION of LIFE and TRANSVALUATION of VALUES IN NIETZSCHE'S THOUGHT

**Abstract**: This study aims to reveal the importance of affirmation of life and transvaluation of values in Nietzsche's thought who is one of the most controversial figures in the history of Western philosophy. In this sense, it first focuses on Nietzsche's criticism to the Western thought and philosophy. According to Nietzsche, Western religion and philosophy is no longer able to provide answers for our most important problems and questions. Nietzsche thinks that Western philosophy as metaphysics, has been totally speechless in terms of the meaning of life and existence. He announces the crisis of Western thought with his phrase "God is dead" and tries to restructure Western thought and philosophy in a new way. This restructuration is based on the affirmation of life. In this context, our study will focus on Nietzsche's attempt to affirm life on the basis of his criticism of Western thought and the effort to the transvaluation of existing values for this purpose.

**Key Words**: Friedrich Nietzsche, Transvaluation of Values, Affirmation of Life, Nihilism in Western Thought

* Araş. Gör. Uludağ Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Felsefe tarihinin en şaşırtıcı, en ilgi çekici, en kışkırtıcı ve zaman zaman en anlaşılmaz figürlerinden birisi olan Nietzsche'nin felsefesi gerek batı kültür ve felsefesine getirdiği güçlü eleştiriler dolayısıyla yıktıkları; gerekse de özellikle yirminci yüzyılda birbirinden çok farklı akım ve düşüncelere açtığı yol vasıtasıyla yaptıkları nedeniyle bütün bir düşünce tarihinin en yüksek zirvelerinden birisine işaret etmektedir. Onun felsefesini ele almak hem kıyasıya eleştirdiği Batı kültürünü derinliğinde kavramak hem de ilham verdiği kendisinden sonra gelen onlarca filozofu anlayabilmek açısından son derece elzemdir.

Ancak ne yazık ki Nietzsche felsefesini ele almak, onun düşüncelerine nüfuz etmek pek kolay değildir. Devamlı olarak perspektife ve yoruma vurgu yapan bir filozof olarak Nietzsche'nin felsefesi, onun yaptığı bu vurguya paralel biçimde devamlı olarak farklı perspektiflerden ele alınmış ve çok çeşitli yorumlara neden olmuştur. Onun felsefe tarihine armağan ettiği kavramlar neredeyse ele alan her yorumcu tarafından farklı şekilde yorumlanmak suretiyle anlaşılmış ve belki de tam da Nietzsche'nin isteyeceği şekilde sabit bir anlama sahip olmaktan uzak kalmıştır. Birçok düşünür için bir yakınma kaynağı olabilecek bu durum Nietzsche için tam tersi bir duygu ihtiva eder. Nitekim o her ne kadar çağında anlaşılamamaktan, okunmamaktan, saygı görmemekten mustarip olsa da kendi gururunu okşayan şeyin bu anlaşılamama durumu olduğunu vurgular. Yazılarında yüksekliklere özgü sert bir hava olduğunu söyleyen Nietzsche, herkesin yükseklere çıkıp bu havayı soluyamayacağını düşünür (Nietzsche 2009: 2).

O henüz her şeyden evvel üslubuyla geleneksel felsefeden farklılaşarak, kendisini o herkesin çıkamayacağı yükseklerde konumlandırır. Kendi dönemine kadar Batı felsefesinin hep bir sistem peşinde koştuğunu düşünen Nietzsche, sistematik düşünme tarzına her zaman kuşkuyla yaklaşırken, sistem istemini dürüstlük yoksunluğu olarak görecektir (Nietzsche 2012: 7). Bu nedenle tıpkı Herakleitos gibi parçalı bir yazı tarzını benimseyen Nietzsche'nin felsefesi, tıpkı hayatın kendisi gibi belirli bir başlangıca ve sonra sahip değildir. Bu felsefe bir yerden başlayıp tek bir yöne doğru ilerlemekten ziyade, aynı anda birçok yerden başlayarak her yere doğru yayılır. Bu bağlamda onun parçalı bir yazı tarzı belirlemesi boşuna değildir. Üslup ile düşünme arasında doğrudan bir bağ olduğunu düşünen filozofa göre, üslubu iyileştirmek düşünceyi iyileştirmek demektir (Nietzsche 2014: 74). Bu anlamda Nietzsche, sıra dışı üslubuyla felsefî yazının sınırlarını, şiirsel düşüncenin zengin kapılarına kadar genişleterek (Deleuze 2005: 23), daha ilk baştan, üslubuyla dahi geleneksel felsefeye karşı çıkmıştır.

Her ne kadar Nietzsche felsefesi bünyesinde, bahsetmiş olduğumuz zorlukları haiz olsa da bize onun düşüncesine temas etme imkânı veren ve onun dağınık gibi görünen düşüncelerine daha bütünlüklü bir şekilde kavramamızı sağlayan kavram ve düşüncelere de sahiptir. Batı felsefesi, düşüncesi ve dini karşısında takındığı tavır bizi Nietzsche'nin bütün kavramlarını anlaşılır kılabilecek bir alana ulaştırır. Onun kendisinden önceki felsefe geleneğinin neredeyse tümüne karşı çıkışı, bütün bir Hristiyanlık geleneğine getirdiği eleştiriler, Batı kültürünün içinde bulunduğunu düşündüğü çıkmaz, gelinen noktada çağının insanının içine gömüldüğünü düşündüğü nihilizmle alakalıdır ve tam da bu nedenle Nietzsche yeni bir başlangıç amacıyla değerlerin yeniden değerlendirilmesini talep edecektir.

İnsanın hayatta varolabilmek için, hayata tutunabilmek için anlama ve anlam için de değerlere ihtiyaç duyduğunu düşünen Nietzsche'ye göre insan bu nedenle değerler biçer (Nietzsche 1991: 61). Bu anlamda onun vasatlar çağı kavrayışı ve değerleri yeniden değerlendirme talebi mevcut değerlerde gördüğü problemler etrafında şekillenir. O kendisinin de bir parçası olduğu Batı uygarlığının, Batı metafizik geleneğinin ve Hristiyanlığın, yaşamı sürekli olarak olumsuzlamak suretiyle bir çöküş yani dekadans ahlâkına yol açtıklarını bu nedenle de bu geleneklerin temelinde yer alan asketik ideallerin ortaya çıkarılarak ters yüz edilmesi gerektiğine inanır. Bu bağlamda Nietzsche, yaşamı sürekli mahkûm eden değerlendirmelerin hangi değerler temelinde yapıldığının yani Batı'yı oluşturan ahlâkın bir soykütüğünü yaparak, artık iyiden iyiye görünür olmaya başlayan nihilizmin üzerindeki örtüyü tamamen kaldırmak ister. Ona göre binlerce yıldır anlamsızlık üzerine kurulmuş olan egemen ahlâk nedeniyle gelinen noktada insanlık nihilizme saplanmıştır.

Nietzsche her şeyden önce çağında bir insan problemi görür. Ona göre çağının insanı, daha iyi hâle getirilebilmek uğruna iğdiş edilmiş bir insandır. Mevcut durumunda insan, eski haysiyetli konumundan çok uzaktadır. Öyle ki Nietzsche modern çağın alâmeti farikasının, onun evrensel işaretinin insanın kendi gözünde, haysiyetini inanılmaz boyutlarda yitirmesi olduğunu söyleyecektir (Nietzsche 1968: 16). Bu anlamda insanlığın özellikle son iki yüz yılının en temel kavramlarından birisi olan ilerleme kavramını ve insanlığın hep daha iyiye ve ileriye doğru bir gelişme gösterdiği inancı bir tür aldatmacadır. Modern insanın en büyük mottolarından birisi olan ilerleme fikri, sadece modern ve yanlış bir düşüncedir (Nietzsche 1987: 13). Nietzsche'ye göre çağının insanı daha iyi, daha erdemli, daha akıllı olabilmek adına insanı

yok etmiş adetâ ortadan kaldırmıştır. Öyle ki o, bütün eski çağların insanlarının düşleriyle dedikodularının dahi çağının insanının uyanıklığından gerçek olduğunu düşünür (Nietzsche 1991: 116).

İnsan, kendisine insan denilmesine neden olan neredeyse bütün özelliklerini yitirmiş, bütün insanlık vasat bir zeminde eşitlenmiş ve her şey adeta tiksindirici bir şekilde birbirine benzemiştir. O, içinde yaşadığı çağın, herkesin hemen hemen aynı olduğu, aynı şeyleri istediği, başka türlü düşünen ve duyanın deliler evine hapsedildiği bir çağ olduğunu düşünür (Nietzsche 1991: 24). Bu vasatlar çağında dikkate değer olan hiçbir şey yoktur artık. Bir zamanlar insanı insan yapan şeyler, mevcut insan ideali uğruna terk edilmiştir.

> "Daha büyük olmak isteyen hiçbir şey görmüyoruz bugün; hep betere, daha betere gidildiğini seziyoruz, daha cılıza, daha iyi huyluya, daha akıllıcaya, daha rahata, daha vasata, daha kayıtsıza, daha Çinliye, daha Hristiyan'a – insan, kuşkusuz sürekli daha iyi oluyor... Avrupa'nın kara yazgısı da burada işte – insana duyulan korku ile birlikte ona olan sevgiyi, hürmeti, umudu ve evet ona olan istenci de yitirdik. İnsana bakmak yoruyor artık – bugün nihilizm bu değilse başka nedir ki? (Nietzsche 2011a: 37)"

Bu anlamda Nietzsche yaşadığı çağın büyük bir kriz içerisinde olduğuna işaret eder. Bu çağı karakterize eden şeyin bir tür çözülme ve belirsizliktir. Öyle ki hiçbir şey kendi ayakları üstünde durmamakta ve kendisine karşı bir inanç taşımamaktadır (Nietzsche 1968: 40). Bu bir tür vasatlar ve nihilizm çağıdır. Bu vasatlar çağında her şey bir amaçsızlık içindedir ve niçin sorusu bir yanıt bulamaz. Bu durumun temelinde yatan şey ise bir ahlâk sorunudur. Kendi çağına kadar ahlâki değerlerin hep en yüksek değerler olarak değerlendirildiğine dikkat çeken Nietzsche, ancak bu değerlerin mevcut konumlarından edilmeleri durumunda mevcut durumdan bir kurtuluş umudunun doğabileceğini ve bütün değerlerin değişebileceğini düşünür (Nietzsche 1968: 521).

Bu nedenle o, bakışını mevcut ahlâka, ahlâkî değerlere, bu değerlerin iyi ve kötüsüne çevirir ve bu da bizi Nietzsche'nin insan anlayışına bağlar. Nietzsche'ye göre mevcut değerler ve bu değerler üzerine yükselen ahlâk, sürü insanı adını verdiği insanın ahlâkıdır ve Nietzsche bu ahlâkın temelinde çileci ideallerin olduğu kanaatindedir. Gelinen noktada amacını gerçekleştirmiş olan sürünün kendisine benzemeyen, kendisi gibi değerlendirmeyen insanları ezmesinin, onları yok etmesinin tek yolu ahlâktır ve tam da bu nedenle sürü insanı elindeki bu güçlü silaha dört elle sarılarak onun temelini sorgulayan herkese bir savaş açar ve onları yok etmek ister. "Sürü moraldışı

insanları kendisine benzetmek, onların etkili olmasını önlemek, onları zararsız duruma getirmek ister; bunu yapamayınca da onlara 'kötü insan' der (Kuçuradi 2016: 31)." Sürünün kendisi gibi olmayanı yok etmek istemesinin temelinde onun yaşama karşı duyduğu öfke yatmaktadır. İnsanlar uydurdukları ideal bir dünya uğruna gerçeğin değerini düşürmüşler ve onun anlamını adeta harcamışlardır. Ona göre bu insanların yaşamı reddedişlerinin temelinde kendilerini değersiz görmeleri yatmaktadır. Onlar 'ben beş para etmem' demek yerine 'yaşam beş para etmez' diyerek adeta yaşamdan intikam almaktadırlar (Nietzsche 2012: 81). Bu noktada kendileri gibi olmayanlardan, kendilerinin sahip olamadığı şeylere sahip olanlardan da nefret ederler.

Gerçi sürü insanı ilk bakışta zararsız ve kimseye nefret duymuyormuş gibi görünür. Ancak gerçekte durum hiç de böyle değildir. Burada Nietzsche'nin güç istenci kavramından bahsetmek yerinde olacaktır. Ona göre evrendeki bütün canlı varlıkların eylemelerinin temelinde güç istemi yatmaktadır. Nietzsche'ye göre evrendeki her canlı varlık her şeyden önce kendi enerjisini göstermek ister ve bu nedenle yaşamın bizatihi kendisi bir güç istemidir (Nietzsche 2017: 18). O, Zerdüşt'te nereye baksa bir güç istemi gördüğünü söylerken, halkın iyi ve kötü diye inandığı şeylerin de güç istemi ile alâkalı olduğunu vurgular. Bu bağlamda Nietzsche açısından gerek felsefenin gerekse de dinin binlerce yıldır inşa ettiği bütün kavramların temelinde güç istemi vardır. Güç istenci kavramı sadece olumlu bir içerik ihtiva etmez. Eğer güç istenci köle ahlakı ve çileci ideallerle birleşirse bu Nietzsche'nin eleştireceği bir şey olacaktır ki, ona göre sürünün köle ahlâkının çileci ideallerinin temelinde de bir güç istenci yatmaktadır. Burada ona göre kendisini sürekli gizleyen, insanlara güç, iktidar, isteme, bedensellik gibi şeylerden ve hatta dünyanın bizatihi kendisinden uzak durmayı salık veren ama özünde güçlü olanı tahtından etmeyi amaçlayan bir ideal vardır. Nietzsche felsefesi neredeyse başından sonuna bu ideallerle mücadeleye adanmış bir felsefedir. Ona göre çileci idealler bütün fazlalıklardan, insanı daha neşeli, daha verimli, daha güçlü kılan bütün özelliklerden nefret eder. Bu anlamda Nietzsche açısından çileci idealin üç büyük sloganı yoksulluk, alçakgönüllülük ve iffettir (Nietzsche 2011a: 115). Tam da bu bağlamda çileci idealler insanı insan yapan şeyleri ortadan kaldırarak onu iyileştirmek, ehlileştirmek yani evcilleştirmek ister. Nietzsche'ye göre hayata tutunabilmek için değerler yaratmak ve değer biçmekten başka şansı olmayan insan içindeki boşluk korkusu nedeniyle hiç istememektense hiçliği istemeyi yeğlemiş ve çileci idealleri oluşturmuştur (Nietzsche 2011a: 97).

O itibarla sürü insanı, her ne kadar alçakgönüllü, iddiasız, diğerkâm görünse de sürünün dışında olana, kendi gibi olmayana, kendini evetleyene, kendi değerlerini yaratana karşı hınç duymaktadır. Nietzsche'nin soylu-aristokratik ahlâkı – sürü-rahip ahlâkı üzerinden karşıtlaştırdığı köle-efendi ahlâkı karşıtlığı iki ahlâkın anlaşılması bakımından belirleyicidir. Burada Nietzsche'nin köle ve efendi, soylu ve sürü yahut kuvvetli ve zayıf adlandırmalarını yanlış anlamadan kaçınmak gerekmektedir. Nietzsche'nin kavramları politik bir iktidara gönderme yapmaktan çok uzaktır. Deleuze'ün çok haklı tespitiyle iktidarı ele geçirdiği takdirde ne köle, köle olmaktan çıkar ne de herhangi bir iktidara sahip olmayan efendi, efendiliğinden bir şey kaybeder. Bu bağlamda onun kavramları niteliksel tipolojiler olarak bayağılık ve asalete işaret eder (Deleuze 2005: 35). Bu nitelikler kişinin ait olduğu ırk ile, bulunduğu sosyal çevre ile, yaşadığı toplum ile, doğduğu aile ile alâkalı değildir. O halde diyebiliriz ki, Nietzsche açısından insanların eşitliği söz konusu değildir ve o, insanlar arasında niteliksel bir hiyerarşi olduğunu düşünerek bir soyluluk ahlâkını savunur. Ancak bu soyluluk insanın nereden geldiğine değil, nereye doğru gittiği ile alâkalıdır (Kuçuradi 2016: 74). Nietzsche'nin kullandığı bu kavramları niteliksel tipolojiler olarak anlamak daha sağlıklı olacaktır.

Peki ama bu niteliklerin özellikleri nedir? Nietzsche bu özellikleri nasıl tanımlar? Burada Nietzsche'nin şövalye ahlakı köle ahlakı karşıtlaştırmasından, bu niteliklerin özelliklerinin ne olduğunu çıkarmak mümkündür. Ona göre şövalye aristokrasisi üzerinden anlaşılabilecek olan efendi ahlâkının değer yargıları muazzam bedenselliğe, dört başı mamurluğa, zenginliğe, kabına sığmaz bir sağlığa, bütün bunların devamını sağlayan savaşa, serüvene yani güçlü, özgür, sevinçli bir eylemlilik içeren her şeye dayanır (Nietzsche 2011a: 25). Buna karşı rahiplerin ahlâkı üzerinden temellendirilebilecek olan köle ahlâkı ise acizlerin ahlâkı olarak güçlülere duyulan bir hınca dayanır ve kendisini ancak güçlü öteki ve ona duyulan nefret üzerinden kurabilir. Yoğun ve güçlü bir hınca dayanan bu ahlâk bedene, sağlığa, kendine olan güvene ve bencilliğe düşmandır. O kilisenin istediği anlamdaki dindar insan tipinin, dekadans insanının en güzel örneği olduğunu söyler (Nietzsche 1987: 77). O bütün güzel değerlerin yitirilişiyle özdeşleştirdiği ve yozlukların en büyüğü olduğunu düşündüğü Hıristiyan kilisesinin, her şeye bu yozluğu bulaştırdığı, her değeri bir değersizlik, her dürüstlüğü bir ruh alçaklığı haline getirdiği kanaatindedir (Nietzsche 1987: 100). O Hristiyanlığı adeta ruhsal bir durum olarak kavrar. Bu anlamda Hristiyanlık yaşamdan korkan, yaşamı evetlemeyen bir yapıya sahiptir. Öyle ki hayatı evetleyen birisi Nietzsche'ye

göre Hristiyan olamaz. Ona göre Hıristiyanlık yüksek insanlar yani yırtıcı hayvanlar üzerinde efendi olmak ister ve bunu da onları hastalaştırmak, zayıflaştırmak, ehlileştirmek suretiyle yapar (Nietzsche 1987: 33).

Bu ahlâk soylu ahlâkın tersine çevrilmesi olarak iyi olanların sadece zavallılar, yoksul, güçsüz, aşağı olanlar, acı çekenler, hastalar ve çirkinler olduğunu ve sadece bunların rahmete layık olduğunu söyleyecektir (Nietzsche 2012: 26). Elbette bu tür değerlerin hâkim olduğu yerde güçlüler lanetlenecek ve onların ahlâkı "kötü" olarak adlandırılacaktır. Öyle ki köle ahlâkının kendisini var edebilmesi için buna ihtiyacı vardır. O kendisini ancak dıştaki bir şey, karşısına koyduğu bir düşman vasıtasıyla var edebilir.

> "Tüm asil ahlâk, utkulu bir kendini 'evetleme'den doğarken, köle ahlâkı en başından 'hayır' der 'dışardakine', 'farklı olana', 'kendinden olmayana': ve bu 'hayır', onun yaratıcı edimidir. Değer belirleyen bakış açısının bu tersine dönüşü – kendine dönmek yerine bu zorunlu dışa yönelim – hınca özgüdür: köle ahlâkı oluşmak için ilkin hep bir karşı ve dış dünyayı gereksinir, fizyolojik bir terim ile söylersek, en ufak bir eylemde bulunabilmek için bile dış uyarımlara gereksinim duyar, -eylemi, temelinde bir tepkidir. Asil değerlendirme tarzında ise durum bunun tam tersidir: o kendiliğinden eyleme geçer ve gelişir; karşıtını, sırf kendini daha minnetle, daha çoşkulu bir sevinçle evetlemek için arar, -onun olumsuzluk kavramı 'aşağı', 'bayağı', 'fena', onun iyiden iyiye yaşam ve tutkuyla yoğrulmuş olumluluk temel-kavramı 'biz asiller', 'biz iyi olanlar', 'biz güzel olanlar' ile karşılaştırıldığında sonradan doğma ve soluk bir karşıtlıktır yalnızca (Nietzsche 2012: 29-30)."

Nietzsche'nin rahip figürü temelinde sürü insanına getirdiği eleştiriler filozoflar için de geçerlidir. Onlar da bu sorun üzerine hiç kafa yormamışlar, mevcut ahlakın gerekliliği konusunu hep gözden kaçırmışlardır. Bu nedenle o, her ne kadar çileci ideallerin taşıyıcıları olarak rahipleri gösterse de filozofların da bu ideallere sahip olduğunu düşünür. Onlar da tıpkı rahipler gibi, başta beden olmak üzere, yeryüzüne dair olan her şeyi aşağılamışlardır. Öyle ki Nietzsche açısından filozoflar kılık değiştirmiş rahiplerdir (Nietzsche 2009: 75). Çileci ideallerle felsefe arasındaki bağ öyle derindir ki, felsefe ilk adımlarını atmayı bu idealler denetimindeki iplere tutunarak öğrenmiştir (Nietzsche 2011a: 115).

Tıpkı rahipler gibi onlar da bu dünyayı, daha kesin, daha nesnel, daha sabit bir dünya uğruna aşağılamışlardır. Nietzsche'den önce birçok filozof bir takım değerlerin, fikirlerin ve özelliklerin insanın tözsel kimliğine ve ruhuna içkin olduğunu, bütün insanlarda ortak olarak bulunduğunu ve bu nedenle değişmez ve sonsuz olduğunu öne sürmüşlerdir. Böylesi bir durumda, bu filozoflar için özne merkeze oturacak ve şeylerin değişmez ölçüsü haline gelecektir. Dahası eğer insan değerleri ve fikirlerinin kaynağı bu dünyaya ait

değilse, şu halde bu kaynak başka bir yerde aranmak durumunda kalacak, böylelikle de değişmeyen, her zaman aynı kalan ve oluşa maruz kalmayan bir dünya icat edilecektir. Metafizikçilerin yaptığı bu ikili dünya ayrımında, mevcut iki dünya sadece birbirinden farklı iki dünya olarak ele alınmakla kalmaz, burada aynı zamanda bir hiyerarşi de söz konusudur. Bir tarafta değişmez hakikatlerin, her zaman kendisiyle aynı kalan doğruların dünyası varken öte yanda asla güvenilmeyen, sürekli bir değişim içinde olan oluşun dünyası vardır. Oysa Nietzsche, özellikle "İnsanca, Pek İnsanca" üzerine çalışmaya başladığı tarihten yani 1876 yılından itibaren Nietzsche, her şeyin belirli bir zamanla ve tarihle başlatılabilecek olan bir kökene sahip olduğu ve yine her şeyin sonlu olduğu, dolayısıyla bir gün yok olacağı fikriyle meşgul olmuştur (Houlgate 1986: 39). Ona göre filozofların felsefeleri asla kendi şahsiyetlerinden bağımsız değerlendirilemez. İnsanın değerlendirmelerinde kullandığı ölçütler değiştirilemez doğruluklara ya da sabit hakikatlere değil bizatihi insanın kendisine dayanır. Burada insanın ruh halleri, yalpalamaları vardır (Nietzsche 2017: 28). O itibarla filozofun felsefesi, onun nasıl birisi olduğu, sahip olduğu değerler ve yaşantısı ile doğrudan alakalıdır. Bu bağlamda filozofun felsefesi bize onun kim olduğuna dair nihai ve belirleyici kanıtı oluşturur (Nietzsche 2017: 11). O halde felsefe kişinin dünyayı kendi açısından ele almasından ve bunu nesnellik örtüsü altına gizlemesinden başka bir şey değildir.

Böylece Nietzsche açısından saf, nesnel, bütün değerlerden bağımsız, fenomenleri tarafsız bir biçimde değerlendirebilen bir felsefe mümkün değildir. Oysa bugüne kadar filozoflar hep böylesi bir felsefe mümkünmüş gibi davranmakla kalmamışlar, olması gerekenin bu olduğu iddiasında olmuşlardır. Her bir filozof kendi felsefesini en evrensel felsefe olarak görmüş, kendi değerlendirmelerini herkes için geçerli değerlendirmeler olarak sunmuştur. Nietzsche filozofların bunu bilgisizliklerinden ya da çocukluklarından değil, dürüst olmayışlarından ötürü yaptıklarını öne sürer.

> "Tümü birden sanki asıl görüşlerini soğuk, saf tanrısal bir kayıtsızlıktaki diyalektiğin kendi kendini geliştirmesi yoluyla keşfetmişler ve ulaşmış gibi yaparlar (onlardan daha dürüst ve daha beceriksiz olan her seviyedeki mistikten – bunlar esinlenmeden söz ederler- farkları budur): öte yandan önceden söylenmiş bir cümle, bir fikir, bir ilham, çoğu kez soyutlaştırılmış ve elekten geçirilmiş olan içten bir arzu, onlar tarafından sonradan bulunmuş nedenlerle savunulur: hepsi de öyle anılmak istemeyen avukatlardır, hatta çoğunlukla hakikatler adıyla vaftiz ettikleri ön yargıların açıkgöz kollayıcılarıdır – tam da bunu itiraf edecek vicdani mertlikten çok uzaktırlar (Nietzsche 2017: 9)."

O halde Nietzsche açısından felsefe yahut din fark etmeksizin bütün alanlarda yapılan değerlendirmeler, faillerinin değerlerinden bağımsız değildirler. Bu anlamda daha en başından çileci ideallere tutunarak ayağa kalkan felsefi geleneğin ürettiği bütün değerler, dekadans değerleridir. Tam da bu nedenle Nietzsche felsefeyi neredeyse en başından, Sokrates'ten itibaren eleştirecektir. Sokrates ve Platon'u bir başlangıç değil, tam tersine bir yıkılış semptomu olarak gören Nietzsche'ye göre Sokrates'le birlikte Yunan zevki zayıflamış, dekadans kültürü hâkim olmuş, kitleler seçkin beğeni karşısında galip gelmiş ve ayak takımı Sokratesçi diyalektik vasıtasıyla baş olmuştur. İçgüdülere savaş açan, yaşamı olumsuzlayan, onu sürekli ikinci plana atan bu düşünce hastalıklıdır. Bu bağlamda Sokrates ve Platon'dan itibaren Yunan düşüncesi ahlakçı tavrıyla bu hastalıklı koşulların ürünü olmak durumundadır çünkü Nietzsche'ye göre içgüdülerle savaşmak zorunda olmak tam da onun dekadans dediği şeyin özüdür (Nietzsche 2012: 16-17). O itibarla Nietzsche birçokları için felsefenin başlangıcı sayılan Sokrates ve Platon'dan bu yana filozofun sürgünde olduğunu ve vatanına yani dünyaya karşı düşünceler üretmekte olduğunu söyler (Nietzsche 2011c: 52). Yaşamın ağırlık noktası yaşamın içine yerleştirilmelidir. Bu ağırlık noktası bir kez öteye, ama aslında Nietzsche açısından hiçliğe, yerleştirildiğinde, dünyanın anlamı ortadan kalkacak, yaşamın hiçbir anlamının olmadığı kanaati, yaşamın anlamının bizatihi kendisi haline gelecektir (Nietzsche 1987: 62).

Filozoflar binlerce yıldır ellerine aldıkları her şeyi cansızlaştırmakta, belki de Nietzsche'nin filozofların Mısırcılıkları dediği şeye uygun olarak her şeyi mumyalaştırmaktadırlar. Onlar değişmeyen bir varlık lehine sürekli olarak oluşu reddederek hayatı değersizleştirmişler ve böylece canlı olan her şeyi öldürüp, soldurmaya çalışmışlardır. Ele aldıkları bütün canlılıklar, onların sabitleme, kalıcılaştırma, bir dizge içinde anlama, tek bir perspektiften bakma ve bunu yegâne hakikat olarak sunma hırsları nedeniyle filozofların ellerinde cansızlaşmıştır. Bu anlamda Nietzsche, filozofların sahip oldukları tek şeyin kavram mumyaları olduğunu düşünür. Şöyle der Nietzsche:

> "Filozofların binlerce yıldan beri kullandıkları her şey, kavram mumyalamalarından ibaretti: gerçek olan hiçbir şey ellerinden canlı kurtulamadı. Tapındıklarını öldürürler, içini boşaltıp doldururlar, kavram putlarına tapan bu beyler, her şey için yaşamsal bir tehlike oluştururlar tapındıklarında. Ölüm, değişim ve yaşlılık kadar dölleme ve büyüme de birer itirazdır onlar için – hatta birer aksini kanıtlamadır. Var olan oluşmaz; oluşan var değildir... (Nietzsche 2012: 19)"

Nietzsche'ye göre bu düşünceyle hareket eden filozoflar var güçleriyle bir varlığa inanmış, onu bir türlü ele geçirememelerinin sonucu olarak bir

suçlu aramışlar ve bu suçluyu da insanın bedenselliğinde bularak duyuları suçlu ilan etmişlerdir. Gerçekten de Parmenides'ten beri birçok filozof duyuları güvenilmez olduğu gerekçesiyle aşağılamış, yok saymış, suçlu bulmuş, mücadele edilmesi gereken bir şey olarak görmüş yahut en iyi ihtimalle ikinci sınıf mertebesine indirgemiştir. Bu bağlamda duyuların rehberliği son derece aldatıcı olduğundan duyulardan uzaklaşmak neredeyse bütün filozofların iddiası olan hakikate yaklaşmak anlamına gelecektir. Bu nedenle felsefe tarihi boyunca duyular değersizleştirilirken akıl bize hakikati sunacak olan yegâne araç olarak görülmüştür. Filozoflara göre duyular bizi her şeyin oluş ve hareket içinde olduğu sanrısına sürüklerken akıl bize değişmeyen varlığın dünyasını sunar. Nietzsche bununla bağlantılı olarak, filozofların bir hastalığının da gerçekte içleri en boş olan ve hiçbir anlama gelmeyen genel kavramları her şeyin üstüne yerleştirmeleri olduğunu düşünür. Gerçekten de felsefe tarihi boyunca filozoflar İdea, Tanrı, Varlık, Töz gibi genel kavramları yegâne gerçeklikler olarak ele almışlar ve hayatı bu kavramlar lehine gözden düşürmüşlerdir. Bu bağlamda Nietzsche'nin bir yozlaşma kültürü olarak gördüğü Batı düşünce ve felsefesine getirdiği temel eleştiri, bu geleneğin, tarihdışı rasyonel bir hakikat uğruna, oluş ve yaşamı dolayısıyla da varoluşsal hakikat olan, oluşun hakikatini değerden düşürmesidir (Küçükalp 2011: 47).

Oysa Nietzsche için hakikat bunun tam tersidir. Onun felsefesi hakikat, değişmezlik yahut birlik türünden kavramlar tarafından güvence altına alınmamış bir düşünme şeklinin riskini göze alabilecek kadar cesur bir felsefedir ve bu özelliği itibariyle geleneksel felsefenin tam karşı cephesinde konumlanır. Nietzsche hakikat dışının, yaşamın koşulu olduğunu kabul etmek ve açık bir şekilde alışıldık değer duygularına direnmeyi göze almak suretiyle geleneksel ahlakın değerleri olan iyinin ve kötünün ötesinde konumlanmıştır.

Ona göre duyular insanları yanıltmazlar. O, insanı yanıltan asıl şeyin duyular değil akıl olduğunu düşünür. Ona göre filozofların duyuları yanıltıcı şeyler sayarak bu yanıltıcılığa kanıt olarak gösterdikleri neredeyse bütün kavramların kendileri yalandır. Nietzsche bu bağlamda felsefe tarihinde oluşa hak ettiği değeri veren biricik filozofu yani Herakleitos'u ayrı bir yere koyar[1].

[1] Nietzsche ne zaman Herakleitos'tan bahsetse sesinde her zaman saygılı bir tını sezilir. Ona göre Herakleitos o kadar önemlidir ki, "dünya her zaman Herakleitos'a muhtaçtır çünkü hakikate muhtaçtır (...) Onun gördüğü şey yani oluşumdaki yasa öğretisi ve gereklilikteki oyun öğretisi şu andan itibaren ebediyen görülecektir: Bu en büyük tiyatronun perdesini o açmıştır (Bkz. Nietzsche 2011: 71)." Başka bir yerde Nietzsche şöyle der: "Bir Herakleitos (...) zaten onun yanında kendimi her yerden daha sıcak ve daha rahat duymuşumdur hep. Yok oluşun, yok edişin olumlanması –ki Dionysosca bir felsefenin can alıcı noktasıdır-, karşıtlıklara, savaşa ve varlık kavramını kökünden yadsıyarak oluşa evet deyiş: şimdiye dek düşünülenler içinde bana en yakın olarak bunları buluyorum şüphesiz (Bkz. Nietzsche 2009: 56)."

Nietzsche, Herakleitosçu anlamda oluşun her yerde hâkim olduğunu vurgulayarak bütün o değişmez hakikat ve öte dünya tasarımlarının bu dünyaya kara çalmak için oluşturulduğunu söyler (Nietzsche 2011: 9). Ona göre bütün zamanlar ve mekanlar için geçerli, tek ve değişmez bir hakikat değil sadece olasılık vardır. Filozoflar arasında mevcut olan görünürdeki dünya ve gerçek dünya ayrımının temelinde bir kesinlik ve hakikat isteği yatmaktadır. Bu anlamda filozoflar, Nietzsche'nin tabiriyle bir avuç kesinliği bir araba dolusu güzel olasılığa tercih eden umutsuz metafizikçilerdir (Nietzsche 2017: 9). Oysa Nietzsche açısından bu durum, yani bir avuç kesinlik isteği uğruna bir dolu güzelliğin görmezden gelinmesi ve reddi hayatın olumsuzlanması, fakirleştirilmesi, içinin boşaltılması anlamına gelir. Düşünürlerin sürekli görünüş-gerçeklik arasında ayrım yaptıkları ve devamlı olarak varolamayan bir hakikat düzlemi uğruna gözden düşürdükleri dünya yani görünüş dünyası yegâne gerçekliktir ve ondan başka türlü bir gerçekliğin kanıtlanması mümkün değildir. Nietzsche bu zamana kadar hem filozoflar hem de Hristiyanlık tarafından kullanılan öte dünya, yargı gücü, ruh, ruhun ölümsüzlüğü gibi kavramların rahibin egemen olmasına yarayan işkence aletleri olduğu fikrindedir (Nietzsche 1987: 55). O itibarla Nietzsche için şeylerin hakiki varlığına verilmiş kıstaslar, gerçekte hiçliğin, varolmayışın kıstaslarıdır. Öyleyse kişi başka bir dünya tarzında hiçbir anlamı olmayan bir "öte dünya" yarattığında tek yaptığı bu dünyadan, gerçekte bir masal olan daha iyi bir dünya uğruna intikam almak olur ki Nietzsche açısından bu hem filozoflar hem de Hıristiyanlık gözönünde bulundurulduğunda dekadansın en büyük telkini, çökmekte olan yaşamın belirtisidir (Nietzsche 2012: 23-24). Bu durum tam da Nietzsche'nin nihilizm dediği şeye tekâbül eder ve gelinen noktada binlerce yıldır sunulan değerler bütün inandırıcılığını yitirmiş ve insan nihilizm ile karşı karşıya kalmıştır. Nietzsche, insanlığa o güne kadar sunulan değerlerin inandırıcılıklarını yitirişini o çok ünlü tanrının ölümü ifadesiyle kavramsallaştırır.

> "Kaçık adam onların arasına sıçrayıp bakışlarıyla onları delip geçerek "Tanrı nerede?" diye sorar, "şunu da söyleyeceğin, onu biz öldürdük, sizlerle ben! Onun katiliyiz hepimiz. Ama bunu nasıl yaptık biz yeryüzünde? Nereye gidiyor şimdi dünya, biz nereye gidiyoruz? Bütün güneşlerden uzağa mı? Sürekli, boş yere geriye, öne, yana, bütün yönlere atılıp durmuyor muyuz? Üst alt kaldı mı? Sanki sonsuz bir hiçte yolumuzu yitirmiyor muyuz? Boş uzayın soluğunu duymuyor muyuz? Hava giderek soğumuyor mu? Giderek daha çok, daha çok gece gelmiyor mu? Tanrıyı gömen mezar kazıcılarının yaygarasından başka bir ses duyuyor muyuz? Tanrısal çürümeden – Tanrının çürümesinden başka koku duyuyor muyuz? Tanrı da çürüdü. Tanrı öldü! Tanrı öldü! Onu öldüren de biziz! (Nietzsche 2003: 130)"

Sürekli hayatı olumsuzlayan Batı düşünce geleneği ve mevcut vasatlar çağının iflası Nietzsche'de Tanrının ölümü ifadesi ile vücut bulur. Sürekli olarak belirli kavramlar dahilinde dünyayı yorumlayan ve ele aldığı kavramları hakikat olarak sunan, dünyayı devamlı olarak belirli ikilikler üzerinden anlayan, bu ikiliklerin bir tarafına vurgu yaparak diğer tarafını değersizleştiren metafizik geleneğinin değerli gördüğü bu kavramlarının gerisinde bir hiçliğin olduğu anlaşılmıştır. Bu nedenle Nietzsche açısından artık eskinin sözleri bize yetmemektedir. Çünkü binlerce yıldır insanlara sunulan hakikatlerin alacalı dış görünüşleri ardındaki kofluk aşikâr biçimde görünmektedir. Çünkü artık Tanrı ölmüştür. Böylelikle insanlık binlerce yıldır kendi varoluşunu anlamlandırdığı, erek kazandırdığı yapıyı yitirmiştir ve her yerden görünen nihilizm deneyiminin üstesinden ancak değerlerin yeniden değerlendirilmesi vasıtasıyla gelinebilir (Ansell-Pearson 2011: 24).

Bu bağlamda Nietzsche için mevcut durumda insanlığın boğuşmak zorunda kaldığı nihilizm aynı zamanda bir fırsattır da. İnsan ancak gidecek hiçbir yerinin kalmadığını açıkça gördüğü bu nihilizm tecrübesinden sonradır ki bütün eski değerleri yeniden değerlendirme çabası içine girecektir. Nihilizmin üstesinden gelmenin yegâne yolu, yaşamı olumsuzlayan değerleri ele almak, onların doğruluğunu sorgulamaktan geçer (Reginster 2008: 49). Kesinlik isteğinin, hakikat arzusunun, mutlak belirliliğe duyulan düşkünlüğün, bu dünyayı oluş içinde olduğu gerekçesiyle reddederek değişmez kendilikler aramanın bizi getirdiği hastalıklı durum, bütün bu iddiaların reddedilmesiyle başlayan bir süreç sonunda tersine çevrilebilir. Binlerce yıldır belirli bir noktasına odaklanılarak, o noktası bize sabit bir hakikat olarak sunulan oluşun gerçek değeri görülebilir. Bize her zaman değişmez hakikatler olarak sunulan iyi ve kötülerin aslında hep geçici olduğu ve belirli bir perspektife ait olduğu anlaşılabilir. Nitekim Nietzsche, ancak bu hakikat fikrinin, fenomenal dünyadan bağımsız bir numenal dünya tasavvurunun tamamen yalan ve aldatmaca olduğu anlaşıldıktan ve gerçek olanın sadece içinde yaşadığımız –filozoflar tarafından görünüş dünyası olarak adlandırılan- dünya olduğunun farkına varılıp ona gereken değer verildikten sonra kendi üst insanının gelişi için gerekli koşullar oluşacağını düşünür. İşte tam da bu nedenle öncelikle nihilizm batağına saplanmış, yaşamı olumsuzlayan, hayatı iğdiş eden, oluşa karşı nefret duyan bütün o eski değerler ortadan kaldırılmalı, putlar yıkılmalı, levhalar parçalanmalıdır. "Parçalayın, parçalayın ey kardeşlerim, sofuların şu levhalarını! Parçalayın dünyaya kara çalanların özdeyişlerini. (Nietzsche 1991: 196)"

Ancak nihilizmin farkına varılmasından sonradır ki üst insanın ortaya çıkışı için gerekli olan şey, yani levhaların parçalanması gerçekleşebilir. Mevcut nihilizm çıkması içinde hayatın anlamının kaybolması, hayatın olumlanması, değerlerin yeniden değerlendirilmesi için yani yeni bir başlangıç için bir imkândır. Bu anlamda Nietzsche'nin levhaları parçalama isteği temelde yeni başlangıç ve ufuklara imkân veren bir çaba olarak tebârüz eder. Tam da bu nedenle Nietzsche'nin bir nihilist olduğunu söylemek hatalı olacaktır. Evet, Nietzsche kendi tabiriyle çekiçle felsefe yapan bir filozoftur ve yıkılması gerektiğini düşündüğü putları yok etmek, onları ortadan kaldırmak için olanca kuvvetiyle çabalar. Ancak o yıkmak istediği değerlerin yerine yenilerini sunmuş, insanların nasıl yaşamaları gerektiği, nasıl felsefe yapılması gerektiği, güzelliğin, bedenin, bilimin, felsefenin ne olduğu konusunda söyleyecek bir söze her zaman sahip olmuştur (Danto 2002: 29).

Nietzsche üst insanın en önemli özelliğinin bir öte dünya uğruna bu dünyayı kötülememek ve bu dünyayı evetlemek olduğunu söyler. İnsan sağlıklı değerler ortaya koyabilmeyi, bu dünyayı sağaltmayı ancak bu dünyayı severek, bu dünyaya bağlı kalarak başarabilir.

> "Yalvarırım size kardeşlerim, yeryüzüne bağlı kalın ve inanmayın size dünyaötesi umutlardan söz açanlara! Ağı saçanlardır onlar bilerek bilmeyerek. Hayatı hor görenlerdir onlar, çürüyen ve aşağılanmış kişiler, yeryüzü bıkmıştır onlardan: bırakın gitsinler! Bir zamanlar Tanrıya karşı işlenen günah en büyük günahtı, ama Tanrı öldü, onunla birlikte öldüler o günahkârlar da. Yeryüzüne karşı günah işlemek şimdi en korkuncudur ve bilinmezin özünü yeryüzünün anlamından üstün tutmak! (Nietzsche 1991: 20)"

Zerdüşt insanlardan başlarını göksel nesnelerin ya da başka dünyaların kumuna gömmemeyi, bu başı yeryüzüne anlam veren ve yeryüzüne ait olan bir şey olarak özgürce taşımayı öğütler. Bu anlamda Nietzsche çok güçlü bir biçimde bedene vurgu yapar. Ona göre beden her şeyi içinde barındırır ve bizim akıl yahut ruh olarak adlandırdıklarımız onun küçük bir aracı ve oyuncağıdır (Nietzsche 1991: 38). Bedeni hor görenler üst insana köprü olamayacaktır Nietzsche için.

O halde, tekrara düşmek pahasına söylemek gerekirse, Nietzsche açısından üstinsanın ortaya çıkmasını sağlayacak olan ufuk insanın yeryüzünü, bedenini, yazgısını sevmesiyle belirir. Kişi yaşamını öylesine evetlemeli ve onu öylesine sevmelidir ki yaşamın hiçbir anına, hiçbir noktasına hınç beslememeli, onu bütünüyle kabul etmelidir. Kişinin hayata evet demesi, yaşadığı hayatı olduğu gibi, tekrar tekrar aynı hayatı yaşamaya hazır olması, bu hayatın başka türlü olmasına imkân görmemesi ve hayatına 'eğer'siz bakmasıdır

(Kuçuradi 2016: 70). Tam da bu anlamda Nietzsche açısından kişinin büyüklüğü onun "amor fati" yani yazgıyı sevmek dediği şey ile alâkalıdır. Hayatı olumlamak, yazgıyı sevmek vasatların asla sahip olamayacağı bir şey olarak, üstinsanın bir özelliğidir. Geleneksel felsefede filozofun özelliği sürekli olarak bu dünyanın karşısına başka bir dünya koymak ve aslolan olarak bu ikinci dünyayı kabul etmek suretiyle bu dünyayı ikinci plana düşürmek iken Nietzsche bütün bu varsayımların hayal olduğunu söyleyerek her durumda yeryüzünü sevmekten ve kişinin kendi hayatından başkasını istememesinden bahseder.

Hayatı olumlamak ve yaşamı sevmek özellikle onun ebedi ya da ebedi dönüş öğretisiyle iyice anlaşılır hâle gelir. Ebedi dönüş kişinin yaşadığı hayatı sonsuzca evetlemesiyle ve yaptığı eylemleri, sonsuzca yapacakmışçasına yapmasına dayanır. Kişi olmuş olanları, olabileceklere tercih ettiği taktirde hayatı olumlamayacak ve Nietzsche için çok önemli bir kavram olan ebedi dönüşü istemeyecektir. O insanın hayatının bütünüyle aynısını yaşamak istemesinden bahseder. Bu anlamda hayatı olumlamak, onu başka bir dünya uğruna alçaltmamak beraberinde kişinin kendi hayatını, bütün acı ve ıstıraplarıyla, aynen kabul etmesini, onu sonsuzca yeniden yaşama isteğine sahip olmasını beraberinde getirir. Böylelikle ebedi dönüş düşüncesiyle hayatın sonsuzca olumlanması ortaya çıkar. Burada herhangi bir hakikat iddiasının yahut mutlaklığın değil, kişinin yaşamının, iyisiyle kötüsüyle kendi eylemlerinin, kendi perspektifinin olumlanması, onun sonsuzca istenmesi durumu söz konusudur.

Elbette insan hayatının daha az acılı geçmiş olmasını yahut geçmişte bir şekilde mevcut olmuş olan ıstırapların ortaya hiç çıkmamış olmasını bir şekilde arzu edebilir. Ancak hayatı olumlamak demek, olmuş olan ve bizim üzerinde artık hiçbir değişiklik yapmaya muktedir olmadığımız, hayatımızın bir parçası olan olayları oldukları şekilde kabul etmeyi ve onlar hakkında hiçbir pişmanlık ve hınç duygusu taşımamayı gerektirir (Hamilton 2000: 184).

Onun geleceğin filozofundan beklediği şey tam olarak budur. Onun geleceğine inandığı özgür tinli filozof türü değişmez bir kesinliğin değil, her anlamda tehlikeli olan belkinin filozofu olacaktır. Güvende hissetmek uğruna herkesin söylediğini söylemeyecek, yalnızlığı göze alabilecektir. Kendi sözlerinin, kendi perspektifine ait olduğunun farkında olacaktır. Ne kendisinin hakikatini yegâne hakikat olarak sunacak ne de bir başkasının hakikatine saplanıp kalacaktır. Özgür tinli kişi bir noktada kalmamalı, devam etmeli, hiçbir şeyi nihai hakikat olarak görmemelidir. Bir oluş olarak hayat bizden

bunu ister. Kuçuradi'nin de ifade ettiği gibi bir kişiye saplanıp kalmamak, bu kişi bizim en sevdiğimiz kişi bile olsa onu aşmak gerekir; bu özgür insanın bağımsızlık testidir (Kuçuradi 2016: 62). Zerdüşt'ün kendisi sürünün değerlerine saplanıp kalmadığı gibi öğrencilerinden de kendisini aşmasını istemektedir.

> "Artık yalnız gidiyorum öğrencilerim! Siz de gidin, yalnız gidin öyle istiyorum ben. Gerçek, size salık veririm: benden ayrılın da Zerdüşt'e karşı koyun! Daha iyisi ondan utanın! Belki o sizi aldatmıştır. Bilgi eri düşmanlarını sevebilmekle kalmamalı, dostlarından da nefret edebilmeli. Kişi salt bir öğrenci olarak kalırsa, öğretmenine borcunu iyi ödememiş sayılır. (...) Artık beni yitirmenizi ve kendinizi bulmanızı istiyorum, ancak hepiniz beni yadsıdığınız zaman döneceğim size (Nietzsche 1991: 77-78)"

**Sonuç Yerine**

Sonuç olarak diyebiliriz ki Nietzsche her zaman sabit, değişmez, durağan hakikatler peşinde koşan Batı felsefe ve düşünce geleneğinin artık iflas ettiği kanaatindedir. Bu nedenle o, insana binlerce yıldır hakikat olarak sunulan değerlerin içinde barınan nihilizmin artık aşikâr olduğu iddiasıyla oluşa, farka, belkiye vurgu yaparak değerlerin bir yeniden değerlendirmesini talep eder. Nietzsche için bu belki o denli kuvvetlidir ki, yoruma ve perspektife yaptığı vurgu nedeniyle kendisinin bütün felsefesinin de bir yorum olabileceğini söyleyenlere, tut ki bu da yorum olsun daha da iyi diye yanıt verir (Nietzsche 2012: 28).

Bu sabit ve değişmez hakikat iddiasıyla Batı geleneği tarafından oluşturulan ahlâkın sunduğu değerler, Nietzsche için hayatı olumsuzlayan, başka bir dünya uğruna bu dünyayı hiçe sayan değerlerdir. Filozoflar ve düşünürler, tarih dışı rasyonel bir hakikat uğruna oluşun güzelliğini yok saymışlar, elimizdeki elimizdeki en önemli tanıklık aracımız olan duyuları güvenilmez bulmuşlardır. Bu nedenle Nietzsche, bahsi geçen geleneğin ahlâkına ve bu gelenek tarafından oluşturulan değerlere şüpheyle yaklaşır. Onun temel amaç ve isteği, mevcut değerleri ele alıp onların gerçek yüzünü göstermek ve bunu yapmak suretiyle onları kökten değişikliğe uğratmaktır. Ancak bu yapıldıktan sonradır ki insan, hayata gereken değeri verebilir ve hayata evet diyerek, onu olumlayabilir.

Bu anlamda Nietzsche'nin yapmak istediği şey, oluşun riskini almak, güven veren amạ özünde hiçbir gerçekliğe sahip olmayan hakikatlerden uzak durmak, başkasının değerlendirmelerinin güven verici sahteliğinden uzak durarak kendin olarak eylemenin riskini almak, bir avuç belirlilik uğruna bir yığın olasılığın güzelliğine sırt çevirmemek ve böylesi bir hayatı bütün

hatalarına, bütün yanlışlarına, bütün acılarına rağmen sevip, kabul ederek onu sonsuza dek evetlemek ve istemektir. Nietzsche felsefesi kişiye öte dünyaların değil yaşamın, tümellerin değil tikellerin, genel geçer görüşlerin değil kişinin kendi eylem ve değerlendirmelerinin, varlığın değil oluşun, kesinliğin değil olasılığın, belirliliğin değil belirsizliğin değerini hatırlatarak onu kalabalıklara değil, yüksek tepelerin ferahlatıcı yalnızlığına çağırır.

## Kaynakça


Ansell-Pearson, K. (2011). *Kusursuz Nihilist.* (C. Soydemir, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Danto, A. (2002). *Nietzsche.* (A. Cevizci, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Deleuze, G. (2005). *Nietzsche.* (İ. Karadağ, Çev.) İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Hamilton, C. (2000). Nietzsche on Nobility and Affirmation of Life. *Ethical Theory and Moral Practice , 3* (2), 169 - 193.

Houlgate, S. (1986). *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics.* Cambridge: Cambridge University Press.

Küçükalp, K. (2011). Nietzsche Felsefesinde Apollon-Dionysos ya da Varlık-Oluş Karşıtlığı. *Felsefe Dünyası* (53), 41-52.

Kuçuradi, İ. (2016). *Nietzsche ve İnsan.* Ankara: TFK Yayınları.

Nietzsche, F. (2011a). *Ahlâkın Soykütüğü: Bir Polemik.* (Z. Alangoya, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Nietzsche, F. (1991). *Böyle Buyurdu Zerdüşt.* (T. Oflazoğlu, Çev.) İstanbul: Cem Yayınevi.

Nietzsche, F. (1987). *Deccal: Hristiyanlığa Lanet.* (O. Aruoba, Çev.) İstanbul: Hil Yayın.

Nietzsche, F. (2009). *Ecce Homo.* (C. Alkor, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Nietzsche, F. (2017). *İyinin ve Kötünün Ötesinde.* (M. Tüzel, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Nietzsche, F. (2013). *Karışık Kanılar ve Özdeyişler.* (M. Tüzel, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Nietzsche, F. (2012). *Putların Alacakaranlığı.* (M. Tüzel, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Nietzsche, F. (1968). *The Will to Power.* (W. Kaufmann, & R. J. Hollingdale, Çev.) New York: Vintage Book Editions.

Nietzsche, F. (2011b). *Tragedya'nın Doğuşu.* (M. Tüzel, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Nietzsche., F. (2014). *Gezgin ve Gölgesi.* (M. Tüzel, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Nietzsche., F. (2011c). *Yunanların Trajik Çağında Felsefe.* İstanbul: Say Yayınları.

Reginster, B. (2008). *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism.* Cambridge: Harvard University Press.

# NIETZSCHE'NİN KANT TEMELLÜĞÜ*

**Tsarina Doyle**
**Çev. Metin Topuz**

Bu makale, Kant'la yakın ilişkisi bağlamında Nietzsche'nin epistemolojik ilgilerini incelemektedir. Nietzsche'nin Kant'la ilişkisi sıkılıkla, genel anlamda kendinde-şey konusuyla ve hususi olarak görünüşler ve gerçeklik arasındaki ayrımla sınırlandırılarak ele alınır. Bu makale, aksine, Nietzsche'nin açık biçimde kuşkucu tezlerinin, şayet bu öğretileri Kant'ın kurucu/düzenleyici ayrımına yönelik Nietzsche'nin eleştirisi bağlamında düşünürsek, daha olumlu ve şüpheci-olmayan bir açıklıkla anlaşılabileceğini tartışmaktadır. Nietzsche'nin bilginin kurucu açıklamasını reddederek, Kant'ın ayrımını düzeltmeye çalıştığını tartışıyorum. İddiam odur ki, bu reddediş Nietzsche'nin, yanlışlama [*falsification*] dilinin şüpheci-olmayan kullanımına ve Oluş öğretisine ışık tutmaktadır[1].

### *Giriş*

Nietzsche üzerine olan ikincil literatürde, Nietzsche'nin doğruluk/hakikat [*truth*] sorunundan kaçındığını iddia eden yaygın bir görüş mevcuttur[2].

---

* Makale İngilizce'den çevrilmiştir. Bkz.: Doyle, T. (2004). *Nietzsche's Appropriation of Kant*. Nietzsche-Studien, Volume 33, Issue 1, s. 180-204. Metinde köşeli parantez içinde bulunan ifadeler çevirene aittir. "[ç.n.]" ifadesi olmayan dipnotlar yazara aittir [ç.n.].

[1] Nietzsche'nin yazılarından alıntı yaparken şu çevirilere başvurdum: GS: *The Gay Science*. Çev. Walter Kaufmann. New York 1974; WP: *The Will to Power*. Çev. Walter Kaufmann. New York 1968; BT: *The Birth of Tragedy*. Çev. Shaun Whiteside. London 1993; SE: Schopenhauer as Educator. İçinde: Untimely Meditations. Çev. R. J. Hollingdale. Cambridge 1994; A: *The Anti-Christ*. Çev. R. J. Hollindale. London 1990; HH: *Human All Too Human*. Çev. Marion Faber/Stephen Lehmann. London 1994; BGE: *Beyond Good ad Evil*. Çev. Marion Faber. Oxford 1998. Ayrıca Nietzsche'nin 1870li yıllardaki notları için Daniel Breazeale'in çevirisi kullandım. İçinde: Philosophy and Truth. Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's. London 1993. Uygun olduğunda *Nachlass* referanslarını hem KGW'de hem de WP'de gösterdim. Kant'ın yazılarından alıntı yaparken, CPR: *Critique of Pure Reason*. Çev. Norman Kemp Smith. London 1919 adlı esere başvurdum.

[2] Bkz, örneğin, Winchester, James J: *Nietzsche's Aesthetic Turn*. New York 1994. Krş. Magnus, Bernd: *Nietzsche's Existential Imperative*. London 1978.

Dahası bu görüş, Nietzsche'nin bir inancın [*belief*] doğruluk durumundan ziyade değeriyle ilgilendiği iddiasıyla desteklenir. Bu tip okuma, Nietzsche'nin yazıları tarafından da cesaretlendirilir. Örneğin aşağıdaki pasajda Nietzsche, Oluş düşüncesini yanlışlama tezi adını vereceğim şeyle ilişkilendirir. Bunu şöyle ifade eder:

Karşı karşıya olduğumuz dünya, sahtedir, yani bir gerçek değil, bir masal ve eksik gözlemler toplamı zemininde bir tahmindir; oluş durumundaki bir şey gibi, her zaman değişen, ama – "doğru" olmadığı için – asla doğruluğa yaklaşamayan bir yalan gibi "değişim [akış][3] içindedir" (Nachlass 1885/86, KGW VIII, 2[108], WP 616).

Yanlışlama tezi, bizim insan bilgimizin kökensel olarak yanılgılı olabileceğini ileri sürer[4]. Oluş öğretisinin yanlışlama tezine adanmış olduğu iddiası, Nietzsche'nin epistemolojik tasarısına yönelik "fiziksel sentez" kavrayışına dayanır[5]. Zira fiziksel sentez görüşü, dünyanın kendi içinde, biz bilen insanların kurduğu ve düzenlediği bir duyular karmaşasından oluştuğunu iddia eder. Bu okuma, doğrularımızın *yalnızca* antropomorfik karakterde olduğunu ve bu nedenle gerçekliğin doğasını uygun biçimde elde edemeyeceğimizi ileri sürdüğü ölçüde, Nietzsche'yi şüpheciliğe bağlı kılar. Buna rağmen Nietzsche literatüründe Nietzsche'yi bu şüpheci sonuçtan ve dolayısıyla insan bilgisinin konumunu kurtarmaya yönelik bazı girişimler de mevcuttur[6]. Bu alternatif okuma, yukarıda alıntılanan böylesi pasajları Nietzsche'nin belirli bir doğruluk türünü reddedişi şeklinde yorumlar, doğruluğun tarafımızca olanaklı elde edilebilirliğinin bütünüyle reddi olarak değil[7]. Nietzsche'ye ilişkin bu Yeni-Kantçı kavrayış, onun kendinde-şeye tekabül eden doğruluk tipini reddettiğini ve empirik düzeyde doğruluğun

---

[3] Alıntı için şu kitaptan yararlanılmıştır: Nietzsche, F. (2010). *Güç İstenci*. (Çev. N. Epçeli). İstanbul: Say Yayınları. *Güç İstenci*'nden yapılacak bundan sonraki alıntılar için aynı kaynak kullanılmıştır. Köşeli parantez içindeki vurgu bana aittir [ç.n.].

[4] BGE 4'te Nietzsche şunu ifade eder: "*Bir yargının yanlışlığı bizde henüz o yargıya itiraz etmek için bir neden oluşturmaz*". [Bu çeviri için Nietzsche, F. (2016). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları kullanılmıştır] [ç.n.]. GS İkinci Basıma Önsöz 4'te ise şunu ifade eder: "*Hayır, bu kötü beğeni, bu hakikat istemi, 'ne pahasına olursa olsun hakikat' isteği, hakikat aşkıyla gençlik deliliği çekiciliğini yitirdi bizim gözümüzde*". *Nachlass* 1888, KGW VIII, 14[122], WP 480'de şu ifadelerle benzer bir iddiada bulunur: "*Ne 'tin', ne neden, ne düşünme, ne bilinç, ne ruh, ne istenç, ne de gerçek vardır: hepsi hiçbir işe yaramayan kurgulardır*".

[5] Richard S. G. Brown bu görüşü şöyle ifade eder: "*Çeşitlilik veya verili olan bütünüyle kaotik olarak kabul edildiği için Nietzsche şunu ileri sürer; daha sonra onlar hakkında yargılara temel teşkil edebilmeleri için "şeyler"in ilk önce fiziksel bir sentezine girişiriz* " (Brown, Richard S. G: Nietzsche and Kant on Permanence. İçinde: *Man and World 13* (1980), s. 39-51, s.45).

[6] Maudemaria Clark böylesi bir okumayı şurada ileri sürer: Clark, Maudemarie: *Nietzsche On Truth and Philosophy*. Cambridge 1990.

[7] Nietzsche'nin yazılarındaki şüphecilik konusunda kapsamlı bir ele alış için bkz. Gerhardt, Volker: Die Perspektive des Perspektivismus. İçinde: *Nietzsche-Studien* 18 (1989), s. 260-281.

olanaklılığına imkân verdiğini iddia eder. Benim görüşümce her ne kadar bu okuma geniş anlamda doğru olsa da Nietzsche'nin Kant'la yakın ilişkisinin bundan daha karmaşık olduğuna dair işaretler vardır. Zira bilinemez bir kendinde-şey düşüncesinin reddiyle birlikte Nietzsche, bilmeye ilişkin insani pratiklerimizden ayrılan bir gerçeklik kavramını reddetme noktasına gelir fakat aynı zamanda epistemik iddialarımızı onunla [bir gerçeklik kavramıyla] uyumlu hale getirmemiz için bize meydan okur[8]. Ne var ki, aşağıdaki tartışmamda görüleceği üzere bu, şüpheciliğin üstesinden gelme konusundaki ikilemin yalnızca bir yanını yansıtır. Zira Nietzsche, şüpheciliğe götüren başka bir kök daha olduğunu ileri sürer. Nietzsche'nin görüşüne göre bu, Kant tarafından benimsenen bilginin kurucu kavramıdır. Nietzsche, Kant'ın kendinde-şeyi muhafaza etmesi ile bilginin kurucu açıklamasını kaynaştırmasının, onu dogmatik realizm ve şüpheci idealizm arasında bir salınıma götürdüğünü öne sürer. Nietzsche, bu salınım bir kez aşıldığında, şüphecilik sorununun içinde çözüldüğü alternatif bir epistemik yapı kurabileceğimizi ileri sürer[9]. Kendinde-şey konusu Nietzsche literatüründe baştan aşağı kapsamlı olarak ele alındığı için dikkatimi, Kant'ın bilginin kurucu açıklamasına dair Nietzsche'nin değerlendirmesine vereceğim[10]. Bu, ikincil kaynaklarda nadiren ele alınmıştır ve tartışacağım üzere, Nietzsche'nin başlıca fikirlerinden bazılarını şüpheci-olmayan bir ışık altında kavramak konusunda kayda değer bir bileşen oluşturmaktadır.

Bazen Nietzsche'nin Kant hakkında yalnızca ikinci elden bilgisi olduğu ve bu nedenle Kant üzerine yorumlarının kayda değer bir önemle ele alınmaması gerektiği ileri sürülür[11]. Ne var ki, göstereceğim üzere, Nietzsche'nin

---

[8] Daha önce sözü edilen Clark: *Nietzsche on Truth and Philosophy* adlı eserde bu tip realizm, "metafiziksel realizm" olarak adlandırılır. Bu idealizmin temel düşüncesi, kendinde-şey olarak yorumlanan dünyanın bilgimizde önemli bir rolü olmadığı ve olamayacağı fakat öte yandan yine de bilgimizin nihai ölçütü olarak etkisini gösterdiğidir.

[9] Karl Jaspers, Nietzsche'nin dogmatik metafiziği reddedişindeki Kantçı arka plandan söz eder. Jaspers, Karl: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens.* Berlin, New York 1974, s.290

[10] Bkz. örneğin, daha önce sözü edilen Clark: *Nietzsche on Truth and Philosophy*; Houlgate, Stephen: *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*. Cambridge 1986; Poellner, Peter: *Nietzsche and Metaphysics.* Oxford 1995. Bu yazarlar, Nietzsche'nin kendinde-şey problemine verdiği cevabı incelerler. Brian Leiter, Nietzsche'nin perspektifsel bilgi teorisinden bahsederken, onun düşüncelerinin kurucu-olmayan yönüne işaret eder. Ne var ki Leiter bu konuya, Nietzsche'nin Kant'la yakın bağlantısı içinde işaret etmez (Leiter, Brian: Perspectivism in Nietzsche's *Genealogy of Morals*. İçinde: Schacht, Richard (der.): *Nietzsche, Genealogy, Morality.* London 1994).

[11] Ne var ki bazı kayda değer istisnalar mevcuttur. Bkz. örneğin, Simon, Josef: Die Krise des Wahrheitbegriffs als Krise der Metaphysik. Nietzsche Alethiologie auf dem Hintergrund der Kantischen Kritik. İçinde: *Nietzsche-Studien 18* (1989), s. 242-259, ayrıca krş. Kaulbach, Friedrich: Autarkie der perspektivischen Vernunft bei Kant und Nietzsche. İçinde: Simon, Josef (der.): *Nietzsche und die philosophische Tradition. Vol.2.* Würzburg 1985, s. 90-85; Reboul, Olivier: *Nietzsche. Critique de Kant.* Paris 1974; Hill, Kevin R: *Nietzsche's Critiques. The Kantian Foundation of his Thought*. Oxford 2003.

bazı not defteri kayıtlarından açıkça anlaşılmaktadır ki o, Kantçı program üzerine yeniden çalışmasını kabul edilebilir bir tasarı haline getirmek için Kant hakkında yeterli kavrayışa sahipti[12]. Bunu söyleyerek, Nietzsche'nin Kant'ı yeniden ele alışının her zaman, kendisinin Kant'ın yazılarında örneklendirildiğini düşündüğü belirli bir felsefi problemin yeniden ele alınışı olduğunu vurgulamamız gerekir. Bu nedenle Nietzsche'nin tarihsel bir figür olarak Kant'la çok fazla ilgilenmediği, bunun yerine, özelliği bakımından genel anlamda Kantçı olarak nitelendirilebilecek felsefi zorluklar dizisiyle ilgilendiği iddia edilebilir. Yazılarının genelinde Nietzsche, Kant'ı bir şüpheci ve rölativist olarak tanımlar (UM III SE 3)[13]. İddiam odur ki Nietzsche bu şüpheciliğin, Kant'ın kurucu bilgi ve düzenleyici inanç arasında yaptığı ayrımda köklendiğini düşünür. Bunun temel sebebi, ileri süreceğim üzere Kant'ın, bilginin kurucu açıklamasının içerik karşısında biçime öncelik tanıdığına dair Nietzsche'nin görüşü etrafında yoğunlaşır. Bunu yaparak içeriğin bilgideki ayırt edilebilir herhangi bir rolü reddedilir, böylece Kant'ın epistemolojisi, gerçekçi bir kısıtlamadan yoksun bırakılır. Dahası Nietzsche'nin şunu düşündüğünü ileri süreceğim, Kant'ın bu zorluğa bir cevap olarak Aklın düzenleyici idelerini işe koşması başarısız olmuştur. Bu sonuca ulaşmam durumunda daha sonra ilgimi Nietzsche'ye ve onun Kantçı açmaza Kant'ın bütün programını "pratiğe dönüştürerek" çözüm getirme tarzına yönelteceğim[14].

---

[12] Yayımlanmamış notları kullanmak Nietzsche yorumcuları arasında bir ihtilaf konusudur. Magnus ve Clark gibi bazıları bir Nietzsche yorumu oluştururken notlardan faydalanmaya hakkımız olmadığını ileri sürerler. Richard Schacht gibi diğerleri ise Nietzsche'nin not defterlerinin, onun fikirlerinin ön çalışması olduklarını öne sürerler. Nietzsche'nin felsefi kavram çatısı hakkında bütüncül bir bakış açısına sahip olmak için onun fragmanlarının bazılarını uyumlu bir yapı içinde bir araya getirmeyi amaçlayarak ben, bu çalışmada, Nietzsche'nin yazılarına karşı yapıcı bir yaklaşımı benimsiyorum. Jaspers gibi ben de, Nietzsche'nin yazılarının böyle bir yaklaşıma davet ettiğini düşünüyorum. Zira eğitici olarak Nietzsche'nin amacının bir parçasının, felsefi pratiğin kendisini kullanmaları konusunda okuyucularını teşvik etmek olduğunu düşünüyorum. Kişi bunu, Nietzsche'nin kendisinin belirli bir meseleye karşı benimsediği pek çok bakış açısını benimseyerek ve bu bakış açıları aracılığıyla bazı yargı ve çözümlere dönük düşünceler elde edebilir. Açıkça görülüyor ki bu kısa tartışma, Nietzsche'nin yayımlanmamış yazılarının konumu etrafında dönen meselenin karmaşıklığının hakkını veremez fakat notların dikkatlice kullanılmasının neden haklı gösterilebileceğinin haklı nedenleri olduğuna dair bazı işaretler verebilir. Krş. Magnus, Bernd: *The Use and Abuse of The Will to Power*. İçinde: Solomon, Robert C./Higgins, Kathleen M. (der.): *Reading Nietzsche*. Oxford 1990; Richard Schacht: *Making Sense of Nietzsche. Reflections Timely and Untimely*. Chicago, 1995, s. 118-119; Jaspers: Nietzsche, daha önce sözü edilen eser.

[13] Ayrıca bkz. TI VI "'Hakiki Dünyanın' Sonunda Bir Masal Oluşu" 3.

[14] Nietzche'nin Kant'ı pratiğe dönüştürdüğünü söyleyerek, Nietzsche literatürüne yönelik bazı akımlar içinde sık rastlanır hale gelen Nietzsche'nin "pragmatik" okumasını öne sürmeye çalışmıyorum. Danto, Gemes ve diğerleri tarafından ileri sürülen bu pragmatik okuma, Nietzsche'nin, gerçeği salt, inanç bakımından iyi ya da değerli olan şey olarak gördüğünü iddia eder. Krş. Danto, Arthur C.: *Nietzsche as Philosopher*. New York 1965; Gemes, Ken: Nietzsche's Critique of Truth. İçinde: *Philosophy and Phenomenological Research 52* (1992), s. 47-65. Realist kısıtlamaya yönelik vurgum daha ziyade, Nietzsche için, bazı epistemik iddiaların dünyayı, diğerlerinden daha yeterli yansıttıkların ileri sürmeyi amaçlıyor. Örneğin GS 151'de Nietzsche'ye göre dünyanın Hristiyan'ca yorumuyla ilgili sorun, onun, fenomenlerin yanlış bir yorumu olmasıdır.

Buradan hareketle, bu çalışmada, hem Nietzsche'nin yanlışlama tezi hakkındaki açık ifadelerinin hem de Oluş öğretisinin, bir doğruluk taahhüdüyle uzlaştırılabileceğini savunacağım. Dolayısıyla çalışmanın iki amacı var. Yadsıyıcı olan ilk amaç, Kant'ın kurucu/düzenleyici ayrımı hakkında Nietzsche'nin eleştirisini irdeleyecektir. Olumlayıcı olan ikinci amaç, hem Nietzsche'nin doğruluk hakkındaki düşüncesinin şüpheci-olmayan karakterini hem de Oluş öğretisini aydınlatan bu eleştirideki tutumu göstermeye çalışacaktır. Böyle yaparak, bu öğretilerin asıl metafizik içeriklerinden ziyade onları etkileyen Kantçı metodolojiyi irdelemekle ilgileneceğim. Nietzsche'nin etrafında gelişen ikincil literatürde Oluş öğretisinin içeriğine kayda değer bir ilgi gösterilmiştir[15]. Epistemik ve metodolojik taahhütler ise çoğunlukla daha az irdelenmiştir. İddiam odur ki Nietzsche'nin metodolojik ve şüphe-karşıtı taahhütleri, onun Kant'a dair belirli, tarihsel olarak köklü kavrayışından ve Kant'ı kendi amaçlarına uygun olarak temellük etmesinden [*appropriation*] etkilenmişlerdir. Özellikle Nietzsche tarafından kullanılan düzenleyici araştırma düzeneğini aydınlatmayı amaçlıyorum. Zira ileride göreceğimiz üzere, Nietzsche'nin epistemolojisi sıklıkla kurucu ve şüpheci bir epistemoloji olarak düşünülmüştür. Bilginin kurucu kavramlarına yönelik bir reddiye olan Nietzsche'nin görüşünün, içinde bilgi sorununun ciddi olarak irdelenmeye başlanabileceği şüpheci-olmayan bir tasarı kurduğuna işaret edeceğim. Her halükarda Nietzsche'nin Kant kavrayışına dönerek başlayalım.

### *Nietzsche'nin Kant'ı*

Nietzsche'nin Kant üzerine olan yorumları bütünüyle olumsuz değildir. *Tragedyanın Doğuşu*'nda Kant'ın felsefi başarılarını över ki bu, Nietzsche'nin görüşünde, kavramsal ve mantıksal bilgiye sınır koymak, dolayısıyla rasyonalist kibre gem vurmakla eş anlamlıdır (BT 18). Nietzsche burada, Kant'ın

[15] Bkz. örneğin Nehamas Alexander: *Nietzsche. Life as Literature*. London. 1985 ve Richardson, John: *Nietzsche's System*. Oxford 1996. Güç istenci öğretisine yönelik genel yaklaşım uyarınca Nietzsche yorumcuları, Nietzsche'nin Oluş öğretisini açıklayan gerçek nedenlere ya çok az ya da hiç ilgi göstermezler. Bu nedenle onun içeriği sıklıkla detaylı bir biçimde tanımlanır ve analiz edilir fakat Nietzsche'nin bu görüşleri benimsemesinin nedenleri çoğunlukla ihmal edilir. Bu nedenle Nietzsche'nin Oluş ve güç istenci üzerine görüşleri, Nietzsche literatüründe, dogmatik metafiziksel tezler olarak değerlendirilir ki Nietzsche bu konuda gerekçe sunmaz. Bkz. örneğin, daha önce sözü edilen Clark: *Nietzsche on Truth and Philosophy*. İlginçtir ki R. Lanier Anderson, Nietzsche'nin, güç istenci metafiziğini gerekçelendirmek için bir yöntem geliştirdiğini iddia eden ikna edici bir argüman öne sürer. Böyle yaparak Anderson güç istencinin nihai biçimde, bir bilimlerin birliği öğretisi olarak gerekçelendirildiğini iddia eder. Bkz. Anderson, Lanier R.: Nietzsche's Will to Power as a Doctrine of the Unity of Sciences. İçinde: *Studies in History ana Philosophy of Sciences 25* (1994), s. 729-750. Bu çalışmada Nietzsche'nin Kant'la yakın bağ kurmasının ona, içinde meşru olarak gerçekliğin doğası hakkında realist iddialarda bulunabileceği metodolojik bir kavram çatısı sağladığını ileri sürmek istiyorum.

anlama yetisinin kavramlarının meşru teorik kullanımı ile bilginin olanağının transendental koşulları olarak uzam ve zaman teorisiyle ilgili görüşlerinin, bilgimizi fenomenler veya görünüşlerle sınırlamaya hizmet ettiğini ileri sürer. Ne var ki, Nietzsche'nin Kant'a yönelik övgüsü tereddütlüdür. Zira Nietzsche, nihayetinde Kant'ın fenomenden-ayrı bir alana yer açmak için bilgimizi duyulur olanlarla sınırladığını öner sürer. Böylece Kant'ın bilgimizi sınırlama girişiminin Nietzsche'ye göre hem olumlu hem de olumsuz bir boyutu vardır. Olumlu boyutu, empirik dünyayı, bir bilgi nesnesi olarak kurmayı zorunlu olarak içerir. Ne var ki olumsuz boyutu, bilgimizi aşan bir empirik-alanın-dışından söz açmayı gerektirir. Bu her iki boyut da Nietzsche'nin, Kant'ın bilgimize sınırlar koyma işini başlattığını ifade ederek kendi düşüncesiyle onunkini ilişkilendirdiği *Şen Bilim*'in bir pasajında ortaya atılır.

> (...) Kant'ın –Hume gibi genelde onun geçerliğinden kuşkulanmadan– "nedensellik" kavramının arkasına koyduğu koskocaman soru işaretini anımsayalım. O daha çok bu kavramın anlamlı olduğu dünyayı sınırlamaya koyuldu (Şimdiye dek bu sınır belirlemesinin işini bitiren çıkmadı)[16] (GS 357).

Yukarıdaki pasajda, Kantçı tasarının henüz tamamlanmadığına dair kendi görüşünü bildirirken Nietzsche, düşüncelerini Kant'a bağlar. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant, amaçlarından birinin hem idealizmin hem de şüpheciliğin üstesinden gelmek olduğunu iddia eder (CPR, Bxxxv). Ne var ki Nietzsche Kant'ın bu amacı gerçekleştirme konusunda başarısız olduğunu düşünür. Zira Kant'ın Tanrı ve ahlak gibi eski rasyonalist idelere yer açmak için bilgimizi sınırlandırma isteğinin şüpheciliğe yol açtığını savunur:

> Yüzyılımızda Kant'a dönüş hareketi 18. yüzyıla dönüş hareketidir: İnsanlar, eski ideallere ve eski coşkuya giden hakları –bu nedenle de "sınırlar koyan", yani nedenin ötesinde bir uygunluk gördüğünde insanın gerçek olduğunu varsaydığı bir epistemolojiyi geri istemektedirler– (Nachlass 1887, KGW VIII, 9[3], WP 101).

Nietzsche Kant'ın eski rasyonalist fikirler bağlamında teorik açıdan sınırlandırılmamış bir *inanca* ("iman") yer açmak için *bilgi*mizi sınırlandırdığını ileri sürer. Böylece Kant'ın "epistemolojik şüpheciliği" (Nachlass 1887, KGW VIII, 9[3], WP 101) teorik bilgi ile pratik inancı birbirinden ayırır. Kant şunu ifade eder,

> (...) teorik olarak yetersiz olan bir şeyin yalnızca *pratik bir bakış açısından* doğru olduğunu kabul etmek, inanma olarak adlandırılır (CPR, A823/B851).

Ne var ki bilgi ile inancın birbirinden ayrılması, Nietzsche'ye göre, Kant'ın belirli bir bilgi açıklaması dâhilinde verilmiş ve kökleri gösterilmiştir.

[16] Alıntı için şu kitaptan yararlanılmıştır: Nietzsche, F. (2003). *Şen Bilim*. (Çev. L. Özşar). Bursa: Asa Kitabevi. *Şen Bilim*'den yapılacak bundan sonraki alıntılar için aynı kaynak kullanılmıştır [ç.n.].

Bu bölümün geri kalanında Nietzsche'nin bu açıklamayı değerlendirmesine odaklanacağım ki bu, ilerleyen bölümde teori ile pratik arasındaki ayrımın incelenmesinin temellerini sağlayacaktır.

Nietzsche'ye göre Kant, deneyimin biçim ve içeriğini ayrıştıran, bilgiye yönelik kurucu bir bakış açısı benimser. Yayımlanmamış bir notunda Nietzsche, Kant'ın *sentetik apriori* yargı kavramının, deneyimsel içeriğe biçim verme fikri üzerine kurulu olduğunu düşünür. Nietzsche Kant'ın "yalnızca *"data a posteriori"*nin değil, ayrıca *"data apriori"*nin de mevcut olduğunu varsaydığını" iddia eder:

> Gereklilik ve evrensel geçerlilik asla deneyimle elde edilemez! Böylece deneyimden bağımsızdırlar, deneyim öncesine aittirler! Apriori meydana gelen, salt nedenden dolayı meydana gelen ve bu nedenle tüm deneyimden bağımsız olan kavrayış, "bilginin *saf* biçimidir"! [...] (Nachlass 1886/87, KGW VIII, 7[4], s. 273-4, WP 530)

Bu pasajda Nietzsche, Kant'ın bilginin nihai kurucuları olarak saf bir *a priori* öğe ile *a posteriori* bir öğeye dair düalist koyutunu nasıl düşünmesi gerektiğini sunar. Kendinde-şeyler, daha sonra anlama yetisinin kurucu karakterince bir "görünüş" formüle etmek için sentezlenen belirli duyumlara sahip olmamıza "neden" olur görüşünü Nietzsche Kant'a atfeder[17]. Bu okumayla kendinde-şeylerin, görünüşlerin duyarlığımız üzerinde bıraktığı etkiler bağlamında görünüşlere bağlı olduğu anlaşılır. Bu nedenle çalışma boyunca, bu kavram-dışı duyumlar veya etkiler için "içerik" terimini kullanıyorum. Nietzsche, kendinde-şeyin rolüne ilişkin bu hususi görüşün, kavram-dışı duyumların nedeni olarak kendinde-şey ile bu duyumları düzenleyen ve kuran kurucu zihin arasında bir düalizme neden olduğunu ileri sürer. Nietzsche'nin biçim ve içerik düalizmine dair eleştirisi, hem rasyonalizme hem de "duyumculuğa" yönelik reddiyesinden ayırt edilebilir[18]. Zira hem rasyonalistler hem de empiristler, Nietzsche'nin görüşüne göre, biçim ve içeriği simbiyotik, özsel açıdan karşılıklı bağımlı paydaşlar olmaktan ziyade

[17] Ne var ki Nietzsche, Kant'ın böylesi bir görüşe dayanmasının meşru olmadığını, çünkü Kant'ın bütün bilgi bağlamında belirlediği eleştirel sınırların, nedensellik kavramının meşru olarak yalnızca, görünüş dünyası olan olanaklı deneyim alanı dâhilinde kullanılmasına yol açtığını ileri sürer. O halde bu sınır-ölçüleri dışında konumlandırılan kendinde-şeyin, görünüşlerimizin nedeni olarak rol oynadığı bilinemez. Bkz. örneğin, *Nachlass* 1886/87, KGW VIII 5[4], WP 553.

[18] . Nietzsche, rasyonalizme, aklın nihai gerçekliğe dolaysız olarak ulaştığı iddiasında bulunan dogmatizmin bir biçimi olması nedeniyle itiraz eder. Nietzsche'ye göre rasyonalizm, bilgi peşindeyken duyu-deneyimini pas geçer. Ne var ki katı empirizm de Nietzsche'nin gözünde, daha iyi durumda değildir. Empirist, özellikle de Humecu türü, formun deneyimin kendisine nüfuz ettiğini reddeder. Nietzsche'ye göre deneyim içeriğine vurgusuyla empirizm formu reddeder, onu, idealara dair salt psikolojik çağrışıma indirger. Nietzsche'nin rasyonalizm üzerine düşünceleri için bkz. BGE Önsöz ve 16. Duyumculuk üzerine düşünceleri için bkz. BGE 12 ve 15. Ayrıca bkz. *Nachlass* 1885, KGW VII 40[15], WP 532.

ayrılmaları olanaklı karşıtlar olarak ele almışlardır[19]. Nietzsche'ye göre iki öğreti de, bilginin biçimini ya da içeriğini aşırı vurgulamanın, bunlardan birinin gayrimeşru ihmaliyle sonuçlandığını gösteren bir paranın iki yüzüdür. Hem rasyonalizmi hem de duyumculuğu reddederek Nietzsche, biçim ve içeriğin karşıtlar olmaktan çok karşılıklı olarak bağımlı olduklarını savunur. Öyleyse oldukça tutarlı bir biçimde Nietzsche, deneyim verileri olarak duyumların, bilişsel öznenin yargısı altında özümsenmeden önce hâlihazırda biçimle aşılı olduğunu iddia eder:

> Duyumlar arasında bir nevi eşitleme uygulanmamış olsaydı, hiçbir yargı olamazdı: hafıza sadece aşina, olan, denenmiş olan şeylerin sürekli olarak vurgulanmasıyla mümkündür (Nachlass 1885, KGW VII, 40[15], WP 532).

Bu bakış açısından anlıyoruz ki Nietzsche, Kant'ın saf *a priori* konumu kategorilere ve onların bilgideki kurucu rollerine yüklemesine itiraz ediyor. Kurucu açıklama, Nietzsche'nin bakış açısına göre, bilişsel öznenin, saf *a priori* biçimi doğası gereği biçimsiz olan içeriğe enjekte ederek bilginin nesnesini kurduğunu savunur. Nietzsche'ye göre Kant'ın açıklaması, biçime içerik karşısında öncelik vermeye, böylece epistemik iddialarımızı gerçekçi bir kısıtlamadan yoksun bırakmaya neden olan biçime aşırı bir vurguya götürür. Nietzsche'nin burada, Kant'ın tutarsız bir Berkeleyci olduğuna dair Schopenhauer'in görüşünü onaylayarak, empirik idealizm ve transendental idealizm arasında hiçbir ayrım yapmadığına dikkat etmek önemlidir[20]. Kant, kurucu kavramsallaştırmayı öne sürerek empirik nesnenin, bizim onunla ilgili olanaklı bilgimizle eş-kapsamlı olduğunu anlatmaya çalışır. Nietzsche'nin burada Kant'ın tasarısını desteklemesi, onun Schopenhauer'in "bilgi ve varlık"ı (UM III SE 3) uzlaştırma çabasına yönelik övgüsünden ayırt edilebilir. Ne var ki Nietzsche "yargı, bir şeyin şu veya bu şekilde olduğuna dair inançtır! Bilgi *değildir*!" (Nachlass 1886/87, KGW VIII, 7[4], s. 272, WP 530) dediğine göre Kant'ın böylesi bir uzlaşı oluşturma yöntemine dair sahip olduğu kuşkular, Nietzsche'nin Kantçı "bilgi"nin epistemik ağırlıktan yoksun kaldığına dair iddiasından ayırt edilebilir. Böylece Nietzsche, Kant'ın bize hiç de bilgiyi vermediğini, fakat yalnızca teorik açıdan tutarsız inançları verdiğine dair görüşünü açıkça ifade eder. Eğer Nietzsche'nin "*inanç*" (*Glaube*) ve "*bilgi*" (*Erkenntniss*) terimlerini kullanışını göz önüne alırsak bu durum daha açık biçimde görülebilir.

---

[19] Nietzsche'nin karşıtlar metafiziğine itirazı için krş. HH, 1, BGE 2 ve TI III "Felsefede 'Akıl'".

[20] Kant gerçekten bir Berkeleyci olmalıydı diye iddia eden Schopenhauer, kuşkusuz onu burada etkiler (Schopenhauer, Arthur: *The World as Will and Representation I*. Çev. E. F. J. Payne. New York 1966, s. 434-5). Schopenhauer ayrıca Kant'ın, içerik meselesini tatmin edici biçimde irdelemeyi ihmal ettiğini iddia eder (s. 438).

Nietzsche "inançlar"ı duruma bağlı [*provisional*] ve koşullu önvarsayımlar olarak tanımlar[21]. Ben bu ifadeyle onun, "inançlar"ı, soruşturmayı yönlendiren araçlar anlamında kullandığını düşünüyorum. "İnançlar"ımızın epistemik değere sahip olup olmadığı, "bilgi" terimiyle ne demek istediğimize bağlıdır[22]. Nietzsche "bilgi" terimini hem olumlu hem de olumsuz bir biçimde tanımlar. Nietzsche'nin bakış açısına göre olumsuz ve özellikle Kantçı anlamda "inançlar" epistemik değer uygun değillerdir. Olumsuz belirlemeye göre, eğer bilgi, Kant'ın kurucu bilgi açıklamasıyla veya kendinde-şeylerle (ki Kant bunların hiçbir şekilde bilinemez olduğunu iddia eder) eş-kapsamlı olursa, o zaman bilgi nafile bir amaç olur. Nietzsche, kategorilerin ne bir nesne kurabileceklerini ne de kendinde-şeylerin bilgisini sağlayabileceğini ileri sürer. Kant'ın kategoriler için uygunsuz bir kurucu rol talep ettiğine dair Nietzsche'nin düşüncesi, Kant'ın kategorilerinin gerçekten düzenleyici inançlar (*regulative Glaubensartikel*) olarak yorumlanması gerektiğini önerdiği aşağıdaki satırlar aracılığıyla anlaşılabilir:

> "Mantığın temel kanunları olan özdeşlik yasası ve çelişki yasası, bilginin saf biçimleridir çünkü tüm deneyimden önce gelmektedirler". *–Hâlbuki bunlar kesinlikle bilgi biçimleri değildir! İnancın düzenleyici maddeleridirler* [vurgu bana ait] (Nachlass 1886/87, KGW VIII, 7[4], s. 274, WP 530)[23].

Nietzsche'nin, kendinde-şeyden, empirik-dışı ve koşulsuz bir alan olarak söz etmeyi uygunsuz bulduğu, kendisinin olumlu perspektifsel bilgi açıklamasından anlaşılabilir:

> Bilmek, "bir şeyle koşullu bir ilişki içerisine girmektir"; kendini bir şey tarafından koşullanmış ve bir şeyi koşullamak zorunda hissetmektir – bu nedenle her halükârda koşulları saptamak, belirtmek ve koşullar hakkında bilinçli olmaktır (önümüzde duran mevcudiyetler, şeyler, kendinde-olan hakkında değil.) (Nachlass, 1885/86, KGW VIII, 2[154], WP 555).

Şimdi anlıyoruz ki "bilgi" teriminin olumsuz kullanımı bağlamında Nietzsche'nin iddiası şudur, Kant'ın bize bütün verdiği bilgiler değil, inançlardır. Eğer bilgi yukarıdaki gibi kurucu anlamda anlaşılırsa veya kendinde-şeylerin bilinmesiyle eş değer tutulursa inançlar epistemik konumlarını kaybeder. Ne var ki bilgiye dair yukarıdaki olumsuz tanımlama terk edildiğinde, Nietzsche'ye göre inançlarımız, daha olumlu bir epistemik değere yet-

---

[21] Bkz. *Nachlass* 1884, KGW VII, 26[12], WP 497; BGE 2, 11. *Nachlass* 1884, KGW VII, 25[168], WP 506'ta Nietzsche şöyle yazar, *"her duyu izleniminde bile inanç en temel başlangıçtır: ilk entelektüel faaliyetin bir nevi tasdiki!"* ve BGE 5'te felsefi iddiaların bilgi öğelerinden bağımsız olmadığını söyleyerek, tersine *"önceden söylenmiş bir inanç (…) sonradan bulunmuş nedenlerle savunulur"* der.

[22] Kant'ta ve Nietzsche'de inancın (*Glaube*) rolü üzerine bir tartışma için bkz. daha önce sözü edilen, Simon, Josef: *Die Krise des Wahrheitbegriffs als Krise der Metaphysik*, s. 247.

[23] Burada şuna dikkat edilmelidir ki Nietzsche, Kant'ın formal ile transendental mantık ayrımını onaylamaz.

kin olabilirler. İnançlar, soruşturma araçları ve aracılıklarıyla dünya üzerine düşündüğümüz perspektifsel lensler haline gelir. Nietzsche şöyle yazar:

> *Yalnızca* bir görüş açısından görme, *yalnızca* bir görüş açısından "bilme" vardır ve bir konuya ilişkin ne denli çok duygularıma söz hakkı verirsek, bir konuya *ne denli çok* ve farklı gözle bakmayı becerirsek, o konu hakkındaki "kavramımız", "nesnelliğimiz" o denli eksiksiz olur (GM III 12)[24].

Yukarıdaki sözlerden de anlıyoruz ki Nietzsche, dikkatimizi Kant'ın kurucu bilgi ve düzenleyici inanç arasında yaptığı ayrıma çeker. Üstelik Kant'ın kategorilerinin kurucu olmaktan çok düzenleyici olmaları gerektiğini tartışarak Nietzsche, bu ayrımın Kant'la ilintili olan şüpheciliğin kökleri olduğunu ileri sürer. Böylece Nietzsche, biçim/içerik ve teorik/pratik düalizminin nihai olarak kurucu/düzenleyici ayrımına indirgenebileceğini belirtir. Dahası, göreceğimiz üzere, Nietzsche'nin cevabı, bilginin kurucu açıklamasını bütünüyle yıkmaya yöneliktir. Bunu akılda tutarak, Nietzsche'nin yorumları ışığında Kant'ın kurucu bilgi ve düzenleyici inanç arasında yaptığı ayrımı değerlendirmek uygun olacaktır.

### *Kant'da Kurucu ve Düzenleyici İlkeler*

Bu bölümdeki amacım, Kant'ın hem bilgiye dair kurucu açıklamasını hem de teorik olarak temelsiz inanca dair düzenleyici açıklamasını inceleyerek bu ayrımın Nietzsche'nin "Kantçı" şüpheciliğin kalbinde yattığına dair görüşünü haklı çıkarmaktır. İlk olarak, Kant'ın bilgi açıklamasının fazlasıyla biçimci [*formalistic*] olduğuna dair Nietzsche'nin görüşünü sınayarak ilerleyeceğim. Daha sonra bu bulgular ışığında Kant'ın düzenleyici inanç açıklamasını inceleyeceğim. Göreceğiz ki Kant'ın düzenleyici inanca yönelik açıklaması, Nietzsche'nin yorumu uyarınca, karakteri bakımından bilişsel-olmayandır [*non-cognitive*] ve bu nedenle bilginin kurucu açıklamasının açtığı epistemik boşluğu kapatmaya muktedir değildir[25]. Öyleyse, Kant'ta kurucu bilgi ve düzenleyici inanç arasındaki ayrımı değerlendirerek başlayayım.

Kant'ın kurucu ve düzenleyici ilkeler arasında yaptığı ayrım *Saf Aklın Eleştirisi*'ni aşağı yukarı iki yarıya böler, ilk kısım bilginin kurucu ilkeleriyle ve ikinci kısım Aklın ideleriyle ilgilenir. İkinci kısım, ilkinin eksiklerini gidermek üzere sunulur (CPR, A648/B676)[26]. Hatta bu ayrım henüz ikinci önsöz-

[24] Alıntı için şu kaynaktan yararlanılmıştır: Nietzsche, F. (2011). *Ahlakın Soykütüğü*. (Çev. Z. Alangoya). İstanbul: Kabalcı Yayınevi [ç.n.].

[25] Benim bu konuları ele alışım, Nietzsche'nin Kant yorumu rehberliğinde olacaktır. Bu nedenle Kant üzerine olan ikincil literatüre derinlemesine girmeyeceğim. Çünkü Kant'ın felsefesini esasen Nietzsche'ninkini aydınlatmak için inceliyorum.

[26] Kant şöyle söyler: "[Aklın] *görevi anlağın* [anlama yetisinin] *kendi başına kurallar veremediği yerlerde ona idealar yoluyla yardım etmek*[tir]" (CPR, A648/B677).

de dikkatimize şöyle sunulur; kurucu ilkelerinin takdimi, Tanrı ve özgürlük idelerini düzenleyici ideler ve böylece pratik olarak temellendirilmiş inançlar olarak sunmasına olanak vermek üzere tasarlanmıştır. Kant, inanca yer açabilmek amacıyla bilgiyi sınırlaması için bunun gerekli olduğunu savunur. Kurucu ilkelerin rolünü, Kant'ın *sentetik a priori* kavramında yakalarız. Saf *a priori* kategoriler varsayıldığı üzere deneyimin kurucularıdırlar, hal böyleyken deneyimin olanağı tarafından sınırlanırlar. Ne var ki Nietzsche'ye göre örneğin Kant'ta olduğu gibi bilginin kurucu açıklaması, gerçekçi bir sınırlamayla bağdaşmaz. Çünkü Nietzsche'ye göre kurucu açıklama, biçime içerik karşısında öncelik verir. Eğer transendental tam algı ve sentezin rolünün, nesnenin birliğine dair Kant'ın açıklaması bağlamında belirli bir okumasını göz önünde bulundurursak, Nietzsche'nin burada geçerli bir vurguya sahip olduğu anlaşılabilir[27]. Kant'ın transendental tam algı açıklamasıyla ilgili olarak R. P. Wolff şunları ileri sürer:

> Bir nesnenin tasarımlar çokluğu, Kant'ın şu sözlerine göre, bir birliğe sahiptir, [...] "onların zorunlu olarak birbirleriyle bağdaşmaları gerekir (*untereinander übereinstimmmen*)". Fakat bu birlik, öncelikle varsayabileceğimiz üzere, algılar çokluğunca sunulan durumların *nesnedeki* birliği olamaz, çünkü nesne bizim için gizlidir ve bundan dolayı hiçbir zaman hiçbir şekilde onun bilgisine sahip olamayız. Bilgiye sahip olduğumuz varsayımına gelince, o zaman birliği başka bir yerde aramamız gerekir. Eğer birliği nesne tarafında keşfedemiyorsak, o zaman belki de onu özne tarafında keşfedebiliriz. Bir başka deyişle belki de çokluk ancak, zihinsel içerikler *olarak* bir birliğe sahiptir[28].

Özneye tasarımlarımızın birliğinin kaynağı olarak bakmak suretiyle Kant, bilincin birliği ile empirik bilginin olanaklılığını ilişkilendirmek için hem geriletici hem de ilerletici bir argüman sağlar[29]. Geriletici argüman, bilgi varsayımını başlangıç noktası olarak alırken ilerletici argüman bilincin [*consciousness*] birliği ile başlar. Her iki argüman da birbiriyle, "bilinç içeriklerine evrensel uygulanabilirliğe" sahip olduğu varsayılan, *transendental nesne kavramı*nda buluşur[30]. O halde geriletici argümanla Kant, *sentetik a priori* bilginin

---

[27] Şuna dikkat edilmelidir ki burada verilen Kant okuması, Allison ve diğerlerinin önerdiği epistemik durum türünden çok transendental psikoloji türüne yakındır. Bkz. Allison, Henry B.: *Kant's Transcendental Idealism*. London 1983. Strawson, Kant'ın transendental idealizmini, Berkleyci idealizmin bir içimi olarak yorumlar. Ne var ki Strawson, Kant'ın felsefesini transendental idealizmden soyutlar ve Kant'ta transendental argümanların rolünü vurgular. Bkz. Strawson, Peter F.: *The Bound of Sense*. London 1991.

[28] Wolff, Robert Paul: *Kant's Theory of Mental Activity*. Cambridge, Mass. 1969, s. 140.

[29] Benzer meselelere dair bir tartışma için bkz. Gerhardt, Volker: Kants kopernikanische Wende. İçinde: *Kant-Studien 78* (1987), s. 133-152. Kantçı meselelerin Nietzsche üzerinde ne kadar etkisi olduğuna dair bir anlatım için bkz. Gerhardt, Volker: Experimental-Philosophie. İçinde: Djurić, Mihailo/Simon, Josef (der.): *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*. Würzburg 1986, s.45-61.

[30] Daha önce sözü edilen, Wolff, Robert Paul: *Kant's Theory of Mental Activity* s. 112. Wolff bu konuda oldukça geniş bir açıklama sunuyor.

olanağını irdeler. Böylelikle Kant, nesnel olarak geçerli bir yargıyı, tasarımların salt bir yanyanalığından [*juxtaposition*] ayıran özelliği arar. Tasarımların kendilerinde onları birbirlerine bağlayan hiçbir şey olmadığı için onların birlikteliğinin kaynağı, aynı nesnenin tasarımları oldukları fikrine dayanmalıdır. Ne var ki Kant bu nesneyi tasarımlarımızın ötesinde arayamayacağımızı vurgular çünkü bu sınırların ötesindeki hiçbir nesne düşüncenin salt bir nesnesi olamaz ve dolayısıyla hiçbir zaman bilginin bir nesnesi de olamaz. Öyleyse geriletici argümana göre, tasarımlarımızın birliğinin kaynağı *nesne kavramı*na bağlanabilir. Kant şunu söyler "bu nesnenin yalnızca genelde bir şey = X olarak düşünülmesi gerektiği açıktır, çünkü bilgimizin dışında elimizde bu bilginin karşısına ona karşılık düşüyor olarak koyabilecek hiçbir şey yoktur" (CPR, A 104)[31] ve bu yüzden tasarımlarımızın birliğinin kaynağı nesnenin kendisinden ziyade *nesne kavramı*nda aranmalıdır. İlerletici argüman, bilincin birliğinden, *nesne kavramı*nın evrensel uygulanabilirliğine geçer. Kant'a göre bilincin bu birliği, bütün tasarımlarıma eşlik edebilmesi gereken "ben düşünüyorum"dur. Kant şunu söyler "'Düşünüyorum' tüm tasarımlarıma eşlik edebilir olmalıdır; yoksa bende hiçbir biçimde düşünülemeyecek bir şey tasarımlanıyor olacaktır ki tasarımın ya olanaksız ya da en azından benim için bir hiç olduğunu söylemeye varır" (CPR, B131-2). Öz-bilincin birliği, tasarımlarımızı tek bir zihnin içerikleri olarak birbirine bağlı olması anlamında bilinç içeriklerinin birleşimini zorunlu kılar. Kant'ın öznel çıkarım bağlamında transendental tamalgı tartışmasında, tamalgının bilinç içeriklerinin bu birliğini kurallara (kategorilere) göre ürettiğinin görürüz. Kant şöyle söyler "bu tamalgının aşkınsal birliği her zaman tek bir deneyimde bir arada durabilen tüm olanaklı görüngülerden tüm bu tasarımların yasalara göre bir bağlantısını oluşturur (*macht aus*)" (CPR, A108). Bu birlik, Kant'ın bildirdiği üzere, "her zaman biçimine göre bir kural olarak hizmet eden evrensel bir şey" olan *nesne kavramı*na başvuru aracılığıyla olanaklı kılınır (CPR, A106). Zihin çokluk üzerinde sentez kuralları uyarınca çalışır ve sonuçta oluşan sentetik birlik, tamalgının birliğidir. Ne var ki Kant'ın [ileri sürdüğü] tamalgının birliği, gerçekçi bir kısıtlamadan çok yalnızca öznel bir kısıtlamaya olanak sağlıyor gibi görünüyordu. Böylece anlama yetisi kategorilerinin kurucu rolünün, içeriği herhangi fark edilebilir bir rolden mahrum edebildiğine tanık oluruz. Nietzsche'ye göre kategorilerin empirik içerikle ilgili olarak kurucu sınırlamaları, Kant'ın matematiksel ilkeler (Nicelik ve

[31] Alıntı için şu kaynaktan yararlanılmıştır: Kant, I. (2015). *Arı Usun Eleştirisi*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi. *Arı Usun Eleştirisi*'nden daha sonra yapılacak alıntılar için bu kaynak kullanılmıştır [ç.n.].

Nitelik) ile dinamik ilkeler (İlişki ve Modalite) arasında yaptığı ayrımda işaret edilir. Matematiksel ilkeler, görü (saf görü) bakımından kurucuyken dinamik ilkeler yalnızca genel anlamda deneyimin olanağı bakımından kurucu ve empirik sezgi bakımından düzenleyicidirler. Aklın düzenleyici idelerinin, genel anlamda deneyimin düzenleyicisi oldukları ifade edilir. Diyalektiğe Ek'te Kant şunları söyler:

> Transendental Analitik'te anlağın [anlama yetisinin] ilkeleri arasında salt düzenleyici *görü* ilkeleri olarak *dinamik* olanları görü açısından kurucu olan *matematiksel* ilkelerden ayırt etmiştik. Buna bakılmaksızın, sözü edilen dinamik yasalar *deneyim* açısından her zaman kurucudurlar, çünkü onlarsız hiçbir deneyimin yer alamayacağı *kavramları a priori* olanaklı kılarlar. Buna karşı, arı usun [saf aklın] ilkeleri hiçbir zaman görgül [empirik] *kavramlar* açısından kurucu olamazlar, çünkü onlara karşılık gelen hiçbir duyarlık şeması verilemez ve bu nedenle *in concreto* hiçbir nesneleri olamaz (CPR, A664/B692).

Dinamik ilkeler, "hiçbir deneyim gerçekleşmeden *kavramları* apriori olanaklı kıldıkları" ölçüde deneyim konusunda kurucudurlar. Öyleyse bu ilkeler bütün deneyimin *biçim*ini sağlar. Ne var ki incelememizin önemli noktası ve Nietzsche'nin argümanı, bunların empirik görü konusunda kurucu olmadıkları yönündedir. Bu nedenle Kant matematiksel ilkelerden kurucu olarak söz ederken, bunların empirik-olmayan içerik konusunda kurucu olduklarını kast eder ki bu durumda bütün duyumdan soyutlanmış olan saf görüdür. Anlama yetisinin kategorileri yalnızca, Kant'ın empirik görü adını verdiği, empirik içeriğe istinaden düzenleyici olarak anlaşılabilir. Bunun olası sonuçları daha sonra detaylı olarak ele alınacaktır. Şimdilik Kant'ın matematik için iddia ettiği *sentetik a priori* doğruluk durumunun yanı sıra Kant'ın tasarısının, Nietzsche'ye göre, yalnızca deneyimin biçimini sağladığını ve onun içerikle ilişkisinin yalnızca düzenleyici bir ilişki olabileceğini belirtmek yeterlidir.

Belki de bu anlamda Kant'ın kategorilerinin gerçekten de inancın düzenleyici şartları olması gerektiğine dair Nietzsche'nin yorumunu takdir edebiliriz. Hatta Kant'ın *sentetik a priori* yargılarının empirik içeriğe değil yalnızca matematiksel önermelere uygulanabilir olduğunu ifade eden Nietzsche'nin iddiasına ilişkin bir kavrayışa da sahibiz[32]. Nietzsche, Kant'ın *sentetik a priori*

[32] Nietzsche, Kant'ın saf görü söylemindeki anlam belirsizliğine dokunur görünmektedir. Kant'ın metninde saf görünün biçimsel bir görü mü yoksa empirik görünün bir formu mu olduğu konusunda bir karışıklık mevcut. Kant'ın yapı ideasına yönelik yaklaşımı, yapının imgesel anlamda veya kâğıt üzerinde meydana gelmesi ve dışsal nesnelerden gelen etkilenimleri gerektirmemesi bağlamında ilkini [biçimsel görüyü] akla getirir. Ne var ki Kant'ın etkilenime ve insan duyarlığının formlarına (Uzam ve Zaman) olan vurgusu ikincisini [empirik görü formunu] akla getirir. Nietzsche ise Kant'ın bize sunduğu her şeyin ya matematik ya da deneyim olduğunu ileri sürer. Nietzsche'ye göre bu, Uzam ve Zaman'ın, dışsal nesnelerden etkilenen görünün formları olduğuna dair Kant'ın iddiası, empirik içerik meselesini uygun biçimde irdelemekte başarısız olmasının neden olduğu zorlama altında, biçimsel görünün içine doğru çöktüğünü gösterir. Kant'ın görü yaklaşımının etrafında şekillenen bu meselenin ana hatları için bkz. daha önce sözü edilen, Strawson: *The Bounds of Sense*, s. 66 ve devamı.

yargıların matematikte olanaklı fakat deneyimde olanaksız olduğunu gösterdiğini ileri sürer. Böylece Nietzsche Kant'a şu görüşü atfeder: "Matematik, metafiziğin *asla* mümkün olamayacağı koşullar altında mümkündür. *İnsan bilgisinin tamamı ya deneyimdir ya da matematik* (*entweder Erfahrung oder Mathematik*)" (Nachlass 1886/87, KGW VIII, 7[4], s.274, WP 530) [vurgu bana ait][33]. Belki de gelinen noktada Nietzsche'nin form-içerik meselesi ile kurucu/düzenleyici ayrım arasında önerdiği ilişkiyi takdir edebiliriz. Zira Kant'ın bilginin kurucu açıklamasının yalnızca empirik-olmayan içeriğe uygun olduğu (saf görü) ve empirik içerikle kategorilerin ilişkisinin (empirik görü) düzenleyici bir ilişki olduğu Nietzsche'nin görüşü gibi görünmektedir.

Kant'a göre Aklın düzenleyici maksimleri, sistematik birliği deneyime sunma yoluyla empirik içerikle ilişkilenir. Kant şöyle yazar:

> [...] böyle düzenleyici kapasite, [...] deneyim ya da gözlemin doğrulayabileceğinden daha öteye gider ve hiçbir şey belirleyemiyor olsa da ona sistematik birliğin yolunu önceden gösterir (CPR, A668/B696).

Kurucu ilkelerin bizi deneyimle veya Kant'ın doğa olarak işaret ettiği (CPR, A114) şeyle donattığı söylenirken, düzenleyici ilkelerin böylesi donatıları sistematik bir birliğe getirerek tamamladığı söylenir. Böylece Kant, nasıl ki anlama yetisi duyarlık üzerinde çalışıyor ve onu sentezliyorsa, Aklın da anlama yetisinin yargıları üzerinde çalıştığını ve onları düzenlediğini ileri sürer.

> Akıl ilkin deneyime uygulanmaları gereken anlama yetisi bilgilerini varsayar ve bunların deneyimin ulaşabileceğinden çok ötelere giden idealara göre birliğini araştırır (CPR, A662/B690).

Yukarıda gördük ki Nietzsche, Kant'ın Humecu itirazları dikkate alarak nedensellik kavramının nesnel uygulanabilirliğini rasyonel olarak meşru kılma tasarısını destekler. Bu cevabı Kant'ın kurucu ve düzenleyici ilkeler arasında kurduğu ilişkiye dair Nietzsche'nin kavrayışını aydınlatmak için kısaca düşünelim. Nietzsche'nin Kantçı tasarının bu hususi yönüne ilgisi iki nedenden dolayı dikkate değerdir. İlk olarak Kant'ın Hume'a verdiği cevabın irdelenmesi, Kant'ın bilginin kurucu açıklamasının yalnızca deneyimin biçimini sağladığı ve onun içerikle ilişkisinin düzenleyici olduğuna ilişkin Nietzsche'nin fikrini daha güvenilir kılar. İkinci olarak Kant'ın cevabını Nietzsche'nin onaylaması, düzenleyici yöntemi kendisinin de benimseyeceğini işaret eder.

[33] Şunun farkına varmak önemlidir, şayet Nietzsche, Kant'ın iddiasını, onun transendental idealist değil empirik realist olması anlamında anlasaydı bile yine de tartışmasız Kant'ın empirik realizminin, empirik görüye başvurmaya dayanması bağlamında, çökeceğini iddia ederdi. Çünkü Nietzsche, yalnızca saf görünün kategoriler tarafından kavranabileceğini ileri sürer.

Hume, nedensel zorunluluğa ilişkin hiçbir deneyime sahip olmadığımızı ve bu nedenle nedensel ilişkilere inancın, doğanın "gizli güçleri"ne dair bir kavrayıştan ziyade alışkanlık ve göreneğe dayandığını ileri sürdü. Hume neden ve zorunluluk "idesi"ne sahip olduğumuzu kabul etse de kavramın nesnel uygulanımının rasyonel olarak meşru olmadığını iddia eder. Kant özellikle, nedensellik kavramının nesnel uygulanabilirliğinin rasyonel olarak meşru olduğunu iddia ederek Hume'un itirazına meydan okur. Kant'ın iddiası odur ki, Hume, deneyimin bize zorunlu nedensel bağlantıları doğrudan kurmayı izin vermediği öncülünden, yanlış bir biçimde, zorunlu ilişki kavramının nesnel uygulanımının rasyonel olarak meşru olmadığı sonucuna varır. Bunun, Kant'ın Hume okuması olduğu aşağıdaki satırlardan fark edilebilir:

> Buna göre, eğer daha önce katı olan balmumu erimişse, o zaman bunu kalıcı bir yasaya göre sonuç olarak ortaya çıkaran bir şeyin (örneğin güneş ısısı) önceden yer almış olması gerektiğini *a priori* bilebilirim, gerçi deneyim olmaksızın ne etkiden nedeni ve ne de nedenden etkiyi *a priori* ve deneyimden öğrenme olmaksızın *belirli bir biçimde* bilemeyecek olsam da. Buna göre Hume yanlışlıkla *yasaya göre* belirlenimimizin olumsallığından *yasanın* kendisinin olumsallığını çıkarsadı ve bir şeyin kavramından olanaklı deneyime (ki *apriori* yer alır ve kavramın nesnel olgusallığını oluşturur) geçişi hiç kuşkusuz her zaman empirik olan edimsel deneyimin nesnelerinin sentezi ile karıştırdı ama böylelikle yerini anlama yetisinde bulan ve zorunlu bağlantıyı anlatan bir benzeşim ilkesini yalnızca eşlemler üreten imgelem yetisinde karşılaşılan ve nesnel değil ama yalnızca olumsal bağlantılar sergileyen bir çağrışım kuralı ile karıştırdı (CPR, A766/B794-A767/B795).

Kant'a göre Hume'un empirizmi, katıksız bir şüphecilik içine düşmenin habercisidir[34]. Susan Neiman'ın belirttiği üzere Hume, dünyanın düzene bağlı olduğunu fikrini, insan Aklının bu düzeni keşfetme olanağıyla birleştirerek, Leibniz'in yeter-sebep ilkesinin iki yönünü bir araya getirir[35]. Kant'a göre Hume'un katı deneyciliği böylece, nedensellik kavramının *gerekçelendirme*sini, gerçek empirik yasaların *keşfi*yle bir araya getirir. Hume'a göre, gerçek empirik yasaları doğrudan gözlemlemediğimiz sürece nedensellik kavramının nesnel uygulanabilirliği meşru kılınmaz[36]. Kant, yeter-sebep ilkesinin iki yönünü ayırarak, Hume'a atfettiği bu şüpheciliğin üstesinden

[34] Hume'un kopya teorisi, bir "ide"nin, orijinal bir duyu-izleniminin daha az canlı bir kopyası olduğunu iddia eder. Bu sıkı empirizme tutunarak Hume, nedensellik veya zorunlu bağlantı "ide"sinin, geçerli olabilmesi için, kökeninin böylesi bir duyu-izlenimde olması gerektiğini öne sürer. Ne var ki Hume, hiçbir zaman nedensel belirlenimin dolaysız bir izlenimine sahip olamayacağımızı ileri sürer. Ona göre nedensel zorunluluk, iki belirli olayın aralıksız birleşimine dair deneyimimize eşlik eden "dolaylı" bir içsel belirlenim duygusudur. Krş. Barry: *Hume*. London 1991, s. 85-86.

[35] Hume, nedensel zorunluluk "ide"mizin *duygu*ya dayandığını ileri sürer. Dahası bu duyguyu, nesnelere "aktardığımızı" iddia eder. Böylelikle Hume, nedensel zorunluluk kavramının nesnel uygulanabilirliğinin rasyonel olarak gerekçelendirilmesini reddeder. Bkz. Hume, David: *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Moral*. Oxford 1992, s. 77-8.

[36] Kant'a göre Hume, bilgimizi nesneye uydurmaya çalışmakta haksızdır. Hâlbuki Kant'ın epistemik düşünce tarzı, nesnenin bilgimize uyması gerektiğini şart koyar.

gelmeye çalışır. Empirik dünyanın düzene bağlı olduğu iddiasını, insan aklının bu düzeni keşfetme yeterliliğinden ayırır. Böylelikle Kant, Hume'a karşıt olarak nedensellik kavramının nesnel uygulanabilirliğinin, deneyimde belirli nedensel yasaları keşfedip keşfedemeyeceğimizden bağımsız olarak, rasyonel bakımdan meşru kılındığı iddiasını tasdik ettiğini düşünür. Kant'ın yeter-sebebin iki yönü arasında yaptığı ayrım, kategorilerin yalnızca genel anlamda deneyimin olanaklılığının koşulları olduğunu belirtir. Bununla, kategorilerin epistemik olarak kurucu olduğunu fakat Buchdahl'ın işaret ettiği üzere, empirik yasa-benzerliğini sağlamadıklarını kastediyoruz[37]. Bu, aşağıda Kant'tan yapılan alıntıda açıkça anlaşılabilir:

> Doğa, yalnızca genel mahiyette [*überhaupt*] doğa olarak görüldüğünde, zorunlu yasalılığın (*nature formaliter spectata*) kökensel zemini olarak bu kategorilere bağımlıdır. Saf anlama yetisi, uzay ve zamandaki görüngülerin yasallığı olarak görülen genelde bir doğaya temel olan yasaların ötesinde, a priori salt kategoriler yoluyla görüngülere yasalar getiremez --- Bu yasaları genel olarak bilebilmek için deneyime başvurmak zorunludur (CPR, B165).

Burada Kant'ın yorumu, yeter-sebep ilkesinin iki yönü arasındaki ayrımın, kurucu bilgi ve düzenleyici inanç arasındaki bir ayrıma yol açtığını ortaya koyar. Kant nedensellik kavramının nesnel uygulanımının rasyonel gerekçelendirilmesine ilişkin zorluğa kurucu düzeyde değinirken gerçek empirik yasaların keşfine düzenleyici düzeyde değinir. Öyleyse yukarıdaki alıntıda Kant, kategorilerin "genel bir doğanın" olanaklı bilgisinin apriori koşulları olarak gösterilebilmesi bağlamında nedensellik kavramının teorik olarak gerekçelendirildiğini öne sürer. Ne var ki nedensellik kavramının deneyimin kurucusu olduğuna dair Kant'ın argümanı, belirli empirik yasaları taahhüt etmez veya güvence altına almaz[38]. Kant'a göre gerçek empirik yasaların keşfi, sayesinde sistematik nedensel birliği deneyimden soyutlayarak çıkardığımız değil, deneyimde aradığımız, düzenleyici bir araştırma tasarısıdır. Böylece anlıyoruz ki Kant, gerçek empirik yasaların keşfine ilişkin problemi düzenleyici düzeye kaydırır ki bu şekilde, doğanın sistematik eş-biçimliliğinin, sistematik birliği doğada aramamızı salık veren Aklın düzenleyici bir idesi olması gerektiği düşünülmektedir. Nedensellik kavramının genel bir doğa kavramının kurucusu olduğu, oysa gerçek empirik yasalarla ilgili olarak düzenleyici olduğu yönündeki Kant'ın iddiası, kategorilerin daha önce sözü edilen görü ile ilişkisine bağlı problemle ilgilidir. Nietzsche'nin Kant hakkında, kategorilerin empirik-olmayan içerikle ilişkili olarak ku-

[37] Buchdahl, Gerd: *Metaphysics and the Philosophy of Science*. Oxford 1969, s. 517. Krş. Thöle, Bernard: *Kant und das Problem der Gesetzmässigketi der Natur*. Berlin 1991, s. 7 ve devamı.

[38] Bu konudaki bir tartışma için krş. Neiman, Susan: *The Unity of Reason. Rereading Kant*. New York 1994, s. 53 ve devamı.

rucu fakat empirik içerikle ilgi olarak düzenleyici olduğu yönündeki öne sürümünü gördük. Bu, kategorilerin kurucu rolünün gerçek bir kısıtlamadan yoksun olduğuna işaret eder. Bu bakımdan kategoriler yalnızca genel anlamda doğa kavramını belirlemeye hizmet ederler, ne var ki bu doğanın içeriği hakkında hiçbir şey söyleyemezler[39]. Daha sonra göreceğimiz üzere Nietzsche'nin, ilgi-yönelimli bir bilgi kavramı lehine kategorilerin a priori ve değişmez konumuna ilişkin itirazı onu, Kant'ın tasarısının bütün kurucu öğelerini kaçınılmaz olarak reddetmeye götürür. Ayrıca, gerçek empirik yasaların keşfi meselesini düzenleyici bir mesele olarak açıklaması bağlamında Kant, deneyimin gerçek içerikleri hakkındaki iddialarımızın teorik olmaktan ziyade pratik olarak bir gerekçelendirmeye sahip olduğunu öne sürer. Kant her ne kadar aklın, teorik bilgiyi belirleme konusunda bize yetki veremese de inançlarımızı deneyimin sistematik birliği içinde, örneğin pratik bir anlamda gerekçelendirebileceğini savunur. Böyle yaparak Kant aklın düzenleyici ilkelerini, pratik olarak temellendirilmiş inanç örnekleri kılar[40]. Şöyle söyler, "böylece tüm deneyimin sınırlarının ötesine geçmeye çalışan bir aklın tüm hırslı amaçlarının boşa çıkmasından sonra bile geriye bizi pratik bakış açısından doyurmaya yetecek denli çok şey kalır" (CPR, A823/B851). Burada Kant pratik olanın, teorik olanın eksikliğini telafi ettiğini ileri sürerek teorik ile pratik olanı birbirinden ayırır. Böylece, Nicholas Rescher'in açıkça ifade ettiği üzere, praksis, teorinin eksikliklerini giderir[41].

---

[39] Ne var ki Kant'ın bazen kurucu ile düzenleyici ayrımını bir araya getirdiğine dair belirtiler mevcuttur. Bu durum, Buchdahl'ın *Metaphysics and the Philosophy of Science* kitabında yasa-benzerliği ile düzenleyici ideler arasındaki ilişkinin ele alınışında öne sürülür. Buchdahl, Kant'ın zorunluluk meselesi bağlamında kurucu ve düzenleyici ayrımını, şöyle dile getirir: "zorunluluk kategorik bir öğe olarak genel anlamda deneyimin olanağını belirlerse bile yine de belirli yasaların zorunluluğunu sağlamaz ki bu zorunluluk, yasaların empirik durumlarıyla [henüz] bağlı olmayan bir zorunluluktur. Öyleyse yalnızca, kategorik durumla benzerlik gösteren, bir analoji olarak zorunluluğu, bu kavramın yol açtığı bütün bu "düzenleyici" yönleriyle (örneğin düzenleyici maksimlerle) sistematik düzene özgü karakterini sağlamak için bilimsel duruma "zerk ediliyormuş" gibi düşünmeliyiz" (s. 517-8). Buchdahl burada Kant'ın, kavramları genel anlamda deneyimin olanağını sağlayan anlama yetisinin kurucu rolü ile zorunluluğu dolaylı olarak belirli yasalara (özellikle belirli yasalarda zorunluluğu *arayarak*) zerk eden aklın düzenleyici rolünü birbirinden ayırdığını iddia eder. Bunun yası sıra Buchdahl, 'sistem'in düzenleyici ideleri olmadan hiçbir biçimde 'yasa-benzerliğini' varsayamayacağımızı ve dahası "aklın düzenleyici sistematik etkinliği" olmadan "her şeyden önce bütünlüklü olarak [nedensel zorunluluk] kavramının bile ortaya çıkmayacağını" ileri sürerek Kant'ın bazen, kurucu ve düzenleyiciyi bir araya getirdiğine işaret eder (s. 518). Buchdahl Kant'ın kurucu ve düzenleyiciyi bir araya getirmesinin bir örneği olarak *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 16'dan bir alıntı yapar: "Bu yasalar, empirik olarak, anlama yetimizin bakış açısından olumsal olabilirler ve yine de eğer bunlara (doğa kavramının gerektirdiği üzere) yasa adı verilecekse bunlar, bizim için bilinemez olmalarına rağmen, çokluğun birliğine ilişkin bir ilke olmalarına binaen zorunlu olarak düşünülmelidirler". (Bu bağlamda çokluğun birliği, Transendental Dedüksiyon'da [A84-130/B116-169] sözünü ettiği algılar çokluğundan ziyade empirik yasaların sistemine işaret eder. Bkz. Buchdahl, s. 518n3).

[40] Kant'ın düzenleyici idelerini, pratik olarak haklı gösterilmiş inançlar olarak adlandıran Nicholas Rescher'i izliyorum. Rescher, Nicholas: *Kant and the Reasch of Reason. Studies in Kant's Theory of Rational Systemization*. Cambridge 2000.

[41] A.g.e., s. 89.

Nietzsche, Kant'ın Hume'a verdiği cevabı olumlu bulsa da öyle görünüyor ki onun çözümünü yine de eksik bulur. Bunun nedeninin, Kant'ın Hume'a verdiği cevabın teorik "bilgi" ile pratik olarak kullanışlı "inanç" arasında yapay bir ayrıma neden olduğu yönündeki Nietzsche'nin görüşünde kök bulduğunu ileri sürüyorum. Nietzsche, Kant'ın teorik ile pratik arasında yaptığı ayrımın, Kant'ın eski rasyonalist fikirleri koruma arzusuna olanak sağlamak için gerçekleştirdiği bir manevra olduğunu savunur. Nietzsche, Kant'ın teorik bilgi ile pratik olarak kullanışlı inanç arasında ayrım yapma noktasına gıyaben ulaştığını iddia eder. Bu nedenle Nietzsche, "Kantçı Eleştiri"nin ana hatlarını şöyle çizer:

> Akıl, hem bu tür yorumlarda bulunma hakkının hem de bu tür yorumları reddetme hakkının doğruluğundan şüphe etmektedir. İnsan, güvenini ve imanını (*Vertrauen und Glauben*) artırıp, iman hususunda tüm kanıtlanabilirlikten vazgeçerek ve geçici tedbir olarak anlaşılmaz ve üstün bir "ideal" (Tanrı) kullanarak kendini tatmin eder (Nachlass 1885/6, KGW VIII, 2[165], WP 253).

Nietzsche'ye göre Kant'ın "bilgi" ile "iman" ayrımı, bilginin kurucu açıklamasının ve onun gerçek bir kısıtlamadan yoksunluğunun başlattığı şüpheciliği daha da keskin bir hale getirir. Zira öyle görünüyor ki Kant'ın teorik bilgi ile pratik olarak gerekçelendirilmiş inanç ayrımı, biçim ile içerik arasındaki gerilimi çözmek için hiçbir şey yapmaz. Kant'ın kurucu bilgi ile düzenleyici inanç ayrımı, (kurucu) "bilgi"nin olduğu yerde hiçbir empirik içeriğin olmamasına, (düzenleyici) "içeriğin" olduğu yerde de hiçbir bilginin olmamasına yol açar. Bu nedenle, Nietzsche'ye göre, Kant'ın bilgiye yönelik kurucu açıklaması gerçekçi bir sınırlandırmadan yoksunken inanca yönelik düzenleyici açıklaması da epistemik değerden yoksundur. Ne var ki ileride öne süreceğim üzere Nietzsche, *bilgi*nin düzenleyici ve pragmatik bir kavramsallaştırması lehine kurucu açıklamayı reddederek bu zorluğun üstesinden gelinebileceğini düşünür. Şimdi benim için geriye, Nietzsche'nin Kantçı programı yeniden ele alma yöntemini incelemek kaldı. Şimdi bu konuya dönüyorum.

### *Nietzsche'nin Kant'ı Yeniden Ele Alması*

Nietzsche'nin Kant'ın teorik ile pratik ayrımını göz önüne alarak yaptığı eleştiriler, onun Kant'ın tasarısının başarısı ile ilgili olarak ikna olmadığını ortaya koymaktadır. Bu bölümde Kant'ın teorik ile pratik ayrımına ilişkin Nietzsche'nin honutsuzluğunu inceleyerek göreceğiz ki Nietzsche'nin hem yanlışlamacı tezine ilişkin açık ifadeleri hem de Oluş öğretisi, onun Kant'a atfettiği ayrımın ve ardından gelen şüpheciliğin üstesinden gelmeye yönelik çabalar olarak anlaşılabilir.

Kant'ın bilginin kurucu açıklamasının, empirik içeriği elde edemediğine dair Nietzsche'nin bakış açısına hâlihazırda tanık olduk. Nietzsche'nin görmüş olabileceği bir diğer anlaşmazlık noktası ise Kant'ın kurucu/düzenleyici ayrımının, düzenleyici ilkelerin *apriori* ve transendental durumuna özgü olmasıdır. Bu durum Nietzsche'ye, her ne kadar bilimsel araştırmaların gelişim kazanması için gerekli bulgusal araştırma araçları olsalar da düzenleyici ilkelerin değiştirilemez ve sabit oldukları izlenimini verir. Bu durum daha sonra, Nietzsche'nin, Anlama Yetisi ile Akıl arasında keskin bir ayrım yapmayan Kant'ın görüşünü ana hatlarıyla belirttiğinde ortaya konulur[42]. Buradan hareketle öyle görünüyor ki Kant'ın düzenleyici ilkeleri, Nietzsche'ye göre yeteri kadar düzenleyici değildir ve hatta anlama yetisinin kurucu formlarına zarar verirler. Nietzsche'ye göre düzenleyici bir ilke, dünyayla karşılıklı etkileşimimiz değiştikçe, değişim olanaklılığına açık bir şeydir. Kant'ın araştırma ilkelerinin *a priori* konumunun böylesi herhangi bir gelişmeyi olanaksızlaştırdığı Nietzsche'nin görüşüdür. Bunun nedenlerinden biri de aklın düzenleyici idelerinin, anlama yetisi kavramlarına kendi konuları olarak sahip olmalarıdır. Anlama yetisi ile içerik arasındaki ilişkinin müphem olduğundan ve aslında Kant'ın matematiksel-olmayan kategorileri, empirik görüye ilişkin olarak düzenleyici kıldığından yukarıda söz ettik. Eğer bu anlamda, anlama yetisi ile empirik içerik arasındaki ilişki zayıfsa, o zaman genel anlamda hem görüye hem de deneyime ilişkin olarak düzenleyici olan Aklın düzenleyici idelerinin içeriğe nasıl daha yakın olabileceklerini anlamak zordur. Bu nedenle Nietzsche, Kant'ın kavram ile içeriği veya özneler ile onların dünyayla olan bilişsel içerikleri arasında kapatılamaz bir boşlukla yüz yüze geldiğini öne sürer. Aslında Kant şunları ifade ettiğinde bunun farkındaymış gibi görünür:

> Bilgimizdeki bu boşluk hiçbir zaman doldurulamayacaktır. Onu görünüşlerin aşkınsal bir nesneye yüklenmesi yoluyla ancak belirtebiliriz – bir nesne ki, bu tür tasarımların nedeni olmasına karşın, bizim tarafımızdan hiçbir zaman bilinemez, ne de ona ilişkin bir kavramımız olabilir (CPR, A393).

Nietzsche, *Eleştiri*'de Kant'ın, kategoriler ve *apriori* düzenleyici ilkelerin mantıksal açıklamasından ziyade soykütüksel bir açıklamasını vermiş olması gerektiğini ileri sürer. Soykütüksel bir analizin, dünyayla ilgi-yönelimli bir yolla bağ kurduğumuzu göstereceğini iddia eder.

> Nedenin, mantığın ve kategorilerin oluşumunda amirane olan ihtiyaçlardır: "Bilmek" değil, anlaşılırlık, hesaplama amacıyla sınıflandırmak, şemalaştırma ihtiyacı – (Nedenin gelişimi, benzer yapma, eşit hale getirme amacıyla ayarlamadır, icattır –

[42] Nietzsche'nin, saf aklın apriori etkinliği olarak kategorilere atıfta bulunduğu yer için bkz. Nietzsche: *Nachlass* 1886/7, KGW VIII, 7[4], s. 274, WP 530.

> duyu izlenimlerinin içinde geçtiği sürecin aynısıdır!). Burada önceden var olan hiçbir "fikir" işbaşında değildi; sadece şeylerin kabaca ve eşit hale getirildiğini gördüğümüzde, bizim için hesaplanabilir ve kullanılabilir hale geldiklerine dair yararcılık gerçeği işbaşındaydı (Nachlass 1888, KGW VIII, 14[152], WP 515).

Öyle anlaşılıyor ki Nietzsche, teorik ile pratik arasındaki ayrımı yıkmak ister, çünkü ona göre dünyayla bağlılığımız her zaman pratik bir bağlılıktır. Erişebileceğimiz veya kaçabileceğimiz bütünüyle saf hiçbir teorik düzey yoktur:

> Örneğin Kant'ın durumunda, ama aynı zamanda antiklerin durumunda da "teorik" ve "pratik" arasında tehlikeli bir ayrım mevcuttur: - sanki saf tinsellik, onlara bilgi ve metafizik sorunlarıyla birlikte sunulmuş gibi hareket ederler; - sanki teorinin cevabı ne olursa olsun, pratiğin kendi ölçüleriyle yargılanması gerekiyormuş gibi hareket ediyorlar (Nachlass 1888, KGW, 14[107], WP 458).

Böylece Nietzsche bu pasajda amacını şöyle belirler: "İki farklı ölçüte göre yaşamamak! –teori ile pratiği ayırmamak". Bu amacın işletilmesi, teoriyi "pratiğe dönüştürme"yi içerir. Böylece Nietzsche, bütünüyle saf bir düzenleyici kavrayış (pratik) adına Kant'ın bilgiye yönelik kurucu kavrayışını (teori) terk eder. Nietzsche'nin bakış açısından dünyayla, pratik ihtiyaçlarımız doğrultusunda bağ kurarız. Buradan hareketle Nietzsche, Kantçı problemin, *sentetik a priori* yargıların nasıl olanaklı olduğu sorusundan, böylesi yargıların neden gerekli olduğu sorusuna geçerek, yeniden ifade edilmesi gerektiğini iddia eder (BGE 11). Bu ayrıca *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de neden ile etki kavramlarını yararlı kurgular (*konventionelle Fiktionen*) olarak değerlendirmek gerektiğine dair Nietzsche'nin iddiasını da açıklar (BGE 21). Bu iddia sıklıkla Nietzsche'yi bir tür Humecu şüpheciliğe bağlıyormuş gibi okunur. Ne var ki bu bağlamda eğer Nietzsche'nin aslında burada, neden ile etki kavramlarını dünyaya yönelik araştırmamıza rehberlik eden düzenleyici ilkeler olarak değerlendirmemiz gerektiğini söylediğini anlarsak, bu noktanın daha verimli bir okumasını görebiliriz. Biz, bilişsel etkinliğimiz dâhilinde dünyanın, bizimle ilgili olan ve amaçlarımıza hizmet eden belirli yönlerine odaklanırız. Bu ayrıca nedensellik kavramına, olayların en iyi açıklaması olarak başvurduğumuzu ifade eden Nietzsche'nin iddiasında da öne sürülür (TI VI "Dört Büyük Yanılgı" 4-5)[43]. Doğrularımızın yanılgılar olduğu yönündeki

[43] Nietzsche duyguya dair deneyimimizi şöyle ifade eder: *"bir neden'e sahip olmak, şöyle ya da böyle duyumsamak (…) isteriz. Kendimizi şöyle ya da böyle hissediyor oluşumuz yalın gerçeğini saptamak asla yetmez bize: bu gerçeğe izin vermemiz – onun bilincine varmamız – ancak ona bir tür güdülenme atfettikten sonra mümkün olur"* (TI "Dört Büyük Yanılgı" 4). Bazı yorumcular, Nietzsche için nedensellik kavramının bir kurgu olduğunu ileri sürerek, bu pasajları, Nietzsche'nin "Humecu" nedensellik görüşüne bir işaret olarak okurlar. Oysa bu pasajların daha derin bir incelemesi Nietzsche'nin, nedensellik kavramının düzenleyici kullanımını onayladığını gösterir. Söz konusu pasajda Nietzsche, hafızaya dayanarak nedenden medet umma pratiğine karşı bizi uyarır. Nietzsche, aynı nedeni, hafızaya dayanan belirli bir etkiye de yüklediğimizi ileri sürer. Nietzsche'ye göre bu, *"hakikatte nedenin araştırılmasını engelleyen*

Nietzsche'nin muğlak iddiasını, ancak bu bağlamda en iyi şekilde anlayabiliriz. Böylesi pasajlar sıklıkla insan bilgisi konusunda Nietzsche'yi bazı şüpheci idealizm biçimlerine bağlıyormuş gibi okunur. Şüpheci idealist yorum bizim, gerçeklikle hiçbir şekilde teması olmayan sıkı bir antropomorfik bilgi kavrayışı içinde takılı kaldığımızı iddia eder. Bu yorum bizim insan bilgimizin, gerçekliği kökten yanlışlama suçlamasına karşı sürekli savunmasız olduğunu ileri sürer. Ne var ki eğer Nietzsche'nin doğrularımızın yanılgılar oldukları iddiasını, bilgiye yönelik kurucu değil, düzenleyici bir bakış açısına bağlılık ışığında okursak, o zaman onun daha ilginç felsefi bir noktaya temas ettiğini anlayabiliriz. Bu nokta, bilginin kurucu-olmayan doğasını ve böylece hem metafizik hem de epistemolojik araştırmanın nesnesi olan dünyanın hakiki bağımsızlığını vurgular. *İnsanca, Pek İnsanca*'dan alıntılanan aşağıdaki pasaja bakalım:

> Tüm bilimsel saptamalarda her zaman kaçınılmaz olarak bazı yanlış büyüklüklerle hesap yaparız: Ama bu büyüklükler örneğin zaman ve uzam duyumu gibi, en azından *sabit* oldukları için, bilimin sonuçları yine de birbirleriyle bağıntıları içinde (*in ihren Zusammenhange miteinander*) tam bir kesinlik ve güvenilirlik kazanırlar; onların üzerinde başka şeyler inşa edilebilir – ta ki yanılgıya dayanan o temel kabulün (*Grundannahme*), o sabit hataların, örneğin atom öğretisinde sonuçlarla çeliştikleri (*in Widerspruch mit den Resultaten treten*) nihai sona kadar (...) Sayıların yasaları, bizim tasarımımız olmayan bir dünyaya asla uygulanamaz: Bu yasalar sadece insan-dünyasında geçerlidir (HH, I, 19)[44].

Bu pasajda Nietzsche'nin "ide" kavramıyla oynadığı görülebilir. Berkeley'e karşıt olarak idenin gerçeklikle özdeşleştirilemeyeceğini iddia eder. Belki idelerle bilgilenebiliriz ama böylesi ideler, yalnızca düzenleyici olmaları anlamında, "yanılgılar"dır (*jene konstanten Fehler*). Onların düzenleyici karakterleri, Nietzsche'nin bilimsel araştırmanın sonuçlarına dair vurgusundan çıkarılabilir. Düzenleyici ideler, empirik soruşturmanın sonuçlarıyla çatışırsa terk edilmeleri gerekebilir[45]. Burada Nietzsche içerik için Kant'ta tartışmaya açık bir biçimde eksik olan epistemik bir rol –gerçekçi bir kısıtlama– öne sürer.

Gelgelelim Nietzsche'nin epistemolojik araştırmanın odağı olarak ontolojik nesneyi, eski durumuna getirerek Kant'ın daha önce başardığı işi yalnızca bozduğu şeklinde itiraz edilebilir. Bir başka deyişle Berkeley'in Locke'la

---

*ve hatta dışlayan*" yönüyle düzenleyici incelemeyi engeller (TI, "Dört Büyük Yanılgı" 4). Benim düzenleyici okumam şunu iddia ediyor: Nietzsche, olaylara ilişkin açıklamalar arama pratiğini onaylar fakat "*en bildik açıklamaları*" (*die gewöhnlichsten Erklärungen*) reddeder (a.g.e. 5).

[44] Alıntı için şu kitaptan yararlanılmıştır: Nietzsche, F. (2014). *İnsanca Pek İnsanca – 1.* (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları [ç.n.].

[45] Anderson ayrıca, Nietzsche'nin güç istenci formülasyonundaki bilimsel sonuçların rolünün önemini vurgular.

karşı karşıya geldiği problemi, yani eğer ide nesneden ayrı ise "ide"nin nesneyle uyumlu olduğunun nasıl açıklanacağı problemini, Nietzsche'nin yalnızca yeniden gösterdiği ileri sürülebilir. Buna rağmen Nietzsche'nin konumu, muhtemelen gerisin geri bu dikotominin içine düşmez, çünkü Berkeley ve Locke'unkilerin tersine onun ideleri birinci-dereceden [*first-order*] ideler değildir. Tersine, doğaya yönelik soruşturmamıza rehberlik eden araştırmanın düzenleyici ilkeleridirler. Bu bakımdan Nietzscheci ideler ikinci-dereceden [*second-order*] metodolojik araçlardır. Aslında bu yolla Nietzsche, epistemolojiye ontoloji karşısında öncelik veren Kant'ın epistemik düşünce tarzına katkıda bulunur. Yine de Nietzsche için Kantçı tasarının problemi, onun kurucu epistemolojisinin gerçekçi bir kısıtlamadan yoksun olmasıydı. Nietzsche'ye göre bu nedenle Kant, kavramsal ile gerçek olanı birbirinden ayırdı. Nietzsche, Kantçı paradigmayı yeniden ele almasının bu problemi çözüme kavuşturduğunu düşünür. Kant'ın kendini bilme konusundaki kurucu bakış açısına karşı –ki [burada] hem kendinde-şey olarak gerçeklikten koparılmış olduğu hem de onun empirik gerçekliği kurduğu söylenir– Nietzsche, ben ile dünya arasındaki ilişkiyi gelişen parça ile gelişen bütün arasındaki ilişki olarak açıklar. Nietzsche bu ilişkiyi erken döneme ait bir notta şu sözlerle tarif eder:

> Şimdi insan yavaşça gelişti ve bilgi ise hala gelişmekte: öyleyse dünya tasviri gitgide daha gerçek ve tam hale geldi. Doğal olarak bu durum gittikçe daha açık hale gelen bir *yansıtma*dır. Oysa aynanın kendisi bütünüyle yabancı ve şeylerin doğasından ayrı bir şey değildir. Aynayı gitgide daha uygun kılma çabasını gözlemliyoruz. Demek ki bütünüyle pek antropomorfik olan şeylerden kendilerini tedricen özgürleştirerek, şeyler kendilerini daha açık yansıtırlar (Nachlass 1872/73, KGW III, 19[158]).

Nihai sonucumuza ulaşmadan önce yukarıdaki alıntıda değinilen, yeniden düzenlenmiş, dünyaya içkin bilen özne kavrayışına dair Nietzsche'nin iddiasının, şüpheciliğin üstesinden gelmeye olanak tanıdığına kısaca değinmem gerekiyor. Nietzsche bilgiyi, bu yeniden düzenlenmiş kavram çatısından elde etmenin olanaklı olduğunu ileri sürer. Hatta upuygun bilginin, antropomorfizmin üstesinden gelmeyi gerektirdiğini öne sürer. Bilginin en nihayetinde üst bir perspektif olarak Tanrının Bakışı lehine insanın bakış açısından kaçmayı gerektirdiği iddiasını Nietzsche'ye atfetme yanlışlığından kaçınmak için ihtiyatlı davranmalıyız. Ne var ki Nietzsche, yukarıdaki alıntıda idealizm ve şüpheciliğin üstesinden gelmenin antropomorfizmin üstesinden gelmeyi gerektirdiğini iddia ettiğinde bunun, idealist antropomorfizmin veya bu bağlamda belki de birinci dereceden antropomorfizm adı verilebilecek bir antropomorfizmin üstesinden gelme gerekliliğini kastettiği anlaşılırsa, bu hatadan kaçınabiliriz. Birinci dereceden antropomorfizm,

Nietzsche'ye göre, dünyayı bizim kurduğumuz görüşünü içerir. Nietzsche bu görüşü bizim, fenomenleri antropomorfik terimlerle *açıkla*dığımız koşuluna bağlayan ikinci dereceden antropomorfizmle değiştirir. Bu son konum empirik deneyimin, zihnimizin etkinliğine indirgenebilir olduğu anlamına gelmez. Buradan hareketle Nietzsche şunları söyler:

> Felsefenin ilerlemesi: ilk olarak insanların bütün şeylerin yaratıcısı olduğu düşünüldü. İnsan git gide şeyleri kendisine belirli insan nitelikleriyle analoji kurarak *açıkladı* [italik yazım bana ait] (*allmählich erklärt man sich die Dinge nach Analogie einzelner menslicher Eigenschaften* [...]) (Nachlass 1872, KGW III, 19[149]).

Böylece Nietzsche'nin Kant hakkındaki düzenleyici tashihi tartışmasız şüpheciliğin –ki Nietzsche'ye göre bu şüpheciliğe Kant'ın kurucu bilgi açıklaması neden olur– üstesinden gelmeye olanak sağlar. Nietzsche'nin düzenleyici ve şüphe-karşıtı konumu onun Oluş kavramından da fark edilir. Nietzsche'nin Oluş kavramını yürürlüğe koymasının sıklıkla, dünya hakkındaki inançlarımızdan kökensel olarak ayrı bir alan veya gerçeklik düzeyine yönelik Kantçı kabule bağlılık olduğu iddia edildi. Bu bakış açısı Nietzsche için, kendinde-olan, yani bilişsel çarpıtmalarımızdan ve yalınlaştırmalarımızdan bağımsız olarak dünyanın, kökensel akış içinde olduğunu ileri sürer[46]. Öyleyse bu görüşe göre bizim bilişsel pratiklerimiz, bu akışı keyfi olarak dengede tutacak bir şekilde yalınlaştırır[47]. Ne var ki bu okuma, bilgimiz ile dünyanın karakteri arasında epistemik bir uçurum varsayar. Zira bu yorum, Nietzsche'nin bilmeye ilişkin kurucu bir açıklamayı benimsediğini iddia eder. Şu var ki bu uçurum Nietzsche'yi tam da kaçınmak istediği Kantçı düalizme tabi kılmaya hizmet eder. Oysa eğer Nietzsche'nin Oluş üzerine görüşlerini, ayrıca bilişsel donanımımıza uygulayarak okursak, bu zorluk ortadan kaldırılabilir. Bununla şunu kastediyorum, Nietzsche'nin Oluş öğretisi hem epistemik hem de ontolojik bir tezdir. Şöyle ki bu alternatif okuma, Nietzsche'nin Oluş tezini *hem* dünyayı bilme tarzımıza *hem de* dünyanın karakterine uygulamayı savunur. Ontolojik öğe ikincil Nietzsche literatüründe geniş ölçüde ele alınmaktadır[48]. Ne var ki onun epistemik önemi görmezden gelinmiştir. Nietzsche'nin bu alternatif okuması şunu iddia eder:

> "Hakikat" bu nedenle bulunabilecek veya keşfedilebilecek bir şey değil – yaratılması gereken ve sürece ya da daha ziyade kendi içinde bir sonu olmayan bir üstesinden gelme istencine adını veren – hakikati bir *process in infinitum*, aktif bir belirleme ola-

---

[46] Bu düşünce dizgesinin örnekleri şu kitapta açıkça belirtilir: Djurić, Mihailo: *Nietzsche und die Metaphysik*. Berlin. 1985, s. 26-7. Krş Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht. İçinde: *Nietzsche-Studien 3* (1973), s. 1-60, s. 54-6.

[47] Oluş öğretisiyle ilgili bazı zorlukların bir incelemesi için bkz. Bittner, Rüdiger: Nietzsche Begriff der Wahrheit. İçinde: *Nietzsche-Studien 16* (1987), s. 70-90, s. 75.

[48] Bkz. örneğin, Nehamas: *Nietzsche. Life as Literature.*

rak tanıtan şeydir – kendi içinde sağlam ve belirlenmiş olan bir şey hakkında bilinçli hale gelmek değildir (Nachlass 1887, KGW VIII, 9[91], s. 49, WP 552).

Bu epistemik boyut iki nedenle dikkate değerdir. İlk olarak bilgimizin değişime ve gelişmeye tabi olduğunu iddia ederek, Nietzsche'nin düşüncesinin düzenleyici boyutunu aydınlatır. Nietzsche aşağıdaki öneriyi getirir:

Dogma olarak felsefe değil, araştırmanın şartlı düzenleyicisi olarak felsefe (*sondern als vorläufige Regulative der Forschung*) (Nachlass 1884, KGW VII, 26[432]).

Böylece Nietzsche yaratmanın, bulmaktan üstün olması gerektiğini iddia eder (BGE 12). Bununla onun şunu kastettiği anlıyorum; bilhassa bizim antropomorfik ilgilerimiz, soruşturmamıza rehberlik eder. Bulgunun veya keşfin ne getirdiği belirsizdir çünkü Oluş öğretisinin ontolojik boyutu, sabit ve değiştirilemez tezlere olanak sağlamaz. Buna rağmen düzenleyici bir hipotezin keşfinin veya onaylanmasının, açıklayıcı ilkelerin basitliği ilkesi gibi metodolojik ilkelere sıkı bir bağlılığa yol açacağını varsayabiliriz (BGE 13). Nietzsche "*en değerli bakışlar en geç bulunur; en değerli bakışlar ise yöntemler*dir" diye yazar (A 13)[49]. İkinci olarak epistemik boyut dikkatimizi, dünyanın bilgimizden bağımsız orada öylece var olmadığına, tersine bilgimizi onunla uyumlu hale getirme konusunda bize meydan okuduğuna dair Nietzsche'nin görüşüne çeker. Daha doğrusu Kant gibi Nietzsche'nin de bilinen nesneden ziyade bilen öznenin rolünü vurgulamak istediği tartışmasız iddia edilebilir. Buna rağmen bilen öznenin düzenleyici ve koşullu konumunu vurgulayarak Nietzsche, Kant'ın düşüncesinin kurucu ve dolayısıyla nihai şüpheci yönünü reddeder. Böylece Kant'ın kurucu ve düzenleyici ilkeler arasında yaptığı ayrımdan kaynaklanan epistemik boşluğu ortadan kaldırır. Nietzsche'nin Oluş öğretisinin epistemik yönünü Cox şöyle ifade eder:

> Nietzsche'nin, böylesi sınırlamaların "yanlış" olduğu yönündeki görüşü, başka bir şeyin –örneğin, oluş dünyasının– doğru olduğuna dair bir iddia değildir. Başka yerde olduğu gibi burada da yürürlükten kaldırmaya çalıştığı eski şema bağlamında onlara verilen belirlemeleri alaşağı ederek, "doğru" ve "yanlış" terimlerinin tartışmalı kullanımını sunmaya çalışır. Metafizikçilerin aksine Nietzsche, böylesi büyük yapıların bize, değişmez bir varlık dünyasına ilişkin toptan bir kavrayışı olarak tasarlanan "hakikati" sağlamayacağını ileri sürer. O zaman onlar, bu anlamda, "yanlış"tırlar. Ne var ki durum budur çünkü böylesi bir "hakikat" mevcut değildir ve sahip olduğumuz tek şey böylesi bir "yanlışlık"tır –*şartlı ve pragmatik anlayışlar* [vurgu bana ait] – "çünkü hiçbir 'hakikat' yoktur". Nietzsche'nin buradaki amacı şunu göstermektir, metafizik bakış açısının tersine, bizim kavramsal ve dilsel mabetlerimiz, oluşa egemen kılınmamalı ve karşı koymamalıdır ve bizi bir başka "hakiki dünya"ya yönelik

[49] Alıntı için şu kitaptan yararlanılmıştır: Nietzsche, F. (2008). *Deccal.* (Çev. Oruç Aruoba). İstanbul: İthaki Yayınları [ç.n.].

> bakışla donatmamalıdır. Aslında onların kendileri de oluşun bir parçasıdırlar: yani, onların kendileri de yapının örneğidirler ve önemli ihtiyaçları ve arzuları gideren şartlı, koşullu ve olumsal ufukların sakinidirler[50].

Bu yorumu desteklemek için Cox, Nietzsche'nin yazılarında, sıklıkla onun insanın bilme alanıyla kıyaslanamayacak bir Oluş alanı iddia ettiğine yönelik savunmada kullanılan pasajların bazılarına açıklayıcı notlar ekler. Parantez içinde Cox'un açıklayıcı notlarının olduğu pasajlardan birini aktaracağım;

> *Formüle edilemez* olarak, "yanlış" olarak, "kendisiyle-çelişen" olarak oluş dünyasının karakteri. [Daimî değişme içinde olan ve kendimizin de bir parçası olduğu bir dünya olmadan hiçbir zaman denge sağlayamayız ve bütünleşemeyiz]. *Bilgi* ve *oluş* birbirini dışlar. [Bir varlık dünyasına dair bütüncül bir kavrayış olarak bilgi, içinde yaşadığımız oluş dünyası tarafından şaşkına çevrilir]. *Sonuçta* "bilgi" başka bir şey olmalıdır: her şeyden önce bilinebilir kılmak için bir istenç olmalıdır, bir nevi oluşun kendisi *varlıkların aldatmacasını* yaratmak zorundadır [eğer bazı bilgi tasımları öne sürmek istiyorsak, onu farklı tasavvur etmeliyiz. Ona hükmetmek ve "oluş"a karşı koymak yerine onun kendisini "bir tür oluş, oluş *dâhilinde* bir süreç olarak görmeliyiz – canlı varlıkların pasif bir yansıtması olarak değil, kendilerini korumak ve/veya yaşamlarını yükseltmek amacıyla dünyalarını basitleştirmek ve dengelemek için istençlerinin seçtiği aktif bir yorumlama olarak görmeliyiz. Böylesi bir basitleştirme ve dengeleme, eşsiz biçimde doğru olmadığı derecede bir "aldatma" inşa eder, çünkü insanın dünyayı farklı şekilde yorumlayabilmesini sağlayacak farklı amaçlar vardır ve bütün amaçları birleştiren hiçbir yorumlama yoktur][51].

Psikolojinin bilimlerin kraliçesi ve temel sorunları çözme yolu olduğu yönündeki Nietzsche'nin iddiasını ancak Oluş öğretisinin epistemik önemini vurgulayarak en iyi şekilde anlayabiliriz (BGE 23). Bu iddiayla Nietzsche'nin şunu demek istediğini varsayıyorum, gerçekliğin ne olduğu sorusuna yalnızca ilk olarak kim olduğumuzu sorarak cevap verebiliriz. Bu yolla Nietzsche, eğer nesneyi bilgimize uygun olarak anlamak yerine bilgimizi nesneye uygun olarak anlarsak şüpheciliğe sürükleneceğimiz yönündeki Kant'ın uyarısını dikkate alır. Böylelikle Nietzsche, epistemik odağı nesneden bilen özneye ve bizim gerekçelendirme pratiklerimize kaydırarak, dünyanın kendisini bize nasıl bilinir kılacağına dair zorluğa yeniden dönme suçlamasından kaçınır. Bununla birlikte nesneyi, bizim düzenleyici ilgi-yönelimli bilme tarzımızın merceği altında inceleyerek Kant'ın cevabını tadil eder. Kant'ın epistemik düşünce tarzının bir biçimini benimseyerek Nietzsche, gerçekliğin, bilgimizin boyun eğmek zorunda olduğu dışsal bir ölçüt olduğunu söyleyen dogmatik realisti reddeder. Bilişimizin kurucudan ziyade düzenleyici karakterini vurgulayarak Nietzsche ayrıca, Kant'ın şüpheci idealizminden kaçınır.

[50] Cox, Christoph: *Nietzsche and Interpretation*. London 1999, s. 145.
[51] A.g.e. s. 145-6, referans *Nachlass* 1887, KGW VIII, 9[89], WP 517.

Böylelikle Nietzsche'nin realizm ile idealizm arasındaki salınımın eyerinden inmek için düzenli bir çaba gösterdiği görülebilir. Kendi namına Nietzsche, bilen öznenin dünyaya içkin olduğunu ve onunla ihtiyaçları ve ilgileri uyarınca ilişki kurduğunu ileri sürer[52]. Böylece Nietzsche, bilgimizin perspektifsel fakat yanlış olmadığını öne sürer. Bu şekilde bilgimizi, bilen öznenin kendisinin dünyanın gelişen bir parçası olduğu ölçüde, dünyaya içkinleştirir. Nietzsche'ye göre bilgiyi neyin kurduğu sorusu yalnızca, daha büyük gelişen bütünün içinden benimsenen şartlı cevaplara sahiptir. Nietzsche'nin Kant'a atfettiği şüpheciliğin ve antropomorfik empirik doğrularımızın gerçekliğin doğasından ayrı olduğunu iddia eden görüşün üstesinden gelmesini özellikle bu düzenleyici görüşü olanaklı kılar. Bu çalışmaya, aşağıdaki sözleriyle, Nietzsche'nin Oluş düşüncesinde olduğu gibi, bir düşüncenin karşıt-şüpheci hamlesini çok iyi yakalayan Jay Rosenberg'ten alıntı yaparak son vereceğim:

[...] ideal düzen ile gerçek düzen arasındaki ilişki bir defa gelişen parçadan gelişen bütüne yönelik bir ilişki olarak kavrandığında, Şüphecilik Sorunu veya Dışsal Dünyaya Dair Bilgimiz Sorunu'yla artık daha fazla anlamlı bir biçimde meşgul olamayız[53].

[52] Bu çalışmanın kapsamında olmasa da Nietzsche'ye göre bütün ihtiyaç ve ilgilerimizin aynı epistemik konumda olmadığını belirtmek önemlidir. O yalnızca, en iyi nedenlerimizle desteklenen bu inançların böyle gerekçelendirilebileceğini iddia eder. Ne var ki o, şu sözleriyle, genel bir "entelektüel vicdan" yoksunluğu olarak gördüğü şeyden hayıflanır: "*Büyük çoğunluk* şuna ya da buna inanmayı; inandığı şeye göre yaşamayı, önceden bu inanç için ya da ona karşı en sağlam temelin bilincine varmaksızın; en azından sonradan bu temeli gösterme zahmetine girmeden böyle yaşamayı aşağılık bir şey saymaz" (GS 2).

[53] Rosenberg, Jay: *One World and Our Knowledge of It. The Problem of Realism in Post-Kantian Perspective. Dordrecht* 1980, s. 191.

# NIETZSCHE ve SCHELLING'TE GEÇMİŞİ ANLAMAK: *LOGOS* MU *MİTOS* MU?*

**Katia Hay**

**Çev. Volkan Ay**

Sokrates, Platon'un *Phaedrus*'unda, ruhun karmaşık doğasını açıklamaya dönük bir mitos kullanmadan hemen önce, yalnızca Tanrının ruh hakkında doğruyu söyleyebileceğini ifade ederek anlatı yaklaşımını ya da mitolojik "söylem biçimini" haklılandırır (*Phaedrus* 246a).[1] Biz insanlar, kendi sınırlı ve sonlu bilgimizle ruhun doğasının ne olduğunu *söyleyemeyiz* fakat onun neye *benzediğini* gösterebiliriz. Platon'un yapıtlarında mitolojik anlatıların oynadığı rol hakkında bir tartışma başlatmaya gerek duymadan, her ne kadar şeylerin gerçekte nasıl olduklarını söyleyemeyecek imkansız bir bilgi formu olsa da Platon'un kutsal olanın aksine imgeler yoluyla hakikatin *yaklaşık* bir ifadesini sunan bir bilgi ve söylem biçimine – yani *mitosu logos* önünde haklılandırmasına - başvurduğunun altını önemle çizmek istiyorum. Ve bunu, Schelling ve Nietzsche'nin geçmiş sorununu nasıl irdelediklerini sorgulamak için bir araç olarak kullanmak istiyorum. Başka bir biçimde ifade edersek, Nietzsche ve Schelling okumamı yönlendiren soru şöyle: Onlar *logos*u ne ölçüde ortaya koyuyorlar; geçmiş hakkında ve en derin, kadim doğamız hakkında gerçekte ne ölçüde "doğru" bir şeyler "söylüyorlar"? Ve dahası, bu ne ölçüde önemli, bu "hakikat" ne ölçüde onların metinlerinin aktarmaya çalıştığı bilgi türüyle ilişkili?

Kuşkusuz, *eğer* onların iddialarının doğruluğu ya da yanlışlığı alakasız çıkarsa, *eğer* yaptıkları şey en azından bir dereceye kadar bilimsel bir betimlemeden ziyade bir mit ya da anlatı olarak tanımlanabilirse, irdelememiz

* Metin İngilizce'den çevrilmiştir. Katia Hay, "Understanding the Past in Nietzsche and Schelling: Logos or Mythos?", *Nietzsche, German Idealism and its Critics*, Edited by Katia Hay and Leonel Ribeiro dos Santos, De Gruyter, 2015 içinde, s. 167-186.

[1] R. Hackforth'un çevirisini takip edeceğim. Cambridge University Press.

gereken soru, bunun böyle olması için herhangi bir neden – herhangi bir *geçerli* neden – olup olmadığıdır. Zira hem Schelling'in hem de Nietzsche'nin felsefi yazılarının titiz, rasyonel ve ayrıca (*wissenschaftlich* anlamında) *bilimsel* bir çabanın ürünü olduğunu unutmamak gerekiyor. Başka bir ifadeyle, Nietzsche'nin ve Schelling'in felsefi soruşturmalarının geçmişe yönelik bu paralel okuması nasıl şekillenirse şekillensin onların felsefi projelerine ve bu projelerini nasıl gerçekleştirdiklerine sadık kalmamız gerekiyor. Bu nedenle Nietzsche ve Schelling'in felsefeyi nasıl kavradıklarını – ne olduğunu ve nasıl olması gerektiğini – göz önüne alarak başlayacağım. Ve göreceğimiz gibi bu, iki düşünür arasındaki yakınlıklarla ilgili ilk kanıtımızı da oluşturacaktır.

Bununla birlikte şunu not etmek de önemli görünüyor: amacım esasen Schelling ve Nietzsche arasındaki benzerliklere odaklanarak aralarındaki temel farkları yadsımak değil, daha ziyade hem Nietzsche hem de Schelling okumamızı zenginleştirebilecek yeni, farklı perspektifler yaratabileceğimiz bir biçimde onları buluşturmak.

## I 'Denizci-Filozof' ve 'Geleceğin Felsefesi'

1825 tarihli "Über die Natur der Philosphie als Wissenschaft" ("Bilim Olarak Felsefenin Doğası Üzerine") başlıklı deneme, Schelling için felsefenin bilim (*Wissenschaft*) olarak anlaşıldığının – ya da anlaşılması gerektiğinin – zaten açık bir işaretini gösterir. Gelgelelim Schelling'e göre bu, bir yandan felsefenin bir süreç olduğuna, diğer yandan da hatanın (*Irrthum*) onun gelişimi için temel ve gerekli olduğuna işaret eder. Bu bağlamda Schelling kendi yörüngesini çizer ve açık denizde seyreden denizci imgesi yoluyla (hakikati arayan) filozof-bilim insanı figürünü göz önünde bulundurur. Schelling bunu, *gerçek* filozofu diğerlerinden ayırmak için yapar: Schelling, limandan ayrılmaya cesaret edemeyenlerin herhangi bir tehlikeyle karşılaşmayacaklarını, hata yapmayacaklarını fakat asla felsefenin ödevini de yerine getirmeyeceklerini, yani yaptıklarının asla gerçek bir felsefe olmadığını öne sürer:

> Kim yoldan sapmak [*irren*] isterse – en azından - kendi yolunda olmalıdır; fakat hala yola koyulmamış olan ve bunun yerine evde oturmaya devam eden, sürüden ayrılamaz [*irren*]. Okyanusa açılmayı göze alan yolunu kaybedebilir ya da fırtınalar ve kendi acemiliği yüzünden kazaya uğrayıp ıssız bir adada kendini bulabilir. Fakat tüm çabası ayrılmamaktan ibaret olan ve felsefenin felsefesini, onun felsefe olmasını engelleyecek biçimde ilanihaye yaparak limanı terk etmeyen kişinin aslında korkacağı hiçbir tehlike yoktur.[2]

[2] "Wer irren will, der muß wenigstens auf dem Wege seyn; wer aber gar nicht einmal sich aufden Weg macht, sondern völlig zu Hause sitzen bleibt, kann nicht irren. Wer sich in die See wagt, kann durch Stürme oder eigne Ungeschicklichkeit freilich vom Wege abkommen und verschlagen werden,

Filozof, bir hero ya da heroine (kahraman) gibi her şeyi ardında bırakmalıdır: "Alles lassen" (Her şeyi bırak) (SW IX, s.211) der Schelling. Başka bir ifadeyle, gerçek filozoflar olarak ödevlerimizin peşinde koşmak istiyorsak tüm "hakikatleri", değişmez fikirleri ve ön kabulleri terk etmeliyiz: "Tanrı bile kendisine rağmen bu açıdan yalnızca bir var olandır" [*selbst Gott, denn auch Gott ist auf diesem Standpunkt nur ein Seyendes*] (SW IX, s.211).

Gemici olarak filozof imgesi ya da açık denizde seyreden gemi olarak felsefe ve bilgi, elbette görülmedik bir metafor değildir.[3] Fakat Nietzsche'nin bu metaforu, benzer bir yörüngeyi ve benzer bir tasavvuru betimlemek için kullandığını görmek ilginçtir. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı yapıtının "Filozofların Önyargıları Üzerine" başlıklı kısmının son paragrafında Nietzsche, kendi felsefesinden "tehlikeli bilginin [*gefährlicher Erkenntnisse*] muazzam [*ungeheueren*] ve neredeyse yeni ülkesinin" gerçekleşmesi ya da açılışı olarak bahseder (BGE 23, KSA 5, s.38). Ve benzer bir biçimde *Şen Bilim*'in 124. aforizmasında[4] da olduğu gibi – gerçek ve dürüst filozoflar olarak – ödevimizi, kendisine denize açılmayı dayatan ve limanı ardında bırakan, açık denizde seyreden bir gemicinin ödevi şeklinde betimler.

> Öte yandan kişi, kendi geçmişiyle buraya yelken açarsa, peki o zaman! Cesaret! [...] Gözlerimiz alabildiğine açık ve ellerimiz sımsıkı dümende! – ahlakın üzerinden geçip uzaklara yelken açıyoruz [*wir fahren geradewegs über die Moral weg*], yolculuğumuzu oraya doğru yapma cesaretiyle belki de kendi ahlakımızdan arta kalanları ezip geçiyor, yerle bir ediyoruz – fakat bizim ne önemimiz var! Kavrayışın derin dünyası, gözü pek gezginlere ve serüvencilere kendisini henüz hiç göstermedi [...] (BGE 23, KSA 5, s. 38-39).[5]

Schelling gibi Nietzsche için de gerçek filozoflar, tüm kesinlikleri ardında bırakacak ve tüm varsayımları, hatta bize en yakın olan ve dünyada olmamızın biçimini belirleyen tüm varsayımları sorgulayacak kadar cesurdurlar. *Ahlakımızdan uzaklara yelken açmamız* gerekir. Schelling'e sorarsanız birey ola-

---

wer aber gar nicht aus dem Hafen ausläuft, dessen ganzes Bestreben vielmehr darin besteht, nicht auszulaufen, sondern durch ein ewiges Philosophiren über Philosophie zu verhindern, daß es gar nie zur Philosophie komme, der hat freilich keine Gefahren zu befürchten."

[3] Bacon, 1620'de *Novum Organum* adlı eserini anlatmak için tanınmış bir gemi imgesi kullanır. Bu imgeyi, Caspar David Friedrich'in bazı resimlerinde bulabileceğimiz Romantik gemi-enkazı örneğiyle karşılaştırmak denenebilir.

[4] "Karayı terk edip denize açıldık! Ardımızdaki köprüyü yıktık [...] Sanki orada daha çok özgürlük varmış gibi, keder, karaya duyduğun özlem seni zayıf düşürdüğünde – artık 'kara' yok!" (GS 124, KSA 3, s. 480). ["Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen! Wir haben die Brücke hinter uns, [...] Wehe, wenn das Land-Heimweh dich befällt, als ob dort mehr *Freiheit* gewesen wäre, – und es giebt kein 'Land' mehr"].

[5] "Andrerseits: ist man einmal mit seinem Schiffe hierhin verschlagen, nun! wohlan! Jetzt tüchtig die Zähne zusammengebissen! Die Augen aufgemacht! die Hand fest am Steuer! – wir fahren geradewegs über die Moral *weg*, wir erdrücken, wir zermalmen vielleicht dabei unsren eignen Rest Moralität, indem wir dorthin unsre Fahrt machen und wagen, – aber was liegt an uns! Niemals noch hat sich verwegenen Reisenden und Abenteurern eine *tiefere Welt* der Einsicht eröffnet".

rak filozof, yeni bir felsefenin ve yeni bir bilgi formunun gelişimi ve yaratımı ödevinden daha az önemlidir ("*bizim için* ne önemi var!"). Aslında bu kendini-adama ve cesaret formu, her iki düşünür için de Nietzsche'nin bu metinde gerçek *Grundprobleme* dediği, her iki yazarın da dürtülerimizle, ya da daha Schellingci bir ifadeyle söylenirse istenç problemimizle özdeşleştirdikleri şeyi ele alabileceğimiz ve irdeleyebileceğimiz tek yol olarak görünür.[6]

Nietzsche'nin hem *Şen Bilim* hem de *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı yapıtlarında gerçek *Grundprobleme* ile ilgili bu kavrayışı, felsefe yapmanın ve onu anlamanın yeni bir formuyla el ele gider ve onu başlatır. Bu, diğer şeyler arasında onu, tüm bilme istenci (*Wille zur Erkenntnis*) kavrayışını sorgulamaya götüren ve felsefenin gerçek kökeninin, bizi felsefe yapmaya iten dürtüsel hareketin hipotetik bilme dürtüsünde (*Trieb zur Erkenntnis*) değil, daha ziyade egemen olma (*herrschen*) arzusunda yattığını *öne sürmeye* sevk eden yeni bir *psikoloji* ve *fizyoloji*dir: "Çünkü tüm dürtüler, gücü arzular ve bu bakımdan tüm dürtüler felsefe yapmaya çabalar [*Denn jeder Trieb ist herrschsüchtig: und als solcher versucht er zu philosophiren*]" (BGE 6, KSA 5, s.20). Ya da Nietzsche'nin ayrıca ortaya koyduğu gibi bu yeni bilgi formu tehlikeli ve sancılıdır, çünkü yaşamın doğası hakkındaki neredeyse hastalıklı[7] bir hipotezle, yani tüm "iyi" dürtülerin "kötü" (*schlimm*) olanlardan türetilebilir olduğu hipoteziyle işler ve

> nefret, haset, mülkiyet ve iktidar hırsı gibi duyguların [*Affekte*] temelde ve esasen yaşamın genel ekonomisinde bulunması gereken, yaşamın-koşulu olan duygular ve faktörler olarak [görülmesi gerekir] (BGE 23, KSA 5, s. 38).[8]

Bu noktada Schelling ve Nietzsche arasındaki tüm benzerliklerin son bulduğu öne sürülebilir. Schelling'in tüm metinlerinde, fakat bilhassa 1825 tarihli denemesinde savunduğu felsefe kavrayışı, Nietzsche'nin dürtülerin yeni *fizyoloji*si ya da *psikoloji*siyle yaptığı şeyin tam karşıtıymış gibi görünür. Aslına bakılırsa *Bilim Olarak Felsefenin Doğası Üzerine* adlı metninde Schelling, felsefenin "gerçek ilkesi" kavramını geliştirir ve tüm farklı ve karşıt felsefi sistemlerin içinden geçen "bir özne"nin, buna rağmen, her zaman bu sistemlerin herhangi birine sabitlenmekten kaçınan *bir öznenin* [*jenes* Eine Subjekt, *das durch alles geht, und in nichts bleibt*] (SW IX, s. 216) özgür olduğunu iddia eder. Sonsuz özgürlük (*ewige Freihet*) felsefenin gerçek öznesi ve nesnesidir

[6] Ayrıca bkz. Norman 2004.

[7] Nietzsche, 'deniz tutması' (*Seekrankheit*) terimini kullanır.

[8] "Gesetzt aber, jemand nimmt gar die Affekte Hass, Neid, Habsucht, Herrschsucht als lebenbedingende Affekte, als Etwas, das im Gesammt-Haushalte des Lebens grundsätzlich und grundwesentlich vorhanden sein muss, folglich noch gesteigert werden muss, falls das Leben noch gesteigert werden soll, – der leidet an einer solchen Richtung seines Urtheils wie an einer Seekrankheit."

ve bizim *amacımız* onun (dolaysız) bilgisidir (SW IX, s. 240)[9] Schelling ayrıca sonsuz özgürlüğün, sonsuz ve saf yapabilirlik (*das ewige, lautere Können*), bir güç, hiçbir şeyi arzulamayan bir arzu olarak anlaşılması gerektiğini öne sürer: O, "istemediği ölçüde istençtir" [*Der Wille, inwiefern er nicht will*] (SW IX, s. 222). Nietzsche'nin hep bir şeyi isteyen ve kendi *boşluk korkusu*nda (*horror vacui*) hep bir amaca sahip olan istenç nosyonuna- kendi varlığını sürdürme istenci, olma istenci, egemen olma istenci ya da hiç değilse Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nde defalarca yazdığı hiçlik istenci (GM III, KSA 5, s. 339) - tümüyle karşıt görünen bir kavram: Durum böyleyken Schelling'in neredeyse kavranılmaz olan 'istemeyen istenç' (tüm formlardan kaçan bir özgürlük) nosyonu ve onun bilgi ve felsefeyi anlama sorununa yönelik imaları, göreceğimiz üzere, iki filozof arasındaki yakınlaşmaları zorunlu biçimde imkânsız hâle getirmez.

Elbette Schelling (Nietzsche'nin aksine), bilgi *olarak* felsefenin kökeni olan bilme istencinden şüphe duyar görünmez, fakat yine de felsefe tarihinde hüküm süren belirli türden bir istencin, yani bütüncül bir sistemi, başka bir ifadeyle tüm eski teorilerin ve tüm eski hakikatlerin yok olduğu, en azından *açıklandığı*, *anlaşıldığı* ve *içerildiği* bir sistemi isteyen istencin, bir şeyi tümüyle kavrayıp kavramayacağını ya da temsil edip etmeyeceğini sorgular. Schelling, felsefe tarihi boyunca farklı teorilerin yapısal karşıtlığını ve karşılıklı olarak birbirlerini dışarıda bırakmalarını ya da "insan bilgisinde *bellum intestinum*" (SW IX, s. 209) dediği şeyi göz önünde tutarak, diğerlerini sürekli geçersiz kılacak "tek bir perspektif [*eine einzelne Ansicht*]" (SW IX, s. 210) bulma olanağı beklentisinden vaz geçilmesi gerektiğini öne sürer. Bu hakikat ve egemenlik formu, deyim yerindeyse, ister istemez hep geçici olacaktır:

> Bir sistem, bir başkası üzerinde egemen olabilir; ama gerçekte ve uzun vadede değil, yalnızca görünüşte ve belirli bir süre için. Bunun imkânsız olması – tüm sistemlerin aynı hakka, aynı geçerlilik iddiasına sahip olması– bu, büyük anlamıyla bir sistem düşüncesinden, *par excellence* sistemden önce gelmesi gereken kavrayıştır (SW IX, s. 211).[10]

Başka bir ifadeyle, eğer felsefenin birliği [*Einheit*] gibi bir şey varsa ve felsefeden bütünlüklü bir bilim ya da arayış olarak söz etmek her bakımdan anlamlıysa, bu bütünlük ancak hiçbir sistemin, yani *perspektifin* bir diğerini dışta bırakmadığı bir "Sistem" (yani bir bilim, bir söylem) aracılığıyla temsil edilebilir ya da somutlaştırılabilir. Bu Schelling'in *par excellence* sistem dü-

[9] "Das *Ziel* also ist das unmittelbare Wissen der ewigen Freiheit" (SW IX, s. 240).

[10] "Also allerdings scheinbar und für eine Zeit kann ein System des andern Meister werden, wirklich und in die Länge nicht, und daß dieß unmöglich sey – daß an sich jedes System gleiches Recht habe, gleichen Anspruch zu gelten – dieß ist die Einsicht, welche der Idee des Systems im großen Sinn – des Systems par *excellence* – vorausgehen muß."

şüncesidir. Schelling'in daha sonra yazdığı gibi: "Görev, onların [sistemlerin, KH] gerçekten *bir arada var olmasıdır* [*die Aufgabe ist eben, daß sie wirklich* zusammenbestehen]" (SW IX, s. 213). Bu yüzden Schelling'e göre daha önceki felsefi sistemlerin ana hatası (Nietzscheci terimlerle ifade edilirse) kendi 'hakikat istençlerine" sahip olmalarıdır ki, bu istenç her zaman diğer sistemleri 'geçersiz kılma istenci'dir.

*Dünya Çağları* (*Die Weltalter*) adlı yapıtının 1811 tarihli basımında benzer bir düşünce hattını buluruz. Schelling burada şunları yazar: "Yaşam bilimleriyle [*lebendige Wissenschaft*] ilişkisinde tüm önermelerin [*Satz*], mutlak gerçeğin ifadesi olmalarından [*ausgesprochen*] ötürü yanlış oldukları söylenebilir" (WA I, s. 48). Burada da görülebileceği gibi sorun, tüm sistemlerin zorunlu olarak sınırlanmaları değil fakat – hasta bir organın, bedenin geri kalanına kendisini dayatması ve bu sayede bedenin bir bütün olarak işleyişini engellemesiyle aynı biçimde – zorunlu olarak kendilerini 'tek bir hakikat' olarak sunmaları ve kendilerini bütüne dayatmalarıdır. Bu karşılaştırma (Schelling bunu, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*[11]* (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freihet*) adlı yapıtında 'kötülüğün olanaklılığı' düşüncesini açıklamak için kullanır) Schelling'i bu sistemlerden 'hastalık' olarak bahsetmeye götürecektir – bu imge, bize kaçınılmaz olarak Nietzsche'nin felsefe tarihine bir hastalığın tarihi olarak işaret ettiği *Şen Bilim*'in önsözünü hatırlatır (GS Önsöz 2, KSA 3, s. 347 ve devamı). Her iki yazar için de felsefe, felsefe tarihinde anlam kazanır.[12] Felsefeyi, çeşitlilik, hata ve hastalığın yalnızca kaçınılmaz olduğu değil, aynı zamanda kendisinin gerçekleşmesi için de gerekli olduğu bir süreç, tarihsel bir süreç olarak anlamamız durumunda kavrayabiliriz. Nietzsche, hatadan yoksunluğun topyekûn ölüm ya da yaşamın yokluğu anlamına geldiğini onaylayarak bir adım daha ileri gider. Ve her ne kadar bu düşünce, (hata ya da hastalığın mutlak ortadan kalkışının yalnızca ölümle mümkün olduğunu farklı biçimlerde öne süren –krş. SW VII, s. 371) Schelling'e tümüyle yabancı olmasa da o bu düşünceyi Nietzsche'nin asıl *yaşam istencinin hata istenci olduğunu* (krş. BGE 24, KSA 5 s. 41 ve devamı) onaylarken yaptığı gibi polemikçi ve radikal bir tarzda savunmaz.

Fakat hem Schelling hem de Nietzsche için önemli olan şey, hastalığın bu uzun tarihinin ya da çelişen teorilerin varlığının, *per se* (kendi başına) olumsuz olmamasıdır. Tam aksine bu, felsefenin gelişimi için gereklidir ve her bir filozof, tüm kaçınılmaz hatalar ve başarısızlıklardan geçmek zorunda kala-

[11] * F.W.J von Schelling, İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine, çev. Mehmet Barış Albayrak, Ayrıntı Yayınları, Birinci Basım, Mayıs 2017. Ç.n.

[12] Krş. BGE 6, KSA 5, s. 20. Nietzsche'nin felsefeden yeşeren bir bitki olarak bahsettiği yer.

caktır. Filozof, tüm bu "hastalıklar"dan geçmek zorunda kalacaktır. Ve yine de – burada Schelling'in neden sonsuz özgürlük nosyonunu öne sürdüğünü açıklayan argümana sahibiz – felsefenin kendisi bu konumların hiçbirinde kalmadı ve kalmayacaktır: pek çok forma büründü ve hepsinden geçti, fakat deyim yerindeyse hep dokunulmamış, saf, *lauter* kaldı. Ve bunu, tüm bireysel teorik çabaların altında yatan 'egemen olma istencine' rağmen yaptı.

Bu anlamda Schelling'in kendi konumunu, özgürleşme ve felsefenin gerçek konusu olan 'sonsuz özgürlük' olarak kavradığı kesindir. Bu düşünme noktasına ulaşan kişi, dışlama mantığından uzak olduğu için "tüm sistemlerden de uzaktır – tüm sistemlerin *üzerindedir* [*frei vom System – über allem System*]" (SW IX, s. 212). Başka bir ifadeyle, tüm hakikatlerimizi geride bırakmak, Tanrıyı geride bırakmak, kendisini bilinmeyen denizlerin tehlikelerine maruz bırakmanın bu formu bizi yıldırmak ve alt etmek şöyle dursun özgürleştirmelidir. Ve bu düzeyde Nietzsche'yle benzerlikler görebiliriz; özellikle de 'özgür tinler' olmamız için gerekli olan ve yazılarının tümünü doldurduğunu ileri sürebileceğimiz büyük '*Loslösung*'[13] (krş. HH I Preface 3, KSA 2, s. 15 ve devamı) kavramını düşünürsek.[14] Her halükârda hem Schelling hem de Nietzsche için bu 'özgürleşme'ye ya da '*Loslösung*'a asla tümüyle ulaşılamaz, o asla sonlanmış değildir, daha ziyade defaatle yinelenmeli ve süregiden, *ebedi* sürecin bir parçası olarak anlaşılmalıdır.[15]

Diğer taraftan hem Schelling hem de Nietzsche, felsefe tarihinin zorunlu hataların tarihi olarak kavrandığı bu yeni yolun, kişinin felsefe tarihindeki kendi konumunu, sistemlerin çoğulluğunu, onları yadsımayacak ve dolayısıyla bir şekilde olumlayacak biçimde irdelemesi gereken biri olarak anladığı bu yeni yolun, felsefenin geleceğe açık olabileceği tek yol olduğunu düşünürler. Aslında hem Schelling hem de Nietzsche için söz konusu olan şey, yani kurmaya çalıştıkları şey yalnızca *bir* gelecek felsefesi değil, daha çok *geleceğin felsefesi* türünden bir şeydir, yani büsbütün yeni bir şeyi tasavvur edilebilen, hazırlayabilen, geliştirilebilen, belirli bir anlamda *yaratabilen* bir felsefe biçimidir: geleceği *tasavvur edebilen* bir felsefe. Doğrusu, Nietzsche'ye (Schelling'te de bulunabilecek), bütünlüklü ve nihai bir felsefi 'Sistem' yaratma arzusu gibi bir şey atfetmeye ihtiyaç duymaksızın, her iki düşünürün

[13] '*Loslösung*' sözcüğü, İngilizcede sıklıkla 'liberation' olarak karşılanır fakat bu sözcük, Almancada olduğu gibi 'lassen' fiilinin kökündeki anlamı (kurtulmak, terk etmek) içermez.

[14] Bu yapıyı ayrıca BGE'de görebiliriz: "Özgür Tin" başlıklı ikinci bölümden hemen önceki kısımda (23) yukarıda da gördüğümüz gibi Nietzsche, 'tehlikeli' bilgiyi betimler ve önceki hakikatler ve inançlarımızın *üzerinden* geçip gittiğimiz bir süreci başlatır.

[15] Büyük *Loslösung*, yalnızca *ilk zaferdir*, kazanılması gereken, tekrar ve tekrar yeniden kazanılması gereken bir zafer (krş, HH I Preface 3, KSA 2, s. 16).

de felsefeyi büsbütün geleceğe açık, değişime açık kalacağı biçimde anlamaya çalıştıkları ölçüde benzer bir kaygı ve amacı paylaştıklarını görmek önemlidir.

Yine de şimdi bizim için daha önemli olan, hem Schelling hem de Nietzsche için geleceğe yönelik bu açıklığın, geçmişin bilinmeyen ve nüfuz edilemeyen karakterini radikal olarak kabul etmemiz koşuluyla olanaklı olduğu gerçeğidir. Açık ve belirlenmemiş bir gelecek, yalnızca açık ve belirlenmemiş bir geçmiş üstlenmemiz koşuluyla olanaklıdır. Çünkü eğer sabit, değişmeyen bir geçmişte bulunsaydık gerçek bir geleceği varsayıp talep etmemiz imkânsız olurdu. Kısaca söylemek gerekirse, Schelling ve Nietzsche'nin geçmişle, tarihimizle, tarihöncesiyle ilişkileri, gelecek sorunuyla ilişkilerinin ve felsefe kavramımızın, felsefi söylemlerimizin dönüşmesi gerekliliğinin bir sonucu olarak anlaşılması gerekir. Nietzsche için oldukça kesin, Schelling için de bir anlamda, geçmişle olan bu felsefi ilişki formu, yalnızca felsefe pratiğini ve onun gelişimini etkilemeyecek, aynı zamanda bizleri de dönüştürebilecek ya da en azından insanlığımızın dönüşümünde etkili olacaktır.[16] Aslında hem Nietzsche hem de Schelling'in *büsbütün açık* olabilen (en azından bunu biliyoruz) geçmişi, yani *belirlenmemiş* geçmişi yeniden kurma girişimlerini incelemeden önce burada söz konusu olanın ne olduğunu anlamamız önemlidir.

## II Geçmişi Anlamak ve "İki İstencin" Hareketi

Hem Schelling hem de Nietzsche, geçmişle ilişkiye ve geçmiş üzerine *çalışmaya* büyük önem verirler. Bu ilgi büyük ölçüde şeylerin daimî evrimine duyulan inançla ilişkilidir. Schelling'in sözcükleriyle: "Her şey yalnızca zamanın eseridir ve sırf zamandır her şeye kendi özgüllüğünü ve anlamını kazandıran" (WA I, s. 12) ya da Nietzsche'nin *Şen Bilim*'de söylediği gibi: "Yıldırım ve gök gürültüsünün zamanı var, yıldızların ışığının zamanı var, işlerin yapıldıktan sonra bile görülmesi ve duyulması için zamana ihtiyacı var" (GS 125, KSA 3, s. 481). Bu düşünce ayrıca Nietzsche'nin insanlıktan "insan bitkisi" [*die Pflanze 'Mensch'*] olarak bahsettiği *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı yapıtında betimlenir (BGE 44, KSA 5, s. 61). Aslında Nietzsche, felsefede tarihsel anlamın yokluğunu eleştirdiği *İnsanca, Pek İnsanca*'da şunu olumlar:

[16] Schelling'te *Übermensch* benzeri bir figür bulamasak da o, gerçek 'geleceğin' onu yalnızca radikal bir *değişim* ve şimdinin *kırılıp parçalanması* olarak düşünmemiz koşuluyla mümkün olduğunu *Dünya Çağları* adlı yapıtında belirginleştirir.

> Her şey olur; hiçbir *sonsuz olgu yoktur*, tıpkı hiçbir mutlak hakikatin olmaması gibi. Dolayısıyla bundan böyle *tarihsel felsefe uğraşı* gereklidir, alçakgönüllülük erdemi de (HH I 2, KSA 2, s. 25)[17].

Gördüğümüz gibi hem Nietzsche hem de Schelling için felsefe, tarihsel bir süreç olarak anlaşılmalıdır ve böylelikle felsefeyi anlamak, bu süreci anlamak demektir. Bunun sonucu (her iki durumda da), felsefenin her zaman zorunlu olarak, geçmişin soruşturulması ve açıklanması olacağıdır, yani *tarihsel felsefe uğraşı* ya da Schellingci bir terim kullanırsak: *anlatı*.[18] Öte yandan tüm şeylerin daima evrimleşiyor olması, ne zaman geçmişi soruşturuyor olsak kendi en derin benliğimizi de soruşturduğumuz anlamına gelir. Schelling'in "Semendirek Tanrıları" adlı denemesinde ifade ettiği gibi, "İlk olan şey, aynı zamanda en derin olandır" [*das Erste ist zugleich das Unterste*]" (SW VIII, s. 353). En uzak geçmiş üzerine çalışma, bizdeki bir şey üzerine, bizde bulunan bazı formlara sahip bir şey üzerine çalışmadır: "o doğum çıkrığı, o öz-yıkıcı taşkınlık hala, tam şu anda, tüm şeylerin merkezinde duruyor [*jenes drehende Rad der Geburt, jener wilde sich selbst zerreißende Wahnsinn [ist] noch jetzt das Innerste aller Dinge*]" (WA I, s.43). Ya da Nietzsche'nin *BGE*'de yazdığı gibi; "Her biçimin, yaşam tarzının ve önceden birbirine yakın ve üst üste olan kültürlerin geçmişi, içimize karışıyor" (BGE 224, KSA 5, s.158). Ya da *Şen Bilim*'de şunları okuruz: "Siz, önceki yüzyılların tutkuları ve sevgilerinden köklenen değer biçmeleri taşıyorsunuz hala" (GS 57, KSA 3, s. 421).

Fakat Schelling'in yazılarında (yani *Dünya Çağları*'nın üç basımında, 1811'den 1813 ve 1815'e kadar) bilhassa geçmiş sorununa adanan bir metin belirlemek kolayken, Nietzsche'nin geçmişle *Auseinandersetzung*'unu (hesaplaşmasını) neredeyse tüm yapıtlarında, -*Tragedya'nın Doğuşu*'ndan geç dönem yazılarına kadar- buluruz. Örneğin *İnsanca, Pek İnsanca*'da Nietzsche, çalışmalarını "düşüncenin kökenlerinin tarihinin" gerçekleşmesi (HH I 16, KSA 2, S. 37) ve "ahlaki duyguların kökeni ve tarihi üzerine çalışma" (HH I 35, KSA 2, s. 57) olarak ifade eder. Aslında tüm bu yaklaşımların Nietzsche'nin en tutarlı şekilde 'çalıştığı' *Soykütüğü*'ne giriş olarak görülmesi gerektiği öne sürülebilir, fakat ben esasen *İyinin ve Kötünün Ötesinde: Geleceğin Felsefesine Giriş* adlı eserinde Nietzsche'nin bazı görüşlerine odaklanacağım. Zira Nietzsche'nin (Schelling gibi) şimdiki zamanı geçmişteki güçler, istençler ve dürtüler üzerinden analiz ettiği yer burasıdır. Her iki yazar için de *tarihimiz*,

---

[17] "Alles aber ist geworden; es giebt *keine ewigen Thatsachen*: sowie es keine absoluten Wahrheiten giebt. – Demnach ist das *historische Philosophiren* von jetzt ab nöthig und mit ihm die Tugend der Bescheidung."

[18] *Dünya Çağları* adlı yapıtının üç örneğinin de girişinde Schelling, geçmişin hikâye edildiğini açık bir şekilde söyler (krş. WA I, s. 2)

*ön-tarihimiz*, mutlak 'özümüz', bu güçler arasındaki ilişkilerin devinimi ve gelişimi üzerinden anlaşılır.

Aslına bakılırsa beklenenin aksine ve Schopenhauer'le keskin bir tezat oluşturacak biçimde Schelling'te asla tek *bir* istenç yoktur. Schelling, bölünmez ve ilk varlık (*Urwesen*) nosyonunu kökensel istenç üzerinden irdelediğinde, *Urwesen*'in *gelişiminin tarihini* incelediği anda (krş. WA I s. 10) onu tek bir istenç olarak değil, güçler arasındaki bir ilişki, 'iki istenç' arasındaki bir ilişki olarak düşünmeye itilir. Schelling'te istenç asla *bir* değil, *iki*dir: saf, genişleyen istenç (*lauterer Wille*) ve daralan istenç ya da daralan güç (*contrahirende Kraft*). Bu anlamda benim iddiam, Nietzsche'nin (istençlerin ya da dürtülerin çokluğu olarak) istenç felsefesinin 'öncüsünün' Schopenhauer değil, Schelling olduğudur. Dahası, güçlerin bu ikililiği ya da 'güçlerin çokluğu'[19], iki filozofun esas kavuşma noktasını oluşturur. Schelling, atomcu bir gerçeklik görüşüne öncülük etmekten uzak olduğu için güçlerin bu ikililiği onu, karmaşık bir birlik, yaşayan bir birlik olarak ya da onun karşıt güçler arasında "yaşayan bağ" [*lebendige Band*] SW VII, s. 362) olarak adlandırdığı biçimiyle kendimizi nasıl anlamamız gerektiğini yeniden tanımlamaya yöneltir. Benzer bir düşünceyi, örneğin BGE'de bizim *birer savaş olduğumuzu* öne süren Nietzsche'de de buluruz (BGE 200, KSA 5, s. 120; krş. BGE 19).

Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine* (1809) adlı denemesinde tüm oluş sürecini (yani varlığın oluşunu ve aynı zamanda aklın, bilincin ve özgürlüğün oluşunu) iki güç arasındaki mücadele olarak betimler. Bu mücadele, Schelling'in varoluşun mutlak kökenlerinde gerçekleşen –ya da gerçekleşmiş olması gereken- (ve hala günümüzü ya da en azından şimdiki benliklerimizin bazı yönlerini haber veren) hareketleri betimlemeye giriştiği *Dünya Çağları* adlı eserinde yinelenen bir tema olacaktır. Cisimsel maddenin (*körperliche Materie*) kökeni bile iki karşıt güç ya da istenç arasındaki mücadelenin bir sonucu olarak betimlenir. Zira Schelling'e göre en başta madde ve tin, düşünce ve doğa arasında hiçbir fark yoktur: fiziksel ve tinsel öz aynıdır. Oluş, yalnızca birbirlerinden ayrılma ve farklılaşma sürecidir (WA I, s. 31-36). Schelling'e göre bu, ilk maddenin [*erste Materie*] tine karşıt olamayacağı [*dem Geist entgegengesetzte*] fakat tinsel bir madde [*geistige Materie*] olması gerektiği anlamına gelir ya da *Dünya Çağları*'nın ikinci basımında açıkladığı gibi: madde, "kendinde tinseldir ve cisimsel olmayandır [*in such geistig und unkörperlich*]" (WA II, s. 151-152).

[19] Schelling, *Dünya Çağları*'nda iki farklı istençten bilhassa bahsetse de *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*'de 'güçlerin' çokluğundan daha genel hatlarıyla bahseder.

Bu ne kadar 'metafizik' ya da anti-Nietzscheci görünürse görünsün, çok benzer bir düşünceyi BGE'nin 36. aforizmasında şu öneride buluruz: "düşünce, yalnızca dürtüler arasındaki bir ilişkidir" [*Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander*] ve diğer taraftan "mekanik (ya da maddi) olarak adlandırılan dünyanın duygularımızla aynı gerçeklik derecesine [*vom gleichen Realitäts-Range*] sahip olduğunu düşünmek 'mantıklı'dır. Sonuçta Nietzsche, maddenin "yaşamın *ilkel formu* [*Vorform*]" (BGE 36, KSA 5, s. 55) olarak değerlendirilmesi gerektiğini öne sürer ve bunu şöyle betimler:

> Her şeyin dallanıp budaklanarak gelişmesinden sonra hala güçlü bir birlik içinde kapalı durduğu [*in mächtiger Einheit beschlossen*] duygular dünyasının daha ilkel bir formu [...]"[20]

Başka bir ifadeyle Nietzsche'nin öne sürdüğü şey, 'madde'nin, organik yaşamdan, duygulanımdan, düşünceden esasen farklı olduğu şeklinde anlaşılamayacağı, aksine yaşamın önsel formu olarak görülmesi gerektiğidir: Organik yaşamda (duygulanım ve düşünce) farklılaşan şey, maddede farklılaşmamıştır. Ve bu tam olarak, her şeyin bir bölünmeden ve "güçlerin ayrılmasından [*Auseinandergehen der Kräfte*]" (WA I, s. 36) evrimleştiği açıklamasını yapan Schelling'te bulduğumuz aynı görüştür:

> Bu bölünmede [*Scheidung*] ayrılan (fakat tümüyle dağılmayan [*auseinandergetreten*]) güçler, bedenin peşi sıra biçimlendirildiği maddedir (*Stoff*). Bu bölünmede güçlerin merkezi olarak ortaya çıkan yaşamsal bağ, [...] ruhtur (SW VII, s. 362).[21]

Schelling bu farklılaşma sürecini, *ışığa* doğru bir süreç olarak betimler: "Her doğum, karanlıktan aydınlığa doğru olan bir doğumdur" (SW VII, s. 360). Yaratımın kendisi, "karanlıktan aydınlığa doğru dönüşümün ya da başkalaşımın [*Verklärung*] başlangıç ilkesi" (SW VII, s. 362) bakımından anlaşılır. Bununla birlikte Nietzsche, farklılaşma sürecini, zayıflatan (*abschwächt*) ve narinleştiren (*verzärtelt*) bir süreç olarak betimlediği değerlendirmesinde daha şüpheci görünür (Krş. BGE 36, KSA 5, s. 55). Hal böyleyken, bu önemli farkı gözetmenin yanlış olacağını kabul etmek, aynı zamanda aklın, ışığın ya

[20] "Gesetzt, dass nichts Anderes als real 'gegeben' ist als unsre Welt der Begierden und Leidenschaften, dass wir zu keiner anderen Realität' hinab oder hinauf können als gerade zur Realität unsrer Triebe – denn Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander –: ist es nicht erlaubt, den Versuch zu machen und die Frage zu fragen, ob dies Gegeben nicht *ausreicht*, um aus Seines Gleichen auch die sogenannte mechanistische (oder 'materielle') Welt zu verstehen? Ich meine nicht als eine Täuschung, einen Schein', eine 'Vorstellung' (im Berkeley'schen und Schopenhauerischen Sinne), sondern als vom gleichen Realitäts-Range, welchen unser Affekt selbst hat, – als eine primitivere Form der Welt der Affekte, in der noch Alles in mächtiger Einheit beschlossen liegt, was sich dann im organischen Prozesse abzweigt und ausgestaltet (auch, wie billig, verzärtelt und abschwächt – ) [...] – als eine *Vorform* des Lebens?"

[21] "Die in dieser Scheidung getrennten (aber nicht völlig auseinandergetretenen) Kräfte sind der Stoff, woraus nachher der Leib configurirt wird; das aber in der Scheidung [...] als Mittelpunkt der Kräfte entstehende lebendige Band ist die Seele."

da özgürlüğün oluşu ve gelişimi hususunda Schelling'e naif bir iyimserlik atfetmenin yanlış olacağı anlamına gelir. Schelling'in betimlediği süreç, gittikçe hassaslaşan ya da kırılganlaşan bir süreci içerdiği için bizi nihayetinde iyi ve kötü, yaşamı-olumlama ve yaşamı yıkma arasında seçim yapma ihtimaliyle karşı karşıya getirecek bir süreçtir. Bu yüzden bir anlamda, Schelling'in *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine* adlı denemesinde işaret ettiği gibi akla, özgürlüğe ve 'ışığa' yaklaştıkça daha 'kırılgan' oluruz ve kaosa ve (öz)-yıkıma doğru (geri) çekilmemiz kolaylaşır (SW VII, s. 359-360).

Diğer taraftan ve Nietzsche'ye karşıt olarak iki istenç arasındaki mücadele, Schelling'in 'mutlak' başlangıç noktasını oluşturmaz. Bu yüzden belirli bir anlamda, onun başlangıç noktasının yukarıda öne sürüldüğü gibi iki karşıt istencin bir arada-varolmasında bulunduğunu söylemek yanlış olacaktır. Açık konuşmak gerekirse bu ikilik, yalnızca gerçekliğin başlangıcını ya da varlığa gelmenin başlangıcını oluşturur. Fakat bundan önce, – Schelling'in iddiası – başlangıçtan önce bir başlangıç gibi bir şeyin olması gerekir. Schelling bu ön-başlangıcı ya da ilk başlangıcı (*Uranfang*), *Lauterkeit*[22] (berraklık ya da saflık) olarak belirler. Bu, istemeyen fakat ondan önce bizatihi kendisini bilen bir istençtir. Bu nedenle Schelling'in yanıtlaması gereken kilit soru şudur: 'Diğeri' nereden gelecektir ve ikincisi 'varoluş istenci (*Wille zur Existenz*), 'daralan istenç' ya da Schelling'in izah ettiği gibi, başlayacak 'varlık arzusu', deyim yerindeyse 'gerçek' başlangıç nereden gelecektir? Schelling'in bu ikinci istenci, bundan böyle onun matrisi (rahmi) olacak olan saf *Lauterkeit*'da kendisini doğuracak [*erzeught sich selbst*]" (WA II, s. 137; krş. WA I, s. 17) ve bunu şöyle yapacaktır: "aynı şekilde bir istenç kendini, insan ruhunda bilinçsizce, onun müdahalesi olmadan doğurur [*wie sich Wille im Gemüt des Menschen, bewusstlos, ohne sein Zutun erzeugt*]" (WA II, s. 137).

Bu noktadan itibaren der Schelling, yeni bir *dönem* başlar (krş. WA I, s. 22). Kendi öz-yaratımı sayesinde daralan istenç (*zusammenziehender*), varolma ya da 'gerçek' olma, yani duyarlı olma özlemini ve kendini hissetme özlemini (ilk istençte) uyandırır. Bu, daralan gücün uyanmadan önce *Lauterkeit*'ın kendisini bilmediği anlamına gelir. Her şeye sahipti, fakat aynı anlamda hiçbir şeye sahip değildi; kendi katışıksız tamlığında duyarsızdı (*fühllos*) (WA I, s. 29). Böylece iki istenç arasında hiçbir mücadele ya da uyumsuzluğun olmadığı ilk aşama başlar: İki istenç, karşılıklı bir algılama ve tanıma sürecine dâhil olur. Schelling bu anı, *Lauterkeit*'ın kendi gerçekliğini keşfetmekten memnun olduğu ve daralan istencin doyumsuz arzusunun ve sahip olma-ih-

[22] Ayrıca 'Lauterer Wille', 'Liebe', 'Wille der Liebe' vb. olarak da adlandırılır.

tirasının yatışmasından ötürü hoşnut olduğu bir *holdes Wechselspiel* (latif bir karşılıklı oyun) olarak adlandırır (WA I, s. 30). Fakat şimdi bizimle ilişkisinde bu, Schelling'in poetik ve yoğun yazımının temelini oluşturan felsefi iddiadır yani gerçek varoluşun, varoluş *hissi* olmaksızın mümkün olmadığı ve bu hissin her zaman yoğun neşe ve bolluk (*Überfluss*) anını (en azından başlangıçta) içerdiğidir: Bu, olumlayıcıdır (krş. WA I, s. 32). İstencin ilk hissi, Schopenhauer'de olduğu gibi bir yoksunluk hissi değil, Nietzsche'de bulabileceğimiz bir bolluk ve dolup taşma hissidir.

Fakat ortaya çıkış yapısından ötürü istencin saf formu, şimdi duyarlı olan *Lauterkeit*, esasen doyumsuz bir hale gelecektir. İki istenç arasındaki bu başlangıçtaki oyun, gitgide kavga ve mücadeleye dönüşür (WA I, s. 34 ve devamı). Ve bu mücadele, iki gücün kendilerini birbirlerinden ayırmayı başarabilmelerine kadar – benzer bir sürece geri dönmelerine rağmen – gittikçe şiddetlenecektir (krş. WA I, s. 55). Bu, daha önce işaret ettiğim "sonsuz çark"-tır (WA I, s. 43). Fakat bu, özgür olma arzusunun doğuşunu da oluşturur. Şimdi *Lauterkeit* uyanmış ve duyarlı olmayı ister, fakat yabancılaşmış bir güç olarak kavradığı daralan istençten de kurtulmak ister. Tüm oluş süreci bunun sonucunda sürekli bir özdeşlik ve farklılaşma süreci olarak görünür; her ikisi de süregelen bir özgürleşme ve kişinin *olduğu şey olması*[23] süreci olarak anlaşılabilecek olan birlik, ayrılma ve dönüşümdür.

### III Nietzsche ve Schelling Arasındaki Daha Kapsamlı Benzerlikler

Önceki kısımda Schelling'in *Dünya Çağları* adlı eserinde, ilk istenç ya da *Lauterkeit*'tan ortaya çıkan iki istenç arasındaki 'ilk hareketler' olarak tarif ettiği şeyi ana hatlarıyla belirtmiştim. İlaveten bu kısa açıklamalarıyla Schelling'in düşüncesinde yer alan bazı temel unsurların Nietzsche'de de mevcut olduğunu görmüştük. Fakat şimdi yanıtlamamız gereken soru şudur: Bu aşağı yukarı birebir benzerlikler nasıl ele alınmalıdır? Onlar daha derin benzerliklerin göstergeleri midir? Onları nereye yerleştirmeliyiz? Bu soruları irdelemek çok daha acildir çünkü belirli bir Nietzscheci perspektiften bakıldığında Schelling'in metinlerini *kötü metafizik* olarak ele almak cezbedici olabilir. Aslında *Urwesen* kavramından ve gerçek başlangıçtan (*Lauterkeit*) önce gelen oldukça müphem bir başlangıç nosyonundan bakıl-

[23] 'Kişi nasıl kendisi olur' ile ilgili merak uyandırıcı soru, *Ecce Homo*'nun alt başlığının da gösterdiği gibi Nietzsche için de önemlidir: "Kişinin olduğu kişi olması [*Wie man wird was man ist*]" (KSA 6, s. 255). Nietzsche'de 'olduğunuz kişi olma' sorunuyla ilgili Nietzsche ve Schelling arasında benzeşimler kuran yazarlara bkz. Babich 2003, Acampora 2013 (özellikle s. 151-198) ve Löwith 1986 (özellikle s. 127-141).

dığında, Schelling'in varolan her şeyi belirleyen sabit ve tek bir köken ya da zemin tesis ederek geçmişi yeniden kurmaya çalıştığı görülebilir.

Yine de durum bunun tam tersidir. Her şeyden önce varoluşumuzu belirleyen şey, *Lauterkeit*'ın kendisi değil, iki istenç arasındaki ilişki ve hareketlerdir. Schelling bu hareketlerle yalnızca başlangıcı ya da gerçeklikte vücut bulmayı betimlemez; bu hareketler yalnızca gerçekliğin yapısını ve oluş sürecini yansıtmaz; daha önemlisi bu hareketler, (gördüğümüz gibi) her zaman bir mücadele, farklılaşma ve ayrılma süreciyle nitelenen, bizim halihazırdaki ve yaşam dolu arzularımızın en kadim yapısını da yansıtırlar. Ve bu tam olarak, yaptığımız her şeyin, düşündüğümüz ve hissettiğimiz her şeyin bizdeki yapan, düşünen ve hisseden dürtülerle ilişkisinin bir sonucu olduğunu ifade eden Nietzsche'nin doğrultusu olarak görünür (krş. BGE 23).[24] Dahası Nietzsche'nin, dürtülerin varoluşumuza önsel olduğunu ve eylemlerimizin ve kimliğimizin 'gerçek' kökeni ya da kaynağını oluşturduğunu düşündüğünü kabul ettiğimizde, onun dürtülerin 'doğası' görüşünün göründüğünden daha az açık olduğunu görebiliriz. Nietzsche dürtülere, bizde işleyen, açık bir şekilde tanımlanabilir ve hatta sayılabilir güçlermiş gibi işaret eder görünse[25] de bu dürtüler – 'metafizik' olmasa bile – oldukça gizemli kalırlar. Başka bir ifadeyle Nietzsche'nin 'dürtü teorisi' (tıpkı Schelling'in 'iki istenç teorisi' gibi) genel olarak insan doğasının biyolojik ve fizikalist bir açıklaması olarak ele alınamaz; daha ziyade, ayrıca tartışacağım gibi, bir 'deneme', bir araç, bir olanak olarak yorumlanması gerekir.[26]

İkinci olarak Schelling, ilk varlık *Urwesen* ya da *Lauterkeit*'ı sabitlenmiş bir şey olarak sunmaz. Benzer şekilde *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine* adlı denemesinde 'varoluşun zemini' (her varoluş formunun olmasını, olduğu şey olmasını sağlayan şey) olarak *Lauterkeit* ya da ilk istenç, bütünüyle belirsizdir. Fakat bu aynı zamanda, bu belirsizliğin sırrına erişilemez, kavranması ve düşünmesi imkânsız, sözcüklere dökülmesinin imkânsız ve sürekli bizden kaçan bir şey olduğu anlamına da gelir. En derin geçmişimiz tümüyle kavranılmazdır ve onu kavramlaştırmaya çalıştığımız anda parmaklarımızın ucundan kayıp gider. Ve bu nedenle şurası açıktır ki Schelling'in ondan bahsetmek için yeni bir dil yaratması, yani onu, belirsizliğini yadsımayacak bir

[24] BGE 19, KSA 5, s. 32'de yalnızca bir duygu ve düşünce kompleksi olarak değil, aynı zamanda bir duygulanım olarak betimlenen isteme analizine bkz.

[25] Örneğin *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'de Nietzsche, filozofun "belirli dürtülerinin bir listesini oluşturur görünür ve 'kuşku dürtüsünü, reddetme dürtüsünü, yalan söyleme dürtüsünü ('efektik' dürtüsünü), analiz etme dürtüsünü, araştırma, soruşturma, cesaret dürtüsünü, karşılaştırma ve karşı-denge dürtüsünü" (GM III 9, KSA 5, s. 357) öne çıkarır.

[26] Nietzsche'nin dürtüler teorisine daha pozitivist bir yaklaşım için bkz. Richardson 2004.

biçimde yaratması ve yeniden-yaratması gerekir. Schelling, yalnızca onun anlaşılmaz ve giz dolu karakterini gösterip desteklemek suretiyle geçmişin hiç de kapanmış ve sabit değil, radikal olarak açık olduğu düşüncesine sadık kalabilir. Schelling'in poetik anlatısı ve (*empirik* bakış açısından bir hayli sorunlu olan) geçmişi mitolojik yeniden inşası, bahsedemeyeceği bir şeyden dem vurduğu ve bahsettiği gerçeğinin zorunlu bir sonucudur. Schelling'in geçmiş üzerine büyük anlatısı hususunda uygun soru, onun empirik ya da olgusal anlamda 'doğru' ya da 'yanlış' olup olmadığı değil, geçmişle ve en önemlisi de en derin kendiliklerimizle ilgili gerçek bir şeyi kavrayıp kavrayamadığı ve söyleyip söyleyemediğidir.

Ne kadar denersek deneyelim Schelling'in istençlerinden birini kesinlikle ne 'görebiliriz' ne 'ölçebiliriz' ne de 'tartabiliriz'. Ve aynı zamanda göndergesel ya da apofantik bir mantıkla değil, 'kavramlar' yani geleneksel kurgular olarak anlaşılabilecek olan Nietzsche'nin 'dürtüleri' için de durum böyledir.[27] Ne Schelling'in ne de Nietzsche'nin geçmiş ve en derin doğamız hakkındaki felsefeleri 'empirik bilgi' olarak ele alınabilir. Yine de bu, teorilerinin geçersizliğini göstermez fakat irdelenmeleri ve yorumlanmalarının gerekli olduğunu gösterir. Her iki yazar da zorunlu olarak sırrına erişilmez kalan kavramlara (istenç ve/ya dürtüler) başvurarak bizi, onları dogmalar değil *araçlar* olarak ele almaya davet eder: neredeyse imkânsız fakat yine de son derece verimli olan, kendimizi ve (en uzak) geçmişimizi bilmenin ve keşfetmenin araçları. Hem Schelling hem de Nietzsche için şeylerin kökeni her zaman (ve zaten) şimdiki zamanda yaratılır; en uzak geçmişimiz, kökenini şimdiki zamanda barındırır çünkü biz öncelikle yalnızca şimdiki zamanda bizatihi geçmişten bahsederiz. Dahası bu yalnızca geçmiş sorununun ilişkili olduğu *şimdiki zaman* (ve gelecek zaman) *uğrunadır*. Örneğin Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* adlı yapıtında yalnızca şimdinin nihilizm kriziyle – ve onun üstesinden gelinmesi arzusuyla – güdülenmiş olarak anlaşılabileceği açıktır.

Başka bir ifadeyle, onların geçmişi 'yeniden kurmalarında' önemli olan şey, kendimizi şimdiki zamanda 'yeniden kurmamızı' ve kendimizi dönüştürebileceğimiz ve geleceğin yeni olanaklarını yaratabileceğimiz yollar hakkında düşünmemizi sağlamalarıdır. Kuşkusuz kendimiz hakkında edindiğimiz bilgi türü, sorgulanamaz hakikatler üzerine sağlamca kurulan bir bilgi olmayacaktır. Öğrendiğimiz şey daha ziyade yeniden yorumlamak, sorgulamak ve böylelikle kendimizi yeni biçimlerde yeniden belirlemek ve yeni-

[27] Bu iddia, neden ve etki kavramlarına ilişkin olsa da bu düşüncenin tüm kavramlara genellenebilir olduğuna inanıyorum.

den icat etmektir. Bundan sonra kendimizi (kökenimizi ve geçmişimizi) ve arzularımızla ilişkimizi, iki istenç arasındaki mücadele ve dürtülerin çokluğu açısından yorumlamanın doğrudan bir sonucu olan Schelling ve Nietzsche arasındaki kavuşma noktalarını da ayrıca betimleyeceğim.

Schelling'in betimlediği iki istenç arasındaki dinamiğin en çarpıcı sonuçlarından biri, faili ve özne ile arzu arasındaki ilişkiyi kavradığımız olağan biçimi bozmasıdır: fail/özne ve nesne her zaman istençtir. Nietzsche'nin sözcükleriyle: "'İstenç', doğal olarak yalnızca istenç üzerinde işleyebilir – 'madde' üzerinde değil [*'Wille' kann natürlich nur auf 'wille' wirken – und nicht auf 'stoffe'*] (BGE 36, KSA 5, s. 55). Bunun aksine Schelling için (ilk) istencin deneyimlediği neşe – ikinci istencin kendi oluşturduğu etkinliği sayesinde – kendini hisseden istencin neşesinden başka hiçbir şey üretmez. *Lauterkeit*, diğerini yalnızca keşfetmekten değil, onun kendi mutlak varlığını, arzusu ve sevgisini keşfetmekten de memnuniyet duyar. Ya da Nietzsche'nin yazdığı gibi: "Kişi en nihayetinde kendi arzularını [*Begierde*] sever, arzuladığı [*Begehrte*] şeyleri değil" (BGE 175, KSA 5, s. 103). Öte yandan, arzunun öznesi ve nesnesi arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırmak hem Schelling hem de Nietzsche'yi, istençlerimizin ve arzularımızın kökeni/nedeni ya da onlara 'sahip olanlar' olduğumuz düşüncesini sorgulamaya sevk eder. Schelling'in betimlemesinde de gördüğümüz gibi: istenç ruhumuzda "bilinçsizce ve onun müdahalesi olmadan" ortaya çıkar (WA II, s. 137). Ya da Nietzsche'nin sözcükleriyle: "Biz, severken, tam da en çok severken aşağılamayı öğreniriz: fakat tüm bunları bilinçsizce [*unbewusst*], gürültüsüz, şatafatsız yaparız" (BGE 216, KSA 5, s. 152). Bu, Nietzsche ya da Schelling için, özerkliğimizin olmadığı ya da sırf arzularımızın kuklaları olduğumuz anlamına gelmez. Daha ziyade özerklik ve özgürlük duygumuzun, istençler ya da dürtüler arasındaki karşılıklı ilişkiler üzerinden yeniden yorumlanması gerektiği anlamına gelir. Kendimizi anlamak (özgürlük duygumuzu ve arzumuzu anlamak) arzularımızın yapısını anlamayı gerektirir. Ve bu da her şeyden önce bir istencin, kendisini asla soyutlamadığını, her zaman bir başka istençle, başka güç ve dürtülerle ilişkisinde etkin hale gelip işlediğini akılda bulundurmayı gerektirir.

Nietzsche için olduğu gibi Schelling için de istenci, arzunun basit, tek yönlü, tekil akışı olarak düşünmek imkansızdır. Bu, *Lauterkeit*'ın kendisini bağımsız bir 'varlık' olarak ayırıp olumlamadan önce – ya da belki de şöyle söylemeliyiz; bu bağımsızlığa özlem duymadan önce - kat ettiği güçlükleri analiz ettiğimizde anlaşılır hale gelir. *Lauterkeit* ya da genişleyen güç her zaman, şu ya da bu şekilde, gerilim dahilinde, yani ikinci istençle, varoluş

istenciyle ya da daralan güçle ilişkisinde ve *vice versa* varlığını sürdürür.[28] Daha önce de gördüğümüz gibi istencin ilk bağımsızlık ve özgürlük özlemi, aşamalı bir farklılaşma ve iki istenç arasındaki çatışma sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Zira Schelling'in iki istenç arasındaki karşılaşmaya atfettiği ilk 'duygu' olumlayıcı, masum bir neşe duygusu olsa da bu pozitif duygu çok geçmeden örselenir. *Lauterkeit* birdenbire daralan istencin varlığıyla tehdit edilmiş hisseder ve ayrılmak, kendisini ondan özgürleştirmek ister.

Öte yandan bu, ayrılık özleminin öncelikle, bir evvelki duruma dönme istenci olarak ortaya çıktığı anlamına gelir: Özgürlük özlemi, geçmişe yönelik bir istenç ya da özlem (*Sehnsucht*) formunu alır. *Lauterkeit*, duyarlı ve kavranabilir (*fasslich*) olma hazzını deneyimledikten hemen sonra, yalnızca *şimdiki zamanda*, yani önceki durum geride bırakılır bırakılmaz geçmişe adım adım döner. Schelling bu anı "tüm yaşamın yazgısı [*Verhängnis alles Lebens*]" olarak betimler: bu, "sessiz hiçliğe [*das stille Nichts*]" (WA I, s. 34) dönme arzusudur – imkânsız bir dönüştür çünkü yeni doğmuş yaşamının sonuna işaret eder; yaşam, kendisinden vazgeçmek zorunda kalır.

Bu anlamda Schelling'in özgürlük istencinin maskesini düşürdüğü ve bu istencin kötücül ve kendisini-yıkan bir arzu olarak açığa çıktığını söyleyebiliriz çünkü gerçek olmayan ya da en azından telafi edilemez bir geçmişe dönüşe sabitlenir ve nihayetinde bu, kendisinin imhasını istemeyi gerektirir. Burada daha ayrıntılarıyla geliştiremeyecek olsam da Schelling'in özgürlük analizi ve modernite teşhisi ile Nietzsche'nin *Soykütüğü*'nde 'nihilizmin' ve '*hıncın*' işleyişinin analizi ve eleştirisi arasındaki benzerliği not etmek önemlidir: bir anlamda her ikisi de özgürlüğü, kendini-yadsımada arama eğilimimizi eleştirirler. Fakat yukarıda öne sürdüğüm gibi bu, Schelling ve/ya Nietzsche'nin özgürlük düşüncesini tümüyle reddettikleri anlamına gelmez (her ne kadar her ikisi de "istenç özgürlüğü" olarak özgürlük düşüncesini reddetmiş olsa da). Bu sadece özgürlüğün farklı formları arasında ayrım yapmamız ve tekrar tekrar aynı kendini-yıkma biçimine maruz kalmamayı öğrenmemiz gerektiği anlamına gelir. Aslında, Schelling'in öne sürer göründüğü şey, başka biçimde istemeyi öğrenmemizdir. 'Gerçek' özgürlük, geçmişe dönme arzusunda köklenemez. Geçmişe yönelik (doğal) özlem, geleceğe duyulan arzuya dönüşmelidir. Bu yüzden her halükârda geçmişle bağı koparmayı – radikal fakat yapıcı bir biçimde, yani kendimizin üstesinden

[28] Bu en azından, Nietzsche'nin BGE 19'da "istemenin" "her şeyden önce karmaşık bir şey olduğunu, onun yalnızca bir sözcük olarak bütünlüklü bir şey" olduğunu, tüm istemede "şundan *uzak* durumu duygusu" ve "şuna *yakın* durumunun duygusu" olarak betimlediği bir duygular çoğulluğunun var olduğunu yazarken işaret ettiği noktalardan birisidir (BGE 19, KSA 5, s. 32).

gelmeye ve kendi zamansallığımızı (geçmişimizi, şimdimizi ve geleceğimizi) olumlamaya ve yeniden tanımlamaya olanak verecek biçimde geçmişle bağı koparmayı – öğrenmemiz vazgeçilmez önemdedir. Yalnızca bu şekilde gelecek için bir özgürlük olan özgürlüğümüz kurulabilecektir. Nietzsche'nin yazdığı gibi: önemli olan kendimizi neyden (*woven*) değil ne için (*wozu*) özgürleştirdiğimizdir (krş. *Zerdüşt* I, Yaratıcı, KSA 4, s. 81). Gerçekten de geçmişe geri dönemeyiz ve onu ne değiştirebiliriz ne de yadsıyabiliriz, fakat onu sevmeyi, olumlamayı ve Zerdüşt'ün "böyleydi"nin tüm formlarını, "böyle istedim"'e [*so wollte ches!*] (Z II Kurtuluş Üzerine, KSA 4, s. 179) dönüştürmemiz gerektiğini söylerken olduğu gibi onu 'özgürleştirici' bir biçimde kendimize katmayı öğrenebiliriz ya da Schelling'in özgürlüğümüzü açıklayabilmek için *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine* adlı denemesindeki düşünceyi öne sürerken olduğu gibi; karakterimizi 'özgürce' seçerek vaktiyle bir seçim yaptığımıza hükmetmeliyiz.[29]

Hem Schelling hem de Nietzsche için, gelecekteki özgürlüğün gerçekleşmesi sorunu, doğrudan geçmiş sorunuyla ve geçmişi nasıl anladığımızla ilgilidir.[30] Bununla birlikte yeni bir geleceğin yaratımı formunda, geçmişten kopma ve özgürlük arayışı, geçmişin saf yadsınması anlamına gelmez ve bu, saf yıkıcı bir kopuş değil, kendimizi geleceğe açan bir biçimde, şimdiki zamana yerleştirmemize imkan tanıyan bir kopuştur; bizi, olumsuz ve öz-yıkıcı bir dinamiğe bırakmaksızın yani *ressentiment*'ın (hınç) tutsağı olmaksızın geçmişe bağlanmaya imkan tanıyan bir kopuştur. Bir anlamda özgürleşme süreci, geçmişin yeniden yorumlanması ve yeniden-temellük edilmesinden doğar. Bununla birlikte, bu sürecin gerçekten özgürleştirici olması için, geçmişi düşünmenin, onu sabitlemeyen, aksine belirlenmemişliğini sürdürmesine imkân veren yollarını yaratabilmemiz çok önemlidir. Bana göre hem Schelling hem de Nietzsche'nin 'istenç' ve 'dürtü' gibi kavramları en özel biçimleriyle yeniden-tanımlamak ya da yaratmak yoluyla ulaştıkları şey tümüyle budur. Bu, onların 'tüm kesinlikleri arkalarında bırakma' biçimleri ve insan varlığını radikal olarak belirlenmemiş ve onun zorunlu olarak özgür olmayan *olduğu kadar* özgür de olduğunu düşünme girişimleriydi.

Son olarak her iki filozofta da mevcut olan son bir düşünceyi eklemek önemli görünüyor; yani tüm bu süreç, son derece acı verici ve zor olsa da

[29] Bu düşünceyi boylu boyunca Hay 2012'de geliştirdim.

[30] Hakikaten yeni bir geleceği yeniden biçimlendirmemize ve yaratmamıza imkân verecek bir biçimde geçmişle iştigal etmek, Nietzsche'nin tüm kitaplarında olmasa da tamamına yakınında olan bir husustur. Bu bilhassa *Zerdüşt*'te, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de ve *Soykütüğü*'nde fakat aynı zamanda Nietzsche'nin, varoluşun trajedisinin üstesinden gelecek bir geleceğin felsefesi hakkında açıkça konuştuğu *Şen Bilim*'de güçlüdür (GS 1, KSA 3, s. 369-372).

özgürleştirici olabilir. Kendimizi belirlenmemiş, sırrına erişilmemiş güçlerin hareketlerinin bir sonucu olarak görmeyi öğrenmek; varlık ve özgürlük arasında her zaman belirli bir çelişki ve gerilimin olduğunu anlamak; özgürlüğümüzün kendimizi yeniden yorumlama kapasitemizde yattığını kavramak – bunlardan hiçbiri, güven verici değildir. Schelling'in yazdığı gibi: "acı [*Schmerz*], gerekli ve genel bir şeydir, özgürlük için kaçınılmaz geçit noktasıdır [*Durchganspunkt zur Freiheit*]" (WA I, s. 40). Ya da Nietzsche'nin yazdığı gibi:

> Biz tam tersi olanlar [*Wir umgekehrten*], 'insan' bitkisinin şimdiye kadar nerede ve nasıl boy attığı sorusuna gözlerini ve bilinçlerini açmış olan bizler, bunun her defasında tam tersi koşullarda gerçekleştiğini, bunun için üstelik durumunun tehlikeliliğinin korkunç artması, uydurma ve çarpıtma gücünün ("tin"inin) uzun bir baskı ve zorlama altında incelmesi ve pervasızlaşması, mutlak güç isteminin artmış olması gerektiğini tahmin ediyoruz: - tahmin ediyoruz ki insandaki sertlik, zorbalık,, kölecilik [...], her türlü kötü, korkutucu, tiranca, yırtıcı hayvanlara ve yılanlara özgü olan her şey, onun tam zıddı olarak "insan" türünün yükselişine yaramaktadır (BGE 44, KSA 5, s. 61-62).[31]

## Kaynakça

Nietzsche'nin Yapıtları

Nietzsche, Friedrich, BGE *Beyond Good and Evil.* Rolf-Peter Horstmann/Judith Norman (Eds.). Çev. Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press 2002.

Nietzsche, Friedrich, GM *On the Genealogy of Morals.* İçinde, Friedrich Nietzsche: *On the Genealogy of Morals. Ecce Homo.* Çev. Walter Kaufmann/Reginald Hollingdale. New York: Vintage Books 1989.

Nietzsche, Friedrich, HH I *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*. Çev. Reginald Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press 1986.

Nietzsche, Friedrich, Z *Thus Spoke Zarathustra. A Book for All and None*. Çev. Graham Parkes. Oxford, New York: Oxford University Press 2005.

Nietzsche, Friedrich, KSA Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe.* 15 cilt. Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Eds.). Munich, Berlin, New York: DTV/De Gruyter 1980.

Schelling'in Yapıtları

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke.* Division I: 10 ciltler. (= I–X); Division II: 4 ciltler. (= XI–XIV). Karl Friedrich August Schelling (der.). Stuttgart, Augsburg: Cotta 1856–1861.

[31] "Wir Umgekehrten, die wir uns ein Auge und ein Gewissen für die Frage aufgemacht haben, wo und wie bisher die Pflanze Mensch' am kräftigsten in die Höhe gewachsen ist, vermeinen, dass dies jedes Mal unter den umgekehrten Bedingungen geschehn ist, dass dazu die Gefährlichkeit seiner Lage erst in's Ungeheure wachsen, seine Erfindungs- und Verstellungskraft (sein 'Geist' – ) unter langem Druck und Zwang sich in's Feine und Verwegene entwickeln, sein Lebens-Wille bis zum unbedingten Macht-Willen gesteigert werden musste: – wir vermeinen, dass Härte, Gewaltsamkeit [...] dass alles Böse, Furchtbare, Tyrannische, Raubthier- und Schlangenhafte am Menschen so gut zur Erhöhung der Species 'Mensch' dient, als sein Gegensatz".

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Die Weltalter. Fragmente, in den Urfassungen von 1811 und 1813*. Manfred Schröter (der.). Munich: Beck 1946.

Diğer Kaynaklar

Acampora, Crista D. (2013): *Contesting Nietzsche*. Chicago: Chicago University Press.

Babich, Babette E. (2003): "Nietzsche's Imperative as a Friend's Encomium: On Becoming the One You Are, Ethics, and Blessing". İçinde: *Nietzsche Studien* 33, s. 29–58.

Hay, Katia (2012): *Die Notwendigkeit des Scheiterns. Das Tragische als Bestimmung der Philosophie bei Schelling*. Freiburg and Munich: Alber.

Löwith, Karl (1986): *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Hamburg: Meiner.

Norman, Judith: "Schelling and Nietzsche: Willing and Time". İçinde, Judith Norman/ Alistair Welchman (der.): *The New Schelling*. London and New York: Continuum, s. 90–105.

Plato (1952): *Plato's Phaedrus*. Translated with an Introduction and Commentary by Reginald Hackforth. Cambridge: Cambridge University Press.

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

# HEGEL ve NIETZSCHE: TİN ve PATOLOJİSİ ÜZERİNE*

**Frederick Neuhouser**
**Ahmet Selim Tümkaya****
**Dilek Barutçu Fesli*****

Hegel ve Nietzsche normalde çok fazla ortak özellikleri paylaşan filozoflar olarak düşünülmezler.[1] Bunun için de iyi sebepler vardır fakat bu aynı zamanda onların savundukları düşünceler arasında önemli benzerliklerin olduğu gerçeğinin göz ardı edilmesine yol açar. Bu benzerliklerden biri, tin (*Geist*) ve tinsel patoloji ya da hastalık kavramlarıyla ilgilidir, bunlar da tinin ne olması gerektiği sorunundan yola çıkarlar. Bu yazıda hem yaşam ve tin hem de *Geist* ve *Leben* arasında var olan yakın ilişkiye odaklanarak bu iki düşünür arasındaki benzerlikleri vurgulayacağım. Daha özgül olarak hem Hegel hem de Nietzsche, Hegel'in *aufgehobenes Leben* ("yadsınmış" yaşam) olarak adlandırdığı, Nietzsche'ninse muhtemelen "kendi kendine yeten yaşam" olarak adlandıracağı terimlerle tini kavrarlar. Elbette, Hegel'in Tin anlayışının Nietzsche'ninkine ters düşen birçok yönü vardır –ve bunlar unutulmamalıdır- ancak bu farklılıklar hem yapı hem de içerikteki derin benzerlikleri görmemize engel de olmamalıdır.

---

* Makale İngilizce 'den çevrilmiştir. Frederick Neuhouser, "Hegel and Nietzsche on Spirit and its Pathologies" Nietzsche, *German Idealism and its Critics*, Edited by Katia Hay and Leonel Ribeiro dos Santos, Nietzsche Today, De Gruyter, 2015 içinde, s. 11-34.

** Çağ Üniversitesi, Yabancı Diller Hazırlık Okulu Öğretim Üyesi, Mersin, languagemultiservices@yahoo.com

*** Doktora Öğr. Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, dilekbarutcu@hotmail.com

[1] Bu metnin ilk taslakları üzerinde yaptıkları yardımcı yorumlar için Wayne Proudfoot, Herman Siemens ve aşağıdaki üç konferansın katılımcılarına teşekkür ederim. –"Nietzsche e o Idealismo Alemão" (Universidade de Lisboa 2012), Friedrich Nietzsche Society (London 2011), ve the North American Nietzsche Society (Washington, D.C., APA 2011) –

I

Hegel'le başlayalım. Tinin *aufgehobenes Leben* (yadsınmış yaşam) olduğu iddiası, Hegel için tin tasarımında bir model işlevi görür. Eğer yaşam, amacına belli özellikte bir yapıya sahip bir etkinlik aracılığıyla ulaşan ereksel/teleolojik bir süreçse, o halde bu amaçlara ulaşamayan ya da yaşama özgü biçimde iş görmekte başarısız olan canlı bir varlık hastalıklı, can çekişen ya da başka bir şekilde işlevini görmeyen bir varlık olarak görülecektir. Başka bir deyişle, bir türün hayati ihtiyaçlarına uygun olarak kendi çevresini özümseyerek ve yeniden şekillendirerek kendini yeniden üretme ya da organize etmedeki başarısızlığı, yaşam perspektifinden patolojik olarak görünür. Aynı zamanda Hegel'in tin anlayışı, patolojik olgu fikrini yaşamda birebir benzerliği olmayan tinsel patolojileri içerecek şekilde biyolojik alanın dışına taşımak için dayanak sağlar. Buradaki düşünce, iyi işleyen tin biçimlerinin, iyi işleyen yaşamla yapısal benzerlikleri paylaşırken, aynı zamanda tinsel varlıklara özgü işlevleri de kapsayacağıdır.

Tinin Hegel'de saf yaşamın ötesine geçtiği en önemli alanı belirlemek zor değildir: her ne kadar bir biyolojik tür önce kendindeki içsel farklılıkları ortaya koyarak, daha sonra da bu farklılıkları ortadan kaldırarak ve de kendisi için dışsal olanları özümseyip onu kendi imgesinde yeniden üreterek kendi varlığını korusa da tinin tersine yaşam kendinin ve kendine özgü etkinliğin farkındalığına sahip olmadan kalır. Yaşam, özsel olarak yalnızca *başkası için* neyse o olarak var olur; onun hakiki doğası, yalnızca tin gibi bilinçli olan (ve elbette özbilinçli) bir varlık için gerçekleştirilebilir. O halde tini bir ilk yaklaşık belirlemeyle, özbilinçli bir yaşam olarak tanımlasaydık çok da yanlış yapmış olmazdık. Bunun ışığında, burada araştırmak istediğim soru, özbilinç yaşama eklendiğinde yaşama ve onun temel işlevlerine ne olduğudur. Ya da tini özbilinçli bir yaşam olarak düşünmek, tinsel bir varlığın iyi işleyişini tanımlamada ve bunun uzantısı olarak tinsel hastalığın neden oluştuğunu anlamada nasıl yardımcı olabilir?

Elbette tinsel patolojiyi tanımlamak, "tin eşittir yaşam artı özbilinç" şeklindeki basit formülün içerdiğinden daha karmaşıktır. Bu, özbilinç yaşamın içine bir defa konulduktan sonra ortaya çıkan sorunları göz önüne alındığında hemen belirginleşir. Bu sorunlardan ikisi özellikle dikkate değerdir. Öncelikle, özbilinç devreye girdiğinde yaşamın *telosu* dönüşür: tinsel varlıklarda biyolojik yeniden üretimin amacı, özgürlüğün amacına dönüşür (burada özgürlüğün, belli bir tür özbilince özsel olduğu anlaşılır). İkincisi,

öz-bilinçlilik beraberinde belli bir *Entzweiung*/ikileşme tipini, yani saf yaşama sahip olmayan -bir iç bölünme ya da ikileşmeyi kendisiyle birlikte getirir-. Hegel bu noktayı, tinin yaşamla hem özdeş hem de özdeş olmadığını söyleyerek ifade eder (ve dahası, o kendisini her ikisi olarak bilir). Tamamen gerçekleştiğinde tinin kendi kendisinin hem yaşam hem de yaşamdan daha fazla bir şey olarak farkında olduğu da söylenebilirdi (burada 'yaşamdan daha fazlası' saf yaşamın üstünde ve ondan daha üstün olduğu anlamına gelir).

Bu sorunların ikincisi ile, yani tinin yaşama yönelik olarak benimsediği bilinçli ilişkideki "çelişki" ile başlayalım -bu olguya göre tin, kendisini yaşamdan ayırır/soyutlar ama aynı zamanda onunla özdeşleşir. Yaşama karşı bu ikili tutumu ortaya koymadaki başarısızlıkların, Hegel için tinsel patolojideki formlar, [diğer bir deyişle] öznelliğin belli bir etkinliğinin doğru bir şekilde işleyişindeki bozukluklar olarak görüldüğünü iddia ediyorum. Burada Hegel'in özneyi nitelemesi "saf ve basit bir olumsuzlama", "basitin ikileşme [*Entzweiungdes Einfachen*]" ve önce farklılığı ya da karşıtlığı koyan daha sonra da o farklılığı ortaya koyduğu karşıtların bizzat kendileri arasındaki özdeşliği yeniden kurarak farklılığı olumsuzlayan bir "ikileme (*Verdoppelung*)" olarak düşünülmelidir. (PhS §18, TWA 3, s.23). Bu iddiaya göre bilincin doğası kendini ikiye bölmekten ve daha sonra bu bölünmeyi, parçaladığını hem iptal eden hem de bölünmeyi koruyacak şekilde bir araya getirmekten oluşan ayırt edici bir etkinliği, yani kendini olumsuzlamayı içerir. Öznelliğin bu etkinliği tini, yaşamdan yoksun bir varlıktan ziyade "*yaşayan* bir töz" yapan şeydir. Buradaki nokta; temel yapısı bakımından tini tanımlayan etkinlik yaşamın karakteristik etkinliğini taklit eder (her ne kadar yaşam, öz-bilincin tinsel olarak belirleyici özelliklerinden yoksun olsa da). Örneğin bir biyolojik tür, ölürken bile yaşamaya ve üremeye çabalayarak, türün hayatta kalmasının kendisine bağlı olduğu yaşamasal işlevleri yerine getiren tek tek canlılara bölünerek varlığını korur. Canlıların ayırıcı bir özelliği olan tine özgü etkinliğin patoloji için önemli olması olgusu, Hegel tarafından bu bilinç hareketinin, yabancılaşmanın aşılmasıyla özdeşleştirildiği (aynı paragrafta) gösterilir. Ve daha sonra Hegel, bu bağlantıların önemiyle ilgili geride kalabilecek herhangi bir şüpheyi kaldırarak bilincin kendini olumsuzlama hareketinin bozulmasını bir tür (tinsel) ölüm olarak niteler (PhS §32, TWA 3, s.35–36).

Tinin bu soyut özelliklerinin daha somut olarak ne anlama gelebileceği bir bölümüyle aşağıdaki satırlarda gösterilmektedir:

> Tinin yaşamı, ölümden ve [...] yıkımdan korkmaz bilakis ölümü tolere eder ve onda kendini korur. Tin kendi gerçeğini yalnızca kendi mutlak parçalanmasında kendini bularak kazanır. Bu güç [...] olumsuzdan [...] yüz çevirmez, tersine doğrudan onunla yüzleşir ve onun içinde yaşar (PhS §32, TWA 3, s.36).[2]

Bu pasajı okuduğumda (ve Nietzsche'nin de okumuş olması gerektiği gibi), [şunu anlıyorum ki] gelişmekte olan bir tinselliğin işareti, karşıt kutuplardan herhangi birini reddetmekten kaçınacak ve bu nedenle de karşıtlıkları asla tamamen ortadan kaldırmayacak biçimde, bilinçli olarak çelişkiyi hoş görme/kaldırabilme kapasitesidir.[3] Nietzsche'nin belirttiği gibi, "tinselliğin doğasını, ikiye ayrılması ve karşıt değerlerin [...] gerçek bir savaş alanı olması özelliklerinden daha ayırt edici bir [...] işaret belki de yoktur" (GM I 16, KSA 5, s.285–286). Her ne kadar Hegel, tinsel gerilimin karşıtlar arasında bir savaş biçimi alması konusunda Nietzsche'yle aynı fikirde olmasa da tinsel sağlığın iç çelişkileri görmezden gelmek, inkar etmek veya onlardan kaçmaktan ziyade, onları bilinçli bir şekilde uzlaştırmaya çalışmaktan oluştuğu şeklindeki daha temel bir noktada hemfikirdir.

Bu pasajda Hegel, ölümle[4] gerginlik dolu bir ilişki sürdüren tinden söz etse de beni burada ilgilendiren tinsel çelişki, özbilinç ve yaşam arasındaki çelişkidir. (Daha kesin bir şekilde ifade etmek gerekirse, bunu *tin* ve yaşam arasında bir karşıtlık olarak adlandırmak doğru değildir, çünkü tin –bilinç ve yaşam- arasındaki bu karşıtlıkların iki kutbundan herhangi biriyle özdeşleştirilemez, ancak onları uygun bir şekilde birlikte tutan etkinlikle tanımlanabilir). Söylediğim gibi tinsel özneler, kendi kendilerinin hem yaşam hem de yaşamdan daha fazla bir şey olarak bilincindedirler. Kişinin yaşamla ilişkili ikili bilinç yokluğunun, tinsel etkinliğin uygun işlevini gerçekleştirmekte gösterdiği başarısızlığın bir biçimi olarak düşünüldüğü fikrini takip edersek, o zaman tinsel patoloji için en açık adaylar, *Tinin Fenomonolojisi*'nde -arzu, ölümüne mücadele, efendilik ve kölelikle ilgili bölümlerindeki- özbilincin kendi kendisini mutlu etmesindeki başarısızlık olarak betimlenenlerdir. Tüm bu öz-bilinç biçimlerinde hoşnutluk bulmada [yaşanan] başarısızlık, öznenin

---

[2] Tinin yaşamı, ölümden korkan ve yıkıma karşı kendini koruyan bir yaşam değil, tersine ona katlanan ve onda varlığını koruyan bir yaşamdır. Ölüm, kendi hakikatini yalnızca mutlak parçalanmışlığında bizzat kendisini bularak kazanır. Ölüm negatif bir [yaşamdan] uzaklaştığı/uzağa baktığı pozitif bir yaşam olarak değil, bilakis onda bu güce yönelik olumsuz yaşamla doğrudan yüzleşerek onda kaldığından bu gücün kendisidir.

[3] Benzer bir şey yaşam için de geçerlidir: "Bir şey ancak içinde çelişki içerdiği sürece canlıdır; [yaşam], kendi içindeki çelişkiyi tutma ve buna tahammül etme gücüdür" (Hahn'dan alıntılanmıştır 2007, s. 29).

[4] 'Ölüm' kavramıyla Hegel, parçalara ayrılmayı -bölünen, cansız bırakılan şeyleri- anlarmış gibi görünüyor, bu aynı zamanda (anlamanın ayırdığı şey akılla yeniden birleştirilmediğinde), anlamanın "olumsuz gücünün" sonuçlarını da niteler; ancak bu metaforik kullanım bizim ölüm kelimesini gerçek anlamıyla kullanmamızı da engellememelidir.

yaşamla olan ilişkisini uygun olmayan bir şekilde, ya bu bağlantıyı reddeden ya da özgür öznellik için [özbilincin yarattığı] tehdidi yanlış yorumlayan hatalı kavramsallaştırılmasına geri götürülebilir. Bu yapılanmalardaki ortak öge, aşırı derecede yüceltilmiş bir öznellik anlayışı ve onun tanımlayıcı özelliğidir: yani özgürlük ya da *Selbständigkeit* (kendi-olarak-durmaklık). İki durumda da öznelliğin yani *Selbständigkeit*'ın temel özelliği, *Tinin Fenomonolojisi*'nin nihai olarak yaşama karşı eksik, tek yanlı bir ilişki olarak ortaya koyduğu şeyden oluşmuş olduğu düşünülür, ki bu ilişkide bir özne, kendi *Selbständigkeit*'nı yaşamla temel bir ilişkiye sahip olmadığını kendine kanıtlayarak ve bu sayede sadece yaşayan şeyler karşısındaki canlıların kendi yaşam işlevlerini icra ederken dayandıkları dünyayla olan birçok bağdan tam bir bağımsızlaşma yoluyla statüsünün üstünlüğünü kanıtlayarak yapar. Aynı şekilde bu yapılanmaların başarısızlığı, öznelerin var olmak için kendilerini, kendilerinden beklenen biçimde ortaya koyma amacıyla giriştikleri uygulamaların, yaşama yönelik kendi kavramsallaştırmalarını yadsıyan bir bağlantılılığı gerektirme biçimlerinde yatar.

Öz-bilincin iyi işleyişinden ne anlaşılması gerektiğini/(iyi işleyişinin neden oluştuğunu) söyleyebilmek için *hoşnutluk* fikrine başvurmanın zorunlu olması hiç tesadüf değildir. Bu fikir, Hegel'in tin ve öznellik kavramında o kadar temel bir yere sahiptir ki patoloji en genel anlamıyla öznenin kendine özgü etkinliğinde kendi kendisini hoşnut etmedeki başarısızlığı olarak tanımlanabilir."İyi iş görme" ve "patoloji" kavramlarını hoşnutluk terimleriyle tanımlama, özbilincin ayırt edici etkinliğinin bir tür çaba olduğu, yani -örtük ve belirtik olarak- bir etkinliği, Almanca deyimiyle *Befriedigung*'un belirttiği gibi ulaşılması bir hoşnutlukla yani bir iç huzur durumuyla sonuçlanan bir etkinliği içerir. Bu nedenle eğer Hegel'in düşüncesinin amacı, aksak bir işleyişe yardımcı olacak kaynaklar sağlamaksa, tinin ayırt edici etkinliğinin amacını belirtmek gereklidir. *Tinin Fenomonolojisi*'nde tinin temelde neye çabaladığının birçok formülü bulanabilir -örneğin sınırsız *Selbständigkeit*, ama aynı zamanda: kendini bilme, ne olduğu ve bu şekilde olmak için kendisinden ne beklendiği arasındaki mükemmel karşılıklılık ve kendi kendini anlamayı uygun bir şekilde ifade eden bir dünyanın varsayımı gibi. Bunların yanı sıra, "Öz-Bilinç"te öznenin etkinliğinin amacı, diğer öz-bilinçli özneler tarafından tanınma biçimiyle betimlenir.

Bütün bu formülasyonlar, tine kendine özgü etkinliklerinin her birinde kılavuzluk eden tek bir amacın görünümleri olarak anlaşılabilir. En genel ifadesiyle, tinin projesi/amacı -yani ona özgü çabası- kendini tanımlama ve ken-

dini gerçekleştirmedir. Daha kesin bir şekilde ifade etmek gerekirse, tinsel bir varlık örtük veya belirtik olarak daima özünde ne olduğu kavramıyla iş görür, ki burada kendisini tanımladığı şekliyle öz, *Selbständigkeit*'in bir türüdür ve *Selbständigkeit*, bu isterse sadece bir şey olsun, isterse bir özne olarak kendi duruşunu çevreleyen başka bir özne olsun ya da -buradaki durum için- isterse öz-bilincin antitezi olarak anlaşılan yaşamın kendisi olsun, *selbständig* olmaması gerekene karşıtlığıyla tanımlanır. Bu türden bir kendilik-kavrayışı (self-conception) normatiftir -"hakiki" olan ve tamamen gerçekleştirilmiş öznelliği oluşturan şey için bir standarda gönderme yapar- ve bu kendilik, bir öznenin şu andaki varoluşunun özünde olduğu şeye yeterli gelmekte eksik kaldığının farkında olduğu ölçüde tinsel çabasının temelini oluşturur. Tinin çabası kendisini gerçek bir etkinlik olarak gösterir, bu etkinlikte bir özne kendisinden farklı olarak gördüğü başka bir şeyle -nesnel dünya ve öteki öznelerle- etkileşime girer; tin bunu, başkalarıyla olan somut ilişkilerinde, kendisini özünde kendisinden olması beklenen türde özgür bir varlığa dönüştürmek için yapar. O halde hoşnutluk, öznenin kendi *Selbständigkeit*'ını anlamasını mükemmel bir şekilde dile getiren şeyler ve öteki öznelerle gerçek ilişkiler kurmaktan oluşur ve bu alandaki bir patoloji, bu şekilde tanımlanan hoşnutluğu sistematik olarak engelleyecek biçimde yaşanan herhangi bir durumdur.

Bu durumların en basitine yoğunlaşırsak, Arzu ve onun patolojisi, bir öznenin kendisini hoşnut etmedeki sistematik bir yetersizliğiyle, yani kendisinin özgürlükten anladığı şeye göre kendini özgür olarak bilme ve yaşantılama yetersizliği olarak tanımlanabilir. Üstelik bu başarısızlık, Arzu'nun kendi *Selbständigkeit*'ına ilişkin zayıflamış anlayışı yüzündendir; bu anlayışa göre *selbständig* (kendi başına duran/kendine yeten) olmak, bu *Selbständigkeit*'ın yaşama katılma biçimleri dahil olmak üzere kendi dışındaki her şeye olan bağımlılığı reddetmeyi gerektirir. Buradaki problem biyolojik bir varlık olarak arzulayan öz-bilincin gerçekten de yaşama katılması değildir, ancak bu katılımı yadsıması ya da bu katılımın farkında olmamasıdır; problem daha çok, arzulayan öz-bilinç kendi özgürlüğünü yaşama tam bir karşıtlık içinde *tanımladığı* için, kendi öz- kavrayışının devreye girmesi, onun yaşamla (sadece olumsuz olarak) etkileşim içine girmesini gerektirmesinde ortaya çıkar, buna dayanarak özbilinç, yaşamla hiçbir özsel ilişkisi iddiası olmadığı, bu nedenle de özgür olduğu iddiasını çürütür. Arzulayan öznenin kendini yaşamın üzerinde olduğunu kanıtlama çabaları, yaşamı kullanmayı ve bu nedenle de kendini özgür bir varlık olarak gerçekleştirme yolundaki tinsel arayışındaki başarısını belirleyecek bir engel olarak ona bağlı olmayı gerektirir. Dahası

-yaşayan bir canlı olarak kaçınamayacağı- bir şekilde, yaşama katılımı tinsel bir anlamdan yoksun olarak kalmaya yazgılıdır ve bu onun için özsel olması gereken her şeye yabancı olarak görülür. Denebilir ki, Arzu'nun başarısızlığı, hem kendi kendilik-kavrayışında hem de etkinliğinde yaşama bağımlılığını kendi özgürlüğünü anlama biçimiyle bütünleştirmesindeki yetersizliğinde yatar. Arzu'nun sorunu, kendisine uzlaştırılamaz bir şekilde karşıt gibi görünen iki şeyi birleştirme sorunudur, bu da içsel çelişkileri uzlaştırmaya yönelik tinsel görevinde başarısız olduğunu söylemenin başka bir yoludur. (Öznenin kendisine yabancılaşmasının daha karmaşık biçimleri de dâhil olmak üzere bu başarısızlığın daha karmaşık biçimleri, tanınmak için ölümüne mücadele ve köle-efendi ilişkisi dahil olmak üzere Arzu'yu takip eden öz-bilincin biçimlenimlerine atfedilebilir).

Burada Hegel için tinin bilinçten daha fazla bir şey olduğunu akılda tutmak önemlidir; tine özgü etkinlikler aynı anda zihinseldir (bilincin etkinlikleridir) ve maddidir. Bu nedenle tini harekete geçiren şey, yalnızca kendisini özgür olarak *kavrama* dürtüsü değil, ama aynı zamanda bilinçte, gerçekten biricikliğine/tekliğine ve bölünmezliğine tanıklık edecek şekilde dünyadaki kendilik-kavrayışını *uygulamaya koymaktır.* O halde maddi pratikler -yani yaşam süreçleri- aynı anda tinin kendilik-kavrayışını ifade eder ve biçimlendirir. Başka bir deyişle tini niteleyen karşıtlıkların bir arada tutulması yalnızca bilincin içinde gerçekleşmez; maddi pratikler de karşıtlıkları tinsel olarak uzlaştırmaya çalışabilir. Dahası maddi pratikler tinin kendisinin hakiki bir kavrayışını başarma amacı için çok önemlidir, çünkü kendilik-kavrayışını düzeltmek için sahip olduğu tek yol, bu kendilik-kavrayışların maddi pratiklere konulduklarında, özne ve nesne -özbilinç ve yaşam- arasında bu uygulamaların ifade etmeyi amaçladıkları *Selbständigkeit* kavramının bizzat kendisiyle çelişen gerçek ilişkileri nasıl ürettiklerini keşfetmedir.– Bu da, tinsel patolojinin yanlış bir bilinç olarak değil ama aynı zamanda yanlış maddi uygulamalar olarak yani –öz-bilinç ve yaşam arasındaki karşıtlığı uzlaştırmanın başarısız yollarını içeren yaşam süreçleri olarak da- basit bir şekilde kuramsallaştırılması gerektiği anlamına gelir.

Köle ve efendinin birbirine göre biçimlenimi, bir öznenin kendi beniyle ve öteki öznelerle ilişkisinin nasıl aynı zamanda yaşamla olan ilişkisi olduğunu gösteren en net tabloyu sunar. İlk olarak köle ve efendi arasındaki toplumsal anlaşma, öz-bilinçli öznelere uygun belli bir özgürlük kavramından türer ve onu ifade eder; zira hem köle hem de efendi, özneye dışsal olan, biyolojik bir organizmanın yaşamak için etkileşimde bulunması gereken dünyanın bir bölümü de dâhil, her şeyden tam bir bağımsızlık olarak, aynı tek taraflı *Selbständigkeit*'ın kavramına tabidirler. Köle ve efendinin aynı sert öz-

gürlük kavramına tabi olması gerçeği, ölümüne mücadele sonucunun neden bu kadar tamamen asimetrik olduğunu açıklar: Eğer *Selbständigkeit* "öteki" olan her şeyden mutlak bir bağımsızlığı gerektiriyorsa, o halde gelecekteki kölenin çabalama sürecinde yaptığı gibi birinin yaşama olan bağlarını kabul etmesi *selbständig* olmayla çatışır. Köle ve efendi arasındaki eşit olmayan ilişki, yalnızca öznelliğin bu paylaşılmış ya hep ya hiç görüşünün bir ifadesidir, bu durum da, ölüm karşısında diğer bir özne yaşamın özsel değerini onaylarken, öteki öznenin mutlak bağımlılığa özel olarak değer vermekte ısrar etmesi olgusuyla birlikte düşünülmesi gereken bir ilişkidir. Bu yüzden köle ve efendi arasındaki tek taraflı tanınma ilişkisi, genel bir öznellik anlayışında ve ölümüne mücadeleden başlayarak, her birinin dünyaya yöneldiği, yaşama yönelik farklı ilişkilerde yer alır. Üstelik köle ve efendi yaşamla tam da ifadesi oldukları tanınma ilişkileri kadar tek taraflı ilişkilerde bulunurlar. Yaşamın maddi olarak yeniden üretiminin iki anı -üretim ve tüketim-, her biri ilişkinin kutuplarından yalnızca birine atfedilerek birbirinden ayrılır: efendi zevk alırken köle emek harcar ve böyle yaparken her biri diğeriyle tanınma biçiminde bir ilişki kurar. Köle için emek, (özgürlük ve hayata karşı kendi tutumunun bir ifadesi olarak) hem yaşamla hem de kendisiyle bir ilişkidir ve aynı zamanda (otorite ve boyun eğme koşullarını tanımlayan tanınma ilişkileri aracılığıyla) başka bir özneyle girdiği bir ilişkidir. Köle emeği, her ne kadar ilkel ve tatmin edici olmaktan uzak olsa da, öz-bilinç ve yaşam arasındaki karşıtlığı uzlaştırmanın bir yolu olduğundan tinsel bir etkinliktir.

Patoloji bu resme tam olarak nerede girer? En iyi cevap patolojinin, öznellik ve yaşam arasındaki karşıtlığı tatmin edici bir şekilde uzlaştırma başarısızlığında ortaya çıkar. Bu da şu anlama gelir: toplumsal üyelerin yaşama katıldıkları çeşitli biçimler aynı zamanda onların özgürlüklerinin bir ifadesi değildir, aksine özgürlüklerinin ifadeleri olarak gördükleri etkinlikler de aynı zamanda yaşama katılma biçimleri değildir. Tam tinsel hoşnutluk, yaşamın özgürlüğe yükseltilmesini ve öz-bilincinin yaşamın amaçlarıyla dolmasını gerektirir. Bu görüşe göre tinsel patoloji, bir toplumun temel koşulları kendi üyelerinin -kendilik-kavrayışlarında, başkalarıyla tanınma ilişkilerinde ve maddi pratiklerde- toplumsal üyeliklerini hem özgürlük hem de zorunluluk alanında bir araya getirmelerini engellediği her koşulda ortaya çıkar. Bunu yapmadaki başarıysa, bir özgürlük alanı olmayan hiçbir özsel yaşam etkinliğinin ve aynı zamanda maddi pratik olmayan hiçbir özgürlük ifadesinin olmayacağı anlamına gelirdi.[5]

[5] Bu iddia insan kendisini nesnel tinle sınırladığı sürece doğrudur; bununla birlikte, -mutlak tinin dünyasında- tinin en yüksek kültürel etkinliklerinin maddi uygulamalar olarak adlandırdığım şeye tamamen bağlı olup olmadığı daha az açıktır.

O halde köle ve efendi arasındaki bu ilişki patolojiyi ortaya koyar, bu ilişki soruna öz-bilinç ve yaşam arasındaki çelişkiyi uzlaştırmaktan ziyade, bölme veya ayırma stratejisiyle cevap verir. Üretim ve tüketim birbirinden farklı, birbiriyle çelişen toplumsal sınıflara ayrılırken yaşam etkinliği ikiye bölünür. Bu, tüketimin bunu mümkün kılan etkinliğin bilgisizliğinde gerçekleştiği, üretiminse kendini veya başkalarını tatmin etmek amacıyla değil, ama efendiye itaat etmenin hayatta kalmak için bir önkoşul olması nedeniyle yapıldığı anlamına gelir. Yaşam etkinlikleri içindeki bu bölünme, tinsel bir bölünmeyle sonuçlanır: toplum kendini, biri yaşama gömülen ama özgür olmayan, ötekiyse yaşamdan mümkün olduğunca uzakta bulunan ve tam da bu nedenle bir tür özgürlüğün tadını çıkaran iki sınıfa ayırır. Sorun yalnızca bazılarının özgür olması ve diğerlerinin özgür olmaması değil, aynı zamanda hem özgürlüğün hem de yaşamın [tözsel] içeriğinden boşaltılmasıdır. Yaşamın sürdürülmesi için zorunlu emek, bir hükmetme olma ve kendini yadsıma alanı haline gelir ve zevk, insanı tatmin etmekte başarısız olan lüks bir tüketime dönüşür. Emek sarfedenler yalnızca yaşamak için bunu yaparlar, tüketenlerinse hedeflerinde (özgürlüklerinin bir kanıtı olarak) tinsel bir amaç vardır ama özgürlüğün neden oluştuğuna ilişkin (yaşamla olan bağlarından tamamen bağımsız) çarpıtılmış bir görüşle hareket ederler.

Hegel'in tin kavramının özünde yatan çelişkiyi uzlaştırma fikrini açıkça belirtirken, aralarındaki farklılığı korumaktan ziyade ortadan kaldırabilecek gibi görünen öznellik ve yaşamı uzlaştırma üzerine odaklandım. Hegel'in eleştirmenleri buna şu şekilde itiraz eder: eğer her yaşam süreci özgürlük alanı haline gelirse ve her özgürlük ifadesi bir yaşam sürecinin gerçekleşmesi olursa onların arasındaki "çelişki" uzlaştırılır mı ya da sadece ortadan mı kaldırılır? Hegel'in çelişkilerin uzlaştırılmasında uzlaştırıcı anı (moment) vurguladığını inkâr etmek bir hata olurdu. Ama aynı zamanda onun sisteminin tüm çelişkileri oburcasına yiyip yutan, sindiren ve ilk baştaki içeriklerin artık ayırt edilemeyeceği şekilde bu çelişkileri dışarı atan bir sistem olduğu sonucuna varmak da bir hata olurdu. Zira eğer öznellik ve yaşam arasındaki çelişkinin uzlaştırılması, aralarında hiçbir şekilde gerilimin olmamasıyla sonuçlansaydı tin yaşamsız olurdu ve dolayısıyla hiçbir şekilde tin olmazdı (PhS §32, TWA 3, s.36). Bu düşünceyi ciddi bir şekilde ele alırsak, öz-bilinç ve yaşamla tinsel olarak ilişki kurmak, onları sadece bir şeyde birleştirmeden daha fazlasını gerektirir.

Bu konu özellikle yoğun bir biçimde insan bireylerinin kendi biyolojik ölümleriyle ilişkilerinde ortaya çıkar. Hegel için yaşamın, tek tek yaşayan bi-

reylerin değil ama en temel olarak bir türün yaşamı olduğunu akılda tutmak önemlidir. Türlerin üremesi sadece doğumlara değil ama aynı zamanda türün bireylerinin ölümlerine de bağlı olduğundan ölüm, yaşam için yaşayan bireylerin kendilerini korumaya yönelik olarak yaptıkları mücadeleler kadar önemlidir. O halde yaşam olarak kendisinin farkında olan bir özne, aynı zamanda ölen bir özne olarak da kendisinin farkındadır; bir tinsel varlık için yaşamla ilişki, bilinçli olarak insanın kendi ölümüyle ilişkini içerir. Hegel, ölümün oluşturduğu problemi yaşam ve öz-bilinç arasındaki bir karşıtlık ilişkisi olarak anlar. Daha kesin bir ifadeyle bir bireyin biyolojik ölümünün zorunluluğu kendi olarak durmaklık (self-standing) isteğiyle çatışma içindedir. Ölüm, yaşayan öznelerin kendilerine ne yaptıkları ve kendilerini neye dönüştürdükleri hakkında mutlak bir zorunluluk olarak kendini kabul ettirir ve dolayısıyla tinsellik, kişinin kendini kendi ölümüyle uzlaştırmasının bir yolunun bulunmasını gerektirir.

Hegel'de bu konunun önemine bir kere dikkatimizi yöneltirsek, bunun metnin her yerinde bulunduğunu görürüz. –Sanat, din ve felsefe- gibi mutlak tinin kültürel etkinliklerinin dışında, yaşamı (ve ölümü) öznenin *Selbständigkeit*'a olan özlemiyle uzlaştırma potansiyeline sahip birçok toplumsal etkinlik vardır: örneğin insan öznelliğinin izini nesnelerin dünyasına kalıcı olarak bırakan emek; kendilerinden sonra hayatta kalan kuşaklar sayesinde ebeveynlerin "onlarda/onlarla yaşamalarını" sağlayan çocuk doğurma, yurttaşların kendilerini, göreli olarak konuşmak gerekirse "asla ölmeyen" bir topluluğun parçası olarak yaşadıkları politik katılım gibi. Her ne kadar bu etkinlikler, bireylerin kendi ölümlerinin dayattığı kısıtlamaları azaltma yolları olsa da, bunların son sözü ölümün söyleyeceği gerçeğini (death's sting) tamamen ortadan kaldırabileceklerini düşünmek aptalca olurdu. Yaşam ve buna içsel olan sonluluk, öznenin arzularıyla bu etkinlikler olmaksızın yaşanan bir yaşamdan daha uyumlu hale getirilebilir, ancak en azından burada uzlaşma 'farklılıksız' bir birlik üretemez.

II

Şimdi Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'ndeki vicdan azabı (bad conscience) açıklamasında ifade edildiği şekliyle tinsel hastalık ve sağlık kavramlarına döneceğim. Hegel'de olduğu gibi, Nietzsche'nin tinsel hastalık kavramını anlamak, ilk olarak canlı bir organizmayı oluşturan sağlıklı işleyişinin ne olduğunun açıklamasını ve onun yaşam kavramını incelemeyi gerektirir. Nietzsche bize yaşamın amaca yönelik bir süreç, güce *-giderek daha fazla*

güç birimlerine- [grössere *Macht-Einheiten*]" yönelik acı yaratan çeşitli türde etkinlikler aracılığıyla, bu amacı gerçekleştirmeye yönelen bir dizi etkinlik olduğunu söyler: Bunlar "inciten, ihlal eden, sömüren, yıkıp yok eden [*verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend*]" etkinliklerdir. (GM II 11, KSA 5, s.312). Hegel okuyucuları, belki de bu tanımdan yaşamın teleolojik [ereksel] bir süreç olduğu sonucuna varabilirler ancak bir amaca sahip olmak, bir *telos*a sahip olmakla aynı şey değildir. Eğer "teleolojik" kavramı, en başından beri söz konusu sürecin yöneldiği akışı belirleyen ve süreci tatmin edici bir şekilde tamamlayan amaç edindiği belli bir hedefi olduğu düşüncesini içeriyorsa, bu durumda Nietzsche için yaşamın bir amacı vardır ama hiçbir *telos*u (GM II 12) ve sürecin tamamlanacağı ve "tatminin" başarılabileceğinin öngörülebileceği hiçbir durma noktası yoktur. (Her ne kadar daha önce iddia ettiğim gibi tin ne türden tatmini başarırsa başarsın bunun ebedi olamayacağı, ama kendi kendine çatallanan etkinlikler ve karşıtların bir arada tutulması aracılığıyla sürekli olarak kendini kurması gerekeceği şeklinde Hegelci düşünceler olsa da bu durum Hegel ve Nietzsche'nin yaşam kavrayışları arasındaki önemli bir farklılığa işaret eder).

Yaşamın hep daha fazla güç birimleri aradığını söylediğinde Nietzsche'nin amacı, kulağa niceliksel bir belirleme olarak gelebilir, tıpkı saf niceliksel bir amaç olarak kapitalist üretimin huzursuz, durmak bilmeyen, sonsuzcasına yoğunlaşan ama asla tatmin edilemeyen doğasını açıklayan artı değerin birikiminde bulduğu amaç gibi. Elbette, Nietzsche'nin yaşam süreçlerine atfettiği kapitalist birikimin mantıksal yönleri vardır.Yaşamın hep daha fazla güç birimleri yaratmayı araması gerçeği, Hegelci tamamlanma ve tatmin kavramlarının hayati süreçleri anlamada yerinin olmadığı,bu süreçlerin sonsuzcasına açık uçlu ve tıpkı meşe tohumunun meşe ağacına dönüşme biçimlerinden farklı olarak belirlenmemiş olduğuna işaret ettiği anlamına gelir.

Daha da önemlisi, bir *telos*un olmaması, Nietzsche için kapitalist birikime hizmet eden ayrı ayrı yaşam etkinliklerine benzemesi düşüncesini içerir; bu kapitalist birikim içsel olarak anlamsızdır, kendilerinde meşe ağacının gelişiminin aşamalarına atfedilebilir türden bir anlama sahip değildirler ve her aşamaya özgü özellikleri, gelişimin yöneldiği amacın özsel niteliklerine referansla açıklanabilir ve kendisine yönelinen bu amaç, gelişimin nasıl ilerlediğini de belirleyen bir amaçtır. Daha kesin bir ifadeyle, kapitalist birikim durumunda, sermaye dolaşımından giderek daha büyük miktarlarda artı değer çıkarmayı amaçlayan belirli eylemlerin, tüm böylesi eylemleri yöne-

ten nicel amacın ötesinde bir anlamı yoktur. Kapitalist birikimin amaçladığı perspektiften bakıldığında, artı değerin ayakkabı, otomobil ya da lüks yat üretiminden yaratılıp yaratılmaması hiç fark etmez ve aynı perspektiften bakarsak üretim, artı değerin belli bir anda nerede elde edileceğine bağlı olarak, bir alandan öteki alana, birdenbire ve hiçbir iç mantık olmadan kayabilir. Diğer bir deyişle,süreci oluşturan hareketlerin kendine özgü doğasını belirleyen sürecin amacı hakkında hiçbir şey yoktur, ki bu da sürecin niteliksel ayrıntılarının, sürecin kendisinin genel amacı'na (point) ilişkin olarak hiçbir şey ifade etmediği anlamına gelir. Süreç tarafından tutulan gerçek akışın sürecin özgül anlarına anlam veren akla uygun hiçbir içsel mantığı yoktur; bu bir gelişim süreci değil ama rastgele, düzensiz, içsel olarak anlamsız etkinlikler dizisidir: bir "az ya da çok bağımsız süreçlerin [...] art arda gelmesi[...]" dir. (GM II 12, KSA 5, s.314).

Bu yüzden Nietzsche için yaşam etkinlikleri, Marx için kapitalist birikimin etkinlikleri gibidir, çünkü her ikisi de tek bir iyideki niceliksel bir artış açısından tanımlanabilir ve belirleyici bir amaç hizmetinde ilerler (yaşam söz konusu olduğunda güç ve kapital söz konusu olduğunda artı değerdir). Bu önemli bir ortak noktadır ancak Nietzsche'nin konumunu Hegel'e daha yaklaştıran daha da önemli bir farka gözümüzü kapatmamalıdır: –Elbette insan dışı yaşam da dahil olmak üzere- Nietzsche için yaşam salt niceliksel artışların ötesinde bir şey arar. Kapitalist artı değer biriktirme dürtüsünden farklı olarak, yaşamın buna ek niteliksel bir amacı vardır çünkü o aynı zamanda geriye dönük olarak ilk bakışta rastgele ve ilişkisiz olaylar olarak görünen (ve böyle olan) şeylere tutarlı bir biçim yüklemeyi amaçlar. Nietzsche'nin yaşam kavramının bu yönünü gözden kaçırmaya eğilim göstermek kolaydır çünkü bu, kısmen tüm canlı organizmalara geçmiş olayları yorumlama ve kendilerinde böyle bir düzene sahip olmayan olaylara tutarlı bir düzen yükleme gücü atfederek, doğaya insanbiçimci bir anlam verirmiş gibi görünür. Ancak Nietzsche de açıkça yaşamın kendisine ve onun tüm biçimlerine bu türden düzen yükleyici bir işlev atfetme niyetindedir. Bu, onun yaşamı yalnızca güç artışı için değil, aynı zamanda "mükemmelliğe [*Vollkommenheit*]" yönelik bir çaba olarak betimlemesinde görülebilir (GM II 12, KSA 5, s.315).

Bu iddiayla Nietzsche, yaşam kavramının içine önceki filozofların yaşamın kurucu özelliği olarak gördüğü teleolojik düzenlenme fikrini koyar. Zira 'mükemmellik', canlı organizmaları amaçlı bir şekilde düzenlenmiş bütüne, başka bir deyişle özelleşmiş işlevlerin bütünün amacını ilerletmek için birlikte çalıştıkları *organizmalara* dönüştürerek, yüksek (ya da "daha soylu")

işlevlerin daha düşük işlevleri yönettiği (onlara "baskın" olduğu) (GM II 12, KSA 5, s.315–316) hiyerarşik bir örgütlenmeye işaret eder. Aynı zamanda Nietzsche'nin yaşama özgü bu amaçlı düzeni anlama biçimi, onu daha bilindik açıklamalardan ayıran iki özelliğe sahiptir. Birincisi, daha önce gördüğümüz gibi organizmayı yöneten amaç kendini koruma değil, gücü arttırmadır (her ne kadar kendini koruma, [bazı durumlarda] gücü arttırmanın zorunlu bir şartı olabilse de). İkincisi, yaşama özgü teleolojik düzenlenme, canlı varlıklara önceden verilmiş, tabiri caizse onun DNA'sına yazılmış bir şey değildir; onun yerine bu teleolojik düzenleme canlı varlığın etkin bir şekilde üretmesi ve birkez üretildikten sonra da sürekli olarak yeniden üretilmesi gereken ve bunun da yalnızca aynı biçimde değil, her zaman daha yüksek biçimlerde yapılması zorunlu bir düzenlenmedir, eğer hizmet edilmesi gereken amaç, durağan bir kendini korumadan çok gücün arttırılmasıysa bu durum zorunludur.

Nietzsche'nin yaşam kavramının bu ikinci özelliği, yorumlamanın tüm yaşamın merkezi etkinliği olduğu yolundaki tuhaf iddiasına bağlanır:

> Organik dünyada gerçekleşen her şey bir *üstesinde gelme, bir egemen olma* etkinliğidir; her üstesinden gelme ve egemen olmanın kendisi de "önceki anlam ve amacın" silinmesi ya da tamamen yok edilmesi gereken bir yeniden yorumlama ve kendine ait olan yeri bulmadır (GM II 12, KSA 5, s.313f).[6]

Bu pasaja göre yaşam süreçleri, bir egemen olma ve üstesinden gelme edimleridir; bu güç iddiası, aşılan şeyin anlamının ya da amacının değiştirilmesinden oluşur. Bir şeyin anlamını veya amacını değiştirmek onu yeniden yorumlamaktır, ki bu da onun en geniş anlamıyla "mevcut olan bir şeyi -bir şekilde varlığa gelecek bir şeyin- "bir amaçlar sistemi içinde [*System von Zwecken*]" düzenlenmesine (*Einordnung*) işaret eder. (GM II 12, KSA 5, s.313). O halde yorumlamak –bir şeye anlam vermek- onu bir bütün olarak organizmanın bir amacına hizmet etmek için kendileriyle işbirliği yaptığı amaçlı bir etkinlikler sistemine dahil ederek ilk önce sadece "orada" olan bir şeye bir işlev yüklemektir: "tüm amaçlar, güç istencinin daha az güçlü bir şeye egemen olduğu ve ona bir işlevin anlamını yüklediğini gösteren işaretlerdir" (GM II 12, KSA 5, s.314). O halde yaşam her ne kadar başarılabilir olsa da yalnızca daha çok nicelikte güce yönelik çabalarla sınırlı kalmaz ama kendinde bir anlamı olmayan, yalnızca üstün bir güç tarafından ele geçirildiğinde ve bu kendisine yüklenen düzen içinde belli bir işlevi yerine getirildiğinde bir anlam kazanan, verili bir materyal üzerine organik bir düzenin yüklenmesinden

[6] Organik dünyadaki her şey bir üstesinden gelme ve egemen olmadır, ve her üstesinden gelme ve egemen olma, [o zamana kadar geçerli olan] anlamın karartılması ya da tamamen yok edilmesi gereken yeni bir yorum, yeni bir düzeltmedir.

kaynaklanan güç artışı için de çabalar. Yaşam özünde yorumlamadır çünkü o, içsel olarak anlamsız olana bütünle-ilişkisinde-bir anlam verir. Bu şekilde anlaşıldığında, Darwin'den sonra yaşamın niçin özünde 'yorumlayıcı' bir olgu olarak yorumlanabileceğini görmek zor değildir: eğer evrim, yaşamın merkezi bir işleviyse, o halde yaşayan canlılar kendi yapılarında rastgele ve anlamsız değişiklikler gösterme ve zaten kurulmuş, ama şimdi "yeniden ayarlanmış" organik bir birlik içinde onlara yeni işlevler yükleyerek, onları kendi yaşamsal amaçları için kullanabilme yeteneğine sahip olmalıdır.

Evrime özsel bir yaşam etkinliği olarak odaklanma, Darwin için merkezi öneme sahip olsa da Nietzsche'nin pekâlâ Hegel'in yaşamı ele alma biçimi tarafından da aynı şekilde benimsenebilecek yaşam anlayışının daha ileri bir özelliğine dikkatimizi yöneltir. (Üç düşünür için de) söz konusu özellik, temel yaşam birimini tek tek canlı organizmaların değil, ama türün oluşturduğu olgusuyla ilgilidir, şu anlamda ki; bazı yaşamsal işlevler, tek tek yaşayan varlıkların değil ancak bir bütün olarak türün işlevleri olarak anlaşılabilir. Örneğin Darwin söz konusu olduğunda, evrim geçiren şey tek tek organizmalar değil ama türün kendisidir ve her ne kadar türün evrimi yalnızca bireysel organizmalarda gerçekleşen değişikliklere bağlı olsa da sindirim veya solunumun aksine, tek tek yaşayan canlıların hiçbirinde içsel olarak yapılamayan özünde kuşaklar-arasında gerçekleşen bir süreç olarak kalır. Çünkü Nietzsche ve Hegel için de yaşam en temel şekilde bir türün yaşamıdır. Bu, Nietzsche söz konusu olduğunda tartışmalı bir iddia olarak görülebilir -ve beklediği daha güçlü bir insan türü ya da sadece daha güçlü bir insan örneği olup olmadığı konusunda belli sonuçlar doğurur- ama ben bunun sıklıkla göz ardı edilse de savunduğu tutumun önemli bir yönü olarak görüyorum.[7] Nietzsche için tek tek canlıların değil, türlerin yaşamın temel birliği olduğu gerçeği, ölümün yaşam sürecinin kurucu bir parçası olduğu görüşünde açıkça görülebilir. Eğer Nietzsche'nin dediği gibi, bireylerin ölümleri yaşamın "gerçek *ilerlemesinin* koşullarına" aitse, (GM II 12, KSA 5, s.315), o halde bu ölümlerin hizmet ettiği hayati amaç, bireylerden daha büyük olan herhangi bir canlı varlığa ait olmalıdır. Eğer 'yaşam' öncelikle tek tek canlılarla ilişkili olsaydı, bu tek yönlü akış tek tek canlılar için bir olasılık olmadığından, onu daha büyük bir güce doğru ilerleme olarak nitelendirmek anlamsız olurdu.

[7] Bunun bir nedeni de kariyerinin başından beri Nietzsche'nin, (yalnızca bireylerin değil kültürlerin de hasta olabilme biçimlerine ek olarak) bireysel koşullarla sınırlı olmadan, gücün ve yüceliğin başarıldığı kültürel koşularla da derinden ilgilenmesidir. İnsan büyüklüğü, en belirgin şekilde üstün bireylerde ortaya çıksa bile, bu bireyler asla sadece kendi kendileri tarafından yaratılmazlar; onlar da kültürel kazanımların mirasçıdır ve uygulayıcısıdırlar ve dolayısıyla onların büyüklüğü bir şekilde türün kendisinin (içindeki bir alt grubun) ortak yüceliğine bağlıdır.

Bir bireyin yaşamının büyük kısmı kendi gücünü ve karmaşıklığını arttırmaktan oluşsa bile, bu onun besbelli ki nihai kaderi değildir.

Bu noktada biz şimdi "biyolojik açıdan" (GM II 11, KSA 5, s.312), yaşayan canlılar için sağlık ve hastalık kavramlarının neden oluştuğunu söyleyebilecek bir konumdayız. Eğer kendimizi tek tek organizmalarla sınırlarsak o zaman 'sağlık', yaşam sürecinin bozulmadan sürdürülmesi anlamına gelir: yani hayvanın etkinlik yoluyla hep daha fazla enerji miktarı boşaltmak amacıyla, giderek daha fazla güç birimleri yaratmak için sürekli kendisi üzerine organik bir düzen yüklemesine işaret eder. Biyolojik sağlık, bir organizmanın canlılığıyla -yani kendini "güçlü bir fiziksellik"te ve yaşamın "doluluğu, gücü ve istencinden" kaynaklanan (GM Preface 3, KSA 5, s.250) "güçlü, özgür ve neşeli bir etkinlik"te ortaya koyan (GM I 7, KSA 5, s.266), "gelişen/çiçeklenen, zengin, kendi kendinden taşan" bir durumla eşdeğerdir. Aynı mantıkla 'hastalık' da enerjinin harcanıp tüketilerek yenilendiği, ama sürecin sırf tekrarları dahil olmak üzere bunu daha yavaş ve değişen süreklilik seviyelerinde yaptığı, yaşam sürecinin devamlı ve vaktinden evvel bozulmasına işaret eder. Hastalığın özellikleri sağlığın özelliklerine karşıttır: güçsüzlük, edilginlik, ağırlık ve belki de en önemlisi karşılaşılan durumlara veya olaylara düzen ve anlam yükleme yetersizliğidir.

Şimdiye dek biyolojik açıdan dile getirdiğim hastalık anlayışı da Nietzsche'nin en çok ilgilendiği, ayırıcı olarak insansal ya da tinsel hastalıkları kavramak için yetersizdir. Bunları anlamak için, (saf) yaşamın ötesinde, yalnızca hayvansal olanı değil, tinsel olanı da kavramamıza izin veren bir bakış açısı benimsememiz gerekir. Tinsel bakış açısının saf yaşamın ötesinde olmasıyla kastedilen anlam yanlış anlaşılmamalıdır. Burada 'öte' kavramı, insanın tine ait tamamen farklı olan bir bakış açısı benimsemek için yaşamı terk ettiği anlamına gelmez; yapılması gereken şey daha ziyade insanın, tinsel varlıkların yalnızca hayvanlardan farklılık gösterdiği temel biçimleri hesaba katacak şekilde yaşamın bakış açısını tamamlamasıdır. Yani insan, yaşama bakış açısına tinsel olguları saf hayvansal süreçlerden ayıran bir anlama biçimini eklemelidir -Nietzsche, en önemli farkın düşünümsellikte (reflexivity) veya iç bölünmede olduğunu gösterir- ve insan iki kavramı yani yaşam ve öznelliği tek bir kavramda birleştirerek tin idesine ulaşır. Bir başka deyişle, insan "kendine karşı dönen yaşamın" (GM II 16, KSA 5, s.322–323) neye benzeyeceğini ve bu şekilde tasarlanmış yaşamın nasıl "kendinden daha yüce" bir yaşama varabileceğini sorar.

Son olarak, tini üretmek için özneliğin ayırt edici özelliklerinden hangisi yaşama katılırsa katılsın, bunların kendileri yaşamla sürekli var olmalı ya da yalnızca yaşam süreçlerinden ortaya çıkabilmelidir. Başka bir deyişle, tini basitçe yaşamdan ayıran şey, onun bu ikisini, deyim yerindeyse farklı varlık düzenlerine -örneğin kendinde şeylere ve görünüşlere ya da özgür istem ve mekanik olarak belirlenmiş doğaya ayırması olamaz. Bunun yerine, Nietzsche için öznelliğin başlıca ayırtedici özelliği –yani basitçe, yaşamı tine dönüştüren şey- canlıların daha üst düzey (daha karmaşık) bir düzenlenişinden, diğer bir deyişle yaşamın kendi süreçlerinden içkinliğine uygun olarak gelişen bir düzenlenişten daha fazla bir şey değildir.

İnanıyorum ki Nietzsche'nin, insanı bu şekilde hayvandan ayırt etmesi ve de vicdan azabının kökeni açıklamasında, insanla salt hayvan arasındaki ana farkı, ana özelliği iç bölünme olan, varlığının "kendi karşıtına geri döndüğü" bir "tin"in edinilmesinde bulduğu tartışmasız olarak kabul edilir. (GM II 16, KSA 5, s.323).[8] Bu şu anlama gelir ki; insanı salt hayvandan ayıran şey, öznelliğin hayvandan-daha-fazla bir biçimini doğuran daha karmaşık bir içsel düzenlenmedir, bu öznellik de kendine karşı taraf tutma yeteneğinde (GM II 16, KSA 5, s.323)- temellerini bulur ve bunun kaynağı da kendine dönmüş zulmetme içgüdüsüdür. Nietzsche'nin kendine karşı dönen sırf acımasızlık içgüdüsünü vicdan azabı olarak adlandırdığı daha somut olgudan ayırt etmek önemlidir. Temel fark kendine karşı acımasızlık içgüdüsünün sadece bir içgüdü, belirli bir türdeki enerjiyi belirli bir yönde boşaltmaya yönelik fizyolojik bir eğilim olmasıdır. Tersine, vicdan azabı, bu salt eğilime "kanca atan" ve ona bir anlam veren yorumlayıcı bir araç içerir. Vicdan azabını doğuracak kendine zulmetme eğilimi ile birleşen en basit yorum örneği, bu içgüdünün zaten var olan bir kavrama–'borç' kavramına- dayandığı ve bu kavramın kendi bastırılmış enerjisi için bir çıkış yoluna hizmet eden eyleme bir anlam verirken yapılan yorumdur.

Yorumlanmış ve yorumlanmamış içgüdüler arasındaki ayrım, tinsellikte, yani yorumlama kapasitesinde bir rol oynayan öznelliğin ikinci bir özelliğine işaret eder. Yukarıda gördüğümüz gibi Nietzsche, yorumlamayı

[8] Kendisine geri dönen acımasızlık içgüdüsü -kendi kendisine acı çektirme eğilimi- vicdan azabının kökenini açıklamada çok önemlidir, ama bunun kendisi henüz vicdan azabı değildir. Vicdan azabı için, insanın kendi kendine acı çektirerek üretilmiş olan bir acının yorumlanması gerekir. Bu nokta, bu yorum yapılmadan önce Nietzsche'nin burada "hayvan tinine [Thierseele]" yaptığı göndermede belirtilir. (GM II 16, KSA 5, s. 323) Buna göre, hayvan tini içsel olarak bölündüğü ama sadece saf ve yorumlanmamış bir eğilim olarak kaldığından dolayı, hala hayvanca özellik taşıyan bir tindir. Bir yerde Nietzsche, vicdan azabını "geriye dönmüş zulümle [derrückwärtsgewendeten Grausamkeit]" eşitlermiş gibi görünür (GM III 20, KSA 5, s. 389), ama bunu "hayvana özgü" vicdan azabı olarak adlandırma konusunda dikkatlidir.

tüm yaşamın temel bir etkinliği olarak görür. İnsansal olmayan yaşamlarda yorum, bir organizmanın hayati amaçlarına hizmet edegeldiği bir işlevi ona yüklemekten oluşur. Ancak yorum insanlar için ayırıcı bir özellik olmasa bile, yorumu insan öznelliğinin ayırt edici bir özelliği olarak görmek için insansal ve insansal olmayan yorum etkinliği arasında yeterince fark olduğu vurgulanmalıdır. Burada üç önemli fark vardır: insanca yorum, kendi kendinin bilincindedir (ya da potansiyel olarak böyledir); yorumda kavramlar (ve dolayısıyla dil) aracı olarak kullanılır; yorum değerlendiricidir çünkü 'iyi' ve 'kötü' gibi bazı kavram çeşitlerini kullanarak şeylerin değerlerini ölçer, onları karşılaştırır ve onlara değer atfeder.[9]

Benim iddiam şu ki, bizi öteki yaşam biçimlerinden ayırt eden nitelikler nedeniyle, insanlar sırf hayvanların bilmediği tinsel hastalıklara karşı açıktır ve bu hastalıklar bir taraftan insan varoluşunun sefaletini ve "tehlike"sini arttırırken diğer taraftan daha yüksek, daha "ilginç" tinsellik biçimleri de yaratır (GM I 6, KSA 5, s.265–266). O halde sorulması gereken ilk soru şudur: Vicdan azabını *tinsel* bir hastalık yapan nedir? Nietzsche vicdan azabının kökenini anlatırken, zulme yönelik bastırılmış içgüdünün onu hissedenler üzerindeki etkisini, bastırılmış içgüdüsel enerjinin boşaltılmasının imkânsız olduğu durumlarda yol açtığı "bir sefalet, […] ağır hoşnutsuzluk" olarak betimler. Her ne kadar bu bastırılmış yaşama gücü, bu durumu bir hastalık haline getirmek için yeterli olsa da daha henüz Nietzsche'nin "o kadar derin […] *ve gelecekle doluydu ki*, onunla dünyanın görünümü özlü olarak dönüştürüldü" sözleriyle betimleyeceği (GM II 16, KSA 5, s.323) bu durumu tinsel bir hastalık yapmaz.

Öznelliğin ayırt edici özelliklerine geri dönersek, tinsel hastalığın kabataslak bir anlayışına varırız: bu kavrama göre tinsel hastalık, başlangıçta biçimsiz olana organik bir biçim yükleyerek, yaşamın hep daha büyük güç birimleri yaratma amacını desteklemekten ziyade onu engelleyen etkiler üretmek için, yorum ve kendine düşünümselliğin (reflexivity) bir araya geldiği bir tin halidir. Başka bir deyişle tinsel olarak hasta bir varlığın,[tininin] bir bölümündeki yorumlayan ve değerlendiren kavramları kullanarak, içgüdüsel enerjisinin dışsal boşalımını engelleyecek bir şekilde öteki bölümüne karşı "taraf tutan", içsel olarak bölünmüş bir tin vardır. Bu şekilde bölünmüş bir tin, Nietzsche'nin vicdan azabı olarak adlandırdığı şeyi gösterir.

[9] Bunların sonuncusu, uygarlık, insanın varlığı ve düşüncenin kendisi için temel olan "değerlerin ölçülmesi ve eşitliklerin yaratılması" konusuna Nietzsche'nin konularına yaptığı vurgunun kanıtladığı gibi özellikle önemlidir; bu vurgu insan varlığını 'bu haliyle değerlendiren hayvan olarak' "değerleri ölçen, değerlendiren ve ölçen bir yaratık" olarak onu adlandırmaya kadar gider [das 'abschätzende Thieransich']" (GM II 8, KSA 5, s. 306).

Vicdan azabı kavramının bu açıklamasının genişletilmesi gereken iki yönü vardır, bu da bizi henüz karşılaşmadığımız, iki kavrama götürecektir: baskılama[10] ve olumlama. Bunlardan ilki, Nietzsche'nin vicdan azabı kavramında bulunur; "*gözden uzaklaştırılan ve şiddetli bir şekilde baskılanan*" vicdan azabı "kendisini kendisi üzerine salmaya" zorlanana kadar "baskılanan, geriye itilen" özgürlük içgüdüsünden kaynaklanır (GM II 17, KSA 5, s.325),[11] oysa ki bu olaylara eşlik eden bilinç, onların hizmet ettiği içgüdüsel amaçlardan habersiz bulunur. Nietzsche için hiçbir dışarıya yönelik boşalım bulamayan ve içeriye yönelmeye zorlanan bir içgüdü, o haliyle tatmin etmeyi amaçladığı arzunun bilinçli olarak tanınmasını neredeyse imkânsız kılacak şekilde zorunlu olarak çarpıtılır. Bundan insan tininin geliştiği koşulların çoğu durumda insanların kendi tinlerinin içeriği hakkında karanlıkta kalmalarını az ya da çok garanti edeceği sonucu çıkar.

Şimdi *Ahlakın Soykütüğü*'nde birbirleriyle yakından ilişkili iki biçimde ortaya çıkan 'olumlama biçimi'ni yani kendini olumlama ve yaşamı olumlamayı düşünelim (GM Preface 5, KSA 5, s.251–252). (Burada yerimiz sınırlı olduğu için, görece önceliklerin soruları da dâhil olmak üzere, kendini-olumlama ve yaşamın olumlanmasıyla ilgili konulara odaklanacağım). Benim iddiam şu ki, öznelliği tanımlayan ve tinsel hastalıklarda belirleyici bir rol oynayan düşünümselliğin bağlantılarını açık seçik vermek için kendini-olumlama kavramını gündeme getirmek gereklidir. İnsanın kendi kendisini (daha genel olarak da yaşamı) olumlama güçsüzlüğünün, Nietzsche'nin yaşadığı zamanda gelmiş olduğu hastalıklı biçimini betimlediği vicdan azabı olgusunda çok göze çarpan bir yer tuttuğuna şüphe yoktur. Tinsel sağlık başka ne içerirse içersin güçlü, bilinçli bir benlik olumlaması onun merkezinde bulunur. Nietzsche düşünümsel olumlamayı tinselliğin merkezi yaparak İncil'deki Tekvin/Yaratılış bölümünü izliyormuş izlemini verebilir; İncil'de bu bölüm Tanrı'nın düşünümsel ilk edimini, onun dünyanın altı günde Yaratılış'ından sonra kendini ve dünyasal etkinlikte sergilendiği şekliyle kendi iyiliğini seyretmek üzere dönüp bakmasına yerleştirir: "Tanrı yaptığı her şeye baktı ve onun ... iyi olduğunu gördü".[12] Bir anlığına insanın dünyaya katılımının dışına çıkmak, kendisine ve ne yaptığına bakmak ve de iyi neyle karşılaştığını bulmak, kişinin kendi varlığının tinsel olumlamasının -ona 'evet' demesinin- kurucu anlarıdır.

[10] Reginster 1997, s. 289–290 ve 299–300.

[11] Vurgu eklenmiştir.

[12] Tekvin 1:31, New Living Translation 2007. 1946 gözden geçirilmiş standart çeviriye göre: "Ve Tanrı yaptığı her şeye baktı ve onun iyi olduğunu gördü".

Nietzsche, tüm biçimleriyle olumlamanın, yalnızca örtük bir şekilde olsa bile, iyi ve kötü gibi kavramlarla işleyen bir değerlendirme etkinliği olduğunu açıkça ortaya koyar.[13] Ancak olumlamanın düşünümsel olana dönük olması için[14], aracısız ve kendiliğinden olumlamanın bir şekilde kesintiye uğradığı bir durumdan meydana gelmesi gerekir (ve hastalık, özellikle tinsel hastalık, böylesi bir kesintinin olası bir kaynağı olarak kendisini ortaya koyar). Düşünümsel olumlama, insanın kendini, kendi "değer atfeden bakışının" [*werthesetzendenBlicks*]" (GM I 10, KSA 5, s.271) nesnesi durumuna getirmek için doğrudan bulunduğu durumun dışına çıkmayı içerir ve "değer atfetme" terimi, kendine dönük olumlamada insanın kendileriyle kendisini değerlendirdiği değerlerin bir anlamda kendi öz değerlendirme etkinliğinin ürünü olduğunu içeriyormuş gibi görünür. En azından, düşünümsel değerlendirmede, özne ile özneyi onlardan sorumlu yapan (veya onlardan sorumlu duruma getirebilecek) değerler arasında bir hareket alanı açılır.[15]

En üst biçimlerinde olumlamanın çok güçlü bir şekilde düşünümsel bir olgu olması, Nietzsche'nin II. Deneme'sinin başındaki olumlamayla, insanca düşünümselliğin bizzat kaynağı arasında kurduğu bağlantıyla, yani vicdan azabıyla ortaya konulur. Aynı zamanda not etmek gerekir ki, "*sorumluluğun da* çok eskiye uzanan tarihi" (GM II 2, KSA 5, s.293) olarak nitelenebilecek vicdan azabının "çok eskiye uzanan tarihi" hakkında düşüncelere dalarken Nietzsche çok iyi bilindiği gibi, tinsel olarak sağlıklı "özerk" bireyin vicdanına, tarihin "olgun ama aynı zamanda *geç bir meyvesi*" olarak bakılabileceğine işaret eder ve bundan hemen sonra vicdanı, "kişinin kendisine *'Evet' demek hakkı*"yla ilişkilendirir (GM II 3, KSA 5, s.294f). Birkaç bölüm sonra, artık kendi hayvansal içgüdülerine "yürekten evet diyen" bir özneyle özdeşleştirilen [şey,varlık], sağlıklı insan varlığının vicdanıdır. (GM II 6, KSA 5, s.301). Benzer şekilde, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sının son dönemini kaplamakla tehdit eden en tehlikeli tinsel hastalığı tartışırken Nietzsche, bu "son hastalığın" merkezinde olan olumlama güçsüzlüğünü betimlemek için güçlü bir şekilde düşünümsel bir dil kullanır: burada isteme kendi kendini yadsıyan nihilist, nihai bir edimle kendine *karşı* döner. (GM Preface 5, KSA 5, s.252). Benliğin bu düşünümsel yadsıması (GM III 11) insanın kendisinin ve hem vicdan azabının bir biçimi (ki burada şiddet onun kendisine yöneltilir)

[13] Örneğin Schopenhauer'ın açıkça, sahip olduğu belirli değerler temelinde, "yaşama ve kendisine Hayır" dediği söylenir.

[14] Muhtemelen Deneme I'deki soylular (GM I 10), doğal olarak bu şekilde de Nietzsche'nin tinsellikle ilişkilendirdiği dönüşümlülük olmaksızın (reflexivity) kendilerine 'evet' derler. Dahası bu kendilerine dönmeyen soylular daha genel ve bir bütün olarak yaşamı onaylayabilme gücüne sahiptir.

[15] Bu da Deneme I'in soylularında eksiktir.

hem de (yaşam perspektifinden) bir hastalık olarak tanınabilen yaşamın bir değerlendirmesi olarak betimlenir: bu bir tükenme ve çöküntü durumudur (GM Preface 5), ve insan hayvanının tüm içgüdülerinden utanmayı öğrendiği ve insanın insan olmaktan utanmasında temelini bulan yaşama yönelik bir iğrenme durumudur (GM II 7, KSA 5, s.302).

Şimdi buraya kadarki iddialarımın tinsel bir hastalık kavramına nasıl katkıda bulunduğunu daha sistematik bir şekilde formüle etmenin zamanı geldi. Bunu yaparken tinsel bir hastalık olarak vicdan azabını anlamaya ilişkin dört özelliği ayırt edeceğim. Her ne kadar "en korkunç" biçimiyle vicdan azabı tüm bu özellikleri içerse de bu olgunun bazıları hala patolojik olan daha az şiddetli türleri de vardır ve bu hastalıklarda bazı özellikler bulunur bazı özelliklerse bulunmaz. Diğer bir deyişle, yaşam ve tin hakkında şu ana kadar öğrendiklerimiz, bizi tinsel hastalıkların derecelerini ayırt edebileceğimiz bir konuma getiriyor ve eğer Nietzsche'nin vicdan azabıyla ilgili söylediklerinin tutarlı bir şekilde anlaşılmasını istiyorsak bu ayrımın tanınması önemlidir. [Şimdi] bu dört özelliği, en az şiddetlisinden başlayarak artan patolojik önem sırasına göre tartışacağım.

-İnsanın kendine acı çektirmek için ölçüsüz bir şekilde istek duyması olarak adlandıracağım- ilk özellik, Hristiyanlıkla ilişkili vicdan azabı türünün aşağıdaki betiminde özellikle belirgindir:

> vicdan azabını [duyan kişi] kendi kendine yaptığı işkenceyi en korkunç derecesine çıkaracak şekilde dinsel varsayımlara tutunmuştur [...] Tanrı önünde suçluluk duyma: bu düşünce ona bir işkence aracı olarak hizmet eder. [...] Bu [...] tinin uyguladığı benzeri olmayan bir zulümdür: ve bu tinde insan *istemi*, kendisini bedelini ödeyemeyeceği derecede suçlu ve kusurlu bulma eğilimindedir (GM II 22, KSA 5, s.332).[16]

Nietzsche için acı çekmeye yönelik doyurulamaz bir özlem duymanın niçin patolojik olarak görüldüğünü söylemek kolay değildir, zira kendi kendine yöneltilmiş olsa bile acı çekme yaşamın normal bir parçasıdır. Hristiyanca acı çekmeyi patolojik kılan şeyin, yalnızca acı çeken kişinin kendi acısının kaynağı olmadığını, aynı zamanda kişinin aşağıdaki iddiada vurgulandığı gibi giderek daha fazla artan şekilde bu acıyı aktif olarak aradığını düşünmek ilk bakışta doğru gelebilir: "insan artık acıdan şikâyet etmiyordu, *tersine 'daha çok* acı, *daha çok* acı!' diyecek kadar acıya *susamıştı*" (GM III 20, KSA 5, s.390). Fakat bu bile hikâyenin tamamı olamaz, çünkü çok üst düzey tinsel

[16] Vicdan azabı duyan insan [tinine] en korkunç katılıkla acı çektirmek için kendini dinsel varsayımlarla donatmıştır. [Böylece] Tanrı'ya karşı bir suç düşüncesi onun için bir işkence aracı haline gelir. Bu durum tinsel (acımasızlığın yarattığı) tek kelimeyle, benzeri olmayan bir tür istemli deliliktir: bu [delilik de] kefaretini ödeyemeyeceği bir dereceye kadar kendini suçlu ve düşmüş bulmaya eğilimli insanın istencidir.

sağlığa sahip bir birey de kendi acısını hoş karşılayabilir, hatta onu arayabilir.[17] Vicdan azabının tüm gerçek biçimlerinde olduğu gibi bu pasajda betimlenen, kendine yönelik acı çektirmenin de aslında kendine acı çektirme olarak *yorumlandığını* hatırlamak önemlidir. Buna göre, acı çekmeye yönelik bitmek bilmez susuzluğun hastalık olarak görülme derecesi, bu acının nasıl yorumlandığına, yani bu acının acı çeken kişinin yaşamında nasıl bir işlevle kullanıldığına ve bu işlevin yaşamın amaçlarıyla[18] nasıl bir ilişkide bulunduğuna bağlıdır, buna insanın kendi acısını yorumlama biçiminin onun kendi kendine çektirdiği bu acıya bir ölçü ya da sınır koymasına izin verip veremeyeceği de dahildir.

Hristiyan vicdan azabının ikinci özelliği "doğruyu söylememesidir [*Verlogenheit*]" (GM III 19, KSA 5, s.385). Burada ele aldığım gibi doğruyu söylememe, insanın kendi kendine dayattığı, kendine şeffaf olmayışıdır -bu insanın eylem ve tutumlarının altında yatan içgüdüsel amaçlarının bastırılması yoluyla elde edilen güdülenmiş bir cehalettir. Eğer doğruyu söylememe tinsel hastalığın bir yönüyse, o halde tinsel sağlığın bir bileşeni de kendine yönelik bilinçli şeffaflıktır. Yine de kendine şeffaf olmayış, asla vicdan azabından kaynaklanan değişik türde hastalıkları yaratan en önemli şey değildir. Bu, baskılama ve ona eşlik eden benliğin bilgisizliğinin, çoğu zaman güçlü bir canlılıkla uyumlu olmasından kaynaklanır. Yine de tüm her şeyin aynı olduğunu varsayarsak, bilince sahip tinsel bir varlık için kendine yönelik şeffaflık, şeffaf olmama durumundan daha üstündür. Ya da Nietzsche'nin fikirlerini, yabancılaşmanın merkezi bir kategori oluşturduğu felsefelere olan yakınlığını açıklayacak şekilde ortaya koyarsak: kendini bilme -yani insanın kim olduğunun ve ne istediğinin çarpıtmaksızın farkında olması- kendi bilincinde olan varlıklar için kişinin kendine olan zorunlu yabancılığından daha uygundur; bu zorunlu kendine yabancılığı Nietzsche, ahlakın kökenine ilişkin sorgulamasının ilk paragrafında "biz bilen öznelere" atfeder (GM Preface 1, KSA 5, s.247–248).

(En şiddetli durumunda) bir hastalığın varlığını gösteren vicdan azabının üçüncü özelliği Nietzsche'nin metinlerinde[19] en belirgin olan özelliktir ve o da tinsel bir özellikle yani kendini olumlama yeteneğiyle ilgilidir. Bu bakımdan tinsel olarak hasta olan bir insan, kendisine[20] 'hayır' der, bu ha-

[17] Reginster 2006, s. 234–235.

[18] Bu önerinin belli bir onayı, "muhtemelen tek zevkleri kendilerine yapabildikleri kadar zevk için acı çektirmek olan "hoşnutsuz, kibirli ve saldırgan yaratıklar [...]" olarak, patolojik bir şekilde kendi acılarını arayan varlıkların betimlenmesinde bulunabilir (GM III 11, KSA 5, s. 362).

[19] Örneğin bu GM Önsöz'ünde zaten vardır. 5, KSA 5, s.252

[20] "Doğa, doğallık, onun varlığının olgularına" (GM II 22, KSA 5, s. 332); ayrıca "'dünya'ya, tüm bir oluş ve tüm bir geçicilik alanı"na ek olarak (GM III 11, KSA 5, s. 362).

yır; "*insanın insandan duyduğu utanç*"la [die Scham des Menschen *vor dem Menschen*]" temellenmiş, "yaşama yönelik bir iğrenme [*Ekel am Leben*]" ifade eden bir hayır'dır [(GM II 7, KSA 5, s.302). O halde kendini yadsıma, kendiyle gurur duyma ya da tatmin olma yetersizliğiyle bağlantılıdır, bu yetersizlik baskılamadan kaynaklanan dürüst olmayan bir bakışla çarpıtılmıştır ve bu da kendine yönelik nefret ve kendini küçük görmeden ayrılamaz. Bu, kendini yadsımanın niçin bir hastalık olduğunu açıklamak için yeterli olabilir; ancak kendini yadsımanın sapkınlığı,[21] buna eşlik eden yaşamın genel olarak yadsınması dikkate alındığında daha belirgin hale gelir. Bu, en açık biçimde Nietzsche'nin, çileci rahibin kendini yadsımasının altında yatan "yaşamın [...] *değerlendirilmesi*" betimlemesinde görülür:

> [yaşamımız] kendine karşı dönmez ve *kendini yadsımazsa*, (ona ilişkin her şeyle beraber, yani "doğa", "dünya", tüm bir oluş ve geçiş alanıyla birlikte) karşı koyduğu ve dışladığı tamamen farklı türde bir varoluş biçimiyle [...] ilişki içine konulur, bu durumda da yaşam başka bir varoluşa geçen bir köprü görevi görür (GM III 11, KSA 5, s.362).[22]

Bu noktayı farklı olarak, -Marx'ın kapitalizmde yaşamla emek arasındaki yabancılaşmış ilişkiyi nitelendirmesini akla getiren bir şekilde- ifade edersek kendini yadsımada, kendisi için aranması gereken şeye (sahip olduğumuz tek dünyadaki yaşam etkinliğine) yalnızca kendi dışındaki bir şeyin aracı olarak, yani "daha yüksek" ama tamamen yanılsama dolu bir dünyadaki varoluş olarak değer verilir. Bu haliyle, (tıpkı kendini olumlama gibi) kendini yadsıma da ancak kendisi üzerinde belirli bir bakış açısı benimseyen ve kendisini kendi değerlendirici bakışına nesne haline getirebilen tinsel, düşünsel bir varlık için mümkündür.

Çileci kendini yadsımanın bu betimlemelerinden hemen sonra acı çekmenin, kendine şeffaf olmayışın ve yaşamın yadsınmasının bir araya gelmesinin insanlar arasında karşılaşılan en şiddetli tinsel hastalık şekli olduğu sonucunu çıkarmak aklımıza gelebilir. Nietzsche, bu çıkarımın akla uygunluğunu açıkça kabul eder ancak daha sonra bir o kadarda açıkça reddeder. Zira çileci kendini yadsımanın gizli ve yaşamı yücelten bir işleve sahip olduğunu göstermek için, onun tarih boyunca her yerde görüldüğünü ve esnekliğini örnek gösterir, hatta bu par excellence yaşamı yadsıyıcı tutum, ne kadar çarpıtılmış durumda olursa olsun son derece paradoksal ve tehlikeli biçimde yaşam tarafından, yaşamın kendi amaçlarına hizmet edecek şekilde kullanılabilmeli-

[21] Hastalığın sapkınlıkla nasıl ilişkili olduğu Freud'da da ilginç bir sorudur.

[22] Örneğin bizzat kendine karşı dönmezse ve kendini yadsımazsa aynı [yaşam FN], (ki bu [kavramda] ait olduğu "Doğa", "Dünya" gibi oluş ve geçiciliğin tüm bir alanı toplanır) tamamen farklı türdeki bir varoluşla bir ilişki içine konulur: bu durumda yaşam, her bir başka yaşam için bir köprü görevi görür.

dir. Onun düşüncesi şudur: değerlendirmelerinde dile gelen yaşama yönelik tüm düşmanlığa rağmen çileci ideal yine de bir idealdir ve bu haliyle dünyayı düzenleyici etkinlik için güçlü bir uyarıcı olarak iş görebilir ve -insanlık tarihinin büyük bir bölümünde gerçekten de böyle bir iş görmüştür. Üçüncü Deneme'nin iddia ettiği gibi, gücünün zirvesindeki Hristiyanlık, özellikle de benliğin ve dünyanın olumlanmasına izin veren ve değersizleştirdiği dünyanın bizzat kendisindeki tutkulu etkinliği güdüleyen insan acılarına bir anlam atfedebilme yeteneğini kullanarak, gerçekten dünyayı biçimlendirici müthiş bir güce sahip olmuştu (dünyanın olumlanması durumunda, bu sadece dünyayla ve bunun ötesindeki başka bir dünya arasında yalnızca bir köprü olmuş olsa bile bu böyleydi). Her ne kadar Hristiyanlığın kendileri adına hareket ettiği değerler nihai olarak yaşamı yadsıyıcı nitelikte olsa da dünyanın bu değerlere uygun olarak düzenlenmesi, bir canlılığın ifadesiydi, zira Nietzsche'nin ünlü iddiasındaki gibi hiçliği istemek hala istemektir (GM III 1, KSA 5, s.339).

Buradaki iddialarım doğruysa, en hayati durumda dahi çileci ideal tinsel bir hastalık olarak nitelenir. Bunun nedeni çileci idealin acı çekmeye, kendine şeffaf olmamaya ve yaşamın yadsınmasına karşı ölçüsüz bir susuzluk duymasıdır. Ancak çileci ideali bir hastalık haline getiren bir başka özelliği daha vardır (ve bu da tinsel hastalığın Hristiyanlığın kendisinin temsil ettiğinden bile daha şiddetli bir hastalık türüne işaret eder). Çilece idealin hastalıklı niteliğini tanımlayan bu dördüncü özellik, Nietzsche'nin en büyük tehlike olarak tanımladığı özelliğiyle bağlantılıdır; bu tehlike, *Ahlakın Soykütüğü*'nün en önemli bölümlerinden birinde betimlendiği gibi, çileci idealin kendisinden beslendiği ama kendi kendisiyle çatışan (ya da kendi kendisini çürüten) bir dinamik içinde kendini ortaya koyar. Üçüncü Deneme'nin yaklaşık üçte birinde Nietzsche çileci idealin merkezinde;

> doyumsuz bir içgüdünün ve yaşamdaki herhangi bir şey üzerinde değil ama yaşamın kendisi üzerinde, onun en derin, güçlü ve temel koşulları üzerinde egemen olmayı isteyen bir güç istemi bulunduğunu iddia eder; burada güç kaynaklarını durdurmak için bir güç kullanma girişiminde bulunulur [...][B]iz burada, kendisini bölünmüş olarak isteyen, bu acı içinde kendisiyle *mutlu olan*, yaşam için ön varsayımı ve fizyolojik kapasitesi *azaldıkça* kendini daha fazla muzaffer hisseden ve kendinden daha fazla emin olan ikiye-bölünmüş-bir varlığın önünde dururuz (GM III 11, KSA 5, s.363).[23]

[23] Burada efendinin yaşamdaki herhangi bir şey üzerine değil, yaşamın kendisine ve en derin, en güçlü ve en dipteki koşullarına egemen olmayı amaçlayan doyurulmamış içgüdüleri ve güç istemi ve bir tür nefret/antipatinin varlığı söz konusudur. Burada gücün kaynağını durdurmak için güç kullanmaya yönelik bir deneme yapılır [...] Burada, kendi varoluşunun koşulu olan yaşama yetisi azalırken, kendi kendisinin bölünmüşlüğünü isteyen ve bunun acısından zevk alan ve hatta [yarattığı] bu aralıkta yeniden her zaman daha emin ve muzaffer hisseden bir ikiye bölünmüşlükle karşı karşıyayız.

Başka bir deyişle, her ne kadar çileci ideal, etkinliğe sevk edici bir uyarıcı işlevi görse de (ve bu yüzden yaşama yönelik bir tür uyarıcı olsa da), uyardığı etkinlik kendi canlılık kaynaklarını durdurma şeklinde (istenmeyen) bir sonucu doğurur. Bu biçimiyle, kendini eylem yoluyla ifade eden çileci ideal canlılığın, bizzat kendi koşullarını baltalayan bir tezahürüdür. İddia ettiğim gibi, bu kendi kendini çürüten dinamik, gücünün zirvesindeki Hristiyanlığın tinsel bir hastalık olarak niteleneceği en önemli özelliği olmasına ek olarak çileci idealin en büyük tehlikesini oluşturur. Üstelik bu tehlike, çileci ideal bir kere kendi kendini çürüten bu dinamiğini tamamladığında ve kendi enerjisinin kaynaklarını tüketmeyi başardığında, bu idealin ele geçirilmesini tehdit eden daha ciddi bir koşulun olasılığına -hastalıktan çok yok olmaya daha yakın bir şeye- işaret eder. Günümüz Avrupa kültürü, tinsel hastalığın bu aşırı durumuna -en zararlı biçimdeki bu nihilizme- henüz ulaşmamış olabilir ancak Nietzsche, onun ufukta gizlendiğini, kesinlikle zorunlu olmasa da Tanrı'nın olası ölümünü ve Hristiyanlığın kendine özgü canlılığını mümkün kılan ama artık inanırlığını yitirmiş inançlarının nihai ölümünü sezer. Zira muhtemelen çileci idealin istencin artık istemeyi tamamen kestiği Hristiyanlık sonrası etkileri, yaşamın temel doğasına yönelik, çileci idealle harekete geçirilen ve hiçliği isteyen paradoksal ama hala hayati istençten daha ciddi bir ihlali içerir.

Bu konuda bir sonuca varmadan önce, Nietzsche'nin tinsel sağlık konusundaki anlayışı hakkında Hegel'le önemli bir benzerlik meydana getiren hastalık açıklamamın sonuçlarından yalnızca bir tanesini ele almak istiyorum. Tinsel sağlığın bu özelliğinin, henüz tanımlamış bulunduğum tinsel hastalık kavramı tarafından mümkün kılındığını görmek önemlidir. Benim düşüncem, Nietzsche'nin en kötü haliyle bir taraftan çileci idealin, öte taraftan da tinsel sağlığın özellikleriyle olan çarpıcı bir biçimsel benzerlik taşıdığının kabul edilmesine bağlıdır. Çileci ideal "kendisini bölünmüş olarak isteyen ve bu acısından mutluluk duyan" ve "en paradoksal şekliyle" ne kadar daha fazla içsel olarak bölünmüş olmasından kaynaklanan acıyı ararsa "o kadar daha fazla kendine güvenli ve muzaffer olan" "ikiye-bölünmüş [eine Zwiespältigkeit] bir-varlık" özelliğini taşır (GM III 11, KSA 5, s.363). Aradığı ve kendi kendini maruz bıraktığı böylesi içsel bir bölünmenin somut bir betimlemesi, Nietzsche'nin vicdan azabının "en korkunç" biçimi olarak nitelediği tespitinde ortaya konur; Nietzsche burada Feuerbach'ı (ve de Hegel'in mutsuz bilinç açıklamasını) andıran bir dilde, Hristiyan inancına sahip bir kişiyi 'Tanrı'da' "kendi hayvanca içgüdülerinin nihai antitezini kavrama" yönünde doymak bilmez bir istençle güdülenen biri olarak tanımlar; bu kişi

aynı zamanda bu içgüdüleri "Tanrı önünde duyulan suçluluk duygusu olarak yeniden yorumlama" ve bu şekilde kendini 'Tanrı' ve 'şeytan' çelişkisinin arasında tutma" ve "kendi mutlak değersizliğinden elle tutulabilir bir şekilde" emin olma istemi duymaya eğilim gösterir (GM II 22, KSA 5, s.332). Nietzsche'nin Hristiyan tinselliğini açıklamasının Feuerbach'ınkinin ötesine geçtiği temel yön, buradaki belirleyici noktadır; yani dinsel yabancılaşmanın öznesi, kendisi ve "Kutsal Tanrı" arasında varsaydığı mutlak karşıtlığı arar, ondan hoşlanır ve kendini [bu karşıtlıkta] doğrulanmış hisseder, bu Tanrı'ysa tüm niteliklerden -özellikle kendi yaratılmış olma olgusuyla bağlantılı olan özelliklerden- soyutlanmış bir varlık idesidir.

Bu büyük tinselliğin, insanın kendisini ikiye bölmesinde gerçekleşip yaşanması, daha sonra da insanın yarattığı bu çelişkinin bizzat kendisini uzlaştırmaya çalışması ve ona direnmesi bize Hegel'i hatırlatmalıdır. Şurası açıktır ki; bunun neye benzemesi gerektiği pek net olmasa da, Nietzsche öznelliğin bu temel işareti görüşünü, kendi tinsel sağlık anlayışıyla bütünleştirme niyetindedir. Nietzsche'nin bu sağlık anlayışının özelliklerini nasıl tasarladığını anlatmak yerine, amacının açık olduğu iki pasajı işaret etmekle yetineceğim. Birincisi başlangıçta şaşırtıcı gelen, 'iyi-kötü' ve 'iyi-fena' gibi birbirine karşıt değerlerle ilişkisi içinde yapılmış belirlemedir:

> buna göre belki de artık ikiye bölünmüş [...] bir varlığınkinden ve karşıt değerlerin [...] gerçek bir savaş alanı olması gerçeğinden "daha tinsel, daha yüce bir doğa"nın belirleyici bir işareti kalmamıştır (GM I 16, KSA 5, s.286).[24]

Çileci ideal'in sahip olabileceği çeşitli anlamların tartışıldığı ikinci pasaj, "iffet ve şehvet arasındaki antitez"in trajik bir çelişki olması gerekmediği gözlemine dayanır:

> bu gerçek, kendi "hayvan ve melek" eğilimleri arasındaki istikrarlı olmayan dengeyi, varoluşa karşı zorunlu bir argüman olarak dikkate almayı neredeyse hiç düşünmeyen, tüm sağlıklı ve neşeli ölümlüler için geçerlidir –hatta en derin ve en parlak [zihinler] [...] onda yaşama yönelik bir uyarıcı daha bulmuştur. (GM III 2, KSA 5, s.341).[25]

Karşıt değerlerin ve kendilik-kavrayışlarının çatıştığı bir savaş alanı olarak var olmanın ne anlama gelebileceği sorusu, burada hakkında çok fazla şey konuşamayacağım önemli bir sorudur. Fakat bu pasajlar, Hristiyanlığın öznelere getirdiği abartılı ikiye bölünmüş olma biçimlerinde, Nietzsche'nin büyük bir tinsel sağlık olasılığı hissettiğini açıkça belirtir; buna kendi içinde

[24] Bugün belki de karşıtlıkların var olması için ikiye bölünmüş ve bir çatışma alanı olarak daha yüksek ve daha tinsel bir doğanın varlığını gösteren hiçbir kararlaştırıcı işaret yoktur [FN].

[25] Bu en azından tüm başarılı ve neşeli ölümlüler için geçerli olsa gerek; bunlar varlığın temeli olan hayvan ve melek arasındaki ince dengeyi bundan daha fazla hesaplamaktan uzaktırlar. En incelmiş, en aydınlık [zihinlerse] onda yaşama yönelik daha fazla bir uyarım görmüşlerdir.

bölünme ve bu bölünmenin karşıtlıklarını ortadan kaldırmaksızın bu karşıtları bir arada tutma sevgisiyle beslenme de dahildir. Hayvan yaşamı için doğal olmanın çok ötesinde olan bu kendi kendini bölümlere ayırma ve karşıtları bir arada tutma özelliği, Hegel'i çok anımsatan bir şekilde, yalnızca bizzat bunların yarattıkları üst düzey sağlık biçimleri kadar aşırı bir hastalık aracılığıyla meydana gelebilir.

## Kısaltmalar

*KSA*, Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. 15 vols. Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Eds.). Munich, Berlin, New York: DTV/De Gruyter 1980.

*GM*, On the Genealogy of Morality PhS Phenomenology of Spirit [TWA 3].

## References

Hahn, Songsuk Susan (2007): *Contradiction in Motion: Hegel's Organic Concept of Life and Value*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Reginster, Bernard (1997): "Nietzsche on Ressentiment and Valuation". In: Ernest Sosa (Ed.): Philosophy and Phenomenological Research 57 (2), s. 291–305.

Reginster, Bernard (2006): *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

# NIETZSCHE ve EĞİTİM ANLAYIŞI

**Ali Özgan***

**Özet:** Bu çalışmada Friedrich Nietzsche'nin eğitim anlayışına ilişkin bir yorum ortaya konulmaya çalışılacaktır. Nietzsche felsefesi derinliği olan ve çok boyutlu algılanması gereken bir dünyadır. Nietzsche, eğitimi salt okul eğitimi olarak ele almaz. Onun eğitim anlayışında eğiticiler, okullar, eğitim politikaları ve hatta kültür kadar kişinin kendisi de esas aktörler arasındadır. Onun yargıları içerisinde birden çok sonuca ulaşmak mümkündür. Devlet ve üniversite ilişkisindeki hiyerarşik durumu eleştirirken üniversite hocalarının niteliğini tartışabilir. Okulların çağa ayak uydurmaları zorunluluğu aynı zamanda Nietzsche için okulların gerçek hayata hazırlayan kurumlar olarak görülmesi demektir. Bununla beraber matematik eğitimi hayattaki acılara hazırlanmak kadar önemli görülmemektedir. Her şeyden önemlisi gerçek hayatta pratiğe dökülmeyen her bilgi, insanların boyunlarında gereksiz yükten fazlası değildir.

**Anahtar Kelimeler:** Eğitim, üniversite, eğitici, felsefe, Schopenhauer, Montaigne, kendini bilme, Platon, kültür, kültürlenme.

## NIETZSCHE and HIS MENTALITY OF EDUCATION

**Abstract:** In this essay, it's going to be tried to make comment about Friedrich Nietzsche's mentality about education. Nietzsche's philosophy is a world having profoundness and has to be understood as multidimensional. He never handles education just as school education. In his education mentality, self of person exists between real actors such as trainers, schools, education policies and even culture. It is possible to reach many results in his judgements. He can discuss the quality of university teachers while he is criticizing hierarchical situation between state and university. For him, the obligation of moving with the times of schools means to prepare people for real life at the same time. Nowwithstanding, in his opinion mathematics is less important than preparing for real life's sufferings. Above all, every information which hasn't been practised in daily life, isn't much more than burden on people's necks.

**Key Words:** Education, university, trainer, philosophy, Schopenhauer, Montaigne, knowing oneself, Plato, culture, acculturation.

* Dr.

Eğitimciler ve eğitim bilimciler tarafından eğitimin, amacına yönelik farklılaşmadan kaynaklanan birbirinden farklı tanımları mevcuttur. Bu durum göz önünde bulundurularak yaygın bir tanımının yapılması gerekirse eğitim, "bireyin yaşadığı toplumda yeteneğini, tutumlarını ve olumlu değerdeki diğer davranış biçimlerini geliştirdiği süreçler toplamı; kişiliğin gelişmesine yardım eden ve onu esas alan, onu yetişkin yaşamına hazırlayan, gerekli bilgi, beceri ve davranışlar elde etmesine yarayan bir süreçtir" (Tezcan, 1985:4). Tanımda da belirtildiği üzere bu süreçte belirli bilgi, beceri ve davranışlar elde edilmesi istenilmektedir. Bu noktada "istenilmek" ile kastedileni toplumun geneli ile ortak paydada buluşabilecek, toplum nezdinde dışlanmayacak hatta genelin yarar ve menfaati şeklinde anlamak da mümkündür. Nitekim her toplum kendisine benzeyenleri üretmek isterken eğitim politikaları, eğiticileri ve kurumları ile bu yönde topyekun bir gayret gösterir. Çünkü toplumun geneli ile benzerlik göstermeyerek ondan farklılaşan ve ayrıklık/aykırılık gösterenler toplumla bağdaşmaz ve düzeni bozarlar. Bunun yanında aynı zamanda toplum için baş ağrısı olabilecekleri de düşünülür. Bu noktada eğitim sisteminin içini doldurarak eğitim tarzından işlenecek derslere, bu dersleri verebilecek kişilerin eğitimine ve seçilmesine kadar tüm süreçleri ifade eden eğitim politikaları, nesilleri yönlendirerek onların hayatlarına dokunacak olan eğiticiler ve bir bütün olarak eğitim kurumları Nietzsche için eğitim hususunda önemli yapıtaşları olmuş, düşünür bu hususları kendi bakış açısıyla birçok kere dile getirmiştir. Eğitim, onun yoğun ilgi duyduğu bir konu olmakla birlikte her ne kadar bir eğitim düşünürü olarak az bilinse de (Tate, 2018:181) Nietzsche aynı zamanda bir eğitim düşünürüdür. Ancak onu eğitim konusunda klasik eğitim düşünürlerinden ayıran husus, eğitimin ne olması gerektiğinden çok ne olmaması konusundaki eleştirileridir (Tate, 2018:190).

Birincil olarak eğitim konusunda ona göre asıl mesele insanın kendisi olabilmesidir. O, insanı olduğu gibi yaşamaktan alıkoyan şeyin ne olduğu sorusu ile ilgilenir ve insanı kendisi olmaya çağırır. Çünkü insan kendi varoluşu hakkında kendisine karşı sorumludur ve bunu ancak ve ancak sadece kendisi dümenin başına geçince gerçekleştirebilir. (Nietzsche, 2018:1-3). Dolayısıyla ile kurumlar, politikalar ve eğiticiler eğitim konusunda her ne kadar ana aktörler olarak genel kabul görse de aslında eğitim konusunda birincil aktör olarak her zaman kişinin kendisi ana fail olarak ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle dış aktörlerin kişiyi eğitmesi, kişinin buna izin vermesi ile doğru orantılıdır. Kendin olma ya da başka bir deyişle kendini bulabilme / kendini bilme mottosu, kişinin varlığını anlamlı hale getirebilmesinin yegane ön koşuludur.

Bu bağlamda Nietzche'nin kendi olabilme ve kendini bilme noktasında çağlar boyunca geçmişten gelen bu mottoya kulak verdiğini yakından görmek gerekir. Gerçekten de bakıldığı zaman, Nietzsche'yi en çok etkileyen iki isimden biri olan Montaigne de aynı düsturu tekrarlamış ve kendini bilmenin önemini vurgulamıştır (Montaigne, 2011:25). Bu bağlamda eğitimin asıl amacının Nietzscheci bir bakışla "kendini bilmek" düsturunu merkeze koyduğunu söylemek mümkün gözükmektedir. Çünkü kendini bilmek ile kastedilen sözün, öz itibariyle kitaplar dolusu açıklamasını yapmak söz konusu olabilir. Örneğin Montaigne'nin de kendini bilmek ile ilgili olarak atıfta bulunduğu Platon (Montaigne, 2011:25), *Alkibiades*'te gerçekleşen diyalogda, kendini bilmek denen şeyin kolay bir şey olmadığını, Pytho tapınağına kendini bil diye yazan kişinin sıradan biri olamayacağını, insanın kendisiyle ilgilenebilmesinin kendisini tam olarak bilmesiyle mümkün olup ancak insanın kendi özünü bulmasıyla gerçekleşebileceğini, bunun da ruhumuzu bilmekle başladığını, bilgeliğin ise kendini bilmekten başladığını söylemektedir (Eflatun: 1997:74,75,80,81). Platon'un da bahsettiği ve ondan da uzun zaman önce yazıldığı düşünülen Pytho ya da bugün bilinen adıyla Delphi'deki Apollon Tapınağı'nda ya da Antik Mısır'daki Kemet Tapınağı'nda yazan, aslında Platon'dan önce hocası Sokrates'in de bahsettiği kendini bil sözü ( Wikiwand t.y.) bu kültür ve medeniyetlerden önce ve çok daha geniş bir coğrafyada da geçerli bir yaşam felsefesi olmuştur. Dolayısıyla Nietzsche'de görmüş olduğumuz eğitimde kendini bilme gerekliliği ve felsefesi, bir süreç olarak ele alındığında bunun Nietzsche ile ortaya çıkmadığı, ondan yüzyıllar öncesine kadar uzandığı ve düşünürün bu süreçte bu sloganın tekrar altını çizen ve hatırlatan önemli bir köşe taşı olduğu belirtilmelidir.

Dolayısıyla eğitimin de birincil önceliği insana kendisi olabilmesi açısından yardımcı olmaktır. Bu noktada düşünür, önemli bir kavram olarak gördüğü kültür olgusuna ağırlık verir. Çünkü kültür, kuşakların birbirleri ile olan iletişimini, bilgi ve değer aktarımını sağlama noktasında birincil öncelikte bir olgudur. Kültür, toplumların uzun zaman içinde meydana getirdikleri maddi ve manevi değerler bütünüdür. Topluma yeni katılan bireyler toplum tarafından kültür aktarımı yapılarak, yani kültürlenerek toplumun kolektif hafızasını özümserler. Bu bakış açısıyla Nietzsche, öyle bir noktada kültürü ele alır ki, kültür bir bakıma ona göre neredeyse eğitim ile eşdeğerdir. Çünkü ona göre eğitim, üremenin bir devamı olup genellikle onun sonradan yapılan bir tür güzelleştirilmesidir (Nietzsche,2014:233). Başka bir deyişle üremek nasıl ki sayısal bir çoğalma sağlıyor ise eğitim de zihinsel olarak benzerlerin çoğalmalarını sağlamaktadır. Çünkü farklı düşünen, toplum ile

bir bütün olamamış bireylerin sayısal fazlalığı, zihinlerin yeterli ve istenilen şekilde eğitilememesi durumunda bir anlam ifade etmeyecektir. Tüm toplumların ve yönetim biçimlerinin kültür temelli eğitim öğretim politikaları yoluyla bireyleri topluma faydalı olacakları biçimde yetiştirmek istemeleri de bundan dolayıdır (Çevikbaş, 2004:61). Kültürleme ve kültürlenme bu noktada bir eğitim politikasıdır. Bundan dolayı kültürü merkezine alamamış bir eğitim politikası köksüz, içi boş ve özenti olmaya mahkumdur ve bu yüzden Nietzsche'nin eğitim politikasında kültürün yeniden üretiminin teşviki belirtilmekte, "Schopenhauer insanı" olmamızın önündeki engelleri aşmamızda ve varoluşumuzu tamamlamamızda kültüre büyük vurgu yapılmaktadır. (Nietzsche, 2018:47).

Bununla beraber genel kültür olgusu da kültürü zayıflatmakta ve kültür barbarlık kavramı ile eşdeğer addedilmektedir (Nietzsche, 2012:28). Dolayısıyla kültür kavramının içinin boşaltılarak genel kültür seviyesine indirilmesi ona göre bir tür vahşiliktir. Bu noktada kültürün gelişmesi için bir önderin önderliğine ihtiyaç duyulduğunu belirten düşünürde bu durum akademik özgürlük kavramının zıttıyla, yani itaat, hiyerarşi ve disiplin olgusuyla başlamaktadır. Çünkü ona göre nasıl ki büyük önderlerin kendilerini izleyen kitlelere ihtiyaçları varsa kitlelerin de eksikliğini hissettikleri önderlere ihtiyaçları vardır (Nietzsche, 2012:94). Bu yüzden kültür yoluyla eğitimde genel kültür düzeyinde bir ilkellikten uzak durularak kitleleri peşinden sürükleyecek gerçek bir eğitici rolünde toplumsal önderlere ihtiyacın kaçınılmaz ve doğal olduğunu ifade eder.

Kültür olgusunun akabinde değindiği ikinci önemli husus eğitimin faydacı bakış açısıdır. İnsancı bakış açısını yitirdiği ve sadece bilimsel eğitim anlayışını benimsediği için insanı da makine gibi faydalılık miktarı ile ölçülebilen nesne haline getirmeyi amaçlayan eğitim anlayışı, ona göre önemli sorunlardan biridir. Goethe'den alıntıyla eylemini arttırmayan ya da güçlendirmeyen bilgiden nefret ettiğini belirten Nietzsche, burada özellikle tarih bilimi örneğinden hareketle eleştirilerde bulunur. Tarih bilgisinin ve biliminin hayattan kaçış için bir sığınak olmaya devam ettikçe ve gündelik hayatta işlerliğimizi arttırmadıkça bir anlam ifade etmediğini dile getirir (Nietzsche, 2007:59). Burada Montaigne'den izler görmek oldukça mümkündür. Zira Montaigne de gerçek hayatta işe yaramayan bilgiyi doğadan bir benzetme ile açıklar. Ona göre "nasıl ki kuşlar bazen mısır taneleri aramaya gidip, yavrularını beslemek için bunları dokunmaksızın gagalarında taşırlar, aynı şekilde, bilgiçler de bilimlerini kitaplardan yemlenip, geviş getirmek ve rüzgâra

saçmak üzere sadece dudaklarının ucunda tutarlar" (Montaigne, 2011:179). Montaigne bir başka yerde de aynı tür insanlar için "kitaplarla yüklü eşekler" meydana getirmekten söz ederken (Montaigne, 2011: 231) farklı bir yazısında öğrencinin dersini ezbere okumaması, bunun yerine bilakis uygulaması gerekliliğinden, dersi eylemlere dökerek tekrarlamasının zorunluluğundan bahsettiğini görmek mümkündür (Montaigne, 2011:220).

Nietzsche'ye göre hayatta eyleme dönüşmemiş hiçbir bilginin herhangi bir önemi bulunmamaktadır. Bilginin kaynağı ister inanç ister deneyim her ne olursa olsun, bu bilgi hayatta herhangi bir şekilde faaliyete geçirilebilmelidir (Nietzsche, 2014:32-33). Bu noktada düşünürün Montaigne'den fazlasıyla etkilendiğini ifade etmek olasıdır. Çünkü Nietzsche genel olarak hayranlık belirttiği iki düşünürden bahseder; bunlardan biri şüphesiz Schopenhauer iken diğeri Montaigne'dir. Hatta bazı konularda onu Schopenhauer'den bile üstün görür ki o da dürüstlük konusudur. Buna ek olarak Montaigne'den yürekten ve övgü dolu sözlerle bahseder. O'na göre "böyle bir insanın yazı yazmış olması, sahiden bir dünya üzerinde yaşamanın zevkini arttırmıştır... O'na henüz bir bakış atmıştım ki, bir bacağım ya da bir kanadım oldu. Yeryüzünü kendine yurt edinme görevi verilseydi, onunla birlikte üstlenirdim bu görevi" (Nietzsche, 2018:12). Nietzsche'yi Montaigne'den sonra tanımış biri için Nietzsche'nin bazı hususlardaki fikirleri bundan dolayı tanıdık gelebilmektedir.

Nietzsche'nin pratik hale gelmeyen bilginin ne öğretene ne öğrenene ne de başkalarına fayda vermeyeceği ile ilgili bir başka benzer ifadeyi Montaigne'in *Denemeler*'inde "her ne kadar başkalarının bilgileri vasıtasıyla bilgili hale gelirsek de sadece kendi öz bilgeliğimizle bilge olabiliriz" (Montaigne, 2011:180) sözüyle teşhis etmek olasıdır. Aslında Montaigne'nin de düşüncelerinin kendi ifadesi ile başvuru kaynaklarının en temel yazarı olan Seneca'dan oldukça payını aldığı belirtilmelidir. Bu bakımdan ele alırsak Nietzsche'nin de doğrudan olmasa da dolaylı olarak Seneca'dan izleri kendinde barındırdığını ifade etmek yanlış olmasa gerektir. Örneğin Seneca'nın bilginin ve eğitimin işe yararlığı ile ilgili olarak belirtmiş olduğu "non vitae sed scholae discimus / yaşam için değil okul için eğitiliyoruz" (Montaigne, 2011:180) deyişinin bu bağlamda hem Montaigne'i hem de Nietzsche'yi etkilediğini söylemek yanlış olmasa gerektir.

Nietzsche'ye göre asıl olan, hayatı ve yaşayabilmeyi öğrenmektir. Hayata ve yaşamaya dair faydası olmayan tarih anlamsızdır. Bu, tarih için olduğu

kadar yaşamda praxis haline gelememiş her türlü bilgi için geçerli bir olgudur. Bilgi, değeri ve kullanımları ışığında ele alınmalıdır (Tate, 2018:184). Aynı şekilde hayata dair gerçek, acı verici ve benzeri birçok sorunla baş etmeyi öğrenmek yerine matematik ve fizik öğrenilmesi için şiddet uygulanması yöntemini de eleştirir (Nietzsche, 2014:156). Eğitim kurumlarında matematik ya da fizik öğrenmek, hayatın acı verici gerçek sorunlarıyla baş etmeyi öğrenmekten daha önemli değildir. Buradan hareketle lise eğitimini eleştiren düşünüre göre klasik lise eğitiminde öğrenciler kültürlü varlıklar olmak yerine sadece bilgili bireyler olarak yetiştirilmektedirler (Nietzsche, 2012:35). Oysa hayatta lazım olmayan bilgiyi öğrenmenin hiçbir faydası olmayacağı gibi kültürsüz ve bilgili bir bireyin topluma katacağı artı değer de merak konusudur. O halde geleceği kurtarmak adına asıl sorgulanması gerekenin öğretim kurumlarının bizi nereye götürdüğü ve bu yolun bizi nereye çektiği olmalıdır (Çevikbaş, 2004:64). Bunun yanında düşünür liselerin tek amacının üniversiteye hazırlamak değil öğrencilere bağımsız olabilmeyi de öğretmek olduğunun altını çizer (Nietzsche, 2012:85). Bağımsız olabilmek ise hür düşünebilmek, düşünsel dünyada rahatça hareket edebilmek olsa gerektir. Buna mukabil olarak ise düşünürün en büyük eleştirilerinden birisi okullarda artık "düşünmeyi öğrenmenin" kalmamış olmasıdır (Nietzsche, 2010b:56). Ezberci bir sistemle sadece verilen ve anlatılan müfredat doğrultusunda bazı kavramları tekrar eden öğrenciler yerine düşünür, bağımsız bireylerin hür şekilde düşünebilecekleri eğitim kurumlarının özlemini çeker. Bu özlemin bir sebebi de liselerdeki kılavuzların kör olmalarına rağmen kendilerini gören kişiler olarak göstermelerinde yatmaktadır (Çevikbaş, 2004:72).

Eğitim düşünüre göre özgürleştirmedir (Nietzsche, 2018:5). Çünkü özgürlüğe erişmiş birey hem kendini hem başkalarını tutucu ve baskıcı odaklara karşı savunabilir. Başka bir deyişle kazandığı objektif bakış açısı ile başta kendi hayatı olmak üzere birçok kişinin hayatına dokunabilir. Bu ise kendisi kadar başkalarına da saygı duyabilmeyi öğrenmiş bireylerde görülebilecek bir erdemdir. Bunun için insanların birbirlerinden birçok açıdan farklı olduğunu kabul etmek, bu anlayışın hakim olması açısından birincil öncelikli husustur. Zira düşünür de özellikle gençlerin bu noktada farklılaşmalarının ya da kendi deyimiyle bozulmalarının sebebinin "kendisiyle aynı düşünenlere, farklı düşünenlerden fazla saygı göstermesini öğrenmek" şeklinde açıklamaktadır (Nietzsche, 2014:205). Farklı düşünenlere saygı duymamak, sadece kendisi gibi düşünenleri dinleyip önemsemek her türlü dışlama, yok sayma, ayrımcılık ve baskı haline dönüşebilecek tehlikeli bir bakış açısıdır. Zira insanlar fiziksel oldukları kadar zihinsel olarak da farklılıklarıyla dünyaya

zenginlik katarlar. Buradan hareketle asıl mesele farklı düşünenlere de en az bizim gibi düşünenlere duyduğumuz kadar hatta daha fazla saygı duyabilmemizde yatmaktadır. Eğitimin bireyleri özgürleştirmesi bir bakıma budur.

Bununla beraber özgürleşmenin yanlış anlaşıldığını belirten düşünür, özellikle modern çağda özgürleşmenin, içgüdülerin hiçbir fren mekanizması ile durdurulamayacak şekilde dizgininden boşalması olarak anlaşıldığını ve bunun bir tür içgüdü yozlaşması olduğunu iddia eder (Nietzsche, 2010b:91). Dolayısıyla özgürleşme ile kastedilenin aslında düşünsel bir özgürleşme olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bunun yanı sıra liselere bağımsız düşünebilen bireyler yetiştirme görevi veren Nietzsche'ye göre lise eğitiminde gençlerin kendilerini eğiticilik yapabilecek yetkinliğe ve bilgeliğe eriştirmeleri de gerekmektedir (Nietzsche, 2012:87). Daha farklı bir ifade ile bir öğretmenin şartlı güdümüyle öğrenmeye çalışmak yerine neyi öğrenmesi gerektiğini ve bunu nasıl öğreneceğini bu yaşına kadar öğrenebilmiş olması gerekmektedir. Ancak kişi hala kendince yasalar koyup yargılamaktan kendini kurtaramamışsa, üniversite öğrencisi olsa bile hocalarının elinde biçimlenmiş bir liseliden başka bir şey değildir (Nietzsche, 2012:87). Bir bakıma aklının engellerine takılı kalıp hayatı kategorileştirerek varoluş mücadelesi veren bir kişi üniversite öğrencisi olsa bile kendi kendini yetiştirecek erginliğe ulaşamamış demektir. Zaten düşünür, okulları genel olarak biçimsel eğitim vermeleri nedeniyle oldukça eleştirmektedir (Nietzsche, 2014:157). Dolayısıyla biçimsel eğitim veren okullardan çıkan bireylerin erginliğe erişemeyip özgürleşememelerine de bu bağlamda doğal bakmak gerekmektedir. Buna paralel olarak eğitim öğretim sürecinde kimsenin öğrenmemesi, öğrenmek için çaba göstermemesi ve kimsenin öğretmemesi (Nietzsche, 2014:248) şeklindeki eleştirisini de eğitim kurumlarına ve eğiticilere yönelik eleştiriler olarak ele almak yerinde olacaktır.

Düşünürün biçimsel eğitim kurumlarına yönelik bir başka eleştirisi nicelik hususundadır. Gerçekten de öğretim kurumlarının sayısından ziyade niteliğinin önemli olduğu bir gerçektir. Nitekim çok sayıda hayata geçen yükseköğretim kurumları konusu, üniversitelerin sayısı tartışmasının yanı sıra beraberinde hocaların kalitesi sorununu getirmektedir. Boş kadroların doldurulması sorunu nitelikli öğretim görevlisi bulabilme sorununa dönüşecektir. Nitekim bir toplumun çok yetenekli olması halinde bile bu kadar fazla yükseköğretim kurumuna kaliteli ders görevlisi bulmanın imkansızlığı ortada olup bu kişilerin sayıca çokluğu durumunda "similis simili gaudet/ davul bile dengi dengine" kuralı geçerli olacaktır (Nietzsche, 2012:50). Başka

bir ifade ile tüm yükseköğretim kurumlarının bir an için çok kaliteli ve nitelikli oldukları düşünüldüğü takdirde bile her kuruma yeteri kadar nitelikli öğretim üyesinin bulunamayacağı bir gerçektir. Bu durum da ister istemez kurumların kalitesinin asla istenilen seviyeye ulaşamayacağı anlamına gelecektir. Nietzsche de bu yaklaşıma paralel olarak Alman eğitim kurumlarına yönelik hem tavsiyeler hem de yer yer oldukça sert eleştiriler geliştirmiştir. Bu eleştirilerden özellikle 19. Yüzyıl ortalarındaki Alman üniversiteleri fazlasıyla nasibini almıştır. Örneğin Almanya'da iyi bir yazar ya da hatip olmak isteyen kimsenin böyle bir okul ya da eğitici bulamayacağını belirtir (Nietzsche, 2018:7).

Müessese olarak da ifade edilebilecek olan kurumlar, bir devletin hangi iş ve eylemi ile ilgili olursa olsun kökleşmiş, kalıplaşmış yapıları, örüntüleri anlamına gelmektedir. Kurumsal kültür ya da kurumsallaşma gibi kavramlar ile kastedilen, bir müessesenin belirli bir çizgisinin ve politikasının olduğu, öngörülebilir davranarak keyfiyetten uzak bir yapıya büründüğüdür. Eğitim kurumları bu manada bir devletin kendi geçmiş ve geleceğini özellikle milliyetçi bir potada eritme sahalarıdır. Bu noktada eğitim ve kültür ilişkisini tekrar devreye sokan düşünüre göre devlet, kültürün yaygınlaşmasını talep ederken en etkili araçları elinde bulundurur. Ona göre devletin buradaki amacı yeri geldiği zaman kitleleri boyunduruk altına alabilmektir. Özetle nesillere zihinsel enerjilerini devletin kurumlarına hizmet edecekleri oranda serbest bırakma özgürlüğü verilmiştir. (Nietzsche, 2018:52-53). Başka bir deyişle devlet, tüm eğitim kurumlarından olduğu gibi üniversiteden de kendisine sadık ve yararlı yurttaşlar eğitmesini beklemektedir (Nietzsche, 2018:87). Nietzsche'ye göre bunun somut örneği Almanya Yüksek Okullarıdır. Bahse konu yüksekokullar mümkün olan en az zaman kaybıyla birçok genç erkeği devlet hizmetine yararlı kılmak amacıyla gaddarca bir eğitime tabii tutmaktadırlar (Nietzsche, 2010b:54). Hegel'in devlet ile ilgili olarak mutlak ve mükemmel ahlaki bir organizma şeklindeki tanımına atıfla böyle algılanan bir devletin zorda kalan devlet olduğunu, tüm vatandaşlarına el atarak öğretim görevini herkesin devlete en faydalı şekilde hizmet edeceği yerin buldurulması olarak tanımlanacağını söyler (Nietzsche, 2012:61).

Önemli bir eğitim kurumu olarak üniversitelerin ve üniversite eğitiminin de devletin gözetiminden payını aldığını iddia eden düşünüre göre akademik camiada eğitim ağız, kulak ve el vasıtasıyla olur. Bir tür Aristoteles öğretisi olan akroamatik/sözel öğretim metoduna dayandığını ileri sürdüğü üniversite eğitimi ile ilgili olarak üniversite öğrencisinin tek eyleminin hoca-

nın ağzından çıkanları dinlemek ve not almak olduğunu belirtir. Üniversite hocasının akademik özgürlük adına neredeyse istediği her şeyi söylediğini ancak öğrencinin sadece duymak istediğini duyacağını, devletin hem hocaya hem de üniversite öğrencisine kendi varlığını hatırlatarak teftiş edercesine varlığını eğitim kurumlarında hissettirdiğini belirtir (Nietzsche, 2012:86). Ona göre bireyin özgünleşmesi adına olması gerekenlerden biri bu noktada eğitim kurumlarının devlete daha az bağımlılığıdır (Tate, 2018:196). Dolayısıyla özgürleşmesini beklediğimiz bireyin istediğimiz sonuca yani ruhen özgürlüğüne varabilmesi için öncelikli olarak kişileri özgürleştirecek olan kurum ve eğiticilerin özgürleşmesinin zorunluluğu belirtilmektedir.

Aynı şekilde felsefe eğitiminin de yeryüzünde hayat bulamadığından dem vuran düşünüre göre günümüzde Platon ya da Schopenhauer gibi olabilmek zordur. Nitekim Platon, felsefenin değerini düşürmeden saray filozofluğu yapabilmişken artık üniversitelerde felsefeyi savunabilmek mümkün değildir. Savunabilecek kişiler ise asla buna imkân bulamayacaklardır çünkü hiçbir devlet bu tür kişileri o mevkilere getirebilmeye cesaret edemez. Bunun sebebi ise her devletin bu tür filozoflardan korkması ve her zaman korkmayacağı filozofları tercih edeceği gerçeğidir (Nietzsche, 2018:78). Bu yüzden düşünüre göre gerçek filozof üniversite ile kaynaşmamalı, üniversiteye yararı olsun istiyorsa üniversiteye belli bir mesafeden bakmalıdır ki bu mesafeli duruş başlı başına onurlu bir mesafedir (Nietzsche, 2018:89). Çünkü ona göre felsefe üniversiteden kovulmuş (Nietzsche, 2012:89), üniversite felsefesi öleli çok olmuştur ve mezar taşına "kimseyi üzmedi" yazmalıdır (Nietzsche, 2018:90). Eleştirel aklı ön plana çıkaran felsefenin kimseyi üzmeden varlığını devam ettirmesi var oluşuna aykırı olmakla beraber bu durum olsa olsa devlet memuru filozofları ortaya çıkarır ki bu durumda eleştiriden ve gerçek manada felsefeden söz etmek ise kesinlikle imkânsızdır. Devlet ve felsefe ilişkisine ilişkin en çarpıcı soruyu ise "ya devletin amacı felsefeden vazgeçirmekse" şeklinde sorar (Nietzsche, 2018:82). Nietzsche, üniversite camiasına olan duruşunu bir eserinde "Çünkü hakikat şu ki: bilginler evinden çıkıp gittim: kapıyı da arkamdan çektim" sözleri ile ifade etmektedir (Nietzsche, 2010a:101). Burada düşünürün Basel Üniversite'sindeki görevinden ayrılmasına göndermede bulunduğu bilinmektedir. Bunlara ek olarak bir bilim insanının saygın bir yere gelmesi ile ilgili olarak da sert eleştirileri mevcuttur. Örneğin Schopenhauer'e katılarak Almanya'da bir teori insanının saygın bir yere gelmesi ve bilimsel yazgısını parlatması, makam mevki elde edebilmesi için karakterini kirletmesi, nüfuzlu kişilere ve üstlerine aşırı ihtimam göstermesi ve giderek sefilleşmesi gerekliliğinden bahseder (Nietzsche, 2018:75).

Eğitim kurumlarının geçmişten günümüze getirilen maddi manevi birikimleri aktarırken geçmişle ve bugünle olan bağı kadar gelecek ile kurulacak bağları da bir o kadar hayati önem taşımaktadır. Kendi eğitim kurumlarına objektif bakabilmek gerekliliğinden bahseden düşünüre göre bu kurumlar milletleri ata yadigârı olarak geçmişe bağlamaktadır. Çağdaşlaşma adına yapılan değişiklikler ile de geçmişten kopmamak gerekmekle beraber gerçekleşecek reformlarla kurumlar hem yeni hem eski gözükebilmelidirler (Nietzsche, 2012:8). Değişimin kaçınılmazlığını belirten Nietzsche'ye göre değişim gerçekleşmezse bugünün eğitim kurumları gelecek nesillere "sabanla tarım devriminin kalıntıları" şeklinde gözükeceklerdir (Nietzsche, 2012:11). Dolayısıyla eğitim kurumlarına düşenin, dünü ve bugünü bir potada eritmek ve verilen eğitim sonunda bireyleri yarınki hayatın koşullarında zorlanmadan yaşayabilecek donanıma sahip hale getirebilmek olduğu açıktır. Günümüz eğitim sistemlerinin bireyi bilgin yapsa da doğaya aykırı birer bilgine dönüştürdüğünü belirten filozof şimdiki eğitim sisteminin köklerinin Ortaçağ'a kadar uzandığını ifade ederken bu eğitim sisteminin bambaşka ve yepyeni bir eğitim sistemi ile değiştirilmesinin olağanüstü bir çaba gerektirdiğini de sözlerine ekler (Nietzsche, 2018:66). Bununla beraber eğitim politikalarında öğrenciye şu soruları sormasının öğretilmediğini ifade eder: "Yaptığım bu şey aslında nedir? Ve bununla ben ne yapmak istiyorum?" Başka bir deyişle öğrencilere hakikatlerin soruları ya da gençlerin gelecekleri yerine muziplik ya da eğlencelerden bahsedilmektedir (Nietzsche, 2014:158).

Nietzsche'nin eğitim anlayışında kurumlar kadar eğiticilerin de büyük rolü bulunmaktadır. Kendini arama, bulma ve kendin olma sürecinde en önemli görevin kişide olduğunu söyleyen düşünüre göre bu süreçte eğiticilerin seçimi oldukça önemlidir. Çünkü ona göre yaşam ırmağının üzerinde onlarca köprü, yol ve yardım eden kişi vardır ancak bunun karşılığında bu insanlar kişinin kendisini rehin olarak vermesini ya da kendinden vazgeçmesini isterler (Nietzsche, 2018:4). Yani, kişi hayata tutunabilmesine yardımcı olacak kişilerden yardım almasının karşılığında kendi öz benliğinden taviz verecek, kendi olmaktan bir bakıma vazgeçecek, özgürleşmesi gerekirken başkalaşacaktır. Oysa Nietzsche'ye göre gerçek eğiticiler insana insanın özünün ne olduğunu söyleyerek insanı özgürleştirirler (Nietzsche, 2018:5). Platoncu bakış açısıyla insanın özünün ruh olduğu düşünüldüğü takdirde özgürleşme ile ruhun özgürlüğünün kastedildiği varsayılabilir.

O'na göre eğiticilerin de eleştirilecek yanları vardır. *Tan Kızıllığı* isimli eserinde düşünür, eğiticilerin eğitici olarak görevlerini yaparken yaptık-

ları yanlışların artık aynı şekilde düzeltilemeyeceğinin altını çizmektedir. Özellikle kendisini de kapsayan geçmiş gençlik yıllarını bilgiye aç ve susamış olarak nitelendiren yazar eğiticilerin bu yılları bilgi vermek yerine klasik eğitim vermek için harcamalarından dolayı eleştirir (Nietzsche, 2014:156). Oysa ona göre asıl olan hayatta işe yarar ve pratikte hayat kurtaracak bilginin öğrenilmesi ve öğretilmesidir. Buna paralel olarak öğretmenlerin insan hayatındaki rolünü Nietzsche'nin ağzından belki de en iyi şekilde özetleyen cümle "insan, öğretmenlerinin cezasını çekmek zorundadır" cümlesidir. (Nietzsche, 2014:268). Buradan hareketle bir öğretmenin insan hayatındaki hayati role vurgu yapılmaktadır. Bir öğretmenin okul sıralarında bir öğrencisinin hayatına yapacağı küçük bir dokunuş, ona göstereceği yeni ufuklar kişiyi ummadığı güzellikte bir hayata hazırlarken öğretmenin yanlış bir eğitici profili çizmesi de kişide ömür boyu onarılmaz yanlışlar ve izler bırakacaktır.

İnsanın hayvandan farkını sorgulayan düşünür insanın kafasını sudan çıkararak uyanık haline gelmesinin tek başına mümkün olmadığını, bunu sağlayan üç tür insanın bulunduğunu belirterek bunların felsefeciler, sanatçılar ve azizler olduklarını belirtir (Nietzsche, 2018:44). Burada iyi bir eğitimcinin ve yol göstericinin önemine vurgu yapılmaktadır. Kişi kendisine öyle bir yol gösterici ve rehber seçmelidir ki uykudan uyanarak insan olduğunun ayırdına varmalıdır. Bu amaç doğrultusunda kendisine en iyi eğitimci olarak Schopenhauer'i örnek olarak alan ve kitaplarındaki anlamı kavramaya kendini adayan düşünüre göre onu Schopenhauer'e iten şey ondaki "çağa uygun bir yaşam olarak daha yüce ve daha saf bir yaşamın bulunabileceğini" bilmesidir (Nietzsche, 2018:27).

Eğiticiler olarak aydınlara da önemli işler düştüğünü belirten Nietzsche'ye göre aydınlar dünyevileşmiş dünyada birer deniz feneri ya da sığınak oluşturmak zorundadırlar ancak içinde bulunulan çağda aydınların kendileri de huzursuz, düşüncesiz ve sevgisiz olmuşlardır (Nietzsche, 2018:30). Dolayısıyla daha saf ve iyi bir yaşama ulaşmak için aranıp bulunacak olan aydınlara ulaşabilmek de bir o kadar zor bir hal almıştır. Dünyevileşmiş olan bir dünyada aydınların uğramış oldukları bu erozyondan eğitimin de zarar gördüğünü belirten düşünüre göre eğitim de bu maddileşme ve faydacılıktan nasibini almıştır. Mümkün olduğu kadar bilgi ve kültür kazanıldığı takdirde çok kazanç ve mutluluğun beraberinde geleceği algısı kolay yoldan para kazanma formülü olarak ifade edilmektedir (Nietzsche, 2018:51-52). Bu vurguyu yaparken modern eğitim kurumları, kültürü kolay para kazanma yöntemi, eğitilen insanları da bu yöntemi kavramış ve geçer akçeler gibi

görülen bireyler olarak değerlendirir (Nietzsche, 2018:52). Başka bir deyişle para kazanmak zorunlu kısa süreli bir eğitimin nihai amacıdır ancak çok para kazanmak için köklü bir eğitime ihtiyaç vardır. Farklı bir söylemle kısa yoldan para kazanmak için geçirilen bir eğitim sürecinin sonunda gerçek anlamda bilgili ve bilgin bireylerin yetişmesini beklemek hayaldir.

Dünyevileşmenin faydacı ya da başka bir deyişle çıkarcı eğitim anlayışını yaygınlaştırması kadar bir başka olumsuz sonucu daha vardır ki o da ahlak ve erdem olgularının artık dert edinilmemesidir. Zor olanın bir insanı insan olarak eğitmek olduğunu belirten düşünür, geçmiş nesillerden bizlere miras kalmış olan ahlak sermayesini yediğimizin ve eğitim kurumları ile eğiticilerin ahlak eğitimini yok sayarak ahlak ve erdem gibi dertlerinin olmadığını üzülerek ifade eder (Nietzsche, 2018:8-9). Nietzsche'ye göre modern insanın en büyük gereksinim duyduğu eğitici, ahlak eğiticisidir ve ne yazık ki içinde bulunulan çağda bu kişiyi bulmak bir o kadar olanaksızdır. O'na göre modern insan sürekli geliş gidişler içinde olduğu için kendini kötü hissetmekte ve dolayısıyla modern ruhlarda huzursuzluk, dağınıklık, verimsizlik, neşesizlik hakim olmaktadır (Nietzsche, 2018:9). İçinde yaşadığı dönem için de karamsar bir tablo çizen düşünüre göre döneminin dünyası hiçbir zaman bu denli dünyevileşmemiş, bu denli sevgi ve iyilikten yoksun bulunmamıştır (Nietzsche, 2018:30).

Bunlara ek olarak mevcut eğitim sisteminde bireyin yirmili yaşlarının başında ne iş yapacağını seçmiş olmasının beklenmesinin de yersizliğinden şikâyet eder. Oysa düşünüre göre yüksek niteliklere sahip bir insan kendisini görevlendirilmiş addettiği için genel olarak meslekleri sevmez. Zamanı bolsa kendisine kendini tanımak için zaman tanır; zira 30'lu yaşlarda bir insan yüksek kültür açısından henüz çocukluk dönemini yaşamaktadır (Nietzsche, 2010b:55). Mevcut sistemde kültür, sistemin insana izin verdiği kadarı ile bilinir, fazlasının öğrenilmesine iş hayatı tarafından müsaade edilmez (Nietzsche, 2018:52). Sistemin dişlilerine bir bakıma bir tür meta olmak üzere ve olması için yetiştirilen bireyin eğitim süreci boyunca eğiticiler tarafından eğitilmesinin sonunda gerçek anlamda eğitilememiş ancak öğütülmeye hazır nesneler arz olunur. Kuçuradi de benzer şekilde Nietzsche'nin bir amacı ya da merkezi olmayan eğitimin kişileri yürüyen ansiklopedilerden farksız hale getirir dediğini aktarır (Kuçuradi, 1986:74). Bu da bizi makalenin başında bahsettiğimiz kitaplarla yüklü eşekler alıntısına geri götürür.

Nietzsche'de eğitimin amacı kişinin kendi özelliklerine uygun olarak eğitilmesidir. Burada İtalyan kuyumcu ve mimar olan Benvenuto Cellini'den örnek vererek Cellini'nin babası tarafından kuyumculuğa keskin bir yatkınlığı olmasına rağmen bir müzik aleti olan korno çalmaya zorla yönlendiril-

diğini belirtir (Nietzsche, 2018:6). Benzer şekilde Platon ve Sokrates'ten örneklerle devam eden düşünür hiçbir babanın filozof bir evlada sahip olmak istemeyeceğini ileri sürer. Ona göre tarih boyunca babalar, evlatlarının felsefe ile ilgilenip filozof olmalarına çok büyük acayipliklerden daha fazla karşı çıkmış, Sokrates gençlerin baştan çıkartılması iddiaları ile böyle düşünen babaların kurbanı olmuş, Platon da babaları akılsız bularak en iyisinin yeni bir devlet kurmak olduğunu ifade etmiştir (Nietzsche, 2018:76). Gerçekten de bireyleri yetenekleri ölçüsünde ve ilgileri doğrultusunda yönlendirerek, başka bir söylemle balıkları uçmaya, kuşları yüzmeye zorlamayarak hayata hazırlamak hem onları işlerinde de başarılı bireyler haline getirecek hem de toplumu daha verimlilik kazanmış bireylerden müteşekkil yapıya büründürecektir. Sonuçta gelecek nesillerin içinde bulunulan çağı yığınlara verilen kalitesiz eğitimle değil, o çağın insanlarının ortaya koydukları başarı ile yargılayacakları bir gerçektir (Tate, 2018:196).

Eğitim sistemi ile ilgili bir başka eleştirisi ise Almanya özelinden hareketle amaç/araç sorunsalı olduğu yönündeki eleştirisidir. Ona göre günümüz dünyasında araçlar amaç haline dönüşmüştür. Asıl ihtiyaç duyulan, lise öğretmenleri ya da üniversite bilginlerinden ziyade gerçek eğiticilerdir. Lise öğretmenleri ve üniversite bilginleri ile ele alındığı takdirde eğitim kurumlarının mevcut halini yüksek dadılık olarak gören düşünüre göre bu tarz eğiticiler ile Alman kültürü çöküşe geçmiştir. Gerçek amaç olan insan eğitiminin ise ancak gerçek eğiticiler tarafından gerçekleştirilebileceği bir hakikattir (Nietzsche, 2010b:53,54). Ancak bunun için eğiticilerin de gerçek eğitimli olmaları gerekmektedir.

Sonuç olarak Nietzsche'de eğitim konusunun tek boyutlu olmadığı ifade edilmelidir. Eğiticiler, eğitim kurumları ve eğitim politikaları başta olmak üzere birçok olgunun iç içe geçerek ele alınması gerekliliğini bir olguyu eleştirirken diğeri ile de bağ kurarak gözler önüne sermesinden anlamak mümkündür. Bu noktada kişi öncelikle kendi olabilme ve kendini bilme savaşını verdiğinin bilincinde olmalıdır. Çünkü sayılan aktörler kadar kişinin kendisi de eğitimde en az onlar kadar önemli bir role sahiptir. Toplum ise bireyi eğiterek hem kendi istediği şekilde üyeler oluşturur hem de çağlar boyu meydana getirdiği kültürünü yeni bireylere aktarır. Böylece kendisi de bir varlık olarak toplum, sürekliliğini bu şekilde devam ettirir. Bu arada eğitimin işlerliği ile ilgili olan önemli bir nokta da, verilen bilgilerin hayatta bir karşılığının olması ve bunların yaşamda işlerlik kazanabilmeleridir. Zira Nietzsche, Montaigne'nin faydacı eğitim anlayışı ile (Tate, 2018:95) paralel olarak eyleme dökülmeyen kitabi bilginin hiç kimseye bir faydasının olmadığını ileri sürer ve okul için değil yaşam için eğitilmemiz gerekliliği ana fikrini tek-

rarlar. Bunu yaparken göz önünde bulundurulması gereken bir başka nokta bireyin özgürleşebilmesidir. Özgürleşebilme, farklılıklara açık olup insanları kategorileştirmeden kabul edebilmekte yatmaktadır. Eğitim kurumlarının çağa ayak uyduramazlarsa gelecek kuşaklara çok ilkel müesseseler olarak gözükecekleri uyarısında bulunan düşünür bireylerin sorgulayan varlıklar hale getirilmelerinde filozoflara, azizlere ve sanatçılara büyük sorumluluklar düştüğünü belirtir. Herkesin kendi nitelik ve özelliklerine, ilgi alanlarına göre eğitilmesinin gerçek başarıyı da beraberinde getireceğinden hareketle eğiticilerin ve eğitim kurumlarının bunu göz önünde bulundurmadıkça sadece dadılık vazifesi yapmaya mahkum olduklarını, bunun için ise ilk olarak eğitici görevi üstlenenlerin gerçek eğitime sahip olmaları gerektiğini ön zorunluluk olarak ifade eder.

## Kaynakça


Çevikbaş, Selahattin (2004). "Nietzsche ve Eğitim". *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi.* S.10. ss.60-80.

Eflatun (1997). Birinci Alkibiades, Çev., İrfan Şahinbaş, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Wikiwand, (t.y.). *Know Thyself,* https://www.wikiwand.com/en/Know_thyself, (E.T. 26.06.2019).

Kuçuradi, Ionna (1986). "Nietzsche: Çağı ve Çağımız". Ed. Ionna Kuçuradi, *Türk Felsefe Araştırmalarında Ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları,* Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Konferansları. ss.64-96.

Montaigne, Michel de, (2011), *Denemeler 1. Kitap,* Çev., Engin Sunar, İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, Friedrich (2007). *Untimely Mediations,* Ed., Daniel Breazeale, New York: Cambridge University Pres.

Nietzsche, Friedrich (2010a). *Thus Spoke Zarathustra,* Ed., Bill Chapko, e-kitap; https://nationalvanguard.org/books/Thus-Spoke-Zarathustra-by-F.-Nietzsche.pdf.

Nietzsche, Friedrich (2010b). *Putların Alacakaranlığı,* Çev., Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Nietzsche, Friedrich (2012). *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine,* Çev., Gürsel Aytaç, 4. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, Friedrich (2014). *Tan Kızıllığı: Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler,* Çev., Hüseyin Salihoğlu ve Ümit Özdağ, 5. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi.

Nietzsche, Friedrich (2018). *Eğitici Olarak Schopenhauer: Zamana Aykırı Bakışlar -3,* Çev., Mustafa Tüzel, 2. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Tate, Nicholas (2018). *Ne İçin Eğitim: Büyük Düşünürlerin Görüşleri ve Günümüze Uygunlukları,* Çev., Mukadder Erkan, Konya: Çizgi Kitabevi

Tezcan, Mahmut (1985). *Eğitim Sosyolojisi.* 4. Baskı, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları.

# NIETZSCHE'NİN ÖZGÜR İSTENÇ ELEŞTİRİSİNİN DAYANAKLARI*

**T. KETENCİ****
**M. TOPUZ*****

**Özet:** Bu çalışmada ahlak felsefesinin temel kavramlarından biri olan özgür istenç kavramına yönelik Nietzsche'nin eleştirileri irdelenmiştir. Nietzsche, özgür istenç isteminin ardında bir takım hatalı akıl yürütmeler, psikolojik saikler ve toplumsal-kişisel yarar bulunduğunu düşünmüştür. Eylemin nedenselliğine dair hatalı akıl yürütmelere örnek olarak neden ile sonucun karıştırılmasını, eylem ile eyleyenin birbirinden ayrılmasını ve istenci, Ben'i ve bilinçliliği yanlış yorumlamayı vermiştir. Özgür istenç kavramının oluşturulmasındaki psikolojik nedenlere örnek olarak ise korku, kendini güvende hissetme ve sorumlu olma örneklerini vermiştir. Öte yandan kendi başlarına değeri varmış gibi görünen ahlaki değerlerin –soykütüksel perspektiften– giderek toplumsal yarar ve nihayetinde kişisel yarara dayandığını göstermeye çalışmıştır. Dolayısıyla aslında olguların, eylemin ve eyleyenin soyutlanmasıyla, psikolojik gerekliliklerle belirlenen ve ilkelerinin kökenindeki yarar görmezden gelinerek elde edilen (merhamet, suç, günah, kefaret, iyilik, kötülük vb.) ahlaki/dini ilkelerin özgür istenç kavramının eleştirisi bağlamında yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Özgür istenç, ahlak, Ben, bilinç, eylemin nedenselliği

## THE BASIS OF NIETZSCHE'S CRITIQUE OF FREE WİLL

**Abstract:** In this study Nietzsche's critiques of the concept of free will, which is one of the basic concepts of moral philosophy, are discussed. Nietzsche thought that there is a number of erroneous reasoning, psychological motives, social-personal advantage behind the will of free will. He gave the confusion of cause and effect, the separation of action and agent and misinterpretation of will, Ego and consciousness as examples of erroneous reasoning about the causality of action. He gave examples of fear, feeling safe and being responsible as examples of psychological motives for the formation of the concept of free will. On the other hand –in a genealogical perspective– he tried to show that moral values

* Bu çalışma yazarın, *Kötülük Hakkında Üç Perspektif: Augustinus, Kant ve Nietzsche* adlı tezinden derlenmiştir. Aynı zamanda Mersin Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimince *2016-1-TP3-1395* proje numarasıyla da desteklenmiştir.

** Prof. Dr. – Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü
*** Dr. Öğr. Üy. – Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü

that seem to have value in themselves are based on social benefit and ultimately personal benefit. Therefore, in fact, the moral/religious principles (mercy, guilt, sin, redemption, good, evil etc.) obtained by the abstraction of facts, action and agent; determined by psychological necessities and ignoring benefit in the origin of the principles, need to be revaluated in the context of critique of free will concept.

**Key Words:** Free will, moral, Ego, consciousness, causality of action

## Giriş

Bu çalışmanın amacı ahlak felsefesinde sıklıkla ahlaki iyilik ile kötülüğün ve genel olarak sorumluluğun dayanağı olarak başvurulan özgür istenç kavramına yönelik Nietzsche'nin eleştirilerini ele almaktır. Onun eleştirilerini bütün kitaplarında, bazen derin bir vurguyla bazen yan anlamda, bulmak olanaklıdır. Bu çalışmalarında özgür istenç eleştirisi, ahlaki değerlerin ve ahlaki değerlendirme biçiminin kendisinin eleştirisinin merkezinde yer alır. Nietzsche'nin ana amaçlarından biri ahlak felsefesi tarihi boyunca anlam yüklenen ve temellendirilmeye çalışılan değerlerin ortaya çıkışındaki psikolojik/güdüsel saikleri/önyargıları soykütüksel bir biçimde göstermektir. Ahlak alanında kabul edildiği biçimiyle özgür istenç kavramı da ahlaksal değerlerin şekillenmesinde önemli bir role sahiptir. Basit biçimde şematize etmek gerekirse, özgürlük ve onun taşıyıcısı olan bir özgür isteme yoksa insan için ne ahlaklılıktan ne de sorumluluktan söz etmek olanaklıdır. Çünkü özgürlüğün olmaması, insanın, doğasının zorunluluğu ile eylemde bulunduğu anlamına gelecek ve bu da ahlakın olanaklılığını ilga edecektir. Örneğin Kant için özgürlük, tam da bu anlamda ahlaklılığın varlık/olanak koşuludur[1]. Oysa Nietzsche açısından özgür istenç, en yalın haliyle, eylemin nedenselliğine dair bir yanlış anlamaya dayanmaktadır.

Nietzsche'ye göre ahlak felsefesi tarihi bir dizi yanlış anlamalar ve yanılgılı çıkarımlar tarihidir. Bu yanılgılar genellikle eylemin nedenselliğine ilişkin yanlış kavramalardan kaynaklanmaktadır. Özellikle *eylem ve eyleyenin birbirinden ayrılması*, eylemden yalıtılmış eyleyen bir '*Ben*'in olduğu ve bu Ben'in eylemi *bilinç* içerisinde başlatan *istenç* gibi bir yetiye sahip olduğu ve eyleyenin bu yetisini *özgür*ce kullanabildiği şeklinde birbirine bağlanan yanılgılı düşünme, yaşamın değerini tersine çeviren ahlaki değerlendirmenin tek geçerli değerlendirme biçimi olarak ele alınmasına neden olmuştur. Ona göre kendi başına değerli ahlaki değerlerin olduğu/olması gerektiği düşün-

[1] "(....) özgürlük ahlak yasasının *ratio essendi*'sidir, ama ahlak yasası da özgürlüğün *ratio cognoscendi*'sidir" (Kant, 1999:6-dipnot). Belki de bu düşünceyi Aristoteles'e kadar geri götürmek olanaklıdır.

cesi kendisine kadar bir kabul olarak var olmuştur, oysa ahlaki değerlendirme biçiminin kendisi hiç tartışma konusu yapılmamıştır. O, –Kant'ı da içine dâhil ederek– bütün ahlak felsefecilerini, var olan değerleri meşrulaştırmaya çalışmaları nedeniyle 'felsefe işçisi' olarak değerlendirmiştir (Nietzsche, 2016:211). Ahlakın kendisini yalnızca bir yorumlama biçimi[2] olarak değerlendiren (Nietzsche, 1968:258; Nietzsche, 2004:VII,1) Nietzsche'ye göre ahlak kendinden önce hiç eleştirilmemiş, "tersine ahlak, birinin bütün güvensizliklerden, uyumsuzluklardan, çelişkilerden sonra ötekiyle üzerinde anlaşabildiği bir yer… barışın kutsanmış yeri ol[muştur]" (Nietzsche, 2003:345). Diğer bir ifadeyle geçerli ahlak verili bir şey olarak alınmış ve *ahlakın temellendirilmesi* amaçlanmıştır (Nietzsche, 2016:186). Oysa tartışılması gereken ahlakın kendi değeridir.

Nietzsche açısından ahlaklılığın değeri bağlamında özgür istenç eleştirisi –ve buna bağlı olarak Ben ve bilinç eleştirileri– oldukça merkezi bir öneme sahiptir. Çünkü kötülük, günah, sorumluluk, kefaret, suç ve ceza gibi ahlaki/hukuksal kavramların üzerine bina olduğu kurgusal kavram özgür istenç kavramıdır. Bu çalışmada Nietzsche'nin özgür istenç kavramını hangi bağlamlarda eleştirdiğine, ahlaksal değerlendirme biçiminin –ona göre– hangi ahlaka aykırı kökenlere dayandığına, böylesi bir değerlendirmenin ne türden çelişkiler barındırdığına ve yaşamın hangi perspektiften değerlendirilmesi gerektiğine değinilecektir.

## 1. Ahlak Tarihinin Tasniflenmesi

Nietzsche'nin özgür istenç eleştirisine geçmeden onun kendine kadar gelen ahlak tarihini bölümlemesine değinmek ve bölümlemeye bağlı olarak çıkardığı sonucu irdelemek önemli olacaktır. Zira onun ahlak tarihine yönelik soykütüksel yönteminin, ahlaki değerlerin değerlerini yoklama amacının ilk adımı buradadır. '"Ahlaklılığa duyulan inancın gücü' nereden gelmektedir?" (Nietzsche, 1968:253) ve "değerlerimizin ve ahlaki çizelgelerimizin gerçek değeri nedir?" (Nietzsche, 1968:254) soruları onun hareket ettiği sorularıdır. Nietzsche ahlaka yönelik 'eleştirisine', onun 'temellendiriliş biçimlerinin' bir dökümü ile başlar. Bu bağlamda Nietzsche *İnsanca Pek İnsanca* [*İ*] (1878-1879), *Gezgin ve Gölgesi* [*G*] (1880) ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (1886) kitaplarında insanlık tarihinde ahlaki perspektifin analizini yapmaya çalışır.

[2] Hatta Nietzsche ahlaki değerlendirmenin bir tür tefsir [*exegesis*] olduğunu ifade eder (Nietzsche, 1968:254).

Nietzsche *İ*'de insanı '*sorumlu kılma*yı sağlayan ahlaki duyguların tarihinin' üç ana evreden oluştuğunu ileri sürer. İlk evrede tek tek eylemler güdüler dikkate alınmadan, yalnızca yararlı ya da zararlı *sonuçları yüzünden* iyi ya da kötü olarak tanımlanmıştır. Fakat ikinci evrede bu tanımlamanın kökeni unutulmuş, sonuç olan neden olarak kavranmış ve *eylemlerin kendi başlarına iyi veya kötü oldukları* düşünülmüştür. Burada dilsel bir hata vardır; yani, '... iyidir/kötüdür' ifadesinde birer yargı yüklemi olan iyilik ve kötülük sanki, eylemlerin kendilerinde bulunuyormuş ve kendi başlarına gerçekliğe sahiplermiş gibi değerlendirilmişlerdir. Daha sonra iyi-kötü olmak tek tek güdülere ve giderek bütün güdülerin toplamını ifade eden 'öz'e atfedilmiştir. "Böylece bir insanı sırasıyla önce etkileri, sonra eylemleri, sonra güdüleri ve en sonunda varlığı açısından sorumlu kılıyoruz" (Nietzsche, 2014:39). Bu tarih ona göre yanılgılı bir biçimde sorumlu kılma tarihidir ve kökeni itibariyle özgür istenç yanılgısına dayanmaktadır. Nietzsche bu bağlamda ahlak tarihinin yeni yönü konusunda kendisini bir müjdeci olarak görür. Ahlaki duyguların tarihinin geldiği noktada sorumluluk, bilinç, istenç gibi dayanak-kavramların sorgulanması gerekmektedir.

Nietzsche yine *İ*'de ama bu sefer yararlılık/amaca uygunluk anlamında ahlaklılığın tarihini üç evreye ayırır. Bu ayrımı kişisel-toplumsal yarar bağlamında yapar ve amacı açık biçimde kendi başına değeri varmış gibi görünen ahlaki değerlerin bu kadar uzun süre varlık göstermelerinin nedeni olarak kişisel-toplumsal yarara işaret etmektir. Çünkü hayvan olmanın ötesine uzanmaya çalışan insan, ilk olarak kalıcı refahı amaçlamıştır ve eylemlerinin belirleyicisi bu amaca uygunluk olmuştur. İkinci aşamada yararı, kendisinin gözünde başkalarının, başkalarının gözünde kendinin konumu üzerinden yorumlayarak onur ilkesi bağlamında eylemde bulunmuştur. Bundan sonra kişisel yarardan, ortak ilkeler çerçevesinde ortak yarara geçiş vardır. Ahlaklılığın en üst düzeyinde neyin yararlı ve onurlu olduğunu belirleme konusunda yasa koyucudur. Burada genelin kalıcı yararı karşısında kişisel yararın askıya alınması söz konusudur (Nietzsche, 2014:96). Yalın bir ifadeyle ahlaklılık tarihi bireysel yarardan toplumsal sorumluluğa uzanan bir çizgide anlamını bulmaktadır[3].

[3] Ahlaklılık tarihinin ve ahlaksal iyilik ile kötülük değerlendirmesinin, toplumsal yarara –ve gizil olarak kişisel yarara– dayandığı ifadesini *G*'de de bulmak olanaklıdır. Nietzsche *Ahlakın Basamakları* adlı pasajında iyilik ve kötülük yüklemlerinin sanki kendileri birer ahlaki gerçeklikmiş gibi toplumsal devamlılığı sağlamak için nasıl kullanıldıklarını ve basamaklandırıldıklarını şöyle özetler: İlk olarak ahlak, topluluğun varlığını sürdürmesinin ve çöküşünün önlenmesinin bir aracı olmuştur. İkinci olarak ahlak, topluluğun varlığını belirli bir düzeyde ve belirli bir iyilikte sürdürmenin aracı olmuştur. Burada ahlakın güdüleri 'korku' ve 'umut'tur, yani 'cehennem'in ve 'öteki dünya'nın icat edilmesidir. Üçüncü olarak ahlakın daha ileri basamağına ulaşmak üzere amaçlar tasarlanır ki bu amaçlar Tanrı'nın buyruklarıdır. Yani geçerli olan 'yapmalısın' formundaki ödev buyruklarıdır. Son olarak bir *eğilim*, bir *beğeni* ve son olarak *içgörü* ahlakı gelir (Nietzsche, 2005a:44).

Kısaca ahlaki iyilik ve kötülüğe bağlı olarak ileri sürülen değerler, kendi başlarına değere sahip değillerdir, tersine toplumsal devamlılığı ve yararı sağlamak asıl amaçtır. Bu amaç doğrultusunda, korku ve umut yaratacak çeşitli ahlaki kodlar öne sürülmüştür. Bu kodlar çeşitli yargı formları biçiminde topluluğa sunulmuş ve bireylerin kendilerini bunlara karşı sorumlu tutmaları beklenmiştir. Zamanla ahlaki ilkelerin arkasında bu uzlaştırıcı köken unutulmuş ve ahlaki iyilik ve kötülük birer gerçeklikmiş gibi düşünülmüştür[4].

Nietzsche'nin insanın eylem tarihini en geniş perspektiften tanımladığı ve temelinde sorumluluk, dolayısıyla özgür istenç kavramının bulunduğuna yönelik iddiasını en somut biçimde belirttiği eseri *İyinin ve Kötünün Ötesinde* kitabıdır. Nietzsche burada eylem tarihini üçe ayırır. Ona göre tarih öncesi dönemde –*İ*'de olduğu gibi– bir eylemin değeri/değersizliği, eylemin kendisi veya güdüsü göz önüne alınmadan sonuçlarından türetilmiştir. 'İnsanın ahlak öncesi' olan bu döneminde eylemin değeri geriye doğru etki eden gücüne göre [retroactive], yani sonucun eylemciye sağlayacağı olası acı veya hazza göre değerlendirilmiştir. Ansell-Pearson'ın da belirttiği üzere bu dönemde insan eylemlerini öz-düşünümsel bir şekilde kategorileştirmemiştir, tersine içgüdüsel, kendiliğinden, bilinçdışı ve anlık şekilde davranmıştır. En önemlisi eylemlerinde ne bir özgür istenç içeriği ne de sorumluluk anlayışı söz konusudur (Ansell-Pearson, 2011:168). Oysa ikinci dönem olan 'insanlığın ahlaksal dönemi'nde, bu anlayış tersine çevrilmiş ve eylemin kökeni niyet olarak yorumlanmıştır. Uzunca bir süredir bir eylemin belirleyici değeri, o eylemin kasıtlı-olan ve özgür istence dayanan yanı olarak düşünülmektedir. Tam da bu nedenle ahlaksal dönem, bir sorumlu kılma tarihidir. Oysa Nietzsche'ye göre her eylemin kökeniymiş gibi görülen niyetin kendisi eylem için bir açıklama sunamaz, çünkü o da –astroloji ve simya mertebesinde– yüzeysel bir açıklamadır ve açıklanmaya muhtaçtır. İşte bu nedenle insanın eylem tarihinin önünde olası bir üçüncü yol bulunmaktadır: ahlakın aşılması (Nietzsche, 2016:32).

Nietzsche'nin ahlak tarihi analizleri göz önünde bulundurulduğunda ahlakın aşılması ancak onun kurucu kavramlarının köklü eleştiriye tabi tutulmasıyla olanaklıdır. İşte bu kavramların en başında da ahlakın, bir sorum-

[4] Nietzsche, ahlakın kökenindeki toplumsal yarara dayanan niteliği göstermek için *G*'de kurgusal bir olay aktarır. Buna göre iki kabile savaş halindedir. Bunların dışında üçüncü bir kabile, her iki kabileyi de eğer savaşı bırakmazlarsa diğeriyle bir araya geleceğini söyleyerek bir uzlaşma sağlar. Burada savaş halinde olmayan kabilenin uzlaşmayı sağlama edimi, kökeni unutularak yüceleştirilir ve erdem olarak kabul edilir. "Ahlaki özellikler ancak belirgin bir biçimde tüm toplumun mutluluğu ve yazgısı üzerinde belirleyici olduklarında erdem olarak kabul edilir, adlandırılır, değer verilir ve benimsenmeleri için önerilirler" (Nietzsche, 2005a:190).

luluk/niyet ahlakı olmasını sağlayan fakat aslında eylemin nedenselliği bakımından bir önyargı olan özgür istenç kavramı –elbette sorumluluk, bilinç, ödev, Ben gibi kavramlarla bağlantılı olarak– bulunmaktadır.

## 2. Eylemin Nedenselliği Hakkında Dört Büyük Ahlaki Yanılgı

Nietzsche'ye göre dar anlamda mantık, düşünceler arasında nedensel bir bağlantının olduğunu gösterir; oysa bu hantal gözlemin bir sonucudur, çünkü iki duygulanış kendi oyununu oynarken, gözlem bu oyunları gözden kaçırır (Nietzsche, 1968:477). Nedensel düşünme insana hayatta kalması için yarar sağlamıştır ama bu yarar nedeniyle neden-sonucu bağlamında kurgulanan, hakikat adını almaya layık değildir. Ona göre fiziksel olguların böylesi yorumlanması ahlak alanında da mevcuttur. Bu alanda da –özellikle yukarıda sözü edilen ahlaksal dönem düşünülürse– eylemin nedenselliği bakımından "üst üste döllenmiş" (Nietzsche, 2005b: II,4) yanılgılar mevcuttur. Ahlaksal dönem boyunca bu yanılgıların kökeni giderek unutulmuş ve kendi başına anlamlı olduğu düşünülen ahlaksal değerler meydana getirilmiştir. Nietzsche açısından bu yanılgıların başında özgür istenç yanılgısı gelmektedir.

Nietzsche, özgür istencin bir yanılgı olduğunu ortaya koyabilmek için ilk olarak onu eylemin nedenselliği bağlamında ele alır. Ona göre eylemin nedenselliği bağlamında ahlaki değerlerin oluşmasına neden olan dört temel yanılgı bulunmaktadır.

[1] Bu yanılgılardan ilki **neden ile sonucun karıştırılması**dır. Nietzsche burada Cornaro'nun[5], iyi bir diyetin uzun, mutlu ve erdemli bir yaşama neden olacağını ileri süren argümanını eleştirir. Ona göre Cornaro'nun erdemli yaşamasının nedeni, tercihen –yani özgür istenciyle– diyet yapması değil, doğasının başka türlü beslenmeyi onun için olanaklı kılmamasıdır. Cornaro argümanında neden ile sonucu karıştırmış, tercihen yaptığı diyeti bir neden olarak düşünmüştür. Nietzsche bu türden bir yanılgı ile ahlak alanında sıklıkla karşılaşılabileceğini ileri sürer. Ona göre aslında, *'şunları ve şunları yap, şunları ve şunları yapma – mutlu olursun. Yoksa...'* şeklindeki bütün ahlaki buyruklarda bu yanılgıyı bulmak olanaklıdır. Bu bağlamda yapılması gereken ahlaki buyruğu, insanın doğasını ve içgüdülerini merkeze alarak tersine çevirmektir. Çünkü insanın eylemleri fizyolojisi tarafından sıkı sıkıya belirlenmektedir. "... mutlu bir insan belirli eylemleri yapmalıdır ve başka bazı eylemlerden de içgüdüsel olarak kaçınır; fizyolojik açıdan oluşturduğu dü-

[5] Luigi Cornaro (1467/1484-1566).

zeni, insanlara ve nesnelerle olan ilişkisine aktarır. Formüle edersek: erdemi, mutluluğunun sonucudur... [tersi değil]" (Nietzsche, 2005b: VI, 2). Bir başka deyişle fizyolojide olduğu gibi ahlakta da istenç dar anlamda etkindir, yani özgür olma anlamında değil ama zorunluluk anlamında; kökensel olmak anlamında değil, fizyolojik gereksinimlerin sıra düzenine tabi olarak etkindir.

[2] Ahlaki perspektiften sunulan ikinci yanılgı, **yanlış bir nedensellik yanılgısı**dır. Nietzsche'ye göre birinci yanılgıya bağlı bir çıkarım olarak felsefe tarihinde sıklıkla eylemin dayanağı olan bir eyleyen arayışı söz konusu olmuştur. Bu arayış çerçevesinde *İstenç*, *Ben* (*Ego*) ve *tin* olarak belirlenen bu dayanaklar içsel gerçekler olarak kavranmışlardır (Nietzsche, 2005b: VI,3). Buna göre istenç, eylemin nedeni olan güç/yeti olarak düşünülmüştür. Bu gücün/yetinin bilinçte olması gerektiği aksi takdirde özgürlükten ve sorumluluktan söz edilemeyeceği ileri sürülmüştür. Bu gücü bilincinde taşıyan ve eylemin nedeni olarak kullanan ise özne, yani Ben (Ego) olarak belirlenmiştir. Özgür istenç, bilinçlilik ve Ben'den hareketle oluşturulan nedensellik şeması daha sonra bunları mutlak biçimde taşıyan Tanrı'da gerçekliğin ölçütü haline getirilmiştir. Ödev, günah ve sorumluluk kavramları da bu ölçüt bağlamında birer ahlaki değer olarak adlandırılmıştır. Oysa Nietzsche'ye göre "bilinç bir yüzeydir" (Nietzsche, 2003:354/Nietzsche, 2015b:II,9), yani eylemin bütünüyle bilicinde olmak olanaklı değildir. İkinci olarak istenç, –ileride söz edileceği üzere– ne yekpare ne de kökensel/devindirici bir eylem yetisidir: "içsel dünya hayaller ve seraplarla doludur: istenç de onlardan biridir. İstenç, artık devindirmiyor, artık bir şeyi de açıklamıyor – salt olaylara eşlik ediyor, etmeyebilir de". Üçüncü olarak eylemden ayrı bir eyleyen tasarlamak, dile bağlı hatalı bir ifadedir.

[3] Üçüncü yanılgı ise **hayali nedenler yanılgısı**dır. Bu yanılgı en yüzeysel biçimiyle nedensel yorumlamanın, yorumlanan şeyin nedenselliği sanılmasına dayanmaktadır. Buradaki yanılgı taşın sert olduğu söylendiğinde sertliğin taşa ait olduğunu ima eden dilsel yanılgının (Nietzsche, 2014:39) ahlaksal alana yansıtılması gibidir. Bir başka deyişle içsel deneyim açısından önce etki meydana gelir, daha sonra bu etkiye uyan bir neden kurgulanır (Nietzsche, 1968:479). Nietzsche şu örneği verir: Uzaktaki bir topa atışının sonucunda oluşan duyuma sonradan bir neden atfedilir. Ve böylece nedeni belirsiz duyuma bir *anlam* verilir. Ona göre insanda, etkisi altında kaldığı her şeye neden bulma yönünde bir dürtü bulunmaktadır; yani insan olayları şöyle ya da böyle duyumsamış olmakla yetinmez, her zaman ona bir neden atfetmek ister. Bunun için zihin, –bilinç düzeyindeki– bilgisi haricinde fa-

aliyete geçerek, daha önceki deneyimlerden bir anlam oluşturmaya çalışır. Nietzsche'ye göre bu çeşit anlamlandırmanın arkasında psikolojik rahatlama isteği vardır[6]. Ahlaki ve dini alanda söz konusu hayali neden atfetmelerle sıklıkla karşılaşılır. Çünkü bu iki alanda da hoşlanma ve hoşlanmamaya bağlı yorumlamalar mevcuttur. Bir başka deyişle insanda uyanan hoş olmayan duyguların nedeni aranır. Bu neden kötü ruhlara atfedilebileceği gibi ahlaki açıdan uygun olmayan bir eylemin cezası olarak da değerlendirilebilir. Hoşa giden duygular için tersi hayali nedenler işleme koyulur. Bunlar ahlaki açıdan uygun eylemler olarak düşünülür ve Tanrı'ya bunların nedeni olmak atfedilir (Nietzsche, 2005b:VI, 4-5-6).

[4] Dördüncü ve son yanılgı ise **özgür istenç yanılgısı**dır. Dünyanın ahlaksal yorumuna bağlı olarak istenç, uzun süre bir neden olarak ele alınmıştır. İnsanın isteyerek yaptığı her eylemin bilincinde olduğu düşünülmüştür. Bu nedenle bilinçli olarak yapılan her eylemin özgür istencin ürünü olması gerektiği iddia edilmiştir. Oysa Nietzsche'ye göre bilincinde olduğumuz olaylar bir sonul [terminal] fenomendir ve hiçbir şeye neden olmaz: "Bilinçte birbirini takip eden her fenomen atomiktir" (Nietzsche, 1968:478). Yani içsel deneyim açısından önce etki meydana gelir örneğin açlık hissi, daha sonra bu etkiye uyan bir neden, yemek yeme dürtüsü, kurgulanır, dolayısıyla 'şu şuna neden olur' demek baştan aşağı sorunludur (Nietzsche, 1968:479). Öyleyse 'bunu yapmalısın/bundan kaçınmalısın' biçiminde formüle edilen ahlaki buyruklara uymayı veya uymamayı tercih etmek olarak anlaşılan özgür istenç yetisi bir yanılgıdır. Bu yanılgının arkasında ahlakçıların insanları ahlaki açıdan sorumlu kılma istekleri bulunmaktadır.

Nietzsche'ye göre Hıristiyanlıkta aldıkları biçimleriyle ahlak ve din, Tanrı, Ben, tin ve özgür istenç gibi birçok **hayali neden** ortaya koyar. Bunun yanı sıra günah ve kurtuluş gibi birçok **hayali etki**; kıyamet ve ebedi hayat gibi bir **hayali ereksellik** ve vicdan rahatsızlığını ifade eden **hayali** bir psikoloji Hıristiyanca değerlendirmenin enstrümanlarıdır. Bunlar gerçeği değersizleştiren varsayımlardır. Nietzsche bu hayali nedenlerden dolayı ahlakın kurgusal-metafizik değerlendirme biçiminin '*décadence*'ın reçetesi olarak değerlendirildiğini öne sürer (Nietzsche, 2005b:15). Ahlaksal değerlendirme, eylemin nedenselliğine dair söz konusu dört yanılgı –özellikle özgür istenç yanılgısı– çerçevesinden dünyayı yanlış değerlendirmenin bir aracı olmuştur.

[6] "Bir olay ne etkilenir ne de etkiler. *Neden*, olaylara sonradan-eklenmiş etkiler üretme yeteneğidir (....) Kant'ın düşündüğü anlamda nedensellik duyusu diye bir şey yoktur. İnsan şaşırır, rahatsız olur, dayanacak alışıldık bir şey arzular – Bize yeninin içinde eski bir şey sunulduğunda sakinleşiriz. Sözüm ona nedensellik içgüdüsü yalnızca alışılmadıktan korkmaktır ve onda alışıldık bir şeyler bulma girişimidir – bir arayıştır, neden için değil, alışıldık olan için (Nietzsche, 1968:551).

### 3. Özgür İstenç Eleştirisi

[1] Nietzsche ahlaktaki özgür istenç isteminin temelinde ilk olarak **istenç** konusundaki yanlış kavrayışı görür. Ona göre ahlak filozofları istenci, kendisinde eylem sürecinin bütün çok-yönlülüğünün çözüldüğü ve kolayca anlaşılabilir bir yeti olarak düşünmüşlerdir. Oysa onu bütünüyle kavramak olanaklı değildir:

> Her istemede ilk olarak duyumların çokluğu vardır; yani terk ettiğimiz durumun duyumları [ve] ona doğru yöneldiğimiz durumların duyumu, bu terk edilen ve yönelinen duyumların kendileri vardır ve daha sonra ayrıca bunlara "kollarımızı ve bacaklarımızı" oynatmadan bile, eşlik eden *kas duyumu* vardır [ve] biz bir şeyi "isteyince", bir tür alışkanlıkla harekete geçer ve etkisini gösterir. Öyleyse, nasıl ki *duyumlar* istencin bileşenleri olarak düşünülüyorsa, ikinci olarak *düşünme* de öyle olmalı. İstencin her fiilinde buyurucu/üstün bir düşünce vardır. Üçüncü olarak istenç yalnızca duyum ve düşünme karmaşası değil, bunların ötesinde bir *duygulanım*dır [*affect*] ve özellikle *buyurmanın duygulanımı*dır. Yani istencin özgürlüğü olarak addedilen, itaat etmek zorunda olan biriyle ilişkisindeki üstünlük duygulanımıdır: 'Ben' özgürüm, 'o' itaat etmek zorunda – bu bilinçlilik her istençte içkindir... isteyen insan, kendi içindeki boyun eğecek ya da boyun eğeceğine inandığı bir şeye buyurur (Nietzsche, 2007:19).

Kısaca istenç bilinebilir en az üç katmandan oluşmaktadır: duyumlar çokluğu, buyurucu düşünce ve buyurmanın/itaat etmenin yarattığı duygulanımlar. Kaldı ki eylem sürecinin henüz istenç etkin olmadan önceki bir uyarılar döneminin etkisini açıkça tasavvur edebilmek de –en azından eylemin dışsal koşullarına bakarak– pek olanaklı görünmemektedir. Dolayısıyla ne tek başına etkili, ne mutlak anlamda verili ne de kendi başına düşünülebilir bir yetidir.

Öte yandan Nietzsche'ye göre istenç, eylemi mucizevi biçimde başlatan eylem kökü değildir, kökensel bir yeti değildir –bu yorumun ardında 'insanın ahlaklılık sahibi olabilmesi için, onda özgürce etkiyen bir yeti olmalıdır' kabulü vardır–. İstenç daha çok "(....) bir sonuç durumunu imlemeye yarar, kısmen çelişen, kısmen uyuşan bir sürü uyarıyı zorunlulukla izleyen bir çeşit tekil tepkiyi: - istem 'işle'miyor artık, 'devindir'miyor artık" (Nietzsche, 2008:14). Kökensel bir yeti olarak kabul edilişinin ardında ahlaklılık olanağı olduğu kadar bu olanağı meşrulaştırma aracı olarak –daha sonra söz edilecek olan– eylem ile eyleyen ve eyleyen etki ile etki eden (neden) ayrımı vardır. Bu bağlamda eyleyen eyleyenin *kendi* olduğunu ve *istediği için* eylediğini düşünür. Ne var ki ne istenç kökensel bir nedendir ne de eyleyen yalıtılmış bir kendiliktir. Aksine bir eylem kendisini meydana getiren –ve istencin etkinliğini önceleyen– binlerce hassas parçadan meydana gelmektedir. Bu bağlamda Nietzsche'ye göre;

> [1] İstencin meydana gelebilmesi için haz veya hoşnutsuzluğa ilişkin bir tasarım var olmalıdır. [2] Haz veya acı olarak deneyimlenen şiddetli bir uyaran, zihnin bir *yorumlama*sına dayanır ki zihin, biz onun *bilincinde olmadan* işini yapar; ve aynı uyaran haz veya acı olarak yorumlanabilir. [3] Yalnızca zihinsel varlıklarda haz, acı ve istenç mevcuttur; organizmanın büyük çoğunluğunda böyle şeyler yoktur[7] (Nietzsche, 2003:127).

[2] Nietzsche özgür istenç hakkındaki yanılgının yalnızca nedensellik bağlamında mantıksal önyargılara bağlı olduğunu düşünmez. Ona göre *özgür istenç istemi*nin ardında sıklıkla psikolojik güdüleri bulmak olanaklıdır. Nietzsche'ye göre ahlaki değerlendirme içinde insan özgür bir fail olarak kabul edilir, çünkü onun doğası gereği eylemde bulunma ihtimali, ahlakın dayandığı temel kabullerin sarsılması anlamına gelecektir. Nietzsche'ye göre ahlaki gerekçelendirme içinde insan *özgür* olarak düşünülür, çünkü bu düşüncenin aksi, yani her şeyin *zorunluluk* içinde olduğu düşüncesi, bir başka deyişle insanın bağımlı olduğu düşüncesi korkutucudur. Bu korku, insanın kendini güvende hissettiği ahlaksal varoluşun yıkılmasına ilişkin bir korkudur. "Peki", der Nietzsche;

> "Ya bunun tersi doğruysa: insan daima çok yönlü bir bağımlılık içinde yaşıyor, ama kendini özgür sanıyor, zincirin baskısını uzun bir alışkanlık sonucunda artık hissetmiyorsa? Yalnızca yeni zincirlerden rahatsız olur ancak: - 'İstenç özgürlüğü' de yeni zincirleri hissetmemekten başka bir şey değildir aslında" (Nietzsche, 2005a:10).

Yani istencin özgür olduğu inancı, geçekleşmesinden korkulan bir durumun tersine yönelik patolojik bir onaylamadan başka bir anlama gelmez. Bu bağlamda özgür istenç öğretisi Türk Yazgıcılığı'na, yani koşulsuz boyun eğmeye neden olan aynı korkudan doğar (Nietzsche, 2005a:61). Yalnızca ilki, dünyanın insan-dışı bir istenç tarafından yönetildiğinin koşulsuz kabulü olarak tezahür ederken, ikincisi bu yüce istencin gölgesinde insanın özgür olduğunu kabul eder. Fakat ikisi de zorunluluğa yer bırakmazlar.

[3] Özgür istenç isteminin ardında psikolojik yapıya ilişkin olarak Nietzsche 'özgürlük nerede ortaya çıkar?' sorusunu sorar. Ona göre nasıl ki ipekböceği istencinin özgürlüğünü kozasını örmekte görüyorsa, insan da özgürlüğünü, *yaşam duygusunun en yüksek olduğu yerde* hissetmektedir. Dolayısıyla kişisel ve moral farklılıklara bağlı olarak kimi özgürlüğünü tutkularda, kimi ahlaki ödevde, kimi bilgide kimi de muziplikte bulmaktadır (Nietzsche, 2005a:9 ). Fakat burada Nietzsche'nin vurgusu, bu buluşun fizyoloji ve psikolojiyle koşullanmış olduğuna yöneliktir. Dolayısıyla en yüksek yaşam duygusunu sürü içgüdüsünde, verili değer dizgelerine göre yaşamakta bulan, bulmak zorunda olan, ne olursa olsun ahlakın temellendirilmesi

[7] Vurgu bize aittir.

gerektiğini düşünen ahlak insanı, yaşamı-olumsuzlayan yaşam gücünün korunması adına ahlakta zorunluluğu dışlar. Özgür istenç istemini, yaşam koşulu olarak belirler. Örneğin Nietzsche'ye göre köle, efendinin kendini olumlayan iyiliği karşısında zayıflığını güçlülüğü olarak *yüceltir*. Üstelik bu zayıflığı özgürce seçtiğini ilan eder. Böylece günah, suçluluk ve kurtuluş gibi değerler ahlaki değerler dağarcığının çekirdeğini oluştururlar (Ansell-Pearson, 2011:167)

[4] Öte yandan Nietzsche aynı zamanda 'insan, istencin özgür olduğu fikrine nasıl ulaştı?' sorusunu da sorar. Buna göre insan *olguları yalıtarak*; yalıtılan olgulara karşılık kademeli değerler dizgesi yaratarak ve yaratılan değerler dizgesindeki değerleri kendi başınaymış gibi değerlendirerek üç aşamada özgür istenç öğretisine ulaşmıştır. Oysa gerçekte insanın tüm bilgisi ve eylemleri, olguların bir sonucu değil, sürekli birer akıştırlar[8]. Bu nedenle olguların yalıtılmasına dayanan istenç özgürlüğü sürekli, biricik, bölünmemiş bir akış tasarımıyla örtüşmez. Eğer yalıtılmış olgular yoksa bunlara ilişkin yalıtılmış (kendi-başına) iyi, kötü, merhametli gibi eylemler de yoktur. Bunların yanı sıra bu türden kendi-başına değerlere uygun olarak yaratılan, onları hakikatlermiş gibi aktaran dil de hatalıdır[9] (Nietzsche, 2005a:11). Çünkü olguların ve olgular içinde etkide bulunan güçlerin yalıtılmasında dil oldukça etkilidir.

[5] Bu tespitlerin ışığında Nietzsche özgür istenç dâhilinde yapılıyormuş gibi görünen eylemlerin zorunlu olduğunu ifade eder. Eylemin istenç özgürlüğüyle yapılıyormuş gibi algılanmasına neden olan *bilinç*tir. Fakat eylemin çok-katmanlılığı göz önünde bulundurulduğunda bilincin yalnızca bir perspektif, bir yüzey olduğu ortaya çıkacaktır (Nietzsche, 2015b:II, 9). Eylem sürecinin büyük bir kısmı bilinmezdir; eylemin nihai nedeni, yani özgürce işlenip işlenmediği ve sonunda ne gibi bir etki ortaya çıkaracağı bilinmezdir: "Eğer bir eylem ne kökeniyle ne sonuçlarıyla ne de epifenomeniyle değerlendirilemiyorsa, o zaman eylemin değeri 'x', yani bilinmeyendir" (Nietzsche, 1968:291). Nietzsche'ye göre bir eylemde etki eden güçlerin tamamı biline-

[8] Nietzsche bu durum için temel fizyolojik bir gereksinim olan acıkmayı örnek verir: "tüm duyumların ve eylemlerin özgür istencin edimleri olduğunu düşünürüz; duyumsayan birey kendi kendini incelediğinde her duyumu, her değişikliği yalıtılmış, yani koşulsuz, bağlamsız bir şey olarak kabul eder: öncekiyle ya da sonrakiyle bir bağlantısı olmadan, bizden çıkmaktadır ortaya. Acıkırız ama başlangıçta, organizmanın sürdürülmeyi istediğini düşünmeyiz, bu duygu kendisini nedensiz ve amaçsız kabul ettirmek istiyor gibidir, kendini yalıtmakta ve kendini keyfi saymaktadır. Demek ki: İstenç özgürlüğü inancı, tüm organik olanların başlangıçsal bir yanılgısıdır" (Nietzsche, 2014:I,18).

[9] Nietzsche Almancadaki 'gut' sözcüğünün hem iyiyi hem de Tanrı'yı ifade etmesinden yola çıkarak felsefecilere, filologlara ve tarihçilere şu görevi vaaz etmiştir: "Dilbilim, özellikle de etimolojik araştırma, ahlaksal kavramların evrim tarihine ilişkin ne gibi ipuçları vermektedir" (Nietzsche, 2011:49).

bilseydi –bu varsayım eylemde bilinemeyecek kayıp bir x bileşeninin olduğu anlamına gelmez, tersine eylemde etki eden güçlerin belirli ama çok-katmanlı olmasına gönderimde bulunur– ondaki zorunluluğun anlaşılabileceğini ve böylece bir eylemin önceden hesaplanabileceğini iddia eder[10] (Nietzsche, 2014:106). Ne var ki eylemin çok-parçalılığı ve parçalar arasındaki çok yönlü ilişki bir eylemi bütünüyle kavramayı olanaksız kılmaktadır. Ahlaki değerlendirme içinde bu kavrayış eksikliği, eylemin kendisinden çıktığı bir özgür istenç ile giderilmeye çalışılır. Fakat Nietzsche'ye göre istencin, güdüler arasındaki mücadeleden galip gelen güçlü güdüyü onaylamaktan başka eyleme etki eden bir gücü yoktur.

[6] Burada şu noktayı aydınlığa kavuşturmak önemlidir. Nietzsche'nin özgür istenç karşısındaki eleştirel tutumu onu eylem söz konusu olduğunda ne *rastlantısallık* ne de bir *özgür-olmayan-istenç* konumuna savurmaz. Ona göre insanlığın ahlaksal dönemi boyunca bir eylemin yasalılık ve sorumluluk taşımazsa rastlantısallık taşıyacağı düşünülmüştür. Bu bağlamda rastlantısallık, yasalı-olmama anlamında yine de ahlakın söz dağarcığına ait bir kavramdır (Nietzsche, 2003:109). Öte yandan Nietzsche'nin özgür-olmayan bir istenç öğretisini savunmadığı da söylenmelidir. Çünkü böyle bir istençten söz etmek hala ahlaki düzlemde ve onun kavramsallığı içinde hareket etmek anlamına gelecektir. Ona göre değerleri yeniden değerlendirme bize, istemeyi yeni bir dille –güç bağlamında– ifade etmenin olanağını sağlar: "özgür-olmayan isteme mitolojidir: Aslında gerçek yaşamda yalnızca güçlü ve zayıf istemeler söz konusudur" (Nietzsche, 2016:I,21). İstenç gücü zayıflarda-kölelerde-ayak takımında-sürü insanında da mevcuttur. Bu bağlamda ahlaklılığın '–malısın' formunda sunulan buyruklarına uymak, zayıfların istenç güçlerinin işaretleridir. Oysa "kendini ince iplerin ve olanakların üzerinde idame ederek ve hatta uçurumların kenarında dans ederek, kişi... kendini belirlemenin keyfini ve gücünü, yani istenç özgürlüğünü tasarlayabilir. Böyle bir ruh, par excellence özgür ruh olacaktır" (Nietzsche, 2003:347).

[7] Özgür istenç isteminin arkasındaki bir başka psikolojik güdüyü Nietzsche *causa prima* (ilk neden) *istemi* bağlamında değerlendirir. Yukarıda da değindiğimiz üzere ahlaksal dönem boyunca eylem sürecinin herhangi bir parçasının belirsiz olmasından veya rastlantısallığa/zorunluluğa dayanması düşüncesinden uzak durulmuştur. Çünkü böylesi bir boşluk veya zorunluluk, insanın eyleminde özgür olmayacağı şüphesini beraberinde getirecektir. Özgürlüğün yokluğu ise ahlaki sorumluluğun olmamasına; ahlaki

[10] Nietzsche'nin burada söyledikleri, Pierre-Simon Laplace'ın (1749-1827) 1814'te bir makalesinde sözünü ettiği ve Laplace Şeytanı olarak adlandırılan kavrama oldukça benzer görünmektedir.

sorumluluğun olmaması ise ahlaklılığın üzerinde durduğu günah, ödev, kurtuluş gibi kavramların şüpheli hale gelmesine neden olacağı için ahlak insanı eylemler üzerine düşünümde bulunduğunda eylem ve eyleyeni birbirinden ayırmıştır. Eylemde bulunan, *causa prima* istemi bağlamında, isteme gücünü, eylemin kendisinden çıktığı merkez olarak değerlendirmiş ve onu özgürlükle donatmıştır. Nietzsche bu bakış açısını eleştirir:

> "Yaygın ahlak da gücü, *gücün dışavurumu*ndan ayırır – sanki güçlünün ardında gücü dışa vurup vurmama konusunda *özgür* olan kayıtsız bir alt katman varmış gibi. Yok ama böyle bir katman; *eylem*in, etkimenin, oluşmanın ardında bir "varlık" yok; "*eylemci*", eyleme sonradan eklenmiş bir uydurmacadır yalnıza, - *eylem her şeydir*"[11] (Nietzsche, 2011:I, 13).

Kısaca eyleme bir ilk neden bulmak adına ne eylemi ve eyleyeni birbirinden ayırmak ne de istenci özgürlükle donatmak doğrudur. Bunlar mantık ve dil çerçevesinde yapılan hatalı çıkarımlardır. Eylem, ahlaki değerlendirmenin tersine, bir sürekliliktir; içinde 'bir ağacın meyve vermesindeki zorunluluğa' benzer bir sürecin işlediği bir sürekliliktir (Nietzsche, 2011:Öndeyiş, 2). Oysa Hıristiyanlık örneğinde olduğu gibi ahlak filozofları, *causa prima* istemi çerçevesinde, dünyanın yaratılış anlatısını, eylem alanına yansıtmışlardır.

[8] Nietzsche'ye göre özgür istenç yanılgısının arkasındaki bir diğer neden *causa sui*, yani 'kendi kendinin nedeni' anlayışıdır. –Daha önce sözü edilen Ben-istenç-bilinç ayrımı bağlamında– ahlaki bakış açısından her devinimin bir etki, her etkinin bir istenç etkisi olduğu ve her istencin de bir Ben'e dayandığı düşünülür. Bu Ben'in istediğini bildiği zaman, yani bilinçlilik durumunda, kendi kendinin nedeni olduğu düşünülür. Oysa Nietzsche'ye göre güç koşullarını deneyimleyen insan şunu anlar: "insan ne istenç hareketinin nedenidir ne de onlardan sorumludur; güç koşulları istenmeden ortaya çıkarlar" (Nietzsche, 1968:136). Buna göre kendi kendinin nedeni olma ile istenç kavramının birleştirilmesinin nedeni insanı tek tek eylemlerinden sorumlu tutmak ve Tanrı'yı-toplumu-dünyayı sorumluluktan kurtarmaktır (Nietzsche, 2016:I, 21).

[9] Nietzsche'ye göre ahlak tarihi içerisinde sorumluluk/yargılama ahlakının olanak koşulu olarak tanımlanan özgür istenç kavramı hakkındaki yanılgıya *Ben/Özne/Ego* ve *bilinç* hakkındaki önyargılar da eşlik etmektedir. Özellikle ahlaki iyilik ve kötülük ayrımı bu üç kavram temelinde inşa edilmiştir. Bu nedenle Nietzsche bu kavramların da analizini yapar. Aslında söz konusu kavramların ahlak içinde anlamlandırılması eylem ve eyleyen arasındaki kategorik ayrıma bağlıdır. Yukarıda değinildiği üzere ahlakçı önce

[11] Vurgular bize aittir.

–onların birbirleriyle bağlantılılıklarını görmezden gelerek– olguları yalıtır, daha sonra eylem, etki ile etkinin dışavurumu bakımından eylem ve eyleyen olarak yalıtılır. Son aşamada aynı kategorik şema eyleyene uygulanır. Böylece eyleyenin etki gücü, nedensel eyleme yetisi olarak istenç, bu istence özgürlük niteliğini sağlayan bilinçlilik ve itkiler ile ilkeler birliği olarak Ego bağlamında belirlenir. Ahlaki iyilik ise öznenin istencinin nedenselliğini, ahlaki olarak belirlenen ilkelere göre bilinçli bir biçimde koşullamasıyla; ahlaki kötülük ise bencillik altında toplanan haz nesnelerinin özgürce tercih edilmesiyle belirlenir. Nietzsche ahlakın bu kavramsal yapısına bilinç ve Ego olmak üzere iki temel düzeyde itiraz eder.

[9a] Yalıtılmış Ben kavramına yönelik Nietzsche'nin ilk eleştirisi, her insanda özgür istenci kullanan soyutlanmış ve bir bilinç birliğini ifade eden Ben'in olmadığına yöneliktir:

> "Özne: Gerçekliğe ilişkin en yüksek duygunun farklı itkilerinin altında yatan birliğe duyduğumuz inanç için kullanılan terimdir: bu inancı, bir nedenin etkisi olarak anlıyoruz... 'Özne', içimizdeki pek çok benzer durumun tek bir temel dayanağın [substratum] etkisi olduğuna dair bir kurgudur: oysa bu durumların benzerliğini yaratan bizleriz" (Nietzsche, 1968:485).

Kısaca herkeste eşit biçimde bulunan bir özbilinç olarak Ego yalnızca kurgusal bir kavramdır. Öte yandan eylemin merkezi yönetimi olarak düşünülen Ego, yaşamsal fonksiyonlardan bağımsız değildir. Bir başka deyişle bu fonksiyonlardan yalıtılmış (arzu, eğilim, çevresel, kültürel vb. etkilerden bağımsız) bencilce-olmayan ahlak ilkeleri oluşturmak, yani 'egonun kendini sansürleyerek konuşması' olanaklı değildir (Nietzsche, 1968:370). Bu anlamda "özne, verili olan bir şey değil. Olan şeyin arkasına eklenen, uydurulan ve yansıtılan bir şeydir" (Nietzsche, 2010:481). Öyleyse "tin, neden, düşünme, bilinç, ruh, istenç ve gerçek de birer kurgudur" (Nietzsche, 1968:480).

Bunun yanı sıra istenç gibi Ego da çok katmanlıdır; o, soyutlanmış bir bilinç değildir. Tersine onun ayırt edici özelliği yönelimselliğidir: "Tek bir özne yoktur; etkileşimleri ve mücadelesi düşüncelerimizin ve bilincimizin temeli olan çeşitlilik olarak özne vardır" (Nietzsche, 1968:490). Dolayısıyla Ego, gelenek, görenek, eğitim, arzu, eğilim, fizyolojik yapı, şüphe, inanç, korku vb. güçlerin bir bütünü olarak her zaman iş başındadır. Fakat ahlak alanında, ahlaklılığın olması gerektiği temel bir kabul olarak ele alınır; eylem bir neden-etki bağlamında düşünülür ve –Nietzsche'ye göre– özne neden, eylem ise sonuç olarak kurgulanır. Ahlaklılığın olanağı özgürlük olduğu için neden olan öznenin ahlaklı olabilmesi, onda özgürce işleyen bir yetinin olanaklılığına bağlanır ve böylece özgür istenç yetisi icat edilir. Oysa;

> "Bizim bir nedene ilişkin herhangi bir deneyimimiz bulunmaz; psikolojik açıdan düşünüldüğünde, bu deneyimin tamamını nedenin, yani kolu hareket ettirenin biz olduğumuza dair öznel kanaatten türetiriz – Fakat bu bir hatadır. Kendimizi, eyleyeni eylemden ayırıyoruz ve bu şablonu her yerde kullanıyoruz – her olay için bir eyleyen arıyoruz. Yaptığımız nedir? Güç, gerilim, direnç duygusunu, eylemin hâlihazırdaki başlangıcı olan bir kas duygusunu neden olarak yanlış anlıyoruz veya şunu ya da bunu yapma istencini, bu hareketi bir eylem takip ettiği için neden olarak değerlendiriyoruz. Neden diye bir şey yoktur (....) Bizim 'bir olayı anlamamız' (....) sorumlu bir özne icat etmemize bağlı kıldık. İstenç duygumuzu, 'özgürlük' duygumuzu, sorumluluk duygumuzu ve bir eylemi yerine getirme amacımızı 'neden' kavramı içinde birleştirdik: *causa efficiens* [etkin neden] ve *causa finalis* [nihai neden] temel anlamda birdir. Bir etkinin, o etkiye içkin bir koşul tespit edildiğinde açıklanmış olduğuna inandık. Aslında bütün nedenleri etkinin şemasından uydurduk: [çünkü] etki bizim için bilinirdir – Aksine, herhangi bir şeyin 'etki' edeceğine ilişkin öngörüde bulunacak konumda değiliz. Nesne, özne, istenç, yönelim [intention] – bütün hepsi 'neden' kavramına içkindir (....)" (Nietzsche, 2010:551).

Daha önce sözü edilen hayali nedenler yanılgısı bağlamında Nietzsche, bu kavramsal şemaya itiraz eder ve Ben'i, eylemi yapan özne olarak eylemden ayırmanın "delilik" olduğunu (Nietzsche) ifade eder. Ona göre Ben, bir şey yapan özne değildir, bizatihi –ondan ayrılmazcasına– yapma ediminin kendisidir. Ahlakçıların sözünü ettikleri Ben, yalnızca dilsel bir soyutlamadır (Nietzsche, 1968:549).

Bunun yanı sıra Nietzsche soyut ve kendinde Ben anlayışı ile öte-dünya tasarımının bağlantılı olduğunu ifade eder. Ona göre ötedünyacılar [*Hinterweltler*] acı çekmektedirler. Bu acıdan kurtulmak ve kendini unutmak, daha doğrusu kendinden kurtulmak için bu acıların olmadığı bir ideal öte dünya yaratırlar. Bu nedenle dünyanın sonunun bir an önce gelmesini ve öte dünyaya kavuşmayı isterler. Bu noktada ruh yüceltilir ve öte dünyada var olmanın koşulu, bu ruhun erdemlerle donatılmasına bağlanır. Ruhun erdeme ulaşması için ise ruhun özgür istençle eylemde bulunan merkezi bir Ben'i olduğu ileri sürülür. Bu 'Ben', eylemleri açısından sorumlu kılınır ve iyilik/kötülük durumuna göre ödül/ceza ile donatılacağı tasarlanır. Oysa Nietzsche'ye göre yalnızca beden-olarak-Ben vardır; öte dünyayı arzulamayan, anlamını yeryüzünde bulan ve bu dünyanın "körlemesine yürünen" bir dünya olduğunu bilen ve bu yolu yürümeyi isteyen bir Ben vardır (Nietzsche, 2015a:I,3). Beden bir çoğulluktur, ruh ise yalnızca onun bir parçasıdır. Nietzsche'ye göre beden, büyük bir akıldır; akıl ve tin bedenin aletleridir. Bu anlamda beden, 'Ben'den büyüktür ve hatta onu oluşturmaktadır. 'Ben', 'benlik' anlamında bedenin bir parçasıdır; ona göre, benliğin Ben üzerinde buyurucu bir etkisi vardır. Benlik, 'Ben'e acı veya haz duymasını buyurmaktadır, dolayısıyla haz ve acının yaratıcısıdır.

Nietzsche 'Ben' eleştirisi bağlamında bencil ve bencil-olmayan eylem ayrımını da eleştirir. Ona göre yüksek ahlaksal değer biçilen özgeci/diğerkâm davranışlar insan doğasının bütünü göz önünde bulundurulduğunda anlamsızdırlar:

> Salt bencilce olmayan eylemlere yetkin bir öz Zümrüdüanka kuşundan daha da masalsıdır; açıkça tasavvur bile edilemez (....) Şimdiye dek bir insanın, hiçbir kişisel güdü olmadan ve sadece başkaları için bir şeyler yaptığı görülmüş değildir; kendisiyle ilişkili olmayan, yani içsel bir zorunluluk (....) içermeyen bir şeyi nasıl yapabilecekti ki? Ego nasıl olur da egosuz davranabilirdi?" (Nietzsche, 2014:133).

Bunun ilk nedeni, eylemden ayrı, moral bilinçle donatılmış ve içgüdülerinden arındırılmış bir Ben olmadığı için ahlaki anlamda erdem adını alan bencilce-olmayan eylemler de olmamasıdır. Öte yandan eğer Ben, eylemin bizatihi kendisi olarak anlaşılırsa, o zaman da her eylemin Ben-cilce olduğu ortaya çıkacaktır.

Öte yandan ona göre bencilliğin tanımı uygun bir biçimde yapılmalıdır. Nietzsche'nin vurguladığı anlamıyla Ben, bir ola-geliştir ve yönelimselliği bağlamında sürekli aktif olmayı ifade etmektedir. Dolayısıyla bencilce-olmayan eylemlerin uygulanabilmesi için bile bir ego gereklidir (Nietzsche, 2014: 133). Ahlaksal dil, 'kendi çıkarını gözetmemek' ifadesiyle yaşamsal bir gerçekliğin üzerini örtmeye çalışmaktadır: "'Kendi çıkarını gözetmemek' –bu yalnızca ahlaksal bir incir yaprağıdır (....) fizyolojik bir gerçekliğin örtüldüğü: 'Kendi çıkarımı nasıl gözeteceğim bilemiyorum'" (Nietzsche, 2005b:X, 35). İnsanda gerekli olanı isteme ve zararlı olandan kaçınma duygusunun ve istenen/kaçınılan amacın değeri hakkında değer biçmenin eşlik etmediği hiçbir durum yoktur (Nietzsche, 2014:I, 32). Ona göre bir insanda güçlülüğü ifade eden buyurma gücü, alçakgönüllülük ve kendi çıkarını gözetmeme biçiminde kullanılıyorsa bu, erdem adını almaya layık bir durumu değil, yalnızca gücün boşa kullanımını ifade ediyordur (Nietzsche, 2016:221).

[9b] Nietzsche'nin eleştiri oklarının bir diğer hedefi, ahlaki perspektif içinde istence özgürlük niteliğini sağlayan bilinç kavramına yöneliktir. İlk olarak ona göre eylem söz konusu olduğunda bilincin rolü, ahlakçıların önemsedikleri kadar yüksek değildir. Hatta sinir sistemiyle ve içgüdülerle kıyaslandığında bilincin rolü çok daha azdır (Nietzsche, 1968:526); insanın bilincinde olduğu olaylar birer sonul [terminal] fenomendirler (Nietzsche, 2010:478). Dolayısıyla ahlakçıların eylemin değerini bilinçliliğe ve bu bağlamda özgür istence indirgemeleri anlamsızdır. Çünkü bilincine varma, uzun ve anlaşılmaz bir eyleme-varma sürecinin küçük bir parçasıdır:

> "Bilgi olanaklı olmadan önce bu içgüdülerin her biri şeye veya olaya ilişkin kendi tek-yanlı bakışlarını sunmuş olmaları gerekir; daha sonra bu tek-yanlı bakış arasında

> mücadele meydana gelir ve bunu takiben bir anlam, bir bastırma/taviz verme, bu üç yanın bir tavizi, bir eşit adalet ve sözleşme gelir (....) bu uzun sürecin yalnızca nihai uzlaşma sahnesinin ve son sebebinin bilincine varabiliriz (....) Çok uzun süre bilinçli düşününce, düşüncenin kendisi varsayıldı; zihinsel etkinliğimizin büyük bir bölümünün bilinçsiz ve duyumsanmaz olduğunu şimdi anlıyoruz" (Nietzsche, 2003:336).

Kısaca bilinç, organik yaşamın en son ve en geç gelişen kısmı olması anlamında tamamlanmamış ve zayıf durumdadır. Oysa içgüdülerin organik yaşam bakımından varlığını sürdürmesi daha eskilere dayanmaktadır. Bu nedenle eylemde asıl belirleyici olan içgüdülerdir. Fakat yanlış bir kavrayışla bilinç en son gelişmiş olmasına rağmen 'organizmanın birliği' olarak ele alınmıştır (Nietzsche, 2003:11). Öte yandan insanda bilincin ortaya çıkmasının nedeni iletişim kurma ihtiyacıdır; tehlike ve ihtiyaçlar insanları, birbirlerini anlamalarını kolaylaştıracak bir araç geliştirmeye zorunlu bırakmıştır. Ve fakat bu araç yine de insanın yapıp-etmelerinin arka planında etkin olan güçler bütününü düşündüğümüzde en küçük araçtır[12]. Nietzsche buna bağlı olarak bilincin geniş anlamda insanın özüne ait bir şey olmadığını, aslında onun toplumsallığının bir özelliği olduğunu ifade eder. Dolayısıyla bilincin temel işlevi kişisel, bireysel ve eşsiz olanı ortalama kılmaktır:

> "Temelde bütün eylemlerimiz, hepsi, karşılaştırılamayacak ölçüde kişisel, eşsiz, sınırsızca bireyseldir; buna kuşku yok. Ama bunları bilince tercüme eder etmez artık öyle görünmezler (....) bizim bilincine varabileceğimiz dünya, olsa olsa bir yüzey-dünyadır, im-dünyadır; ortak, ortalama kılınmış bir dünyadır. Bilincine varılan her şey, düpedüz bu bilincine varmadan ötürü, sığ, ince, nispeten bön, genel, im, sürü işareti olur çıkar. Bütün bilincine varmalar temelde büyük bir bozulmayla, yanlışlamayla, yüzeyselleştirmeyle, genellemeyle bağlantılıdır. Sonunda bilincin gelişmesi bir tehlike olur" (Nietzsche, 2003:354).

Yukarıda ifade edilenlerden hareketle Nietzsche'nin ahlaki değerlendirme biçimini özgür istenç ve onunla birlikte Ben ve bilinçlilik kavramları bağlamında eleştirdiğini ifade etmek doğru olacaktır. Ona göre hem bu kavramların kendileri birer kurgudan ibarettirler hem de aracılıklarıyla birer gerçeklik/değerlilik kazandırılan ahlaki değerlendirme biçiminin kendisi yanılgılara dayanmaktadır.

---

[12] "Eylemlerimizin, düşüncelerimizin, duygularımızın ve hareketlerimizin –en azından bir kısmının– bilincimize girmesi, insan üzerinde uzun süreden beri hâkim olan korkunç 'zorunluluk'un bir sonucudur. En tehlike içinde hayvan olarak insan yardıma ve korumaya ihtiyaç duydu; eşitlere ihtiyaç duydu, ihtiyaçlarını ifade etmek ve kendini anlaşılır kılmak zorundaydı – ve bunu yapmak için ilk olarak 'bilince', yani onu tehlikeye düşürenin ne olduğunu 'bilme'ye, nasıl hissettiğini 'bilme'ye, ne düşündüğünü 'bilme'ye ihtiyacı vardı. Çünkü bir defa daha söylemek gerekirse: insan, her canlı gibi, sürekli düşünür fakat bunu bilmez; bilinç haline gelen düşünme, düşünmenin en küçük parçasıdır, en sığ, kötü parçası diyelim –bilinçli düşünme yalnızca sözcüklerde, yani iletişim sembollerinde vuku bulur, ve bu olgu, bilinçliliğin kökenini ifşa eder. Kısaca söylemek gerekirse, dilin gelişimiyle bilincin gelişimi el ele gider (....) insan, yalnızca sosyal bir hayvan olarak kendinin bilincine varmayı öğrendi" (Nietzsche, 2003:354).

## 4. Değerlendirme

Nietzsche'nin özgür istenç –ve Ben ile bilinç– bağlamında ahlaka yönelik eleştirisi değerlerin yeniden değerlendirilmesi amacını getirmiştir. Çünkü eğer ahlakın temellendirildiği –başta bu– kavramlar, ahlakçıların insanları sorumlu kılmak için kullandıkları birer kurgu kavramsa, ahlaki değerlerin –iyilik ve kötülüğün– değerleri ve bunun yanı sıra örneğin hukuk ve demokrasi gibi özgür istenç üzerine inşa edilmiş yapıların da yeniden değerlendirilmesi gerekir. Nietzsche bu bağlamda –tamamını ele almak bu çalışmanın sınırlarını aşacak olan– ahlaki iyilik ile kötülüğün, merhametin (*mitleid*), alçakgönüllülüğün, genel olarak bencilce-olmadığı düşünülen erdemlerin, suç ve ceza gibi ahlaksal/hukuksal kavramların olası arka planlarını araştırır.

Örneğin *AS*'de Nietzsche *schuld* sözcüğü üzerinden suçlu olmak ve borçlu olmak arasındaki etimolojik-kültürel ilişkinin soykütüğünü çıkarmaya çalışmıştır. Buna göre borçlu ile alacaklı arasındaki takas ve öç alma ilişkisi, Ben, özgür istenç ve bencilce-olmayan eylem motifi gibi ahlaksal önyargılar aracılığıyla ahlaksal alana aktarılmış ve suç, vicdan ve ödev kavramları ahlaksal olarak içeriklendirilmiştir. Öç alma ve takas motifleri adalet kavramının içeriğinden çıkarılmış ve yerine bağışlama ve merhamet gibi kavramlar getirilmiş, böylece suçluluk duygusu oluşturulmuştur. Bu ise vicdan azabına neden olmuştur. Çünkü insanların en eski içgüdüsü, yani öç alma ve zararın telafi edilmesi istemi ilga edilmiş ve bunlar kötülük olarak adlandırılmıştır. Bunun etkisiyle eski içgüdüler toplum içinde tatmin edilemediği için boşalmak isteyen içgüdüler insanın içine yönelmiş ve vicdan azabına neden olmuştur: "Düşmanlık, zulüm, takipten, baskından, değişimden, yıkıp dökmekten alınan haz – bunların tümünün, böylesi içgüdülere sahip olan insana karşı cephe alması: budur "vicdan rahatsızlığı"nın kaynağı" (Nietzsche, 2011:II,16).

Özgür istenç gibi önyargılarla inşa edilmiş ahlaksal değerlendirme, sürü ahlakına neden olmuştur. Sürü ahlakı, efendice ve buyurucu olanın iyi ve fenasını tersine çevirerek –olumsuzlayarak– kendi iyi ve kötü değerlerini oluşturmuştur; Nietzsche'nin deyimiyle *décadence* değerlerini. Bu bağlamda sürünün güç istenci, zayıflığın yüceltilmesinden ibarettir; merhamet ve acıma gibi edimler, erdemler adı altında kutsallaştırılmışlardır. Ve insan bu erdemler bağlamında sorumlu kılınmıştır. Nietzsche için yalnızca bir değerlendirme –hem de yanlış, yaşamı yaralayan, yaratmaktan çok yıkıcı bir değerlendirme olan– ahlak, dünyanın anlamı olarak sunar kendini; ahlaki gerçeklerden söz eder ve bunlara bağlı olarak –indirgemeci bir biçimde– dünyayı yargı-

lar. Yargılar geçerliliğini, bir öte-dünyanın olumlanması adına yeryüzünün olumsuzlanmasında bulur. Sürü değerlerinin dışında değerler benimseyenler düşman; onların değerleri kötü addedilir. Onlar sürünün hıncının (*ressentiment*) nesnesi olurlar.

Oysa Nietzsche'ye göre yaşamı ve eylem alanını güçlü ve değer yaratıcı güç istenci açısından da yorumlamak olanaklıdır. Yaşamın çok-anlamlılığını görmek, bu anlama uygun ve kendini-aşmanın bir amaç olduğu değerler yaratmak mümkündür. İçgüdülerin kökünü kazımayı amaçlamadan, bir öte-dünya adına yeryüzünü olumsuzlamadan yaşamak olanaklıdır. Bu bağlamda verili değerlerin değersizliğinin görülmesine rağmen 'otlak mutluluğu' adına bile bile yanılgılar içinde yaşamamak veya kendini kayıtsızlığa bırakmamak güçlü bir istencin işaretleridir: "Sen ki kendi *kendinin efendisi* olmalıydın, kendi erdemlerinin de (....) Sen ki her değer vermedeki *perspektifsel olanı kavrama*yı öğrenmeliydin[13]" (Nietzsche, 2014:Önsöz, 6). Nietzsche okuyucusundan eylemlerinin arka planında işleyen olası bütün dinamikleri ve bunların zorunlu ilişkilerini göz önünde bulundurmasını talep eder. Bu durum olayların eşsizliği ve verili değerlerin neliği bakımından bir farkındalık yaratacaktır.

Nietzsche istenç özgürlüğü yerine zorunluluğa işaret etmekle, sorumsuz bir eylem yaşamını vaaz ediyor değildir. İnsan sorumludur ama yalnızca kendine karşı; yaşamı olumlayan güdülerini bastırmadan –nihai olarak bunu yapmak olanaksızdır, aksi takdirde vicdan azabına/istenç zayıflığına neden olur–, yaşamı olumlayarak ama özellikle yaratarak ve kendini aşmayı amaçlayarak yaşamaya karşı sorumludur. Yaşamın bolluğunu ve bereketini kutsayan bir yaratma; doğanın amacı veya metafizik teleoloji bağlamında kendini aşma değil, verili iyilik-kötülük değerlerini aşma, kendi kendine karar verme anlamında, onun deyimiyle "kendi omuzlarında yükselme" anlamında kendini aşma (Nietzsche, 2015b:III, 1). Nietzsche, özgür bir istence sahip kurgusal bir özne olmayı amaç edinmeyi değil, bir özgür tinli olmayı salık verir. Eğer eylem henüz istencin belirlenimine girmeden istenç-öncesi durumda, bir duyular, içgüdüler ve değerler çokluğu ise ve bu çokluk içinde belirleyicilik hangisinin baskın olduğuna göre gerçekleşiyorsa; yaşamın bolluğunu ve yaratmayı hedefleyen bir öğrenme ve bu öğrenmenin ürünü olan bir karakter, güçlü istence sahip bir karakter sayesinde özgür tinli gibi eylemek hem de – bir ağacın meyve vermesinde olduğu gibi–zorunlu olarak böyle eylemek olanaklıdır.

Nietzsche'nin zorunluluk olarak ifade ettiği süreç, aslında iki tür özgürleşmeyi de içerir. Birincisi *aslan*da/*özgür tinli*de ifadesini bulan ve ileriye-dönük olumlu olmasına rağmen şimdilik yıkıcı olan bir özgürlüktür. Burada

[13] Vurgular bize aittir.

verili değerlerin değersizliğinin idrakine ve tahribine yönelik bir atılım vardır. İkincisi ise *çocuk*ta/üst-insanda anlamını bulan yaratıcı özgürlük vardır. Böylesi bir tin zorunlu olarak yaratıcı olur, gücünü yaratım olarak boşaltır. Fakat her insan kendine kadar gelen insanlık tarihinin bir ürünü olduğu için bir yandan da bu kadere yazgılıdır. Onun için özgür tinlinin durumu trajiktir. "[Trajik olan] en tuhaf ve en sert sorunlar karşısında bile yaşama evet demek; yaşamın en üstün tiplerinin kurban oluşunda, kendi tükenmezliğinden sevinç duyan yaşama istenci – buna Dionysosça dedim ben" (Nietzsche, 2005b:X,5). Trajik olan yaşamın olumlanması anlamını taşımaktadır. Ahlaki perspektiften insanın eylemi ve yaşamı bir özgür istenç problemi olarak değerlendirilmektedir. Oysa sorun bir "kendi-olma" sorunudur (Ansell-Pearson, 2011:169). Bu bağlamda trajik kahraman özgür istence sahip olmasa da kaderini kabullenmektense, kendi olabilmek için kaderini değiştirmeyi tercih eder. Bu tercih, kendini tanımaya yönelik bir tercihtir. Dolayısıyla yaşamın iyimser veya kötümser kabulüne dayanmaz; trajik kahraman kendini ve dünyasını kendi elleriyle kurar.

## Kaynakça


Ansell-Pearson, K. (2011). *Kusursuz nihilist*. (Çev. Cem Soydemir,). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kant, I. (1999). *Pratik aklın eleştirisi*. (Çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, & F. Akatlı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Nietzsche, F. (1968). *Will to power*. (W. Kaufmann & R. J. Hollingdale, Trans.). USA: Vintage Books.

Nietzsche, F. (2003). *Şen bilim*. (Çev. Levent Özşar). Bursa: Asa Yayınevi.

Nietzsche, F. (2004). *İnsanca, pek insanca 2*. (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İthaki Yayınları.

Nietzsche, F. (2005a). *Gezgin ve gölgesi*. (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İthaki Yayınları.

Nietzsche, F. (2005b). *Putların batışı*. (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İthaki Yayınları.

Nietzsche, F. (2007). *Beyond good and evil*. (Judith Norman, Trans.). UK: Cambridge.

Nietzsche, F. (2008). *Deccal*. (Çev. Oruç Aruoba). İstanbul: İthaki Yayınları.

Nietzsche, F. (2010). *Güç istenci*. (Çev. Nilüfer Epçeli). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2011). *Ahlakın soykütüğü*. (Çev. Zeynep Alagonya). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Nietzsche, F. (2014). *İnsanca, pek insanca*. (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, F. (2015a). *Böyle Söyledi Zerdüşt*. (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, F. (2015b). *Ecce homo*. (Çev. Can Alkor). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, F. (2016). *İyinin ve kötünün ötesinde*. (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

# FRIEDRICH NIETZSCHE'NİN PSİKANALİZİNDEN SIGMUND FREUD'UN NIETZSCHECİ ELEŞTİRİSİNE: ENTELEKTÜEL BİR AKRABALIK İLİŞKİSİ

**Ersun Çıplak***

**Özet:** Sigmund Freud, felsefe ile psikolojinin kesişim noktasında yer alan en önemli isimlerden biridir. Ancak onun bu yönü yeterince incelenmemiştir. Yalnızca Freud'un Baruch Spinoza, Immanuel Kant, Arthur Schopenhauer ve Friedrich Nietzsche ile bazı ilişkili yönleri olduğuna değinilmiştir. Freud'un özellikle de Nietzsche felsefesiyle ilişkisinin detaylı bir şekilde incelenmesinin yararlı olacağı düşünülebilir. Bu çalışmanın amacı Freud ile Nietzsche arasındaki entelektüel akrabalık ilişkisini incelemektir. Bu amaç doğrultusunda öncelikle Freud'un *Toplu Eserleri*'nde Nietzsche'ye yapılan göndermeler tespit edilmiştir. Ardından Freud'un temel kavramları belirlenmiş ve bu kavramlara ilişkin Nietzsche'nin açıklamaları açığa çıkarılmıştır. Son olarak da bu kavramlar her iki ismin felsefesine göre tartışılmıştır. Çalışmanın sonuncunda Freud ve Nietzsche'nin düşüncelerinin benzerlikleri ve farklılıkları ortaya konulmuştur.

**Anahtar Kelimeler**: *İdealleştirme, yüceltme, altben, ben, üstben*

## FROM THE PSYCHOANALYSIS OF FRIEDRICH NIETZSCHE TO THE NIETZSCHEAN CRITIQUE OF SIGMUND FREUD: AN INTELLECTUAL RELATIONSHIP

**Abstract:** Sigmund Freud is one of the most important figures at the intersection of philosophy and psychology. This aspect of him, however, has not been adequately studied. It has only been mentioned that Freud has some associated aspects with Baruch Spinoza, Immanuel Kant, Arthur Schopenhauer and Friedrich Nietzsche. It may be thought that a detailed examination of Freud's intellectual relationship with Nietzsche's philosophy would be useful. The purpose of this work is to examine the intellectual relationship between Freud and Nietzsche. For this purpose, references to Nietzsche were first identified in Freud's *Collective Works*. Then the basic concepts of Freud were determined and Nietzsche's explanations of these concepts were revealed. Finally, these concepts were discussed according to the philosophy of both Nietzsche and Freud. The similarities and differences of Freud and Nietzsche's philosophy were revealed in the last of the work.

**Keywords:** *Idealization, sublimation, id, ego, superego*

* Psikolojik Danışman Dr., ersunciplak@gmail.com

## Giriş

Sigmund Freud ve psikanaliz, felsefe tarihi ile psikoterapi kuramlarının birleştiği kavşak noktasıdır. Mekanizması keşfedilen anomalilerin nörolojinin alanına havale edildiği günümüzde, psikiyatri, bireyin yaşadığı sıkıntıları anlamak için *DSM* ve *ICD*'ye başvurarak psikofarmakolojik tedavi yöntemleri ile bireyi iyileştirmeye çalışmakta ancak bunun yetersiz kaldığı durumlarda zaman zaman bilimdışı olarak nitelendirdiği psikanalizin savunma mekanizması gibi bazı kavramlarından medet ummaktadır (Öztürk, 1997). Hal böyleyken Freud'un zamanının geçtiğini söylemek; onu, yalnızca felsefenin alanına hapsetmek ya da ister modern isterse postmodern olsun farklı yaklaşımların öfkesini yönelteceği bir paratonermiş gibi düşünmek hak bilmezlikten başka bir şey değildir (Clément, 1996; Szasz, 2013).

Freud'a hakkını teslim etmek, yalnızca onun günümüzdeki psikolojik yardım uygulamalarındaki işlevselliğine dayanmak ve gelecekte nasıl faydalar sağlanabileceğini düşünmekten öte geçmişle ilişkisini de anlamaya çalışmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla bir yandan psikanalizin Freud'un yaşantısıyla ilişkisini araştırırken bir yandan da gelenekle ilişkisini yeniden ve yeniden gözden geçirmek yararlı olur. Ancak bu şekilde Freud'un artıları ve eksileri nesnel bir şekilde değerlendirilebilir.

Dünden bugüne Alfred Adler, Carl Gustav Jung, Karen Horney, Harry Stuck Sullivan, Erich Fromm, Jacques Lacan, Carl Rogers ve Rollo May başta olmak üzere, adları bu çalışmanın sayfa sınırı nedeniyle anılmayan pek çok bilim insanının Sigmund Freud'dan yola çıktığı söylenmesine rağmen, Freud'un düşüncesinin kaynaklandığı bilim insanı ve filozoflardan nadiren bahsedilmiştir. Bunu söylerken kastedilen şudur: Elbette onun Havelock Ellis, Jean-Martin Charcot, Josef Breuer ve hatta Wilhelm Fliess kadar (Anzieu, 2003; Breger, 2002; Phillips, 2016; Szasz, 2013; Voloşinov, 2016); Baruch Spinoza (International Dictionary of Psychoanalysis, 2005), Immanuel Kant, Arthur Schopenhauer ve Friedrich Nietzsche gibi filozoflardan da (Gipps ve Lacewing, 2018; Lehrer, 1995; Sunat, 2009) esinlendiği söylenmiştir. Tabii ki her düşünce belli bir geleneğin içine bazen onla uyum içinde bazen de çelişki halinde doğar. Aksini düşünmek zaten mümkün değildir. Ancak tüm bunlar ne *Cogito*'nun 1996'da yayımlanan "Yüz Yılın Psikanalizi" ve 2001'de yayımlanan "Nietzsche: Kayıp Kıta" sayıları ile 2011'de yayımlanan *Doğu Batı*'nın "Psikanaliz Dersleri" sayısında ne de en kapsamlı Freud biyografileri (Anzieu, 2003; Breger, 2002; Phillips, 2016; Roudinesco, 2016; Teber 2013, Voloşinov) ve arşiv taramalarında detaylı bir şekilde incelenmiştir (Borch-

Jacobsen ve Shamdasani, 2018; Voloşinov, 2016). Böyle bir durumda sanki Freud'un cinsellik ve saldırganlık (eros ve thanatos) olarak formüle ettiği karşıtlığın yoktan var olduğu gibi bir izlenim oluşmaktadır ki bu izlenimi ortadan kaldırmak bilimsel çalışma ilkelerine göre çözümlenmesi gereken bir sorundur. Çünkü gerek psikanalizin gerekse de Freud'un bir geleneğe eklemlenmediğini düşünmek akılcı değildir.

Psikanalizin kavramsallaştırılmasında belirleyici önemi olan bu karşıtlığın (cinsellik-saldırganlık) kökeninde elbette acı ve haz vardır ki bu, araştırmacıların ilk elden Epikür'den Freud'a uzanan geleneği incelemesini zorunlu kılmakta ve yapacakları bir değerlendirmeyi bu noktadan hareketle temellendirmeye zorlamaktadır. İşte şu ana kadarki çalışmalarda şöyle bir değinilip geçilen Kant, Spinoza, Schopenhauer ve Nietzsche'nin isimlerinin bu felsefi gelenekteki önemli duraklar olarak işaretlenmesinin nedeni budur. Bunu görmezden gelmek kaçınılmaz olarak Freud'u tamamıyla bir rastlantının ürünüymüş gibi değerlendirme yanılgısına yol açabilir (Borch-Jacobsen ve Shamdasani, 2018).

Ne olursa olsun Freud'un tanrılaştırılması, en az onu şeytanlaştırmak kadar yalnızca felsefe açısından değil psikoloji açısından da sakıncalıdır. Freud, bilinç, önbilinç ve bilinçaltı olarak, ardından da alt ben (id), ben (ego) ve üst ben (süperego) olarak kodlanan ve *Haz İlkesinin Ötesinde: Ben ve İd* (2009) ile *Metapsikoloji*'de (2000a, 2013) birbiriyle ilişkili bir şekilde ele alınan dinamik modelin mucididir. Öyle ki bu çabanın ilk izleri ta psikanalizin arifesinde Freud'un Fliess'la yazışmalarında ifade ettiği metapsikolojik bir eser kaleme alma arzusunda bulunabilir (Anzieu, 2003). Nihayetinde bu çaba ancak melankoli, narsisisizm, bastırma, ben, alt ben ve üst ben kavramlarının net bir şekilde tanımlandığı olgunluk çağı eseri *Haz İlkesinin Ötesinde: Ben ve İd* (2009) ile *Metapsikoloji*'de (2000a, 2013) amacına ulaşmıştır. Freud'un kendi ifadelerine dayanırsak, *Metapsikoloji* (2000a, 2013) ya da daha yaygın bilinen ismiyle *Haz İlkesinin Ötesinde* (2009) başlıklı yapıt, aradaki benzerlikler dikkate alındığında aslında onun hem bu serüvende Nietzsche ve Schopenhauer'in ardılı olduğunu bildiği hem de bu ardıl olma niteliği nedeniyle çelişik duygular yaşadığı gerçeğinin net bir şekilde tasavvur edilmesine olanak sağlamaktadır (Lehrer, 1995).

Bilinmektedir ki Freud *Haz İlkesinin Ötesinde: Ben ve İd* (2009) ve onu kapsayan *Metapsikoloji* (2000a, 2013) başlıklı yapıtlarında cinselliği saldırganlığın kapsamı altına alması nedeniyle Wilhelm Reich (1982) ve Erich Fromm (1992) tarafından eleştirilmiştir. Psikanalizin temelinde yapılan bu değişim

Freud'un tümden karamsarlığa kapılmış olmasına yorulmuştur. Aslında bu değişime şöyle bakmak da mümkün: Bu eseri, Nietzsche ile Schopenhauer arasında elbette koşulların da etkisiyle sıkışan Freud'un acıya ve ölüme mail iradeyi felsefenin kurucu unsuru kabul eden Schopenhauerci kanatta net bir şekilde karar kılmasından kaynaklanmıştır. Dolayısıyla Freud'un 1924'te, yani geç bir dönemde Schopenhauer ile tanıştığını söylemesi de biraz olsun buna delalettir (Freud, 2000b, s. 238). Ama ne kadar geç? İşte asıl önemli soru bu. Freud, 1910'da, Otto Rank aracılığıyla Schopenhauer'in *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'sının bir bölümünü okuduğunu ifade etmiştir (Freud, 2000b, s. 74). Yani Josef Breuer ile birlikte *Histeri Üzerine Çalışmalar*'ı (2001) yazdıktan on beş; *Rüyaların Yorumu*'ndan (2016a, 2016b) on bir yıl sonra. Tersten bakılırsa son yapıtı "Musa ve Tektanrıcılık"tan (2016c) yirmi dokuz yıl önce. Bu arada Freud'un Schopenhauer ve Nietzsche hakkındaki sözleri ve bunları açıklarken başvurduğu yaratıcı unutma kavramı bir yana bırakılmalı (Borch-Jacobsen ve Shamdasani, 2018) ve kadim dostu Fliess'la arasının bozulmasına, ondan duyduğu çift cinsiyetlilik (biseksüel) tezini gün gelip kendisi akıl etmiş gibi ona söylemesinin neden olduğu akla getirilmelidir (Anzieu, 2003).

## Freud'un *Bütün Eserleri*'nde Nietzsche'ye Yapılan Göndermeler

Bu çalışmanın amacı Nietzsche ile Freud arasındaki entelektüel akrabalık ilişkisini açığa çıkarmaktır. Bu entelektüel akrabalık ilişkisi, şu kavramlar dolayımında ele alınmıştır. Bunlar içgüdüler, içgüdülerin açığa çıkış biçimi, arzu ve arzu giderme, suçluluk duygusu, yüceltme, idealleştirme, dinamik model, suçluluk duygusu ve vicdanın kişilerarası etkileri kavramlarıdır. Bu amacı gerçekleştirirken Nietzsche ve Freud'un aynı ve benzer noktaya gönderme yapan ifadeleri birbirini destekler nitelikte alıntılanmıştır. Bu nedenle Freud ile Schopenhauer arasındaki entelektüel ilişkiyi incelemeyi başka bir yazıya bırakıp ilk olarak Freud'un *Toplu Eserler*'inde (*Complete Works*, 2010)[1] Nietzsche'ye yapılan göndermelere bakmak ve bu göndermeleri yakın okumaya tabi tutmak daha doğru bir yaklaşım olur.

Freud, *Toplu Eserler*'inde (2010) Nietzsche'nin adını toplamda on üç kez anmıştır. Bunlardan dördü, ilk basımı 1901'de yapılan *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi*'nde (2012a) yer almaktadır. Ancak bu değinilerin tamamı kitaba Freud tarafından 1910'da eklenmiştir (2012a, ss. 60, 178).[2] İlk üç gönder-

[1] Karışıklığı önlemek açısından Freud'un Türkçeye çevrilmiş eserlerine metin içinde gönderme yapılmıştır. Karşılaştırma yapmak isteyenler için *Complete Works*'a göndermelerin sayfa numaraları dipnot olarak verilmiştir.
[2] *Complete Works*, ss. 1121, 1129.

me, Sandor Ferenczi'nin aktardığı ifade edilen bir olgu öyküsünde bulunmaktadır ki Nietzsche'nin eşcinsel olduğuna dair şu ana kadar desteklenmemiş bir ifadenin geçtiği bu göndermenin entelektüel açıdan hiç önemi yoktur. Bu noktada şunun ifade edilmesinde yarar var: Bu alıntıda Nietzsche'nin eşcinselliğine yapılan vurgunun onu küçümsemeye yönelik bir yön taşıdığı en azından Freud'un *Olgu Öyküleri II*'de (1996) yer alan "Bir Kadın Eşcinsellik Olgusunun Ruhsal Kaynakları"nda ifade ettiği görüşler dikkate alındığında kesinlikle söylenemez (Göka, Tarihsiz). Asıl dikkat çekici olan ise bahse konu yapıtta Nietzsche'nin bir aforizmasına yapılan son göndermedir: "*'Yapmış bulunuyorum' diyor belleğim, 'yapmaya bilirdin' – diyor gururum ve acımasız kalıyor. Sonunda – yatışıyor bellek*" (1990a, s. 82).

1910/1911 tarihli "Schreber Vakası" olarak da bilinen "Bir Paranoya (Paranoid Bunama) Olgusunun Özyaşamöyküsü Üzerine Ruhçözümsel Notlar"da *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün "Güneş Doğmadan" (Nietzsche, 1995, ss. 156-159) başlıklı bölümüne (Freud, 1996, s. 164)[3]; 1916 tarihli "Psikanaliz Çalışmalarından Birkaç Karakter Tipi"nde de *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün "Solgun Suçlu Üstüne" (Nietzsche, 1995, ss. 41-43) bölümüne gönderme yapılmıştır. Sonuncu göndermede Freud, suçluluk duygusunun etkisiyle suç işleme olgusunun kendinden çok daha önce Nietzsche tarafından bilindiğini belirtmiştir (Freud, 2004, s. 204, 1999, s. 306).[4] 1921 tarihli "Grup Psikolojisi ve Ego Analizi"nde Freud, grup lideri ile Nietzsche'nin üst insanı arasındaki benzerliğe değinmiştir (Freud, 2016d, s. 164).[5] 1923 tarihli "Ben ve İd"de ise Freud, Grodeck ve Nietzsche'nin kendinden önce altbeni/id olarak adlandırdıklarını ifade etmiştir (Freud, 2000a, ss. 263, 264, 2009, s. 85).[6] Freud'un Nietzsche'ye yaptığı göndermelerin belki de en önemsizi Lou Andreas-Salomé'nin ölümü üzerine Şubat 1937'de yazdığı "Lou Andreas-Salomé" başlıklı pasajda görülebilir (Freud, 2010, s. 5076). Bu pasajda Andreas-Salomé'nin Nietzsche'nin evlilik teklifini reddettiğine ve böylece ikisi arasındaki iletişimin sekteye uğradığına vurgu yapılmıştır.

Freud'un eserlerinde Nietzsche'ye yaptığı göndermelerin en önemlisi ise kuşkusuz 1914 tarihli *Ruhçözümlemesinin Tarihi* içinde yer alan "Ruhçözümsel Hareketin Tarihçesi Üzerine"de yer almaktadır. Freud'un burada söyledikleri kayda değer: "*Daha sonraki yıllarda ruhçözümlemesinden elde edilen izlenimleri işlemede hiçbir öncelenmiş düşünceyle kısıtlanmamak için kasıtlı olarak*

[3] "Psycho-Analytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia". *Complete Works*, s. 2426.
[4] "Some Character-Types Met with in Psycho-Analytic Work". *Complete Works*, s. 3119.
[5] "Group Psychology and the Analysis of the Ego". *Complete Works*, s. 3815.
[6] "The Ego and the Id", *Complete Works*, s. 3957.

*Nietzsche'nin eserlerini okuma zevkinden feragat ettim"* (Freud, 2000b, s. 75).[7] Benzer ifadeler 1924/1925'te yazılmış olan "Özyaşam Öyküsel İnceleme V."te de yer almaktadır: *"Tahminleri ve sezgileri sıklıkla son derece şaşırtıcı biçimde ruhçözümlemesinin buluşlarıyla uyuşan bir diğer felsefeci olan Nietzsche'den tam da bu nedenle uzun süre kaçındım; öncelik sorunundan çok aklımın dinginliğini korumakla ilgiliydim"* (Freud, 2000b, ss. 238, 239).[8] Bu yazı özelinde, Freud'un Nietzsche'den etkilenmekten kaçındığı açıkça görülmektedir. Ancak daha önceki bazı çalışmalarda yapıldığı gibi bu kadarla kalmak mümkün değil. Amaç elbette niyet okumak ya da aşırı yorum yapmak olarak görülmemeli... Sadece şu: Freud'un ifadesine bağlı kalmak ve ona kesin olarak güvenmek gerçekliği perdelemekten başka işlev görmez. Bu Umberto Eco'nun (1991) metni, yazarın niyetiyle anlamlandırmaya çalışmanın yetersiz olacağına yönelik ifadelerinden beri bilinmektedir. Ayrıca kişinin kendi biyografisine dair açıklamaların aşırı düzeyde öznel kalabileceği gerçeği de bunu desteklemektedir (Bahtin, 2005). Kaldı ki şu ifadeler de buna işaret etmektedir: *"Oluşumda, oluşum halindeki bir şey kendini sabit ve kalıcı olarak, bir 'şey' olarak yansıtamaz"* (Nietzsche, 2019a, s. 17).

Peki, Freud ile Nietzsche arasındaki entelektüel akrabalık ilişkisini ilk olarak nerede aramak lazım. Ne yazık ki Erol Göka (Tarihsiz), başlığı çok umut verici olan yazısında konuyu derinlemesine ele almaktan uzaktır. Elbette *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* (2017a) vicdan ve üst benin oluşumu konusunda önemli ipuçları ve benzerlikler sunmaktadır. Ama asıl önemli olan Nietzsche'nin psikanalizi belirlediği, Freud'un düşüncelerine gömülü olduğu noktayı başından itibaren işaretleyip izini sürmekten geçmektedir. Gecikmeden şunu belirtmekte yarar var: Aslında bu düşünceler Freud'a doğrudan Nietzche'den geçmemiştir. Aksine Nietzsche bir aracı... Asıl etki kaynağı elbette başkaları: Ahlaki buyruğu özerkleştiren Kant (2015) ve dünyayı isteme ve tasarım olarak açıklayan Schopenhauer (2005) mesela. Nasıl ki Kant'ın (2015) ahlaki buyruğundan Johann Gottlieb Fichte'nin (2011) iradesine, Fichte'nin iradesinden de Schopenhauer'in (2005) istemesine geçmek aslında zincirin bir halkasından diğerine geçmek gibiyse, Schopenhauer'i eleştiren Nietzsche'nin (2017b) güç istencinden Freud'un (2000c) içgüdü/dürtü kavramlaştırmasına geçmek de aynen öyledir. Her şey bir tasarım ve istemenin kuvveden fiile dönüşmesiyse (Schopenhauer, 2005), böyle bir formülasyonun, organizmanın doğuştan getirdiği ve yaşamı boyunca bilinçli ya da bilinçsiz davranışlarına kaynaklık edecek bir potansiyel, yani libido ola-

[7] "On the History of the Psycho-Analytic Movement". *Complete Works*, s. 2884.
[8] "An Autobiographical Study". *Complete Works*, s. 4234.

rak adlandırılması da beklenebilirdi (Freud, 2000c). Elbette Nietzsche'nin bu noktada kendi felsefesi açısından güç istencinin hayatta kalmanın ötesinde bir etkinliğe sahip olduğu uyarısını yapması da önemli (1990a)...

## Nietzsche ile Freud'un Entelektüel Akrabalık İlişkisinin Detaylandırılması

Nietzsche *Güç İstenci* (2017b) başlıklı yapıtını tamamlayamadan ölmüştür. Ancak *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*'ndan (2003) başlamak üzere onun daha önceki eserlerinin tamamında güç istencinin ne olduğuna ilişkin yeterince veri bulunmaktadır. Güç istenci kavramının ne olduğunu anlamak için dikkat edilmesi gereken nokta öncelikle Nietzsche'nin içgüdüye yaptığı vurgudur: *"Ama filozof günümüz insanında 'içgüdüler' görür ve bunların insanlığın değiştirilemez olgularına ait olduklarını ve bu yüzden de dünyayı genel olarak anlamak açısından bir anahtar işlevi görebileceklerini varsayar"* (Nietzsche, 2015, ss. 24, 25). Ayrıca Nietzsche içgüdünün acı ve hazla ilişkisinin önemini açıklamak için *"Haz ve hoşnutsuzlukla olan ilişkisi dışında hiçbir şey başlangıçta biz organik varlıkları ilgilendirmez"* ifadesini de kullanmıştır (2015, s. 37). Dolayısıyla bu ifadelerden yola çıkarak içgüdünün hazza yönelik davranışlar ile hoşnutsuzluğu ortadan kaldıran davranışlarla kendini gösterdiği söylenebilir. Bu nedenle içgüdüyü yalnızca yaşamı koruma içgüdüsü olarak sınırlandırmak doğru değildir. Çünkü güç istenci canlının enerjisini boşaltmasına, dışa vurmasına dayalıdır (Nietzsche, 1990a, s. 28). Dolayısıyla içgüdüyü edilgenlikle karakterize olan yaşamı sürdürmeyle kısıtlamak yerine, etkinlikle karakterize olan güç istenciyle genişletmek çok daha doğrudur: *"Haz olmadan hayat olmaz; haz elde etme mücadelesi hayatta kalma mücadelesidir"* (Nietzsche, 2015, s. 96). Böylece yalnızca cinsellik değil, aynı zamanda saldırganlık da insan yaşamında bir anlam kazanmış olur.

Freud düşüncesi ile Nietzsche felsefesinin paralelliğinin başladığı yer tam da burasıdır. Öyle ki Nietzsche'nin histeri ile cinsel perhiz arasındaki ilişkiye dair görüşleriyle (1990a, ss. 65, 68) Freud'un *Histeri Üzerine Çalışmalar*'da ve *Olgu Öyküleri I*'de sunduğu olgu öykülerinde histeri ile cinsellik arasındaki ilişkiye odaklanması (Breuer ve Freud, 2001; Freud, 2011) arasındaki paralellik haliyle dikkat çekicidir. Bu süreçte Freud ilk olarak *Cinsellik Üstüne Üç Deneme*'de (2000c) cinsel içgüdünün bebeklikten çocukluğa, ergenlikten yetişkinliğe etkinliğini detaylı bir şekilde incelemiş ve bu çaba *Haz İlkesinin Ötesinde: Ben ve İd* (2009) ve *Metapsikoloji*'de (2000a, 2013) ölünceye değin başvuracağı dinamik modelin yetkinleşmesine kadar da devam etmiştir. Tabi

Freud sadece cinsel içgüdüyü değil aynı zamanda cinsellik/haz aramayı (eros) ölüm (thanatos) içgüdüsüne feda etmeye varıncaya kadar saldırganlık içgüdüsünü de mercek altına almıştır.

Freud'un içgüdüye dair incelemeleri henüz *Rüyaların Yorumu*'nda (2016a, 2016b) arzu ve doyum, daha doğrusu arzunun giderilmesine yönelmiştir. Bunun en önemli nedeni, arzu ve arzunun giderilmesi hesaba katılmaksızın içgüdünün doğasının ve özelliklerini açığa çıkarılmasının mümkün olmamasıdır. Tıpkı Schopenhauer'in (2005, 2017) insan söz konusu olduğunda tasarım olmaksızın istemenin anlaşılamayacağına yaptığı vurguda olduğu gibi. Freud bir diğer çalışmasında (2000c) cinselliğin etkisini bir fenomen haline getirmek için izlediği yolu çok daha öncesinde, yani *Rüyaların Yorumu*'nda şu şekilde özetlemiştir:

> "Aç bir bebek çaresizce ağlar ve tepinir. Ama durum aynen devam eder, çünkü içsel bir ihtiyaçtan gelen uyarım *anlık* bir etki yaratan güçten değil, kesintisiz işleyişe sahip bir güçten kaynaklanır. Sadece şu veya bu yolla (bebek durumunda dışardan yardımla) iç uyarıma bir son veren bir 'doyum duygusu' yaşanması halinde bir değişiklik gerçekleşir. Bu doyum yaşantısının temel bir bileşeni, hatırlatıcı imajı ondan sonra ihtiyacın yarattığı uyarımın bellek iziyle bağlantılı kalan belli bir algıdır (örneğimizde beslenme). Böylece kurulan bağlantının bir sonucu olarak, bu ihtiyaç ikinci kez belirdiği an, algının hatırlatıcı imajını yeniden yüklemeye ve algının kendisini yeniden canlandırmaya, yani özgün [ilk] doyum durumunu yeniden sağlamaya çalışan ruhsal bir dürtü ortaya çıkar. Arzu dediğimiz şey de bu tür bir dürtüdür; algının tekrar ortaya çıkması, arzunun giderilmesidir; ve arzunun giderilmesine giden en kısa yol, doğrudan doğruya ihtiyacın yarattığı uyarımdan, algının tam yüklenmesine giden yoldur" (Freud, 2016b, s. 344).

Bu ifadelerin bir bilim olarak psikolojiye sağladığı katkının yadsınması mümkün değildir. Her şeyden önce bu yaklaşım rüyaları bir fenomen haline getirmiş ve mîstisizmin alanından bilimin alanına taşımıştır. Ancak Nietzsche'nin çalışmaları incelendiğinde Freud'un haz ve hazzın giderilmesini kuramsallaştırmaya yönelik bu girişiminde yalnız olmadığı, hatta ilk olmadığı görülür: *"Yaşam içgüdüsüyle harekete geçiren bir eylem, onunla gelen hazla, yerinde bir eylem olduğunu kanıtlar"* (Nietzsche, 2008, s. 16).

Bununla birlikte içgüdünün doyuma ulaşması her zaman için ihtimal dâhilinde değildir. Freud'un *Rüyaların Yorumu*'nda ele aldığı arzu ve arzu giderme hususunu *Cinsellik Üstüne Üç Deneme*'de (2000c) somutlaştırması bu anlamda dikkate değerdir. Buna göre bebeğin otoerotik haz kaynağı olarak ağzı, açlık nedeniyle anne memesine temas ettiği anda bir nesneye kavuşur (Freud, 2000c, s. 96). Ancak içgüdünün bu nesne (anne) üzerinden doyumunun ömür boyu sürmesi mümkün olmaz (Freud, 2016e, s. 333). Bu durumda toplumun ahlak duygusunun taşıyıcısı olan, yani yasa koyucu anne ve baba

girer devreye. Böylece bir süre sonra cezalandırma tehdidini de içeren yönergeler sayesinde içgüdünün doyumu ve arzu giderme imkânsız hale gelir. Bu aslında bir eğitim sürecidir. Nietzsche bu süreci şu şekilde ele almıştır: *"İstemeye istemeye, ana ve babalar çocuklarını-, kendilerine benzer hale getirirler – buna eğitim deniyor -, hiçbir ana, yüreğinin derinliklerinde, doğurduğu çocuğun; kendi malı olduğundan kuşku duymaz; hiçbir baba çocuğun kavramlarına, değerlendirmelerine egemen olma hakkını tartışmaz"* (1990a, s. 109).

Yakından bakıldığında bunun ortaya çıkması ya da eğitimin başarıya ulaşması tek bir şeyle mümkündür: Suçluluk duygusu. Çünkü engellemenin ve cezanın olduğu yerde suçluluk duygusu da vardır, hatta ceza sıklıkla suçluluk duygusunu yatıştırmaya hizmet eder (Nietzsche, 2017a, ss. 160, 161, 2019a, s. 39). Nietzsche'nin çocuğun yetiştiği ortamda kendi inançlarını korumak için olumsuz tutuma sahip anne ve babayla mücadelesine ilişkin tespitini bu açıdan okumakta yarar görülmektedir (2015, s. 268). Böyle bir ortamda içgüdünün dışavurumunun sekteye uğrayacağı açıktır. Ebeveynlerin emrinin olduğu yerde iyi ve kötü yargıları ortaya çıkar ki bu aslında ahlakın belirginleştiği noktadır. Dinin içgüdüyü bastırması da bu noktada göz önünde bulundurulmalıdır (Nietzsche, 2019a, s. 45). Yani içgüdünün dışavurumlarını, arzuyu ve arzu gidermeyi artık ahlaki değerlendirmenin dışında tutmak mümkün olamaz: *"Tüm 'kötü' eylemler, kaynağını korunma (sakınma) dürtüsünden, daha kesin bir şekilde, bireyin haz elde etme ve acıyı önleme çabasından alır"* (Nietzsche, 2015, s. 90).

Böylece içgüdünün etkisini hissettirdiği her durumda bastırmanın devreye girmesinin de yolu açılmış olur (Nietzsche, 2017a, s. 100). Bunun sonucunda sevgi nesnesi olarak anneye yönelik her girişimde içgüdü bastırılacak ve anneye yönelik dışavurum toplumun izin verdiği şekilde yüceltilecektir: *"İyi ve kötü eylemler arasında tür bakımından herhangi bir fark yoktur, en fazla bir derece farkı vardır. İyi eylemler yüceltilmiş kötü eylemlerdir"* (Nietzsche, 2015, s. 98). Bu çocuğun yetişkin hayatını görece rahat ve huzurlu geçirmesi için tek kurtuluş yoludur: *"Herkes kendi içinde kendi annesine öykünen bir kadın imgesi taşır"* (Nietzsche, 2015, s. 257). Tabi şanslıysa; aksi durumda kafası sürekli karışır çünkü çocuklukta edinilen yargılar ömür boyu etkisini sürdürür (Nietzsche, 2015, s. 268, 2017c). Anneye yönelik durum böyle; peki babaya yönelik duygular için durum nedir?

Nietzsche bu konuda şunu iddia etmiştir: *"Eğer birinin iyi bir babası yoksa, kendisine iyi bir baba bulmalıdır"* (2015, s. 258) ve hatta bu idealleştirme sürecinde çaba harcamalıdır (2017c). Nietzsche'nin bahsettiği bu ideal modeli

bulma sürecini Freud'un hayatından bazı kesitlerde net bir şekilde görebiliriz. Babası Jacob Freud'un kaldırımda yürüdüğü için bir Hıristiyan tarafından şapkası yere atılarak aşağılanmasına dair anının Freud'un hayatında ne denli belirleyici olduğu anımsanacaktır (Anzieu, 2003). Freud'un bu anısı onun Musa, Yusuf, İskender'in babası Philip, Hamilcar Barca, Garibaldi başta olmak üzere bazı tarihsel isimleri idealize etme sürecinin başlangıç noktası olarak işaretlenebilir (Anzieu, 2003):

> "Çocuk büyüdükçe öğretmenler ve diğer otorite figürleri baba rolünü sürdürürler, onların buyruk ve yasakları ideal bende güçlü bir şekilde varlığını sürdürür ve *vicdan* olarak ahlaki sansür uygular. Vicdanın talepleriyle benin yetenekleri arasındaki gerilim *suçluluk duygusu* olarak algılanır. Toplumsal duygular da aynı ben idealine sahip olan başkalarıyla özdeşleşmeler temeline dayanır. Din, ahlak ve toplumsal duygular, insanlarda yüce olan şeyin bu ana içerikleri, kökenlerinde hep aynı olmuştur" (Freud, 2009, s. 95).

Kaldı ki Nietzsche'nin anne ve babaya dair yukarda anılan iki tespiti, Freud'un yaklaşımından az çok haberdar olan herkesin dikkatini mutlaka çekmiştir. Çocuğun içindeki, burada elbette Nietzsche erkek çocuktan bahsettiğine dikkat edilmeli, anneye öykünen kadın imgesinin yüceltme mekanizmasının ürünü olduğu unutulmamalı. Anneye yönelen tutkunun içgüdüden arınması, arzunun bilinçaltına itilerek yücelmiş imgenin bilince çıkmasına izin verildiği noktadır burası (Freud, 2000c). Böylece arzu, doyumun engellenmesi, sansür ve narsisistik doyum için bitmez bir çabalama süreci, daha doğrusu döngüsü de başlamış olur. Suçluluk duygusu da kaynağını elbette buradan alacaktır.

Bu noktada artık Freud'un dinamik kuramına değinilebilir. Freud'u *Histeri Üzerine Çalışmalar*'la (2001) birlikte başlayan ilk etap çalışmalarında (bir açıdan bu çalışmalar yaşamının sonuna dek de sürmüştür) meşgul eden en önemli unsur, bilinçaltı ve bunun insanın yaşamına yansımalarıydı. Dolayısıyla tartışmalar kimi zaman Rank'la doğum travmasına, Jung'la da kolektif bilinçdışına denli genişlemiş olsa da bilinçaltının muhtevası tam olarak şunlardan oluşuyor demekten sakınmıştır Freud (2009, s. 79). Ancak o, içgüdülerin, arzuların, bastırılan materyalin ve yaşamın ilk günlerinden itibaren ruha kazınan arkaik deneyimlerin hipotetik olarak bilinçaltında bulunduğundan emindi ve analitik süreç ilerledikçe bunların dönüşerek, farklı kılıklarda açığa çıktığı ortadaydı.

Bu açıdan bakıldığında psikanalitik çalışmanın tarihi, *"bilincin eşik altı"* (2017a, s. 39) ifadesini kullanan Nietzsche'nin şu tespitinin açımlanması gibi görünebilir biraz da: *"İnsanın bilincine vardığı tüm nitelikleri –özellikle çevre-*

*sindekilere çok açık ve gözle görülür geldiğini var saydıkları-, incelikleri sayesinde oldukça titiz bir gözlemcinin gözlemlerinden bile kendini saklayan, arkalarında bir şey yok bilinenlerden tümüyle farklı gelişim yasalarına bağlıdır"* (Nietzsche, 2017d, s. 32). Böylece *"Bir insan kendisi hakkında ne kadar geniş bilgiye sahip olursa olsun, varlığını oluşturan dürtülerin tümü hakkında pek bir şey bilmez"* (Nietzsche, 2017c, s. 96) tespiti de büyük önem kazanır.

Bu veriler Nietzsche'nin en azından bilincinde olunanlar ve bilincine varılamayanlar ayrımını yapmış olduğunu gösterir niteliktedir. Bu da Sunat'ın şu tespitini boşa çıkarmaktadır: *"Freud'un en önemli keşfi 'bilinçdışı'dır [bilinçaltı].*[9] *Bilinçdışı; ruhsal aygıtta, belli bir anda, bilinçli olmayan tüm ruhsal malzemenin bulunduğu yerdir. Bilinçli olmayan ama belli koşullarda bilince çıkabilecek ruhsal malzemenin bulunduğu yer ise, 'bilinçöncesi'dir. Böylece, Freud, 'bilinç-bilinçöncesi-bilinçdışı' olmak üzere, 'birinci topografik bölümleme'yi tanımlar"* (Sunat, 2009, s. 11). Sunat'ın ileri sürdüğünün aksine Nietzsche; bilinç, önbilinç ve bilinçaltının ayrımını Freud'dan çok daha önce yapmış ve hatta vicdanın sorgulanarak bilincin nesnesi haline getirilmesini savunmuştur. Bu durumda yalnızca bilinç, önbilinç ve bilinçaltı kavramını ben, alt ben ve üst ben ile harmanlayarak dinamik bir model haline getirmek ve bunu psikolojik yardım ilişkisinde kullanmak Freud'un payına düşmüştür. Nihayetinde bu azımsanacak bir durum sayılamaz.

Ancak Sunat'ın ifadesini düzeltmek için şu yargıda bulunulabilir: Freud bilinçdışının kâşifi değil, olsa olsa onun yadsınmaz önemini ortaya koyan dinamik modelin mucididir. Freud, en önemli verimi *Haz İlkesinin Ötesinde* (2009) ya da *Metapsikoloji* (2000a, 2013) olan ikinci etap çalışmalarında da tıpkı ilk etap çalışmalarında olduğu gibi odak noktası kabul ettiği bilinçaltı, önbilinç ve bilincin, ruhsal yapının katmanları olan ben, altben ve üstbenle ilişkilendiren dinamik bir model kullanarak bireyin kişiliğini ve davranışlarını incelemeyi amaçlamıştır. Böylece alt ben biliçaltında yerini almış, ondan kopan ben ve üst ben de hem önbilinç ve bilinçle hem de bilinçaltıyla ilişkili bir hale gelmiştir (Freud, 2000a, 2009, 2013).

Bu noktada Freud'un bene gereken önemi vermediği, daha çok bilinçaltı ve alt ben ile üst beni araştırdığına yönelik eleştiriler hatırlanmalı. Psikoloji dünyasında neredeyse bir görüş birliği olan bu konu aslında dikkatli bir şekilde gözden geçirilmelidir. Şimdiye kadar nedense kimse şu soruyu sorma-

[9] Biliçdışı yerine bilinçaltı kavramını kullanmanın daha yararlı olacağı düşünülmektedir. Freud çevirilerinde zaman zaman bilinç, önbilinç ve bilinçaltı; bilinç, önbilinç ve bilinçdışı ya da bilinç, bilinçaltı ve bilinçdışı kavram üçlüsü kullanıldığı görülmektedir. Bu çalışmada bilinç, önbilinç ve bilinçaltı (bilinçdışı yerine) kavramları tercih edilmiştir.

ya yanaşmamıştır: Freud eğer bene gereken önemi vermediyse, onun bizzat analizini yürüttüğü kızı, sırdaşı ve henüz yaşarken tabiri caizse ardılı olarak ilan ettiği (bkz. Teber, 2013) Anna Freud (2004) neden tüm çalışmalarını benin, savunma mekanizmalarının ve nesne ilişkilerinin incelenmesine yoğunlaştırmıştır?

Bu soru ortada dururken şu şekilde devam edilse yeridir: Freud'un çalışmaları dikkatli okunduğunda onun tüm amacının bu benin trajik durumunu açıklamaktan başka bir şey olmadığı görülür. Çünkü alt benin, üst benin ve bilinçaltının incelenmesi dolaylı olarak benin ve bilincin mahiyetine ilişkin de yoğun bilgilere ulaşılmasını sağlamıştır. Buna bağlı olarak Freud açısından gerçekte en önemli ve sıkıntılı kavramın ben olduğu elbette söylenebilir. Freud'a (2000a, 2009, 2013) göre ben, alt benden tamamıyla kopmuş değildir; üst ben de ben henüz çok güçsüzken gerçekleşmiş olan ilk özdeşleşmenin sonucudur. Bu durumda benin kontrolünü kaybetmesi her zaman mümkündür (Freud, 2000a, 2009, 2013). Tıpkı Nietzsche'nin *Şen Bilim*'de ifade ettiği gibi: *"Bilinç, organik alanın en son ve en geç gelişen ürünüdür dolayısıyla en bitmemiş, en zayıf durumdadır"* (Nietzsche, 2017d, s. 34).

Alt ben konusunda zaten herhangi bir kuşkuya yer yok; arzu ve arzu giderimi bölümünde olduğu gibi haz ilkesinin egemenliğinde bir katman; tamamıyla bilinçaltında... Sadece rüyaların çözümlenmesiyle, dil sürçmeleri ve edim hatalarıyla, sembollerin çözümlenmesiyle, içebakışla, serbest çağrışımla, kısacası psikanalitik çalışmayla içeriğinin ne olduğuna dair bilgi edinilebilir. Aynı zamanda, arzu gidermenin her zaman mümkün olmamasıyla ben ve bazen yasaklanmasıyla veya nasıl gerçekleşebileceğine dair emirlerle de üst benin koptuğu kaynaktır alt ben. Arzu gidermenin her zaman mümkün olmaması gerçeklik ilkesinin işlev kazanmasını sağlar:

> "Ama üstben yalnız idin [altben] en eski nesne seçimlerinin bir kalıntısı değildir; aynı zamanda bu seçimlere karşı enerjik bir tepki oluşturma anlamı da taşır. Onun ben ile ilişkisi 'Böyle (Baba gibi) *olmalısın*' uyarısıyla bitmez; 'Böyle (Baba gibi) *olamazsın*' yasağını da içerir; yani onun her yaptığını yapamazsın, bazı şeyler de onun ayrıcalığı olarak kalmalıdır" (Freud, 2009, s. 93).

Üst ben, alt benden koptuğu için onun, arzunun doyurulmasına yönelik neredeyse tüm girişimleri fark etmesi ve cezalandırmaya odaklanması daima olasıdır (Freud, 2000a, 2009, 2013). Bu anneyle olan kısım. Babayla olan kısım ise Freud'da Nietzsche'dekine benzer bir şekilde anlatımını bulur. Baba çocuğun arzuladığı ancak sahip olamadığı sevgi nesnesine sahip birisi olarak iki uçlu duyguların (ambivalance) yöneldiği birisidir. Hem ondan nefret edilir hem de korkulur, hem düşmanlık beslenir ona hem de hayran olunur.

Dolayısıyla tüm bu olumsuz belirlenimine rağmen çocuğa nasıl başarıya ulaşacağı konusunda ilham kaynağı olur ve süreç özdeşleşme ile sonuçlanır Chasseguet-Smiergel, 2005).

Burası artık Freud'un dinamik modelinde alt ben ve ben idealinden üst bene geçiş sürecinin incelenebileceği noktadır. İdealleştirmeden ya da ideal benden vicdana, vicdandan üst bene... Üst benin organizasyonunu incelemek Freud'un dinamik modelinin can alıcı yönünü de gözler önüne serer. Nasıl ki içgüdünün arzu olarak belirmesi ve arzunun giderilmesi ya da giderilememesi bastırma, yüceltme ve idealleştirmeyi ortaya çıkarıyorsa, üst benin organizasyonu da hem haz ilkesini hem de gerçeklik ilkesini, dolayısıyla bilinçaltı ve alt beni bununla birlikte de bilinci ve beni görünür hale getirir. Zaten *Metapsikoloji*'de (2000a, 2013) Freud süreci nerdeyse buna tamamen uygun bir şekilde ele almış ve bilinç, önbilinç ve bilinçaltı formülasyonunu, ben, alt ben ve üst ben kavramlarıyla kaynaştırmıştır. Bu şekilde Freud'un incelemesi önemli açıdan Nietzsche'nin incelemesiyle benzerlik kazanmıştır.

Bilindiği gibi Nietzsche'nin Hıristiyanlık ve çileci ideal eleştirisi, gerçekte vicdan kavramının, vicdanın oluşum sürecinin ve insanı yaşamı olumsuzlamaya götürmesinin eleştirisidir aynı zamanda. Dolayısıyla Nietzsche'nin anne ve babaya yönelik sözlerinin bir açıdan alt benin mahiyetini, buna bağlı olarak da ben ve üst benin şekillenmesini açıklar nitelikte olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Gerisini ise şu şekilde ifade etmiştir Nietzsche:

> "Vicdanın içeriği. –Vicdanımızın içeriği, çocukluk yıllarımızda saygı duyduğumuz ya da korktuğumuz kişiler tarafından bizden düzenli olarak ve nedensizce istenen her şeydir. Zorunluluk duygusu ('Bunu yapmalıyım, bunu yapmamalıyım') vicdan tarafından uyarılır ve sormaz: 'neden' yapmalıyım? diye. –Bir şeyin 'çünkü' ve 'neden' ile yapıldığı tüm durumlarda, insan vicdanına dayanmadan davranır; ama henüz bu yüzden karşı değildir ona. –Otoritelere duyulan inançtır vicdanın kaynağı: yani insanın kalbindeki tanrının sesi değil, bazı insanların insandaki sesidir vicdan" (2019b, s.40)

Evet, Nietzsche bu alıntıda nedenselliği sorgulamanın vicdandan ayrı bir görüngüye dayandığını ortaya koymuştur. Bu elbette benin işlev kazanmasına bağlanabilir. Çünkü algılama eğer bir çarpıtmaya dayanmıyorsa bilince ve bene dairdir. Freud da bu nedenle benin algılardan, alt benin ise dürtülerden yola çıktığını (2009, s. 99) ve üst benin bilinçle bağıntılı olmasına rağmen onu etkinleştiren enerjinin alt benden kaynaklandığını ifade etmiştir (2009, s. 111). Bu durum ise benin savunma mekanizması olarak yüceltmenin ve idealleştirmenin devreye girdiği birçok noktada üst benin, alt benin gizli amacını fark edip bene zulmetmesine yol açabilir. Ben, algılara dayanmadığı için gerek alt benin gerekse de üst benin yarattığı bu durumu fark edemeyebilir.

Oysa üst ben, alt benden emirlerle koptuğu için alt benden kaynaklanan dürtüleri hisseder. Bireyin yaşadığı çatışmanın en temel mahiyeti budur.

Sadece bireyin mi; aynı zamanda bu konuyu araştıran insanların da çatışma yaşamasına neden olabilir: *"Halis bir fizyo-psikoloji, araştırıcının yüreğindeki bilinç dışı dirençle savaşmalıdır"* (Nietzsche, 1990a, s. 38). Bu direnç kendini daima beni alt ederek ortaya koyar: *"Yararlı olanı istediğimiz ve zararlı olandan kaçındığımız duygusu olmaksızın, bir şeye yönelme ya da bir şeyden uzaklaşma, hedefin değeri hakkında bir tür değerlendirmeyi bilmeksizin bir şeye yönelim insanlar arasında yoktur"* (Nietzsche, 2015, s. 48). Bu durumda bu değerlendirme kalıplarının, yani alt benin arzularını bastıran ve beni küçümseyerek bir yana atan üst benin özerklik kazandığı bir konuma gelinmiş olur: *"bu geriye itilmiş, bastırılmış, içe hapsedilmiş, sonunda da yalnızca kendi üzerine boşalıp öfkesini kendinden çıkaran özgürlük içgüdüsü: Bu, yalnızca budur başlangıcındaki kara vicdan"* (Nietzsche, 2017a, s. 103).

İşte Nietzsche'nin özelde Hıristiyanlığa genelde ise çileci ideale eleştirisi buradan başlamaktadır. İnsanın kişiliğinin bilinçli bir sorgulaması ve hatta bunu tam anlamıyla açığa çıkarmak için soykütük incelemesi... Mesele gerçekte bu kadar açık: İnsan neden ve nasıl olup da yaşamı ve yaşamı reddeden bir hale gelmiştir? Bu noktada Nietzsche tam da bilinçle girişmiştir işe: *"- Eğer ben'imiz, Pascal'a ve Hristiyanlığa göre hep nefret edilmesi gereken bir şeyse, nasıl olur da başkalarının onu sevmesine izin verip, bunu benimseriz – bu ister tanrı ister insan olsun!"* (2017c, s. 67). Bu benden nefret edip tekrar sevmenin sürecini belirleyen etkeni de şu şekilde ifade etmiştir Nietzsche: *"İnsan, uzun doğal eğilimlerine 'kötü gözle' baktı, böylece bu eğilimler, 'kara vicdan'dan ayrılamaz duruma geldi"* (2017a, s. 111)

Buradaki çelişki, Freud'un "Totem ve Tabu" (2012b, 2016b) ile "Musa ve Tektanrıcılık"ta (2016c) toplumun örgütlenişinde çocukların birleşerek babayı öldürüp ardından da suçluluk duygusu çekmelerine dair kuramsallaştırmasında da görülebilir. Freud bu çalışmalarında işi, James George Frazer'ın *Altın Dal*'daki (2004, 2012) yaklaşımının odaklandığı tarihsel aşamadan daha geriye götürmeye çalışmıştır. *Altın Dal*'daki rahip kralın öldürülmesi geleneği tanrı inancının toplumda yerleşmesinden sonra başlamıştır (2004). Oysa Freud konuyu daha geriye götürür ve neredeyse ilk insandan başlayarak tasarlar toplumsal organizasyonu. Nietzsche'de de benzer bir gelişim çizgisi söz konusudur. İnsanlar birbirlerine içgüdülerle tahakküm ederken bir kesim muzafferleşir, daha geniş olan diğer kesim ise güçsüzlüğünden ötürü tahakküm edenlere diş bilerler. Böylece yenilenlerin hıncı muzafferlerin

etkinliği onlarda olmadığı için edilgenlikle karakterize olur. Gün gelip kazanma umuduyla ya da kazanacakları günün geleceğine duydukları inançla kendilerini korumak isterken kurnazlaşırlar. İçgüdünün dışavurumuna dair her olasılık kendilerini cezalandırmaya dönüşür ve böylece bu insanlar yavaş yavaş çileci ideali oluştururlar (Nietzsche, 2017a):

> "Dış düşmanlardan ve dirençlerden yoksun insan, zorla törelerin ezici darlığının ve düzenliliğinin mengenesine sıkıştı; sabırsızca, parçalanmış, izlenmiş, kemirilmiş, ürkütülmüş, hırpalanmış, 'evcilleştirilmeye' çalışıldıkça kafesinin çubuklarına vura vura kendini yaralayan, vahşiliğe duyduğu sıla özlemiyle kendini yiyip bitirmiş bu mahrum hayvan, kendini bir işkence odasına, belirsiz ve tehlikeli vahşiliğe dönüştüren varlık, - bu zavallı, bu özlem dolu, bu umutsuz mahkûm, 'kara vicdan'ın yaratıcısı oluverdi. Böylece insanın bugüne dek şifa bulamadığı en büyük, en korkunç hastalık başladı, insanın, insana, kendisine acı çektirmesi: Hayvansı geçmişinden zorla koparılmasının bir sonucu, sanki yepyeni bir çevreye ve var olma koşullarına bir sıçrayıp düşme, şimdiye dek, kuvvetinin, sevincinin korkunç çirkinliğinin dayandığı eski içgüdülere karşı bir savaş ilanı. Hemen kabul edelim ki, öte yandan, kendine karşı çevrilmiş, karşı tarafta yer alan dünyadaki bir hayvan ruhu, yeni derin, işitilmedik, bilmece dolu, çelişkili ve gelecekle yüklü bir şeydi: onunla dünya manzarası değişti" (Nietzsche, 2017a, ss. 100, 101)

Freud'un *Bir Yanılsamanın Geleceği ve Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'nda (2000d) izlediği yol, yani saldırganlık ve uygarlığı karşı karşıya koyması Nietzsche'yle paraleldir: *"Bütün kültürün anlamı yırtıcı bir hayvan olan insanın evcilleşmiş uygar bir hayvana, bir ev hayvanına indirgenmesidir"* (2017a, s. 56). Ancak Freud son noktada çileci ideal taraftarı uygar insanı eleştirmek bir yana dursun, bilakis, *"çünkü gizil olarak her bir birey bir uygarlık düşmanıdır [...] uygarlığın bireye karşı savunulması gerekir"* (2000d, s.6) diyerek toplumun genel gidişatını olumlamıştır. Bu durumda Nietzsche'nin, *"Toplum, bizim evcilleştirdiğimiz, ortalaştırdığımız, verimsizleştirdiğimiz, içinde bir gelişim insanı olduğumuz, dağlardan ya da serüvenli denizlerden çıkıp gelen insanın zorunlu nitelikte soysuzlaşarak yabanıl duruma gelen insanın yetiştiği toplum"* diyerek yaptığı gönderme içinde eleştirel bir mahiyet barındırmaktadır (2004, s. 106). Nietzsche için birey önceliklidir (Zweig, 2012) İşte Nietzsche'nin bu farklı tutumunun işareti olarak gösterilebilecek *Dionysos Dithyrambosları*'nda yer alan şu dizesi bu noktada anlam kazanır: *"İnsanın önce kendinden nefret etmesi gerekmez mi, /kendini sevecekse?.."* (2018, s. 36). Çünkü, *"çoğun insan yaşamı boyunca kendi egosu için hiçbir şey yapmaz, aksine çevresindekilerin kafalarında kendi hakkında oluşmuş ve kendisine bildirilmiş aslı olmayan bir ego için yapar"* (Nietzsche, 2017c, s. 80). Bu nedenle insanın özgürleşmek için benliğini yeniden keşfetmesi gerekir. Gerçek özgürlük ise yukarda değinilen kara vicdanın özgürlüğünden çok daha farklı bir şeydir:

"Özgürlük, insanca savaş ve kıvanç sağlayan güdülerin başka güdülere, sözgelişi 'mutluluk' güdüsüne egemen olma anlamındadır. Özgürleşmiş bir insan, ne denli çok özgürleşmiş ruhsa, kendi ayaklarıyla yürür üstüne yerilmiş tutumun, iyilikten, hırdavatçıdan, Hıristiyanlar'dan, ineklerden, kadınlardan İngilizler'den ve başka demokratlardan kaynaklanan düşe kapılmaların. Özgür insan savaşçıdır" (Nietzsche, 2004, s. 100).

## Sonuç

Süreç boyunca neredeyse birebir aynı olan değerlendirmeler arasında ortaya çıkan bu farklılık Freud'un son noktada Nietzsche'dense Schopenhauer felsefesine yakınlaştığının düşünülmesine neden olmaktadır. Freud, neredeyse aynı zamanda Schopenhauer ve Nietzsche'yi tanımış ve belli ki onların arasındaki entelektüel gerilimin farkına çok geçmeden varmıştır. Freud'un sonraki çalışmalarında, özellikle de "Musa ve Tektanrıcılık"ta (2016c) bunun izleri bulunmaktadır. Peki, bu nasıl olmuştur. Bu noktada Schopenhauer'in (2005) özgür istenci, doğada ulaşılan en üst düzey sayması ve bunun sanatla açığa çıktığını söylemesi önemlidir. Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* başlıklı eserinde sürekli insanın kendini rahatsız eden istemeyi aşarak yüceltilmiş ve idealleştirilmiş gerçekliği kavrayacak bir bilinç durumuna erişmesine vurgu yapmıştır (2005).

İşte Nietzsche'nin Schopenhauer'e muhalefeti tam da bu noktada başlamaktadır. Schopenhauer, isteme ile sürekli rahatsız edilen insanın yaşadıklarını küçümsemiş ve hatta ondan tiksinmiştir (2005). Tüm bunların aşılması aslında istemenin aşılmasıdır ki bir nevi nirvanaya ulaşma da denilebilir buna. Bu çileci ideali de gösterir doğal olarak. Oysa Nietzsche tüm eserlerinde güç istencine vurgu yapmıştır ki bu da çileci idealin tamamıyla yadsınması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla gerek saldırganlık gerekse de cinsellik güç istencinin dışavurumu olarak olumlanır (Nietzsche, 2017d).

Burada elbette Freud'un Schopenhauer gibi çileci ideali olumlarken sakınımlı davrandığını ifade etmekte yarar var. Çünkü o, bazı noktalarda Nietzsche gibi alt beni de yüceltmiştir. Bununla birlikte başarabildiği kadarıyla gücü ve güçsüzlüğünü dışlamadan şamar oğlanı olan beni tanımlamıştır (Freud, 2009). Ancak son noktada idealleştirmeyi, ideal beni, vicdanı ve üst beni kutsamıştır.

Şu ana kadar yapılan incelemenin Nietzsche ile Freud'un entelektüel akrabalık ilişkisini ortaya koyar nitelikte olduğu düşünülmektedir. Bu akrabalık ilişkisi öylesine yakındır ki Freud'u *Ruhçözümlemesinin Tarihi*'nin (2000b) iki farklı bölümünde rahatsızlığını dile getirmeye zorlamıştır. Freud, bu ra-

hatsızlığını belirtirken Nietzsche'den etkilenmekten kaçındığını, onu geç tanıdığını ve uzun süre kendisini onun eserlerini okuma hazzından mahrum ettiğini ifade etmiştir. Buna karşın tarihsel kayıtlar onun en azından okul yıllarında arkadaşlarıyla kurdukları bir toplulukta Nietzsche'yi okumaktan uzak durmuş olamayacağını düşündürür niteliktedir (Borch-Jacobsen ve Shamdasani, 2018).

Freud'un, farklı filozoflarla olan akrabalık ilişkisi konusundaki tutumu tartışmaya açıktır. Mesela Lothar Brickel'le yazışırken, onun psikanaliz ile Spinoza felsefesi arasındaki ilişkiye yönelik yönelttiği bir soruyu 28 Haziran 1931'de şu şekilde yanıtlamıştır: "*Spinoza doktrinine tamamen bağımlı olduğumu kabul ediyorum. Onun adını anmam için bir neden yoktu, çünkü ben, hipotezlerimi onun bir yapıtından değil, onun yaratmış olduğu entelektüel iklimden yola çıkarak tasarladım. Dahası, kendime felsefi bir meşruiyet de aramıyorum*" (Akt. Sunat, 2009, s. 77).

Bu yanıt Freud'un konuya bakışını ortaya koymaktadır. Ancak bu ifadelerde dikkat edilmesi gereken bir nokta olduğu da bir gerçek... Freud, Spinoza'nın doktrinine ve yarattığı felsefi iklime saygılı... Ancak aynı Freud, Nietzsche söz konusu olunca, ne bir doktrine ne de bir yaratılan bir felsefi iklime vurgu yapmıştır. Varsa yoksa etkilenmemek için uzak durduğunu ifade etmiştir Nietzsche'den. İşte tartışılması gereken asıl önemli nokta burada... Freud, Nietzsche'den rahatsız olmuştur belli ki. Bu rahatsızlığı görünür kılan veri, günlüklerinden yola çıkarak yaşadığı paranoid sendromunu incelediği Schreber Vakasının gözden geçirilmesiyle elde edilebilir. Freud, Schreber Vakası'nı incelerken şunları ifade etmiştir:

> "Babasını çok küçük bir yaşta yitiren bir hastam her zaman babasını Doğa'da ulu ve yüce şeylerde yeniden keşfetmeye çabalıyordu. Bu olaydan beri Nietzsche'nin 'Vor Sonnenaufgang' ['Günbatımı Önünde'] adlı ilâhisinin aynı özlemin bir anlatımı olması bana olası görünmektedir. Babasının ölümünden sonra nevrotik hale gelen bir başka hasta ilk anksiyete ve baş dönmesi atağını güneş altında bahçe bellerken yaşamıştı. Annesi üzerinde keskin bir alet ile çalışırken babası ona baktığı için korktuğunu kendiliğinden bir yorum gibi dile getirdi" (Freud, 1996, s. 164).

Bu alıntıda yer alan ifadeler biraz dikkatli bir şekilde irdelenirse Freud'un bahse konu hastası ile Nietzsche arasında bir benzerlik ilişkisi kurduğu, dolayısıyla her ikisini de nevrotik olarak nitelendirdiği görülebilir ki asıl mesele de bu noktada düğümlenmektedir. Belli ki Freud, Schreber vakasının yayımlandığı tarih olan 1910/1911 dikkate alınırsa Nietzsche'nin bir nevrotik olduğundan emindir. Bu ifadelerin gösterdiğine göre Nietzsche'nin psikanalizini yapmıştır yapmasına ama bunu hiçbir zaman bir eser haline getirmemiş ya da

getirme arzusu duymamıştır. Elde buna yönelik yeterince kanıt olduğundan emin olunabilir. Bu, diğer tüm göndermeler bir yana bırakılsa bile Freud'un külliyatında yer alan yukardaki ifadelerden anlaşılmaktadır. Yeri gelmişken burada şu soruyu sormakta da fayda görülmektedir: Freud'un bu arzusunu entelektüel boyutta ketleyen çatışma neydi acaba? Belki de burada Gaston Bachelard'ın (1999) entelektüel yaşamın odipus karmaşası olarak adlandırdığı Promete karmaşası kavramına başvurmak yararlı olabilir. Freud'un şanssız olduğu nokta tam da buradadır. Aslında Freud'un kendi yaptığı keşifleri önce bir şairin ya da sanatçının yapmış olduğunu görmek zorunda kalması, buradaki en önemli düğüm noktasının çözülmesini de içerir: Şair ve sanatçı olmakla neredeyse itham ettiği ama aslında kendini sıklıkla bir psikolog olarak adlandıran bir filozofla karşılaşmış olmasından kaynaklanabilir bu.

Buna bağlı olarak Freud'un Nietzsche'den etkilenmemek için bu tedbiri aldığına yönelik açıklamalarına kayıtsız şartsız inanabilmek hiç mümkün değil. Bunun için dikkate değer sebepler var. O, eserleri karşısında hayranlık duyduğu Musa, Leonardo da Vinci, Michelangelo di Lodovico Buonarroti Simoni, William Shakespeare, Johann Wolfgang von Goethe, Fyodor Mihayloviç Dostoyevski başta olmak üzere pek çok isimle ilgili yazılar yazmıştır (Freud, 1999, 2004). Bu yazılara yakından bakıldığında tamamında ortak olan unsurun, Freud'un buluşlarını ve sistemini destekleyen bir vaka haline getirilmiş olmalarıyla bağlantılı olduğu görülür. Muhtemelen Freud, her şeye rağmen, Nietzsche'yi bir yapıtında konu edinmiş olsaydı onun felsefesini desteklemek zorunda kalacak ve böylece kendisinin yaklaşımının özgünlüğünün kaybolmasına yol açacaktı. Kim bilir, diyebiliriz ama yukarda özetlendiği gibi, buna dair elde sağlam kanıtlar var. Ecce Homo'nun sahip olduğu nitelik mesela, Nietzsche'nin düşüncesinin anlaşılması açısından sunduğu olanaklar yalnızca Freud'un değil, uzun süre kimsenin dikkatini çekmemiştir (Zweig, 2012). Evet, Freud, Spinoza'dan uzak durmuştur ancak *Ecce Homo* (1990b) gibi bir eserin psikanalitik açıdan sunduğu zengin içeriğe rağmen Nietzsche'den kaçmıştır.

Bunda belki de Nietzsche'nin şimdilerde bir kehanete dönüşmüş olan şu görüşü etkili olmuştur:

> "Biz düşünürler öncelikle tüm şeylerin tadını saptamak gerektiğinde, onu açıklamak zorundayızdır. Uygulayanlar sonunda bunu bizden alıp, kabul ederler, bize bağımlılıkları inanılmayacak ölçüde fazladır ve kaderin garip bir oyunu da biz uygulamadan uzak insanlar hakkında çok az şey bilmeleri ve bizleri bu denli yok saymaktan hoşlanmalarıdır: biz onların pratik yaşamlarını küçümseseydik onlar da bunu küçümserlerdi: -Zaman zaman küçük bir intikam duygusu bizi buna yöneltebilir" (Nietzsche, 2017c, s. 258).

Çünkü kendisinden çok daha öncesinde bu çıkarımları yapmış olan birinin teşkil ettiği tehlike hiç de küçümsenecek bir düzeyde değildir. Bu tehlike özetle şu şekilde ifade edilebilir: Nietzsche'nin psikanalizini yapmak, psikanalizin Nietzscheci eleştirisine dönüşme tehlikesi taşır. Bu ihtimal değerlendirme dışı değil, bugün hala gündemdedir.

## Kaynaklar


Anzieu, D. (2003). *Freud'un Otoanalizi ve Psikanalizin Keşfi.* (Çev. Nesrin Tura). İstanbul: Metis Yayınları.

Bachelard, G. (1999). *Ateşin Tinçözümlemesi.* (Çev: Nail Bezel). Ankara: Öteki Yayınevi.

Bahtin, M. (2005). *Sanat ve Sorumluluk: İlk Felsefi Denemeler.* (Çev. Cem Soydemir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Borch-Jacobsen, M. & Shamdasani, S. (2018). *Freud Belgeleri: Psikanaliz Tarihi Hakkında Bir İnceleme.* (Çev. Reha Kuldaşlı). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Breger, L. (2002). *Freud: Görüntünün Ortasındaki Karanlık.* (Çev. Aslı Biçen). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Breuer, J. & Freud, S. (2001). *Histeri Üzerine Çalışmalar.* (Çev. Emre Kapkın). İstanbul: Payel Yayınevi.

Chasseguet-Smirgel, J. (2005). *Ben İdeali.* (Çev. Nesrin Tura). İstanbul: Metis Yayınları.

Clément, C. (1996). Psikanalize Karşı, Baştan Aşağı Karşı. *Cogito*, 9, 233-238.

Eco, U. (1991). *Alımlama Göstergebilimi.* (Çev. Sema Rifat). İstanbul: Düzlem Yayınları.

Frazer, J. G. (2004). *Altın Dal I.* (Çev. Mehmet H. Doğan). İstanbul: Payel Yayınevi.

Frazer, J. G. (2012). *Altın Dal II.* (Çev. Mehmet H. Doğan). İstanbul: Payel Yayınevi.

Freud, A. (2004). *Ben ve Savunma Mekanizmaları.* (Çev. Yeşim Erim). İstanbul: Metis Yayınları.

Freud, S. (1996). Bir Paranoya (Paranoid Bunama) Olgusunun Özyaşamöyküsü Üzerine Ruhçözümsel Notlar. *Olgu Öyküleri II.* (Çev. Ayhan Eğrilmez). İstanbul: Payel Yayınları.

Freud, S. (1999). Ruhçözümsel Çalışmada Karşılaşılan Bazı Kişilik Tipleri. *Sanat ve Edebiyat.* (Çev. Emre Kapkın – Ayşen Tekşen Kapkın). İstanbul: Payel Yayınevi.

Freud, S. (2000a). Ben ve O. *Metapsikoloji.* (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.

Freud, S. (2000b). *Ruhçözümlemesinin Tarihi.* (Çev. Emre Kapkın – Ayşen Tekşen Kapkın). İstanbul: Payel Yayınevi.

Freud, S. (2000c). *Cinsellik Üstüne Üç Deneme.* (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.

Freud, S. (2000d). *Bir Yanılsamanın Geleceği – Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları.* (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.

Freud, S. (2004). Psikanaliz Çalışmalarından Birkaç Karakter Tipi. *Sanat ve Sanatçılar Üzerine.* (Çev. Kamuran Şipal). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Freud, S. (2009). *Haz İlkesinin Ötesinde: Ben ve Id.* (Çev. Ali Babaoğlu). İstanbul: Metis Yayınları.

Freud, S. (2010). *Complete Works*. https://www.valas.fr/IMG/pdf/Freud_Complete_Works.pdf [Erişim Tarihi: 03.08.2019].

Freud, S. (2011). *Olgu Öyküleri I*. (Çev. Ayhan Eğrilmez). İstanbul: Payel Yayınları.

Freud, S. (2012a). *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi*. (Çev. Şemsa Yeğin). İstanbul: Payel Yayınları.

Freud, S. (2012b). *Totem ve Tabu*. (Çev. Turan Erdem). İstanbul: Arya Yayıncılık.

Freud, S. (2013). *Metapsikoloji*. (Çev. Emre Kapkın – Ayşen Tekşen). İstanbul: Payel Yayınları.

Freud, S. (2016a). *Rüyaların Yorumu 1*. (Çev. Selçuk Budak). İstanbul: Öteki Yayınevi.

Freud, S. (2016b). *Rüyaların Yorumu 2*. (Çev. Selçuk Budak). İstanbul: Öteki Yayınevi.

Freud, S. (2016c). Musa ve Tektanrıcılık. *Dinin Kökenleri*. (Çev. Selçuk Budak). İstanbul: Öteki Yayınevi.

Freud, S. (2016d). Grup Psikolojisi ve Ego Analizi. *Uygarlık, Din ve Toplum*. (Çev. Selçuk Budak). İstanbul: Öteki Yayınevi.

Freud, S. (2016e). Odipus Kompleksinin Çözülmesi. *Cinsiyet Üzerine*. (Çev. Selçuk Budak). İstanbul: Öteki Yayınevi.

Fromm, E. (1992). *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*. (Çev. Selçuk Budak). Ankara: Öteki Yayınevi.

Gipps, R. G. T. & Lacewing, M. (2018). *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychoanalysis*. https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780198789703.001.0001/oxfordhb-9780198789703 [Erişim Tarihi: 11.08.2019].

Göka, E. (Tarihsiz). Freud ve Nietzsche'nin Görüşleri Arasındaki Benzerlikler ve Farklılıklar. *İnsanokur.org*. https://www.insanokur.org/freud-ve-nietzschenin-gorusleri-arasindaki-benzerlikler-ve-farkliliklar-erol-goka/ [Erişim Tarihi: 11.08.2019].

International Dictionary of Psychoanalysis. (2005). Spinoza and Psychoanalysis. *encyclopedia.com*. https://www.encyclopedia.com/psychology/dictionaries-thesauruses-pictures-and-press-releases/spinoza-and-psychoanalysis [Erişim Tarihi: 09.08.2019].

Kant, I. (2015). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (Çev. Ioanna Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Lehrer, L. (1995). *Nietzsche's Presence in Freud's Life and Thought: On the Origins of a Psychology of Dynamic Unconscious Mental Functioning*. New York: State University of New York Press.

Jung, C. G. (1994). *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*. (Çev. Engin Büyükinal). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (1990a). *İyinin ve Kötünün Ötesinde: Bir Gelecek Felsefesini Açış*. (Çev. Ahmet İnam). İstanbul: Ara Yayıncılık.

Nietzsche, F. (1990b). *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*. (Çev. Can Alkor). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (1995). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. (Çev. A. Turan Oflazoğlu). İstanbul: Cem Yayınları.

Nietzsche, F. (2003). *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*. (Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2004). *Putların Alacakaranlığı: Ya Da Çekiçle Felsefe Yapmanın Yolları*. (Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2008). *Deccal: Hıristiyanlığa Lanet*. (Çev. Ayça Kaya). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2015). *İnsanca, Pek İnsanca: Özgür Tinlerin Kitabı: 1. Cilt*. (Çev. Cemal Atila). İstanbul: say Yayınları.

Nietzsche, F. (2017a). *Ahlakın Soykütüğü Üzerine: Bir Kavga Yazısı*. (Çev. Ahmet İnam). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2017b). *Güç İstenci*. (Çev. Nilüfer Epçeli). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2017c). *Tan Kızıllığı: Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*. (Çev. Özden Saatçi). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2017d). *Şen Bilim: Ana Metin 1*. (Çev. Ahmet İnam). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2018). *Dionysos Dithyrambosları*. (Çev. Ahmet Cemal). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, F. (2019a). *Karışık Kanlar ve Özdeyişler: İnsanca, Pek İnsanca-2*. (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, F. (2019b). *Gezgin ve Gölgesi: İnsanca, Pek İnsanca-2*. (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Öztürk, M. O. (1997). *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*. Ankara: Hekimler Yayın Birliği Yayınları.

Phillips, A. (2016). *Freud Olmak: Bir Psikanalistin Gelişimi*. (Çev. Şahika Tokel). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Rank, O. (2001). *Doğum Travması*. (Çev. Sabir Yücesoy). İstanbul: Metis Yayınları.

Reich, W. (1982). *Bedensel Boşalmanın İşlevi*. (Çev. Bertan Onaran). İstanbul: Payel Yayınevi.

Roudinesco, E. (2016). *Kendi Çağından Bizim Çağımıza Sigmund Freud*. (Çev. Nesrin demir-yontan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Schopenhauer, A. (2005). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. (Çev. Levent Özşar). Bursa: Biblos Kitabevi/Yayınları.

Schopenhauer, A. (2017). *Aşkın Metafiziği*. (Çev. Murat Batmankaya). İstanbul: Şule Yayınları.

Sunat, H. (2009). *Spinoza ve Psikanaliz ve Hayat*. İstanbul: Yirmi Dört Yayınları.

Szasz, T. (2013). *Yalanlar Bilimi Psikiyatri*. (Çev. Nur Küçük). İstanbul: Aylak Kitap.

Teber, S. (2013). *Bilimsel Bir Peri Masalı: Freud'un Aile ve Tarihsel Romanı*. İstanbul: OkuyanUs Yayınları.

Topakkaya, A. (2011). *Fichte*. (Çev. Arslan Topakkaya). İstanbul: Say Yayınları.

Voloşinov, N. V. (2016). *Freudculuk: Eleştirel Bir Taslak*. (Çev. Cem Soydemir). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Zweig, S. (2012). *Kendileri İle Savaşanlar: Kleist, Nietzsche, Hölderlin*. (Çev. Gürsel Aytaç). Ankara: Doğu Batı Yayınları.



Erwin Rohde, Karl von Gersdorff ve Nietzsche, Naumburg, 1867.

# CARL GUSTAV JUNG'UN *NIETZSCHE'NİN ZERDÜŞT'Ü ÜZERİNE SEMİNERLER 1934 - 1939* BAŞLIKLI YAPITININ ELEŞTİRİSİ

**Ersun Çıplak***

**Özet:** Carl Gustav Jung psikoloji tarihinin en önemli ve en çok tartışılan figürlerinden biridir. Bunun en önemli nedeni, özel hayatı ve metafizik yönleri içeren teorik yaklaşımıdır. Artık Jung'un zor teorik yaklaşımını anlamak için yeterli kaynağa sahibiz. Bugün bu kaynaklar arasına *Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Üzerine Seminerler 1934 – 1939* da eklendi. Bu çalışmanın amacı *Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Üzerine Seminerler 1934 - 1939* incelemektir. Bu amaç doğrultusunda bahse konu yapıtının eleştirel bir değerlendirmesi yapılmıştır.

***Anahtar kelimeler:*** *Böyle Buyurdu Zerdüşt, Kolektif bilinçdışı, Mitoloji*

**CRITICISM OF CARL GUSTAV JUNG'S *NIETZSCHE'S ZARATHUSTRA PART 1 AND 2. NOTES OF THE SEMINAR GIVEN IN 1934 - 1939***

**Abstract:** Carl Gustav Jung is one of the most important and most discussed figures in the history of psychology. The most important reason for this is his private life and his theoretical approach involving metaphysical aspects. We now have enough resources to understand Jung's difficult theoretical approach. *Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar Given in 1934 – 1939* have also been added to these sources today. The purpose of this study is to examine the *Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar Given in 1934 – 1939*. For this purpose, critical evaluation of the related work was made.

***Keywoords:*** *Also Sprach Zarathustra, Collective unconscious, Mithology*

Psikoloji tarihinde gerek özel yaşamı gerekse de kuramsal yaklaşımı nedeniyle Carl Gustav Jung kadar tartışılan bir başka isim daha bulmak zordur. Özel yaşamıyla ilgili tartışılan konuların başında Sigmund Freud ile neredeyse baba-oğul ilişkisine vardığı söylenen dostluğu ve bu dostluğun bozulması (Anzieu, 2003; Breger, 2002; Teber, 2013), hastası olan Sabina Spielrein ile ilişkisi (Lothane, 2016; Teber, 2013) ve Nazilerle işbirliği yapması (Breger,

* Dr. Psikolojik Danışman.

2002; Teber, 2013) gelmektedir. Diğer tartışma ise onun materyalizmin güçlendiği bir çağda 'özbenlik', 'kolektif bilinçdışı', 'arketip', 'gölge' ve 'telepati' gibi kavramlar nedeniyle idealizme açık kapı bırakan ve Freud'la ilişkilerinin bozulmasının en önemli nedenlerinden biri olarak gösterilen kuramsal yaklaşımı çerçevesinde yürütülmektedir (Breger, 2002; Teber, 2013). Bu yazının amacı Jung'un özel yaşamını sorgulamak olmadığı için ikinci noktaya yani kuramsal yaklaşımına odaklanmakta yarar var.

Jung'un yaklaşımı, Freud (1999, 2004), Erich Fromm (1992), Alfred Adler (2002), Karl Abraham (1997), Otto Rank (2001, 2016a, 2016b), Sandor Ferenczi (2014, 2015) gibi ilk dönem psikanalistlerinin yaklaşımları göz önünde bulundurulduğunda okur açısından epey zorlayıcıdır. Ama artık onun yaklaşımını açıklayan kitapların ulaşılabilirliğinin artmasıyla bu zorluk nispeten aşılmış durumda. Bugün, Jung'un yaklaşımıyla ilgili detaylı bilgiye, dilimize çevrilmiş olan başta *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi* (1994), *Analitik Psikolojinin Temel İlkeleri: Konferanslar* (1996), *Dört Arketip* (2005), *İnsan ve Sembolleri* (2007), *Anılar, Düşler, Düşünceler* (2008), *Kırmızı Kitap* (2015), *Ruh: İnsan, Sanat Edebiyat* (2017) ve *C. G. Jung ve Hermann Hesse: İki Dostluğun Anıları* (1999) aracılığıyla ulaşmak mümkün. Şimdi bu kaynaklar arasına *Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Üzerine Seminerler*'i (2019) de eklendi.

Bilindiği gibi Arthur Schopenhauer (2005), özelde Budizm ve Hinduizm genelde Doğu dinleri ile en belirgin figürü Immanuel Kant olan Avrupa düşüncesini kendi sistemini kurmak üzere harmanlamıştır (Jung, 2019, s. 473). Friedrich Nietzsche ise Schopenhauer'in en sonunda istemenin aşılması ve dünyadan el ayak çekmeyle somutlaşan felsefesini eleştirmiş ve kendi yaklaşımını oluşturmaya başlamıştır: *"Oysa istemeyi tümüyle ortadan kaldırmakla tek tek, her duygulanımı askıya almakla, eğer bunu yapabilirsek: Ne yapmış oluruz ki? Zihni iğdiş etmiş olmaz mıyız?"* (Nietzsche, 2017a, s. 139).

Jung'un, *Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Üzerine Seminerler* başlıklı yapıtı Avrupa'da ortaya çıkan bu çabaların doruk noktalarından birini oluşturmaktadır. Bu anlamla onun hem Zerdüştlük, Taoculuk, Budizm ve Hinduizm başta olmak üzere pek çok inanç sistemini incelemesi hem de bunların Yahudilik ve Hıristiyanlık (Katolik, Ortodoks ve Protestan) dolayımında Avrupa düşüncesine etkilerini incelemesi kayda değerdir. Tabi Jung yalnızca bu kadarla kalmamış, İnka ve Aborjin inançlarını kapsayan bir şekilde Antik Yunan, İran, Roma, Mısır başta olmak üzere hemen hemen tüm mitolojik ve dinsel birikimi önüne koymuştur. İşte Jung'un katılımcılardan gelen talep üzerine gerçekleştirdiği ve uzun bir sürece yayılan seminer dizisinde Nietzsche'nin

*Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ünü (1995) mercek altına alması, böyle bir kültürel bağlamda gerçekleşmiştir. 2 Mayıs 1934'te başlayan bu seminerler, ne yazık ki 2. Dünya Savaşı'nın neden olduğu koşulların etkisiyle *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün üçüncü kitabın son dört bölümü ile dördüncü kitabı kapsayacak kadar uzun sürmemiştir (Jung, 2019, s. 1306).

Jung'un bu kadar yoğun çaba göstermesinin temelinde Nietzsche'nin bahse konu eserine duyduğu hayranlık açık bir şekilde görülmektedir: *"Büyük bir sanatçıydı, ama aynı zamanda bir filozoftu ve bir filozofun düşünmesini bekleriz. Yapıtı onu alıp götürdü ve zaafı da buydu. Böyle bir şey Goethe, Schiller ya da Shakespeare'e olmazdı. Zaafı buydu; içinde büyük bir delik olan bir dâhiydi"* (2019, s. 1063). Burada Jung'un narsisistik arzusunu tatmin etmek için kendine pay çıkarmayı ihmal etmemesi de gerçekten dikkat çekici: *"Belki de Zerdüşt'ün ayrıntısına kadar girmek zahmetine katlanan tek kişi benim"* (2019, s. 1286).

Ancak bu hayranlık onu, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü bir felsefe metni ya da bir edebi eser olarak değil de psikolojik açıdan yorumlamaya zorlamıştır. Bu kapsamda Jung'un en çok başvurduğu kavramlar 'yaşlı bilge', 'anima-animus' başta olmak üzere 'arketipler', 'kolektif bilinçdışı', 'bireysel bilinçdışı' ve 'bilinç', 'aşağı işlevler', 'duyumsama', 'düşünme', 'duygu' ve 'sezgi'yi kapsayan 'dört işlev' ve 'gölge', 'psike', 'persona', 'libido', 'özbenlik', 'bireyleşme' ve 'denge' gibi kavramlardır. Anlaşılacaktır ki *Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Üzerine Seminerler*i okumanın zorlaştığı nokta tam da burada açığa çıkmaktadır. Bu nedenle bahse konu yapıtı okuyacak olanların öncelikle Jung'un kuramsal yaklaşımında anahtar işlevi gören temel kavramları öğrenmek amacıyla en azından *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi* (1994) başlıklı yapıtını okuması yararlı olur. Aksi halde okur zorluk yaşayabilir. Buna bir de çevirmen Turgut Berkes'in psikoloji terminolojisine hâkim olmaması nedeniyle Jung psikolojisinin temel kavramlarını alan yazına geçtiği şekilde kullanamaması eklendiğinde okurun işi iyice zorlaşabilir.

Burada yeri gelmişken şunu belirtmekte yarar var: Alfa Yayınları bu eseri yayımlamakla kesinlikle çok önemli bir iş yapmıştır. Berkes'in metni Türkçeleştirme çabası psikoloji alanından olmamasına rağmen gerçekten takdire şayan. Demek ki böyle bir çabayı psikolojik yardım profesyonellerinden biri göze almamış. Bu durumda yayınevi yetkililerinin böyle bir sıkıntı yaşanabileceğine ihtimal verip çevirinin son okumasını yapacak ve kavramsal dilini denetleyebilecek bir editör ya da düzeltmen görevlendirmesi daha uygun olurdu. Dolayısıyla bütün suçu çevirmene yüklemek doğru olmaz.

Ne yazık ki yayınevi bu sorunları kolaylıkla çözebilecek güce sahip olmasına rağmen böyle bir tutum sergilememiş ve yaptıkları iş kusurlu doğmuştur. Zira yapılan tashih hatalarının bazıları için 417, 421, 439, 566, 689, 747, 800, 1079, ve 1116. sayfalara; anlatım bozuklukları için 420, 566, 650, 878, 1009, 1135 ve 1217. sayfalara bakılabilir. Ama en önemlisi de 'aşağı işlev' yerine 'aşağılık işlev' (s. 582), 'payanda' yerine 'kemer' (s. 940), 'piyon' yerine 'figür' (s. 972), 'güç istenci' yerine 'irade gücü' (s. 1147), 'kitle psikolojisi' yerine 'kalabalık psikolojisi' (s. 1190) ve 'hapşırma' yerine 'aksırma' (s. 1207) örneklerinde görüldüğü gibi kavram karşılığı bulmada yapılan yanlışlıkların metnin geneline yayılmış olmasıdır.

Bununla birlikte Jung'un yapıtı *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'e önemli açılımlar getirmiştir. Her şeyden önce bu seminerler Freud'un (1999, 2004; Jensen ve Freud, 2003) edebiyat üzerine incelemelerinin ardından yalnızca felsefe tarihine değil yazın tarihine de dâhil edilebilecek çok önemli bir yapıta yönelik bir çözümleme girişimidir. Bilindiği gibi *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, her ne kadar konuyla ilgilenenler tarafından bir felsefe metni olarak kabul edilse de aslında *Dionysos Dithyrambosları* (2018) ile birlikte Nietzsche'nin yazınsal becerilerinin açığa çıktığı bir yapıttır. Dolayısıyla bu metne yalnızca felsefe ya da psikoloji açısından yaklaşmak konuyu hak ettiği düzeyde ele alamamayı beraberinde getirebilir. Kaldı ki Nietzsche felsefesini öğrenmek isteyenlere, örneğin *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (1990) ya da *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'yi (2017a) okumak, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü okumaktan çok daha yardımcı olabilir.

Hoş, Jung, *"Yani Nietzsche aslında modern bir psikologdur. Günümüzde ünlü bir analist olurdu"* (2019, s. 123) ve *"O aslında, en erken dönem psikologları dışında, felsefenin* au fond *psikoloji olduğunu idrak ettiği ölçüde, bir filozoftan çok bir psikologdu"* (2019, s. 1229) diyerek Nietzsche'nin filozof yönünden daha çok psikolog yönünü vurgulayıp tıpkı Stefan Zweig gibi (2012) ona hak ettiği yeri başka bir alanda vermiştir. Buna rağmen bahse konu yapıtı bazen bir yazınsal metin bazen de felsefe metni olarak incelemekten geri durmamıştır. Burada dikkat çeken ise şu: Seminerlerin tamamı incelendiğinde, *"Çünkü o çok fazla şair ve çok az filozoftur"* (2019, s. 1125) ya da *"İnsan sıklıkla* Zerdüşt*'te en önemli düşüncelere yalnızca gönderme yapılıp, öylece bırakıldığını görür.* [Nietzsche] *Gerçek bir filozof olsaydı, ki değildi, onu sürdürürdü"* (2019, s. 889) ifadelerini kullanan Jung'un, Nietzsche'yi bir şair ve psikolog olarak yüceltirken filozof olarak küçümsediği net olarak görülür. Jung'un Nietzsche'nin filozof yönünü küçümsemek için kullandığı, "[onunla] *sıradan insan arasındaki tek fark,*

*düşüncelerinin biraz daha uzağa gitmesi ve zihninin biraz daha zengin olmasıdır"* (2019, s. 1205) ifadesine benzer ifadelere 956, 972 ve 1140. sayfalarda da rastlanmaktadır. Hatta bu değerlendirmeler bazen neredeyse aşağılama düzeyine varmaktadır:

> *"Bana göre iğrenç bir imge. Nietzsche yılanın kartala, 'av gibi değil, bir dost gibi' asılı olduğunu söylüyor. Bu berbat bir duygusallık, çünkü o iki hayvan birlikte gitmez işte; bir birlik oluşturamazlar. Gerçekte ne yapacaklarına çok fazla aykırı, yani imgede bunun da hesaba katılması gerekir"* (Jung, 2019, s. 211).

Ancak Jung bu kadarla kalmamış ve hatta, *"Bence* Zerdüşt, *böyle bir kitabın olası kötü ya da marazi etkisi nedeniyle, yayımlanmamalı, ama üzerinde çalışılmalı ve dikkatle gizlenmeliydi, belki de -içindeki tüm güzelliklere rağmen- özdeyişlerine benzer bir biçime sokulmalıydı"* (2019, s. 419) diyerek olumsuz değerlendirmesini sansürleme ve hatta özgün metni tahrif etme seçeneğini düşünecek denli ileriye vardırmıştır. İlk bakışta bunun Nietzsche'nin sırrı ifşa etmesi nedeniyle ileri sürüldüğü düşünülebilir. Bununla birlikte seminerlerde iz sürmeye devam edildiğinde asıl nedenin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün okuyanlar üzerinde yarattığı olumsuz etki olduğu görülebilir. Yani mesele aslında Nietzsche'nin patolojisidir. Jung emindir: *"Elbette tüm bunlar, hayal edebileceğiniz en güzel aşağılık kompleksine katkıda bulunmuşlardı; böyle bir adam aşağılık kompleksi için yaratılmıştır ve bu nedenle diğer tarafta da muazzam bir güç tutumu geliştirecektir"* (2019, s. 1029).

Tüm bu açıklamalar Jung'un *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü böylesi uzun erimli bir seminer dizisinde ele almasının şaşırtıcı olmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü Jung bahse konu yapıtını, Rollo May'in (1998) psikanalistleri haklı bir şekilde eleştirdiği gibi yaratıcılık ve anomali arasında doğrusal bir ilişki olduğu varsayımına dayandırmıştır; dolayısıyla metnin yazınsal bir metin olmanın ötesinde bir anamnez gibi kullanmasında şaşırtıcı hiç bir yan yoktur. Nitekim Jung'un, Nietzsche'nin hastalığını bazen frengi/sfiliz (2019, ss. 522, 680, 842, 903) ya da migren (2019, ss. 419, 817), bazen de nevroz (2019, ss. 191, 438, 689) ya da psikoz (2019, ss. 442, 1117) teşhisi koyarak değerlendirmesi ve *Böyle Buyurdu Zedüşt*'ü, *"Zerdüşt, belirli bir açıdan, bir deliliğe hazırlıktır"* (2019, ss. 399, 439) diyerek gerek bu anomalilerin bir yansıması gerekse de bu anomalilerin habercisi olarak değerlendirmesi bugün araştırmacıların önünde incelenmesi gereken bir sorun olarak durmaktadır (Bu konuda daha detaylı bilgi edinmek için 416, 417, 419, 918. sayfalara da bakılabilir). Oysa bugün Nietzsche'nin yaşadığı hastalığın kalıtsal niteliğine vurgu yapılmaktadır. Jung da seminerlerin bir noktasında buna ihtimal vermiştir (bk. 2019, s. 1050) ancak kitapta geriye kalan hemen her yerde bu önyargılı düşüncesini savunmaya devam etmiştir.

Ne yazık ki Jung'un yaklaşımı, Nietzsche adı çevresinde yürütülen ve onun eşcinsel olduğuna yönelik spekülasyonları da destekler niteliktedir. Örnek olarak Zerdüşt'ün ifadelerinin anima-animus arketipleri çerçevesinde incelenmesine bakılabilir. Oysa yalnızca Freud'un *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi* başlıklı yapıtında yer alan ve başkasından alıntılanmış bir ifade var bu konuda (2012, s. 60). Başkaca da elde bir kanıt yok. Bu durumda sözün anima-animus arketiplerine getirilmesi epey bir spekülasyon üretmeye olanak sağlarmış gibi görünmektedir. Jung işte tam da bunu yapmış ya da daha doğru bir ifade ile meselenin bu şekilde anlaşılmasına çanak tutmuştur. Kolektif bilinçdışının Jung tarafından tanımlanmış olan mahiyeti nedeniyle kimsenin pür feminen ya da maskülen olarak adlandırılması zorlama olacaktır. Bu nedenle Freud'un bireyin biseksüelliğine dair tespitini en baştan doğru kabul etmek bu sorunun çözümünde çok daha makul bir yaklaşım olabilir.

İşte burası Jung'un seminerlerinin içerdiği farklı çelişkilere odaklanmayı gerektiren bir noktadır. Çünkü Jung'un Nietzsche'yi anlatırken kullandığı şair ve filozof nitelemelerine artık hasta nitelemesi de eklenmiştir (2019, ss. 203, 282, 1141). Ayrıca seminerler bu açıdan bakıldığında bugün Umberto Eco (1991), Michel Riffaterre (1990), Tzvetan Todorov (2001) ve Roland Barthes (2003) başta olmak üzere pek çok yazınbilimcinin psikolojik ya da psikanalitik edebiyat incelemesinin eleştirmeni karşı karşıya bıraktığı handikap konusundaki görüşlerini haklı çıkarır niteliktedir. Bu handikap, metnin bir anamnez olarak mı kullanılacağı, yoksa müstakil bir yapıt olarak mı değerlendirileceği konusunda karar verememekten kaynaklanmaktadır. Yazınsallık ise farklıdır ve yazınsallığın incelenmesi yazara psikolojik analiz uygulamak değildir. Burada elbette Jung bir yazınbilimci olmadığı için ondan daha farklı bir yaklaşım beklenemeyeceğini de belirtmek lazım. Bu nedenle onun metni anamnez gibi kullanırken yaptığı hatalara odaklanmakta yarar var. Ortada her ne kadar bir çelişkiler yumağı olsa da bu noktada Jung'un mitoloji, dinler tarihi ve psikolojik analize dair engin bilgisini, felsefi ve/ya da yazınsal bir metni yalnızca kendi yaklaşımının doğruluğunu desteklemek için kullanmasını takdir etmek gerek.

Aslında tüm bu çelişkiler yumağının oluşmasında Jung'un, *"Zerdüşt'te bilinçdışı kavramı eksiktir; yalnızca bilinç vardır"* (2019, s. 342) demesine rağmen *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün kimi pasajlarını rüya gibi ancak ondan kısmen farklı ve bilinçdışıyla ilişkili olan vizyon kavramını kullanarak incelemesinin (2019, s. 1225) yanında, Nostradamus'un kehanetlerine inanabilecek (2019, s.

429) ve hatta vaka olarak çalıştığı bir babanın rüyasını oğlunun gördüğünü düşünebilecek (s. 1267) denli bir mistik olmasının etkisi reddedilemez. Öyle ki Jung, siyasi ve toplumsal açıdan Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te dile getirdiklerini, Wotan'ın yeniden görünmesi şeklinde açıklayarak desteklemekten geri kalmazken (2019, ss. 693, 1288), din ve mistik deneyim konusundaki görüşlerini acımasızlıkla eleştirmiş (2019, ss. 68, 79, 200, 301, 647, 1273) ve hatta hakaretamiz ifadelerle aşağılamıştır: *"Bu kadar garip yargı yanılsamalarına neden olan yalnızca bilgi eksikliğidir ve bunun şu pasajda yansıtıldığını görürüz: 'Gerçekten de onlar bizzat bilginin halılarına bir kez olsun basmamışlardı!' Dogmanın içyapısı ve tinsel anlamı hakkında ondan daha fazla bilgiye sahiplerdi"* (2019, s. 865). Ancak burada aksayan bir taraf var:

> *"Çünkü bu bölümlerde sürekli bir düşünce akışı vardır, bir tür Hıristiyan alt-akım şimdi açıkça ortaya çıkmaktadır ve insana Nietzsche'nin, Hıristiyan bir birey ya da bir zamanlar Hıristiyan eğitimi almış, ama Hıristiyanlığın aslında ne anlama geldiğini asla anlamamış biri olduğu izlenimini vermektedir"* (Jung, 2019, ss. 1283, 1284).

Jung, Nietzsche'nin bir filolog ve filozof olmadan önce teoloji eğitimi aldığını unutmadığını ifade ettiğine göre bu alıntıda ne söylemek istemektedir? Bunda elbette Nietzsche gibi Jung'un da bir papaz çocuğu olmasının ve Hıristiyan geleneği içinde yetişmesinin önemli bir etkisi olsa gerek. Dolayısıyla Jung tanrının varlığını tartışmaz bile, o ruhsal bir deneyim olarak ezeli ve ebedi olarak vardır sadece: *"Çünkü Tanrı daima varolmuş bir gerçekliktir; Tanrı'nın bir büyü gösterisi ya da büyülü isimler çağırarak yaratılabileceğini düşünmek hatadır"* (2019, s. 297) ve *"Hıristiyan fikirleri aslında mitolojik oldukları kadar kesinlikle doğrudur, ancak artık tamamen mitolojik değildirler"* (2019, s. 714). Tam bu noktada Jung, Nietzsche'yi, *"Yalnızca vaaz vermekle çok daha kolaydır […] hepimiz misyoner olmak isteriz"* (2019, s. 230) diyerek vaaz vermekle ve misyonerlik yapmakla suçlarken aslında kendini yansıtmaktadır: *"Vaaz vermek isteyen kişi, başkalarını ikna ederek kendi sorunlarından kaçmak isteyen biridir"* (2019, s. 230). Çünkü gerek alıntılanan bu ifadelere gerekse 831-835, 862-864, 1082. sayfalara bakıldığında Jung'un kendini sıklıkla vaaz vermenin cazibesine kaptırdığı görülür. Yani kendisi böyle bir durumdayken, daha doğrusu bir 'ekstasis' (coşku, esrime) halinde tezini ileri sürerken Jung, Zerdüşt'ün ekstasisini eleştirmekten hiç sakınmamıştır:

> *"Bilge kişi arketipi olarak Zerdüşt daima yaşlıdır, ama zaman zaman, Nietzsche'yle fazla karıştığında, bir kedi yavrusu gibi zıplamaya başlıyor ve son derece gülünç oluyor. Zerdüşt'ü uzun urbalar giymiş, dans ederken düşünün! –zevksizlik şimdiden ikna edicidir. Genç olsaydı, tamam, ama insanın Zerdüşt'ü oraya buraya zıplarken hayal etmesi, bir dinin kurucusu olan Zoroaster'i hayal etmesi imkânsız: sırf o ismi taşıması onu ağırbaşlı olmaya mecbur kılıyor. Yani dansetmeye başlayınca gülünç oluyor; bu bir tür patolojik öğedir"* (2019, s. 452).

Ancak Jung istemeden, Zerdüşt'ü ve onunla karışan Nietzsche'yi bu şekilde eleştirirken *Kitabı Mukaddes*'teki bir anlatıda görüldüğü gibi Davud'u eleştiren Mikal durumuna düştüğünü fark edememiştir:

> *"Ve vaki oldu ki, RABBİN sandığı Davud şehrine geldiği zaman, Saulun kızı Mikal pencereden baktı, ve kıral Davudu, RABBİN önünde sıçrayıp raksederek gördü; ve yüreğinde onu hor gördü. Ve RABBİN sandığını içeri getirdiler, ve onun için Davudun kurmuş olduğu çadırın ortasındaki yerine onu koydular; ve Davud RABBİN önünde yakılan takdimelerle selâmet takdimeleri arzetti. Ve Davud yakılan takdimeyi ve selâmet takdimelerini arzetmeği bitirdiği zaman, orddular RABBİNİN ismile kavmi mübarek kıldı. [...] O zaman Davud kendi ev halkını mübarek kılmak için döndü. Ve Saulun kızı Mikal Davudu karşılamak için çıkıp dedi: Bugün kullarının cariyeleri önünde ancak bayağı adamlardan birinin utanmadan soyunması gibi soyunan İsrail kıralı, bugün ne şerefli idi! Ve Davud Mikala dedi: RABBİN kavmı üzerine, İsrail üzerine beni hükümdar koymak için babanın yerine, ve onun bütün ev halkı yerine beni seçmiş olan RABBİN önünde, evet RABBİN önünde oynadım. Ve bundan ziyade alçalacağım, ve kendi gözümde alçak olacağım; fakat söylediğin cariyeler tarafından hürmet edileceğim"* (*Kitabı Mukaddes*, II. Samuel, s. 312)

Tüm bunlar Jung'u, Nietzsche tehlikesine karşı bir savunma konumuna geçmeye zorlamış gibi görünmektedir. Öyle ki bu durum, tam da Jung'un hayranı olduğu Kant'ın felsefesine dair "yapacaksın" emrinin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'e nasıl girmiş olduğunu anlayamamasıyla sonuçlanmaktadır: *"Nietzsche'nin bu eğretilemeyi sadece birinin alt edildiği fikrini ifade etmek için uydurmadığını unutmamamız gerekir. Tam da o sözcüğün seçimi Nietzsche'nin kendi bilinçli seçimi değildi: bu da, düşlerde olduğu gibi, bilinçdışı bir seçimdi"* (2019, s. 235). Oysa bu seçim bilinçdışı falan değildir. Nietzsche nerdeyse bütün eserlerinde gerek Schopenhauer üzerinden dolaylı olarak, gerekse de doğrudan Kant'la hesaplaşmaya çalışmıştır. Bu hesaplaşmaların tamamı Kant'ın inanca yer açmak için aklı sınırlandırmasından kaynaklanmaktadır. Yani burada söz konusu olan ahlaki buyruk ya da kara vicdanın temeli olarak *Ahlak Metafiziğinin Temeli*'nde (Kant, 2015) altı çizilmiş olan "yapacaksın" emridir. Bunun belgesi olarak şu alıntıya bakılabilir: *"Ahlakın başka basamakları ve belirtilen amaca götüren araçlar da bir tanrının buyruklarıdır (Musa'nın yasası gibi); daha başka ve daha yüksek basamakları da mutlak bir ödev kavramının 'yapmalısın' diyen buyruklarıdır"* (Nietzsche, 2019, s. 38). Dolayısıyla Nietzsche'nin çileci ideal üzerinden Paulus'u eleştirmesi okura hiç de şaşırtıcı gelmeyecektir: *"Ve sonunda bir sanrı ile birlikte aklına parlak bir fikir geldi, zaten saralı birinden de farklı bir şey beklenmezdi"* (2017b, s. 57) Aynı şekilde Luther'i eleştirmesi de: *"Luther'i anımsamalı, şu Almanya'nın şimdiye dek yetiştirdiği 'ağzı en iyi laf yapan' köylüyü"* (2017a, ss. 165, 166). Ancak Jung, Nietzsche sanki bu iki ismi hiç eleştirmemiş gibi değerlendirme yapmıştır (2019, ss. 80, 240).

Elbette Jung'un Nietzsche'yi eleştirirken gözden kaçırdığı hususlar bununla sınırlı değildir. Jung, örneğin Nietzsche'nin *"Yalnız kişi sen yaratıcının yolundan yürüyorsun: yedi şeytanından kendine bir Tanrı yaratacaksın"* (2019, s. 617) sözleriyle ölümcül yedi günaha değindiğini de görememiştir. Jung, Nietzsche'nin bu sözlerini gölgenin gücü ve özbenliği keşfetmek üzerinden yorumlamıştır. Oysa asıl mesele daha farklı. Bunun için *Putların Alacakaranlığı*'na bakılabilir:

> *"Ben biçimsel olarak bir ilke öneriyorum. Ahlakta her natüralizm, dahası her sağlıklı ahlak bir yaşam güdüsünün buyruğu altındadır – yaşamın her buyruğu belirlenmiş bir kuralla, 'gerekir' ve 'gerekmez'le doldurulur* [...] *Doğaya aykırı olan ahlak, şimdiye değin öğretilen, yüceltilen, öğütlenen her ahlak aşağı yukarı böyledir, tersine yönelip yaşam güdüsüne karşıt bir duruma gelir – bu ahlak bu güdünün hepten gizli, hepten açık ve saygısızca bir suçlanmasıdır. Bu evrede 'Tanrı insanın gönlüne bakıyor" da denir, yaşamın en düşük ve yüksek isteklerine olmaz denildiği gibi Tanrı'ya da bir yaşam düşmanı gözüyle bakılır"* (2004, s. 42).

Bu alıntı Nietzsche'nin yedi şeytan diyerek aslında neyi kastettiğini açık olarak ortaya koyar niteliktedir. Doğaya aykırı olmayan güdüler temelinde bir etik kurmak. Buna bağlı olarak meselenin net bir şekilde Hıristiyanlığın yedi günah şemsiyesi altında topladığı 'öfke', 'açgözlülük', 'şehvet', 'gurur', 'oburluk', kıskançlık' ve 'tembellik'le ilişkili olduğu görülür. Dikkat edilirse bunlar güç istencini görünür kılan güdülerdir ve inziva, oruç ve cinsel perhizle yakından bağlantılıdır (bk. Nietzsche, 1990, s. 65).

Bundan başka Jung'un, Nietzsche'nin ateizmine değindiği kısma bakılmasında yarar vardır (2019, ss. 84, 85, 307). Jung'a göre Nietzsche bir ateist değildir ve Tanrı'yı reddederken aslında kabul etmektedir. Jung'un akıl yürütmesi önemli. Zira olan bir şey reddedilemez, olmayan bir şeyse var kabul edilemez. Fakat Jung'un eksik bıraktığı bir taraf var: Nietzsche Zeus ile Yehova'yı aynı elekten geçirmeye çalışmamıştır. Asıl mesele çileci ideal ve yaşamsal olanın reddedilmesidir. Bu nedenle Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de (2017a) ateizmin çileci idealin doruk noktalarından biri olduğunu vurgulamıştır: *"Bağımsız namuslu Tanrıtanımazcılık (- Biz bu çağın manevi insanlarının soluduğumuz tek hava onun havasıdır!) bundan dolayı, göründüğü gibi, bu idealin karşıtı değildir; yalnızca onun gelişiminde en son evrelerinden biridir"* (2017a, s. 179).

Hatta Nietzsche'ye göre merhamet hususunu da bu bağlamın dışında düşünmek mümkün değildir. Jung'un Zerdüşt ve Nietzsche'de merhamet konusunu tartışırken şaşkınlığını, *"Size yanlış yapılmışsa, siz de yanlışla cevaplamalısınız"* (Jung, 2019, s. 254) diyerek belirtmesinin ilginçliği bundan kaynaklanmaktadır (Jung, 2019, ss. 300, 378). Örneğin Nietzsche intikamın

altını çizerken merhameti göz ardı etmekte, dahası elinin tersiyle itmektedir. Çünkü merhamete, diğer erdemlere olduğu gibi sakınımlı yaklaşmak gerekmektedir:

> *Merhameti dile getirmek, bir hor görme belirtisi olarak algılanacaktır, çünkü kendisine merhamet gösterilen kişi bir korku nesnesi olmaktan açıkça çıkmıştır.* [...] *Bu yüzden merhamete değer verilmesinin nasıl ortaya çıktığı bir sorundur; bencil olmayanın neden şimdi övüldüğünün de açıklanması gerekir: başlangıçta hor görülüyor ya da sinsi olduğu için korkuluyordu ondan"* (2019, ss. 39, 40).

Jung seminerlerde şöyle bir olasılıktan da bahsetmiştir: *"Nietzsche bana danışmış olsaydı, ben de ona böyle öğütler ve o da benim uykuya yol açan erdemlerin iyi bir öğretmeni olduğumu düşünürdü. İnsan Nietzsche'nin öğretmene sempati duyduğunu düşünmeden edemiyor"* (2019, s. 254). Burada Jung'un ironi yaptığı düşünülebilir. Değilse durum daha da vahim bir hal alır. Çünkü Jung'un vaaz vermekle itham ettiği Nietzsche bir diğer yapıtında *"Halka dayalı ve, yâni köylü çağımızda 'eğitim' ve 'kültür' temelde aldatma sanatı olmaktadır"* (1990, s. 208) demişken başka nasıl anlatabilirdi ki öğretmenlere yönelik tutumunu. Kısacası Nietzsche öğretmenlere pek itibar etmemiştir. Jung, belki de *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü yalnızca bir anamnez gibi kullanmasaydı konuyu farklı bir şekilde ele alıp böyle bir olasılıktan bahsetmezdi. Bunun için elbette Nietzsche'nin diğer yapıtlarıyla da ilişki kurması gerekirdi Jung'un.

Buna ek olarak Jung'un bir de şu tespitine bakmakta yarar var: *"Suçun ve kötülüğün kendimizde olma ihtimalini fark etmeliyiz. Bunu fark edebilirsek, gölgemizin bir parçasını kazanmış ve bütünlüğümüze eklemiş oluruz"* (Jung, 2019, s. 925). Bu tam da Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı*'nda dile getirdiği düşünceye gönderme yapmaktadır. Ancak bir farkla: Suç ve kötülük, çileci idealin ürettiği bir etikettir. Oysa Nietzsche'ye göre bunlar tam da güç istencinin açığa çıkma biçimidir. Dolayısıyla Nietzsche'nin çok daha önce feveran ettiği şeyi, Jung'un ancak 2. Dünya Savaşı'nın arifesinde yeni yeni idrak ettiği söylenebilir.

İşte Nietzsche'nin feveranının nedeni olan çileci ideale bir de bu açıdan bakmak lazım... Bunlardan biri yamaç bahsinde (Jung, 2019, s. 1053), diğeri de yanak kızarmasında (Jung, 2019, s. 816) Jung'un dikkatini çekmiştir:

> *"'Yüksekler değil, yamaçtır korkunç olan!*
>
> *Yamaç,* göz aşağıya *doğru fırlarken, elin* yukarıya *tutunduğu yerdir. Kalp orada, çifte iradesiyle sersemler.*
>
> *Ah, dostlar, kalbimin çifte iradesini de sezdiniz mi?*
>
> *Bu, bu* benim *yamacım ve tehlikemdir, bakışımın doruğa dikildiği ve elimin – derinliklere tutunmak ve yaslanmak istediği!'*

> *Tuhaf dönüşe dikkat edin: önceki cümlede bakışlar aşağıya doğru fırlarken, el yukarıya tutunur ve sonra tam da tersi olur. Bunun anlamı, tamamen çift ve değiştirilebilir olmasıdır, tam bir kopuşun, tam bir ikiliğin betimlenmesidir"* (2019, s. 1053).

Dikkat edilirse burada bir kopma değil, arada kalma söz konusudur. Tıpkı dağa tırmanan herkesin yaşadığı bir deneyim gibi... Zirvenin büyüsü, uçurumun ürperticiliği... Peki, neden Nietzsche kendini böylesi bir durumda hisseder. Bunun nedeni gayet açık. Çileci ahlak ve onun insanı utanç aracılığıyla küçültmesi:

> *"Dostlarım, dostunuzla şöyle alay ediyorlar: 'Zerdüşt'e bakın! Aramızda hayvanların arasındaymış gibi dolaşmıyor mu?'*
>
> *Ama şöyle dense daha iyi olurdu: 'Kavrayışlı kişi, insanların arasında, hayvanların arasındaymış gibi hareket eder*
>
> *Kavrayışlı kişi için bizzat insan: al yanaklı bir hayvandır. Bu ona nasıl oldu? Çok sık utanmak zorunda kaldığı için değil mi?"* (Nietzsche, akt. Jung, 2019, s. 814)

derken Hıristiyanlığın yerleşik ahlakını eleştirmektedir. *"Nietzsche merhameti insanda daima çok kötü bir nitelik olarak görür; onun Üstinsanı yaratmaya yararı olmayan, yanlış bir Hıristiyan tutumu olduğunu düşünür"* (2019, s. 814) diyen Jung belli ki bunun farkındadır. Ama yine de Nietzsche'nin bu sözlerini kavrayışlı kişi, üstinsan, gölge ve alt işlev kavramları çerçevesinde incelemiş ve sonunda *"Eh, insanın yanındakiler hayvan gibi davrandıklarında utanç duyması doğaldır"* (Jung, 2019, s. 816). Dikkat edilirse burada mesele ne kalabalığın hayvanlaşmasıdır ne de onlar arasında bulunan Zerdüşt'ün onlardan utanmasıdır.

Son olarak da Jung'un Antik Yunan değerlendirmesi gözden geçirilebilir: *"Çünkü Zeus, tamamen ahlakdışı bir önermeydi. Kendi zamanında bile özgürdü ve Olympos ya da diğer kafir panteonların pek saygın bir yanı yoktu. Uyulacak bir yasa, iyi ve kötü fikri yoktu; doğal olarak tanrılar da çok kötü kişilerdi"* (2019, s. 781). Oysa Nietzsche açısından durum hiç de böyle değildir. Dikkat edilirse Jung'un bu değerlendirmesi, Nietzsche'nin Antik Yunanı değerlendirmesinden çok geridedir: *"En uzun süre boyunca bu Yunanlılar, Tanrılarını, işte tam bu 'kara vicdan'ı yaşayışlarından uzak tutmakta, ruhlarının özgür kalabilmesinin tadını çıkarmakta kullandılar: Hıristiyanların Tanrılarını kullanışları ise bunun tümüyle zıddı"* (2017a, s. 109). Bunun nedeni Platon'un *Şölen*'i (2014) ve Florence Dupont'un *Edebiyatın Yaratılışı* (2001) başlıklı eseri okunduğunda net bir şekilde görülebilir. Jung'un yapamadığını daha sonrasında Michel Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nde (2018) başarılı bir şekilde ele almıştır. Böylesi bir durumda Jung'un, Nietzsche'nin Kant ve Schopenhauer ile hesaplaşmaya çalışmasını uygun bir şekilde anlamasını ve ele almasını beklemek çok da mümkün değildir.

Sonuç olarak Jung'un *Nietzsche'nin Zerdüşt Üzerine Seminerler* başlıklı yapıtını okumak *Böyle Buyurdu Zerdüşt* ve Nietzsche üzerine tutarlı bir bilgi sunmamaktadır. Bunun en önemli kanıtı Jung'un Nietzsche'yi 'gölge'yi hesaba katmamakla, kabul etmemekle eleştirirken (Jung, s. 816) bu kavramın sahibinin Nietzsche olduğunu unutmasıdır (bk. Nietzsche, 2019, ss. 1-3,165-166). Bu açıdan bakıldığında, bahse konu yapıtın önsözünde James L. Jarrett'in (s. 19) de belirttiği gibi Jung, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü incelerken göstermesi gereken titizliği yalnızca kendi yaklaşımını sergileme konusunda göstermiştir denebilir. Bu da çok önemlidir elbette. Dolayısıyla Jung'un bu yapıtını okumak lazım. Ama asıl olarak Jung'un yaklaşımını detaylı bir şekilde öğrenmek için. Jung'un Nietzsche ve *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'e dair yorumlarını ise eleştirel açıdan okumakta yarar var. Ama mutlaka Nietzsche'nin diğer yapıtlarına sürekli başvurarak...

## Kaynakça


Abraham, K. (1997). *Güneş-Kralın Psikanalizi.* (Çev. Ali Babaoğlu). İstanbul: Afa Yayınları.

Adler, A. (2002). *Psikolojik Aktivite: Üstünlük Duygusu ve Toplumsal İlgi.* (Çev. Belkıs Çorakçı). İstanbul: Say Yayınları.

Anzieu, D. (2003). *Freud'un Otoanalizi ve Psikanalizin Keşfi.* (Çev. Nesrin Tura). İstanbul: Metis Yayınları.

Barthes, R. (2003). *Yazının Sıfır Derecesi.* (Çev. Tahsin Yücel). İstanbul: Metis Yayınları.

Breger, L. (2002). *Freud: Görüntünün Ortasındaki Karanlık.* (Çev. Aslı Biçen). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Dupont, F. (2001). *Edebiyatın Yaratılışı: Yunan Sarhoşluğundan Latin Kitabına.* (Çev. Necmettin Sevil). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Eco, U. (1991). *Alımlama Göstergebilimi.* (Çev. Sema Rifat). İstanbul: Düzlem Yayınları.

Ferenczi, S. (2014). *Yetişkindeki Çocuk.* (Çev. Hüsen Portakal). İstanbul: Cem Yayınevi.

Ferenczi, S. (2015). *Psikanaliz Açısından Cinsel Yaşamın Kökenleri.* (Çev. Hüsen Portakal). İstanbul: Cem Yayınevi.

Freud, S. (1999). *Sanat ve Edebiyat.* (Çev. Emre Kapkın – Ayşen Tekşen Kapkın). İstanbul: Payel Yayınevi.

Freud, S. (2004). *Sanat ve Sanatçılar Üzerine.* (Çev. Kamuran Şipal). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Freud, S. (2012). *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi.* (Çev. Şemsa Yeğin). İstanbul: Payel Yayınları.

Foucault, M. (2018). *Cinselliğin Tarihi.* (Çev. Hülya Uğur Tanrıöver). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Fromm, E. (1992). *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı.* (Çev. Selçuk Budak). Ankara: Öteki Yayınevi.

Jensen, W. & Freud, S. (2003). *Sanrı ve Düş: "Gradiva".* (Çev. Emre Kapkın). İstanbul: Payel Yayınevi.

Jung, C. G. (1994). *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi.* (Çev. Engin Büyükinal). İstanbul: Say Yayınları.

Jung, C. G. (1996). *Analitik Psikolojinin Temel İlkeleri: Konferanslar.* (Çev. Kamuran Şipal). İstanbul: Cem Yayınevi.

Jung, C. G. (2005). *Dört Arketip.* (Zehra Aksu Yılmazer). İstanbul: Metis Yayınları.

Jung, C. G. (2007). *İnsan ve Sembolleri.* (Çev. Ali Nahit Babaoğlu). İstanbul: OkuyanUs Yayın Eğitim Danışmanlık.

Jung, C. G. (2008). *Anılar, Düşler, Düşünceler.* (Çev. İris Kantemir). İstanbul: Can Yayınları.

Jung, C. G. (2015). *Kırmızı Kitap: Liber Novus.* (Çev. Okhan Gündüz). İstanbul: Kaknüs Yayınevi.

Jung, C. G. (2017). *Ruh: İnsan, Sanat, Edebiyat.* (Çev. İsmail Hakkı Yılmaz). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Jung, C. G. (2019). *Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Üzerine Seminerler.* (Çev. Turgut Berkes). İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.

Kant, I. (2015). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi.* (Çev. Ioanna Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

*Kitabı Mukaddes.* İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.

Lothane, Z. (2016). Şefkatli Sevgi ve Aktarım: C. G. Jung ve Sabina Spielrein'ın Yayımlanmamış Mektupları. *Sabina Spielrein: Psikanalizin Unutulmuş Öncüsü.* (Çev. İdil Dündar). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

May, R. (1998). *Yaratma Cesareti.* (Çev. Alper Oysal). İstanbul: Metis Yayınları.

Nietzsche, F. (1995). *Böyle Buyurdu Zerdüşt.* (Çev. A. Turan Oflazoğlu). İstanbul: Cem Yayınları.

Nietzsche, F. (1990). *İyinin ve Kötünün Ötesinde: Bir Gelecek Felsefesini Açış.* (Çev. Ahmet İnam). İstanbul: Ara Yayıncılık.

Nietzsche, F. (2004). *Putların Alacakaranlığı: Ya Da Çekiçle Felsefe Yapmanın Yolları.* (Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2017a). *Ahlakın Soykütüğü Üzerine: Bir Kavga Yazısı.* (Çev. Ahmet İnam). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2017b). *Tan Kızıllığı: Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler.* (Çev. Özden Saatçi). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2018). *Dionysos Dithyrambosları.* (Çev. Ahmet Cemal). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, F. (2019). *Gezgin ve Gölgesi: İnsanca, Pek İnsanca-2.* (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Platon. (2014). *Şölen – Dostluk.* (çev. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Rank, O. (2001). *Doğum Travması.* (Çev. Sabir Yücesoy). İstanbul: Metis Yayınları.

Rank, O. (2016a). *Kahramanın Doğuş Miti: Mitolojinin Psikanalitik Yorumu.* (Çev. Gökçe Yavaş). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Rank, O. (2016b). *Eş Benlik: Bir Psikanaliz Çalışması.* (Çev. Gökçe Metin). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Riffaterre, M. (1990). "Fear of Theory". *The Romanic Review*, 21(4).

Schopenhauer, A. (2005). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. (Çev. Levent Özşar). Bursa: Biblos Kitabevi/Yayınları.

Serrano, M. (1999). *C. G. Jung & Hermann Hesse: İki Dostluğun Anıları*. (Çev. Barış İlhan). İstanbul: İlhan Yayınevi ve Danışmanlık.

Teber, S. (2013). *Bilimsel Bir Peri Masalı: Freud'un Aile ve Tarihsel Romanı*. İstanbul: Okuyan Us Yayın Eğitim Danışmanlık.

Todorov, T. (2001). *Poetikaya Giriş*. (Çev. Kaya Şahin). İstanbul: Metis Yayınları.

Zweig, S. (2012). *Kendileri İle Savaşanlar: Kleist, Nietzsche, Hölderlin*. (Çev. Gürsel Aytaç). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

# NIETZSCHE'NİN MİNİMALİST AHLAK PSİKOLOJİSİ*

**Bernard Williams**

**Çeviren: Aykut Aytış****

### Nietzsche, Wittgenstein ve Teori Çıkarmak

Nietzsche bir felsefi teoriler kaynağı değildir. Bu husus bir seviyede aşikardır, fakat bu hususun ne kadar derine gittiği o kadar da aşikar olmayabilir. Bu bakımdan Wittgenstein ile bir tezat söz konusudur. Wittgenstein, hem de sadece geç eserinde olmamak üzere, felsefi bir teori sunuyor olarak okunmaması gerektiğini, çünkü felsefi teori diye bir şeyin olamayacağını sürekli söylemiştir. Fakat Wittgenstein'ın eseri bu pozisyonu ölümünden sonra da sürdürmek açısından Nietzsche'nin eseri kadar iyi hazırlıklı olmamıştır. Bunun birden çok sebebi vardır.[1] Wittgenstein, eserinin sadece felsefi teorinin değil, aynı zamanda felsefenin de sonunu talep ettiğini düşünüyordu – ki bu da, Wittgenstein için, onun kendi kendisi üzerinde felsefe yapmak yönündeki taleplerinin sonu ile ilişkili bir şeydi. Felsefi teorinin sonunun felsefenin sonu ile bu ilişkisi, eğer felsefe diye bir şey olacaksa onun teori formunu alacağı fikrini dışlamaz; tersine, bu fikri kolaylıkla tahkim eder. Dahası Wittgenstein'ın kendileri hakkında artık daha fazla felsefenin olmamasını istediği konular – ki bunlar Wittgenstein için felsefenin konularıdır – akademik felsefenin geleneksel konuları idi. Bu konular üzerinde teorik çalışmala-

---

* Makalenin 'Nietzsche's Minimalist Moral Psychology' başlığını taşıyan İngilizce orijinali, ilk olarak *European Journal of Philosophy* 1 (1993): 4–14'te yayımlanmıştır. Makale, daha sonra, ikisi de Williams'ın yazılarını derleyen şu iki ciltte de yeniden basılmıştır: *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982–1993* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy* (Princeton, N.J.; Oxford: Princeton University Press, 2006). Türkçe çeviri, bu son iki eserdeki yeniden basımlara dayanmaktadır – çev.

** İnönü Üniversitesi Felsefe Bölümünde Dr. Öğretim Üyesi.

[1] Nietzsche'nin kendisine ait olmayan tek bir eserinin (*Güç İstenci*) bulunmasına karşılık, Wittgenstein'ın geç eserlerinin bütün birer kitap olarak alındıklarında değişik ölçülerde Wittgenstein'a ait olduğu hususunu bir kenara bıraktığımızda bile.

ra devam edenlerin, yine de Wittgenstein'ın eserinin bizzat kendisinde teorik çalışmayı inşa etmek için ögeler aramaları şaşırtıcı değildir.

Hiç şüphe yok ki bunu yapanların pek çoğu Wittgenstein'ın metinlerine yaptıkları şey konusunda münasip bir ironiden yoksundurlar, fakat onların tutumu herhangi önemli bir anlamda bir ihanet de değildir: Aslına bakılırsa bu tutum, Wittgenstein'ın akademik felsefenin geleneksel konuları üzerine felsefi teoriye bir son verdiğini düşünen ve bu aynı şeyi tekrar etmekten ibaret bir akademik etkinliği sürdürenlerin tutumuna göre daha küçük bir ihanettir. Bu konular üzerine devam eden felsefi teori için yer olduğunu ve Wittgenstein'ın buna katkı sunduğunu düşünen kimselerden birinin çıkıp Wittgenstein'a ödemesi gereken bir borç vardır: Wittgenstein'ın bu konular üzerine devam eden felsefi teori için yer olduğunu ve bizzat buna katkı sunduğunu görmekten niçin kesildiğine dair bir izah. Ama böyle bir izah verilebilir ve biz de, Wittgenstein entelektüel bir alanın büyük yapısını artık göremez olmuşsa da, onun görememekliğinin Samson'unki değil ama ortadan kaybolduktan sonra arkasında iyileştirici pınarlar bırakan Kolonos'taki Oidipus'unki olduğunu anlamaya başlayabiliriz.

Wittgenstein'ın ölümünden sonra yayımlanan metinleri, teori ortaya koymak veya teşvik etmek için tasarlanmış olmamakla birlikte, aslında kendilerinden teori çıkarılmasına karşı mayınlanmış da değildirler. Buna karşılık Nietzsche söz konusu olduğunda, felsefeye olağan yollarla devam edilmesine yönelik direnci kendi yapısında içeren metin, sadece kendisinden teori çıkarılmasına karşı bubi tuzaklarıyla donatılmış değildir, fakat onu teoriye asimile edecek herhangi sistematik bir yoruma karşı da pek çok durumda bubi tuzaklarıyla donatılmıştır. Nietzsche'nin yazısı bunu kısmen konu seçimiyle, kısmen de tarzı ve ifade ettiği tutumlarla başarır. Bu özellikler Nietzsche'nin salt bir yorumuna veya Nietzsche'nin felsefe tarihine bir teoriler kaynağı olarak dâhil edilmesine karşı dururlar. Bazılarına göre bu özellikler Nietzsche'nin akademik bir disiplin olarak felsefeye dâhil edilmesine tümden karşı durmaktadır; fakat bu, Nietzsche'nin felsefe için önemsizliğini ima eden bir anlamda söyleniyorsa yanlış olmalıdır. Nietzsche'nin felsefe için önemi üzerinde ısrar ederken, 'felsefe'nin bir tanımını vermekle savuşturulamayacak bir şeyi demek istiyorum. Demek istediğim şey, özellikle de, 'analitik' felsefe ile 'kıta' felsefesi arasındaki bir zıtlığa müracaatla savuşturulamaz. Bu tasnif, daima, arabalar önden çekişli ve Japon diye sınıflandırıldığında olacağı gibi, metodolojik olanla topografik olanın hayli tuhaf bir birbirine karıştırılmasını içerir; fakat bunun ve ayrımın diğer absürtlüklerinin dışında

şu daha dolaysız husus da vardır ki, bu gibi hiçbir tasnif Nietzsche'nin eseri ile herkesin felsefe dediği iş arasındaki ısrarlı süreklilikleri savuşturamaz. En azından ahlak felsefesinde, bu süreklilikleri görmezden gelmek sırf bir stili benimsemek değil ama bir problemden kaçmaktır.

Michel Foucault'nun geç dönem bir mülakatta ortaya koyduğu ve benim de katıldığım bir gözlemine göre, tek bir Nietzschecilik yoktur ve sorulması gereken doğru soru da şudur: 'Nietzsche hangi ciddi kullanıma koyulabilir?' Bu gibi ciddi kullanımlardan biri, kendi sorularının en temel olanlarını ertelemeyen her ciddi felsefenin (özellikle de ahlak felsefesinin) yakasını bırakmayan meselelerde bize yardımcı olmaktır. Eğer Nietzsche bize belli tek bir metodu dayatıyor olarak alınırsa, Nietzsche'nin hiçbir yardımı dokunmayacaktır. Zaten söylemiş olduğum gibi, Nietzsche'nin metinlerinin teori çıkarmak yoluyla yoruma karşı emin bir şekilde korunduğunu düşünüyorum; fakat bundan, Nietzsche'yi ciddi kullanıma koymak istediğimizde felsefemizin hiçbir teori içermemesi gerektiği çıkmaz ve böyle bir şeyin çıkmaması önemlidir. Bunun sebebi, Nietzsche'nin sorularıyla bizim işimiz arasındaki ısrarlı sürekliliklerin her iki yönde de ilerliyor olmasıdır. Nietzsche'nin hitap ettiği bazı ilgi ve endişeler çok daha farklı düşünce stilleriyle ve belki de başka bir yerden gelen bir teori ile daha iyi – yani bu ilgi ve endişelerden daha iyi bir şey çıkarabileceğimiz bir şekilde – karşılanacaktır; güya bizzat Nietzsche'den edinilen teorik veya yine anti-teorik afsunlu sözlerle değil kesinlikle.

### Ahlak Psikolojisinde Doğalcılık ve Gerçekçilik

'Doğalcı' bir ahlak psikolojisine gerek duyduğumuz konusunda belli bir uzlaşma vardır ve burada bu esas olarak şöyle bir anlama gelir: Ahlaki kapasitelere ilişkin görüşümüz insanları doğanın parçası olarak anlamamızla tutarlı, hatta belki de bu anlayış ile aynı ruhta olmalıdır. Bu terimlerle ifade edilen bir talep, özgür istenç savaşlarının bazı *anciens combattants*'ı dışında, felsefecilerin çoğu tarafından kabul edilmektedir belki de. Fakat bu mutlu ve geniş mutabakattaki problem ve hiç şüphesiz aynı zamanda bu mutlu ve geniş mutabakatın koşulu, hiç kimsenin onun neyi içerdiğini bilmemesidir. Pozisyonun formülasyonları ya çok fazla ya da çok az şeyi dışarıda bırakma eğilimindedir. Pozisyon, eğer kültür ve uylaşımı indirgemeci bir şekilde görmezden gelmeye çalışırsa çok fazla şeyi dışarıda bırakır; ki böyle bir indirgemeci görmezden gelme bilimsel bir temelde bile hatalıdır, şu anlamda ki, kül-

tür altında yaşamak bu türün etolojisinin temel bir parçasıdır.[2] Öte yandan eğer pozisyon, ahlakın öz-imgesinin parçası olagelmiş pek çok şeyi, örneğin ahlaki bilişe ilişkin kimi tasavvurları içerirse çok az şeyi dışarıda bırakmış olur; ahlaki gerçekliğin yapısını görüleme kapasitesi gibi bir şeyi insan doğasının temel bir özelliği olarak kabul eden bir teorinin, sözünü ettiğimiz anlamda doğalcılık davasına hemen hiçbir katkısı olmayacaktır. Doğalcı bir ahlak psikolojisinin, ahlaki kapasiteleri seçikçe ahlaki olduğu düşünülmeyecek psikolojik yapılar çerçevesinde açıkladığını söylemek cazip görünmektedir. Fakat burada neyin bir açıklama sayıldığı ve psikolojik bir ögenin seçikçe ahlaki olmasının ne demek olduğu üzerinde o kadar çok şey döner ki, formülün yumuşak başlılıkla pek çok şeye izin mi verdiği veya şiddetle indirgemeci mi olduğu veya bu ikisi arasında bir yerde mi durduğu sürekli belirsiz kalır.

Güçlük, sistematiktir. Eğer 'doğalcı' ahlak psikolojisi ahlaki etkinliği doğanın diğer her parçasına da eşit olarak uygulanabilecek bir vokabüler ile karakterize etmeliyse, o zaman açıkça umutsuz bir fizikselci indirgemeye bağlanmış demektir. Eğer ahlaki etkinliği diğer her şeye değil ama ahlaki etkinlik dışında başka bir şeye de uygulanabilecek terimlerle betimleyecekse, doğalcılığa uygun olacak bir şekilde bu terimlerin ne olabileceği veya ahlaki etkinliğin ne kadar 'özel' olmasına izin verileceği konusunda pek bir fikrimiz yoktur. Eğer ahlaki etkinliği onun davet ediyor görünebileceği her türlü terimle betimlememize izin varsa, doğalcılık hiçbir şeyi dışlamayacaktır ve biz de başladığımız yere geri dönmüş oluruz. Mesele şudur ki tam da 'doğalcılık' teriminin kendisi, herhangi 'doğal' bir fenomeni betimlemek için hangi terimlere gerek duyulduğunu zaten bildiğimizin varsayıldığı ve bizim de bu terimleri ahlaki etkinliğe uygulamaya davet edildiğimiz tepeden inme bir yaklaşımı anıştırır. Ne var ki biz, (işe yaramaz bir şekilde) fiziğin terimleri olmadıkları müddetçe, bu terimlerin neler olabileceğini biliyor değilizdir ve bu da mevcut güçlüğe sevk etmektedir.

Bu açmaz karşısında, Nietzsche'de pek büyük yardımı dokunabilecek hem genel bir tutum hem de bazı tikel öneriler bulabiliriz.[3] Onun önerilerinden bazılarının neler olduğunu düşündüğüm konusunda daha sonra bir şeyler söyleyeceğim. Genel tutumununsa bir arada alınmaları gereken birbiriyle

[2] Bu hususu 'Making Sense of Humanity' başlıklı makalemde daha geniş tartışıyorum: *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982–1993* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) içinde Bölüm 7.

[3] Mevcut tartışmanın, Nietzsche'nin ilgilerini, onun (sözgelimi) kendini-aşmaya ilişkin fikirleri çerçevesinde değil ama daha ziyade daha 'skeptik' eserleri çerçevesinde tespit ettiği açıkça görülecektir. Bu, Nietzsche'nin kendini-aşmaya ilişkin fikirlerinin de kullanımlarının olabileceğini inkar etmek değildir. Her halükarda, Nietzsche'nin kurtarıcı emellerini onun tanıdık ahlaka ilişkin izahlarının karşısına koymadığımız müddetçe bu emellerden herhangi bir şey kazanma umudu yoktur.

ilişkili iki veçhesi vardır. Bu tutum, ilk olarak, 'Seçikçe ahlaki etkinliğe ilişkin izahlarımızın diğer insani etkinliğe ilişkin izahlarımıza katkısı ne kadar olmalıdır?' sorusuna 'Olabildiğince az' cevabını verir; öyle ki insanlara ilişkin ahlaki bir anlama özellikle ahlakın amaçlarına hizmet eden materyallere – mesela bazı istenç tasavvurlarına – ne kadar çok dayanıyor görünürse, sadece başka yerde zaten kullandığımız tasavvurlara dayanan daha aydınlatıcı bir izahın olup olamayacağını sormak için daha çok sebebimiz vardır. Fakat ahlak psikolojisindeki bu minimalizm talebi Ockhamcı bir ekonomi arzusunun bir uygulanışı değildir sadece ve bunun böyle olmaması da Nietzsche'nin genel tutumunun ikinci veçhesidir. Ekonomik açıklamalarımızı verirken hangi materyalleri kullanmamız gerektiği konusunda bize kılavuzluk eden bir fikir olmaksızın, bu gibi bir tutum zaten karşılaştığımız güçlüklere yeniden sevk edecektir sadece. Nietzsche'nin yaklaşımı, ilk olarak, deneyimli, dürüst, zekası incelikli olan ve iyimser olmayan bir yorumcunun insan davranışını başka bir yerde nasıl yorumlayacağına müracaat ederek, psikolojide bir ahlaki içerik fazlalığı teşhis etmektir. Böyle bir yorumcunun – alenen değerlendirici bir ifade kullanmak gerekirse – 'gerçekçi' olduğu söylenebilir ve biz de bu yaklaşımın bizi sevk ettiği şeyin doğalcı bir ahlak psikolojisinden ziyade gerçekçi bir ahlak psikolojisi olduğunu söyleyebiliriz. Burada söz konusu olan şey, zaten tanımlanmış bilimsel bir programın uygulanması değil ama daha ziyade bazı insani etkinliklerin diğer bazılarıyla ilişki içinde kavrayışlı bir yorumudur.

Doğrusu şu ki böyle bir yaklaşımın, Paul Ricoeur'ün iyi bilinen deyimiyle bir 'kuşku hermenötiği' içerdiği söylenebilir. Bu sıfatla bu yaklaşım, kesin bir şekilde ikna edemez ve böyle yapmaya da çalışmaz. O, kişiyi bir perspektife ve bir ölçüde de (örneğin Thukydides veya Stendhal gibi isimlerin veya Nietzsche'nin 'yaşlı kurbağalar' olarak betimlediği Britanyalı ahlakçıların yer aldığı) bir geleneğe davet eder; öyle ki burada, daha çok ahlaki materyal talep ediyor görünen şey, daha az ahlaki materyal talep eden şey çerçevesinde anlam kazanır. Fakat girişim, çağırdığı kuşkunun her şeye yönelik bir kuşku olmaması ölçüsünde işleyebilir. Nietzsche üzerine yazanlar, tipik olarak, en çok dikkati onun insanların gerçeklikle ilişkilerine dair her inancın kuşkuya açık olduğu, örneğin her şeyin bir yorum olduğu iddialarına veya onun bu gibi hususlardaki iddiaları gibi görünen şeylere yöneltirler. O seviyede ne söylenmesi gerekiyor olursa olsun şurası da bir o kadar önemlidir ki, Nietzsche "Hiçbir ahlaki fenomen yoktur, sadece fenomenlerin

ahlaki bir yorumu vardır" [4] dediğinde ahlak hakkında *özel* bir husus ortaya koyulmaktadır. Bu, bu bağlamlarda dahi, daha büyük iddiaları düpedüz unutmamız gerektiği anlamına gelmez. Bu tikel kuşku noktalarının nerede bulunacağına dair daha derin bir anlayış kazanmamız gerekir ve daha büyük iddialar üzerinde kafa yorma işini daha sınırlı iddiaları kavramaya giden bir yolda ilerlerken yapmak faydalı olabilir. Bu, 'iddia'nın aslında Nietzsche için hemen hiçbir zaman doğru sözcük olmadığını aklımızda tutarsak özellikle böyledir. Sözcüğün Nietzsche'nin söylediği bazı şeyler için çok zayıf ve diğer bazıları için de çok kuvvetli olmasının yanı sıra şunu da hatırlayabiliriz (veya şöyle imiş gibi yapabiliriz) ki, Nietzsche'nin sesi ısrarla veya çığırtkanca izah eden bir ses gibi geldiğinde bile Nietzsche bize bir şey söylüyor olmak zorunda değildir ama bir şeyi sormamızı talep etmektedir.

Bu makalenin geri kalanında, Nietzsche'nin güya psikolojik bir fenomene, yani isteme fenomenine dair bazı önerilerini bir araya getirmeye çalışacağım. Nietzsche'nin bu kavram hakkında söylediği pek çok ilginç şeyi, özellikle de onun tarihi ile ilgili olanları bir kenara bırakacağım. Amacım, bu merkezi örneği şematik olarak ele almak yoluyla, (neredeyse bir müsebbip arayışı olduğu söylenebilecek) bir kuşku metodunun fazlalıkları atılmış ve daha gerçekçi bir ahlak psikolojisine erişmemize nasıl yardımcı olabileceğini göstermektir.

## Benliğin Yanılsamaları

> Ciddi konuşmak gerekirse, ne kadar vakur ve kati bir havaya sahip olursa olsun tüm felsefi dogmatikleştirmenin yine de soylu bir çocuksuluk ve acemilik olmuş olabileceğini düşünmek için iyi sebepler vardır. Dogmatiklerin bugüne dek kurageldiği gibi böyle yüce ve koşulsuz felsefi yapıların köşe taşlarını temin etmek için *ne kadar az şeyin* yeterli olduğunun tekrar ve tekrar kavranacağı zaman da pek yakındır belki; (özne ve ego batıl inancı formunda fenalık etmeyi sürdüren ruh batıl inancı gibi) ezelden kalma herhangi eski bir popüler inanç: kelimeler üzerinde bir oyun belki de, gramer tarafından bir ayartılma veya çok dar, çok kişisel, çok insani, pek insani olguların küstahça bir genelleştirilmesi.[5]

Nietzsche'nin burada ortaya koyduğu genel husus (ki felsefi teorilerin olağandışı hafifliğine dair bu hususa Wittgenstein ve aslında J. L. Austin de katılmaktadır) tikel bir fikre, yani egonun veya benin bir tür kurgu olduğu fikrine yöneltilmektedir. Nietzsche, aynı kitabın devamında, *cogito*'yu gramatik alışkanlığın ürünü olarak eleştirmede Lichtenberg'i takip eder. Başka

[4] Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, çev. Walter Kaufmann (New York, 1966), 108. [*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, § 108 – çev.]
[5] *A.g.e.*, Önsöz. Lichtenberg'e aşağıda değinilen referans kesim 17'dedir.

bir yerde, benzer bir hususu özellikle eylemle ilgili olarak ortaya koyar. Bir skeptiği aktarır:

> 'Ne yaptığım konusunda hiçbir şey bilmiyorum. Ne yapmam gerektiği konusunda hiçbir şey bilmiyorum.' Haklısın, fakat şundan emin ol: Her an *yapılıyorsun* [*du wirst getan*]. İnsanlık edilgeni etken zannetmiştir hep: Bu, insanların daimi gramatik hatasıdır.[6]

Bu kompleksten pek çok fikir çıkarılabilir, ki bunlardan bazıları, örneğin gerçekte hiçbir şey yapmadığımız veya hiçbir olayın bir eylem olmadığı gibi fikirler, cazip değildir. Daha ilginç bir şekilde, Nietzsche'yi şunu söylüyor olarak okumak da mümkündür: *Eylem*, kullanışlı ama lokal veya vaz geçilebilir bir yorum kategorisidir. Böyle bir fikri neredeyse az evvelkiler kadar makuliyetten uzak buluyorum; fakat bu fikri kabul edenler de olmuştur.[7] Eğer insanlar eylemler icra ediyorlarsa, o zaman onları bazı şeyleri düşündükleri veya algıladıkları için icra ederler ve bu, ilaveten, Nietzsche'nin bazı sözlerinde – tüm eylemin Güneş tam da doğmak üzereyken Güneş'in doğmasını istemek gibi olduğu önerisinde belki de – bulunabilecek kaba bir epifenomenalizmi bir kenara atmak için yeterlidir.

Nietzsche'nin eyleme dair kuşkularını anlamanın daha faydalı bir şekli, öne sürüyorum ki, onları herhangi birinin herhangi bir şeyi yapması fikrinin ta kendisine dair kuşkular olarak değil ama daha ziyade eylemin, istenç çerçevesinde, ahlaken imlemli bir yorumuna dair kuşkular olarak anlamaktır. İstence inanç, Nietzsche'ye göre, özellikle iki fikri içerir: istencin, öyle olmamasına rağmen, yalın bir şey gibi göründüğü fikri ve yalın görünen bu şeyin aynı zamanda hususi, yani emperatif türden bir neden olarak göründüğü fikri.

> Filozoflar istençten sanki o dünyada en iyi bilinen şeymiş gibi konuşmaya alışmışlardır … Fakat … [i]steme, bana öyle görünüyor ki, her şeyden evvel *karmaşık* bir şeydir, sadece bir kelime olarak bir birliğe sahip olan bir şey – ve filozofların daima yetersiz olan ihtiyatına galebe çalan popüler önyargı işte tam da bu tek sözcükte gizlenir.[8]

Nietzsche, 'isteme' denen şeyin duyumlardan, düşünüşten ve bir emir hissinden müteşekkil bir kompleks olduğunu açıklamaya geçer. Hem emre-

---

[6] Nietzsche, *Daybreak*, çev. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 120. Aşağıda değinilen ve Güneş'in doğması ile ilgili olan pasaj da *Daybreak*, 124'tendir. [Sırasıyla, *Tan Kızıllığı*, §120 ve §124 – çev.].

[7] Örneğin Frithjof Bergmann, 'Nietzsche's critique of morality'. Bergmann, güya bizim ahlakımıza özgü olan kavramların bir listesinde (benlik, özgürlük ve suçluluk gibi şeylerin yanı sıra) 'bireysel faillik'i de sayar; bunun geleneksel Bali'de bilinmediği iddiasında (bana göre hatalı olarak) Clifford Geertz'i takip ettiğini düşünür. Benzer hatalar Homerik Yunanistan'ın dünyaya bakışı hakkında da yapılmıştır: Bkz. aşağıda dipnot 10. Onu olağan olarak anladığımız şekliyle *eylemin* vaz geçilebilir ve hatta hatalı bir tasavvur olduğu fikri, bu kez bilimselci sebeplerle, çok farklı bir felsefe türü olan eleyici materyalizm tarafından da paylaşılır.

[8] Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, 19. Bütün kesim alakalıdır. [*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §19 – çev.]

den hem de itaat eden taraf olmamızın ve 'bu ikiliği görmezden gelmemizin' sonuçlarına işaret eder.

> Çoğu durumda, sadece emrin etkisinin – yani itaatin; yani eylemin – *bekleneceği* yerde bir istenç icrası olageldiğinden, görünüş kendini sanki *etki zorunluymuş* gibi bir duyguya çevirmiştir. Kısacası, isteyen kişi, epey bir kesinlik duygusuyla, istenç ve eylemin bir şekilde bir olduğuna inanır; başarıyı, istemenin yerine getirilmesini, istencin kendisine atfeder ve böylelikle de tüm başarıya eşlik eden güç duygusunda bir artış yaşar.

Nietzsche'nin burada teşhir etmeye çalıştığı yanılsama tam olarak nedir? Söz konusu yanılsama, belli bir deneyimin bir eylem için yeterli bir sebep olduğu fikri değildir. Nietzsche şunu gerçekten de düşünür: 'İsteme'de içerilen deneyimler, psikolojik ve fizyolojik kuvvetlerin her eylemin ardında yatan değişken kompleksini – bizleri Nietzsche'nin kendi deyimiyle bir tür polip kılan dinmek bilmez, bilinmez, ihtiraslı devinimleri[9] – ifşa etmez ve onların üzerini örtebilir. Fakat deneyim kendini neden olarak koyuyor da değildir. Deneyim, daha ziyade, farklı türden bir nedeni ifşa ediyor görünür ve şunu telkin eder: Neden – ister benim deneyimim olsun ister başka türlü – herhangi bir olayda veya olgu durumunda değil ama benim 'ben' diye atıfta bulunduğum bir şeyde yatar. Böyle bir neden, netice ile, bir emperatif yoluyla, sadece buyurma kipinde ilişkili görünür; ki bu da olayların herhangi bir nedensel kümesi ile hiçbir ilişki içinde durmadığından, neticesini *ex nihilo* meydana getiriyor görünebilir.

Gerçekten eylem diye bir şeyin olmasına ve düşüncelerin de eylem ile ilişkili olarak sadece epifenomenal olmamasına izin veren her makul eylem teorisinin, hiç kuşku yok ki, benim eyliyor olma bilincimin bana ait bir durumun belli bir neticeye neden olduğuna dair bir bilinç ile aynı olmamasına izin vermesi gerekecektir. Bu, sadece şu noktadan çıkar: Bir kimsenin eylemde içerildiğinde sahip olduğu birinci-şahıssal bilinç, aynı zamanda tam da bu içerilmenin üçüncü-şahıssal bilinci olamaz. Fakat bir failin zorunlulukla sahip olduğu birinci-şahıssal bilinç, sadece kendi başına, Nietzsche'nin saldırdığı türden imgeye sevk etmek zorunda değildir; eylem, kendi kendisinin bu şekilde anlaşılmasını zorunlulukla içermez.[10] Nietzsche'nin saldırdığı eylem imgesi, bilhassa 'isteme' gibi bir nosyonla ilişkili olan özel bir imgedir ve mevcut olduğunda da sadece felsefi bir eylem teorisi değildir; tersine, dü-

[9] Nietzsche, *Daybreak*, 119. [*Tan Kızıllığı*, §119 – çev.]

[10] Bu, bazı alimlerin Homerik eylem tasavvurunu ele alışlarında açıkça örneklenmektedir; bu alimler Homeros'ta bu eylem imgesini bulamadıklarından, arkaik Yunanların istenç kavramından yoksun olduklarını, bu yüzden de ya hiçbir eylem fikrine sahip olmadıklarını ya da eksik bir eylem fikrine sahip olduklarını düşünmüşlerdir. Bunu ve ilişkili yanlış anlamaları *Shame and Necessity*'de tartışıyorum: Bkz. özellikle Bölüm 2.

şüncelerimizin ve ahlaki tepkilerimizin pek çoğuna eşlik edebilir. Öyleyse bu imge nereden gelmekte ve ne yapmaktadır?

Nietzsche'nin kendi açıklamasının bir kısmı en meşhur pasajlarından birinde bulunacaktır:

> Tıpkı popüler zihnin yıldırımı onun ışıldamasından ayırıp bu sonuncuyu yıldırım denen bir öznenin *eylemi* olarak alması gibi, popüler ahlak da sanki güçlü insanın ardında gücü ifade etmek veya etmemekte *özgür* nötr bir dayanak varmışçasına gücü gücün ifadelerinden ayırır. Ama böyle bir dayanak yoktur; yapmanın, etkilemenin, oluşmanın ardında bir 'varlık' yoktur; 'fail' fiile ilave edilen bir kurgudur sadece – fiil her şeydir. Aslında popüler zihin fiili ikiye katlar; popüler zihin yıldırımın ışıldadığını gördüğünde, bu, bir fiilin fiilidir: Aynı olayı önce bir neden ve sonra ikinci bir kez de bu nedenin etkisi olarak koyar.[11]

Bu açıklamada bize yardımcı olabilecek iki fikir vardır. Biri, saldırı altındaki imgenin bir tür çift sayma içerdiğidir. Neden olan benlik veya ben, *bir eylemin* nedeni olarak çekincesizce takdim edilir. Eğer benim fail-benliğim sadece bir eylemler kümesi meydana getirirse, eylemde içerilmeme yetecek kadarına sahip değilmişim gibi görünebilir: En iyi olasılıkla, Descartes'ın değindiği şey, yani 'gemideki kaptan' olurum. Eylemin ikiye katlanması, nedensellik kipinin emir kipi olduğu fikrinden de çıkar. Bir emre itaat etmek bir eylem teşkil eder; fakat emretmenin kendisi de bir eylemdir. Benlik, ancak bir şey yapmak yoluyladır ki (bir zamanda olmaktansa diğer bir zamanda, daha önce olmaktansa şimdi) eyleyebilir – onun yaptığı bu şey de istemedir; fakat birden çok sebepten ötürü, benliğin bu şekilde meydana getirdiği şeyin bizzat kendisi de bir eylem olarak görünür. Böyle bir izah, eylemi bir fail-neden takdim eden bir şey hâline getirdiği için, iki eylem üretme yönünde güçlü bir eğilime sahiptir.

Nietzsche'den çıkarabileceğimiz ve bize yardımcı olabilecek düşüncelerden ikincisi, böyle hususi bir izahın bir amacının olması gerektiği ve bu amacın da ahlaki bir amaç olduğudur.

### Suçlamanın Hedefi

Söz konusu izahın tutarsızlığına katkıda bulunan ve birlikte bu izahı meydana getiren iki fikir vardır ki, bu izahın amacı, bu iki fikri birbiriyle ilişkilendirme biçiminden çıkarılabilir. Bu iki fikirden biri, dünyanın süreçleri içinde bireyselleştirilebilecek diğer her şeyden farklı olan metafiziksel olarak özel bir birimin, gerçek bir eylemin olduğudur. Diğeri ise, metafiziksel olarak

[11] Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York, 1967), İlk Deneme, kesim 13. [*Ahlakın Soykütüğü*, I, §13 – çev.]

özel olan bu birimin, çok farklı türden ama yine emsalsiz bir şey ile, yani bir kişi veya benlik veya fail ile – *ex nihilo* bir etki olmaya benzer – dolaysız bir ilişki içinde durduğudur. Tam da böyle bir ilişki içinde duran şeylere gerek duyan bir tasavvur vardır: belli, saflaştırılmış bir suçlama tasavvuru.

Suçlama bir vesileye (bir eyleme) ve bir hedefe (eylemi icra eden ve eylemin ardından suçlamanın muhatabı olmaya geçen bir kişiye) gerek duyar. Bu, suçlamanın doğasıdır; denebilir ki, onun kavramsal formudur. Gerçek dünyada ise, suçlama, bu şeylere, istenç izahı tarafından ima edilen saf ve yalıtık formlarında gerek duymaz. Homerik Yunanlar insanları yaptıkları şeyler için suçlamışlardır; fakat Homerik Yunanların böyle yapmalarının içeriği tam olarak ne olmuş olursa olsun, tüm bu saf ve yalıtık formlar bu içeriğin dışında kalmışlardır. Vesilenin ve hedefin bu versiyonu, daha ziyade, çok saflaştırılmış bir suçlama tasavvuru tarafından, güya ahlaki adaletin gerektirdiği bir tasavvur tarafından talep edilecektir. Sırf adil bir tazmin fikrinin ve her sorumluluk fikrinin böyle bir şey talep etmemesi önemlidir. Eğer A B'nin dikkatsiz eyleminden ötürü zarar görürse, A'nın kaybı B'nin istediği şeyin bir parçası olmasa da, B bu kayıp için sorumlu tutulabilir ve B'nin A'yı tazmin etmesi makul bir şekilde talep edilebilir. B'nin istencine çok kesin bir şekilde yoğunlaşmak ve bu yoğunlaşmayla beraber giden tamamen odaklanmış bir suçlama tasavvuru, sırf sorumluluk tarafından veya tazmin isteyen adalet talepleri tarafından değil ama daha spesifik bir şey tarafından talep edilir.

Daha spesifik talebin bir açıklamasını bulmak zor değildir. O, adaletin şöyle bir şeyi gerektiriyor görünmesinde yatar: Fail, gücü dâhilinde olandan ne daha fazlası ne de daha azı için suçlanmalıdır. Failin sebep olduğu (ve – hayatın olağan akışında – tazmin etmesi istenebilecek) şey pekala bir talih meselesi olabilir, fakat kesin olarak (bu tasavvurların söyleyişiyle 'ahlaken') suçlanabileceği şey bir talih meselesi olamaz ve kesin ve tamamen ayırt edilebilir bir anlamda onun iradesine dayanmalıdır. Haklı olarak söylendiği üzere, failin iradesine dayanan şey, kesin olarak *onun gücü dâhilinde* olan şeydir: Failin bizzat kendisi Nietzsche tarafından değinilen şeye, yani eylemde güç duygusuna, istediği şey bakımından sahiptir. Failler olarak ve aynı zamanda adalet altında suçlayıcılar olarak, bu imgeye bir ilgimiz vardır.

Ahlak sisteminin ihtiyaç, talep ve davetleri istencin hususi psikolojisini açıklamak için yeterlidir. Fakat bu sistemin kendisinin temeli hakkında söylenmesi gereken daha çok şey vardır. Nietzsche'nin kendisinin meşhur bir şekilde öne sürdüğüne göre, ahlak sisteminin spesifik bir kaynağı hınç

duygusunda bulunmalıydı – bu, bizzat tarihsel bir kökeni olan bir duygu idi, fakat Nietzsche'nin bu kökeni kesin olarak teşhis ettiği de pek söylenemez. Burada tarihsel veçhe ile ilgilenmeyeceğim, fakat odaklanmış suçlamanın fenomenolojisi hakkında kısa bir spekülasyon önermeye değeceğini düşünüyorum. Bu spekülasyon Nietzsche'nin 'soykütüğü' ile belki de onun bir versiyonu olmaya yetecek kadar yakın bir ilişki içindedir.[12]

Eğer bir kayıptan ötürü şikayet eden bir kurban varsa, suçlanacak bir fail ve bu failin söz konusu kayba neden olan bir eylemi vardır. Kurbanın öfkesi kayıptan eyleme ve eylemden de faile yönelir; failin zararı tazmin etmesi veya zarar için bir karşılık ödemesi ise hem kaybın tanınması hem de failin kaybın nedeni olduğunun tanınması anlamına gelecektir. Varsayalım ki fail kurbanın zarar görmesine neden olmuştur ve bunu bile isteye [*intentionally and voluntarily*] yapmıştır. Burada 'bile isteye' sözünün istencin özel mekanizmalarını anıştırması amaçlanmamaktadır ve bu söz sadece şu anlama gelir: Fail yapmakta olduğu şeyin ne olduğunu bilmektedir, bu şeyi yapmak istemiştir ve onu yaptığında da normal bir ruh halindedir. Yine varsayalım ki failin zararı tazmin etmek veya zarar için bir karşılık ödemek yönünde bir eğilimi yoktur ve kurbanın da failden böyle bir tazminat veya karşılık alacak bir gücü bulunmamaktadır. Fail, zararı tazmin etmeyi reddetmekle kurbanı ve kurbanın kaybını tanımayı reddetmiş olmaktadır; bu, kurbanın güçsüzlüğünün özellikle canlı bir gösterilişidir.

Bu koşullar, kurbanda veya kurban namına bir başkasında, çok özel bir retrospektif mani olma fantezisi doğurabilir. Kurban olarak ben, tam da bana zarar veren eylemin yerini almak üzere, faile benim bir tanınışımın derç edildiği bir fanteziye sahip olurum. Failin beni tanımış olabileceğini, bana zarar vermekten men edilmiş olabileceğini düşünmek isterim. Fakat buradaki fikir, herhangi empirik bir yolla faile mani olmuş olabileceğim fikri olamaz:

[12] Nietzscheci bir soykütük, tipik olarak ve analitik felsefenin can sıkıcı bulduğu bir şekilde, tarihi, fenomenolojiyi, 'gerçekçi' psikolojiyi ve kavramsal yorumu bir araya getirir. Dahası tarihsel hikayeler de bir bağlamdan bir diğer bağlama çarpıcı bir değişiklik gösterir. Nietzsche'nin prosedürlerinden bazıları spesifik olarak Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin ve de Nietzsche'nin Hıristiyanlık gibi bir şeyin olabilmiş olması karşısında tekrar tekrar duyduğu hayretin ışığında görülmelidir. Bu prosedürlerden bazıları diğer bazıları kadar bize yardımcı olmamaktadır kesinlikle. Fakat bu tür öğelerin birlikte iş görmesine ihtiyaç duyduğumuz fikrinin salt kendisi hiç kuşkusuz doğrudur. Kavramsal şemamızın hangi kısımlarının ne ölçüde kültürel olarak lokal olduğunu anlamaya ihtiyacımız vardır. Bunu da, en iyi, çeşitli bakımlardan bizim şemamızdan farklı olan gerçek bir insani şemayı anladığımızda anlarız. Böyle bir şemayı tespit etmenin çok önemli bir yolu, onu tarihte bulmak, özellikle de kendi şemamızın tarihinde bulmaktır. Bu diğer şemayı anlamak için ve ona sahip olan insanlarla kendimiz arasında niçin böyle bir fark olduğunu anlamak için, diğer şemayı insani bir şema olarak anlamamız gerekir ki, bu da farklılıkları benzerlikler çerçevesinde anlamaktır ve psikolojik bir yorum gerektirir. Gerçekten pek kabaca ifade etmek gerekirse, artık Nietzscheci bir soykütüğün Davidson artı tarihten başladığı düşünülebilir.

Böyle bir fikir aslında bunun böyle olmamış olduğuna dair bir esef getirir sadece ve dahası, bu koşullarda, aşağılanmayı hatırlatan bir şeydir. Buradaki fikir daha ziyade şöyle bir şey olmak zorundadır: Ben, şimdi, faili beni tanımayan birinden beni tanıyan birine dönüştürebilirim. Bu muhayyel – sihirli – değişim gerçekte herhangi bir şeyi değiştirmeyi içermez ve bu yüzden de şayet olayların akışını gerçekten değiştirmiş olabilecek bir şey var idiyse de bu şeyle hiçbir ilgisi yoktur. O, sadece, tümünü de failin eyleminin gerçekte yuvalandığı koşullar ağından yalıtarak, eylem anındaki failin, bana zarar veren eylemin ve bu eylemin reddedilmesinin fikrini içerir. O, tam da, zaten açığa çıkarmış olduğumuz istenç imgesini içerir.

Bu temel duygudan pek çok şey gelişebilir. O, cezanın en saf ve en basit inşasının temelini atar ve denkleştirme [*retribution*] dilinin, bir yandan bakışının tamamen retrospektif olduğu ve denkleştirici olması ölçüsünde de hakiki reforma bakmadığı konusunda ısrar ederken, diğer yandan da doğruya döndürme [*conversion*], eğitme veya düzeltme gibi teleolojik nosyonları ('ona dersini vermek', 'ona göstermek') nasıl da doğal olarak kullandığı hayli önemlidir.[13] Fakat inşa, herhangi fiili bir ceza değil de suçun ve suçlamanın sadece ahlaki tasavvurları söz konusu olduğunda da en az aksi halde olacağı kadar iş başındadır ve bu durumda bir diğer soyutlama daha içerir; denkleştirmenin retrospektif nedensellik fikrini değil sadece, fakat aynı zamanda ahlaka ait bir fikri de işin içine katar: Ahlaka ait olan bu fikir, yetkili ama yaptırımsız bir yasanın fikridir, bizzat o yargının kendisinden başka hiçbir güç taşımayan bir yargının fikridir.

**Sonuç**

Elbette bu, sadece, (hayli dolaysız bir şekilde) Nietzscheci materyallerden çıkarılmış olan olası bir izahın bir taslağıdır. Mevcut amaç açısından onun en önemli özelliği, yapısıdır. Eylem içindeki benlik ile ilişkili olarak varsayılan psikolojik bir fenomen, yani isteme ile başlarız. Fenomen, deneyimde tanınıyor görünür ve aynı zamanda belli bir otoriteye sahip görünür. Onun betimlenmesi dahi güçlükler ve bulanıklıklar içerir, fakat onu ortadan kaldıran veya önemsizleştiren açıklama önerileri veya onu görmezden gelme önerileri, tipik olarak, önemli bir şeyi göz ardı etmiş, hatta eylemin özünü dı-

[13] Bilhassa aydınlatıcı bir örnek, Robert Nozick'in *Philosophical Explanations* (Oxford: Oxford University Press, 1984), s. 363 ve devamındaki denkleştirici ceza tartışmasıdır. Nozick'in saf denkleştirmenin (fiiliyatta ne yaptığından farklı olarak) neyi *başarmaya* çalıştığını ifade etme yönündeki kahramansı girişimi, bana öyle görünüyor ki, onun başarıya ulaşacağı mantıksal bir uzayın olmadığını ifşa etmektedir.

şarıda bırakmış görünür. Öte yandan diğer kültürlerde farklı eylem imgelerinin benimsenmiş olduğunu ve eylem nosyonunun bizzat kendisinin pek de saydam olmadığını hatırlamak şunu görmemize yardımcı olabilir: Eylemin bütünlüğü, failin eylemdeki hakiki mevcudiyeti, bu istenç imgesi olmaksızın muhafaza edilebilir – hatta ancak bu resim olmaksızın muhafaza edilebilir. Kendisi sayesinde bunu görmeye başladığımız süreç, sadece bir hakikati öğrendiğimizi değil ama aynı zamanda bir yükten kurtulduğumuzu hissetmememize yetecek kadar karmaşık ve acılı olabilir.

İmge tutarlı veya evrensel olmamakla birlikte yine de bu otoriteye sahip olduğu için, onun nereden geldiğini ve ne yaptığını sormamız gerekir. Onun bizzat kendisi aşikar bir şekilde ahlakla bağlantılı değildir ve daha ziyade, genel olarak istemli [*voluntary*] eyleme dair bir imge sunar; fakat doğrudan uyduğu bir ahlaki fenomen, yani belli bir suçlama tasavvuru vardır. Bu tasavvur da evrensel değildir, fakat daha ziyade, başka ve ilişkili hususi özellikleri olan özel bir etik fikirler kompleksinin parçasıdır. Özel psikolojik tasavvur ile ahlakın talepleri arasındaki uyum, bizzat bu psikoloji parçasının ahlaki bir tasavvur olduğunu ve bizzat o tikel ahlakın bilhassa kuşkulu özelliklerini paylaşan bir tasavvur olduğunu görmemizi sağlar. Buna ilaveten, etik olanın bu tikel formunun motivasyonlarını anlamamıza yardımcı olan bazı başka psikolojik tasavvurlar da temin edebiliriz. Nietzsche tarafından hınç adı altında sunulan bu tasavvurlar, etik olanın tamamen dışına, öfke ve güç kategorilerine sevk eder kesinlikle ve bu kategorilerin neyi ne kadar açıklayacağı sadece felsefenin karar vereceği bir şey değildir. Başka açıklamalara ihtiyaç duyulabilir ve belki onların örneğin hakkaniyet nosyonları ile daha temelden bağlantılı oldukları görülecektir. Ama bu gibi açıklamaları birbirinin karşısına koyarken ve istemenin psikolojisini bizzat ahlak sisteminin bir talebi olarak teşhis ederken, ahlak psikolojisinin doğallaştırılması yönünde seçikçe Nietzscheci bir yolu takip ediyor oluruz.



Lou Salomé, Paul Rée ve Nietzsche, 1882.

# NIETZSCHE'Yİ BULMAK ve SONRA ONDAN KURTULMAK!

**Erdem Baykal***

**Özet:** Bu çalışmada amacımız genel olarak Badiou'nun Nietzsche ile ilişkisini anlamak olacaktır. Başlıkta da görüldüğü gibi asıl amacımız neden Nietzsche'nin bulunması ve aynı anda kaybedilmesi gerektiği üzerine olacak. Gerçekte bu sözler Nietzsche'ye ait; "Beni keşfettiğinizde asıl mesele artık beni bulmak değil ama benden kurtulmaktır!". İlk olarak bu zorunluluğu kavramak için olay düşüncesinin, felsefi eylemin Nietzscheci biçimini inceleyeceğiz ve ardından da Badiou'nun olay düşüncesine bakmaya çalışacağız. Badiou, Nietzsche'de olay ve deliliğin ve özel isim politikasının iç içe geçtiğini düşünür ve bu yüzden de bize göre Badiou Nietzsche'den kurtulmayı önerir. Diğer yandan ise sanatın ön plana çıkışı bu sefer sanatın efendi rolü oynamasına neden olur. Bu da ikinci bir neden olarak görülebilir.

**Anahtar Sözcükler:** Badiou, Nietzsche, köken-politika, olay, hakikat, olumlama, özne.

**FINDING NIETZSCHE and LOSING HIM AFTER!**

**Abstarct:** In this paper our aim is to understand the relationship of Badiou to Nieztsche. Our main problem is to figüre out why Badiou is constraint to find and lose Nietzsche at the same time. In effect these words belongs to Nietzsche himself; "Once you discovered me, it was no great deal to find me; the difficulty is now lose me...". First, to seize the truth of these words, we will try to comprehend the differences between the conceptions of event in Badiou and Nietzsche. The togheterness of madness, policy of proper name and event causes a defect in Nietzsche in comparison to Badioudian concept of event. Thus, subsequently, we are going to investigate why Badiou tries to lose Nietzsche, in regard of Badioudian theory of event. Secondly, in Nietzsche, the emergence of art as the master of philsophy is an another motive behind this lose.

**KeyWords:** Badiou, Nietzsche, archi-politics, event, truth, affirmation, subject.

* Dr.

## Giriş

Zor olan Nietzsche'den kurtulmak oysa kolay olan onu bulmaktır... Bu söz Badiou'ya ait değil. Badiou'nun tam da ihtiyacı olan bir yaklaşım tarzını ortaya koyan bu söz Nietzsche'nin bizzat kendisinin.[1] Badiou'nun Nietzsche karşısındaki tutumunu belirleyen bir söz bu söz. İlk önce bulmak ve sonra kurtulmak gerekiyor ondan, ama neden ve neye göre bu ikisi bir arada gerekli oluyor? Badiou bu tür bir çabayı gösteriyorsa, ilk olarak Nietzsche'yi bulmaya ve sonra da ondan kurtulmaya çalışıyorsa bunun tam olarak ne ile ilgili olduğunu belirtmek gerekir. Temel olarak Nietzsche'de ne bulur Badiou ve daha sonra neden kurtulmaya çalışır? Bunun cevabı Nietzsche'nin radikal olarak tarihi ikiye bölme düşüncesinde yatar. Bu bölme eylemi ki Badiou bunun bir olay düşüncesi olduğunu düşünür. Öyleyse, Badiou, Nietzsche'de olay düşüncesini ciddiye alır. Nietzsche ile ilişkisi bu yönde ilerler; tarihi ikiye bölme, *sessiz* ve derin bir olay, *köken-politik* bir düşünce... Olayın ele alınışında Nietzsche'yi bulur Badiou. Daha doğrusu olay düşüncesi tam olarak *Nietzscheci olay* diye bahsedebileceğimiz bir şeydir. Hem ona bir isim verir, onun ismi ile anılır, hem de Nietzsche'nin asıl özgünlüğü bu olaydadır Badiou'ya göre. Bu yönüyle alternatif bir Nietzsche okuması ile de karşılaşırız Badiou'da. Bu daha çok Deleuze ve Heidegger'e karşı yapılan bir Nietzsche okumasıdır. Olayı merkeze alan, Heideggerci ve Deleuzecü okumalara karşı Nietzsche düşüncesinde asıl önemli olanın olay olduğu fikrine dayanan bir okumadır bu. Öyleyse şimdiden şunu söyleyebiliriz; Badiou Nietzsche'yi olay düşüncesi ile ilişkisinde buluyor, ama yine bu nedenle de ondan kurtuluyor veya kurtulmaya çalışıyor. Badiou'nun bu tür bir bahisten itibaren hareket ettiğini iddia edeceğiz.

Nietzsche'nin haber verdiği olayı, dönüşümü, değişimi, daha doğrusu Nietzsche *özel isminin* işaret ettiği tarihsel dönüşümü ciddiye alıyor Badiou. Zira, olay sorunu Badiou'nun kendi felsefi duruşu açısından en önemli konu olarak görülebilir ve Nietzsche ile uzlaşmazlığı da yine bununla ilgili ortaya çıkar. Sorun daha çok olayın neliği üzerine gelişir Badiou'ya göre. Sonuç kısmında belirteceğimiz ana fikri şimdiden belirtirsek şunu söyleyebiliriz; bizce, Badiou olayı onaylıyor ama bunu, onu deliliğin içinden çekip çıkararak, deliliğin kendisine saplanmadan, felsefi söylemin kendisine doğru bir yol açarak yapıyor. Öyleyse sorun, Badiou açısından olayı Nietzscheci deliliğin dışında

[1] Bu sözü alıntılayan Badiou. Bkz. (Badiou, 2001: 19). Badiou'da kaybetme ve bulma eylemlerinin art arda gelişi asla sadece Nietzsche ile ilgili olarak görülemez. Aynı zamanda diğer anti-filozoflar Wittgenstein ve Lacan ile de ilgilidir. Onlar kendilerini sessizliğe bırakarak aynı zamanda düşünce için kendilerini feda etmişlerdir!

tekrar konumlandırmak gibi bir uğraşa dönüşüyor. Bu nedenle Nietzsche'de olay-delilik ilişkisine de eğileceğiz, ki bunun Nietzsche özel isminin yapısı ile ilgili olduğunu göreceğiz.

Peki, kısaca ifade etmek gerekirse, Badiou nasıl bir olay düşüncesi kurguluyordur? Olayın Badiou tarafından ciddiye alınışı kuşkusuz onu deliliğe bırakmama çabası ile düşünülmelidir ama buna karşı nasıl bir olay düşüncesi gündeme gelebilir? Olayı delilikten çıkarmak gerekir, daha açık bir ifadeyle olayın felsefi düşüncenin *logosuna* geri getirilmesi gerekir. Bu logos tam da *yeni bir mantığa* denk gelir Badiou'da ve bu mantık da yeni bir diyalektik mantık düşüncesidir. Badiou bu çabayla birlikte değerlendirilmelidir; "Ama bizim aynı zamanda, tüm biçimlere ve yaratıcı yeniliklere uygun yeni bir mantık, yeni bir felsefi önerme bulmamız gereklidir" (Badiou, 2013:1). Nietzsche gibi olayı ve yeniyi kendi radikalliği içinde talep etmek ama bunu yeni bir mantıkla, diyalektik bir mantıkla yapmak gerekir. Nietzsche'ye alternatif olan yine onun hoşlanmadığı diyalektiktir. Bu açıdan Badiou'nun diyalektik anlayışına da kısaca eğileceğiz. Özetlersek; olay üzerinden, radikal bir değişim imkânı üzerinden Nietzsche bulunuyor ama yine aynı nedenle Nietzsche'den kurtulmaya çalışılıyor, ki bu daha sonra göreceğimizi gibi sessiz olayın karşısında devrimci bir olayın savunulması olarak da görülecektir, zira Nietzscheci olay devrimci bir siyasetle karşılaştırma içerisinde konumlandırır kendisini. Aşağıdaki sözler Nietzsche'nin *Ecce Homo*'sundan;

> Şimdiye dek görülmemiş bir muştucuyum; şimdiye dek kavramı bile olmayan, öylesine yüksek ödevler biliyorum; ancak benimle umut bağlanıyor gene. Böylece zorunlu olarak yıkım getirici bir adamım ben. Çünkü doğru binlerce yıllık yalanla kavgaya tutuşunca, kimsenin aklından bile geçirmediği depremler, sarsıntılar göreceğiz; dağ, koyak birbirine karışacak. Siyasa kavramı o gün bir düşünceler savaşı içinde hepten yitip gidecek; eski toplumun tüm siyasal kurumları havaya uçacak, - çünkü yalan üstüne kurulmuş topu da. Yeryüzünde ilk benimle başladı büyük siyasa (Nietzsche, 2003: 116).

Nietzsche'nin kendisi ile başladığını söylediği büyük politika, eski topluma ait ne varsa onun havaya uçurulmasını ön görüyor. Yine *Ecce Homo*'da dendiği gibi "olumlamak için önce yadsımak gerekir" (Nietzsche, 2003:118). Yeni bir şey kurmak için tam da eskisini patlatmak gerekir. Asla günlük politika içinde düşünülemeyecek, onun içinde kalındığında ölçülemeyecek derecede radikal bir dönüşüm düşüncesi ile karşı karşıya olduğumuzu düşünebiliriz. İşte Badiou bu noktayı ön plana çıkarıyor Nietzsche okumasında. Diğer yandan ise burada dikkat çeken bir başka konu da Nietzsche'nin kendi ismiyle olayın bu dolaysız bağlantısının açık bir şekilde beyan edilişidir. Yukarıdaki alıntıda dendiği gibi; "şimdiye dek kavramı bile olmayan,

öylesine yüksek ödevler biliyorum; ancak benimle umut bağlanıyor gene". Demek ki Nietzsche sadece bir olay düşünürü değil ama aynı zamanda özel isim üzerinden olayı kendi ismi ile, kişiliği ile bağlantıya sokmaya çalışan bir filozof/anti-filozof. Bu ikisi ayrılmaz bir biçimde iç içedir Nietzsche'de ve Badiou bu noktaya dikkat çekiyor; Tarihin kendi içsel devamlılığında düşünülemeyecek bir değişim Nietzsche özel ismi ile ilişkili olarak düşünülmelidir. Yukarıdaki metin tam da bu ana fikir etrafında Badiou'nun Nietzsche resminin ana hatlarını veriyor. Nietzsche radikal bir kopuşun habercisidir ama bunu doğrudan kendi ismi ile ilişkiye sokarak yapar. Bu açıdan bakılınca gerçekten de Nietzsche için, herhangi bir insan için onu aşabilecek ağır bir görevin söz konusu olduğu görülebilir.

Üzerinde durulması gereken bir diğer konu da estetik karşıtlığı, daha doğrusu sanatın bir başka alanın, felsefi düşüncenin kendisinden itibaren anlaşılması ve kavranması düşüncesi olacak. Bu anlamda hem Nietzsche hem de Badiou estetik karşıtı sayılırlar. Nietzsche'nin bir bakıma en büyük çabası da Badiou'ya göre bununla ilişkilidir; sanatın bir şey öğretemeyeceği iddiası üzerinden şekillenen ve sanatı *idea*nın sadece görünüşü olarak ele alan, sanat biçimlerini hiyerarşik bir sıraya göre düzenleyen ve onları kendi söylemi ile uzaklık ve yakınlık ilişkisinde bir hiyerarşi içinde ele alan Hegelci Estetiğe karşı Nietzscheci büyük sanat düşüncesi ortaya çıkar. Burada sanat bir ilişki biçimi olarak belirir ve bu ilişki biçimi de olumlamadır. Olayın getirdiği dönüşüm de tam olarak bu şekilde bir olumlama ilişkisinin, sanatsal olumlamanın eski ahlak ve hınç biçimlerinin yerine konulmasıdır. Değişim temelde bu tür bir değişimdir ve daha sonra göreceğimiz gibi bu sessiz bir değişimdir ve daha radikaldir. Kısacası, köken-politik yaklaşım sanatın geri dönüşüdür ve bu geri dönüş içerisinde estetikten arındırılmış bir sanat düşüncesini barındırır.

Üçüncü olarak Badiou, Nietzsche'yi *tarihi ikiye bölen veya bölmeye çalışan bir özel isim* olarak okumaya çalışıyor ama bunu Nietzsche'nin belirli bir dönemine özel önem vererek yapıyor. Bu tarih 1888'dir. Tam da Nietzsche'nin delirdiği tarihtir bu tarih. Nietzsche tarihi ikiye bölecek güce sahip olduğunu düşünmeye başlar ve ardından da deliliğin sessizliğine gömülür.[2] Bu tarihsel belirlenim, ileride de göstermeye çalışacağımız gibi önemli bir zamanı işaret ediyor; kendisi tarihi bölmeye çalışan ismin kendi bölünüşü ile karşı karşıya kalıyoruz, delilik ile yüzleşiyoruz, özel isminin altında kendi sonlu

[2] "Casser en deux l'histoire du monde?", "Dünya tarihini ikiye bölmek mi?" aynı zamanda Badiou'nun 1992'de yazdığı kısa bir yazının da başlığıdır. Aynı dönemde Badiou'nun Nietzsche seminerleri yaptığını da belirtmek gerekir.

varlığı altında ezilen bir Nietzsche'ye varıyoruz. Oysa Badiou tam da olayı ontolojik olarak temellendirmeye çalışır. Olayın ontolojik bir temeli olduğunu söylemek değişimin imkânının felsefi olarak sunumudur. Böylece deliliğin sınırı dışında, felsefi olarak ortaya konmuş ve bir özel isme ait olmayan olay imkânı ortaya çıkar.

Peki felsefi söylemin sınırlarına dahil edilen ve delilikten *kurtarılan* olay düşüncesini kısaca nasıl tarif edebiliriz? İlk olarak, varlık ile ilişkisinde bir olay düşüncesidir bu. Özel ismin yerine varlıkta değişimin imkânı içkin hale gelir; varlık olarak varlık çokluktur, ama homojen bir çokluktur varlık ve buna karşılık olay ontolojik *varlık olarak varlık* değil ama *trans*-varlıktır (Badiou, 1998:57). Her şeyin çokluk olduğunu belirtmek varlığı matematiksel olarak kabul etmek demektir ve bu da çokluğu homojen kılmaktır. Şimdi, eğer her şey matematiğin tüm çoklukları homojen kılabilme gücüne tabi olursa, nasıl olur da varlık olarak varlıktan kopuşa, trans-varlığa varabiliriz, zira bu trans-varlık kopuştur diyebiliriz. Yine de olay hem diğer çokluklardan kopan hem de yine homojen olan bir çokluktur (Badiou, 1998:58). Oysa aynı anda bu talep imkânsız gibi gözükebilir. Matematikteki küme teorisine göre her şey bir kümenin elemanıdır ve her eleman da yine bir kümedir. Bu düzeyde asla heterojen bir şey bulunamaz. Oysa olay kendi kendine ait olmayı içerir, başka bir şeye ait değildir. Demek ki olay, kümenin kurucu aksiyomunu çiğner (Badiou, 1998:58). Her şey yine bir kümenin elemanı olmalıdır ama olay kendi kendisine aittir. Özetle, kopuşun varlığıdır olay, kendi kendisinin elemanıdır. Tüm bunları teolojik bir dile dökersek şöyle bir şey de söylenebilir; Badiou, dediğine bakılırsa bir bakıma mucizenin materyalist bir temellendirmesini yapmaya çalışır.[3] Küme teorisinde de bu tür bir yöne doğru hareket eder. Nietzscheci olmayan Badiou, Nietzscheci olay düşüncesini, kopuş düşüncesini ciddiye alır.

Yine de tüm bu söylediklerimizde bir soru cevaplanmadan kalır; Olay düşüncesinin Badiou'daki vurgulanma nedeni nedir peki? Bu, dünyada bedenler vardır ama aynı zamanda hakikatler de vardır aksiyomu ile ilgilidir. Hakikat ancak bir olayın sonuçlarının bir araya getirilmesi ve toplanmasıdır. Diğer yandan, hakikat, ki filozofu filozof yapan da hakikate dair bu aksiyoma inançtır, tek ve aşkın bir şey değildir. Tek bir hakikat yoktur; ancak hakikatler vardır... Hakikatin bu şekilde vurgulanması da tam olarak Badiou'nun Nietzsche'nin olay düşüncesi ile farklılaştığı bir başka yönü ortaya çıkarır.

[3] Q. Meillassoux Badiou'da Hristiyan bedenleşme düşüncesinin olduğunu belirtir. Bu etki ona göre Badiou düşüncesinde açıktır. "Kilise tarihi hakikatin tarihi olarak düşünülmelidir" öyle ki hakikat zaten sürekli bir süreçtir (Meillasoux, 2011:10).

Olay, tarihin ikiye bölünüşü Nietzsche'de hakikat sorunu ile ilişkili olarak çıkmaz karşımıza ama varlıkla ilişki kipinde bir değişimdir. İleride göreceğimiz gibi bu, trajiğin Eski Yunan'dan sonra tekrar yaratılması ile ilgilidir ki Nietzsche "trajik bir çağ muştuluyorum" der (Nietzsche, 2003:64). Bu neden önemlidir peki? Önemlidir çünkü trajedi tam da varlıkla bir olumlama ilişkisi olarak ortaya çıkar. Badiou'da ise olay hakikatlerin imkânı olarak vardır. Kısacası, olayla ilişkili olarak, bir yanda varlıkla olumlama ilişkisinin en üst biçimi trajedi (Nietzsche), diğer tarafta ise hakikat(ler) sorunu vardır (Badiou).

Şimdiye kadar Badiou'nun Nietzsche ile ilişkisinin çeşitli görünümlerini anlatmaya çalıştık. Bundan sonra da bu noktaları daha da açmaya çalışacağız. İlk önce, Badiou'nun Nietzsche okumasını ele alacağız ve ardından Badiou'nun Nietzsche'den nasıl kurtulma uğraşı verdiğini kavramayı deneyeceğiz. Ama ilk olarak Nietzsche'nin *büyük politikası*, köken-politikasından (*archi-politique*) bahsetmek gerekecek, zira Nietzsche'de olay, tarihi ikiye bölme eylemi, politika ile ilişkisinde düşünülür ve politik devrime rakip olarak belirlenir. Eğer Nietzsche politik devrime rakip bir değişim düşünüyorsa bu bir bakıma Badiou'nun politikasına da rakip olduğu anlamına gelmez mi? Aslında bu tür bir konum doğrudan Badiou tarafından da sahiplenilir. Badiou, Nietzscheci olayın ve değişimin yerine Fransız devrimini çıkartır.[4] Bu bir olaydır ve her olay gibi nadirdir. Politik olan ile ilgili bir hakikat sürecinin imkanını verir tıpkı 68 hareketi gibi. Ama Nietzsche daha derin bir dönüşümden ve değişimden bahseder. Bu anlamda bir rekabet vardır. Bu konuya aşağıda daha ayrıntılı olarak eğileceğiz. Yine de şu soru cevaplanmalıdır; peki ama sanatı yücelten Nietzsche nasıl olur da bir politikacı olarak düşünülebilir? Bu sorunun cevabı Nietzscheci büyük politikanın anlamı açığa çıkınca anlaşılır olacaktır.[5]

[4] Simon Crichley haklı olarak Badiou'yu Rousseaucu olarak değerlendiriyor. Hatta haklı olarak Marksist olmaktan ziyade Rousseaucu olduğu bile söylenebilir diyor (Critchley, 2008:1930). Özetle, Badiou da Rousseau gibi politikanın biçimsel koşullarını düşünüyor diyor. Genel irade kavramı bu açıdan okunabilir. *Bir halkın, halk oluşu eylemi* veya *politikanın hakikatinin* vurgulanması bu açıdan önemli (Badiou, 1988, 379). Marx için ise politika ekonomik altyapı ile ilişkisinde düşünülür. Badiou için politika bir bakıma bağımsızlık kazanır.

[5] Badiou'nun Nietzsche okumasının özgünlüğünü bir başka Nietzsche yorumcusu olan Deleuze ile ilişkisinde daha iyi anlayabiliriz. Bir bakıma Deleuze'ün Nietzsche okumasında olayın, kopuş olarak olayın görülmediğine, Deleuze'ün bir başka açıdan Nietzsche yorumu yaptığına dikkat çekmek faydalı olabilir. Royaumont'da 1964'de çok önemli bir Nietzsche kolokyumu yapılır. Katılımcılar arasında Deleuze de vardır. Deleuze kapanış konuşmasını yapar ve bu kapanış konuşmasında ebedi dönüşten bahsederken "yeni değerlerin her seferinde en üst değerler" olduğunu söyler (Badiou, 2015:142). Badiou'nun buradaki konumu farkıdır. Badiou burada tarihi ikiye bölmeye çalışan Nietzsche'den bir iz göremez. O olayı, Nietzscheci felsefi eylemi ön plana çıkarır. Deleuze için ise ebedi dönüş kavramı ön plana çıkar ve her değerlendirmede en üst değerlerin yeni değerler olduğu düşüncesinin altı çizilir. Bir tarafta dönüş ve çevrimsel bir hareket diğer tarafta radikal bir kopuş

**Nietzsche'nin Büyük Politikası**

Nietzsche'nin Badiou ile ilişkisi ona göre kendi felsefi konumu için ilginç bir yere sahip. Temel olarak sürekli radikal bir konumda olan Badiou, (her seferinde politik olarak radikal sola yakındır) bu sefer Nietzscheci olmak ve olmamak meselesinde merkezde duruyor. İlk olarak bir grup felsefecinin "Neden Nietzscheci değiliz" deme gereği duyduğu ve buna karşılık bir başka grup felsefecinin de "Neden Nietzscheciyiz" diye sorduğu bir ortamda Badiou'nun kendisini radikal grubun, bu sonuncuların yanında görmemesi ilginç duruyor. Badiou'nun bu noktada haklı gerekçeleri elbette var: ilk olarak felsefenin özellikle tekrar ön plana çıkarılması, yirminci yüzyılda Heidegger ve sonrasında felsefenin sonu ilanına karşı tekrar felsefeyi klasik ontoloji düşüncesi çerçevesinde canlandırmaya çabalaması, pozitivizme ve dilin hapishanesine yerleşmiş düşünceyi tekrar gerçek felsefi soruna, hakikatlerin (hakikatin değil!) var olduğu aksiyomuna davet etmesi düşünüldüğünde en büyük suçlu felsefedir diye düşünebilen Nietzsche'nin yanında durması elbette beklenemez (Badiou, 2015: 17).[6] Felsefenin bu tür bir suçu kabullenmesi veya günümüzde yapıldığı gibi politik cinayetlerle adının anılması tam da onun koşuluna *dikişlenmesi* (suturé), kendi koşulu ile ilişkisinden bağımsız olmaması ile açıklanabilir (Badiou, 1989:25). Bruno Bosteels'e Badiou'nun Nietzsche üzerine verdiği seminerde verdiği cevap bu anlamda anlaşılabilir; Badiou'da Nietzsche'ye karşı bir dostluk ve sevgi söz konusudur.[7] Buna karşılık, postmodernizme karşı modern bile olmayan ama klasik

vardır. Bu farkın aynı şekilde her iki filozofun olay okumasına da yansıdığını görebiliriz. Sonuçta Deleuze için olay bedenin yüzeyindeki bir bedensizdir ve hem vuku bulan ama aynı anda bu vuku buluşu bitemeyendir (Deleuze, 1969:17). Bir örnek olarak yeşillenme olayından bahsedebiliriz. Yeşil yerine yeşillenmekten bahsetmek gerekir, zira bir defada olup bitmiş bir şey değil ama şimdiyi sonsuzca geçmişe ve geleceğe doğru bölen bir hareketten bahsediyoruz; kısacası, şimdinin (aionun) sonsuzca gelecek ve geçmiş olarak bölündüğü, ama bir kopuşla karşılamadığımız bir olay düşüncesi söz konusudur. Buna karşılık, Badiou Nietzsche'de olayı önemser, onu kopuş olarak ele alır ve merkeze yerleştirir. Anlam ve yeni değerler yaratma sorunu merkezde değildir. Olayın kopuş olarak değeri göz önüne alınmalıdır.

[6] Badiou'nun hakikat sorununa bakışının klasik felsefi düşünceye yakınlığını Frank Ruda üzerinden daha iyi kavrayabiliriz. Frank Ruda, Badiou'nun "Hakikatlerin İçkinliği, Varlık ve Olay III" ile ilgili olarak yaptığı sunumda Hegelci mutlağın bizim yanımızda çevremizde oluşu ile Badiou'daki içkinlik düşüncesini karşılaştırıyor. Hegel'de uzamsal bir ilişki görüyoruz, mutlak bizimle birlikte (*bei uns*). Ruda bunu öznel sadakat üzerinden yorumluyor ve mutlak ile ilişki tek yanlı ilişkidir diye belirtiyor. (Bu konuyla ilgili olarak Academia.edu da Ruda'nın "Comrades of the Absolute" adlı sunumuna bakılabilir.) Öznel sadakat olmadan hakikatin bu içkinliği de gerçekleşmez. Bu durumda mutlak tam da insanın kendisini verili nesnellikten kurtarması olarak ortaya çıkar (*ab-solvere*). Mutlakla ilişki bu anlamda sonluluktan da kurtulmadır. Sonlunun sınırlayıcı dünyasından sonsuza geçiş ancak bu sadakat ile mümkün hale gelir. Zira, hakikatler vardır ve zamansızdırlar.

[7] Bruno Bosteels'in Badiou ile gerçekleştirdiği Nietzsche seminerine göre, Badiou Nietzscheciler ve Nietzscheci olmayanlar karşıtlığında merkezde kalır. Bir taraftan yana olmaz. Oysa Nietzscheci olmayanlardan da pek hoşlanmadığı açıktır. Felsefenin Nietzsche karşıtlığı ile Ahlak Felsefesine veya bunun yansıması olabilecek Hukuk Felsefesine dönüşü pek de kabul edilebilecek gibi değildir. Badiou, çağımızın en önemli Nietzschecilerinden biri olan Derrida ile son karşılaşmasını aktarır:

kaldığını savunan bir düşünce için aslında Nietzsche sorunun merkezinde yokmuş gibi değerlendirilebilir. En azından söz konusu seminerde bu intibaya ulaşılabilir. Bir sevgi söz konusudur, bu Badiou için şüphesiz böyledir; düşünsel değil ama duygusal bir yakınlık söz konusu gibidir. Yine de başka bir yerde şu ifadeleri görebiliriz; "Nietzsche'ye göre, eski felsefenin temsil ettiği olumsuz soyutlama, var olan her şeye koca bir "Evet!" olan hakiki bir yaşamsal bir olumlamayı özgürleştirmek üzere yok edilmelidir" (Badiou, 2011a:19). Buradaki *Evet!* ifadesine dikkat çekmek gerekir. *Evet!* ifadesi felsefenin sürekli ölümünün ilan edilişine karşı onun sürekli tekrar doğumudur. Bir yanıyla bu, felsefenin kendi koşulları ile birlikte sürekli doğabilme gücünü, tekrar yaşama dönebilme gücünü gösteren bir ifadedir.

Ama başka bir açıdan, daha derinde, diyalektik bir sorunsal ile karşılaşırız. Felsefenin *Evet* ile ilgisi vardır ve bu yüzden Hakikatin de! Badiou buna *olumlayıcı diyalektik* der. Hegel'e karşı, olumsuzlamanın olumsuzlaması düşüncesine karşı olayın getirdiği bir *Evet!* üzerinden bir olumsuzlama söz konusu olur. *Önce olumlama, sonra olumsuzlama...* İki olumsuzlamanın bir olumlama ettiği Hegelci olumsuzlama değil, Adorno'nun olumsuz diyalektiği hiç değil (Badiou, 2019: 15). Olayın olumlaması olmadan bir hakikat düşüncesi veya süreci dahi mümkün değildir. Bir bakıma ilk önce Nietzscheci bir evet ama sonra olumsuzlama! Diğer yandan bu tür bir yeni diyalektik anlayış, Badiou'ya göre, bir olay düşüncesi yaratmak için Hegelci diyalektiği kendi içinden bölmektir ki artık rehberlik eden veya aracılık eden bir Tin de kalmamalıdır geriye (Bosteels, 2004: 163).

Peki genel hatları ile bu diyalektik nasıl anlaşılabilir? Badiou, olayı bir olumlama nesnesi haline getirerek olumlama-olumsuzlama ilişkisini tekrar ele alır. Olay ilk olarak yeninin imkânı olarak görülür. İşte, ilk önce bu yeninin imkanının, diğer bir deyişle olayın olumlanması sonra olaya uygun olarak özneleşme veya bedenleşme gelir. Olumsuzlama bunların ardından gelen bir şeydir. Olay, varlığa gelişi ve yok oluşu aynı anda olsa da, dünyada varlığı hemen yok olmak olsa da, geleceği şimdiden bize sunan olumsuzlamayı önceleyen bir işarettir. Bir olaya ihtiyacımız vardır, öyle ki onsuz değişim de yaratım da mümkün değildir. Badioucu olay düşüncesi bu anlamda olumlayıcı bir diyalektik gibidir. Yeninin açılışı için bir olay gereklidir (Badiou,

---

Derrida ona "artık ikimiz de aynı taraftayız" demiştir (Badiou, 2009: 112). Ama burada önemli olan hiçbir tarafa dahil olmadan taraflardan birine göz kırpma zorunluluğunun nereden geldiğidir. Aslında merkezde olma zorunluluğu Badiou'nun klasik bir filozof olma konumundan kaynaklanır. Bu tartışmaya bakmak için; https://www.youtube.com/watch?v=mRssATNfD1o

2013:3). Bir yanıyla Nietzscheci *Evet!* vardır olumsuzlamadan önce.[8] Elbette, olayın kendisinin ön plana çıkarılışı ile birlikte, Badiou'nun hakikat ve özne gibi kavramları da tekrar kullanmaya çalışması görmemezlikten gelinmemeli, ki bu özellikle Nietzscheci düşünceye karşı kullanılır (Toscano, 2000: 221). Söz konusu geleneğe karşı özne yeniden kullanılır, hakikatin bedeni olur, hakikat ise *hakikatler vardır* düşüncesiyle tekrar ortaya çıkarılır.

Badiou'ya göre geçen yüzyıl da ayrıca bu *Evet!* ve radikal değişim arzusundan etkilenmiştir. Bir bakıma peygamberane[9] bir havası olan Nietzsche aslında geçen yüzyılın istenç-yaşam ilişkisini önceler, terörün ve değişimin iç içe geçtiği çağa ister istemez bu şekilde bir etki bırakır. Bu şu şekilde anlaşılabilir; dirimselci (*vitalist*) ruhu ile bir hayvana benzeyen çağ aynı anda bir sürekliliği, organizmaya ait bütünselliği ama bir yanda da büyük bir dönüşümü ister. Mekanizme karşı dirimsellik öne çıkarılır. Bu yüzden yaşamın dönüşümü veya değişim bir zorlamaya da açıktır. Kendi kaderini ancak terörle gerçekleştirir (Badiou, 2005: 32). Bu kopuş düşüncesi bir yanıyla da düşüncenin kendi zamanına göre dışsal kalmasını veya zamana aykırı olmasını getirir. Düşünmek bu yüzden bir cesareti de gerektirir (Badiou, 2005: 38). Bu iki özelliği düşündüğümüzde, geçen yüzyılın peygamberinin Nietzsche olduğu da açıktır, zira aşamalı veya diyalektik bir süreklilik yerine bir kopuş düşüncesi söz konusudur Nietzsche'de (Badiou, 2005: 50). İstenç-yaşam birliği ve süreklilik ile kopuşun bu dolayımsız ilişkisi, bir tür anti-diyalektik, tam da Nietzscheci zamana aykırı düşünceleri 20. yüzyıla özgü kılar. Badiou için çağımızın hangi anlamda Nietzsche'den etkilendiği sorusunun cevabı bu şekilde anlaşılabilir öyleyse; doğrudan bir kopuş isteği, sert bir dönüşüm...

[8] Badiou'nun diyalektik ile ilgili görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Olayın ortaya çıkışı üzerinden yeni öznel beden kurulur ve onun olumsuzlayıcı gücü ile gelecek inşa edilir, geleceği kuracak olanlar şimdiki zamanda, durumun içinde, olaysal kopuşu sağlar. İşin aslı, Aziz Paul tam da bunun bir örneği olarak ortaya çıkar; Tanrının dirilişinin olumlanması, bir olayın olumlanması ve bu olumlama üzerinden bu olaya uygun öznel bedenlerin inşasının gerçekleşmesi, Roma'nın içinden onun yasasının sekteye uğratılması olumlayıcı diyalektiğin bir örneği olarak görülebilir. Bkz. (*Affirmative Dialectics: from Logic to Anthropology.* The International Badiou Studies Journal. cilt:2, Num.1. 1-13). Burada dikkat çeken bedenleşme sorunudur ve idea bu durumda şu şekilde düşünülmelidir; hakiki olana içkin olarak düşüncenin ona göre bireysel bedeni belirlediği şeydir (Badiou, 2009: 102). Platoncu diyalektik bu anlamda olay ile birlikte olumlayıcı bir diyalektiğe dönüşür. Elbette aynı ilişkiyi bir başka diyalektikçi üzerinden, Hegel üzerinden de düşünebiliriz. Ruda, haklı olarak Badiou'nun Hegelci diyalektikteki idealizmi Marx gibi attığını ama diyalektiğe tutunduğunu söylüyor. Bu sefer söz konusu olan ters çevirmeden de öte dünyanın varoluşunu olumlamak, onda ortaya çıkan olayı olumlamaktır. Marx'ın 11. Tezi bu durumda "Filozoflar dünyayı çeşitli şekillerde yorumlamışlardır, oysa asıl mesele onu olumlamaktır" olmalıdır (Ruda, 2014:96).

[9] M. Guerin Nietzsche'deki dinsel etkiyi peygamberler ve filozoflar arasındaki ilişki üzerinden şu şekilde yorumlar; "Sokratesçilik başından beri felsefi söyleme egemen olan kuramsallıktan yana eğilim gösterir ve felsefeyi bilim yönüne çeker. Nietzsche ise filozoflar ve din kurucuları arasındaki yakınlık üzerinde durur..." (Guerin, 2006: 16). Guerin'in de aynı yerde dediği gibi "dünyaya biçim veren her düşünce dinsel" midir? Ya da Nietzsche'de, akıl=erdem=mutluluk düşüncesine karşı bir sanat-din bütünleşmesi mi görüyoruz (Guerin, 2006:137)?

Bu nokta Badiou'nun da onaylayacağı bir şeydir. İnsan-birey ancak olay ile ilişkisinde değer kazanır. Daha açık bir şekilde, Badiou için insan zaten tarihsel hakikatlerin bedeninden başka bir şey değildir; insan ancak bir destektir, diğer bir deyişle ya bir öznedir ya da sadece bir birey, ya bir canlı organizma yada tarihsel bir varlıktır insan (Badiou, 2012:126).

## ÖZEL İSİM, KÖKEN-POLİTİKA ve OLAY

Nietzsche'de olay, bir ismin (Nietzsche) kendisiyle anılır. Olayın bir özel isime bağlanması ise bir bakıma bu deliliğe neden olur. Olay kendi gerçekliğini bir ismin dönüştürücü kuvvetinde bulamaz, zira tek bir bireyin yıkıcı gücü hesaba katılmaz bir şeydir. Ama sadece sessiz bir dönüşüm, dışsal anlamda belirli bir yıkıcılık içermeyen bir dönüşüm ile bir özel isim anılabilir. Olay bu durumda bir özel ismin eşliğinde sessiz bir dönüşüm olur. Bu sessizlik Nietzscheci olayın temel bileşenidir. Olay tam da mükemmel olay olarak devrimci kargaşa ve gürültüye karşı sessizce ortaya çıkar, varlığa karşı bir tutum değişikliğidir. Olumlamadır ve örneği de sanattır, sanatın yaratıcı ve olumlayıcı gücünü göz önüne alır.

Özel isim sorunu üzerinden ilerlemeye devam edelim. Tüm özel isimlerin bir araya toplandığı özel isim olarak *Nietzsche* özel ismi bir tür özettir, diğer özel isimler ister *Çarmıhta Gerili* olan olsun ister *Dionysos* olsun, onun kurduğu denklemde yer edinirler (Badiou, 2015: 23). Birinin diğerine karşı olması asla sorun teşkil etmez çünkü Nietzsche denge unsurudur (*balanced'or des noms propres*). Bir yanıyla Nietzsche ismi tüm isimlerin ismi, tüm tarihin adları olarak ortaya çıkarken artık basit bir özel isim olmaktan çok felsefi bir kategori haline gelir. Bu yüzden Heidegger *"Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Kimdir?"*[10] diye sorduğunda dikkatsiz bir yorum yapıyor gibi gözükür, zira tüm isimler Nietzsche ile bağlantılıdır ve ayrımsal bir ilişki söz konusudur burada. İsimler asla birbirine gönderme yapmadan anlaşılamaz ve onları anlaşılır kılan da Nietzsche özel ismidir. Bir denge ve denklem ilişkisi ön plana çıkar. Tüm isimlerin ilişkisinde, isimlendirme gücüne sahip ismin kendisinde felsefi bir eyleme ulaşırız Badiou'ya göre. Peki bir felsefi eylem ne-

[10] Zerdüşt, Heidegger'e göre üstinsanı öğreten öğretmendir ve bu yüzden üstinsan değildir (Heidegger, 2019: 25). Öyleyse, bir öğretmen figürü ile karşı karşıyayız. Gerçekte, Badiou'ya göre, eğer 1888 önemli bir tarihse ve bu tarihle birlikte tüm tarihin adlarını kendinde toplayan sıradan bir isim olayın ismi oluyor ise öğretmen figüründen daha başka bir şeyle karşı karşıya olduğumuz kaçınılmaz bir şekilde göze çarpar. Ebedi dönüş, güç istenci vb. burada önemli değildir artık. Olay ve isim burada dikkati çeker. Badiou, o halde, bir olay düşünürü olarak, Nietzsche'de, Varlık'ın unutuluşu üzerinden düşünen Heidegger gibi bir programa sahip bir öğretmen figürü değil ama değişimi, tarihsel olayı görüyor. Vurgu, programdan olaya kayıyor. İsim de bu yüzden isimlerin ilişkisi olarak ayrımsal bir sentez olarak çıkıyor, denge ve denklem ile anlaşılıyor.

dir? Nietzsche düşünüldüğünde, bu isim kendisi ile bir olayın birlikteliğini işaret eder. Tarihi ikiye bölebilecek güçte bir ismin olayıdır bu. Strindberg'e 8 Aralık 1888'de yazdığı mektupta Nietzsche aynen şunu söyler. "İnsanlık tarihini ikiye bölecek kadar güçlüyüm" (Badiou, 1992: 10).

Basit bir bölme işlemi gibi görünen şey aslında kendisini politik devrim ile karşılaştırır. Onunla rekabete girer. Felsefe veya Nietzscheci felsefi eylem kendisine ölçü olarak, örneğin Fransız Devrimini alır. Ama bu devrim başarısızdır Nietzsche'ye göre çünkü kendisini Hristiyan değerlerden, eski değerlerden kurtaramamıştır (Badiou, 2015: 29). Nietzsche başka araçlar, daha güçlü patlayıcılar bulma peşindedir. Bu sanat olacaktır. Estetiğin eleştirisi olarak sanat ile hareket etmek zorunda kalacaktır. Yine de Nietzsche'de politik anlamdaki devrim ile mimetik bir rekabet (*rivalité mimetique*) söz konusudur ki bu apaçık ortadadır Badiou'ya göre (Badiou, 2015: 32). O yüzden de Heideggerci nihilizmi aşma perspektifi üzerinden yapılan yorum yerine tam bir kopuş düşüncesi egemendir Nietzsche'de. Devrimci bir kopuş veya devrimle mimetik bir ilişkisi olan, ona yakın olsa da onu yetersiz bulan bir kopuş, bir felsefi eylem söz konusudur. Metafiziğin tamamlanışı yerine tarihin ikiye bölünüşünün hazırlığını yapar Nietzsche. Tam olarak bu da köken-politik bir düşüncedir. Peki, Badiou, köken-politik derken, bu ifadeyi kullanırken Nietzsche hakkında tam olarak ne demiş oluyor? Politikanın felsefede kuruluşu gibi bir yaklaşım mı, ki bu durumda geleneksel bir şey söz konusu olurdu, yoksa tüm politikaya içkin olan özsel bir belirlenimin keşfini mi sunuyor Nietzsche? Tüm kurucu amaçlardan uzak, etik veya politik hiçbir amaç barındırmayan, felsefe tarafından denetlenen veya meşru kılınan politik bir bakış açısı da içermeyen bir kopuş düşüncesidir karşımızdaki. Bir yanıyla tüm güncel politikanın tasfiyesidir söz konusu olan, zira politik bir program, bir parti anlayışı filan göremeyiz. Tam tersine kopuş ve aşırılık süregelen politikayı veya politika anlayışını da yerinden eder (Badiou, 2015: 34). Nietzsche bu aşırılığın ismidir. Yine burada eylem bu yüzden kopuş ise, dolaysız bir kopuş içeriyor ise asla bir program olmaz; bir program dahilinde metafiziğin aşılması filan değil ama tüm çarkın kırılması söz konusudur.

Kopuşla, daha doğrusu olumsuzlama içermeyen ve belirli bir programı veya planı olmayan kopuşla karakterize edilebilecek felsefi eylem bunun dışında kendisini ilan eden bir doğadadır. O kendisini *ilan eder*. Gelişi yakındır, ansızın gelecek bir eylemdir bu eylem veya çoktan gelmiştir, çünkü bu şekilde kendi kendisini ilan edişi ile özdeşleşmeye başlar. Belirli bir içerikten çok ilan eden bir yapıya sahiptir. Tarihi ikiye bölecek olan bu ilan edişin kendisi-

dir. "Daha sonra", "olacak", "hemen ardından" gibi ifadeler Badiou'ya göre eylemin hep kıyısında, yakınında olduğumuzu hatırlatır (Badiou, 2015: 39). Ama eylem bir anda tanıklığı da gerekli kılar. Bizim tanıklığımız gereklidir en baştan beri. Belki de onun okuru henüz doğmamıştır, Nietzsche ismini tanıyacak, ilan etmede onun tanıklığını yapacak kişi henüz dünyaya gelmemiştir. Zaman ile ilişkili bu çok yakında olma ve çok da belirsiz bir zamana ertelenebilme imkânı da bu yüzden ortaya çıkar. İlan eden kişi tam olarak belirlenmelidir ama bu belirlenimin gerçekleşebilmesi için de koşulsuz bir şekilde tanınmalıdır, diğer bir deyişle okuyucu ya da tanık da huzurda olmalıdır. Badiou bunu şu şekilde açıklar; "Asıl olay, gerçek meydana gelme, gerçek yenilik eski dünyadan tiksinme değil ama "Nietzsche vuku buldu" diyebilen, Nietzsche "vardı" diyebilen, onu tanıyabilen birinin olmasıdır" (Badiou, 2015: 40). Olay, isim, ismin tanınması, tanıklık, olay ile ismin iç içe geçmesi... Hepsi bir arada var olur. Nietzsche ismi ile, onun imzası ile yok eden bir aşırılık belirir (*un exces dissolvant*). Özet olarak, Nietzscheci köken-politikanın, ilan etme, bu ilanın yoğunluğunun tanınması ve meydana gelmiş olmak üçlüsünü gerektirdiği söylenebilir (Nietzsche, 20015: 46).

Zamansal belirsizlik, olayın sahip olduğu ayırt edilemezlik, diğer bir deyişle olup olmadığı konusundaki kararsızlık olayı sessizliğe itiyor. Olay sessizlikle devrimci gürültünün yerini alıyor bu yüzden. Zerdüşt kendi olayının sessizlikte vuku bulduğunu söyler, devrimin olayının karşısında, her şeyin sessizliğin etrafında döndüğünü, daha doğrusu yeni değerlerin icadının çevresinde döndüğünü belirtir. Yıkım yerine sessizlikte kök salan yeni değerler düşüncesi ile karşı karşıya kalırız. Bu resmin şimdiden Badiou'nun olayından ne kadar uzak olduğu açıktır. Devrimin yıkıcı gücü eski değerleri sadece güçlendirir der Nietzsche. Yıkmak güçlendirmektir, başka bir şey değil (Badiou, 2015: 48). Yıkıcı olmaktan öte, yeni değerlerin yaratımı olarak politika eskinin yıkıntıları üzerine yükselir. İçkin bir aşırılık olarak ortaya çıkar. Aşan, aştığı şeye içkindir, kendi kendisinin üzerinden atlar, kendi gölgesinin üstünden zıplar, bu anlamda bir olumsuzlama ile karşı karşıya değilizdir (Badiou, 2015: 54). Kendi kendisini engelleyen yine tüm değerlerde değerlendirmeden eksiltilen yaşamın kendisidir. Kendi kendisinin üstünden atlayan da yine yaşamdır bu durumda. Kendi yıkıntıları üzerine kendisini inşa eden bir dünya bu eylemi Nietzsche ismi ile duyurur. Burası tam da deliliğin ortaya çıkışı ile ilgilidir. Kendi isminin altında kalmıştır Nietzsche'nin bedeni. Dünyayı tekrar yaratan Nietzsche daha önceden zaten dünyayı ya-

ratmıştır; dünyayı tekrar yaratmaya hakkım var, çünkü onu ben yarattım (Badiou, 2015: 55)! İsmin dışsal hale gelişi, ismin isim sahibinden ayrılışı ile bir kopuş düşüncesi Nietzsche'de bir arada gerçekleşir. Olay ile delilik bu yüzden Nietzsche'de karşılıklı olarak birbirine bağlıdır.

Olayın bir isimle iç içe geçmesi, onunla anılması, ama daha çok varlıkla bir ilişki biçimi değişikliği olarak belirlenmesi Nietzscheci olayın ontolojik bir boyutu olduğu gerçeğini de görmemizi gerektirir. 1888'de Nietzsche bir fragmanda *var olan* diye bir şeyi kabul etmemek gerektiğini söyler. Bu tür bir kabul yaşamı değerden düşürür diye devam eder (Badiou, 2015:142). Var olan diye bir şeyden bahsedildiği anda bir oluş olarak yaşam, kendisi değerlendirilemeyen, tüm değerlerin nedeni olarak yaşam, oluş olarak yaşam, değerlendirilmiş olacaktır! Varlık veya var olan bir anda yaşam üzerine bir yargı bir nefret olarak çıkabilir. En tehlikeli sanı veya düş o halde varlık düşüdür. Parmenides de bunun örneği olmalıdır o zaman. Oysa oluş tam da evet deme imkanını yaratandır. Oluş ve yaşamın özdeşliği sayesinde Dionysosçu evet mümkün olur, oysa varlık ile değil-varlık karşıtlığına düşülürse yaşam bir yere hapsedilmiş olur, karşıtlıkla sınırlandırılır, daha açık olarak söylenirse, değerlendirilemez olan karşıtlıkla değerlenir hale gelir (Badiou, 2015:66). Bu aslında ontolojiden uzak bir bakış açısıdır. Herakleitos'a yaklaşan, Parmenides'e ise mesafe koyan bir düşüncedir. Lacan'ın ontoloji için *hontologie* demesine benzer bir şey vardır, varlıktan utanç duyma söz konusudur (Badiou, 2015:146).

Oysa Parmenides son derece cüretkâr bir şekilde duyusal kesinliği kabul etmemiştir. Basit bir yokluk olarak görmüştür. Badiou için felsefeyi başlatan da bu tür bir olumsuzlamadır (*disaffirmation*). Parmenides'te saf bir olumlama saf bir olumsuzlama ile birlikte ortaya çıkar. Onda, duyusal olanın olumsuzlanması ile *varlığın* olumlanması iç içedir. Her tür ontoloji de – buna Badiou'nunki de dahil – varlığın bu olumlanışına dayanır. Herakleitos işte buna karşı olarak değişimin yanında yer alıyor. Saf olumlama, değişime verilen izin aynı zamanda özdeşliklerin de yıkılışı Badiou'ya göre. Aristoteles işte bu ikisinin birliği olarak, teolojiyi (Varlık) ve fenomenolojiyi, ay altı dünyasının sonlu yaşamını, bir arada düşünür. Parmenides ile Herakleitos onda birlikte okunur. Badiou, Parmenidesçi varlığı çokluk olarak yorumlar ve onu teolojik bir yorumlama ihtimalinden uzak tutar. Aristoteles, nasıl Parmenidesçi varlık'ı teolojik olarak yorumlamışsa, ondan nasıl *devinmeyen devindirici* yapmışsa, Badiou da varlığı saf çokluk olarak yorumlar ve teo-

lojiden uzaklaşır. Varlık çokluktur, hatta tutarsız çokluktur. Bu tür bir imkân ise değişimin, fenomenal olan yandaki değişimin imkânını ortaya koyar. Değişim bu varlık düşüncesiyle ortaya çıkar. Ontoloji ile fenomenoloji bir arada düşünülebilir hale gelir.[11]

Badiou, olayı ele alırken ontolojik bir temel üzerinden yapar bunu. Her ne kadar ontolojinin reddettiği bir şey olsa da olay onun istisnası olarak ortaya çıkar. İkisinin birlikte bir senteze uğramadan ele alınışı gibi bir yaklaşım hissedilir Badiou'da. Dünya, çokluğun aşkınsal bir benzerlik ilişkisi veya özdeşlik ile kuruluşudur ve çokluğun bir şekilde organize oluşu ve yapılaşmasıdır (Badiou, 2009a:57). Olay da bu yapılaşmayı sekteye uğratan varlığın ifşası olarak düşünülür. Olay, durum veya dünya ile ilişkisi açısından karar verilemez bir şeydir. Bu dünyaya ait midir değil midir? Ama burada varlık ifşa olur (revelation). Bir tür laikleşmiş bir inayet teorisi vardır (Hallward, 2003: 115).[12] Kısacası, Badiou Nietzsche gibi varlık kelimesini kullanmaktan utanç duymaz, hatta olay ancak varlık ile düşünülebilir. Bir bakıma bu, Herakleitos'a karşı Parmenides'te ısrar etmek demektir.

Oysa Nietzsche Herakleitos'a yakındır. İlk trajik filozof olduğunu belirttikten sonra Herakleitos'un da öyle olup olmadığından emin olamadığını söyler (Nietzsche, 2003:63). Nietzsche'nin Herakleitos tartışması trajik bilge-

[11] Badiou'da varoluş varlık ayrımı önemli bir ayrıma denk gelir. Daha açık bir ifadeyle varlık matematiğin alanını, varoluş da fenomonolojik olanı ifade eder. Varoluş çokluğun bir yerde lokalize oluşu ve yapılaşmasıdır. Ama varlık olarak varlık ilgisizdir. Bu varoluşa karşı kayıtsızdır ve ancak olay ile varoluşu istila eder. Bu noktada bu kayıtsız varlık teorisi ile ilgili olarak Watkins'e bakılabilir (Watkins, 2017: 32). Varlığın bu şekilde kayıtsız olarak ele alınması tam da dönüşümü, değişimi mümkün kılan bir şeydir ki bu yanıyla Badiou fark felsefelerinden ayrılır.
Bunun dışında, Badiou'nun EGS'deki değişim dersleri temelde Parmenides (ontoloji) ve Herakleitos (fenomenoloji) düşüncelerinin birlikteliği üzerinden değişimi ve olayı anlamaya dönüktür. Aristoteles ve Kant bu ikisinin kötü bir birleşimidir. Biri teolojiyi kurar, Parmenidesçi varlığı Tanrı olarak belirler ve oluşu (Herakleitos) da buna bağlar. Kant da hem öznel olan ve aynı zamanda da nesnelliği yapılaştıran Aşkınsal öznenin varlığı üzerinden oluşu, fenomeni varlığa bağlar. Badiou ise varlığı çokluk olarak yorumlar ve dünya (fenomenlerin bir arada oluşu) da bu çokluğun görünüşe gelmesidir. Fenomenal anlamda olmak bu durumda organize olmuş bir çokluğa bağlı olmak ve başka varlıklarla benzerlik ilişkisine kaydolmaktır (Pluth, 2010:70). İşte olay tam da bu benzerlik ilişkisinin sorgulanması sürecini başlatır. Bunu da bu benzerlik ilişkisinde var olmayanı görünür kılarak yapar. Bir bakıma olayın fenomenolojisidir bu (Pluth, 2010:84)

[12] Tabi burada bir uyarıyı da dikkate almak gerekir; bu tür bir mucize merkezli bakış açısı Hallward'ın da belirttiği gibi Badiou'daki Matematikçiyi unutmaya neden olmamalıdır. Elbette dinsel bir figür olan Saint Paul örneğin, Badiou'nun özne-olay ilişkisini kavramak için önemli bir yer edinir. Yine de Saint Paul, Badiou için olayın, özneleşmenin ve hakikat sürecinin sadece belli başlı örneği olarak kalır. Karşımızda hakikatin nasıl bedenselleştiğini ve neliğini anlatan bir figür vardır ve bu figür Cohen'in türeyimsel küme (ensemble generique) olarak adlandırdığı şeyi somutlaştırır. Bu figür, Saint Paul, ne Romalı ne de Yahudi olan ve bu tür ayrımlara sığmayan, herkese ulaşan, sınıflandırmaları sarsan bir kümeye, herkese seslenir. Aynı şekilde Marx'ın türeyimsel sınıf olarak proletarya ideası da buna örnek teşkil eder. Ama tüm bu örneklerde Badiou için asıl temellendirmeyi Cohen'in küme teorisinde buluruz. Genel olarak tüm sınıflandırmaları sarsan, durumun en ilgisiz ve anonim öğelerini bir araya getiren *inşa edilemeyen* alt kümedir türeyimsel küme (Hallward, 2003:134).

liğin kavranıp kavranamadığı ile ilgilidir ve bu kavrayış en temelde oluşun olumlanması düşüncesiyle bağlantılıdır. Trajedi, oluşu olumlayan bir düşüncedir ilk önce. Varlık yerine oluşu geçirir, sadece oluş vardır veya varlık kendisini oluş olarak olumluyordur (Deleuze, 1962:27). Oluşun bu olumlanışına karşı Badiou Parmenides ile Herakleitos'u birlikte ele alır ve okur.

Oysa, olayı Parmenides'in varlığını utanç duymadan tekrar gündeme getirmek, diğer bir deyişle ontolojik bir bakış açısı geliştirmek ile varılmak istenen şey açıktır; olayı kavramak. Bu ise şu anlama gelir; olayın Nietzsche'ci kavranışının daha akılcı ve söylemsel bir biçimini keşfetmek. Tabi bu Badiou'nun Nietzsche eleştirmenliğine indirgenmesi demek değildir. Badiou'nun Bruno Bosteels ile gerçekleştirdiği *Nietzsche Seminerine* bakarsak, Nietzsche temel olarak Badiou'nun ufkunda bile değildir 1992'ye kadar. Daha sonrasında ise bir sevginin ortaya çıktığı da kesindir. Ama sorun yine açık bir şekilde karşımızda duruyor; Badiou için Nietzsche hem bulunmalı hem de kaybedilmeli. Ama neden? Delilikten ve isim politikasından uzak bir olay düşüncesi için Nietzsche'den kurtulmak gerek, ama olayın değişim gücüne karşı sevgimiz nedeniyle de Nietzsche'yi bulmalıyız. Bu iki hareket hep birlikte olmalıdır. Bu ikisi arasında basit bir sıradüzen olmamalı, tersine bu ikisi bir arada olmalıdır. Özet olarak, olaya karşı ilgi ortaktır. Ama Badiou için olay bir özel isim ile anılamaz, daha çok olay bir özneleşme süreci yaratır. Olay ile birlikte varoluş dünyasında varlık olarak varlık görünüverir ve ardından hemen kaybolur. Özne de işte bu tür bir şeye duyarlı olmakla ilgilidir. Özne, klasik fenomenolojinin öznesi değildir, özdeş bir Kantçı *Aşkınsal Tamalgı* varsaymaz, hatta dünyanın kendisi zaten aşkınsaldır, tamamen kendi benzerlik, özdeşlik ilişkilerine sahiptir ve Kantçı, birleştiren bir özne gerektirmez. Tam tersine özne olaya duyarlılıkla ilgili olarak ortaya çıkar ve bir hakikat sürecinin parçasıdır. Kısacası, Badiou'da olay bu durumda yeninin yaratılma sürecini tetikleyen inayettir. Özne ise bu süreçte sadece sonlu bir parçadır; özne, dillendirdiği hakikat iddiası ile özneleşen bireydir (Hallward, 2003: 122). Tüm bunlara dikkat edilirse, Badiou'nun ontolojik bir düşüncenin peşinden gitmeye çalıştığı aşikardır. O, Parmenides'i takip eder, ama asla Herakleitos'tan da vazgeçmez, tıpkı Nietzsche'den de vazgeçmediği gibi.

**Sonuç**

Sonuç olarak olayın nasıl değerlendirileceği asıl tartışma noktasıdır. Olayın bu şekilde önemli bir felsefi (Badiou) veya antifelsefi (Nietzsche) bir tartışma konusu konumuna yükselmesi, uygunluk olarak hakikat düşünce-

siyle bağlantılıdır. Özellikle Kant sonrası düşüncede bu tür bir ayrımın doğması da şaşırtıcı değildir. Aklın kendisine ait ilgiler ile bilmenin koşulları arasındaki ayrım bir bakıma ilki lehine tekrar düzenlenmiştir denilebilir. Badiou'nun tanımıyla hakikat asla yargı ile karıştırılmamalı demektir bu. Öyleyse hakikat zaten bilgi olamaz, zira bilgi bir yargı biçiminde iletilebilir. Bilgi tekrar eden bir şey iken hakikat yeni olanla ilgilidir. Hakikatin ortaya çıkması için de bir olay gerekir.

Oysa hakikat bir olaya sadakat ile ortaya çıkan bir sürecin sonucunda parça parça icat edilir. Bir şekilde Nietzscheci keşfetme ve icat arasındaki ayrım burada önemli gibi duruyor. Verili bir şeyden bahsetmek yerine bir sürecin sonucunda üretilmesi gereken bir şeydir hakikat ve asla sonlu değil ama sonsuzudur. Örneğin Galileo ile birlikte bir hakikat alanı inşa edilir, fizik ile matematik birleştirilir, yeni bir fizik ortaya çıkar, ama bu alan asla sonlu ve kapalı değildir, sonsuzdur. Demek ki hakikat de sonsuzdur, asla birleştirilebilen bir yapısı yoktur. Sonsuzca üretime açık bir alan ile karşılaşırız. Kısacası, sonlu bir alt kümeden, sonsuz bir hakikat ortaya çıkar.

Sonsuzun bu türeyimsel gücü, asla tükenmeyen ve birleştirilemeyen aşırılığı tam da hakikat olarak görünür. Tekrar eden durumun veya dünyanın başına bir şey geldiğinde bu sonsuz *potentia* ile karşılaşabiliriz. Olay bunun imkânıdır. Ama Nietzsche söz konusu olduğunda ise başka bir yöne savruluruz. Olayın bir isime bağlanması süreci ile karşılaşırız. Bu isimle birlikte yaşamın genel görünüşü ve anlamı dönüşüme uğrar, varlıkla ilişkinin biçimi değişir. Nietzscheci olay bu tür bir dönüşümün sessizliğinin bir isimle ilişkili olarak düşünülmesidir. Politik devrimin eksik kaldığı yeri kendi *Evet!* deyişi ile kapatmaya çalışır. Daha önce belirttiğimiz gibi, mimetik bir rekabet dilidir bu. Peki, olay Nietzsche'de nasıl ortaya çıkar? Nietzsche neden olay düşüncesine yaklaşır? Bu tür bir yönelim ile Nietzscheci diğer kavramlar, ebedi dönüş, güç istenci ve üstinsan arasında nasıl bir ilişki vardır?

Nietzsche bir noktada, Badiou'ya kalırsa "ebedi dönüş" kavramını kullanmamaya veya onu daha az kullanmaya başlar, ki Badiou bunun 1886 kışı ile başladığını söyler (Badiou, 2015: 224). 1888'den itibaren güç istenci ile birlikte ebedi dönüş de Nietzsche'nin söz dağarcığından kaybolur. Nietzsche'nin deliliğinin başladığı yıldır 1888. Artık ne ebedi dönüş ne güç istenci ne de üstinsan kalır geriye! Badiou burada, Deleuze ve Heidegger'in yorumuna karşı S. Kofman'ın düşüncesini benimser. Nihilizmin yıkıntılarından bir *Evet!* çıkarmak ama bunu eskiyi havaya uçurarak yapmak, işte Nietzscheci tekil eylemin özü burada yatar. Özetlemeye çalışırsak; Nietzscheci eylemin bü-

yüklüğü ve tekilliği asla kısmi bir olumlama değildir, bir güç ilişkisi içinde düşünülemez, yeni bir egemenlik ilişkisi de değildir, bir perspektifin geçerli kılınması değildir çünkü (Badiou, 2015: 226).[13] Ebedi dönüş nasıl tekrar bir değerlendirme düşüncesi ile olayı kısmi hale getirmesi nedeniyle olay lehine sahneden çekiliyorsa, aynı şekilde, üstinsan da sanki başka bir egemenlik biçimi düşündürmesi nedeniyle Nietzsche'nin külliyatından çıkarılır. Üstinsanda hala çok fazla insan vardır, çünkü onunla birlikte "insanın aşılması" söz konusudur. Bir tür diyalektik ilişki devreye girer, diğer bir deyişle göreli ve kısmidir üstinsan kavrayışı da (Badiou, 2015:230)! Nasıl ki, bir başka anti-filozof için, Lacan için gerçek sembolleştirilemez ise, Nietzsche için de olay asla göreli ve diyalektik değildir (Badiou, 2015:232).

Bir noktada, Nietzsche dünyadaki değişimi ve dönüşümü hedefliyorsa ve bu sessizlik içinde gerçekleşiyorsa Nietzsche'nin aklındaki dönüşüm nasıl sağlanabilir, neye göre bu tip bir dönüşüm olabilir? Badiou'ya göre bunun cevabı sanattır. Büyük dönüşüm, Nietzschceci olay sanat ile mümkündür, zira sanat ile birlikte dünya olumlanır hale gelir. Tam bir *Evet!* mümkün olur. Kısmi değil ama tam bir *Evet!* deme... Ama bu tür bir dönüşüm veya değişim aslında bir tutum değişikliğinden başka bir şey değilmiş gibi gözükür ve hatta bu tutum değişikliği de trajedi ile özdeşleşir (Badiou, 2015: 302). Hatta Badiou, eğer Nietzsche'de bir hakikat düşüncesi varsa bunun trajedi olduğunu söyler (Badiou, 2015: 298). Bu hakikat düşüncesi de Deleuze'ün belirttiği gibi intikam ve hınç düşüncesinin eleştirisi olarak trajediyi ön plana çıkarır. Ne varoluş suçludur ne de istenç var olduğu için suçlu olmalıdır. İşte trajedinin neşeli mesajı budur (Deleuze, 1962:41). Olayın Nietzscheci ufku işte bu olumlama düşüncesidir.

O halde olay bir değişim yerine ilişki veya anlamın dönüşümü olarak ortaya çıkar. Var olanın yüceltilmesi! Sessizlik bu yüzden bu olaya içkindir; devrimin gürültü patırtısına karşı sanat ile birlikte sessiz bir dönüşüm, dünya ile ilişkinin bir dönüşümü gerçekleşir. Görünmez, elle tutulmaz bir değişimdir bu. Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'teki şu sözlerine bakalım;

Özgürlük diye böğürmeyi seversiniz hepiniz en çok: oysa ben, çevresinde çokça böğürme ve duman bulunan "büyük olaylara" inanmayı unuttum. İnan bana, dostum Cehennem gürültüsü! En büyük olaylar, en şamatalı sa-

[13] Tüm geçmişin radikal bir şekilde geride bırakılması, bu saf bir olumlama eylemidir. Bu yönüyle Marx'ın 11. tezi ile bunun arasında bir yakınlık bile söz konusudur. Artık yorumlamak yok, değiştirmek, dönüştürmek var. Bir sınıfın yerine bir başka sınıfın egemen olduğu kısmi bir düzeltme değil, ama kökensel bir değişiklik, tüm sınıfları ortadan kaldıran bir değişiklik dile getirilir Marx'ta. Bir anda Marx'a yaklaşan bir Nietzsche görürüz! (Badiou, 2015:229)

atlerimiz değil, en sessiz saatlerimizdirler. Yeni gürültüler bulanların değil, yeni değerler bulanların çevresinde döner dünya; *sessiz* döner (Nietzsche, 2002: 159).

Bu sözler tam da devrimin, daha doğrusu Fransız devriminin karşısına sessiz olan olayı koyar. Politik devrim yerine anti-felsefenin sessiz olayı, ele tutulmaz gözle görülmez ve gürültüden uzak bir şey olarak ortaya çıkar. Artık değişimin göstergesi olabilecek dışsal bir şey yoktur. İkinci nokta ise dünya asla devrimci politik değişim yapanların çevresinde dönmez, tersine yeni değer yaratanların çevresinde döner diyerek Nietzsche aslında politik devrim ile doğrudan bağlarını koparır ve devrimi köle düşüncesi olarak görür (Badiou, 2015:137).

Peki, Badiou'ya göre Nietzsche'de bu dönüşüm nasıl meydana geldi? Nietzsche neden olayın bu sessiz biçimini düşünmeye çalıştı veya sanatı bu tip dönüşümün merkezi haline getirdi? Badiou'ya göre bu sorunun cevabı Nietzsche'nin Wagner ile ilişkisine dayanıyor. Nietzsche'nin Wagner'e karşı tutku derecesindeki aşkı nefrete dönüyor. Wagner bir sanatçı olarak sanat eserindeki olumlayıcı gücü görmüyor. Bu onun için dışsal kalıyor. Tam da bu noktadaki eksiklik, sanatçının eserindeki olumlama gücünü görmemesi, dünyaya bakış açısının sanatta dönüşüme uğrayabileceğinin Wagner için anlaşılmaz oluşu sevgiyi nefrete dönüştürüyor Badiou'ya göre. Hatta Wagner bir çürüme olarak görünüyor (Badiou, 2015: 287). Politik dönüşümü bu durumda filozof kendisi üstleniyor, zira sanatçı bu tür bir potansiyeli kendi eserinde göremiyor. Olay, sanatın dönüştürücü gücü, filozofun bunu tek başına üstlenmesi... Delilik ve olayın iç içe geçmesi veya kopuşun ivedi bir şekilde gerçekleşeceğine dair ilan hepsi bu yalnızlıkta ortaya çıkıyor. Ama bu geçiş bir başka şeyi de ortaya çıkarıyor; Nietzsche çağdaş sanatın ilk düşünürü haline geliyor (Badiou, 2015: 324). Felsefenin bakış açısından sanatın değerlendirilmesi, sanat eserinin Hegel'de olduğu gibi ideanın duyusal biçimi oluşu yerine sanatın kendi bağımsızlığını kazanmasına dönüşür. Başka bir deyişle, Nietzsche estetiğin sonunu getiriyor. Tam bu noktada, estetiğin sonunun getirilmesi ile sanatın ön plana çıkışında bir şeyler ters gidiyor. Bu sefer sanat efendi haline geliyor (Badiou, 2015: 324). Belki de ihtiyacımız olan daha eşitlikçi bir ilişki bu ikisi arasında ve Nietzsche bu noktada başarısız oluyor. Nietzsche'nin kaybedilmesi zorunluluğu belki de bu yüzden de gerekli. İlk olarak olayın kendisi onda delilikle ortaya çıkıyor ve sonrasında ise sanat, efendi rolünü ele geçiriyor.

## Kaynakça


Badiou, A. (1988). *Etre et Evenement*. Paris: Seuil.

Badiou, A. (1989). *Manifeste pour la Philosophie*. Paris: Seuil.

Badiou, A. (1992). *Casser en deuxl'histoiredumonde?*. Paris: Le Perroquet

Badiou, A. (1998). *Court Traité D'Ontologie Transitoire*. Paris: Seuil

Badiou, A. (2001). Who is Nietzsche?. *Pli*. 11. 1-11.

Badiou, A. (2004). *Theoritical Writings*. (Trans. R. Brassier, A. Toscano). London: Continuum.

Badiou, A. (2005). *Le Siecle*. Paris: Seuil.

Badiou, A. (2007). The Event in Deleuze. (Trans. Jon Roffe). *Parrhesia*. Num.2 37-44

Badiou, A. (2008). *Conditions*. (Trans. Steven Corcoran). London: Continuum.

Badiou, A. (2009). *Second Manifeste pour la Philosophie*. Paris: Fayard.

Badiou, A. (2011a). *Felsefe ile Politikanın Gizemli İlişkisi*. (Çev. Murat Erşan). İstanbul: Monokl Yayınları.

Badiou, A. (2011b). *Sonsuz Düşünce*. (Çev. Işık Ergüden, Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.

Badiou, A. (2013). Affirmative Dialectics: from Logic to Anthropology. *The International Badiou Studies Journal*. 2(1).1-13

Badiou, A. (2015). Nietzsche, L'Antiphilosophie I 1992-1993. Paris: Fayard.

Badiou, A. (2019). Beyond Negative Dialectics. Ed. Jan Völker. *Badiou and German Tradition*. 9-18. Great Britain: Blumsbury.

Bosteels, B. (2004). On the Subject of the Dialectic. Ed. Peter Hallward. *Think Again: Alain Badiou and Future of Philosophy*.150-164. London: Continuum.

Crichley, S. (2008). Why Badiou is a Rousseauist and Why We Should be too. *Cardozo*. 1927-1935

Deleuze, G. (1962). *Nietzsche et la Philosophie*. Paris: PUF

Deleuze, G. (1969). *Logique du Sens*. Paris: Les Editions de Minuit.

Hallward, P. (2003). *Badiou, A Subject to Truth*. Minneapolis: University of Minnesota Press

Heidegger, M. (2019). Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Kimdir?. (Çev. Volkan Ay). Ed. Sadık Erol Er, Volkan Ay. *Heidegger'in Nietzschesi*. 11-29. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Guerin, M. (2006). *Nietzsche: Kahraman Sokrates*. (Çev. Kenan Sarıalioğlu). İstanbul: Dharma Yayınları.

Meillasoux, Q. (2011). History and Event in Alain Badiou. (Trans. Thomas Nail). *Parrhesia*. 12. 1-11

Nietzsche, F. (2002). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. (Çev. A.T. Oflazoğlu). İstanbul: Cem Yayınları.

Nietzsche, F. (2003). *Ecce Homo.* (Çev. Can Alkor). İstanbul: İthaki yayınları.

Pluth, E. (2010). *Badiou, A Philosophy of the New.* UK: Polity

Toscano, A. (2000). To have done with the End of Philosophy. *Pli. 9.* 220-238.

Watkins, W. (2017). *Badiou and Indifferent Being.* London: Blumsbury

# BADIOU'NUN NIETZSCHE'Sİ: BİR OLAY DÜŞÜNÜRÜ OLARAK RADİKAL EDİM FİLOZOFU

**Emine Aydoğan***

**Özet:** Sürekli yeniden okumaların tarihi olarak görülebilecek olan felsefe tarihi bugün de kaldığı yerden devam eder. Çağdaş Felsefe bu yeniden okuma stratejilerinin en üst düzeyde sürdürüldüğü bir dönemdir. Çağdaş Fransız filozofu Alain Badiou da kendisiyle yakınlığı ya da ilişkisi tartışmalı olan Nietzsche'yi farklı bir stratejiyle okur. Bu okuma Badiou'nun kendi felsefi projesinin anahtar kategorilerinden birini oluşturan olay kavramı ve anti-felsefe etrafında yoğunlaşır. Bu çalışmada Badiou'nun Nietzsche'yi baskın postmodernist değerlendirilmesine karşıt biçimde, bir olay filozofu olarak nasıl okuduğu ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Nietzsche, Olay, Anti-felsefe, Edim, Hakikat.

**BADIOU'S NIETZSCHE: RADICAL ACT PHILOSOPHER AS AN EVENT THINKER**

**Abstract:** The history of philosophy, which may be seen as the history of continuous re-reading, continues where it is today. Contemporary Philosophy is an era in which these re-reading strategies are carried out at the highest level. The contemporary French philosopher Alain Badiou presents us Nietzsche as a controversial name in his connection or relationship with him with a different reading strategy. This reading concentrates on the concept of event which forms one of the key categories of Badiou's own philosophical project and anti-philosophy. In this study, Badiou's reading of Nietzsche is discussed as opposed to the dominant postmodernist evaluation, as an event philosopher.

**Key Words:** Nietzsche, Event, Anti-Philosophy, Act, Truth.

## Giriş

"Niçin Nietzsche ısrarla bize maskeler halinde geri dönüyor, kendini fütursuzca çoğaltan bu seyyar figürün çağdaş uğrağımızdaki işlevi nedir?" (Utku, 2013: 201) Bu cümle Çağdaş felsefede yapılan yeniden okuma stratejilerini tam anlamıyla özetler niteliktedir. Bu anlamda Nietzsche de çağdaş ye-

* Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü Arş. Gör.

niden okuma stratejilerinin odağındaki bir isimdir. Fransız düşünce dünyası ile Nietzsche ilişkisinin nasıl başladığına bakıldığında Fransa'da 1945'ten sonra 'üç H' kuşağı olarak bilinen Hegel, Husserl ve Heidegger'in kuşağından, 1960'dan sonra üç 'kuşku ustası' olarak bilinen kuşağa Marx, Nietzsche ve Freud'un kuşağına geçiş görülür (Descombes, 1993: 15). Nietzsche, Fransızlarla olan yakınlığını "onların kültürü ve diliyle, Almanlarla olduğundan daha fazla evinde hissettiğine" vurgu yaparak ortaya koyar. Hatta bazı zamanlarda Fransızca yerine Almanca yazmasının pişmanlığını duyar. Nietzsche'nin Fransız düşüncesindeki yerini ortaya koymak adına bu düşünce dünyasının son yarım yüzyılında üç ardıl gelişimin taslağı sunulur: Varoluşçuluk, yapısalcılık ve postyapısalcılık. Burada varoluşçuluk Jean-Paul Sartre ve Merleau-Ponty'nin eserleriyle ilişkilendirilir. Kırklı ve ellili yıllar boyunca Fransız sahnesinde yoğun olarak etkisini sürdüren varoluşçuluk buradaki varlığında, kendisini Husserl, Heidegger ve Marx'tan beslenir. Ferdinand de Saussurecu ilhamla başlayan ikinci gelişim evresi Lévi-Strauss, Lacan ve Althusser gibi yapısalcılar tarafından devam ettirilir. Fransız düşüncesindeki üçüncü gelişim evresi ise, Nietzsche'nin hemen hemen hepsi için bir referans olarak görüldüğü postyapısalcılık'tır (Schrift 2013: 15-16). O, bu anlamda Fransız düşüncesinde "fenomenoloji, Hegel, Marksizm, psikanaliz ve yapısalcılığın yoğunlaştırdığı teorik atmosferden ve bu başat eğilimler arasındaki beyhude sentez çabalarından 'kaçış çizgileri' arayanların başvuru adresi" olarak görülür (Utku, 2013: 203).

Burada Nietzsche, her ne kadar postyapısalcılığın referansı olarak Fransız düşüncesindeki yerini alsa da kendisi, diğer iki gelişim evresi – hem varoluşçuluk hem de yapısalcılık – için de çok önemli bir isimdir. Bu anlamda birçok Nietzsche okumasından bahsedilebilir. Bu okumalardan biri de Çağdaş Fransız düşünürü Alain Badiou tarafından yapılır. Badiou, felsefe tarihinde kendisini Platoncu olarak ilan eden ve *hakikat* kavramını yeniden felsefe sahnesine geri çağıran biri olarak dikkatleri üzerine çeker. Fransız düşüncesi ile ilgili olarak yapılan bu üçlü taslak noktasında ikinci gelişim evresi olan yapısalcı evrede Althusser ve Lacancı çizgide görülebilecek bir isim olarak Badiou'nun, Nietzsche ile ilişkisi postyapısalcılar kadar yoğun olmasa da Nietzsche'nin felsefe için önemini göz ardı edecek düzeyde de değildir. Hatta genel itibariyle Badiou, Fransız düşüncesinin Hegelci olmaktan ziyade Nietzscheci eğilimler gösterdiğini söyler. Ancak Badiou'nun, kendisini Platoncu olarak ilan etmekle Nietzsche karşısında konumlandırdığı söylenebilir. Çünkü o kendisini Platoncu olarak ilan ederken yüzyılın anti-Platoncu bir özellik gösterdiğini belirtir ve bunun mucidi olarak Nietzsche'yi işaret

eder. Çünkü Nietzsche, Platonculuğu bir hastalık olarak tabir ettiği gibi hakikat ve matematiğe karşı da bir nefret tavrı ile çağını bu hastalıktan kurtarmaya çalışır (Badiou, 2015a: 99-100). Bu noktada Nietzsche felsefe tarihinde baskın figür olan "Platoncu felsefeden bir çıkış yolu göstererek post-metafizik düşüncenin imkânını sunar" (Başaran, 2018: 127).

Ancak Badiou ve Nietzsche arasındaki ilişki basit bir karşıtlık ilişkisi değil kompleks yapıya sahip bir ilişkidir. Bu ilişki Badiou'nun hakikat[1] ve anlam arasındaki meselede var olduğunu iddia ettiği üç görüşten hareketle açıklanabilir: İlk görüş, hakikat ve anlam arasında bir süreklilik fikrini savunur ki, Badiou bu yaklaşıma din adını verir. İkinci görüş "anlamın üstünlüğünü tek taraflı olarak ortaya koyan ve dini görüşü tahrip eden görüş"tür ki Badiou bu görüşün anti-felsefeye karşılık geldiğini söyler (Badiou, 2013: 63-64; Badiou, 2001: 9). Badiou, Nietzsche'yi bu ikinci görüşe dahil eder. Çünkü o, Nietzsche'yi bir filozof olarak değil de anti-filozof olarak görür. Badiou'ya göre, Nietzsche *Deccal*'de filozofu, suçluların en büyüğü olarak ifade ettiği için onun bu bildirimini ciddiye almak gerekir. Bu anlamda o, Nietzsche'nin kendisine uygun gördüğü rolün; bir felsefeyi başka felsefelere eklemlemekten ziyade "emsali olmayan, gerçekte felsefeyi yıkıma uğratacak bir edimi ilan etmek ve göstermek" olduğunu ifade eder (Badiou, 2013: 53). Felsefi görüş dediği üçüncü görüş ise anti-felsefe ile uyuşmadığı gibi dinle de ilişkisi olmayan rasyonel eleştiri vasıtasıyla, hakikat fikrini muhafaza edip geliştiren görüştür (Badiou, 2013: 64). Badiou'nun kendisi de bu üçüncü görüşe dahil edilebilir. Çünkü bu görüş, dinle ya da anti-felsefeyle ilgili olmadığı gibi bir rasyonalite ve hakikat fikriyle öne çıkar. Bu nedenle Badiou çağımızın Platon ve hakikat karşıtlığına rağmen kendisini bir Platoncu olarak sunan ve buna uygun olarak kendi deyimiyle çağdaş sofizme karşı bir hakikat teorisi ve matematiksel ontolojiyle öne çıkan bir isimdir.

Badiou'nun Nietzsche'yi ait olarak gördüğü bu anti-felsefe ya da karşı felsefe onun için felsefenin özel bir türüdür. Badiou, Nietzsche'yi tek anti-filozof olarak vermez. Herakleitos, Aziz Paul, Lacan, Pascal, Rousseau, Kierkegaard, Wittgenstein, Althusser gibi isimler de bu başlığa dahil edilirler. Badiou için anti-felsefi düşünürlerin minimal bir listesi sadece Aziz Paul'u (temel olarak onu Atina'da zora sokan şey onun anti-felsefesiydi), Nietzsche'yi (Nietzsche felsefeyi anlamdan kopma işinde hakikat meselesini yeniden-kurmak zorunda olma tekil görevine atar. Bu yüzden ona, çağdaş felsefenin 'prensi' der.), erken dönem Wittgenstein'ı (Daha sonraki külliyatı –Wittgenstein hepsini

[1] "Makalenin Türkçe çevirisinde gerçeklik olarak karşılanan bu kelime İngilizce çevirideki truth kavramından hareketle hakikat olarak verilmiştir."

yayınlama ve bitirme zevkine sahip olmadığından gerçekten bir tane değildi– anti-felsefeden sofizme kayar.), ya da Lacan'ı (Badiou, Lacan'ın anti-felsefesinden geçmek için sağlam cesarete sahip olan kişiye çağdaş bir filozof der.) değil aynı zamanda Pascal'ı (anti-felsefe diğer bir büyük figürü olan Pascal... İbrahim, İshak ve Yakup'un Tanrısını filozof ve bilim adamlarının Tanrısıyla karşı karşıya getiren kişi), Rousseau'yu (Rousseau, kararlı anti-felsefesiyle zamanımızla iletişim kurar.), Kierkegaard'ı (Pascal ne kadar Descartes lehinde/aleyhinde ise bilindiği gibi Kierkegarrd da Hegel lehinde/aleyhinde anti-filozof örneği olarak verilebilir.), ve muhtemelen Althusser'i (Materyalist felsefenin adı altında Althusser'in projesinin yirminci yüzyıl anti-felsefesine yakınlaşması pekâlâ mümkün) de kapsar. Tüm bunlarla birlikte Badiou'nun anti-felsefeyle ilişkisi kesinlikle felsefe tarihine saf bir katkı anlamına gelmez. Yani Badiou için mesele, alternatif bir felsefe tarihi oluşturmak değil; sanki büyük filozofların her birine, onların gölgeli çiftleri olarak eşlik eden anti-filozofları aramaktır: Heraklitos Parmenies'e, Aziz Paul Atinalılara, Pascal Descartes'a, Kierkegaard Hegel'e vb (Bosteels, 2013: 224). Badiou'ya göre "varoluşun dramını kavramsal inşaların karşısına" koyan bu anti-felsefe hakikat düşüncesine sahip olmasına rağmen onun yapmaya çalıştığı şey hakikat fikrini düşünmek ya da inşa etmekten ziyade onunla karşılaşmak ve onu deneyimlemektir. Badiou, Nietzsche'yi bir anti-filozof olarak görse de onun bir demokrat olmadığının da altını çizer:

> Karşı filozof kesinlikle bir şüpheci ya da görececi, bugünün demokratı, Deleuze'ün vefat etmeden az bir zaman önce bana yazdığı gibi, hakikat fikrine "ihtiyacı olmayan" kültürel farklılık, çok renklilik yandaşı değildir. Bilakis, karşı filozof inananların en katısı, en az müsamahakâr olanıdır. Pascal'a, Rousseau'ya, Nietzsche'ye, Wittgenstein'a bakın: "Filozoflara karşı amansız bir mücadeleye girişmiş, eyvallahı olmayan, buyurgan kişilikler" (Badiou, 2015b: 44).

Yani bu anti-filozoflar bir anlamda insanların "uzlaşmacı bir demokrata, münasip küçük mutlulukların propagandacısına ve 'Fikirsiz yaşa' buyruğunun müridine" dönüşmemelerinin garantisidirler. Badiou'nun da bu bağlamda önerdiği şey karşılaşmalara ya da tesadüflere güven, sürgün olana sadakat ve olanaksızda ısrardan başka bir şey değildir. Bu nedenle bu anti-filozofların söylediklerine kulak verilmeli, söyledikleri anlaşılmaya çalışılmalı ve onlar tarafından hatırlatılan görevler yerine getirilmelidir (Badiou, 2015b: 45). Aslında Sofistler gibi anti-filozoflar da bir anlamda filozofların "aman vermez ikizi" ya da "düşman kardeşi" gibidir. Hatta Badiou Nietzsche'yi, Wittgenstein'ı anti-filozoflar olarak gördüğü gibi aynı zamanda modern Sofistler olarak da verir (Badiou, 2005: 109,134).

Badiou, Nietzsche'yi bir anti-filozof olarak gördüğü gibi aynı zamanda onu bir olay filozofu olarak verir. Olay felsefesi ilk olarak Badiou'da karşılaşılan bir kavram değildir. Olay felsefesinde İlkçağdan Çağdaş Felsefeye kadar Epiküros, Lucretius, Stoacılar, Leibniz, Nietzsche, Whitehead, Heidegger ve Deleuze gibi birçok isimden bahsedilebilir. Her ne kadar Epiküros, Lucretius ve Stoacıların isimleri olay felsefesi ile ilgili olarak geçse de onların bu konudaki etkileri rastlantısallık kavramı ile sınırlıdır. Bu anlamda Nietzsche ismi de olay felsefesi ile ilgili olarak zikredilir. Nietzsche'nin olay düşünürü olması, onun anti-filozof olması ile de ilgilidir. Çünkü anti-filozof olması felsefeyi yıkıma uğratan bir edimin[2] ilanıyla alakalıdır (Badiou, 2013: 53; Badiou, 2001: 1). Edim nosyonu kuşkusuz herhangi bir anti-felsefenin karakterizasyonundaki ya da nitelendirilmesindeki en önemli unsurdur yani, yalnızca hakikatin felsefi kategorisini sökme ve bazen de ele geçirme gücüne sahip radikal bir davranışa güven olarak görülür. Bu anlamda tüm anti-filozoflar Pascal'ın "bahis", Kierkegaard'ın "inancın sıçraması", Nietzsche'nin "tarihin ikiye bölünmesi" ya da Lacan'ın tamamen Psikanalitik edim adındaki kitabında "edimin" kendine ait nosyonu gibi bazı radikal edimlerin olanağını ifade ederler (Bosteels, 2013: 225). Badiou'da bunu doğrular bir şekilde Nietzsche'de radikal edimin olanağına vurgu yaparak edimi bir olay olarak görür. O, Nietzsche'de olay fikrine vurgu yapanların başında gelir. Badiou'nun kendisi de bir olay filozofudur. Badiou'da olay, radikal bir yenilenme olanağına ya da potansiyeline karşılık geldiği için bir kırılmaya ya da bir kopuşa işaret eder. Kendisi hakikat teorisinde hakikat sürecinin ilk adımı olarak olayı verir. Nietzsche ise olay'ı; düşüncenin ya da hakikatin sebebi olarak görmekten ziyade felsefenin kendi içinde taşıdığı bir şey olması sebebiyle düşüncenin olayı ya da edimi olarak değerlendirir. Aynı şekilde bu olay "hakikat süreci"nin bir parçası – yalnızca hakikat sürecinin özündeki itici güç olarak değil, aynı zamanda yalnız bu hakikat sürecinin içinde gerçekleşen bir şey olarak" düşünülür (Zupancic, 2005: 19).

Badiou, Nietzsche'nin tekilliğinin, ilan ettiği felsefeyle örtüşen felsefi bir edim (act) kavramına bağlı olduğunu ileri sürer. Bu edim bir üstün gelme değil, bir olay'dır. Badiou'ya göre hem Heidegger hem de Deleuze, edimin gücüyle ilişkisi olan bu önemli noktayı kaçırır. Badiou aslında Heidegger'in görüşünün olay ile bağlantılı olması sebebiyle onun, ilk başta Nietzsche'yi bir olay olarak tartıştığını ve olayın radikal doğasını incelediğini söyler. Badiou'ya göre Heidegger olay bağlamında Nietzscheci kopmanın ne ol-

[2] Türkçe çevirideki *eylem* kelimesi yerine, İngilizce çevirisindeki *act* kelimesinden hareketle *edim* kelimesi kullanılacaktır.

duğunu sorgular ve Nietzscheci kopmanın edimini metafizik içinde kalmış olarak değerlendirir. Heidegger'in vardığı sonuç iki önerme tarafından çerçevelenir:

1."Nietzscheci düşünce Platon'dan beri herhangi batı düşüncesine uygun olarak metafizikseldir."

2."Metafiziğin tamamlanma çağı Nietzsche'nin metafiziğinin temel özellikleri incelendiğinde görülür" (Badiou, 2015c: 33-35).

Yani Heidegger, Nietzsche'deki bu felsefi edimin nihilizmin üstesinden gelme ya da onu alt etme olduğunu ileri sürer. Oysa Badiou'ya göre, Heidegger tarafından ileri sürülen şeyin aksine, bu felsefi edim bir alt etme değil bir tür kırılma ve olay'dır.

Deleuze ise anlam (sense) sorununa odaklanmasıyla bu noktayı kaçırır, halbuki bir edimin özü kesinlikle bir anlama sahip olmamasında ya da anlamsız olmasındadır. Başka bir deyişle Badiou'ya göre, Nietzsche anlamdan ziyade değerlendirilemeyene vurgu yapar (Zupancic, 2015: 225-226). Deleuze, Nietzsche'yi trajik bir filozof olarak ele alır. Trajediyi gösteren iki temel referans vardır. İlki ölçülemezliğin/değerlendirilemezliğin derinliği iken ikincisi şansın indirgenemezliğidir. İlk referans noktasında Nietzsche'nin felsefesi trajiktir; çünkü herhangi bir değerlendirme ilkesi olan yaşamın kendisi değerlendirilemeyendir. İkinci referans ile ilgili olarak da Nietzsche trajik bir filozoftur; çünkü "şansın zirvelerinde" yaşar. O halde trajedi bir ölçülemezliğin ya da değerlendirilemezliğin (inevaluable) korelasyonu ve onu tamamlama şansıdır. Deleuze bu bağlamda trajik felsefenin anlam meselesini hakikat meselesiyle değiştirdiğini söyler (Badiou, 2015: 39-41). Badiou, Deleuze'ün *Nietzsche ve Felsefe* adlı eserinin girişinde söylediği gibi Nietzsche'nin en genel projesinin "felsefeye anlam ve değer kavramlarını dahil etmek" (Deleuze, 2016: 13) olmadığını Nietzsche'de felsefi edimin böyle bir proje ya da program şeklinde olmasından ziyade bir infilak şeklini aldığını vurgular. Yani Nietzsche'nin felsefesi (yeni) kavramlar sunma ya da takdim etme hakkında değildir. Bundan ziyade Nietzsche'nin özel isimleri tekil kullanımında vurguladığı şey felsefi bir olayın adının sadece bir figür ya da özel isim olabileceğidir. Bu nedenle Nietzsche'nin çalışmasında bu isimlerin ağı şu şekildedir: "İsa ya da Çarmıha gerilmiş, Dionysos-Ariadne, Saint Paul, Wagner, Zerdüşt ve bir de bütün isimlerin en müphem, diğerlerini özetleyen 'Nietzsche' ismi" (Badiou, 2013: 54-55; Zupancic, 2015: 225-226). Bu isimler sadece diğer kelimeleri kullanarak yazılan kodlanmış türler değildir. Eğer böyle olsaydı bir edimin belirleyicisi olan özel isimler ağı genel anlamın ba-

kış açısına indirgenirdi. Ve Nietzsche de anlamlandırmanın/yorumlamanın (interpretation) geçit törenine yakalanırdı. O zaman burada özel ismin, hayatın içindeki gücün değerlendirilemediği anlamda felsefi edimi ifade ettiği söylenebilir (Zupancic, 2015: 226). Badiou, Nietzsche'yi okurken bu değerlendirilemeze ya da anlamın duraksadığı yere odaklanmak gerektiğini söyler. Bu yeri Badiou hakikat dediği şeyle ilintilendirir. O, Nietzsche'deki bu edimi olay olarak görür. Badiou'ya göre Nietzsche felsefi edimi ne bir yorum ne bir söylemsellik ne de bilgeliğe bir erişim olarak temsil eder. Nietzsche, edimi bir olay olarak tasarlar ya da düşünür. Felsefi bir edim olaydır ve bu olayın sahnesi tamamen tarihsel dünyadır. Ve bu olay herhangi bir olay gibi radikal bir kırılmadır (Badiou, 2015c: 57). Bu olayın temel niteliği ise yıkımdır. Tarihi ikiye bölmek gibi bir işleve sahip politik bir olay hazırlığında olduğunu ilan eden Nietzsche, bu olayın başlangıcı olarak 1888 yılını verir (Badiou, 2013: 57; Badiou, 2015c: 68). 1888 yılının aralık ayında Nietzsche'nin Danimarkalı öğrencisi Georg Brandes'e yazdığı bir mektupta bu olayı şöyle ifade eder: "Büyük politikaya, hatta en büyüğüne henüz girdik. 1888'in '1' olacağı yeni bir takvim gerektirecek noktaya kadar büyük ihtimalle tarihi iki bölüme ayıracak bir olay planlıyorum." Burası Nietzsche'nin edimi ya da deliliğidir. Ancak biz bir kez daha, aksiyomatik olarak "ölümcül ve oldukça kesin bir bilginin maskesi olarak" deliliğe sahibiz. Burada kesin olan şey Nietzsche'nin felsefi edimini bütün insanlık tarihini ikiye ayırma görüntüsünde görmesidir. Böylelikle Nietzsche onu "yeni bir gündem" olarak, yeni bir dönemin mutlak açılışı olarak görür. Özetle felsefi edim Nietzsche tarafından devrimsel politik, radikal ve temelci bir edim olarak tasarlanır. Bu Badiou için önemli bir noktadır çünkü o, oradan Nietzsche'nin felsefeyi devrimin eşiğine getirmeye çalışan bir düşünür olduğunu tartışma fırsatına sahip olacaktır (Badiou, 2015c: 36). Başka bir deyişle Badiou'ya göre felsefi olay, bizatihi kendisi bir edim olarak öngörülen ve bunun en aşırı nihilizm olduğu iddiasını öngören nihilizmin radikal bir deneyimiyle dünya tarihlerini ikiye ayırma olarak görülebilir. Bu da Badiou için devrimsel bir felsefe biçimi ya da bir devrim olan felsefi edim olarak görülür. Badiou bu anlamda Nietzsche'nin zamanın felsefi ediminin ya da devrimlerin unsurunda örnek bir düşünce olduğunu düşünür. Ya da hatta devrim Badiou için felsefeyi ölçen bir şeydir. Nietzsche için devrim Fransız devrimidir (Badiou, 2015c: 60). Aslında Nietzsche Fransız devriminden, sosyalistlerden nefret eder ama düşüncede Nietzsche karşı-devrimci'den (counter-revolutionary) başka her şeydir. Devrim figürlerinden ideolojik nefretinde, onları suçladığı şey, Hıristiyanlığa sığdırılan boşa çıkmış ve önemsiz devrimlerin ve kayıp devrimlerin oluşu-

dur (Badiou, 2015c: 36). Nietzsche'nin tezi, Fransız dünya tarihini ikiye bölmemiştir. Nietzsche'ye göre bunun nedeni onun Hristiyan ya da eski değerlerin unsurlarında kalmasıdır. Yani Nietzsche'ye göre Fransız devrimi "eski değerlere ilişkin araçları" bırakamamıştır. Ayrıca Badiou'ya göre, Nietzsche devrimin sahip çıktığı eşitliği de hınç tarafından emredilen bir şey olarak görür. Badiou burada bizim Nietzsche'nin karşıt ya da anti devrimsel bir çok metnini nasıl anladığımıza bakar ve *Deccal*'den bir örnek alıntılar: "Ruhların Tanrı önünde eşitliği», bu kalpazanlık, bütün aşağı duyumluların rancune'ları için bu perde, bu patlayıcı kavram, sonunda devrim, modern fikir ve bütün toplum düzeninin batış ilkesi haline gelen bu kavram— Hristiyan dinamitidir..." Badiou çok komplike olan bu metne bakıldığında, metnin, bunun patlayıcı bir kavramın devrimi olduğunu, bu patlayıcı kavramın devrimi yaptığını ve devrimin bütün sosyal organizasyonların düşüşünün prensibi olduğunu söyleyerek başladığını fakat sonunda, bu patlamanın, bu dinamitin eski değerlerin alanında değişmez kaldığını söylediğini ifade eder. Ancak Badiou'ya göre Nietzsche'nin tüm problemi Hristiyan olmayan bir dinamit türü bulmaktır. Bu anlamda Nietzsche restorasyonun, eski dünyanın veya devrimci değerlere karşı istikrarın değerlerini savunması bağlamında hiç de karşı-devrimci değildir, bundan ziyade Fransız devrimi devrimci değildir çünkü antik dünyanın kafasını havaya uçurmasını sağlayan patlama, eski dünyanın kendisidir. Tüm problem başka bir patlayıcı bularak, var olan şeyin değerlendirmesinde olmayan bir dinamit bulmaktır. Sonra Nietzsche patlama fikrini, kendi patlayıcı kavramını bulmak olan problemini sürdürecek ve bununla yarışacaktır. Nietzsche'nin edimi, felsefi edim ayrıca açıkça bir patlama ile modellenecektir. Formel olarak devrimsel edime benzeyecektir ama devrimsel edim dünya tarihlerini ikiye ayırmayı başaramadı çünkü onun patlaması dünyanın kendisinin bir formudur (Badiou, 2015c: 61).

Badiou, Nietzsche'nin devrimle tamamen farklı bir ilişki sürdüren bir düşünür olduğunun altını çizer ve Nietzsche'nin devrimde bir rekabet ilişkisi sürdürdüğünü ileri sürer. Yani Badiou, Nietzscheci bağlamda felsefi edimin en nihayetinde devrimsel edim altında mimetik bir süreç olduğunu tartışır. Badiou, Nietzsche'yi felsefi edimi devrimsel edimin formel niteliklerinden belirlemiş olacak türden, tarihi ve politik devrimsel temayla mimetik bir rekabete giren tekil bir filozof ya da bir düşünür örneği olarak görür (Badiou, 2015c: 63).

Badiou'nun, Nietzsche'nin olayı ile ilgili olarak problematik gördüğü nokta olayın kendisinin, olayın ilanından ayrılmamasıdır. Çünkü, koşulu

olarak olaya sahip olmadığından sadece olayı kavradığını iddia ettiğinden olayın gerçekliği ile ilanı arasında bir ayrım yapılamaz. Nietzsche, olayı bir neden ya da hakikatin sonraki türeyimsel prosedürü ve düşüncenin başlangıç noktası olarak konumlandırmayı reddettiği için olay, ilanın spekülatif prensibine içkin olarak ortaya çıkar. Sonuç olarak "olayı hazırlıyorum" ifadesi olayın kendisinden ayırt edilemez (Zupancic, 2015: 227). Badiou, Nietzsche'nin buradaki başarısızlığının bir arada kalma durumu olarak temel-politika döngüsü olduğunu düşünür. Badiou, Nietzsche'nin bu temel-politik döngüsünü şu şekilde izah eder: "Bir taraftan tek canlı kanıt olarak, beni kim olduğumu açıklamaya zorlayan radikal yakınlık. Diğer taraftan buna şahitlik eden birinin, bu eyleme tanık olan birinin şimdiye kadar doğup doğmadığını muallakta bırakan bir durum" (Badiou, 2013: 60). Badiou'nun burada başvuru noktası Nietzsche'nin *Böyle Söyledi Zerdüşt* adlı eserindeki "Büyük Olaylar Üzerine" başlıklı kısmıdır. Bu kısımda Nietzsche ile ateş köpeği arasında bir diyalog geçer:

> En çok da 'özgürlük' diye böğürmeyi seversiniz hepiniz: ama ben kaybettim 'büyük olaylara' inancımı, bu kadar böğürtü ve duman olunca etraflarında.
>
> Ve inan bana, dostum cehennem gürültüsü! En büyük olaylar – en gürültülü değil, en sessiz saatlerimizdir bizim.
>
> Yeni gürültüleri bulanların çevresinde değil: yeni değerleri bulanların çevresinde döner dünya; işitilmez onun dönüşü (Nietzsche, 2017: 129).

Badiou bu diyalogda ateş köpeğinin "başkaldırının, müşterek öfkenin, bizzat devrim niteliğinde olan politik olayın sözcüsü, temsilcisi ya da aktörü" olduğunu söyler. Badiou açısından burada dikkat çeken nokta Nietzsche'nin iki karşıt durumu bir arada vermesidir. Bu iki karşıt durum gürültü ve sessizliktir. Nietzsche'nin bir politik olay düşünürü ya da dünya tarihini ikiye bölecek olan bir devrimci olarak gürültü ile birlikte olması politik olayı doğrulayan bir şeydir. Ancak diğer taraftan etraftaki gürültüden dolayı büyük olaylara inancını kaybettiğini söyler ve kendisi için *en büyük olaylar* insanın en sessiz saatleridir ve dünya yeni değerler keşfedenlerin etrafında döner. Buradan hareketle Nietzsche'nin "kendini içinde sessizliğini ilan ettiği ve içinde hiçbir şeyin ikiye bölünmenin varlığını göstermediği aynı dünyanın yaratıcısı olarak düşünmeye başlamak zorunda olması" şaşırtıcıdır. Badiou tam da bu noktayı Nietzsche'nin deliliği olarak verir (Badiou, 2013: 61-62). Yani Badiou, bir filozof olarak Nietzsche'nin olayının, deliliğin işareti altında kendisini hem gerçekleştirdiğini hem de feshettiğini ya da bozduğunu öne sürer. Fakat burada Badiou için mevzubahis olan delilik sadece hastalıklı bir zihninki değil aynı zamanda felsefi kendini beğenmişliğinkidir. Badiou,

Nietzsche'nin durumunda bunun "anti-felsefenin" açmazı ya da çıkmazı olduğunu iddia eder (Pearson, 2014: 113).

Aslında anti-felsefi göstergeler bağlamında Nietzsche'nin büyük politikaya dair nosyonunu inceleme fikri yeni değildir. Pierre Klossowski *Nietzsche ve Kısırdöngü* eserinde kısaca bundan bahseder (Klossowski, 1999). Badiou, bu anti-filozof terimini Lacan'dan ödünç alsa da Lacan kendisi için anti-filozof başlığını ödünç almadan önce Nietzsche'nin filozof türüne karşı açık bir şekilde anti-felsefi savaşın temelini attığı görülür. Ancak Klossowski kitabında anti- ya da felsefi olmayan yaşamın nosyonundan bahsetmediği gibi Badiou'da anti-filozoflar üzerine seminerlerinin ilki olan Nietzsche seminerinde, Nietzsche'yi bir anti-filozof olarak okurken Klossowski'nin kitabından bahsetmez. Badiou seminerinde Michel Foucault ve Sara Koffman'ın yanı sıra Martin Heidegger ve Gilles Deleuze'ün Nietzsche ile ilgili yazılarından bahseder. Ayrıca Nietzsche'yi bir olay düşünürü olarak okumak konusunda da Badiou yalnız değildir. Alenka Zupancic *En Kısa Gölge; Nietzsche'nin İki Felsefesi* adlı eserinde Nietzsche'nin postmodernist evcilleştirilmesine karşı Lacan ve Badiou'yla birlikte Nietzsche'yi devrimci bir olay filozofu olarak okur. Zupancic, Nietzsche'de olay açısından özellikle *iki figürü*'ne vurgu yapar. Zupancic'e göre her ne kadar Nietzsche, Bir'in ontolojisine karşı çokluk üzerine ısrarı dolayısıyla övülse de onun asıl icadının çokluk değil de iki figürü olduğunu belirtir. Zupancic için buradaki iki figürü "spesifik zamansal bir yapı, (Nietzscheci) hakikat kavramına tekil bir zamanlılık getiren bir tür 'zaman döngüsü'nü ifade eder. Bu zamansallık ebedi hakikatlere karşı olan bir zamansallık olmaktan ziyade içinde, hakikatin 'olduğu şeye dönüştüğü' zamansal bir paradoksla ilişkilenmesi olarak anlaşılmalıdır. Nietzscheci olayı Bir'i İki'ye dönüştüren bildirisiyle ilişkilendirir. Bu bildiri Badiou'nun işaret ettiği gibi Nietzcshe'nin kendisini olay ilan ettiği ya da dünya tarihini ikiye böleceği cümleleri değil " 'Ben' İkiyim" ya da " 'Nietzsche' ikidir" cümleleridir (Zupancic, 2005: 24-25, 31). Bu nedenle Zupancic, olayın simgesi ve zamanı olarak *öğle*'yi önerir. Ona göre *öğle* Bir'in İki'ye dönüştüğü" bir kopuş, kırılma anıdır (Zupancic, 2005: 28-30).

Badiou, Nietzsche'yi bir anti-filozof ve olay düşünürü olarak ele aldığı gibi onu hem de Bergson ve Deleuze'le birlikte vitalist ontolojiye dayalı felsefi geleneğin bir parçası olarak değerlendirir. Ve kendisinin vitalist olmaktan ziyade hem maddeci hem de Platoncu olduğunu söyler. (Badiou, 2015b: 92) Burada, Badiou'nun uyuşmazlık noktası iki yönlüdür. Vitalizm, Bir'in kurucu gücüne karşılık gelir ve Bir kurucu güç olarak güvencesini çoklunun

(multiple) ölümlülüğünden ya da sonluluğundan alır. Ölüm yalnız başına hayatın bir kanıtıdır. Bu noktada Badioucu proje onlardan ayrılır (Zupancic, 2015: 228).

Tüm bunların sonunda Badiou, kendisinin bu anti-filozoflara teslim olmayacağını sözlerine ekler: "Kavramsal, sistematik, matheme aşığı ben gibi bir filozofun ise harikulade avcı sirenler olan bu karşı filozofların şarkılarına teslim olması mümkün değildir." Badiou, anti-filozoflardan biri olarak Nietzsche'nin de aynı şekilde "aynı anda keşfedilmesi, öğrenilmesi ve kaybedilmesi gereken birisi" olarak görülmesi gerektiğini söyler. Kaybedilmelidir, çünkü anti-felsefe "her şey düşünülüp tartıldığında, söylenip yapıldığında yenilmeli ya da dikkate alınmamalı, gözden uzak tutulmalıdır". Badiou, bu üçlü buyruğu sadece Nietzsche için önermez, diğer anti-filozoflar – Wittgenstein, Lacan, Aziz Paul, vb. – için de aynı şeyi düşünür. Ve Nietzsche söz konusu olduğunda en temel zorluk onu anlamak ve kaybetmektir ya da nasıl kaybedileceğini bilmektir (Badiou, 2013: 64-65).

Sonuç olarak Badiou, Nietzsche'yi bir anti-filozof olarak gördüğü gibi Heidegger ve Deleuze'den farklı olarak bir olay filozofu olarak da değerlendirir. Burada Nietzsche'nin bir olay filozofu olması, onda felsefi edimin anlamdan ziyade anlamsız ya da değerlendirilemeze vurgu yapması ve bu edimin aynı zamanda bir infilak şeklini almasından dolayıdır. Çünkü Badiou bu edimi bir alt etme değil de olay olarak okur. Politik olan bu olayın temel niteliği de yıkımdır. Ancak Nietzsche aynı zamanda bir anti-filozof olduğu için anti-filozofun çıkmazı olarak dünya tarihini ikiye bölecek olan bir devrimci ve politik olay düşünürü olmasının hemen ardından büyük olaylara inancını kaybeden ve kendisini "dünyanın yaratıcısı olarak" düşünmeye başlayan iki karşıt durumla öne çıkar. Ama temelde insanların 'fikirsiz yaşa' buyruğunun müridine dönüşmemelerinin güvencesi olan bu anti-filozoflardan biri olarak Nietzsche de diğer anti-filozoflar gibi aynı anda keşfedilmesi, öğrenilmesi ve kaybedilmesi gereken bir isimdir. Badiou'ya göre, Nietzsche için güçlük onu anlayabilmek ve kaybedebilmektir.

## Kaynakça

Ansell-Pearson, K. (2014). *How to Read Nietzsche.* London: Granta Books.

Badiou, A. (2015a). *Felsefe için Manifesto.* (Çev.: Murat Erşen). İstanbul: Monokl Yayınları.

Badiou, A. (2005). "Felsefenin Kendisinin (Geri) Dönüşü". *Felsefe için Manifesto.* (Çev.: Nilgün Tutal-Hakkı Hünler). İzmir: Aralık Yayınları.

Badiou, A. (2015b). *Gerçek Mutluluğun Metafiziği.* (Çev.: Murat Erşen). İstanbul: Monokl Yayınları.

Badiou, A. (2013). "Nietzsche Kimdir?". (Çev.: Sebahattin Çevikbaş). *Nietzsche Paris'te: Fransızların Nietzsche Okuması.* (Ed.) Sadık Erol Er. İstanbul: Otonom Yayınları.

Badiou, A. (2015c). *Nietzsche Seminars 1992-1993 I. Anti-Philosophy.* (Trans. and Ed. Wanyoung King).

Badiou, A. (2001). "Who is Nietzsche?". *Pli* 11. 1-11.

Başaran, A. (2018). *Postmodern: Felsefe, Edebiyat, Nekahet.* İstanbul: Dedalus Kitap.

Bosteels, B. (2013). "Nietzsche, Badiou, and Grand Politics: An Antiphilosophical Reading". Keith Ansell-Pearson (Ed.). *Nietzsche and Political Thought.* London: Bloomsbury Academic.

Deleuze, G. (2016) *Nietzsche ve Felsefe.* (Çev.: Ferhat Taylan). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

Descombes, V. (1993). *Modern Fransız Felsefesi.* (Çev.: Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.

Klossowski, P. (1999). *Nietzsche ve Kısırdöngü.* (Çev.: Mukadder Yakupoğlu). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Nietzsche, F. (2017). *Böyle Söyledi Zerdüşt.* (Alm. Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Schrift, Alan D. (2013). "Nietzsche'nin Felsefi Irası". (Çev.: Ali Utku). *Nietzsche Paris'te: Fransızların Nietzsche Okuması.* Sadık Erol Er (Ed.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Utku, A. (2013). "Deleuze'ün Nietzschesi 'Seyyar Savaş Makinesini Yeniden Örgütlemek' ". *Nietzsche Paris'te: Fransızların Nietzsche Okuması.* Sadık Erol Er (Ed.). İstanbul: Otonom Yayınları. 201-220.

Zupancic, A. (2005). *En Kısa Gölge: Nietzsche'nin İki Felsefesi.* (Çev.: Seyhan Bozkurt). İstanbul: Encore Yayıncılık.

Zupancic, A. (2015). "Nietzsche", *Badiou Dictionary,* 225-228. Edinburgh: Edinburgh University Press.

# FOUCAULT'UN NIETZSCHE'SİNDEN YARARLANMAK: NIETZSCHE, SOYKÜTÜK, OTOBİYOGRAFİ*

**Douglas Thomas**
**Çev. M. Can KİBRİTOĞLU**

Geleneksel olarak otobiyografiler, adından da anlaşılacağı gibi, tamamen bir kişinin yaşam öyküsü olarak yazılmıştır, *Sokrates'in Savunması*[1] bunun paradigmatik bir örneğidir. Bununla birlikte Nietzsche için, *Ecce Homo*'da otobiyografi farklı ve dikkat çekici bir hal alır. Bu, içinde bir içgörü zenginliği ile Nietzsche'nin felsefesinin daha derin bir kavrayışını bulduğumuz, onun otobiyografisi olarak *Ecce Homo* okumasıdır.[2] Daha önemlisi Nietzsche'nin *Ecce Homo*'su onun kendi soykütüğü yönteminin yürürlüğe girişi olarak işlev görür ve bu yolla geleneksel otobiyografik açıklamaların aşıldığı ya-

---

* Metin İngilizce'den Çevrilmiştir. Douglas Thomas, "Utilising Foucault's Nietzsche; Nietzsche, Genealogy, Autobiography", *Journal of Nietzsche Studies*, No. 6, Art and Life (Autumn 1993), ss. 103-129.

[1] Walter Kaufmann, Nietzsche'nin *Ecce Homo*'su ile Platon'un (Sokrates'in) Savunma'sı arasındaki paralellikleri tartışıp, *Ecce Homo*'nun Nietzsche'nin Savunması'' olduğu sonucuna ulaşır. Bkz. Apology, concluding that '*Ecce Homo* is Nietzsche's Apology'. Bkz. Walter Kaufmann, Nietzsche; Philosopher, Psychologist, Antichrist, 4. baskı. (Princeton: Princeton University Press, 1978) 408-9. Nietzsche, Peter Gast'a bir mektubunda, ''Doğum günümde, iyi gidiyor görünen ve zaten önemli ilerleme kaydeden bir şeyle (çalışmaya) tekrar başladım. Ona '*Ecce Homo*' veya 'Kişi Nasıl Kendisi Olur' deniyor. Bu büyük bir cömertlikle, kendim ve yazılarım hakkındadır.'' Bkz: Friedrich Nietzsche, Selected Letters of Friedrich Nietzsche çev ve der. Christopher Middleton (Chicago: U Chicago P, 1969) 319. Müteakiben Seçilmiş Mektuplar. Bu yorum *Ecce Homo*'nun otobiyografik bir yorum olarak yazıldığı görüşünü destekler.

[2] R.J. Hollingdale, *Ecce Homo*'nun 1979'daki kendi çevirisinin önsözünde şunu yazar:

> Kitaba nasıl yaklaştığınız önemli. Eğer, konuyla ilgili literatürün rehberliğinde Nietzsche'nin otobiyografisi olarak yaklaşırsanız, bunun biraz dışında kalacaksınız ve kitap kısa olsa da muhtemelen bitirmeyeceksiniz. Bir otobiyografi olarak bu açıkça bir başarısızlıktır. Nietzsche'nin yaşamını otobiyografisindeki genel hatlarıyla bile yeniden yapılandıramazsınız; hiçbir şekilde bir anlatı değildir; en azından nesnel bile değildir. Sunum yöntemine gelince, öyle bir şey gerçekte yok bile...

Hollingdale, bunun yerine, (*Ecce Homo*'yu) 'erken doğum bir otobiyografi' olarak adlandırır. Anlaşılacağı üzere, Hollingdale'in değerlendirmelerinin ikisini de reddediyorum ve aslında Hollingdal'ın otobiyografik başarısızlık adlandırması için öne sürdüğü sebeplerin aslında başarısının nitelikleri olduğuna inanıyorum. Bkz. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. R.J. Hollingdale (New York: Viking, 1979).

şam ve düşünceler tüm yönleriyle ortaya konulur.[3] Velhasıl bu makale, Nietzsche ve Foucault'ya ilişkin soykütüğü tartışmalarından son zamanlarda üretilmiş birkaç argümanın karşı-sürümünü teşkil eder. İlk olarak bu deneme, Nietzsche'nin soykütük tanılamalarının biraz mesafeli olarak ve kişisel yorumlarla değerler arasındaki bağıntı olmaksızın üretildiğini savunan Kemal'in aksine kendi soykütüksel uygulamaları içinde Nietzsche'nin kendini yansıtma kabiliyetini gösteriyor.[4] İkinci olarak Michel Foucault tarafından ''Nietzsche, Soykütük, Tarih'' metninde üretilen bölünmenin, *Ursprung*, *Entstehung* ve *Herkunft* arasındaki üçlü bölünmenin doğruluk ve faydasını savunan bir girişim olduğunu savunuyor.[5] Buna göre, Foucault'nun okumasıyla Nietzsche'nin *Ecce Homo*'sunda soykütüğün yürürlüğe girişi arasındaki rezonans gösterilecektir.

**Soykütüğünün Tanımlanması**

Soykütüğün ne olduğu ve ne gibi bir işlevi bulunduğuyla ilgili en net açıklama Nietzsche'nin *Ahlak'ın Soykütüğü Üzerine*'sinde bulunmaktadır. Buna karşın *Ecce Homo*'da görev tamamen farklıdır, ahlakın gelişiminden ziyade Nietzsche'nin kendi yaşamı ve yazılarına odaklanır, yöntem ise aynı kalır. Hatta *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'nin öndeyişinde bile Nietzsche sonraki otobiyografik açıklamalarının ve onun kişinin kendini arayıp bulması[6] olarak soykütüksel çerçevesinin haberciliğini yapar. Bu Nietzsche'nin *Ecce Homo*'da kişisel bir şekilde üstlendiği görevdir. Nietzsche amacını kitabın daha başlangıcında özetler: ''Başkasıyla karıştırmayın beni her şeyden önce!''[7]

---

[3] Nietzsche, Overbeck'e yazdığı bir mektupta, Ecce Homo'nun hem otobiyografik olduğunu hem de daha sonra tartışacağım gibi, diğer soykütüksel açıklamalarla aynı genel çerçeveye, yani psikoloji ve fizyolojiye odaklandığını belirtir. Ecce Homo diye yazar Nietzsche, 'kesinlikle önemli bir kitap, ben ve yazılarım hakkında psikolojik ve hatta biyografik bazı detaylar veriyor; insanlar sonunda aniden beni görecekler.' Seçilmiş Mektuplar (324).

[4] Kemal, S., 'Some problems of genealogy', Nietzsche-Studien, 19, 1990, s.32, 34.

[5] Bu argüman, esasen John Pizer'in, Foucault'nun Nietzsche'nin soykütük konusundaki "yanlış okumasının'' kendi denemesini geçtiği ve "kendi çalışmasının ötesine geçen" rezonansa sahip olduğu fikrine cevap niteliğindedir. Bkz. J., 'The Use and Abuse of "Ursprung": On Foucault's Reading of Nietzsche', Nietzsche-Studien, 19, 1990, s.462-478.

[6] Friedrich Nietzsche, Preface, On the Genealogy of Morals, çev. Waiter Kaufmann (New York: Vintage, 1969) 1. (Orijinal metindeki) Soykütüğü'ne tüm atıflar, bu baskıdaki bölüm ve metin numaralarına göre yapılacaktır. (ç.n. Nietzsche, F. (2011). Ahlakın Soykütüğü Üzerine. Çev.: Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul.)

[7] Friedrich Nietzsche, Ecce Homo, çev. Walter Kaufmann ve RJ. Hollingdale (New York: Vintage, 1969). Bundan sonra, aksi belirtilmedikçe tüm referanslar bu çeviriye atıfta bulunur. "Why I am So Wise', * 1. Kolaylık sağlamak için hem her bölümün başlığına hem de bölüm ve kısma atıfta bulunacağız. (Ç.n. Nietzsche, F. (2003), Ecce Homo, çev: Can Alkor, İstanbul: İthaki Yayınları)

Nietzsche tarihsel bir anlatı kurmak yerine yaşamının ve çalışmalarının bir soykütüğünü üretmiştir. Bu ikisi açıkça farklı sonuçlar doğurur. Soykütüğü, Nietzsche için bir köken ya da hakikat araştırması olarak değil daha ziyade olayları kuşatan olayların, değişimlerin ve gelişimlerin bir yorumu olarak geçmişin zorlu bir yorumudur.[8] Kişinin o an için tarihi yeniden yazdığını kabul etmek analizin vazgeçilmez bir parçasıdır. Soykütüğü süreci tarihsel bir bakıştan daha fazlasıdır, kökenlerdeki hakikat arayışı olarak da işler; soykütüğü retorik bir tefsirdir, özünde, bir yorumlama ve açıklamadır.

Nietzsche'nin soykütüksel araştırma yönteminin anahtar öğelerinden ikisine Paul Bove tarafından işaret edilir; neyin halihazırda mevcut ama yanlış anlaşılmış veya gizlenmiş olduğunun açığa çıkarılması ve geçmişin daha iyi anlaşılması aracılığıyla geleceğe odaklanmak.[9] Bu bilgi, şimdiye yeni bir içgörü sağlar ve aynı zamanda şimdiyi gelecek açısından kurtarma işlevi görür. Soykütüksel okumalar, tarihte yer değiştirmeler, hatalar ve şans yoluyla üstü örtülmüş ya da gizlenmiş, hep olan bir geçmişe keşiflere çağrıda bulunur ve günümüze yeni bir bakış açısı sunar. Daha önemlisi soykütüğü, geleceğe yeni yorumlar verir.[10]

Bu anlayışla Nietzscheci soykütüğü onun kullandığı üç terim aracılığıyla görülebilir: *Herkunft*, *Ursprung* ve *Entstehung*.[11] Bu terimlerin her biri anlamca farklıdır: *Herkunft* fizyolojik anlamda doğum ya da kökenle alakalı olarak aile soyu veya fiziksel menşee göndermede bulunur; *Ursprung* bir başlangıç noktası önermede köken ve kaynağın daha kültürel bir kavramına uygun düşerken, *Entstehung* yine yükselme ve gelişim açısından başlangıcın farklı kaynaklarını ifade eder. Kaufmann'ın serbestçe çevirdiği bu üç terim birbiri yerine kullanılmamalıdır. Her biri Nietzsche'nin soykütüğü pratiğinin görülmesi için ayrı bir eksen sağlar. Ek olarak Nietzsche, kökene dayalı tarihin so-

[8] Bu yeniden Kemal'in itirazının temelinde görünür. Bu şiddetli bir yorum ya da yatırımdır, soykütüğü, yatırımcı bir şekilde konumlandırdığımı iddia edeceğim. Soykütüğün, diğer herhangi bir yöntemden daha fazla öz bilinç sunmadığını savunan Kemal'in aksine, *Ecce Homo*'nun soykütüksel yöntemi göstermesiyle birlikte Nietzsche'nin soykütüksel yönteminin yürürlüğe girişinin kritik olarak özbilinç olduğunu savunuyorum.

[9] Bove', 'Mendacious Innocents, or, The Modern Genealogist as Conscientious Intellectual: Nietzsche, Foucault, Said', Why Nietzsche Now*, der. Daniel O'Hara (Bloomington: Indiana UP, 1985) 367-9.

[10] Derrida, Nietzsche'nin yazılarının basit bir açıklama olmadığına dikkat çeker, ki, 'hakikat, açıklanma ve aydınlanma varlık gerçeğinin tahsis edilmesinde bundan böyle belirlenmiştir, ama dipsiz uçurumun içine gerçek dışılık, örtüşme ve imtiyaz olarak atılır.' Bu, hakikatin ikili inşasını aşma yeteneği, Derrida için Nietzsche'nin tarzının özüdür. Soykütüğün geçmişi serbest bırakma ve geleceği yeniden yazma konusunda gerçek olarak değil, 'gerçek olmayan, örtücü ve küçük düşürme' olarak ikili bir işleve sahip olmasının nedeninin de bu olduğunu düşünüyorum. Bkz. Jacques Derrida, Spurs: Nietzsches Styles, çev. Barbara Harlow (Chicago: U Chicago P, 1979).

[11] Nietzsche'nin çalışmaları ile ilgili olarak bu terimlerin her birinin derinlemesine bir analizi için, bkz. Michel Foucault, 'Nietzsche, Genealogy and History', The Foucault Reader der. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984) 76-100.

runsallarını göstermek amacıyla bu terimlerin bazılarını daraltır. Bu İngilizce bilen okuyucu için kafa karıştırıcı olabilir, Kaufmann'ın çevirisi yeniden yardımcı olmaktan uzaktır.[12] Nietzsche, geçmişe bakmanın tek etkili yolunun onun ikili karakterine dayalı olduğunu göstermek için bu terimlerle geniş ölçüde oynar. Bunun ilk kısmı (*Herkunft*), geleceği kurtarmak için geçmişe, ikincisi (*Enstehung*) geçmiş açısından geleceğe bakar. İkisi de mutlak bir başlangıcı ya da kökeni (*Ursprung*) temsil etmez. Nietzsche, okuyucuyu asla bu kadar kolay serbest bırakmaz. *Soykütüğü*'nde *Herkunft* ve *Entstehung*'a göndermede bulunduğu açık olan çeşitli noktalarda bunların yerine *Ursprung*'u kullanır. Bu, terimlerin daraltılması olarak adlandırdığım şeydir. Bu kavramları daraltarak Nietzsche, özünde her zaman bir köken kabul edilegelen şeyin, bir soydan (*Herkunft*) veya oluşumda (*Entstehung*) bulunan bir başlangıçtan başka bir şey olmadığını söylemektedir.

Ayrıca bu kullanımların aşağı yukarı Nietzsche'nin *Ecce Homo*'sunun bölümlerine karşılık geleceği ve Bove'un soykütüksel sürece dair açıklamasının aydınlatılmasına yardım edeceği düşüncesindeyiz. İlk iki bölüm, ''Neden böyle bilgeyim'' ve ''Neden böyle akıllıyım'' Nietzsche'nin kendi menşesi ve soyuna (*Herkunft*) karşılık gelir ve Nietzsche'nin kendi geçmişinin bir analizini sunar. Üçüncü bölüm, ''Neden iyi kitaplar yazıyorum'' onun felsefesinin kökenlerine karşılık gelir ve bu nokta Nietzsche'nin *Ursprung* ve *Herkunft* terimlerini daraltmaya başladığı yerdir. Nietzsche, felsefesinin "kökenlerini" aynı anda hem soylarını hem de "kökenlerini" gösterecek şekilde, Bove'un deyişiyle geçmişe özgürleştirici bir işlev olarak sunar. Aslında bu bölüm, kitabın otobiyografik ögesine (kişinin neyse o olmasına ilişkin açıklama) erişim için yeni bir açı sağlama girişimi olarak, Nietzsche'nin çalışmalarının soykütüksel taslağı haline gelir. Son bölüm, 'Neden bir yazgıyım ben?'', Nietzsche'nin mirasını, onu sürmesini ve oluşumunu (*Entstehung*) anımsatır ve geçmişin kurtarılmış soykütüksel fonksiyonlarını gelecek merkezli anlayışa bağlar, şimdiye ve geleceğe hitap eder. Bundan başka, *Ecce Homo* boyunca süren bu ilerleme Nietzsche'nin neden *Ursprung* terimini *Herkunft* ve özellik-

[12] Nietzsche *Herkunft* ve *Ursprung* sözcüklerini *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'de açıkça farklı anlamlarda kullanır. İkinci çalışmanın üçüncü bölümü, bu ikili kullanımı gösterir:
Zweitens aber: ganz abgesehen von der historischen Unhaltbarkeit jener Hypothese ?ber die Herkunft des Werthurtheils 'gut', krankt sie einem psychologischen Widersinn in sich selbst. Die Ntzlichkeit der unegoistischen Handlung soll der Ursprung ihres Lobes sein, und dieser Ursprung soll vergesen worden sein... {Nietzsche Werke, eds. Colli and Montinari, Berlin 1968, Abt. 6, v. 2, 274).
Kaufmann'ın çevirisi Herkunft'u 'köken' ve Ursprung'u 'kaynak' olarak almıştır. (ç.n.: origin ve source). Herkunft için Nietzsche'nin sözcüğün gelişim sürecinin değil kökeninin savunulamaz ve hatalı olduğunu savunduğu soy (ç. n. descent) daha iyi bir çeviri olabilir.

le *Entstehung* içinde daralttığını anlamaya yardım eder ve ilkin kökenli-olmayana dayalı tarihe ve sonra –şimdi göreceğimiz gibi- bedene ve fizyolojiye bir odak sağlar.

**Soykütüksel Eleştirinin Psikolojik Bileşeni**

Soykütüğü pratiğinin ilk bileşeni, insan eyleminin psikolojik soruşturmasıdır. Bu, Nietzsche'nin soykütüksel analiz için yeni sorular gündeme getirdiği düzeydir. Bu sorular, Nietzsche'nin ortaya koymak için büyük çaba harcadığı iki basit varsayımdan çıkar. Öncelikle, fayda ve yanı sıra teleoloji, insan eylemini değerlendirmede esasen kusurlu yöntemlerdir. Şu var ki, fayda, kökenleri ve değerlerin gelişimini değerlendirmede en sık kullanılan yöntemdir. İkinci olarak Nietzsche ahlak ve değer konuları üzerine tarihsel araştırmanın tarihteki iki belirleyici güç olan hata ve rastlantısallık hesaba katılmadığından başarısız olduğunu savunur. Soykütüğü araştırmasını mümkün kılan ve Nietzsche'nin belirlediği üç ana fikir bu iki referans çerçevesinin içindedir. İlk olarak bu dil, özellikle belirli kelimelerle ilişkilendirilen değerler bakımından zaman içerisinde değişmektedir. Bu, Nietzsche için, kökensel tüm sorulara karşın modern dünyadaki önyargı yüzünden uzun süredir gözden kaçmış olan temel bir içgörüdür.[13] Özünde, bir köken araştırması, gelişimin mantıksal bir süreci takip ettiğini, bir kökeni tanımlamanın bir kelimeye anlam ve değer katacağını ve çağdaş inançlar açısından neden değerlere sahip olduğumuzu izah eden bir açıklamanın bulunduğunu varsaymaktadır. Nietzsche'nin savaşı, şeylerin değerli *oldukları* için ve her zaman değerli bulundukları için değerli olduklarına dair önyargımıza karşıdır. Durumun böyle olmadığını, aksine belirli kavramlara neden değer verdiğimizin psikolojik nedenleri olduğunu kanıtlayan Nietzsche'nin analizidir. Bugün bizim için çok az bir değeri olan hatalı ve rastlantısal değişimlere sıklıkla işaret ederek bu değer sorularını daha az bağlayıcı görmeye başlayabiliriz.

Nietzsche'nin sunduğu ikinci psikolojik analiz noktası, insan eylemindeki aktif ve reaktif güçlerin nitelenmesidir. Bu aktif ve reaktif güçlerin en net açıklaması ve psikolojik eleştirisi *Soykütüğü*'nde ortaya çıkar. Nietzsche değer sistemindeki değişiklikleri ve değer yüklü sözcüklerin kullanımını psikolojik tersine çevirme yoluyla açıklar. Nietzsche bu noktayı *Soykütüğü*'nde göstermek için soylu ve köle ahlaklarının zıtlığında yer tutmuş değerlerin tersine çevrilmesini açıklar.[14] Nietzsche hoşnutsuzluk ve düş kırıklığının dışa

[13] Nietzsche, Genealogy, I, 4.
[14] Nietzsche, Genealogy, I, 10.

dönüşünü tanımlamak için *hınç* terimini kullanır. Nietzsche'nin onu psikoloji terimiyle tanımladığı şekilde *hınç*, ''kişinin kendine dönmek yerine ... zorunlu dışa yönelim(i)''dir.[15]

Bu ögeler Deleuze tarafından, soykütüksel eleştirinin ikinci bileşenine, bedensel kuvvetlerin aktif ve reaktif[16] olarak nitelendirildiği, fizyolojinin ve bedenin işlevine doğrudan bağlı olarak tanımlanmaktadır. Bu yolla, biri soylu olmak ve diğeri *hınç* ile nitelenen aktif ve reaktif güçlerin psikolojik tartışması, Nietzsche'nin ana odağına dayanır, bedenin ve soyun (*Herkunft*) tartışmasına. Böylece Nietzsche psikolojiyi ''insanca pek insanca'' anlamında anlamsız ve rastgele olaylara anlam eklemek olarak anlamaktadır. Teleolojinin önyargısı insanı sıklıkla hatalı ya da anlamsız olayları hesaba katmaya zorlar. Bunlar Soykütüğü eleştirisinin fizyolojik bileşenine bağlı olaylardır. Nietzsche için insanın psikolojik olarak etrafındaki dünyayla nasıl başa çıktığını anlamak, onun o dünyadan fizyolojik olarak en temel şekilde nasıl etkilendiğinin anlaşılmasına bağlıdır.

**Soykütüksel Eleştirinin Fizyolojik Bileşeni**

*Soykütüğü*'nde Nietzsche, psikolojik açıklamasını *hınç*, vicdan azabı ve insanın kendi bedenini anlama konusundaki suçluluğuna dayandırır. Ahlaki değerlerin soykütüğünü tarif ederken Nietzsche, ahlak anlayışını betimleyen beden çalışmasını ilk ve en önemli "fizyolojik bir araştırma ve yorumlama" olarak ana hatlarıyla belirtir.[17]

Suçluluğun vicdan azabının ve *hıncın* soylarının kökleri, Nietzsche'nin alacaklı-borçlu[18] olarak tanımladığı ilişkide bulunur. Bu Nietzsche'nin içinde suçluluk, vicdan azabı ve benzerlerini oluşturan hafızanın başlangıçlarını bulduğu ilişkidir. Hafızanın evrimi, Nietzsche için, doğrudan bedenle ilintilidir, çünkü ''acı, hafıza gelişiminin en güçlü yardımcısıdır.''[19] Bu alacaklı-borçlu ilişkisiyle birlikte ''her yaralanmanın eşdeğer olduğu ve suçlu sadece sancı olsa bile, aslında geri ödenebilir ''[20] olduğuna dayanarak ceza için gerekçeyi ortaya koyar. Bu, "suçluluk", "vicdan", "ödev" ve "ödevin kutsallığı"nın ahlak kavramları dünyasını yaratan yasal zorunluluk ilkesidir.[21]

[15] Nietzsche, Genealogy, I, 10.
[16] Gilles Deleuze, 'Active and Reactive', The New Nietzsche, der. David B. Allison (Cambridge: MIT Press, 1986) 81.
[17] Nietzsche, Genealogy, I, 17.
[18] Nietzsche, Genealogy, II, 4.
[19] Nietzsche, Genealogy, II, 3.
[20] Nietzsche, Genealogy, II, 4.
[21] Nietzsche, Genealogy, II, 6.

Nietzsche, ahlaki değerlerin psikolojik bir yorumunu yapmak için acının, gaddarlığın ve fedakarlığın psikolojik bir analizi ile başlar. Bunu yaparken, soykütüksel soruşturmanın bu psikolojik ve fizyolojik bileşenleri arasındaki ilişkiyi ana hatlarıyla belirtir.

Soykütüğünün ögeleri, okuyucuya, Nietzsche'nin nasıl yaşadığını ve onun hayatındaki değerleri ve gelişimleri göstermek ister. *Ecce Homo*, Nietzsche için hem bir kutlama hem de bir yergidir; yaşadığı kadarıyla bir felsefe kutlaması, felsefesinin son derece kişisel ve aynı zamanda tamamlanmamış olması anlamında bir eleştiriye dönüşür.[22] Yaşamın ve felsefenin bu iki ögesi, onu takip edenlerin ondan farklı olmaları ve onun başlattığı projeyi kendilerine göre tamamlamaları için bir ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Nietzsche, geleneksel inanç ve müritlik kavramlarının karşısında durarak bireyin kendisini-aşma ihtiyacını sürekli vurgulamaktadır. Özünde *Ecce Homo*, Nietzsche'nin yazdığı gibi 'hep öğrenci kalan insan, öğretmenine borcunu kötü ödüyor demektir'[23] ilkesini gösterme çabasıdır. Tıpkı Nietzsche'nin bir yıl önce ahlakın gelişimini izleyip şimdi kendi yaşamının gelişimini ve felsefesinin kendisini-aşmasını izlemesi gibi.

### Neden Böyle Bilgeyim'de Soykütüğü: *Herkunft*

*Yükseliş ve çöküş belirtilerinin kokusunu benden iyi alan çıkmamıştır, bu konuda en eşsiz öğretmen benim, -ikisini de bilirim, her ikisiyim ben-.*[24]

Bu dört bölümün ilkine, Nietzsche, kendisini ''ben babamla birlikte çoktan ölmüşüm, ama anamla birlikte yaşıyorum, yaşlanıyorum''[25] diye tanımlayan bir bilmece ile başlar. Bu haliyle *Ecce Homo*'nun ilk bölümü bu bilmecenin bir tefsiri, bir soykütüğü olarak okunabilir. Bu bilmecenin yorumu, Nietzsche'nin kendi soyunun (*Herkunft*) analizinde yatar, sırayla fizyolojinin bir tartışması haline gelip bedene odaklanır.

Nietzsche, bilmecenin tefsirine 'yaşam merdiveninin hem en üst hem de en alt basamağı'ndan[26] gelen ikili soyu açıklayarak başlamaktadır. Burada baba 'çöküş' (decadence) anne ise 'başlangıç'tır.[27] Bu bölümde hem çöküş hem de Nietzsche'nin başlangıcı, ikisi birden, onun bedenini yorumlaması ile doğrudan ilgilidir.

[22] Nietzsche, Ecco Homo, Önsöz, 3.
[23] Ecce Homo, Önsöz, § 4.
[24] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am so wise', § 1.
[25] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am so wise', § 1.
[26] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am so wise', §1.
[27] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am so wise', §1.

Çöküşünün tanımlanmasında, Nietzsche, çöküş anlayışını kötü sağlığına bağlamaktadır.[28] Hastalıkla mücadelesinin bir sonucu olarak, Nietzsche yeni bir bakış açısı, çökmekte olana ilişkin bilgi veren ve "sağlıklı yaşam kavramlarına karşı hasta" perspektifini kazandıran ikili bir bakış açısı kazanır.[29] Nietzsche'nin karşıt kişisi de ilk olarak kişinin uyaranlara nasıl tepki verdiğini ve bir dönüşüm önerdiğini ya da çöküşün üstesinden nasıl geldiğini ortaya koyan fizyolojiye dayanıyor. Onun gösterdiği gibi fiziksel çöküntüden sağlık gelir, dahası, fiziksel menşeden (*Herkunft*) Nietzsche'nin felsefesinin başlangıçları, felsefesinin içinde iradesinin yaşama dönüşmesi gelir.[30]

Nietzsche, sağlığını ve fizyolojisini doğrudan felsefesiyle ilişkilendirir, aslında Nietzsche, felsefi yeteneklerini kendisini ''hayatın bir adım ötesinde'' bırakan koşullarına bağlar.[31]

Şimdiden elimizde Nietzsche'nin menşeinin (ya da *Herkunft*'unun) başlangıçları bulunmaktadır. Buradan, fizyolojisinin tefsirinden sonra gelen otobiyografik detayları yaymaya devam eder. Nietzsche, geleneksel otobiyografik bilgide tek başına çok az zaman harcar. Yaşam olaylarının takibi; babasının ölümü, Basel'deki profesörlüğü, St. Moritz'deki yazı ve Naumburg'daki kışı; hepsi karakteriyle ilgili kişisel açıklamalara çabucak yol açar; Nietzsche'yi bir filozof yapan şeyin ne olduğuna. Sağlığı ve yakın körlüğünün açıklamaları bile, kendisi ve sadece kendisi için "tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesini" mümkün kılan çöküntü deneyimleri olarak ortaya atılır.[32]

Soyunun (*Herkunft*) bu açıklamasında, ahlak tartışmasında olduğu gibi, bedenin analizi merkezi bir rol oynar. *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'de Nietzsche, ahlakın kökeninin fiziksel menşede (*Herkunft*) bulunduğunu açıklar. Ahlaki alanda tahakkümlerine izin veren şey "taşan sağlıkları" ile birlikte, şövalye aristokratının fiziksel gücü idi.[33] Fiziksel (bedensel) olan, *hınç* insanları tarafından yerinden edildikten sonra, hastalık ve fizyolojik çöküntü, değerlerin tersine çevrilmesine yol açtı.[34]

---

[28] Nietzsche, *Ecce Homo*, 'Why I am so wise', §1.

[29] Nietzsche, *Ecce Homo*, 'Why I am so wise', § 1. Foster bu okumayı şunları yazarak desteklemektedir: Nietzsche'nin çöküşünden aylar önce yazdığı otobiyografi olan *Ecce Homo*'da hastalığın ve sağlığın ikiliği belirgin bir yere sahiptir. Erken erişkinlik döneminden beri aralıklı olarak rahatsız eden kronik hastalığa atıfta bulunarak, onu biyografisinde en önemli gerçek olarak adlandırır. (Bu durum) yaşamda çifte perspektife yoğun şekilde maruz kalmasına neden olmuştu…

[30] Nietzsche, *Ecce Homo*, 'Why I am so wise', § 2.

[31] Nietzsche, *Ecce Homo*, Why I am so wise', § 3.

[32] Nietzsche, *Ecce Homo*, 'Why I am so wise', § 1.

[33] Nietzsche, On the Genealogy of Morals, I, 7. İlk makalenin 4. bölümünde, Nietzsche, iyi ve kötü terimlerinin kökenini açıklarken *Herkunft*'u kullanır ve bu iyinin 'soylu' ve kötünün 'bayağı' ile ilişkili olduğunu öne sürer. (Nietzsche Werke I, 4, 1968)

[34] Nietzsche, *Genealogy*, I, 7-10.

Nietzsche'nin kendi soykütüğü aynı tavırla, fiziksel durumunun kendini *hınçtan* kurtarmaya ve 'savaş' yoluyla fiziksel erdemlerine geri dönme arzusunu açıklamaya hizmet edeceği bir tartışmayla sürer. Nietzsche'nin savaşın, saldırıp muzaffer olmanın, tek başına ayakta durmanın fiziksel fikrine göndermede bulunması (elbette) metaforiktir ama önemli bir şekilde işlev görür.[35] Bu metafor fizyolojik olarak hayatta kalmanın en temel seviyesine dayanır. Bununla birlikte bu savaşın bağlamı Nietzsche'nin yazıları ve polemikçi tarzının içinde yer alır. Faaliyetlerin en psikolojik olanı; okuma, yazma ve felsefi meseleler üzerine tartışma bile, beden bağlamında geliştirilir ve sunulur. Bu fiziksel tanımlar, Nietzsche'nin soykütüğüne ve *Herkunft*'a odaklanmasını geçerli kılar ve ayrıca metaforik olarak geleneksel kökenlerin (*Ursprung*) kavramlarını fizyolojik bir düzeye indirmesini sağlar.

Son bölümde, Nietzsche tekrar metaforik olarak bedeni öne sürer. Nietzsche için, temizlik ve kötü koku metaforları sırayla intikamdan kurtulma ve vicdan azabını temsil etmektedir. Nietzsche, bir insanın karakterindeki fizyolojik tepkiden özellikle bahseder: her ruhun en iç tarafları, bağırsakları; benim tarafımdan kokuyla fizyolojik olarak algılanabilir. Nihayet Nietzsche salt fizyolojiye geri dönüyor ve şöyle yazıyor, 'İnsandan, ayaktakımından i ğ r e n m e benim en büyük tehlikem oldu hep.'[36] En güçlü anlamda, Nietzsche, otobiyografisini fizyoloji içine yerleştirir ve bunu yaparken bedeni ve felsefesinin gelişimindeki rolünü teyit eder.

## Neden Böyle Akıllıyım'da Soykütüğü: *Herkunft*

*Bu küçük şeyler -beslenme, yer, iklim, dinlenme, bunlarla bencilliğin kılı kırka yarması- şimdiye dek önemli sayılan şeylerden son derece daha önemlidir. Tam burada başlamalıyız yeniden öğrenmeye.*[37]

İkinci bölüm ve takip eden her bölüm, gelişiminin erken dönemlerinde, soykütüksel hafriyata temel oluşturan bir bilmece veya maksim sunmaktadır. "Neden bu kadar akıllıyım?"da Nietzsche, Neden biraz daha fazla biliyorum? Genellikle, neden böyle akıllıyım?" diye sorar, 'Sözde sorunlar üstüne hiç düşünmedim, -harcamadım kendimi.'[38] der. Bu maksimin tefsiri *Ecce Homo*'nun ikinci bölümünde yer almaktadır ve bir kez daha bedenin soykütüksel bir anlayışına ve Nietzsche'nin yeteneklerinin kaynağını göstermek için *Herkunft*'un analizine dayanmaktadır. Bu bölümdeki odaklar dört katlı-

[35] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am so wise', § 6-7.
[36] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am so wise, § 8.
[37] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am so wise', §8.
[38] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am so clever', §10.

dır: beslenme, mekân, iklim ve dinlenme.[39] Her odak kapsamında, Nietzsche çevre ve fizyoloji arasındaki ilişkiyi sorgular. Bunların her biri Nietzsche'nin kendi fizyolojik ve felsefi gelişimi için bir analiz noktası olarak hizmet eder.

Bölümün ilk kısmı diyetle ilgilenir ve Alman toplumunun fizyolojik bir eleştirisi olarak işlev görür. Nietzsche, yeniden, felsefi gelişimini fizyoloji açısından karakterize eder ve bu şekilde de felsefesini hayata geçirme iradesini beyan eder. [40] Alman yiyecekleri ve alkolü ile ilgili deneyimleri erken çöküşünün bir fonksiyonu olarak nitelendirir ve Alman mutfağı ve şarabını reddetmesi, çöküşünün üstesinden gelmenin yolu halini alır. Diyetin, özünde kültür olarak diyetin fizyolojik açıklamasında kültürel eleştiri vardır. Nietzsche Almanya'nın çöküşünü diyete bağlar. "Alman mutfağı" ve onun "neredeyse en iyi gastronomik içme alışkanlıkları", huzursuz bağırsaklı Alman ruhu'nun[41] kaynağıdır. Alman ruhunun bu analizi (*Herkunft*) Nietzsche'nin "Bütün önyargılar bağırsaklardan gelir"[42] sonucunu göstermektedir. Bu anlamda kültür, fizyolojik bir tezahürdür; Alman kültürü, çöküşün fizyolojik bir tezahürüdür.

Buna karşın, Nietzsche için sağlıklı bir diyet Hıristiyan ahlakından bir kaçıştır. Bu bölüm İncil'e yapılan dokundurmalarla doludur ve diyet sorunları Hıristiyan inançlarına bağlanır. Diğerlerinin hatırına kötü beslenmek ve 'diğer Hristiyanların faydası' Nietzsche için "kişinin yetersiz beslenme uğruna midesini bozmasıdır".[43] Son olarak, Nietzsche beslenme ve ahlakı birbirine bağlayan diyetin etkilerini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Nihai önerilerini, sağlıklı bir beden veya diyet önerisi olarak değil, "daha çok diyetin sağlık ve çöküş ile ilgili olduğunu ve bedenin ve felsefenin ayrılmaz olduğunu öne süren ahlakımdan birkaç ipucu" olarak nitelendirir.[44]

Nietzsche, iklim ve mekânın etkilerini benzer bir tavırla tartışır. Nietzsche için iklim, metabolizmayı ve yaşama kabiliyetini etkileyen tamamen fizyolojik bir kavramdır.[45] Alman iklimi 'bağırsakları cesaretlendiren' bir iklimdir dolayısıyla çöküş üreterek yaşama isteğini engeller.[46] Nietzsche, yeniden, "fizyolojim için felaket yerler" olarak nitelendirdiği yerleri aksettirerek kendi soykütüğünü sunmaktadır.[47]

---

[39] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am so clever', § 1.
[40] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am so clever', § 10.
[41] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am so clever', § 1.
[42] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am so clever', § 1.
[43] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am so clever', § 1.
[44] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am so clever', §1.
[45] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am so clever', § 1.
[46] Nietzsche Ecce Homo, 'Why I am so clever', §2.
[47] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am so clever', § 2.

Nietzsche için mekân, felsefesinin ne zaman ve nasıl geliştirildiğini temsil eder. Mekân ve fizyoloji arasındaki ilişkiyi ona yaşam sevincini getiren şey olarak ve felsefesini "Ancak hastalık getirdi aklımı başıma"[48] diyerek açıklıyor. Nietzsche yeniden, sağlık ve felsefe arasındaki ilişkiyi ve bedenin kendi felsefesindeki önemini göstermektedir.

Nietzsche, dinlenmenin felsefi gelişimi üzerindeki etkisini de inceler. Nietzsche için dinlenme alanı okuma, müzik ve kişisel ilişkileri içerir. Bu noktada, Nietzsche beden, fizyoloji ve psikoloji arasındaki ilişkiyi açıkça ortaya koyar. Dinlenme, geleneksel olarak atletizm, egzersiz vb. gibi fiziksel çağrışımları taşır. Nietzsche için, dinlenme ruh içindir, beden için değil.[49] Fizyolojinin önemi, Nietzsche'nin felsefi gelişim sürecini tarif etmesiyle tekrar gösterilir. Bu noktada Nietzsche, bedenin ve zihnin dinlenmede nasıl yakınsadığını göstermeye başlar. Sağlıklı bir diyet kavramı bile, dinlenmeye bağlıdır ve vücudun ve tastamam bir sağlık kavramının önemini gösterir.

Nietzsche'nin analizi, bilginlerin çöküşünü ve onların dinlenmeyi felsefeden ayırma yeteneklerini tartışırken *Soykütüğü*'ndeki aktif ve reaktif güçler konusundaki tartışmaları hatırlatır.[50] Özünde, Nietzsche, zihnin dinlenmesine ihtiyaç duyulduğunu gösterir ve bu tür faaliyetteki reaktif ögelerin tehlikeleri konusunda uyarır. Zihinle bedenin, psikoloji ve fizyolojinin birleşmesi, zihinsel aktivite ile; okumada dinlenme, tamamen fizyolojik bir boyutta, reaktif bir güç alarak temsil edilir.

Nietzsche, zihin ve beden arasındaki ilişkinin potansiyel olarak yıkıcı olduğunu belirterek analizini bir adım daha ileri götürür. Onun bilginler eleştirisi, onların problemlerini karakterize ettiğinde bunu gösterir: "Savunma içgüdüsü onların içinde yıpranmıştır.''[51] Burada, en zihinsel merkezli dinlenmeyle ilgili aktivitenin bile fizyolojiye, yani içgüdüye bağlı olduğunu belirtir.

Bu bölümün son kısmı zihin, beden ve felsefe arasındaki ilişki ile kültür ve soyun önemini özetler. Nietzsche'nin kendi Alman kökenleri çöküşünü ve kendini aşma ihtiyacını temsil etmektedir. Kendi fizyolojisine ilişkin açıklaması, felsefesi ve yaşama isteği için bir temel haline gelir. Nietzsche burada, kendi gelişimindeki aktif ve reaktif güçleri karakterize eder.[52] Bu aktif ve reaktif kuvvetler, Nietzsche için yaşama isteğini yaratır ve nihayetinde, bölümün sonunda bulunan *amor fati* doktrininde çözülür:

[48] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am so clever', § 2.
[49] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am so clever', § 2.
[50] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am so clever', § 3.
[51] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am so clever', § 8.
[52] Nietzsche Ecce Homo, 'Why I am so clever', § 8.

'Bir insanın büyüklüğünü belli eden bence amor fati'dir; insanın hiçbir şeyi geçmişte, gelecekte, sonsuza dek başka türlü istememesidir. Zorunluluğa yalnızca katlanmak, hele onu gizlemek yetmez –her türlü idealizm zorunluluğa karşı bir aldatmacadır-, iş onu sevmekte...'[53]

Yaşama arzusu *amor fati*'yi kolaylaştırır ve aktif ve reaktif güçlerin, *hıncın* ve çöküşün dramasından bir kaçış ortaya çıkar.

### 'Neden Böyle İyi Kitaplar Yazıyorum'da Soykütüğü: *Ursprung*

*Birisi ben, öbürü de yazılarım. -Burada onların kendilerinden söz açmadan önce, anlaşılıp anlaşılmamaları sorusuna değineyim.*[54]

Yeniden, Nietzsche bize yorum için bir maksim sunuyor: ''Benim zamanım da gelmedi daha; kimi insan öldükten sonra doğar.''[55] Nietzsche'nin bize sunduğu açıklama doğrudan önceki bölümlerle ilgilidir. Felsefesinde bir köken (*Ursprung*) aramak yerine, bu bölüm, soy (*Herkunft*) ve kökenlerin (*Ursprung*) zıtlığının ayrıca analiz edilmesinden sonra nasıl birbirlerinin yerine kullanılabileceğini gösterme girişimidir. Foucault, *Soykütüğü*'nde Nietzsche'nin bu ayrımla başladığını, ancak sonrasında ikisi arasındaki farkın anlamsız olduğu belirlenince, ''nötr ve eşdeğer olan kullanım''a[56] geri döndüğünü not eder. Ben bu değişimin sebebinin Nietzsche'nin *Soykütüğü* boyunca bu iki terimin aynı olduğuna inanması ve bunu göstermesi olduğunu öne sürüyorum. *Ursprung* ve *Herkunft* arasında başlattığı ayrım, yalnızca kökenlere duyulan geleneksel inancın maskesini indirmek ve onların savunulamazlığını ortaya çıkarmak için bir araç olarak kullanışlıdır.

Aynı zamanda, Nietzsche kendisi ve çalışmaları arasında önemli bir ayrım yapıyor. Sanatçının eserinden ayrılmasının önemi, açıkça *Soykütüğü*'nün merkezi bir motifidir.[57] *Ecce Homo*'daki bu bölümü anlamada, onu Nietzsche'nin yaşamının ve kökenlerinin hikayesi olarak değil tam aksine felsefesinin (halihazırda ve gelecekte) nasıl okunduğu ve yanlış okunduğunun, anlaşıldığı ve yanlış anlaşıldığının açıklaması olarak okumak için kişi dikkatli olmalıdır.

---

[53] Kıyaslama, Nietzsche'nin reaktiflikten aktifliğe geçme sürecini tanımladığı *Soykütüğü*'ndeki ilk makalenin onuncu bölümüdür. Burada Nietzsche, fizyolojik uyarımın reaktif dünyasının, üstesinden gelmenin aktif güçlerine yol açması gerektiğini savunur. Nietzsche'nin kendi dönüşümü, *Soykütüğü*'nde belirtilen değişim sürecini, dış fizyolojik uyaranlara tepki vermeyi, bu uyaranların reddedilmesini, çöküşle kendini suçlamayı ve nihayet yaşama isteğinin gelişimini izler.

[54] Nietzsche, Ecce Homo, "Why I am so clever', § 10.

[55] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I write such good books', § 1.

[56] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I write such good books', § 1.

[57] Foucault, 78.

Bölümün ilk kısmı neredeyse tamamen hem bugün hem de gelecekte anlama fikrine değiniyor. İşaretlerinin çoğu eserlerinin bugünden ziyade gelecekte okunmak için olduğunu öne sürüyor. Burada, Nietzsche, eserlerinin geleceğe yönelik anlaşılmasını desteklemek ve geçmişin kurtuluşunu sağlamak için, kendisinin ve çalışmalarının soykütüğünü sunuyor.[58]

Bu, soykütüğü yazmanın bir zorunluluk haline gelmesinin nedenidir. Eğer Nietzsche kendi zamanında okunmayacaksa, gelecekteki okurları düşüncesinin başlangıçları veya daha uygunu fikirlerinin ortaya çıktığı bağlam hakkında bir fikir sahibi olmalıdırlar. Bu başlangıçlar Nietzsche tarafından keşfedilen gerçeklik noktaları değil daha ziyade kültürel mistiklerin maskesizlenmesidir. Nietzsche okumalarının erişilebilir olduğu insanların onun perspektifinde anlama ve paylaşma yeteneğine sahip olduğu noktaya gelişebilenler için yazmaktadır.

Nietzsche, çağdaş zamanlarda çalışmalarının yanlış anlaşılmasını deneyim eksikliğine bağlar. O, '*Şu da var ki, hiç kimse bir şeyden -kitaplar da giriyor bunun içine- zaten bildiğinden çoğunu çıkarıp alamaz. Bir şey bize yaşantı yoluyla açık değilse onu duyacak kulak da yoktur bizde.''*[59] diye yazar. Bu deneyim eksikliğinin sonucu, Nietzsche'nin çalışmalarının yanlış okunmasıdır. Nietzsche bunu 'Benden bir şey anladıklarını sananlar, kendi boylarına göre kesip biçtiler beni; tam karşıtımı… yaptıkları da oldu benden'[60] diye açıklar. Nietzsche'yi çağdaşlarına karşı okunaksız/okunamaz kılan bu tecrübe eksikliği, özünde, onların Nietzsche'nin felsefesinin ortaya çıkışını, başlangıçlarını ve oluşumlarını (*Entstehung*) anlamak için gerekli olan geçmişten veya soydan (*Herkunft*) yoksun olmalarıdır. Bu, deneyim ve kökenlerin kayda değer hale geldiği basit anlayış düzeyidir.

İkinci bölüm Nietzsche'nin Alman kültürüne atfettiği ve onun 'Almanca hissedememesi' ve ''Almanca düşünememesi''ne[61] sebep olan miyopik (uzağı göremeyen) zihniyeti ortaya koyar. Burada Nietzsche, sağlık ve çöküş arasındaki karşıtlık yoluyla köken (*Ursprung*) ve soy (*Herkunft*) arasındaki karşıtlığı açıkça serimler. (Bu bölümde) Alman kültürü ile çöküşün açık bir denklemi ve hatta Nietzsche'nin yazdıklarını okumak ve anlamak için, birinin kendini tamamen Almancaya[62] çevirmesi gerektiğine dair bir önermesi bile var. Burada köken (*Ursprung*) ve soy (*Herkunft*) arasında ana hatlarıyla

[58] Nietzsche, Genealogy, III, 4.
[59] Nietzsche, Genealogy, III, 4.
[60] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I write such good books', § 1.
[61] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I write such good books', § 1.
[62] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I write such good books', 2.

beliren ayrım, Nietzsche'nin soyun ikisi içinde daha önemli olduğunu kabul etmesine yol açıyor. Bu tanıma ile Nietzsche tarafından, onun asla kendi soyundan kurtulamayacağının anlaşılması gelir. *Herkunft, Ursprung*'un aksine, tanınabilecek ve kurtulunabilecek bir şey değildir. Geçici olarak sabitlenen bir kökenin, bir fikrin gelişiminde etkisi ya çok azdır ya da hiç yoktur. Daha karakteristik olan soy, bir gelişim süreci içinde devam eden katılım anlamına gelir. Bir kökenin aksine soy, basitçe farklı bir şeyin geliştiği sabit bir başlangıç noktası olarak göz ardı edilemez.

Nietzsche takip eden bölümde bu ayrımla, soy ve köken arasında bir çözüm önerisi ile oynamaya devam ediyor. Nietzsche'nin önerdiği çözüm eserlerinde bulunmaktadır. Bu ayrım Nietzsche'nin kendi deneyimleriyle, özellikle çöküşten çıkan sağlığıyla ifade edilir. Nietzsche'nin bize söylediği gibi: ''Hiçbir kuşun uçarak ulaşamayacağı yüksekliklerden geldim, hiçbir başıboş ayağın basmadığı uçurumlar biliyorum.''[63] Nietzsche, çalışmalarının değerini betimlemek için *Herkunft* ve *Entstehung* arasında yeni bir ayrım meydana getiriyor.

Altıncı ve son bölüm neden Nietzsche'nin 'yüreğin dehası' ve 'vicdanın sürükleyicisi' olarak anlaşıldığının ve okurlarını nasıl ''başkasının malı altında iki büklüm değil, kendisi daha zengin, yenilenmiş, sanki üzerinden ılık bir yel esmiş de buzları çözülmüş, içi açılmış''[64] olarak bıraktığının açıklamasını verir. Nietzsche, kendi çalışmasını okuyucuyla kişisel bir etkileşim olarak görür ve bunu yaparken de, her zaman eleştirildiğimiz şeyin bir parçası olmaktan asla kaçamayacağımızı, soykütüksel incelemede olduğumuz gibi, her zaman ortaya çıktığımızı gösteriyor. Burada Nietzsche kendini tarifinde, anlaşılması için katlanmak zorunda olduğu iç mücadelenin de altını çiziyor. Bu, Nietzsche'nin bölümün başında öne sürdüğü gibi kişisel psikolojisidir. Kendisiyle yaşadığı deneyimlerin ana hatlarını çiziyor ve bunu yaparken bize nasıl okunması gerektiği konusunda anlayış veriyor.

''Neden iyi kitaplar yazıyorum''un içindeki sonraki bölüm Nietzsche'nin çalışmalarının her birinin yorumuyla birlikte anlatıldığı bölümdür. Özellikle ilgi çekici olan Nietzsche'nin, kullandığı soykütüğü yönteminden garip bir şekilde hiç söz etmediği *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* kendi incelemesidir. Aksine, soykütüksel soruşturmayı kolaylaştırmak için kullandığı polemikçi tarzı kısaca açıklar ve her üç makalesinin konularını ve sonuçlarını anlatır. Nietzsche'nin çalışmalarının benzersiz niteliği olarak sunduğu şey, onun bir

[63] Podach, Friedrich Nietzsches Werke, s.254 ve devamı. Atılan el yazmasının bu bölümü Kaufmann tarafından çevirisinde belirtilmiştir.
[64] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I write such good books', § 3.

soykütüğü olması değil, polemik olmasıdır. Nietzsche'nin odağının stil ve usul olması, çalışmanın önemini yöntemi açısından değil, benzersizliğini sunumunda bulduğunu düşündürmektedir. Aynısı *Ecce Homo* için de geçerlidir. Okuyucunun odağı, Nietzsche'nin *Soykütüğü*'nde odaklanması gibi, söylenen şeylerin aksine, şeylerin nasıl söylendiğiyle ilgili olmalıdır. Diğer bir deyişle, Soykütüğü yazmak, Nietzsche için, içeriğe olduğu kadar sunuma da dayanan bir odaklanma içerir.

Çalışmalarının her birini sayıp dökmede, Nietzsche, onların çoğunun aslında soykütüğü olduğunu gösteren kanıtlar sunarken, her birini sunum yöntemlerine göre de inceler. Çalışmaları boyunca, Nietzsche, *Soykütüğü*'nde kullanılan aynı inceleme ve keşif ilkelerini kullanır, ancak her tartışmada, Nietzsche, sunum tarzlarında önemli ipuçlarının bulunduğunu açıkça belirtir.

Bu keşifler açıkça analizin soykütüksel ilkelerini yansıtıyor. Yenilikler hem psikolojik hem de soya odaklanmış (*Herkunft*) olarak nitelendiriliyor. Her birinin Nietzsche için önemi, halkın köklerinin ve gelişiminin anlaşılmasına dayanır. Soykütüksel olarak Nietzsche, bir kez daha ikili bir soy öneriyor: Sokrates'in çöküşü karşısında Dionysos'un sağlığı.

### 'Neden Bir Yazgıyım Ben'de Soykütüğü: *Entstehung*

*Başıma geleceği biliyorum. Bir gün korkunç bir şeyin anısıyla birlikte söylenecek benim adım, -yeryüzünde eşi görülmemiş bir krizin, o güne dek inanılmış, istenmiş, kutsallaştırılmış ne varsa, hepsine k a r ş ı yöneltilecek bir son sözün anısıyla. İnsan değil, dinamitim ben.*[65]

İlk bölümün sonunda, Nietzsche bir kez daha tefsirine yön verir. Bu yön yazgıya ve onun mirasına işaret eder. Onun oluşumunun (*Entstehung*) ifadesi geleceğe yöneliktir ve Nietzsche'nin başarılarını kutladığı bu atmosferde,

*Yalanın yalan olduğunu duyup… koklamakla, doğruyu ilk bulan ben oldum . . . Burun deliklerimdedir benim deham…*

(der) ve onun ahlakı[66] alaşağı edişinin kabulünden sonra ortaya çıkacak 'felaketleri' öngörür. Nietzsche'nin durumu göz önüne alındığında, insanlık üzerindeki derin etkilerini soylu bir şekilde yansıtmanın ne kadar önemli olduğunu, kısacası, felaket fikirlerinin bağlamının bir okumasını sağlar.

Nietzsche'nin soykütüğü yönteminin doruk noktası geleceğe odaklanmasıdır. Oluşum (*Entstehung*), soykütüksel anlamda, Nietzsche'nin çalışmasının gelişiminde kritik bir rol oynar ve bu gelişmeyi sürekli olarak geleceğe yönlendirir.[67]

[65] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I write such good books', § 6.
[66] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am a destiny', §1.
[67] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am a destiny', § 1.

Nietzsche'nin öz-nitelemesi olarak *Ecce Homo*, Hıristiyan ahlakına karşı mücadelesi açısından bu son ortaya çıkışını, onun kutsallaştırma yaklaşımını çerçevelendirmektedir. *Ecce Homo*, bu manada, bir soykütükçünün insanlığı savunma girişimi, 'zaferin altın saatinin' bir kutlaması ve nihayetinde insanlığa geleceğe yönelik yol gösterme girişimi haline gelir. Nietzsche zaferini kaçınılmaz ama aynı şekilde insanlıkta bunun dışında korkunç bir şeyler yapma potansiyeli görüyor. Nietzsche için gelecek, hem geçmişi hem de geleceği anlama sözünü tutar; Nietzsche kendini ikisi arasındaki köprü olarak görüyor. İnsanlık üzerindeki etkisini tanımlarken, kendi ikili doğasının ana hatlarını da veriyor:

> *''Gelmiş geçmiş insanların rakipsiz en korkuncuyum ben; hem de en çok iyilik edeni olmayacağım anlamına gelmez bu.''*[68]

Tıpkı önceki bölümlerde olduğu gibi, Nietzsche burada da soykütük terimleri arasında yapmış olduğu ayrımları daraltmaya başlar. Nietzsche'nin oluşumu (*Entstehung*), bedene ve fizyolojiye (*Herkunft*) bağlı kalır. Nietzsche'nin ayağa kalkma anı bile, psikolojik olarak güvenli olmasına rağmen, hala beden ve fizyolojiye, özellikle de mide bulantısına bağlıdır.[69] Psikolojik güvenliğin eşiğinde bile, Nietzsche en saf bir fizyolojik reaksiyon olan mide bulantısına (yani) fizyolojik başarısızlığa yatkın olmaya devam eder.

Son üç bölüm, '' Anlaşıldım mı? ''[70] sorusunu defaatle sorduğu gibi, Nietzsche'nin ortaya çıkma anının en açık ifadesini de sunar. İlk soru, Nietzsche'nin onu tanımlayan şeyin örtüsünden sıyrılmış Hıristiyan ahlakı[71] olduğunu açıklamasıyla cevaplanır. Bu Nietzsche'nin doğuş anının, yeni bir ahlak tanımını yaratan bu zaferin detaylandırılmasıdır:

> *Ahlak'ın tanımı Ahlak, decadent'ların özel tepkisi, -yaşamdan öç alma düşüncesiyle bunu başararak-*[72]

Soru ikinci kez sorulduğunda, Nietzsche ilk keşfinin sonuçlarını geliştirir,

> *Hıristiyan ahlakının açığa çıkarılması eşine rastlanmaz bir olaydır, gerçek bir yıkımdır. Kim bu konuyu aydınlatmışsa, bir force majeure, bir alınyazısıdır, insanlık tarihini ikiye böler: Ondan önce yaşayanlar, ondan sonra yaşayanlar . . .*[73]

---

[68] Bove, 374-5.
[69] Nietzsche, Ecce Homo, Why I am a destiny', § 2.
[70] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am a destiny', § 6.
[71] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am a destiny', bölüm 7, 8, 9. Bu sorunun Soykütüğü'nde ortaya çıkması ve soykütüğü araştırmasının temelini oluşturması tesadüf değildir. Aslında bu soru soykütüksel tefsiri yönlendiren şeydir. Aldatıcı idealin sorunlarını ayrıntılandıran bir aforizmayı sunduktan sonra Nietzsche aynı soruyu sorar ve metni haklılandıran bu soruya şu karşılığı verir: *'Anlaşıldım mı? Hiç de öyle değil! Efendim!' - Peki öyleyse, baştan başlayalım.''*
[72] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am a destiny', §7.
[73] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am a destiny', § 7.

Bunu yazgısı olarak vurgulayan Nietzsche, hem *Ecce Homo* hem de eserlerinin tamamı için soykütüksel bir çerçeveyi aydınlatır. *Ecce Homo*, kitabın son sorusuna soykütüksel bir yanıt haline gelir: ''-Anladınız mı beni? –Çarmıhtakine karşı Dionysos-''[74] Son kısım tüm projeye odaklanır. *Ecce Homo*, Nietzsche'nin soykütüksel olarak kim olduğu veya alt metinde önerildiği gibi onun nasıl olduğu kişi olduğu sorusunu yanıtlar. Nietzsche, hayatı ve eserleri aracılığıyla, bu keşfi soykütüksel olarak ortaya koymayı ve kendini yansıtmanın nihai gerçekleşmesini üretmeyi seçmiştir.

## Soykütüğü Olarak *Ecce Homo*: Sonuçlar ve Yeni Yönelimler

Anladınız mı beni? Çarmıhtakine karşı Dionysos.

*Ecce Homo*'nun ilk iki bölümünde, Nietzsche'nin kendi soyunu (*Herkunft*) analizi, fizyoloji ve felsefe arasındaki ilişkinin bir kanıtı, oluşum sürecinde bedenin öneminin bir incelemesidir. Fizyoloji, yalnızca Nietzsche'nin Alman kültürü hakkındaki görüşünde değil aynı zamanda felsefesinin yaşama isteği içinde nasıl geliştiğini belirlemede önemli bir rol oynamaktadır. Felsefesinin gelişimini, son bölümlerinde de yürütülen bir tema olan fizyolojik araçlara bağlar.

'Neden bu kadar iyi kitaplar yazıyorum' da, Nietzsche, kendi soykütüğü yönteminde soyun (*Herkunft*) analizini belirgin bir konuma yükseltir. Düşünce ve felsefe, filozofun bedenine, fizyolojisine kadar izlenebilir. Nietzsche, başlangıçta karşıt olan soyağacı terimleri *Herkunft* ve *Ursprung*'u kurar ve daha sonra terimlerin her birini bedenin soykütüksel analizine bağımlı kılan bir çerçeve geliştirir. Sonuç olarak, Nietzsche'nin eserleri ve hayatı en iyi soykütüksel olarak anlaşılır. Geçmişe özgürleştirici bir işlev sunan ve Nietzsche'nin oluşum (*Entstehung*) anını kolaylaştıran bu soykütüksel tanımdır. Geçmişin daha iyi anlaşılmasıyla, gelecek çoğalan bir umut vaat eder.

Nietzsche'nin Aralık 1888'e tarihlenen, Carl Fuchs'a mektubunda yazdığı gibi,

*Kim olduğuma ilişkin soru ve şu anda basmakta olduğumuz kitap olan Ecce Homo ile birlikte, bir sonraki sonsuzluğu kabullendim.*[75]

''Neden bir yazgıyım ben'' adlı son bölüm, Nietzsche'nin *Entstehung*'unu, oluşma anını anlatır ve yeniden, fizyoloji ve deneyim bu anlayış için çok önemli ögelerdir. Nietzsche, katkılarının, Hıristiyan ahlakına[76] karşı sürekli sava-

[74] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am a destiny', § 8.
[75] Nietzsche, Ecce Homo, 'Why I am a destiny', § 9.
[76] Selected Letters, 340.

şının unsurları olarak anlaşılması gerektiğini ve Hıristiyan ahlakının ancak beden terimleriyle anlaşılabileceği *Soykütüğü* boyunca geliştirilen bir nokta olduğunu savunuyor. Nietzsche, Hristiyan ahlakı ile tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi arasında ayakta durduğu ahlâki bir anı, *Soykütüğü*'ndeki en iyi anlaşılan nokta olarak tanımlar. Bu nokta, Nietzsche'yi keşfetmenin ve yeniden keşfetmenin bir aracı olarak ortaya konan kendi yazılarının, eylemlerinin ve yaşamının ortaya çıkarılmasıdır. Nietzsche, bir otobiyografiden daha fazlasını sağladı, geleneksel anlamda, eserlerine yeni bir bakış açısı sağlamak için geçmiş ve geleceği bir araya getirdi (ve bunu) geleneksel-olmayan olarak anlaşılabilecek bir yolla yaptı. Anlama olarak anlamanın foyası ortaya çıktı ama Nietzsche, okurları için yazdıklarını yanlış anlaşılmasını engelleyen tecrübe ve içerik önkoşulları getirdi. Nietzsche'yi anlamak hem kişisel hem de bireyseldir (artık).

Nietzsche'nin *Ecce Homo*'da sunduğu şey; kendini yansıtıcı bir soykütüğü, önceki maskelerin gösterilmesi ve kendi projesinin maskelenmesi, geleceğe yönelik bir rehber ve yanlış anlaşılma olmayan bir gelecektir. Bu, *Ecce Homo*'yu Nietzsche'nin hayatının soykütüksel bir ifadesi olarak okumak ve nihayetinde birçok kez ortaya attığı soruyu cevaplayabilmek için çalışmaktır:

Anladınız mı beni? Çarmıhtakine karşı Dionysos.

# İNSANIN YÜKÜNÜN ÜSTESİNDEN GELMEK: NIETZSCHE, DELEUZE ve YAŞAMIN OLANAKLARI*

**Keith Ansell Pearson**

**Çev. Sadık Erol ER**

> Keşke biri çıkıp "yaşamın şu olanaklarını" yeniden keşfedebilse! (Nietzsche, 1875)
>
> İçinde yeryüzünün anlamsız olduğu bu istenç, neyi istiyor? Onun niteliği, aynı zamanda yeryüzüne de ait olan nitelik nedir? Nietzsche cevap verir: "Hafiflik...." (La Légére) (*Nietzsche ve Felsefe* 90:79).

"Yaşamın olanakları" ifadesine, açıkça Nietzscheci bir kayıt ve esine dayanarak kulak veriyorum. Deleuze bu formülasyona çığır açıcı olan *Nietzsche ve Felsefe (1962),* ve yaklaşık otuz yıl sonra da *Felsefe Nedir?* adlı çalışmalarında yer verir. Bu makalede iki şeyi yapmayı hedeflemekteyim. İlk olarak, 1873 tarihli bir defterinde yer alan bu formülasyonun Nietzsche'nin yazılarında ortaya çıktığı ve onun tarafından geliştirildiği bağlamı göstermek istiyorum. İkinci olarak, bu konuyu, Nietzsche'nin insanın korkunç ahlak geçmişiyle karşılaşması yani "ruhun yazgısı" üzerine Dionysosçu bir drama olarak "ahlakın soykütüğü"nü sunma girişimi bağlamında ele almak istiyorum. Bu beni, Deleuze'ün Nietzsche okumasıyla ilgili önemli bir düzeltmeyi gerçekleştirmemiz gerektiği önerisine sevk ediyor. Son olarak özellikle de burada benimsediğim konuya ait yaklaşımla ilgili olarak Deleuze`ün *Felsefe Nedir?*`de utanç üzerine yaptığı açıklama üzerine kısaca bir şeyler söyleme niyetindeyim.

---

* Makale İngilizce'den çevrilmiştir. Bkz., Keith Ansell Pearson, "Overcoming The Weight of Man : Nietzsche, Deleuze, And Possibilities of Life", Association Revue internationale de philosophie « Revue internationale de philosophie » 2007/3 n° 241 | pages 245 à 259.

**Sanat, Bilim ve Felsefe üzerine Nietzsche**

Nietzsche'nin düşüncesinin çeşitli ürünlerinin genelinde değişmeden kalan bir özelliği bilim, sanat ve felsefe arasındaki ilişkiyi ortaya koyma çabasıdır. Bu, "şen bilim" önerisindeki girişimde olduğu gibi, Nietzsche'nin erken dönem düşüncelerinin de bir özelliğidir.[1]

Henüz 1870'lerin ortalarına gelindiğinde Nietzsche, *The Philosopher`s Book* ("Reflections on the Struggle between Art and Knowledge" altbaşlığını verdiği) olarak adlandırdığı proje üzerine çalışmaktaydı. Nietzsche`nin ilgisinin merkezinde bilme-dürtüsü (the knowledge-drive) ve onun seçici olan ve seçici olmayan işlemleri olarak adlandırdığı şey bulunmaktadır. Felsefeyi "seçici bilme-dürtüsü" olarak tanımlar ve sınırsız bilme-dürtüsünün yoksullaştırılmış bir hayatın sonucu olduğunu ileri sürer. Bu dürtü, bilmenin değeri ve amacı belirlendiğinde seçici bir şekilde işler. Nietzsche, felsefenin ve bilimin etkisi ve onların kökenleri arasındaki farkın açıklığa kavuşturulması gerektiğini söyler. Şu soruyu yöneltir: felsefe bir sanat mı yoksa bilim midir? "Felsefe, amaç ve sonuçlarında bir sanattır, ancak bilim ile aynı araçları[2], yani kavramsal temsili kullanır" cevabını verir. Şu şekilde devam eder: "Felsefe bir sanatsal icat formudur. Felsefe için uygun bir kategori yoktur; dolayısıyla ona bir tür oluşturmak ve onu betimlemek zorundayız." Felsefe, deneyimin sınırlarının ötesinde bir icattır. O, Nietzsche`nin "mitik dürtü" (mytical drive) olarak adlandırdığı şeyin devamıdır ve özünde resimsel bir şeydir. Filozoflar ve din kurucular arasında büyük bir benzerlik vardır (bu anlayış *Ahlakın Soykütüğü*'nün üçüncü denemesinde tekrar ele alınmış ve geliştirilmiştir: filozof, öyle biri olmasa da zorunlu olarak çileci rahip kılığına bürünür).[3]

---

[1] Bu makalede alıntılanan Nietzsche'nin metinleri şu şekildedir: *Beyond Good and Evil*, çev. Marion FABER (Oxford & New York, Oxford University Press, 1998) [BGE olarak gösterilecek]; *On the Genealogy of Morality*, çev. Carol DIETHE (Cambridge & New York, CambridgeUniversity Press, 1994, gözden geçirilmiş ikinci basım, 2006) [GM olarak alıntılanacaktır]; *The Gay Science*, çev. Walter KAUFMANN (New York: Vintage Books, 1974); "The Philosopher: Reflections on the Struggle between Art and Knowledge", içinde, *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s* (New Jersey & London, Humanities Press, 1979), s. 3-61; "The Struggle between science and wisdom", *Philosophy and Truth*, s. 127-49.

[2] Nietzsche'nin kullandığı Almanca *Wissenschaft* teriminin sadece doğa bilimlerine değil, aynı zamanda disiplinleşmiş, öz-eleştirel ve organize olmuş bir bilgi/bilme biçimine de işaret ettiğini belirtmeliyiz.

[3] Deleuze bunu şöyle yorumlar: "Yeni bir kuvvetin ancak, başlangıcında bir nesneyi daha önceden işgal etmiş kuvvetlerin maskesini takarak ortaya çıkabileceği ve o nesneye egemen olabileceği düşünülürse, yorumun karmaşıklığı anlaşılır. ... Filozof ancak bu biçimde kendisinden önce dünyaya hükmetmiş rahibin, çileci ve dindar insanın düşünceli haline bürünerek, belirli bir hayatta kalma şansıyla doğabilir ve büyüyebilir. (*Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962 s. 5; *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson, London, Athlone Press, s. 5)., *Nietzsche ve Felsefe* metninden yapılan alıntılarda eserin Türkçe çevirisinden faydalanılmıştır. Türkçe eser için bkz., Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, Ferhat Taylan Norgunk Yay., İst., 2010.

Felsefe, bilim ve sanat karşısında ne yapar? Birincisi, bilimin "barbarlaştırıcı etkilerine", en çok da pratik çıkarların hizmetinde kendisini kolayca kaybettiği gerçeğine dikkat çeker. Modern bilimin *laisser-aller* (bırak gitsin) tavrı politik ekonominin dogmalarına benzer: o, kesinlikle faydalı bir sonuç için naïf bir inanca sahiptir. İkincisi, sınırsız bilme-dürtüsünü sekteye uğratmak için bilginin birliğini üretmek adına sanatsal gücü devreye sokar. Felsefenin başlıca kaygısı varlığın *değerini* belirlemekten ibarettir. Nietzsche şöyle yazar: "Bilim için büyük ya da küçük diye birşey yoktur; ancak felsefe için... Bilimin değeri bu cümlede ölçülür" ("The Philosopher" sayı 34). 1875'ten sonraki bir not defterinde Nietzsche, bilimin doğanın işleyişini irdeleyebildiği halde insan varlığını asla kontrol edemeyeceğini ileri sürer: "Bilim zevk, aşk, haz, öfke, heyecan ya da tükeniş gibi duygulardan bihaberdir. İnsan bir şekilde yaşadıklarını ve deneyimlediklerini yorumlamalı ve dolayısıyla onları değerlendirmelidir." ("The Struggle between Science and Wisdom," no. 199). Felsefe sanata yakındır ancak aynı zamanda bilim olmadan da varlığını sürdüremez: "şüphesiz bilimden ayrılmış bir felsefe yoktur." Aynı zamanda bütün bilimsel düşüncelerin ortasında felsefi bir düşünce tespit etmek mümkündür (örneğin, varsayımlar). Nietzsche, felsefi ve bilimsel düşünme arasındaki farkın, farklı hızlarda düşünmeye bağlı olup olmadığı üzerine spekülasyon yapar ki buna göre felsefe "devasa uzayda sonsuz hızda uçuştur." Aslında onları ayıranın şu olduğunu ileri sürer; "felsefe, olasılıktan olasılığa durmaksızın sıçrama anlamında "hayal gücünün kanat çırpışıdır"; kısacası, felsefe "olasılık" ile ilgilenen ve ona değer veren bir düşüncedir ("The Philosopher" No. 60). Herhangi bir durumda, kesinliği saptadığımızı düşünsek dahi/bile, felsefe olanağın haklarını iade edecektir: "Burada ve her yerde bir olasılıktan kesinliğe ve sonra yeniden bir olasılığa..." (a.g.e).

Bu, Nietzsche`ye -olasılığa dahil olan- bilimsel düşüncenin felsefi düşünceden dozaj olarak mı yoksa etki alanı olarak mı farklılaştığını (ayrıldığını) sormasını sağlar. En nihayetinde felsefi düşünce, bilimsel bir önermeden güzellik ve yüce gibi estetik değeri bakımından daha yüksek bir değeri muhafaza eder (a.g.e. 61; Deleuze, Hume üzerine yazdığı kitabında "olasılık" kavramını özellikle estetik ile birlikte tanımladığını belirtmeme izin verin).[4] Nietzsche`nin düşüncesi, felsefi bir inşanın bilimsel bir önerme ile aynı şekilde kanıtlayamayacağıdır (Örneğin Herakleitos`un bir bilmecesinde olduğu gibi). Felsefenin yapılarına yalnızca sanatsal değerin düşünceleri açısından

[4] Gilles DELEUZE, *Empiricism and Subjectivity. An Essay on Hume's Theory of Human Nature*, çev. C. V. BOUNDAS (New York: Columbia University Press, 1991), s. 57: "Estetik, güç ya da olasılık kategorisindeki şeyleri ve varlıkları öngören bilimdir."

yaklaşılabilir. Bilme-dürtüsünün hayal gücü tarafından hükmedilmesine izin verirsek "filozof en yüksek hakikat pathosu" ile dolu hale gelir. Neden? Çok basit: çünkü "bilgisinin *değeri* ona onun *hakikati* için kefil olur" (a.g.e). İşte daha sonraki neşeli ya da şen bilim kavramında işleyen ve aktif durumda olan bu pathos'tur. Pathos, duygu anlamının yanı sıra şevk (ardour) ve coşkunluk (fervour) anlamlarını da taşır ve Nietzsche için bilgiyi en güçlü tutku haline getirmemiz gerekliliğine vurgu yaptığı ve Spinoza`ya yakınlığını ifade ettiği 1880'lerde ana mesele olur. *Şen Bilim*'in 341 numaralı "en ağır yük" başlıklı aforizmasının sonunda Nietzsche, hiçbir şeyi, nihai sonsuzluğun onayı ve aynının ebedi geri dönüşü tarafından sunulan mühürden daha büyük bir *hevesle* istemediğinden söz eder.

O halde felsefe nedir? Bu, Nietzsche`nin "yaşamın olanakları" olarak adlandırdığı keşfe bağlıdır ("The Struggle" no. 200; bu formülasyon *Nietzsche et la philosophie*'de yer bulmaktadır, Fransızca metin, 115; İngilizce çeviri, 101).[5] Nietzsche için, filozof rahipvari bir yüze sahip, deforme olmuş ya da yıkılmış bir figür, cılız bir çöl keşişi ve bir fanatik veya bir teolog gibi sahtekar değil, daha çok "hayatın en uzak ve tehlikeli bölgelerinde yaşamını sürdüren bir gezgindir." Karmaşık bir bilme-dürtüsü filozofu bu girişime yönlendirerek, onu yaşadığı toprakları geride bırakmasına ve bilinmeyene doğru ilerlemesine teşvik eder; diğer yandan yaşamı arzulayan dürtünün "tekrar tekrar üzerinde ayakta kalabileceği ve aşağı yukarı güvenli olan bir yere geri dönmesi gerekir" (a.g.e). Nietzsche daha sonra nötr ve önemsiz bilginin artışının nasıl yeni tutkumuz olabileceği üzerine vurgu yapar ve bunun gerçekleşebilmesi için bizim, hakikatin ve bilginin birleştirilmesini (*Einverleibung*) uygulamaya koymamız gerektiğini belirtir (bkz. *Şen Bilim* 110). Bu birleşimi yönlendiren şey varlığın daha nadir, daha hassas, daha ince, saf ve daha üstün olan yeni varoluş tarzlarının arayışıdır. İşte bu arayış tam da Deleuze'ün yeni bir pratik sentez üzerinden ebedi dönüşle bütünleşmemizin önemini yapılandırmasıdır: "Dünyada tek bir şey Nietzsche`nin içini daraltır: küçük teselliler, küçük zevkler, küçük mutluluklar... Yalnızca önceki gün(,) yarın bunu bir daha yapmayacağım dendiği zaman yapılabilecek her şey –takıntılı kişinin tüm bu töreni." (NP 78; 68). Deleuze için Nietzsche`nin önemi, düşüncenin olumlayıcı bir yaşamın gücü olabileceğini göstermesinden kaynaklanır. Bu, "yaşamın yapabildiğinin sonuna dek giden bir düşünce, yaşamın yapabildiğinin sonuna dek götüren bir düşünce ..." (115; 101). Deleuze için keşfedilecek

[5] Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie* (Paris: PUF, 1962). *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh TOMLINSON (New York: Columbia University Press, 1983). Bundan sonra, Fransızca basımına sayfa referanslarıyla birlikte, ardından İngilizce çevirideki ilgili sayfalara atıflar *NP* olarak belirtildi.

birçok toprak ve bölge vardır: "Tepelerin doruğu ve mağaralar, labirentler; geceyarısı-öğle; hava, alcyon kuşu öğesi ve aynı zamanda yeraltı öğesi ... en derin hakikatlerin yaşadıkları ve yükseldikleri en uç yerler... en uç saatler..." (126; 110). Nietzsche 1881 yılında *Şen Bilim*`i hazırlarken aldığı bir notta, bilgi tutkusunun esas koşulunun varoluşa estetik bir anlam vermek olduğunu ve bunun için zevkimizi, yani yaşama zevkimizi, varoluşun olanaklarını sonuna kadar kullanarak arttırmamız gerektiğini ifade eder.

Deleuze için Nietzsche`nin bilgi pratiği, düşünmenin, duyumsamanın (*sentir*) ve varlığın yeni bir yolu olarak tasarlanabilecek olan üstinsanın gelişini müjdeler (NP 81;71). Olumlayıcı varoluş kipi, "olanın" yükünü üstlenmeden yaşadıklarımızı özgürce kurmak anlamına gelir: "Olumlamak yükten kurtulmaktır: yaşama, üstün değerlerin ağırlığını yüklemek değil, yaşama ait olacak onu hafif ve etkin kılacak ... yeni değerler yaratmaktır ..." (212; 185). Felsefenin nesnesi ne gerçek ne de doğrudur dahası onun hedefi yaşamın anlamı ve değeridir, "kabul etme olarak değil, yaratma olarak olumlama; insan değil, yeni bir yaşam biçimi olarak Üstinsandır" (213; 185).

**Nietzsche, Deleuze ve Soykütüğü**

Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*'de Nietzsche`nin geç dönem yazılarına, özellikle de *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (1886) ve *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* (1887) eserlerine büyük önem verir. Aslında Deleuze'ün Nietzsche okuması, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* adlı yapıtında özetini bulduğumuz (ahlakın semiyolojisini ele alan) kritik ve (semptomatoloji olarak ahlakı ele alan) klinik projesini varsayma önceliğine uygun olarak yapılanmıştır. Böylece, örneğin Nietzsche`nin erken dönemine ait olan (*Tragedyanın Doğuşu*) nun "Trajik" üzerine açılış bölümü anlamlı bir şekilde "Soykütüğü Kavramı" başlıklı bölüm ile başlar.

Deleuze kitabın en başında "Nietzsche`nin en genel projesinin anlam ve değer kavramlarını felsefeye dahil etmesi" olduğunu ifade eder. Bu, felsefi araştırma nesnesinin radikal bir şekilde yeniden düşünülmesine yol açar, yani fenomen, artık bir görünüş olarak değil, fakat anlamını ya da içeriğini varolan bazı kuvvet (force) oyunlarında bulan bir *işaret* olarak düşünülecektir: "Her kuvvet gerçekliğin bir miktarının ele geçirilmesi, tahakküm altına alınması, kullanılmasıdır. Algı bile ... doğayı ele geçiren kuvvetlerin ifadesidir ... doğanın kendi tarihi vardır. Genel olarak bir şeyin tarihi, ona egemen olan kuvvetlerin art arda gelişidir ..." (NP 4; 3). Her olay ve fenomen kendilerine bağlı çoklu anlamlara sahiptir, çünkü herşey, şeyi tutan kuvvetlere bağlıdır: Çoğulculuk, felsefe tarafından icat edilmiş, tamamıyla felsefeye

özgü düşünme biçimidir ... şiddetli bir ateizmin tek ilkesidir" (4; 4). Hegel`in naïf bir bilinçle bir tutarak çoğulculuğu alaya almasının aksine Deleuze, bir şeyin birden fazla anlamı olduğu düşüncesinin, "felsefenin en büyük kazanımı, gerçek kavramın fethedilmesi, felsefenin vazgeçişi ya da çocukluğu değil erişkinliği olduğunda ısrarlıdır" (a.g.e)". Fakat bu çoğulculuk, rölativizme karşılık gelmez. Bir nesneyi yorumlamak ve değerlendirmek, "öz" kavramının işlerliğini sürdürdüğü, "bütün anlamlar eş değer değildir" diyen ince ve hassas bir tartı sanatı ile meşgul olmaktır (5; 4). Şeyin kendisi tarafsız değildir, ancak ona o an için egemen olan kuvvetle az ya da çok yakınlık içindedir" (a.g.e). Deleuze "dramatizasyon yönteminin" Nietzsche`nin projesine ve sorularının biçimine en uygun yöntem olduğunu ileri sürer: diferansiyel, tipolojik ve soykütüksel yöntem (80; 79). Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*'nin İngilizce baskısının önsözünde kitapta da birkaç defa üzerinde durduğu bir noktayı, yani Nietzsche`nin felsefesinin en özgün yönlerinden biri olan "Nedir...?" sorusunun "Kim..." sorusuna dönüştürülmesini vurgular. "Bir"in çoğunlukla bir kişiye veya bir bireye değil, daha çok bir olaya, "yani bir önerme ya da fenomende çeşitli ilişkiler içindeki kuvvetlere gönderme yaptığı konusunda ısrar eder... 'Kim' her zaman Dionysos'tur, Dionysos'un bir görünümü ya da maskesi ..." (NP xi).

Her ne kadar onun en önemli ve sistematik çalışması olarak görülse de, Nietzsche 1887 tarihli *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* adlı eserini önceki yazılarının daha fazla kopyasını satmasına yardımcı olabilecek küçük, polemikçi bir broşür olarak tasarladı. Buna rağmen yazı, yorumcuların gösterdiği ilgiyi açık bir şekilde hak ediyordu ve bunun önemine ilk dikkat çeken kişilerden biri de Deleuze'dü. Sarsıcı-değeri yönünden, insanlık durumu hakkında başka hiçbir modern metin onun rakibi olamaz. Nietzsche'nin kendisi de kitabın karakterini gayet iyi biliyordu. Metinde, insanın kökeni ve gelişimini bilhassa "hasta hayvan" olarak adlandırdığı insan hayvanının sapkın doğasını keşfettiği sıradaki şok duygusunu açığa vurduğu anlar vardır. (GM III, 14): "İnsanda korku verici birçok şey bulunmakta!... Dünya çok uzunca bir süre tımarhane olmuştur!" (GM II,22). Nietzsche *Ecce Homo*`da "bir sürpriz sanatının"(,) kitabı oluşturan üç denemenin her birine rehberlik ettiğini gösterir ve onların şimdiye kadar kaleme alınan en anlaşılmaz şeyler arasında yer almayı hak ettiklerini kabul eder. Daha sonra ise tanrısı Dionysos`un da karanlığın tanrısı olduğunu vurgular (*Ecce Homo*, "Soykütüğü"; bkz. BGE 295). Ancak kitap, bugüne kadar yazılmış en karanlık kitaplardan biri olmasına rağmen, gelecek adına büyük bir beklenti ve umut bildirir.

Modern natüralizme ufuk açıcı bir katkı olarak okunabilmesine rağmen, "'*ruhun yazgısı' üzerine Dionysosçu dramanın*" yeni bir virajı ve olası sonucundan daha az bir şey olmayan bu metin, bizim yoruma dayalı okumamızda derin bir şekilde düşünülmeyi ve üzerinde kafa yorulmayı hak eder. Bu projenin kritik hedefi, insanın "yetkin bir sürü hayvanına doğru bu soysuzlaşması ve küçülmesi" ile savaşmaktır (BGE 203). Bu bizden, "insanın henüz belirlenmemiş bir hayvan" olduğunu ve insanın "görkemli bir bozukluktan" başka birşey olma olanağını kabul etmemizi talep eder . (BGE 62). Nietzsche için nihilizm, insana bakmanın bizi yorması gerçeğinden kaynaklanmaktadır ve onun aradığı şey, "insanın *kendisini* haklı çıkaran ...ve *insanlığa olan inancımıza* tutunabileceğimiz bir bakıştır" (GM I, 12; bkz. III, 14). Nietzsche, sözde "ahlak biliminin" beceriksiz ve acemi bir gelişme durumunda olduğunu düşünür (BGE 186). Bu bilimi, köken ve soy sorularının, belirleyici olayların ve belki de en önemlisi değerin ve gelecekteki olanağın önemine dikkat çekmek suretiyle canlandırmak ister. Nietzsche, ahlaki düşünümün, tehlikeli ve ayartıcı bir biçimde gerçekleşebildiği, insanın *yazgısını* kuşatabildiği düşüncesine kapılmaya hazır Avrupa'da hiçbir düşünürün olmadığını ileri sürer (BGE 228). Nietzsche ahlakı hesaba katma girişimlerinde, filozofların ahlakın problematik olabileceği şüphesini edinmediklerini öne sürer; aslında onların yaptıkları şey, egemen ahlak içerisinde "gerçek inancın bilimsel bir biçimini" ve sonuç olarak "belirli bir ahlak içerisinde durumun bir parçası" olarak kalan soruşturmaları söylemektir; gerçekte yapmış oldukları şey "egemen olan ahlaktaki hakiki inancın bilge bir biçimini" telaffuz etmekten ibarettir ve sonuç olarak onların soruşturmaları "belirli bir ahlakın içindeki genel gidişatın bir parçası" olarak kalır (BGE 186). Nietzsche, Francis Hutcheson, Hume ve Kant gibi modern ahlakçıların ve hümanistlerin çalışmalarında yaygın bir pratik olan "ahlak duyusu"nu ya da ahlaki yetiyi sorgulamaz, aksine ahlakın farklı anlamlarını ortaya çıkarmak için yola koyulur -yani ahlakın insanlığın gelişim sürecinde kazandığı farklı anlamları. Onun eleştiri teşebbüsü, değerlerin ortaya çıktığı şartlar ve koşullar altında bir bilginin geliştirilmesini içerir ve bu da bize ahlakın farklı anlamlarının bir değerlendirilmesini verecektir: semptom, maske, hastalık, uyarıcı, zehir vb. olarak.

Nietzsche *Soykütüğü'*ne ruha mikroskop tutan ve bu süreçte "basit, acı, çirkin, itici, Hristiyan olmayan ve ahlak dışı... gibi" yeni bir takım hakikatler ortaya koymuş önde gelen araştırmacılar grubu olan İngiliz psikologlarına saygı göstererek başlar (GM I, 1). Bu psikologların çalışmaları, Locke`un empirizmine ve Hume`un zihne yönelik yeni yaklaşımına dayanır ve bu çalışmalar sözde karmaşık, entelektüel etkinliğin, alışkanlığın *ataleti* ve rastgele

birliktelik veya idelerin ortaklığı gibi gerçekte "aptalca" olan süreçlerden ortaya çıktığını göstermeye çalışır. "İngiliz psikologların" gerçek ve "tanrısal olmayan" zihin mekanizmalarını gösterme çabalarında Nietzsche, kasıtlı ve aşağılık bir içgüdü ve insan hayvanı hakkında basit kötümser bir şüphe görmez, aksine hakikat mücadelesi için çokça fedakarlıkta bulunmuş gururlu ruhları görür. Entellektüel emeklerinin dürüst işçiliğine büyük hayranlık duyar. Buna rağmen onları gerçek bir tarihsel anlamdan yoksun olmaları, ahlaki soykütüklerinin beceriksizliği ve değer ve gelecekteki yasa hakkındaki soruları soramamaları nedeniyle eleştirir. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin 252. kısmında "Darwin, Spencer ve John Stuart Mill gibi saygın fakat vasat İngilizlerden söz eder." Tekrar etmek gerekirse: Nietzsche`ye göre "İngiliz"`de eksik olan şey, "gerçek derinliğin ruhsal vizyonu -yani kısacası felsefedir." Deleuze`ün not ettiği gibi Nietzsche`nin yüksek empirizmi kendini asil ve temel düşünce yolları arasında ayrım yapmaya ve değer sorularını (örneğin, ahlaklılık ve hakikat) gündeme taşımaya adamıştır. Nietzsche, hakikati bu şekilde kullanamadığı için İngiliz empirizmini eleştirir; kültürel disiplin ve terbiye etme görevleri husundaki çekingenliği dahilinde kendi "ayak takımı hırsını" sergiler (BGE 213) ve hakikate, insanın kusursuz bir sürü hayvanına dönüşümünün daha uzak uçlarına kadar izin verir.

Deleuze soykütüğünü olumlu eleştiride bir alıştırma olarak anlar. Bir intikam ya da hınç hareketi değil, varoluşun etkin bir tarzının ifadesi, bir var olma biçimi olarak doğal saldırganlığı olumlayan bir saldırı biçimidir. Soykütüğü, kökenlerle ve değerlerin diferansiyel öğeleriyle, kökenlerin değerinin bizzat türediği öğelerle ilgilenir. Bu, sadece köken ve doğuş ile değil aynı zamanda kökendeki mesafe veya fark ile ilgilidir (NP 3;2). O bizim kökendeki soyluluk ve bayağılık, soyluluk ve alçaklık, soyluluk ve dekadans belirlenimimizle bağlantılıdır. Deleuze`ün soykütüğü kavrayışı karmaşıktır; çünkü "soykütüğünün başlangıçta belirmediğini" ve "eğer doğumdan hemen sonra çocuğun babasını arıyorsak ciddi bir yanlış anlaşılma riskine girdiğimizi" bildirir (6; 5). Kısacası köken"de"ki fark, zorunlu olarak köken "nezdinde" ortaya çıkmaz. Dahası köken kendini çoğunlukla farkın olumsuzlama ve olumlamanın bir çelişki halini aldığı tersyüz edilmiş bir öz-imge içinde hapsolmuş halde bulur; kısacası etkin kuvvetler kendilerini tepkisel kuvvetler yönünden algılanmış bulurlar: "Etkin kuvvetler soyludurlar, ama tepkisel kuvvetlerde yansıtılan ayaktakımına özgü bir öğenin önünde bulurlar kendilerini (63; 56). Nietzsche'nin "ahlakın soykütüğü" yaptığı kesinlikten uzak olmasına rağmen, bu aslında Deleuze'ün onu bir soykütükçü olarak konumlandırmadaki başarısının göstergesidir. Nietzsche kitapta bir dizi

düşünürü ahlak soykütüklerini berbat ettikleri için, kendi öyle gördüğü için, defalarca suçlamıştır. Aslında, Nietzsche`nin tarihsel sorgulamaları onu soykütüğünün esas varsayımlarından birini sorgulamaya yöneltmiştir: ortak bir atadan sürekli olarak izi sürülebilecek bir soyağacı vardır. Ahlakla ilgili soykütüksel bir yaklaşımın aksine, Nietzsche belirleyici olaylara, süreksizliklere ve temel dönüşümlere daha çok önem vermektedir. Bu, Nietzsche`nin yeni bir konu ya da kavram yaratmayı düşünmediğini, daha ziyade varolan bir disiplin ya da konuya katkıda bulunduğunu gösteren çalışmanın Almanca başlığına yansımıştır.

Ancak Deleuze`ün iddiası dahicedir. Soykütüğü, fark ve ayrımın sanatı olmasına rağmen, bugün kendi imgesini başaşağı çevirmiştir. "İngiliz ya da Alman olsun, evrimcilik soybilimin tepkisel bir imgesidir", ki burada İngiliz stili çoğunlukla faydacı, Alman stili ise genellikle Hegelci diyalektiktir. (63; 56). Her ikisinin de sonucu, liberal moderniteyi karakterize eden ve fenomenleri tepkisel kuvvetler ve enerjiler üzerinden yorumlayıp değerlendiren düşkünlüğümüzün yansıdığı "düşüncenin sıradanlığıdır". Deleuze Nietzsche`nin "köken" ile alakalı belirgin ve karmaşık endişesine dikkat çeker ve böylece soykütüğü tam anlamıyla bir soyluluk sanatı olarak algılanır. Etkin ve tepkisel kuvvetler ve duyguların tipolojisi, Nietzsche`nin projesinin merkezinde yer almasaydı ve etkin bilim gerçekten Nietzsche`nin metninde faal olmasaydı, soykütüğünün bu tür bir sanat olarak anlamlandırılması zor olurdu.

**En Büyük Sağlık**

Deleuze şunu ileri sürer:

> İntikam ruhu bizim düşüncemizin soykütüksel öğesidir, bizim düşünme biçimimizin aşkın ilkesidir. O halde Nietzsche'nin nihilizme ve intikam ruhuna karşı mücadelesi, metafiziğin alt üst edilmesi, insanın tarihi olarak tarihin sonu ve bilimlerin dönüşümü anlamına gelecektir... Nietzsche, felsefesinin amacını, düşünceyi nihilizmden ve onun çeşitli biçimlerinden kurtarmak şeklinde ortaya koyar (*NP* 40; 35).

Burası, Deleuze`ün, Nietzsche`ye ait *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* okumasının ayrıntılarını yakından incelemeye konu edinecek bir yer değil. Ancak Deleuze`ün okuması hakkında bir endişemi ifade etmem gerekiyor: Nietzsche'nin *par excellence* bir anti-diyalektikçi olarak (anti-Hegelci) yorumlanması onun saf bir kurgu, etkin kuvvet önerdiği anlamına mı gelir? Dahası bu onu Nietzsche`nin vicdan azabı değerlendirmesinin önemini küçümsemeye mi götürür? Basitçe şu notu düşmeme izin verin; Deleuze, bir noktada sonrakinin öncekinin işini devraldığı ve görevini tamamladığını

iddia ederek (NP 146; 128) hınç ve kötü bilinci çok çabuk bir şekilde özdeşleştiriyor ve böylece Nietzsche'nin argümanının meydan okuyuculuğunu kaçırıyor: insanın vicdan azabının varlığa gelişi, bütün *hınçların önünde yer alır*. Nietzsche`ye göre, örneğin "yeni koşullara organik bir asimilasyon" gibi, evrimsel terimlerle düşünüldüğü zaman, bu yeterince anlaşılmayan bir gelişmedir; aksine Nietzsche burada içerilen şeyin bir "sıçrama", bir "dürtü" olduğunu vurgular ve bu nedenle vicdan azabının bir felaket ve yazgı olarak okunması gerekir. Bu bizim için sineye çekilmesi ve hazmetmesi zor bir düşüncedir -özellikle de Deleuze`ün takipçileri için-, çünkü bu sadece insanın doğası gereği tepkisel bir hayvan (Deleuze bu noktayı tamamen takdir eder) olduğu anlamına geldiğinden değil, daha çok vicdan azabının insanın tercih edebileceği ya da reddedebileceği birşey olmadığı anlamına geldiğindendir: vicdan azabının ötesinde olacak bir üstinsanın düşünülmesi fantaziye kalkışmaktır ve bu kesinlikle Nietzsche`nin bizim yapmamızı istediği şey değildir.

Nietzsche *Soykütüğü*'nün ikinci denemesinde borç ve suçluluk duygularının (kişisel yükümlülük) kökenleri ve ortaya çıkışları hakkında bir anlatıyı ana hatları ile özetler. O, insan zihninin evrimi ve çıkarsama, sayma, hesaplama, ölçme, tahmin etme gibi insana ait bazı temel düşünme yollarının nasıl ortaya çıktığından başka bir şey ile ilgilenmez. Ayrıca Hristiyan-ahlak kültürünün, borç ve suçluluk duygusunun giderilemediği bir tür vicdan azabını nasıl geliştirdiği ile de ilgilenir. Bunun nedeni, vicdan azabının, kurtuluşun hayal edilemez olduğu ebedi ceza ve kökensel günah gibi bir dizi yüce metafiziksel kurgulara bağlı hale getirilmesidir. Nietzsche için "suçluluk" duygumuz tarihteki birkaç önemli ve can alıcı olaylar sayesinde gelişmiştir. İlk toplumlarda bireyler eylemlerinden sorumlu tutulur ve "borcun" yerine getirilmesi zorunluluğu vardır. Tarih boyunca, bu maddi yükümlülük hissi artarak ahlaki değerlendirmelere maruz kalmış ve Hrisitiyan Tanrısına karşı suçluluk duygusuyla zirveyi görmüştür. Şimdilerde bireyler, gerçek varoluşlarından, varoluşlarının aktüel koşullarına bakılmaksızın sorumludurlar.[6]

Nietzsche, *Soykütüğü*'nün bu İkinci Denemesinin 16. bölümünde -her ne kadar bir ön taslak olsa da- vicdan azabının kökeniyle ilgili teorisini geliştirir. Nietzsche bunu, "değişimin baskısı altındaki insanın kaçınılmaz olarak yakalandığı ağır bir hastalık olarak" görür. Bu değişim, insanın "kendini toplumun ve barışın sınırları içinde hapsedilmiş bulduğunda" gerçekleşir. Nietzsche bir yandan vicdan azabına, insanın kendisinin rahatsızlığı, henüz

[6] Nietzsche'nin bir kişinin "varoluşundan, şu yapıda oluşundan, bu koşullar altında, bu ortamda oluşundan" sorumlu olduğu fikrini eleştirdiği ve alternatif bir öğreti teklif ettiği yazılarından biri *Putların Alacakaranlığı*'ndaki "Dört Yanılgı Üzerine"nin sekizinci bölümüdür.

iyileşmediği, kendinden kaynaklı olan, en kötü ve sinsi hastalık olarak yaklaşır. Diğer yandan ise, "kendisine karşı çevrilmiş hayvan ruhunun olasılığının muazzam bir olay olduğunu ve gülünç bir gezegende "anlamsızca, farkına varılmadan oynatılabilecek" kadar ilginç olduğunu savunur.

*Soykütüğü*'nün yine ikinci denemesinin 17. bölümünde teorisinin iki ana varsayımını açıklar. Birincisi, insandaki bu temel değişim ne aşamalı ne de gönüllü bir değişimdir; daha çok hiçbir şeyin savuşturamayacağı "bir ihlal, sıçrama, dürtü, baskı ve yazgıdır" ve o ne mücadeleyi ne de *hıncı* içerir. İkincisi, biçimsiz bir nüfusun sabit bir karaktere dönüştürülmesi yalnızca muazzam bir şiddet uygulaması ile meydana gelebilir ve böylece en eski devlet "baskıcı ve acımasız bir tiranlık makinesi olarak" ortaya çıkar. Nietzsche, bu "örgütlenme gücüne" sahip ve değişken nüfusun yönetimini ele alan "fetihçi ve efendi bir ırk"`tan bir düzine "sarışın av hayvanları" hayal eder. Her ne kadar bu hayvanlar ya da avlar vicdan azabına sahip canlılar olmasalar da - suç ve sorumluluk zihinsel yapılarında bir role sahip değildir-, "çirkin büyüme" yine de onlarsız var oluşa gelmezdi ve sahip olduğu biçimi almazdı. Bunun nedeni, "özgürlük içgüdüsünü" (güç istencini) "kendi içinde hapsolmuş" bir baskı durumuna zorlamalarından kaynaklanmaktadır ve o, şimdi sadece kendisine karşı kendini azledebilir. Nietzsche 18. kısımda acılı ve çirkin bir büyümeyi temsil etmesine rağmen, açıkça vicdan azabına aşağılayıcı bir şekilde bakılmaması gerektiğini ifade eder; aslında "etkin vicdan azabından" bahseder. "O, ideal ve düşsel olayların gerçek rahmi" olarak değerlendirilebilir ve "tuhaf güzellik ve olumlama"nın bolluğu sayesinde gün ışığına çıkarılmıştır. Nietzsche ayrıca vicdan azabında etkin olan kendine ihanet istencinin bencil olmayan değer için ön koşulu sağladığını da not eder. Bunun nedeni, biçimlendirilmiş ve baskı altına alınmış insanın, kendini inkarın ve feda etmenin çileci ideallerine bağlaması ve kendileri için doğru olmak zorunda olan zulümden zevk almalarıdır.

Nietzsche şimdi, dikkatini vicdan azabının daha sonraki evrimlerini tartışmaya yöneltir. Tarih boyunca bu maraz ya da hastalık korkunç ve muazzam bir noktaya ulaşmıştır. Nietzsche, tarih öncesinde borçlu-alacaklı ilişkisinin, önceki kuşakların nakletmesi sayesinde bir kabile topluluğu üzerinden işlediğini öne sürer. En sonunda ata, bir tanrıya dönüşür ve korku duygusu ile ilişkilendirilir (boş inancın doğuşu). Hristiyanlık bu borç duygusunu daha da geliştirir ve dahası bunu gerçekten de korkunç bir duygu düzeyine dayanarak yapar. "En büyük tanrı olarak Hristiyanlığın Tanrısının gelişi henüz tamamlanmamıştır ve bu nedenle yeryüzündeki en yüklü borç duygusunun

ortaya çıkmasına yol açmıştır" (bölüm 20). Nietzsche bu bölümün son kısmında, Hristiyan tanrısına olan inançtaki zayıflamanın ve ateizmin buna neden olup olmadığını sorar ve şimdi suçlu bir borçluluktan insanların azad edildiğini göreceğiz, öyle ki bu bize "ikinci bir masumiyet" yaşama duygusu versin der. Bu varsayım ile ilgili sorun, tanrı önündeki suçluluk duygusunda olduğu gibi, suçluluk ve görev kavramlarının derin bir şekilde ahlaki hale geldiği dereceyi küçümsemesidir. Nietzsche, esas öncül artık geçerli olmadığında -alacaklı Tanrıya olan inanç- olguların (facts) borçtan affedilene karşı konuştuğunu ileri sürer. Bunun nedeni, nihai ödemeye ilişkin herhangi bir düşüncenin "*men edilecek olmasıdır*",ve bu da korkunç bir kötümserliğin insanın ruhunu teslim aldığı gerçeğini göstermektedir. Bu fikir, borçlu insanın borucunu asla kapatamayacağı ve bu yüzden cezasının ebedi olacağı düşüncesini beslemiştir. İsa formunda, kendini insanın suçu için feda eden alacaklı Tanrı fikri dahi insana özgürlük getirmez, sadece borçlunun suçluluk duygusunun yoğunlaşmasına hizmet eder. Nihai alacaklı birkaç şekilde tasavvur edilmiştir: insanın "nedeni" ve insan ırkının başlangıcı olarak ya da insanı varlığa getiren ve şeytanca görülen rahim, doğa olarak ve hatta genellikle "doğası gereği değersiz" olarak görülegelen ve istencin, "varoluştan nihilist bir yüz çevirmeye" ifadesini veren hiçliğe kaçmak istediği varoluş olarak. Schopenhauer gibi ateist düşünürler Hristiyan metafiziğinin etkisi altında düşünmeyi sürdürmekte ve varoluşun bizatihi kendisini suçlu olarak değerlendirmektedirler. Temel gelişme, dini ilkelere sarılan ve "korkunç bir sertlik" ile kendini küçük düşüren vicdan azabı insanı açısından gerçekleşmiştir: "Ah bu çılgın, acıklı canavar insan! Sapkın olan nasıl düşünceleri var onun, histerik saçma, nasıl da düşünme canavarlığı fışkırıyor ondan, birazcık engellenir engellenmez!..." (II, 22). Nietzsche bu gelişimi oldukça ilginç bulsa da, içinde "kara, kasvetli, sinir bozucu bir keder görür." Hristiyanlık durumunda ise "bu ruhsal zalimliğin bizatihi kendisinde mutlak olarak benzersiz bir istenç çılgınlığına" sahibiz.

*Soykütüğü*`nün ikinci denemesi kurtuluş üzerine bir not ile biter. Bir borcun ödenmesini ima eden İngilizce kelimenin aksine aynı kelimenin Almancası kurtarma/kurtuluş (*Erlösung*) anlamına gelmektedir.[7] Nietzsche`nin metinde yer alan bu kritik noktadaki düşünce çizgisi oldukça karmaşıktır; şimdi çağrısını yaptığı üstün insan geleceği, (geleceğin üst-insanı) olduğumuz yaratıklar olmaktan üstünkörü bir kurtulmayı varsaymaz. Nietzsche "biz modernlerin" yüzyıllarca vicdanı canlı canlı kesip biçmenin ve kendisinde-

[7] Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt* eserinin "Kurtuluş Üzerine" başlıklı konuşmasına bakınız.

ki hayvana işkence etmenin" mirasçıları olduğumuzu belirtir. Gerçekten de öyle bir canlı canlı kesmeye ve işkenceye maruz kaldık ki, dürüst olmak gerekirse kendimizi "bu alandaki sanatçılar" gibi düşünebiliriz. Doğal eğilimlerimiz şimdi vicdan azabı ile baştan aşağı iç içe geçmiş haldedir. Nietzsche şu durumda, vicdan azabının "*sapkın* eğilimler"le ve "şimdiye kadar yaşama düşman olmuş ve dünyaya kara çalmış tüm ideallerle" iç içe geçeceği bir "geriye dönük deneyim"in olanaklı olup olamayacağını sorar. Böyle bir umudu paylaşmak isteyen herkes "*iyi* insanlar" ile mücadele etmek zorunda kalacaktır. Nietzsche`nin aklında hem insanın şu anki halinden memnun olanlar (tembel ve halinden memnun) hem de sabırsızca insanın üzerinden atlamak isteyenler (azimli) bulunmaktadır. İnsanı aşmayı göze alma ödevi, "zor" ve "soylu ruhlu" bir iştir; Nietzsche`ye göre bu, basit bir şekilde kendimizi akışa bırakma meselesi değildir. Dolayısıyla Nietzsche, "fethin, serüvenin, tehlikeye ve hatta acıya bile gereksinimi olan için, savaşlar ve zaferler..." için ve bunlar tarafından hazırlanmış, kendinde "büyük sağlık"`ın kişilik bulduğu farklı türden bir ruha bakışlarını çevirmektedir. Nietzsche bu noktada ileriye ve mevcut şimdinin tümüyle zamanına uygun çerçevesinin dışına bakar. Dünyayı uzun zamandır üzerinde hüküm süren idealden ve nihilizm ile ondan kaynaklanan hiçliğe duyulan istençten kurtaracak olan "Büyük sevgi ve nefret adamı, kurtarıcı insana" işaret eder. Nietzsche, kaçınılmaz bir şekilde "istenci yeniden özgürleştirecek", yeryüzüne bir "amaç" ve insana "umudunu" geri verecek olan "karardan" bahseder.

Okuyucu, Nietzsche'nin, "öteye" yönelik arzularımız üzerinden bizi yeni bir vicdan azabına ve yaşama karşı koyan, varoluşu karalayan ideallere bel bağlamaya davet ederken tamamen ciddi mi olduğu yoksa parodi mi yaptığını anlamakta zorlanır. İnsanın üstesinden gelmenin olasılığını düşünmemiz için baştan çıkarıcı bir yol olarak vicdan azabından faydalanır ve geleceğe ve onun keşfine dair bir "sorumluluğumuz" olduğunu varsayar. Amacı yaşamın yükünü azaltmak ve insan hayvanını hafif ve özgür bir varlığa dönüştürmek olsa da Nietzsche, kalıtımla kazanılmış duygu ve kavramlarımızın tam yüküne yaslanmaya mecbur kalır. Ahlakın "kendini-aşması/kendinin üstesinden gelmesi" konusundaki çağrısının temel paradoksunu kavrar, yani bunu bizden talep edenin ahlak olduğunu ileri sürer. Ancak böyle bir edim, aynı zamanda oyun ve parodi açısından da gerçekleştirilebilir. Nietzsche, "En büyük sağlık" başlıklı 1887 tarihli bir aforizmasında şunları not eder: "dolup taşan güç ve bolluktan ötürü, şimdiye kadar kutsal; iyi, dokunulmaz ve tanrısal denilen her şeyle naifçe oynayan ruhun ideali; bugüne dek tüm dünyevi ciddiyetle karşılaştırıldığında insandışı görünecek, insan-

ca, üstinsanca sağlık ve cömertliğin bir ideali." Foucault`nun, "Soykütüğü, ahenkli bir şenlik biçiminde tarihtir" ifadesini kullandığında haklı olduğuna inanıyorum.[8]

**Sonuç**

Nietzsche *Soykütüğü*'nde, modern insanın şen bilim sanatını öğreneceği ve büyük sağlığı uygulayacağı ve böyle yaparken de vicdan azabının dünyayı lanetleyen ve bugüne kadar insanın tek ideali olarak hüküm süren ideale karşı çevrileceğine olan umudunu güçlü bir şekilde belirtir. Vicdan azabının edimi, insan için bir tercih değildi; kaçınılmaz bir sıçrayış, bir felaket ve bir yazgı bakımından -insanca-pek insanca- onun olduğu şey oldu. O halde kökenlerin tarihini ve vicdan azabının gelişimini ilişkilendirmek, insan hayvanının mukadder hikayesini anlatmaktır. Eğer birisi onun üzerine engin bir bakış açısına ulaşırsa, insanın en büyük ızdırabı anlamında şimdiye kadar bugünü şekillendiren ancak içinde büyük vaadini içeren şeyin bilinç formu olduğunu görebilir. Nietzsche için insanın yeni oluşlarına neden olan şey vicdan azabıdır. Çünkü insan hayvanı bütünüyle bir etkin güç olamaz; bu hayal edilen sarışın av hayvanlarına (doğanın büyük aslanları) aittir ve Nietzsche belli ki metinde insan öncesi duruma ya da varoluşun ahlak öncesi biçimine tarihdışı bir dönüşü savunmuyor. Vicdan azabının insanın etkin gücü olduğu noktasını açıkça belirtiyor (GM II, 18).

Nietzsche`nin bize düşünmemiz ve kafa yormamız için bıraktığı soru şudur: Şimdi borcumuz nedir? Açıkcası bu konu üstinsanı göz önüne almadan etkili bir şekilde cevaplanamaz. Bu metafor Nietzsche`nin en "keyifli" ve en güçlü kavramı ve armağanıdır ve Deleuze, Nietzsche`deki üstinsanın önemini ve doğasını hakkıyla takdir edebilecek nadir okuyucularından biridir. Fakat haklı olarak, onu artıları ve eksileriyle değerlendirmek de zordur: Nietzsche onu meydan okumak için ölçülendirmiş ve sınamadan geçirmiştir. En büyük yükü (kendimizi), hafif ve özgür bir şeye dönüştürmek ve özgürleştirmek mümkün müdür? Dünyanın "tımarhaneden" başka bir şey olması mümkün müdür?

*Nietzsche ve Felsefe*'den *Felsefe Nedir?*'e kadar Deleuze, bu sorulara cevap vermenin uygun yollarını aramıştır. Deleuze için olanaklar varoluşun zamansız boyutları ile bağlantılıdırlar. *Nietzsche ve Felsefe*'de odak nokta, insanı oluşturan ve onsuz insanın kavranamayacağı tepkisel kuvvetlerin

[8] Michel FOUCAULT, "Nietzsche, Genealogy, History" (1971), içinde, *Michel Foucault: Essential Works, II. cilt* (Middlesex: Penguin, 1998), s. 369-93, s. 386.

etkin -oluşluğudur. *Felsefe Nedir*?`deki odak nokta ise soykütükten, merkezinde "kuvvetler" kavramı değil, "virtüel" oluşlar ve olayların olduğu geofelsefeye kaymıştır. Ancak burada bile, külliyatının sonunda, Deleuze bir kez daha "yaşamın olanakları" fikrinden istifade eder. Şimdi bu olanakların, geç modern sermayenin yeniden-yerli yurtlulaştırma koşulları altında varoluştan daha fazla sıkılmakta olduğu gerçeğinden yakınır: "Kendimizi çağımızın dışında hissetmiyoruz, tersine onunla utanç verici uzlaşmalara girişmekten geri durmuyoruz bir türlü."[9] Deleuze, bu utanç duygusunun felsefenin en güçlü motiflerinden biri olduğunu yazar. Birisi onun bu duygu ile Nietzsche`nin insana ve dünyanın geleceğine dair anlayışını onayladığını ve geliştirdiğini iddia edebilir. Yeni bir dünya ve yeni halkların yaratılması – *Felsefe Nedir?* boyunca devam eden Nietzsche kaynaklı sakınma- kötü olanı da içeren bir bilinç durumu olmalıdır. Deleuze son çalışmasında Nietzsche ve vicdan azabı hakkında derin bir şeyler bildiğini açığa vurur:

> Nietzsche, "vicdan azabı" kavramını yapılandırdığında, onda dünya üzerinde varolabilecek en tiksindirici şeyi görebiliyordu, yine de, "insan işte burada ilginç hale gelmeye başlıyor!" diye seslenmekten geri durmadı ... düşüncenin yeni bir imgesiyle.[10]

Deleuze`ün son kitabının sayfalarında, kitap sakin ve aklı selim olarak incelendiğinde, günümüzde felsefenin görevi ile ilgili ve felsefenin *amor fati'sine* sadık bir *üstinsan* kavrayışı buluruz. Bunu göstermek ise başka bir makalenin görevi olmalıdır.

*Warwick Üniversitesi*

[9] Gilles DELEUZE ve Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1991), s. 103; *What is Philosophy?*, çev. Hugh TOMLINSON ve Graham BURCHELL (London: Verso, 1994), s. 108.
[10] *NP*, s. 80; 83.




Nietzsche, 1872.

# NIET-ZSCHE: DERRIDA'NIN NIETZSCHELERİ

**Peyami Safa Gülay***

**Özet:** Jacques Derrida Friedrich Nietzsche'yi okurken ondaki Nietzscheleri takip etmeye çalışır. Ona göre Nietzsche metni nihai bir anlama indirgenemez. Dahası, Nietzsche metninde nihai bir anlama indirgenmeye direnen şey bizzat Nietzsche'nin kendisidir. Derrida Nietzsche metninde bütün metinler için geçerli olduğunu düşündüğü anlam çokluğunun kasıtlı bir örneğini görür. Nihai bir anlama gelebilecek şekilde indirgenememek bütün metinler için geçerlidir. Bu noktada Nietzsche'yi Derrida için ayrıcalıklı kılan, Nietzsche'nin metnini söz konusu çoğulluğa bizzat açıyor olmasıdır. Bundan dolayı Nietzsche metninin klasik anlamda bir köken ya da hakikati yoktur. Ne var ki böyle bir köken ve hakikat yokluğu Nietzsche metnini yeniden okunmaya her zaman müsait bir yapı haline getirir.

**Anahtar Kelimeler:** Derrida, Nietzsche, metin, okuma, çoğulluk

## NIET-ZSCHE: DERRIDA'S NIETZSCHES

**Abstract:** Jacques Derrida tries to follow multiple Nietzsches in Nietzsche when he reads him. According to his interpretation, Nietzsche's can not be reduced to a ultimate meaning. Additionaly, Nietzsche himself prevent himself to reducible meaning in his own texts. Derrida, notices an intentional example of multiple meanings in Nietzsche, which he believes its existence in all texts. Texts would never be reduced into any ultimate meaning and this applies to all texts. At this point, for Derrida, Nietzsche is a privileged philosopher because his texts are open to multiple meanings. Because of that critical distinction, there is no truth or essence of Nietzsche's texts, in classical terms. And finally, that's why Nietzsche's texts are always be convenient to read over and over again.

**Key Words:** Derrida, Nietzsche, text, reading, plurality.

Bir değerlerin yeniden değerlendirilmesi (Umwertung der Werthe) konusunda tek kişide bulunmayan yetilerin, hepsinden önce birbirine karşıt yetilerin, bende toplanması gerekiyordu; üstelik bunlar birbirini yıkmamalı, yok etmemeliydi. Bu yetiler arasında bir sıralama (Rangordnung); aralıklar; birbiriyle çatışmadan ayrı durma sanatı; birbirine karışmama, "uzlaştırma-

* Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi

ma"; karmaşa değil üretken bir çokluk -bu işin önkoşulu, içgüdümün uzun ve gizli çabası, sanatçılığı budur işte (Nietzsche, 2011: 44).

Friedrich Nietzsche

Ancak, bir kişinin tek bir isim taşıdığını kim söyledi? Kesinlikle Nietzsche söylemedi (Derrida, 2011: 130).

Jacques Derrida

**Geleceği Yazmak**

Eğer sonsuz bağlamda sonsuz defa yinelenebilme imkânı bütün metinler için geçerliyse, Jacques Derrida için Nietzsche'yi heyecan verici derecede ayrıcalıklı kılan nedir?

Yazmanın makine tesis eden bir işaret üretmek olduğunu düşünür Derrida (Derrida, 1988: 8). Bu, anlam üreten bir makinedir. Derrida'nın meşhur ve belki de şöhretlerinden çok sıra dışılıklarıyla bilinen okumaları, yazmayı anlam üreten bir mekanizmayı tesis edecek bir işaret olarak görüşünün örneklerini sunar usanmadan. Son derece küçük ayrıntıların, metin dışı olarak görülen unsurların, hemen hemen herkese gereksiz ve hatta anlamsız zorlamalar olarak gelecek her türlü malzemenin hesaba katıldığı okumalardır bunlar. Kendi ifadeleriyle Derrida, metinlerin artık kendilerinde bulunabilecek nihai bir gösterilen arayışı olarak okunamayacaklarını iddia eder (Derrida, 1981: 63). Metnin ruhuna uygun (proper) yolu tanımlama, özneye eşsiz bir yer tahsis etme, basit bir köken yerleştirme... Metin söz konusu olduğunda tüm bunlar "olanaksız" olarak tavsif edilecektir artık (Derrida, 2010: 192). Derrida'nın kafasındaki yeni metin fikrini anlamak için, Spivak'ın şu analizine başvurulabilir:

Derrida bize, metinsellik anlatısının başka bir çeşitlemesini önermektedir: Ekin vermeyen ama sınırsızca tekrarlanan bir ekim. Tohumun tohumlamadığı, sadece ortalığa saçıldığı, yok yere serpildiği, kökeni olan babasına geri de dönemediği bir ekim işlemi olarak metinsellik. Bu, kusursuz ve denetimli polysemia değildir, hepsi birbirinden farklı olan ve sürekli ertelenen anlamların çoğalmasıdır (Spivak, 2014, 107).

Sınırsızca tekrarlanabilmek, ortalığa saçılmak fakat kaynağa geri dönememek ve farklı ve sürekli ertelenen anlamların çoğalması. Bu dinamik statünün, en azından Derrida'ya göre, bütün metinler için geçerli olduğunu hatırlarsak, başlangıçtaki sorumuza dönebiliriz: Nietzsche neden önemlidir? Nietzsche metninin farkı nedir? Bu soruya kesin bir cevap vermek elbette

zor. Fakat muhtemel bir cevap, Derrida'ya göre Nietzsche'nin metnin bu dinamik statüsüyle iş birliği yapan bir üslupla, kendisinin daha sonra "kadın" sorunuyla ilişkilendireceği bir üslupla yazıyor olmasıdır. Öyle ki, Nietzsche metninde çeşitli sesler duyulabilir ve:

Derrida'ya göre bu sesler, asla sona ermeyen ve asla bir "monoloji"ye indirgenmemelerini talep eden bir vurguyla geri dönerler. Bu anlamda bu tür sesler, zaten kendi geleceklerine, çok Nietzscheci bir mecaz kullanmak gerekirse, "gebe" kaldıkları rezervde yankılanırlar (Utku & Erkan, 2011: 14).

Demek ki Nietzsche metni daha oluşurken kendi geleceğine gebe kalmaktadır. Demek ki Nietzsche, geleceği de yazmaktadır. Elbette bu, Nietzsche'nin metninin geleceğini tahakküm altında tutabileceği anlamına gelmez. Hatta Derrida'ya göre aksi anlama gelir. Derrida daha sonra göreceğimiz gibi okurun maruz kaldığı "Şemsiyemi unuttum" "kalanı"nı da, Nietzsche'nin maruz kaldığı proto-Nazi suçlamalarını da bu iddiasının ispatları mahiyetinde kullanmaktan çekinmeyecektir.

Attridge'le yaptığı söyleşide Derrida, "Bir metin ne kadar güçlü olursa o kadar yazılır, o kadar kendi sınırlarını sarsar ya da bunların düşünülmesine izin verir" diyecektir (Derrida, 2010: 62). Onun Nietzsche metninde bu çeşit bir güç gördüğünü iddia etmek hiç de zorlama olmaz. Hartman'ın Derrida'nın Nietzsche'den öğrendiği şeyler arasında bir baba figüründen (ki biraz yukarıda Spivak, Derrida'da köken olarak babaya geri dönmeyen bir metinsellikten bahsetmişti) ya da net bir başlangıç fikrinden kopuşu saymasıyla (Hartman, 1981: 49) Utku ve Erkan'ın şu yorumu bir arada okunduğunda, Derrida'nın Nietzsche ilgisi biraz daha anlaşılır hale gelir:

Nietzsche, Derridacı metinde sık sık Derrida'nın Batı metafiziğinin merkezine yerleştirdiği bütün mevcudiyetin nostaljik özlemine bir alternatif olarak görünür. Aslında "Nietzsche", başka türlü düşünme olanağı için bir özel isim olarak, sözmerkezciliğin ötekisi için bir metonimi olarak tılsımlı bir işleve hizmet etmeye başlar" (Utku & Erkan, 2011: 10-11).

Derrida'nın Batı metafiziği ve sözmerkezciliğine yönelik hesaplaşması bu çalışmanın konusu değil. Fakat onun metin fikri, bu hesaplaşmanın en ciddi tezahürlerinden biri olarak belirir ve Derrida, Nietzsche metninde bu fikrin heyecan verici bir örneğini görür: Her tarafında barındırdığı patlamaya hazır bombalarla geleneksel bütünlük fikrini alabildiğine tehdit eden uçsuz bucaksız bir mayın tarlası. Belki de Nietzsche'yi ayrıcalıklı kılan, bu tarlayı Apollonik bir tavırla temizlemeye girişmek yerine diyonizyak bir tavırla yangına körükle gitmesidir. Kierkegaard'dan sonra, diye soracaktır

Derrida, Nietzsche, isimlerini çoğaltan ve imzalarla, kimliklerle ve maskelerle oynayan birkaç büyük düşünürden biri değil miydi? (Derrida, 2011: 130). Nietzsche isimleri o kadar çoğaltır, kimlikler ve maskelerle o kadar oynar ki artık bir Nietzsche'den değil, Nietzschelerden bahsetmek gerekecektir. Nietzsche metinlerini, birbirinden farklı Nietzscheler arasındaki bir şölene katılır gibi okur Derrida. Elbette bu şölene katılmanın birtakım bedelleri olacaktır: Nietzschelerin şöleni, onu parçalamayı ya da maskelerine yaymayı göze alır (Derrida, 2011: 132).

**"Şemsiyemi Unuttum"**

Derrida'nın sıra dışı metin fikri hem kendisi yaşarken hem de ölümünden sonra -ve hala devam edecek şekilde- şiddetli itirazların hedefi olmuştur. Kabaca, anlamı ortadan kaldırmak ya da bir çeşit anlam anarşizmine kapı aralamak gibi suçlamalardır bunlar. Her ne kadar Derrida temelde anlamın yokluğundan değil her zaman geçerli olacak bir anlam çokluğundan bahsetse de söz konusu itirazlar hız kesmemiştir. Eğer bu itirazların dayandığı temel olarak, yine kabaca, "herhangi bir metnin öyle ya da böyle tespit edilebilir bir anlamı olmalıdır" fikrini kabul edersek, Derrida'nın Nietzsche'nin notları arasında bu fikri ciddi anlamda sarsacak bir numune bulduğunu da rahatlıkla söyleyebiliriz.

Derrida'nın bu anlamda Nietzsche'nin notları arasında odaklandığı numune, "Şemsiyemi unuttum" cümlesidir. Bu cümle Nietzsche'nin yayınlanmamış manüskrileri arasında, öncesi ve sonrasıyla ya da Nietzsche literatürünün herhangi bir noktasıyla rasyonel ya da doğrudan bir temas imkânı vermeksizin bulunur. Derrida'nın bu noktada gündeme getireceği soru, geleneksel anlam fikirleri açısından sahiden can sıkıcı bir sorudur: Nietzsche'nin bu ifadesi ne anlama gelmektedir? Eğer o bir şekilde nihai bir anlama gelecekse, bu anlamı tespit edebilmek için müracaat edilmesi gereken merci neresidir? Derrida meseleye yönelik kanaatlerini dile getirirken, şahsi metin fikrinden taviz verecek gibi görünmez:

Bu "Şemsiyemi unuttum" kalanı (restance), hiçbir dairesel yörüngeye götürmez. Başlangıcından sonuna ulaştıran ve tekrar geri getiren hiçbir uygun güzergâh bilmez. Onun hareketi de, herhangi bir merkez kabul etmez. Yapısal olarak herhangi bir canlı anlamdan özgür olduğundan, hiçbir anlama gelmemesi ya da kararlaştırılabilir bir anlama sahip olmaması her zaman olanaklıdır. Bağlamsal bir gövdenin ya da sonlu kodun ötesinde, onun herhangi bir yere aktarılan parodileştirici anlam oyununun sonu yoktur. Tam

da bir yazı parçası olarak okunabilirliğinden dolayı, bu yayınlanmamış parçanın sonsuza kadar sır olarak kalması oldukça olanaklıdır. Ancak bir sırrı ele vermediğinden dolayı değil. Aksine onun sırrı, gerçekten de hiçbir sırra sahip olmaması, yalnızca kıvrımları arasında gizli bir hakikati taklit ediyormuş gibi yapabilmesi olanağıdır. (Derrida, 2011: 183).

Dairesel bir yörünge, uygun bir güzergâh, herhangi bir merkez, tespit edilebilir ya da kararlaştırılabilir bir anlam: "Şemsiyemi unuttum" kalanı, geleneksel metin ve anlam fikirlerinin beklentilerini karşılamayacak bir mekanizma olarak işlemektedir. Sadece bir örnek olarak, yazarın niyeti yaklaşımına başvurduğumuzu düşünelim. Derrida, yine benzer bir durumla karşı karşıya kalacağımız kanaatindedir:

Bu örneği ortaya çıkaran neden kesinlikle hiçbir şekilde bilinemez ya da daha sonra nereye aktarılmış olabileceği. Nietzsche, bu sözcükleri not ederken ne demek ya da yapmak istedi ya da hatta gerçekten herhangi bir şey mi istedi, kesinlikle hiçbir zaman bilemeyeceğiz (Derrida, 2011: 179).

Derrida, bu "Şemsiyemi unuttum" kalanının anlam üreten bir makine olarak işleyişini örneklemek için onu literal (Derrida, 2011: 182) ("Bir şemsiyeye sahibim ve onu unuttum"), psikanalitik (Derrida, 2011: 182) ("örtülere bürünmüş bir fallus") ve Heideggerci (Derrida, 2011: 188) ("Varlık'ın unutulması") tarzlarda okuyacaktır. Onun bu okumalardan hareketle kastettiği şey, bu kalanın bu bağlamların hepsinde ve dahası pek çok başka bağlamda da okunabilmesinin önünde herhangi bir engelin olamayacağıdır. Bu üç okumadan herhangi biri bir diğerinin meşruiyetini ortadan kaldıramadığı gibi, başka türlü bağlamlarda mümkün olabilecek diğer muhtemel okumaların da meşruiyeti de ortadan kaldırılamaz. Bunu mümkün kılan şey genelde metnin, özel olarak bu örnekteyse "Şemsiyemi unuttum" kalanının Derrida'nın biraz yukarıda tarif ettiği yapısıdır. Böylelikle "Şemsiyemi unuttum" kalanı öncelikle kendisinin fakat sonra da Nietzsche metninin çoğul okumalara açık oluşunun bir temsili olarak kullanılır Derrida tarafından. Bu noktadan sonra Derrida argümanını radikal bir noktaya taşıyacak ve "Şemsiyemi unuttum" kalanının okumaya sonsuz kere açık bu işleyişinin Nietzsche metninin bütünü için de geçerli olduğunu iddia edecektir:

Dikkatli bir yorumlama hangi mesafeye taşınırsa taşınsın, Nietzsche'nin metninin bütünlüğünün korkunç bir tarzda "Şemsiyemi unuttum" tipinden olabileceği hipotezi yadsınamaz (Derrida, 2011: 184).

Derrida'nın daha *Gramatoloji*'de Nietzsche metnine yönelik kanaatlerinin bu yönde olduğu tespit edilebilir: Nietzsche ne yazmışsa onu yazmıştır,

yazının -ve tabii önce kendi yazısının- kökensel olarak logos'un ve hakikatin kulluğunda olmadığını (Derrida, 2014: 32). Bütün bir Nietzsche literatürünü "Şemsiyemi unuttum" kalanı gibi işler hale getiren ve dolayısıyla Nietzsche metnini bir Nietzscheler şölenine çeviren özellik, bu olmalıdır: Nietzsche'nin yazısının bir logos'un ya da hakikatin kulluğunda olmayışı. Bu serbestlik, Nietzsche'nin bile kendi metninin geleceği üzerinde bir tahakküme sahip olamayacağı noktalara kadar ulaşır. Derrida, yine Nietzsche okumalarından biri olan *Otobiyografiler*'de, bir metnin sonuçlarının ya da yapısının onun "hakikat"ine, onun varsayılan yazarının kastettiği anlama ya da hatta onun sözde biricik ve tanınabilir imza sahibine indirgenemez olduğunu düşünür (Derrida, 2011: 103).

Nietzsche, Derrida'nın metin fikriyle iş birliği yapıyor gibi görünen bir üslupla yazmaktadır Derrida'ya göre. Derrida, Nietzsche'deki üslup sorununu (dil, varlık ve hakikat sorunlarıyla birlikte) ele alarak bu sorunu kadın olarak adlandıracaktır (Utku & Erkan, 2011: 44) Bu ilişki Nietzsche'nin üslubu, kadına atfettiği karakteristikleri büyük ölçüde hakikate de atfetmesi (Utku & Erkan, 2011: 45) ve Derrida'nın Nietzsche metninde gördüğü işleyişle bir arada düşünüldüğünde tartışmaya çeşitli açılımlar sağlamaktadır. Derrida öncelikle, Nietzsche'nin metniyle ondaki kadın fikrini yan yana getirir:

Nietzsche'nin kadın, hakikat, iğdiş olarak adlandırılan bu etkiler ya da mevcudiyetin ve yokluğun o ontolojik etkileri hakkında bir şey biliyor olabileceği yanılsamasına kapılmadığı, metninin heterojenliğinde açığa çıkar (Derrida, 2011: 164).

Daha sonra Nietzsche'de kadın fikriyle ilgili tespitini yapar: Kadın gibi, kendinde kadının kendinde hakikati gibi bir şey yoktur (Derrida, 2011: 167) diyecek ve bu izleği Nietzsche'nin kendisinden geçerek Nietzsche metnine kadar taşıyacaktır: Ne Nietzsche'nin hakikati gibi bir şey ne de Nietzsche'nin metninin hakikati gibi bir şey vardır (Derrida, 2011: 168). "Şemsiyemi unuttum" kalanı nasıl bir konumda bırakıyorsa, Nietzsche'nin üslubu da öyle bir konumda bırakır okuru. Çünkü Nietzsche metinlerinin anlamı:

"kadın gibi şüpheli ya da kararlaştırılamaz kalır. Kadının kendisini armağan olarak verişinde erkek, bu armağanın gerçek mi yoksa yalnızca bir simülasyon mu olduğunu bilemez. Erkek, gerçekten de kadına sahip olabilir mi? Yoksa örtülü bir simülasyon tarafından sahiplenilir mi?" (Utku & Erkan, 2011: 52).

"Erkek gerçekten kadına sahip olabilir mi?" sorusu, "okur gerçekten metne sahip olabilir mi?" sorusuyla yer değiştirebilir: Okur metni anlayabilir

mi yoksa onun anlamının sonsuz kere başka türlü olabilecek bir simülasyonuyla mı karşı karşıyadır? Derrida *Mahmuzlar*'da kadının çoğul konumunu kadının uzaklığı, örtüleri, şüpheciliği, süsleri ve simülasyonu temalarıyla örecek (Utku & Erkan, 2011: 48), bu anlamda şahsi metin fikri ile kadının çoğul konumu etrafında örülen bu temalar arasında bir yakınlık ilişkisi arayacak ve Nietzsche metninde bu arayışın meyvelerini toplayacaktır. Tıpkı kadın gibi metinler de -ve tabii, Nietzsche metni de- uzak duracak, şüphe uyandıracak, süs ve simülasyonlarıyla çeşitli yanılsamalar yaratacaktır. Fakat aynı sebepler, onların tekrar tekrar okunmalarının tahrik edici unsurlarını da ifade ederler. Nitekim, "Kadın nedir?" sorusunun basitçe cevaplanamayacağını düşünen Derrida, ekler: Yine de onu aramaya karşı çıkmak olanaksızdır (Derrida, 2011: 155). Belki metnin anlamının ne olduğuna yönelik geleneksel anlamda tatmin edici bir cevap bulunamayabilir. Fakat onu aramaya karşı çıkmak da olanaksızdır.

"Şemsiyemi unuttum" kalanı, Nietzsche'nin üslubu ve Derrida'nın Nietzsche'deki üslup ve metin ilişkisini yine Nietzsche'deki kadın teması üzerinden ele alması, ortaya belli bir metin fikrini çıkaracaktır: Her türlü bağlamda tekrarlanabilecek, hiçbir zaman egemen bir anlama indirgenemeyecek korkunç derecede dinamik bir metin fikri. Derrida bu fikri taşımaya, Nietzsche metnine yönelik bir başka bıçak sırtı tartışmada da devam eder: Nietzsche ve Nazizm ilişkisi. Bu, daha ilk tahlilde anakronik bir itham olarak kenara konulabilecek bir iddiadır. Nietzsche açıkça Nazi hareketinden önce yazmış ve Nazi hareketinden önce ölmüştür. Fakat Derrida, meseleye bu kadar iyimser yaklaşmaz. *Otobiyografiler*'de, Nietzsche'nin *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*'sini okurken amacını şöyle açıklar:

"Yani amacım, metnin "yazar"ını "aklamak", demokratik pedagoji ya da "solcu" politikalar için metnin içinde sorun yaratabilecek şeylerin ya da Nasyonal Sosyalizm'in en uğursuz canlanma haykırışlarını dillendiren bir "dil"in hizmetinde olan şeylerin etkisini azaltmak ya da onları etkisizleştirmek değil. Tam tersi, bu alanda en büyük kabalık zorunludur" (Derrida, 2011: 97).

Derrida, Nietzsche'yi bu konuda aklamak şöyle dursun, ona yönelik iddiaların yine onda, bizzat Nietzsche metninde ciddi temeller bulabileceğini söylemekten de çekinmeyecektir:

Örneğin: Nietzsche'de kendilerini Nazi yeniden-temellüğüne ödünç veren söylemsel unsurlar vardır; Nietzsche'den Nazizme bir akrabalık ilişkisi ayırt edilebilir ve bu görmezden gelinemez (Derrida, 2011: 198) ya da: Nietzsche'ye gelince, Nazilerin alabileceği parçalar var… (Derrida, 2011: 199) gibi.

Bu noktada, Nietzsche'de kendilerini Nazi yeniden-temellüğüne açan söylemsel unsurlara birkaç örnek vermek gerekebilir. Mesela *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*'den şu bölüm:

Biz, Alman ruhuna sımsıkı bağlanalım! O ruh, Alman Reformasyonunda ve Alman müziğinde kendini göstermiş, Alman felsefesinin muazzam cesareti ve disiplininde ve Alman Askerinin daha geçenlerde denenmiş sadakatinde o dayanıklı ve gösterişten hoşlanmaz gücünü kanıtlamıştır ki bu güçten aynı şekilde şimdiki zamanın moda olan sahte kültürünü de alt etmesini bekleyebiliriz. Hakiki kültür okulunu bu mücadelenin içine çekmek ve özellikle klasik lisede yetişmekte olan kuşağı hakikaten Alman olan şey içinde alevlendirmek, okulun istikbale dayanıklı olması bizim umudumuzdur (Nietzsche, 2010: 46).

Ya da yine aynı metinde ideal öğrencinin anlaması gereken şeylerden biri ifade edilirken yapılan şu "grossen Führer" vurgusu:

Büyük önderlere gerek duyulduğunu ve her türlü öğretimin itaat etmeyle başladığını. Zafer coşkusunun orta yerinde, vatanının kurtuluş düşüncesi içinde kendi kendine ant içmiştir, Alman kalmaya. Alman! (Nietzsche, 2010: 94).

Nietzsche ve Nazi hareketi arasındaki ilişkiyi tartışırken Nietzsche'ye yönelik daha klasik bir eleştiriyi, Nietzsche'nin üstinsanının Nazi hareketinin idealindeki ari ırk fikriyle olan benzerliğini de hatırlayabiliriz. Dahası Nietzsche'nin ifadelerinin sadece içerikleri değil, onlarda tercih edilen terminoloji ve hissedilen duygular da hesaba katılırsa, sahiden de onda Nazi yeniden-temellüğüne açık uçlar olduğunu kabul etmek gerekir. Elbette, Nietzsche'nin söz konusu ifadeleri Nazi hareketinin anlayabileceğinden farklı bağlamlarda kullanmış olma ihtimali yadsınamaz. Mesele şu ilginç grossen Führer konusunda Nietzsche, Nazilerin anlamak isteyeceklerinin tam da tersi anlama gelecek bir şeyi kasteder: Her şeyden önce devletin etkisine ve onun her yere yayılan söylemine bir karşı çıkma çabasını (Utku & Erkan, 2011: 32). *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*'de devlet, eğitimi deyim yerindeyse işine yarayacak insanları üreten bir mekanizma olarak suiistimal etmekle suçlanır. İşte Nietzsche'ye göre büyük önder, bu sisteme karşı çıkacak bir figürdür. Dolayısıyla da Nazi hareketinin düşündüğü anlamda bir grossen Führer'den hemen hemen tamamıyla farklı bir anlama gelir.

Kısaca, Nietzsche'nin Nazilik gibi bir hareketi beslemek için yazmadığını ve metinlerinde Nazilerin yeniden-temellük ettiği anlamları kastetmediğini iddia etmek elbette makuldür. Derrida'nın itiraz ettiği şey bu değildir.

İtiraz ettiği şey, Nazilerin Nietzsche'de alabilecekleri hiçbir şeyin olmadığı iddiasıdır. Evet, Nietzsche'de, kendisi bunu kastetmemiş olsa da, kendisini Nazilerin yeniden-temellüğüne açan söylemsel unsurlar vardır ve bunu mümkün kılan şey Nietzsche metninin bizzat kendisidir. Kaldı ki Nietzsche, *Ecce Homo*'da, üstelik Derrida'nın da alıntılayacağı kehanet kabilinden şu ifadeleriyle, kendisini bu türden bir yeniden-temellüğe açan imkânı öngörmüş gibi değil midir:

Biliyorum başıma geleceği. Söylenecek adım, günün birinde korkunç bir olayın anısıyla benim, -yeryüzünde benzeri görülmemiş bir bunalımın, çok derin bir vicdan çatışmasının (Gewissens-Callision), o güne değin istenmiş, inanılmış, kutsallaştırılmış ne varsa, tümüne karşı yöneltilecek bir sözün anısıyla (Nietzsche, 2011: 115).

Bir kez daha, Nietzsche metninin bütünü, "Şemsiyemi unuttum" kalanı gibi işlemektedir. O tek bir okumaya indirgenemeyeceği gibi, her türlü yeniden-temellüğe de açık unsurlar taşır. Demek ki onun metninde kökensel ya da temel bir hakikat aramak gibi yanılgılardan kaçınmak gerekir (Derrida, 2014: 32). Hayır, diye ünler Derrida, muhtemelen gür bir sesle: Nietzsche metninin geleceği kapalı değildir (Derrida, 2011: 105). Derrida, Nietzsche'nin bu geleceğe açık oluşu noktasında bir kasıt da arar ve *Margins*'de bunu şöyle dile getirir: Nietzsche bize, bir üslup varsa, onun çoğul olması gerektiğini de hatırlatmıştır (Derrida, 1982: 135). Nietzsche'nin üslubu çoğuldur ve bu üslup ortaya Nietzsche'leri çıkarmıştır. Derrida Spivak'ın ortalığa saçılan metinsellik olarak bahsettiği şeyi Nietzsche'de fazlasıyla görür: Elbette bilirsiniz ki, Nietzsche dissimülasyonun değerini her zaman onaylar. Yaşam dissimülasyondur (Derrida, 2011: 84).

**Değilini Yazmak: Niet-zsche**

Bir şeyi tekrarlamak gerekir: Derrida'nın Nietzsche metninde takip ettiği kökensiz, hakikatsiz ve herhangi bir okumayla tüketilemez metinsellik yapısı, bütün metinler için geçerlidir. Bu yapıya her metin uygundur ve bir metin daima bu şekilde meydana gelir (Utku & Erkan, 2011: 26). Yine de, tekrar edilmesi gereken bir şey daha var. Nietzsche'nin heyecan verici farkı:

Nietzsche'nin radikalliği ise, düşüncesinin bir üslup çoğulluğuyla ve istikrarlı kimlikleri benimsemekten ya da sabit özler varsaymaktan kaçınan bir yazım pratiğiyle karakterize edilmesinde yatar. Nietzsche metinlerinin önemi, bunların tek bir anlama sahip olmamasından, başka bir deyişle, aşırı fazla anlama sahip olmasından kaynaklanır (Utku & Erkan, 2011: 1).

Peki, Nietzsche'nin metnini geleceğe de açacak bir çoğullukla yazıyor olması fakat bununla beraber söz konusu muhtemel gelecekler üzerinde herhangi bir tahakküm hakkına da sahip olmamasının sonuçları hangi noktalara kadar ulaşabilir? Başka bir şekilde sorulursa Nietzsche metni, Derrida'nın "Şemsiyemi unuttum" kalanından ya da muhtemel bir Nazi yeniden-temellüğünden hareketle yaptığından daha radikal bir okumanın muhatabı olabilir mi? Mesela Nietzsche, kendi ölümünden sonra kendisiyle ilişkili literatürde ortaya çıkacak, üstelik bu literatürün içeriğiyle tamamen alakasız görünen metinsel bir unsurdan hareketle okunabilir mi? Derrida'nın tüm bu sorulara yönelik oldukça ilginç bir evet cevabı olacaktır.

Daha önce Derrida okumalarında metin dışı olarak görülen unsurlardan ve hemen hemen herkese gereksiz ve hatta anlamsız zorlamalar olarak gelecek her türlü malzemenin kullanılışından bahsetmiştik. Derrida bu tarzının en şaşırtıcı örneklerinden birini yine Nietzsche'yle ilişkili literatürden hareketle verecektir. Söz konusu örneğin malzemesi, Nietzsche'nin Fransızcadaki basımlarından birindeki basit bir hatadır:

Bu Fransızca basımda, tuhaf bir baskı hatasıyla Nietzsche isminin ikiye ayrıldığı (Niet-zsche) olgusu göz önüne alındığında, fazlasıyla büyük ya da fazlasıyla sınırlı perspektifin tazeliğiyle bu yeni okurun, bu özel ismin bölünmesine ilişkin çözümlemesinde, gösteren ya da anlamsal unsurların ayrılması aracılığıyla bir yandan bu ismin Slav (Polonyalı) kökeni ve diğer yandan bizzat Nietzsche'nin kendi isminin olumsuzluğu ve kendi düşüncesinin yıkıcı gücü hakkında söylediği şey arasında bağlantı kurabilen bir çözümlemeyle hangi yükseklikliere erişilebileceğini kim bilir? (Derrida, 2011: 120)

Derrida açıkça, söz konusu basım hatasından hareketle bir Nietzsche okuması yapmaktadır: "Niet" ifadesinin Nietzsche'nin isminin de ait olduğu dilde taşıdığı olumsuzluk anlamından hareketle, bu basım hatasını "Nietzsche'nin değili, değil-Nietzsche: Niet-zsche" anlamlarına gelecek şekilde okumaktadır. Derrida'ya göre bu, Nietzsche düşüncesinin yıkıcı gücü hakkında verilebilecek müthiş bir örnek olabilir: Kendisini olumsuzlayacak, kendisini bile yıkabilecek kadar yıkıcı bir güç. Nietzsche'de Derrida'yı bu kadar büyük bir kuvvetle çeken güç, muhtemelen budur. Utku ve Erkan Derrida'nın Nietzsche'yi nasıl okuduğunu tarif ederken, Derrida'nın bu okumaların meşruiyetini Nietzsche'de bulmuş olma ihtimalini de göz önünde bulundururlar. Derrida,

Nietzsche'nin etkiye açık imzasını taklit ederek, kendi adına kullanarak, bir ortak imza geliştirir. Bu etkin okumalar boyunca Derrida, kendisinden

önce Nietzsche'nin öne sürdüğü şeyi onaylar: "Metin, nihayetinde kendi yorumunun altında kaybolur." Ancak bu, olağan durumdur. Saf algı olmadığından metinlerin kendilerine, saf ya da orijinal nüshaya yalın bir dönüş olamaz (Utku & Erkan, 2011: 12).

Dahası, sahiden de metnini böyle çoğul bir geleceğe açanın Nietzsche'nin kendisi olduğu yadsınamaz. Tıpkı Derrida'nın "Şemsiyemi unuttum" kalanının işleyişini Nietzsche metninin tamamına teşmil edişi gibi, *Ecce Homo* için yapılan şu yorum da yine Nietzsche metninin tümüne teşmil edilemez mi:

Gelişi güvence altına alınamayan (olası) bir gelecekten kredi çekerek kendisini anlamlı kılacak (ve geriye dönük biçimde bütün yazıları etkileyecek) bu yazı türünün yapısal zorunluluğu buradan kaynaklanır. Yani *Ecce Homo*, gücünü dilin gelecekteki bir kodundan alarak eylemini gerçekleştiren bir söz edimine dayanır. Nietzsche'nin diğer Nietzsche'ler adına, gelecekteki okurları aracılığıyla kendisi adına, hatırlanamayacak kadar eski bir geçmiş ve kolay tanımlanamaz ve deneyimlenemez bir şimdi varken, yalnızca inanılmaz bir gelecekten daima geri dönen ve öne çıkan bir Nietzsche adına konuşmasına yardım girişiminden kaçınılmaz. Yaşayan ve ebedi dönen arasında, yaşayan ölü, Nietzsche ve ölümünden sonra ün kazanan Nietzsche arasında varılan sözleşme, Nietzsche'nin yaşamını kararlaştırılamaz bir düzenbazlıkla onun adına, onun için anlatıyormuş gibi yaparak kendilerine yeniden anlatan karşı-imzaları her zaman zaten mühürler. Bu sözleşmenin, metnin ve metnin olanaklı (olanaksız) okunabilirliğinin oyununa katılabilmek için, bu düzenbazlığı okurları olarak bizim üstlenmemiz gerekir (Utku & Erkan, 2011: 20).

Nietzsche'nin yazısı gelecekten kredi çeken bir yazıdır. Geriye dönük bir biçimde bütün yazıları etkileyecek bir yazı. Derrida bu yazıların gerektirdiği düzenbazlığı üstlenerek onları karşı-imzalayan bir okurdur sadece. Eğer onun orijinal metni unutmaya ve yok etmeye çalıştığı iddia edilirse, bundan kesinlikle memnun olacaktır. Hele de Nietzsche'yi okurken. Bu arada Nietzsche, diyecektir Derrida, Zerdüşt'te yapacağı gibi, metni unutmamızı ve yok etmemizi, ancak eylem aracılığıyla unutmamızı ve yok etmemizi öğütler (Derrida, 2011: 100-101). Burada dikkat edilmesi gereken nokta, herhangi bir okumanın metni nihai olarak anlamlandırdığının iddia edilmemesidir:

…tıpkı şu tarz açıklamaların arkasında nasıl komik bir naiflik, nasıl sinsi, müphem ve kötü bir işin bulunduğunu anlayabileceğiniz gibi: Friedrich Nietzsche bunu dedi, şunu dedi, bu ya da şu konu hakkında -örneğin, insani ya da biyolojik varoluş anlamında yaşam hakkında- böyle ya da şöyle düşündü- Friedrich Nietzsche ya da öğleden sonra her kimse, filan kişi. Örneğin ben (Derrida, 2011: 89).

Nietzsche, Derrida ya da her kimse: Nietzsche'nin çoğul metnini indirgemek mümkün değildir. Derrida başka bir yerde oyun düşüncesinin iki yüzünden bahsederken Rousseaucu dolaysızlık iddiasını oyunun hüzünlü, olumsuz, nostaljik yüzü olarak betimledikten sonra bu yüzün karşısına oyun düşüncesinin Nietzscheci yüzünü çıkaracaktır: ...dünyanın oyununa ve oluşun masumiyetine ilişkin şen olumlama, aktif bir yorumlamaya sunulmuş hatasız, hakikatsiz, kökensiz bir göstergeler dünyasına ilişkin olumlama ise, bu da, onun öteki yüzü olsa gerektir (Derrida, 1999: 173). O halde, diye devam eder Derrida:

...yorumlamaya, yapıya, göstergeye ve oyuna dair iki yorum bulunuyor. İlki oyundan ve göstergenin düzeninden kaçan bir hakikati veya bir kökeni deşifre etme düşünü başarmaya çalışır ve yorumlama zorunluluğunu bir sürgün olarak deneyimler. Artık kökene yönelmeyen diğer yorum ise oyunu olumlar. Ve bu yorum insanın ve hümanizmin ötesine geçmeyi dener: İnsanın adı metafiziğin veya onto-teolojinin tarihi boyunca -başka bir ifadeyle onun tüm tarihi boyunca- tam mevcudiyeti, güven verici temeli, oyunun kökenini ve sonunu düşlemiş olan şu varlığın adıdır çünkü. Nietzsche'nin bize yolunu gösterdiği bu yorumlamaya dair ikinci yorum etnografide, Lévi-Strauss'un arzuladığı gibi -yine onun Introduction a l'oeuvre de Mauss'undan aktarmayla- "yeni bir hümanizmin esin kaynağını" aramaz (Derrida, 1999: 73).

Eğer Nietzsche bize artık kökene yönelmeyen ve oyunu olumlayan; tam mevcudiyeti, güven verici temeli ve oyunun köken ve sonunu düşlemeyen bir yorumlamanın yolunu gösterdiyse, Derrida'nın da bu yolu en bakir patikalarına kadar kat etmeye çalıştığını söylemek yanlış olmaz. Elbette bu yol ve onun patikaları nihai bir menzili vadetmeyecektir. Kendisiyle yapılan bir söyleşide Derrida, bu yoğun ilgisine rağmen neden bütünlüklü bir Nietzsche çalışması yapmadığı yönündeki soruya cevap verirken, Nietzsche'yi tatmin edici bir anlamda derleyip toparlamanın imkânıyla ilgili fikrini de belirtmiş olur: Bir Nietzsche "düşünce"sini belirli bir düzenleme içinde toplamak ya da dengede tutmak bana gerçekten zor geldi (Derrida, 2011: 192).

Öyleyse evet, birbirinden farklı ve hatta birbiriyle çelişen pek çok Nietzsche versiyonu vardır fakat bu versiyonların hiçbiri onun metninin hakikatini dillendirme yönünde mutlak bir iddia taşıyamaz. Yine de, belki Derrida'nın temel iddiasını da destekleyecek şekilde, tüm bu versiyonlar onun yazılarının mantığında, sözdiziminde ya da yapısal kaynaklarında varolan bir şeyle olanaklı kılınırlar (Utku & Erkan, 2011: 9). Eğer çeşitli okurların Nietzsche okumalarından bahsedilecekse, Nietzsche metnindeki Nietzschelerin bu çoğul

okumalara fazlasıyla müsaade etmelerinden de bahsedilmelidir. Derrida'nın ifadeleriyle Hegel, Heidegger ya da Marx için olduğu gibi mesela sağın bir Nietzscheciliğinden ve solun bir Nietzscheciliğinden her zaman bahsedilebilir (Derrida, 2011: 107). Tıpkı Derrida'nın Nietzscheciliğinden bahsedilebileceği gibi.

Nietzsche'nin üslupları, diye iddia eder Utku ve Erkan, okuru "Kim yazıyor?" kararlaştırılamaz sorusuyla karşı karşıya bırakır: Özgür ruh mu? Dionysos mu? Apollon mu? Zerdüşt mü? Deccal mi? Ciddiyet ruhu mu? Wagnerci ruh mu? Nietzsche mi?... (Utku & Erkan, 2011: 13). Nietzsche'den üslupların çoğul olması gerektiğini öğrenen Derrida, Nietzsche'yi bu kaideye riayet etmeye çalışarak okur. İşte tam da bu riayet çabası Derrida'nın Nietzschelerini takip etmeye çalışan okuru benzer sorularla karşı karşıya bırakır. Derrida Nietzsche'yi okurken kim yazmaktadır: Derrida mı? Nietzsche mi? Yoksa Niet-zsche mi? Hatta belki de De-rrida?

## Kaynakça


Derrida, J. (1981). *Positions*. Chicago: The University of Chicago Press.

Derrida, J. (1982). *Margins of Philospohy*. Brighton, Sussex: The Harvester Press Limited.

Derrida, J. (1988). *Limited Inc.* Evanston, S. Weber & J. Mehlman & A. Bass (Çev.). Illinois: Northwestern University Press.

Derrida, J. (2010). "Edebiyat Dedikleri Şu Tuhaf Kurum" Jacques Derrida İle Söyleşi. D. Attridge (Edt.), *Edebiyat Edimleri*. A. Utku & M. Erkan (Türkçe Yay. Haz. ve Çev.) içinde (s. 35-78). İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Derrida, J. (2010). Birinci Oturum. D. Attridge (Edt.), *Edebiyat Edimleri*. A. Utku & M. Erkan (Türkçe Yay. Haz. ve Çev.) içinde (s. 135-195). İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Derrida, J. (2011). İmzaları Yorumlamak (Nietzsche/Heidegger): İki Soru. A. Utku & M. Erkan (Edt.). *Nietzschelerin Şöleni*. A. Utku & M. Erkan (Türkçe Yay. Haz. ve Çev.) içinde (s. 115-137). İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Derrida, J. (2011). Mahmuzlar: Nietzsche'nin Üslupları. A. Utku & M. Erkan (Edt.). *Nietzschelerin Şöleni*. A. Utku & M. Erkan (Türkçe Yay. Haz. ve Çev.) içinde (s. 137-189). İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Derrida, J. (2011). Nietzsche ve Makina. Richard Beardswort İle Söyleşi. A. Utku & M. Erkan (Edt.). *Nietzschelerin Şöleni*. A. Utku & M. Erkan (Türkçe Yay. Haz. ve Çev.) içinde (s. 189-238). İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Derrida, J. (2011). Otobiyografiler: Nietzsche'nin Öğretimi ve Özel İsim Politikası. A. Utku & M. Erkan (Edt.). *Nietzschelerin Şöleni*. A. Utku & M. Erkan (Türkçe Yay. Haz. ve Çev.) içinde (s. 75-113). İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Derrida, J. (2014). *Gramatoloji*. İsmet Birkan (Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Erkan, M., & Utku, A., (2011). Derrida'nın Nietzschesi: Bir Ortak İmza Geliştirmek. A. Utku & M. Erkan (Edt.). *Nietzschelerin Şöleni*. A. Utku & M. Erkan (Türkçe Yay. Haz. ve Çev.) içinde (s. 7-74) İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Hartman, G., H. (1981). *Saving the Text*. London: John Hopkins Press Ltd.

Nietzsche, F. (2010). *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*. Gürsel Aytaç (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2011). *Ecce Homo*. İsmet Zeki Eyuboğlu (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Spivak, G., C. (2014). *Gramatoloji'ye Önsöz*. İsmail Yılmaz (Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

# NİHİLİZM ve VATTIMO'NUN NIETZSCHE'SİNDE POSTMODERN*

**Ashley Woodward**

**Çev. Sadık Erol ER****

Özet: Postmodernizm ile nihilizm arasında genellikle bir bağlantı kurulur ancak böyle bir bağlantının tam anlamı çok az araştırılmıştır. Çağdaş İtalyan filozof Gianni Vattimo, bu bağlantıyı açıklamak için oldukça çaba sarf eden birkaç filozoftan biridir. Vattimo, postmodern durumun Nietzsche'nin nihilizm teorisi ile ilişkisi olabileceğini ve postmodern kavramının sadece Batı'nın nihilistik kaderine dair düşünülebileceğini titizlikle tartışıyor. Bu makale Vattimo'nun postmodern Nietzsche'sinin okumasını inceliyor ve bu okumanın (1) nihilizm ile postmodern arasındaki bağlantıyı; başlangıçta postmodernlikten ziyade modernliğin hastalıklı bir teorisi olan nihilizmin postmodern dönüşümünü (2); ve postmodernistlerin, postmodernizmin reddedilmesi gereken bir iddia olarak nihilistik olan suçlamayı kabul etmekten ziyade nihilizmi niçin olumlamak istediklerini (3) aydınlatmaya çalışıyor.

Bir düşünce tarzı olarak postmodernizm, genellikle nihilist olmakla suçlanır ve toplumun nihilist bir hali olarak görülür.[1] Bununla birlikte, nihilizm ile postmodern arasındaki bağlantının derinlemesine bir analizi nadiren yapılır ve postmodernistlerin bu suçlamaya karşı verdikleri cevap yine dikkate değer yoğunlukta değildir. Bu durum için ender görülen bir istisna nihilizm ile postmodern arasındaki bağlantıyı yoğun biçimde ele alan, İtalya'nın önde gelen çağdaş filozoflarından Gianni Vattimo'nun çalışmalarında bulunur. Buradaki amacım, böylesi bir bağlantıya tuttuğu ışık için Vattimo'nun çalışmalarını incelemektir. Vattimo'nun düşüncesi hem Nietzsche hem de Heidegger okumaları yoluyla bu konuda bizi yoğun olarak bilgilendiriyor ancak burada sadece Nietzsche okumalarına odaklanmayı öneriyorum.

---

* Makale İngilizce'den çevrilmiştir., Ashley Woodward, "Nihilism And The Postmodern In Vattimo's Nietzsche, ISSN 1393-614X *Minerva - An Internet Journal of Philosophy* 6 (2002): 51–67

** Doç. Dr. Çukurova Üniversitesi Felsefe Grubu Eğitimi A. B. D.

[1] Postmodernite'nin nihilist bir çağın görüşü olduğunu savunanlardan bazı örnekler için bkz. Toynbee (1963); Mills (1959); Bell (1976); ve Baudrillard (1993) ve (1994). Postmodernizm'in nihilistik bir düşünce tarzı olduğu görüşüne örnekler için, bkz. Rose (1984); Carr (1988); ve Papa John-Paul II (1995).

Felsefi bir kavram olarak Nihilizm'e, en kesin biçimini, "değerin, anlamın ve arzu edilebilirliğin kökensel reddi" biçimindeki açıklamasıyla Nietzsche vermişti (Nietzsche, 1968, s.7). Nihilistik düşünce birçok tezahüre sahiptir: ontolojik, epistemolojik, varoluşsal, ahlaki, politik. Aşırı nihilizm genellikle bir değeri, bilgi iddiasını veya başka bir eylem seyrini seçmek için hiçbir kriterin bulunmadığı vulger rölativizm olarak düşünülür. Bu nihilistik zayıflatma genellikle umutsuzluk, rastgele yıkıcılık ve hiçlik arzusuyla ilişkilidir. En aşırı varoluşsal formda nihilizm, bariz anlamsızlığından dolayı yaşamın bizatihi kendisinin yadsınmasıdır. Nietzsche için intihar, "nihilizmin eylemidir (deed)" (Nietzsche 1968, s. 143). Nihilizm, bir bireyin deneyimleyebileceği varoluşsal ve psikolojik bir durumdur ancak aynı zamanda toplumun da bir semptomudur ve genellikle tarihsel olarak belirli bir zamanda bir toplumdaki hastalığın teşhisi olarak da düşünülür. Nihilizm, Batı'nın çöküşünün belirtisi olan hastalık, yıkım ve çürümedir. Aynı şekilde postmodernizm, belirli özellikleri taşıyan genel bir teori türü olarak tarihdışı görülebilirken, genellikle "postmodernite" diye adlandırılan teknolojik anlamda en gelişmiş toplumların bugünkü durumuna teorik bir betimleme ve tepki olarak "tarihsel" düşünülür.

Nihilizm söylemi modernite ile başlar ve "klasik" bir biçimde ifade etmek gerekirse, *modernitenin* belirli rahatsızlıklarının bir teşhisi ve bu rahatsızlıklara yanıttır. Şu durumda, nihilizmin postmodernite ile nasıl bir ilişkisi vardır? Postmodernitede nihilizmin statüsü nedir? Muhtemelen, modernite ve modernizmin teşhisi olarak geliştirilen nihilizm teorisi, postmodernite ve postmodernizme uygulanacaksa bir dönüşüm geçirmek zorundadır. Yani, nihilizm belirli toplumsal ve tarihsel koşullara uygulanırsa ve bu koşullar önemli ölçüde değişmişse (modernite ve postmodernite arasında), o zaman nihilizmin teşhisinin de değişmesini beklemeliyiz. Postmodernite, modernitede olduğundan daha farklı şekillerde nihilist olmalıdır.

Bu yeterince açık görünüyor. Bununla birlikte, *modernitedeki* nihilizmin önde gelen teorisyeninin—Friedrich Nietzsche'nin—aynı zamanda felsefi gelenekte *postmodern* teorinin başlıca öncülerinden biri olduğu gerçeği önemli ölçüde çetrefilli konular arasında yer alır. O halde bu, Nietzsche düşüncesinin "postmodern" olarak adlandırılabilecek pek çok şey -geçmişe bakıldığında- içerdiği anlamına gelir. Ayrıca, bir dereceye kadar onun modernite teorisinin aslında postmodernitenin peygamberi olabileceğini de göstermektedir. O zaman, modern bir nihilizmden postmodern bir nihilizmi resmetme görevi sadece tamamen farklı toplum teorileri ve düşünce kategorileri ile zıt

bir nihilizm meselesi değildir. Bununla birlikte, Nietzsche'nin nihilizm teorisinin postmodern durumdaki nihilizmi tanımlamak ve ona cevap vermek için tamamen yeterli olduğu gerekçesiyle böyle bir tanımlamanın ne mümkün ne de değerli olduğunu düşünmeliyiz. *Yorumlama* sorunu burada geçerlidir -Nietzsche muğlak bir düşünürdür ve onun nihilizm teorisi (tüm teorileri gibi) çoklu yorumlara ve varsayımlara açıktır. Nietzsche'yi modernist bir tarzda okumak mümkündür. Aynı şekilde bu, yalnızca postmodernitede nihilizmle başa çıkmak için yeterli görünebilecek olan düşüncelerinin postmodern yorumları ve varsayımlarından kaynaklanmaktadır.

Öyleyse, modern ve postmodern nihilizmi betimleme görevi bir dereceye kadar Nietzscheci nihilizmin modern ve postmodern yorumlarını betimleme görevidir. Böyle bir yoruma, nihilizm ile postmodern arasındaki bağlantıyı ayrıntılı olarak açıklayan birkaç teorisyenden biri olan İtalyan filozof Gianni Vattimo girişmiştir. Bu yüzden, Vattimo'nun Nietzsche'si, nihilizm ile postmodern arasındaki bağlantıyı belirlemek için yararlı bir düşünce figürü olarak durmaktadır. Vattimo'nun Nietzsche üzerine yazıları oldukça açık ve aydınlanmaya çok az ihtiyaç duyarken, burada yapmak istediğim şey, onun yorumuyla, en sonunda Nietzscheci nihilizm'in "modernist" yorumları olarak adlandırdığım şey arasında bir karşılaştırma yapmaktır. Bu karşılaştırma, nihilizmin postmodern dönüşümünün genel özelliklerini gösterecek, postmodernizm ve postmodernitenin neden meşru bir şekilde nihilist olarak adlandırılabileceğini ve bu nihilizmin postmodernistler tarafından reddedilmekten ziyade neden olumlanabileceğini gösterecektir.

## I. Modern Nihilizm

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında yazan Nietzsche için nihilizm, modern çağın, özellikle de, -modern Avrupa çağının bir hastalığıdır. Nihilizm, genel olarak Avrupa toplumuna, kültürüne ve aynı zamanda da her bireye bulaşmıştır. Nietzsche'nin nihilizm teşhisi ayrıca kâhincedir. Bize, "anlattığım şey önümüzdeki iki yüzyılın tarihidir" der. Neyin geldiğini, neyin artık farklı olamayacağını anlatıyorum: nihilizmin ortaya çıkışını (Nietzsche 1968, s. 3). Nietzsche'ye göre günümüzdeki modern tezahürünün yanı sıra, nihilizm tarihte kendi köklerine sahiptir ve geleceğe uzanır. Nihilizmin bir tipolojisi vardır; o muğlaktır ve tarihsel gelişiminde olasılıklar olarak görebileceğimiz çeşitli biçimlerde kendini gösterir.[2] Nietzsche,

[2] Burada White'ın 1987'deki nihilizm analizini takip ediyorum. White'ın nihilizm tipolojisi, dini, radikal ve tamamlanmış nihilizmin üç ana aşamasını ve radikal nihilizm biçimleri olarak aktif ve pasif nihilizmi içerir.

nihilizmin tarihsel kökenlerini dünyanın belli bir yorumunda teşhis eder: *Hıristiyan ahlakı*. Bu yorum, "koskoca bir nedensellik ağı ve şebekesinin gerisinde olduğu varsayılan erek ve ahlak örümceği şeklinde değerin ilahi yasası olan, Tanrı-Baba formunda İnsanın ötesinde nesnel değer zeminleri sunarak insan yaşamına anlam kazandırır. (Nietzsche 1996, s. 92). Nietzsche için çoğu felsefe aynı zamanda dünyanın Hıristiyan-ahlak yorumunun parçasıdır. Bu modeli, salt görünüşlerin bu fiziksel dünyasının ardında yatan metafizik bir dünya, "gerçek bir dünya" varsayarak takip eder. Bu "metafiziksel" yorum, bir şekilde değer sağlamakla beraber nihilisttir çünkü yaşadığımız dünyayı, sadece başka, daha iyi bir dünya ile ilişki içinde değere sahip olarak anlamak suretiyle değersizleştirir. Bu nihilizm formuna "dini nihilizm" denir.

Dünyanın Hıristiyan-ahlaki yorumu, kendi yıkımının tohumlarını içinde taşır. İşte bu sebeple, onun başlıca değerlerinden biri *hakikattir*. Hakikat arayışı Hıristiyan-ahlaki yorumun kendisine uygulandığı zaman, nihayetinde onun doğru olmadığı ortaya çıkar. Bu, tarihsel olarak dünyanın dini açıklamalarını laik olanlarla değiştiren bilginin, özellikle de bilimlerin gelişmesiyle meydana geldi. Hakikat arzusu, bilgimizin ampirik olarak doğrulanabileceği ve başka bir şeye karşı şüpheci olabilecek olan iddialarımızı sınırlandırmak için yaygın bir arzuya yol açmıştır. Böylece, Tanrı, "gerçek dünya" vb.- insanın ötesinde her iddia edilen aşkın değer kaynağı- bir mit olarak görülür. Bu, Nietzsche'nin "radikal nihilizm" olarak adlandırdığı nihilizmin ikinci aşamasıdır ve Nietzsche'nin 'Tanrı öldü' adlı meşhur sözü ile nitelendirilmektedir.

Bu aşamada değerlerin aşkın kaynaklarının yetersiz olduğu görülür fakat dünya kendi başına değerli görülemez. Eski kategorilerden başka değerlendirme kategorileri yoktur ancak *bu dünyada* hiçbir şey onlara dayanamaz. Radikal nihilist, dünyayı sanki olmaması gerektiği bir dünyaymış gibi ve olması gerektiği bir dünya yokmuş gibi *yargılayan* insandır " (Nietzsche 1968, s. 318). Radikal nihilizm iki olasılık içerir: umutsuz bir tevekkül içerisinde anlamsız bir dünyayı kabul eden pasif nihilizm ya da geleneksel değerleme kategorilerinin kalıntıları olan şeyleri yıkmaya yönelen aktif nihilizm. Aktif nihilizm -radikal nihilizmin (pasif nihilizmin aksine) *kullanışlı* bir formudur- "gerçek" dünyaya bağlı olanları da içeren *tüm* değerleri yok etme girişimidir. Nietzsche'nin Tanrı, metafizik, hakikat, acıma, merhamet, tevazu ve iyiyle kötü arasındaki ayrım gibi geleneksel dini, ahlaki ve felsefi değerlere yönelik saldırıları eylem halindeki aktif nihilizm olarak görülebilir.

Aktif nihilizm; hiçbir değer kalmadığı zaman ulaşılan, başarılmış veya "tamamlanmış nihilizme" yol açar. Tamamlanmış nihilizm, bütün değerle-

rin tamamlanmış yıkımıdır, ancak paradoksal olarak da nihilizmin *üstesinden gelmektir*. Tamamlanmış nihilizm açısından, nihilizmi geride bırakmak ve *aktif olarak* tamamen olumlu ve nihilizmden arınmış olacak biçimde *yeni değerlendirme* kategorileri yaratmak olasıdır. Tüm geleneksel, aşkın değerlerin yokluğu, yeni değerlerin konumlandırılabildiği *yeni bir döneme* izin verir, *-içkin olan* ve yalnızca *bu dünyaya* uygulanan değerler. Bu yeni değerler, farkına varılmış yaratıcı yeteneklerimizin güvenli temeli üzerine kuruludur ve *mevcut* gerçekliği içerir. Tarihsel anlamda nihilizmin üstesinden gelindikten sonra yeni bir değerlendirme ve insani gelişme dönemini oluşturacak olan da budur. Nietzsche'ye göre, modernite, radikal nihilizmin ortaya çıkışıyla tanımlanır. Önümüzdeki iki yüz yıl giderek daha radikalleşmiş aktif bir nihilizmin tarihi olacak. Nietzsche'nin modernist yorumlanışı olarak adlandırdığım şeyin kritik noktası, nihilizmin *üstesinden gelme* olasılığı/olanağı, tarihte nihilizmin geride bırakılacağı bir zamanın geleceğine olan inançtır.[3] Moderniteden sonra—Nietzsche bundan yüz yıl sonra ortaya çıkacağını öngördüğü bir zaman- nihilizmin üstesinden gelinecek ve insan kültürü "tüm değerleri yeniden değerlendiren" yeni değerlendirme kategorileri ile canlandırılmış olacaktır.

## II. Postmodern Nihilizm

### (a) Modernite ve Postmodernite

Modernite ve postmodernite, evrensel olmaktan uzak bir tarih felsefesi olmasına rağmen, oldukça yaygın bir biçimde belirlenmiş çağlardır. Her ne kadar dönemselleştirme tarihleri değişse de genel kanıya göre modernite Aydınlanma'dan yirminci yüzyılın ortasına kadar olan, postmodernite ise bundan sonraki dönem olarak tanımlanır (Lyotard 1984, s. 3). Modernite, Aydınlanma projesinin değerlerinin uygulamaya koyulmasıyla belirlenir.

Geniş ölçekten baktığımızda bu proje, aklın toplumsal hayata uygulanması yoluyla insanlığın özgürleşmesini amaçlamaktadır. Tarihsel olarak baktığımızda bu, endüstrileşme yoluyla bilim ve teknolojinin yayılması, toplumsal yaşamın birçok yönünün yönetimi ve Marksist komünizm ve serbest

[3] Nietzsche'nin bu "modernist" yorumu Nietzsche uzmanları arasında yaygındır. Postmodernizm sorunu ile ilişkili olarak Nietzscheci nihilizmin bu modernist yorumunun ilginç bir örneği için bkz., Van der Will (1993). Van der Will, Nietzsche'nin "postmodernite" vizyonunun post-nihilistik, post-demokratik bir çağ olarak okunmasını sunar, ki burada güçlü olan "yeni bir sınıfın", kültürü yeni risk boyutlarına, trajediye, mükemmelliğe ve yaratıcılığa zorlaması için küresel olarak zayıfı domine etmesi gerektiğini belirtir. (s.50). Van der Will, Nietzsche'nin postmodern görüsünün, Nietzsche'yi düşüncelerinde ana etken olarak nitelendiren bazı Fransız post-yapısalcı filozoflar tarafından kutlanan postmodernite ile ilgisi olmadığını iddia ediyor.

piyasa kapitalizmi kadar çeşitli politik-ekonomik projelerin uygulanması anlamına geliyordu. Rekabet eden postmodernite teorileri olmasına rağmen, teorisyenler genellikle yeni bilgi teknolojilerinin gelişmesi ve yayılmasının neden olduğu değişen toplumsal koşulların, eski modernite teorilerinin artık şu anda teknolojik olarak en gelişmiş ülkelerdeki toplumlar için geçerli olmadığı anlamına geldiği konusunda hemfikirdirler. Postmodernitenin genellikle toplumun çoklu bir halde ölçüsüz yaşam biçimlerine parçalanması ile karakterize olduğu düşünülmektedir. Bu parçalanma, tek bir "metaanlatı"nın, tarihin anlamı hakkında kapsamlı bir hikâyenin bir parçası olarak toplumdaki değişiklikleri anlamak amacıyla tarihin metaanlatılarını da içeren girişimlerin, bir bütün olarak toplumsal gerçekliği açıklayamayacağı anlamına gelmektedir. Çeşitli postmodernite teorileri arasındaki farklara rağmen Vattimo, 'postmodernite kavramının anlamı konusunda genel bir mutabakat olduğuna inanır. Bu kavramın en azından bir anlamı varsa bu tarihin sonu açısından tanımlanmalıdır (Vattimo 1986, s. 22).

Vattimo'ya göre, modernite, *düz-çizgisel* bir tarih görünümüne dayanan *ilerleme* kavramı ile karakterize edilir. Yani, insanlığın ilerleyebileceği yönünde bir hedef koyarsak (Aydınlanmanın özgürleşme hedefi gibi), tarihin bütününü bu hedefe ilişkin olarak görürüz. Tarihin tek bir görüşüne sahibiz ve bu görüş, toplumun zamanla hareket ettiği bir *çizgi* olarak inşa edilmiştir. Modernitede, "modern" veya "yeni" olmanın kendisi bir değerdir çünkü o, amaca doğru çizgi boyunca daha ileri hareket etmek, eskiyi geride bırakmak ve *aşmak* olarak görülür. Vattimo'ya göre, tarihi artık düz-çizgisel olarak görmediğimiz zaman modernite sona erecektir. Vattimo, aslında, bunun gerçekleştiğine ve postmodernitenin gelip çattığına inanır. Vattimo için, popüler anlamda postmodern "tarihin sonu" teması, *düz-çizgisel* tarihin sonu anlamına gelir.

Peki tarih neden sona erdi? Vattimo, üç ana neden belirtir (Vattimo 1992). İlk olarak, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaki teoriler, düz-çizgisel tarihi *ideolojik olarak* ortaya koymuştur. Yani bu, başkalarının pahasına sınırlı bir grup insanın siyasi amaçlarına açıkça hizmet eden ön yargılı bir tarih görüşüdür. Hem tarih felsefecileri hem de tarihçiler, modern ilerlemeyi destekleyen düz-çizgisel tarih görüşünün sadece Avrupa insanının tarihini temsil ettiğini kabul ettiler. Birden fazla bakış açısıyla anlatılabilecek çok yönlü tarihler var ve bunlardan sadece bir tanesini hâkim kılmak diğerlerine haksızlık yapmaktır. Örneğin, aklın ilerlemesi olarak Batılı tarih görüşü, sözde daha az rasyonel (ve dolayısıyla daha aşağı) halkların yaşadığı ülkelerin

sömürgeleştirilmelerini haklı çıkarmak için kullanılmıştır. Bu tarih ideolojisi, "aşağı" ırkların boyun eğdirilmesini, köleliğini ve soykırımını desteklemiştir. İkinci olarak, düz-çizgisel tarihin çökmesi, pratik olaylardan kaynaklanıyordu. Önemli ölçüde, bunlar Avrupa emperyalizminin ve sömürgeciliğin sonunu içerir. Boyun eğdirilmiş halklar isyan ettiler ve hikâyelerinin anlatılmasında ısrar ettiler; bu da bize hem alternatif tarihlerin olduğunu hem de ilerleme ideolojisinin ağır adaletsizlikleri içerdiğini göstermesi açısından bir farkındalık yarattı.

Üçüncü olarak, Vattimo için postmodernitenin anlamı, kitle iletişim veya yaygın bir iletişim toplumunda yaşadığımız gerçeğiyle ilişkilidir. Adorno ve Horkheimer'in kitle iletişim araçlarının tamamen homojen bir topluma yol açacağı (Adorno ve Horkheimer, 1997) yönündeki öngörüsünün aksine, Vattimo, bu medya patlamasının en belirgin etkisinin aslında gerçeklik görüşümüzün parçalanmasına ve toplumda çok sayıda alternatif bakış açısının yayılmasının yol açtığı çoğulculuğun derinleşmesine katkı yaptığına inanır. Gittikçe daha fazla alt kültürlerin "söylediklerine" izin verilir." Tarih, sadece yukarıda özetlenen teorik ve pratik nedenlerle değil aynı zamanda kitle iletişim araçlarının bizi düz-çizgisel bir tarihin savunulamazlığından haberdar ettiği için de sona ermiştir çünkü bu tarih, sadece söylenecek pek çok şeyin olduğu bir hikâyeyi anlatabilir. Medya ve bilgi teknolojisi, insanların sadece bir tane değil, birden fazla tarihinin olduğunu fark ettirdi. Özetle, o zaman, Vattimo için postmodernite; parçalanma, çokluk ve bir çoğulculuk dönemi kuran kitle iletişim toplumlarında "tarihin sonu" ile nitelendirilir.

(b) Vattimo'nun Nietzscheci Nihilizmi

Çeşitli postmodernizm teorilerinin Nietzsche ve Heidegger'in felsefeleriyle, özellikle de düşüncelerinin nihilist yönleriyle ilişkili olduğunda ancak açıklık ve titizlik kazanacağı, Vattimo'nun *The End of Modernity* adlı kitabının temel iddiasıdır (Vattimo 1988).Vattimo, hem postmodernizmi aydınlatan hem de postmodernizmle aydınlatılmış olan ve nihilizm ile postmodern arasındaki bağlantıyı ayrıntılandıran Nietzscheci nihilizmin bir yorumunu sunar. O halde, Vattimo'nun bize postmodern bir Nietzscheci nihilizm sağladığını söyleyebiliriz.

Vattimo'nun postmodernite teorisi ile (yukarıda birinci bölümde özetlenen) Nietzscheci nihilizmin "geleneksel veya "modernist" yorumunu karşılaştırırsak, farkın temel noktaları belirginleşir. Yani, modernist nihilizmin neden postmodernite için geçerli olmadığını görebiliriz. Öncelikle, modernist nihilizmin genelde *düz-çizgisel* tarih yorumunu kullanarak moderniz-

mi izlemesi tartışılabilir. Bütün bir insanlığın yazgısının hikâyesiymiş gibi özellikle Avrupa insanıyla ilgili tek bir hikâye anlatır. Nihilizmin yalnızca Batı'ya havale edildiği gerçeği sıklıkla belirtilirken, gerçekten felsefi ve kültürel olarak insanlığın bir kısmının sorunları olduğuna dair dile getirilmeyen iddialar mevcuttur. Hem Nietzsche hem de Heidegger zaman zaman kültürler ve ırklar hakkındaki hiyerarşik yargılarda ısrar ediyorlardı, kültürel dışlanma türlerini riske atan bu ısrar, modernist hümanizmi suçlu gösteriyordu. Dahası modernist nihilizm ilerlemeci bir tarihtir; ilerleme, nihilizmin amaç olarak ve üstesinden gelinmesi ve tamamlanmasıyla birlikte nihilizmin radikalleşmesi biçiminde düşünülür. Nihilizmin üstesinden gelinmesi, diğer modernist meta-anlatılardaki özgürleşme durumuna benzer. "Tarihin sonu" postmodernite ve postmodernizmde merkezi olduğu için, bir tarih felsefesi olarak nihilizm (modernist, ilerlemeci anlamda) geçerli görünmeyecektir. Yani, postmodernitedeki nihilizmi tek, *düz-çizgisel* bir tarihte bir aşama biçiminde sunarak teşhis edemeyiz.[4] Dahası, nihilizme uygun bir cevap olarak üstesinden gelmeyi buyuramayız çünkü kendisini aşma fikri - en azından modernist anlamda - ilerleme kavramına ayrılmaz bir şekilde dâhil edilmiştir. Bir şeyin üstesinden geldiğimiz zaman, onun ötesine geçeriz ve kendimizi tarihin yeni bir aşamasında buluruz.

Vattimo, postmodernizmin başlangıcını Nietzsche'nin eserlerinde bulur (Vattimo 1988, s. 164-5) ve onun Nietzscheci nihilizm yorumu, postmodernite ile birlikte düşünülmelidir. *The End of Modernity*'de Vattimo, Nietzsche'nin tarih hakkındaki görüşlerinin bir analizi üzerinden düşüncesinin postmodern unsurlarını ortaya çıkarır; bu görüşler, tarihin sona erdiği postmodern çağa uygun olan bir felsefeye katkıda bulunur. *İnsanca Pek-İnsanca*'da Nietzsche, kendi nihilizm teorisinin modernist yorumunun ayrılmaz parçası olan bir kavramı, "üstesinden gelmek" kavramını sorunsallaştırır. Nietzsche modernitenin çöküşü ve bu kültürel hastalığın nasıl iyileştirilebileceği ile ilgilenir. Ancak, modernliğin üstesinden gelmek geçerli bir çözüm değildir.

Modernliğin bizatihi kendisi, sürekli üstesinden gelme açısından tanımlanır; yani, eskinin üstesinden gelen yeninin yaratılışıdır. Bu üstesinden gelme, esasen ilerlemenin modern anlatılarıyla ilişkilidir; eski tarihin üstesinden gelerek gelecekteki aydınlanma durumuna doğru hareket eder. Bu aydınlanma durumu, toplumu ideal haliyle aydınlatan rasyonellik için bir

[4] Nietzsche'nin, düz-çizgisel tarih ve tarihsel ilerleme kavramlarını açıkça reddettiği ve bu kavramların yalnızca Nietzscheci nihilizmin modernist yorumları olarak adlandırdığım şeye atfedilebileceği belirtilmelidir. Tarihin şimdi veya gelecek zamanlardaki anlamını içeren görüşün bir reddi için Nietzsche 1997'ye, ve Nietzsche'nin rekabete dayalı güçlerin bir bileşiği olarak tarihin soykütüksel görüşü için Nietzsche 1996'ya bkz.

kökene, güvenli bir zemine veya bir temele dönüş olarak anlaşılmaktadır. Modernliğin ideolojisinde yeni, eşzamanlı olarak daha özgündür.

Nietzsche, zemin veya temel olarak düşünülen köken idealinin reddedilmesi ile birlikte üstesinden gelme kategorisini de reddederek modernliğin çöküşüne cevap verir. Nietzsche'ye göre köken, düşünce ve kültürel pratik için güvenli bir temel fikridir, yani modernitede çöküşe etken olan şeydir. "Temel" kavramı, metafiziğin ve dini nihilizmin kalbidir; yaşam üzerinde zımnen olumsuz bir yargıya neden olan, yaşamın rasyonel bir gerekçelendirilmesi için Sokratik bir arzudur: yaşam, gerekçelendirilmeye *ihtiyaç* duymaktadır. Bu temel arzusu, dünyanın Hıristiyan-ahlaki yorumunda ve modernist ilerleme ideolojisinde iş başındadır. Böyle olunca da o, nihilizm ve çöküşün kalbindedir. Üstesinden gelme, ilerlemeci geri dönüş fikriyle kökene bağlanan, baştan aşağı modernist bir kavram olduğu için nihilizmin üstesinden gelme ile üstesinden gelinemez". Bunun yerine Nietzsche, modernitenin kendi eğilimlerinin radikalleşmesi yoluyla çözülmesini önerir, bu radikal nihilizmdir. Nietzsche'nin radikal nihilist stratejisinin kilit unsurlarından biri, kökenden temel olarak kopuştur (kökenin temelden çözülüşüdür) (veya yapıbozumu).

Hakikat, bir köken veya temel ile ilişkili olarak anlaşılabilir. Nietzsche için nihilizm, kendilerini değersizleştiren en yüksek değerlerle nitelendirilir ve hakikat, bu kendini-değersizleştirmede kilit bir değerdir. Nietzsche'nin hakikat eleştirisi - hakikatin "hakikatinin" bir keşfi - bir anda hakikat ve köken fikrini çözüp dağıtan (dissolves) nihilist bir radikalleşme stratejisidir. Nietzsche, "Ahlak Dışı Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine"de, metaforların tıpkı hakikatler gibi ele alınmaları gerektiğini ileri sürer. (Nietzsche 1979). Kendinde şeyleri tam olarak bilemeyiz, ancak bir dizi metaforlar aracılığıyla —kendinde-şeyden duyu-verilerine, zihinsel imgeye, söze, kültürel bir anlam alanındaki dolayıma ve şeylere geri döneriz. Her bir dönüşüm sadece onu dönüştüren şeyin bir metaforu olarak adlandırılabilir. Burada, bir köken veya temel ile ilişki yoktur, sadece metaforik dönüşümler vardır. Böylelikle, hakikatlerin yanılgılar veya daha doğrusu yanılgı süreçlerinin sonuçları olduğu görülür. Vattimo'ya göre, Nietzsche gerçekliği, hakikat ve kökenin modernist ayrıcalığını yerinden ederek, "yanılgının dokusu" olarak ortaya koyar. Bu yerinden etme, dikkatin hakikatin kaynağı olarak kökenden uzaklaşarak kendileri aracılığıyla hayatta kaldığımız yanılgıların *yakınlığına* yeniden çevrilmesine imkân verir. Nietzsche için bu hareket, özünde kişinin yaşamı-olumlamasıdır. Nietzsche şöyle der: "Yakınımızdaki, etrafımızdaki ve

içimizdeki şeyler yavaş yavaş renkler ve güzellikler ve bilmeceler ve önemli zenginlikler göstermeye başlar ki eski insanlık bunu rüyasında bile görmemiştir" (Nietzsche 1982, aforizma 44).

Nihilizmin üstesinden geldikten sonra erişilen bütünüyle olumlu bir durumu ortaya koyan modernist yorumların aksine, Vattimo, Nietzsche'nin, bir anlamda, tamamlanmış nihilizmle onu durdurduğunu ve onun ötesinde bir nihilizmin üstesinden gelmeyi önermediğini söyler. Ya da daha doğrusu, Vattimo'ya göre, Nietzsche'nin nihilizmin üstesinden gelmesi, tamamlanmış nihilizmle *eş sürelidir* ve bunun ötesinde bir aşamayı oluşturmaz. Vattimo için en yüksek değerler değersizleştikten sonra, herhangi bir anlamda, eski değerlerden daha *otantik* olacak yeni değerler oluşturamayız. Benzer şekilde, bir kez "gerçek" dünyaya olan inancımızı yitirdikten sonra, *bu* dünya basitçe eşit bir gerçeklik duygusuyla onun yerini alamaz. Bunun sebebi, eski, aşkın değerlerin, sahip olduğumuz "gerçek" bir dünya inancımızın nihai gerçekliğini yani temellerin anlamını oluşturmasıdır. Yeni değer kategorilerini, yerinden ettiklerimiz kadar yanılgılı olduklarına inanmaksızın oluşturamayız. O halde, Vattimo'nun Nietzsche'si için, sağlam temellere dayanan değerlerin yeniden değerlenmesi olarak nihilizmin üstesinden gelmek kolay değildir. Nihilizm, temelin radikal eksikliği olduğu sürece *tamamlanmış nihilizmin üstesinden gelinemez* (ötesine geçme anlamında). Aksine, Vattimo'nun Nietzsche'si için nihilizmin üstesinden gelmenin içerdiği şey, nihilizmin bizatihi kendisinin (kendinde nihilizm) üstesinden gelme arzusunun aşılmasıdır.

Tartışmaya açık bir biçimde postmodernizmi çoğu kez nihilizm suçlamalarına çeken özellik, bu anti-temelcilik anlayışıdır. Genellikle bu durumun, bir temele dayanmadan, bilgi iddialarını, değerlerini veya tercih edilen eylem planlarını belirlemek için hiçbir kriterimizin olmadığı ve bizi kasvetli umutsuzluğa iten zayıflatıcı bir rölativizme bıraktığı düşünülmektedir. Antitemelciliğin kaçınılmaz sonucu, hakikatsiz düşünce midir? Nietzsche'nin felsefesinde (ve postmodernizmde) rölativizm sorunu oldukça karmaşıktır ve bu sorun hakkında ayrıntılı bir tartışma bu makalenin kapsamı dışındadır. Bununla birlikte, Vattimo'nun Nietzsche'sinin postmodernistlerin niçin kendi nihilizmlerinden pişmanlık duymadıklarını, aksine onu olumladıklarını göstermek amacıyla (en azından bir neden), sahte/yalanın umutsuzluk suçlamalarına verdiği cevabı belirtmek istiyorum. Nietzsche, nihilizm ve sahtelik (untruth) sorununu şu şekilde gündeme getirir:

> Bir soru dilimizin ucuna kadar gelmiştir de sanki dışarı çıkmak istemiyordur: bilinçli olarak hakikat dışında kalınabilir mi, yoksa bunu yapmak gerekiyorsa, ölümü seçmek daha iyi değil midir? ... tüm insan yaşamı hakikat dışılığın derinliğine batmıştır. ...

> doğru mudur, varılan kişisel sonuç olarak umutsuzluğu, varılan kuramsal sonuç olarak bir yıkım felsefesini beraberinde getiren tek bir düşünüş biçimi mi kalır geriye?
>
> Sanırım, bilginin etkisi hakkındaki karar insan *mizacı* aracılığıyla verilecektir; Yukarıda betimlenen ikincil etki bazı doğalarda mümkün olmasına rağmen, ben de sadece farklı bir hayal edebiliyorum… (Nietzsche 1984, s.36-7).

Nietzsche için nihilizmin "üstesinden gelmek", dünyanın nihilistik yorumuna karşı farklı bir tavır almaya dayanır. Bir anlamda tamamlanmış bir nihilizme sıkışıp kalsak da bu nihilizm umutsuzluğun ve yaşamın olumsuzlanması değil aksine neşeli bir olumlamasıdır. Nietzsche, yalnızca temele ve zemine sahip hakikatler üzerinde düşünme arzusundan vazgeçtiğimizde, sahteliğe yaslanan değerleri görebileceğimizi iddia eder -hayatın kendisi için bir yanılgı dokusunu, bir yanılmalar dokusunu, temelsiz bir yorum zenginliğini. Vattimo, Nietzsche'nin "tan kızıllığı felsefesi" terimini kullanarak tamamlanmış nihilizme atfen şunları yazar: "tan kızıllığı felsefesinin" içeriği metafizik yanılgıya düşmekten başka bir şey değildir, ancak farklı bir bakış açısından, sert, nazik ve altta neşeli bir ruha sahip olan iyi mizaçlı bir insanın felsefesi olarak görülür (Vattimo 1988, s.171). Vattimo'nun Nietzsche'si için tan kızıllığı felsefesi, *olumlanmış* bir tavırla tamamlanmış nihilizm aracılığı ile düşünme sürecidir. Bu, Vattimo için postmodernitedeki nihilizm olabilir.

Ancak, temelsizlik, sahtelik ve yanılgı karşısında yaşamı yadsımaktan ziyade olumlama yeteneği, mizaca bağlıdır. Umutsuzluğa düşmektense tamamlanmış nihilizmi takdir etmek, güçlü ve neşeli bir mizaç gerektirir. Bu karşılık, sadece rölativizmin epistemolojik sorunlarına değil aynı zamanda böyle bir rölativizmin kaçınılmaz olarak umutsuzluğa yol açtığı varsayımına da cevap verir. Nietzsche için çoğu kez yalnızca soyut rasyonaliteye dayanarak ortaya konulan felsefi problemleri ele almak ve onları sağlık, sindirim, duygu, psikoloji veya daha genel olarak güç istenci gibi rasyonel-olmayan/rasyonellik-dışı terimlerle yeniden yorumlamak yaygın bir girişimdir. Nihilizme yanıt olarak mizaca yönelik başvurusunu tam da böyle bir girişim olarak değerlendirebiliriz. Ayrıca, bu tür girişimlerin, Nietzsche'nin çalışmalarının ve ayrıca genel olarak postmodernizmin karakteristik özelliğinin rasyonalite eleştirisi yoluyla işler halde olduğunu görebiliriz. Nietzsche'nin çalışmalarının ve de genel olarak postmodernizmin rasyonalist karakteristiğe yönelik eleştirisinin sağlamış olduğu bu gibi girişimleri görmemiz mümkündür. Genel olarak konuşursak, postmodernizmi nihilizmle suçlayan eleştiriciler, rasyonel-olmayan terimlere başvurmayı reddederek problemlerini ifade etmeye meylederler ve yanıtları da soyut rasyonaliteyle sınırlandırmak suretiyle talep ederler. Vattimo'nun Nietzscheci nihilizmi, diğer bazı postmo-

dern felsefelerde olduğu gibi, bu tür terimler konusunda ısrar eder ve postmodernistlerin nihilizmi zayıflatmaktan ziyade (anti-temelcilik anlamında) onaylamalarına olanak sağlayan da genelde bu rasyonel-olmayan unsurdur.

**Sonuç**

Vattimo'nun Nietzscheci nihilizmi tek olmadığı gibi, postmodern nihilizm teorisinin en uygun teorisi de olmayabilir.[5] Bununla birlikte o, nihilizm ile postmodernizm arasındaki bağlantının aydınlatılmasında oldukça yararlıdır. Vattimo'nun postmodern Nietzsche ve "modernist" yorum arasındaki bir karşılaştırma, nihilizm teorisinin postmodern dönüşümünün bazı genel özelliklerini göstermektedir. Bu özellikler, ilk olarak, nihilizmin düz-çizgisel bir tarih olarak düşünülemeyeceği ve ikincisi, nihilizmin basit bir şekilde *üstesinden gelinmesinin*, *yeni bir çağ* veya *yeni bir temel* olarak düşünüldüğünde, yeterli bir cevap olamayacağıdır. Postmodernizm görünümündeki nihilizm, tamamlanmış nihilizmdir. Nihilizmin olumsuz yönlerini "aşmanın" yolu, nihilizmin bizatihi kendisinin (temelsizlik olarak düşünme) üstesinden gelmek değil, kişinin ona karşı tutumunu değiştirmektir. Postmodernite, Vattimo'nun analizinde nihilist bir toplum olarak görülebilir, çünkü tarih sona ermiştir; Batı, tarihsel anlam için zeminini kaybetmiştir. Alternatif bilgi, inanç ve değerlerin çoğulcu bir şekilde üremesi, ortak bir toplumsal zemin görevi oluşturmak için paylaşılan herhangi bir anlamın ve değerin dağılmasıyla çakışmaktadır. Postmodern toplum da temelsizdir. Ancak Vattimo gibi postmodernistler nihilizmi benimsiyor ve onlar nihilizmi teori ve değerlerinin geçerliliğine bir meydan okuma olarak görmekten ziyade temelsizliği benimsedikleri için, gerçekliğin özü olarak ortaya çıkan/yanılgı dokularını görüyorlar. Postmodern nihilistler, yeni bir temel aramak yerine, "kökensel olarak farklı bir davranış ışığında maceraperest bir yaşamı" devam ettirmekten memnundurlar (Vattimo 1988, s.171).

[5] Vattimo'nun, paradoksal bir şekilde, tümüyle olumlama yoluyla nihilizmin "üstesinden gelmesi" sorunludur ve özellikle değer yargılarıyla ilgili olarak rölativizm sorununa neden olur. Vattimo'nun felsefesinde göreliliği yenme girişiminin eleştirel bir tartışması için Antiseri 1996'ya bakınız.

## References


Adorno, Theodor W. and Horkheimer, Max (1997) *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming. London and New York: Verso.

Antiseri, Dario (1996) *The Weak Thought and its Strength.* Aldershot, etc.: Avebury.

Baudrillard, Jean (1993) "Game with Vestiges" in *Baudrillard Live*, ed. Mike Gane. London and New York: Routledge.

_____ (1994) "On Nihilism" in *Simulacra and Simulation*, trans. Sheila Faria Glasser. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Bell, Daniel (1976) *The Cultural Contradictions of Capitalism.* New York: Basic Books.

Carr, Karen L. (1988) *The Banalization of Nihilism.* Albany: SUNY.

Lyotard, Jean-François (1984) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mills, C. Wright (1959) *The Sociological Imagination.* New York: Oxford University Press.

Nietzsche, Friedrich (1968) *The Will To Power*, trans. Walter Kaufman and R.J. Hollingdale. New York: Vintage.

_____(1969) *Thus Spoke Zarathustra*, trans. R.J. Hollingdale. London: Penguin.

_____(1979) "On Truth and Lie in a Nonmoral Sense" in *Philosophy of Truth*, trans. Daniel Breazeale. Highlands, N.J.: Humanities Press.

_____ (1982) *Daybreak*, trans. R.J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (1984) *Human, All-Too-Human*, trans. Marion Faber and Stephen Lehmann. London: Penguin.

_____ (1990) *Twilight of the Idols/The Anti-Christ*, trans. R.J. Hollingdale. London: Penguin.

_____ (1996) *On the Genealogy of Morals*, trans. Douglas Smith. Oxford and New York: Oxford University Press.

_____(1997) "On the Uses and Disadvantages of History for Life" in *Untimely Meditations*, ed. Daniel Breazeale, trans. R.J. Hollingdale. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Pope John-Paul II (1995), *Evangelium vitae: Il valore e l'inviolabilita delta vita umana.* Milan: Paoline Editoriale Libri.

Rose, Gillian (1984) *Dialectic of Nihilism.* Oxford: Blackwell.

Toynbee, Arnold (1963) *A Study of History* vols. VIII and IX. New York: Oxford University Press.

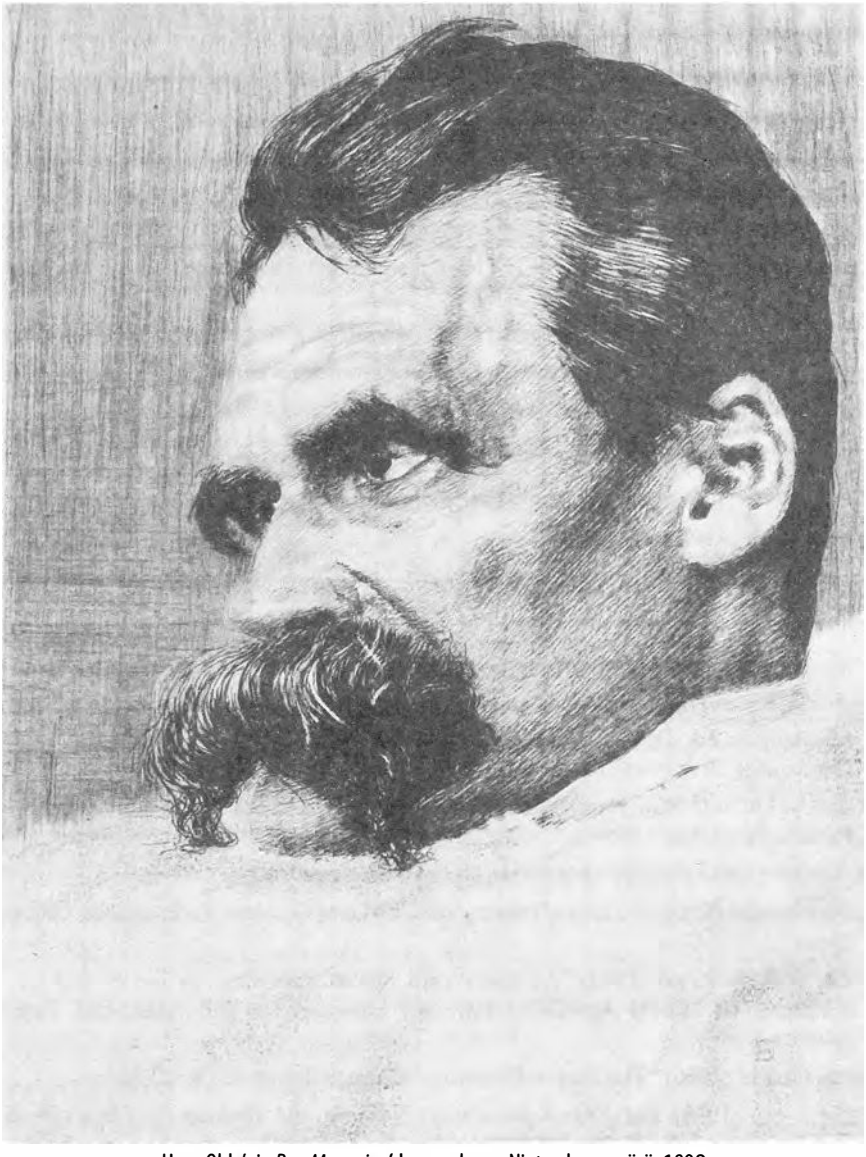
Van der Will, Wilfried (1993) "Nietzsche and Postmodernism," in *The Fate of the New Nietzsche*, ed. Keith Ansell-Pearson and Howard Caygill. Aldershot, England: Avebury.

Vattimo, Gianni (1986) "The End of (Hi)story," *Chicago Review* 30 (4): 20-30.

_____ (1988) *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, trans. John R. Snyder. Cambridge: Polity Press.

_____ (1992) *The Transparent Society*, trans. David Webb. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

White, Alan (1987) "Nietzschean Nihilism: A Typology," *International Studies in Philosophy* Vol. 14 (2): 29-44.



Hans Olde'nin *Pan Magazine*'de yayınlanan Nietzsche gravürü, 1899.

# "DIONIZYAK KADIN": IRIGARAY'IN NIETZSCHE'Sİ*

**Fatime Gümüş**

**Özet**: Nietzsche Batı felsefesinin/Hıristiyan dünyasının değerlerini yeniden değerlendirerek "öte dünya/ölüme yönelme" fikrini eleştiren ve insanlığın "bu dünyaya/yaşama" odaklanması gerektiğini savunan bir düşünürdür. Eleştiri ve savunularını yaparken Nietzsche Dionysos, Apollon vb. birtakım mitlerden ve kartal, yılan vb. metaforlardan yararlanır. Batı felsefesinin eleştirisi konusunda Nietzsche gibi Irigaray da yaşama odaklanır. Ancak, Irigaray, eril yapıda olan Batı felsefesini eleştirirken, dişil bir dilin/söylemin imkanına odaklanır ve bu doğrultuda Nietzsche de dahil olmak üzere pek çok düşünürü eleştirir. Bu bağlamda bu çalışma Irigaray'ın, Nietzsche'nin kullandığı mitler ve metaforlara getirdiği eleştiriler üzerinden onun Nietzsche temellüğünü ele almayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Irigaray, Nietzsche, Dionysos, Deniz, Toprak, Dişillik.

## "THE DIONYSIAN WOMAN": IRIGARAY'S NIETZSCHE

**Abstract**: Nietzsche is a thinker who re-evaluating the values of the Western philosophy/ Christian World crtiticizing the idea of "beyond world/ inclination to death" and advocating that is should focus on "this world/life". While Nietzsche makes critisim and defenses, he takes advantage of a number of myths Dionysus, Apollo etc. and metaphors eagle, snake etc. Like Nietzsche, also Irigaray focus on life about critique of western philosophy. However, Irigaray while critisizing Western philosophy which the masculine structure, she focus on the possibility of a feminine language/ discourse and in this direction she criticizes many thinkers, including Nietzsche. İn this context this study aims to handle her Nietzche appropriation via criticism which Irigaray brought to myths and metaphors that Nietzsche used.

**Key words:** Irigaray, Nietzsche, Dionysos, Sea, Earth, Femininity.

Yapısalcılık sonrası iklimde felsefe ve psikanalize getirmiş olduğu ayrıksı yorumlarıyla oldukça önemli bir figür olan Luce Irigaray, dayatılan eril ve evrenselleştirici söylemlere karşı ciddi itirazlar getirir. Bunu yaparken de

* Bu çalışma, Doç. Dr. Sadık Erol Er danışmanlığında, 2019 yılında Fatime Gümüş tarafından Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan "Luce Irigaray'da Fark Feminizmi" adlı Yüksek Lisans Tezi'nden üretilmiştir.

metaforların erilliği üzerinden ilerler. Çünkü eril metaforlar ile iş gören filozofların toprağa, güneşe, aya, gökyüzüne odaklandığını, denize yönelmediklerini fark eder. Toprak ona göre erili yansıtır, katıdır, serttir; deniz ise dişildir, akışkandır. Toprak da güneş de filozofların ölüme odaklanıp doğumu, özsuyunu unuttuklarını gösterir. Bu doğrultuda da toprakla ilgili çok fazla metafor kullanan Nietzsche'yi ele alır ve *Nietzsche'nin Deniz Aşığı* kitabında onunla hesaplaşmaya çalışır ama bunu yaparken, "bir düşman, bir savaşçı olarak değil, bir aşık olarak yapar"; (Mortensen, 1994, s. 55) dışlama, ayrılma ve mesafe koymak yerine, dahil etme, beraberlik ve yakınlık ile karakterize edilebilecek bir yaklaşımla yapar. Irigaray *Nietzsche'nin Deniz Aşığı* kitabını üç ana bölüme ayırır; "İlki, 'Eski Sulardan Konuşmak', denize bağlı bir kadın aşığın monologudur'. İkincisi, 'Kapalı Dudaklar' hem Freudcu psikanalizi hem de Eski Yunan mitini Nietzsche'nin kadınlara açık atıflarına bağlar. Ve üçüncüsü, 'Tanrılar Doğduğunda', Nietzsche'nin suç ortaklıklarını da aydınlatan, özel Tanrılar Dionysos, Apollon ve İsa Mesih arasındaki ilişkilerde bir şiirsel yansımadır (Hall, 2014, s. 87). Burada Irigaray'ın evlenmek isteyen ama Nietzsche tarafından sürekli oyalanan bir genç kızın rolünü üstlendiğini söyleyebiliriz; "çünkü muhatap, erkek sevgili, evlenmekten/ötekiyle evlenmekten acizdir; o daima sadece kendisine âşıktır ( Oliver, 2019, s. 52)." Bunun yanı sıra Irigaray'ın kitaba bu ismi vermesinin bir sebebi daha vardır; Nietzsche'nin *Şen Bilim* Kitabı'nın altmışıncı aforizmasıdır bu. Bu aforizmada Nietzsche kadın ile ilgili yazarken deniz ile ilişkili olarak yazar ve kadından yani denizden uzak kalınması gerektiğini -bu Platonik aşk olarak görülebilir- söyler. Burada Nietzsche deniz kıyısında oturmaktadır ve Poseidon'un dünya titreticilerinin (Poseidon'un atları) uzaklarda sessizce süzülen bir yelkenli görüntüsünü keşfettiğinde onun ortaya çıkardığı sörfün gürültülü sesini duymaktadır (Mortensen, 1994, s. 127).

> Hala kulaklarım var mı? Yoksa kulaktan başka bir şey değil miyim? İşte alev dalgaları arasında duruyorum. Ayaktayım ve beyaz alevler ayaklarımı yalıyor: O eski dünya titreticisi, o dipsiz derinliğinde böğüren boğa gibi boğuk sesiyle aryasını söylerken her yandan uluyor, tehdit ediyor, çığlıklar çıkarıyor, kulaklarımı tırmalıyor: bu dünyayı titreten vuruşunu öfkeyle öyle gerçekleştirir ki kayalıkların hava döven canavarlarının yürekleri bile bedenlerinde titrer. Orada, hiç yoktan bu cehennemi dehlizin kapısının önünde, yalnızca birkaç kulaç uzağında, kocaman bir gemi, aniden bir hayalet gibi sessiz kayıp gider. Ne tüyler ürpertici bir güzellik! Nasıl da sihirle dokunuyor bana! Nasıl? Mutluluğum, benim daha mutlu kendim, benim şu ikinci merhum ölümsüzleştirilmiş kendim bu sessiz yerde mi? Henüz ölmediği için artık yaşamayan? Hayal gibi, sessiz, dikkat kesilmiş, kayıp giden, yüzen, ortada duran bir varlık? Sanki ben karanlık deniz ortasında kocaman bir kelebek gibi beyaz yelkenliyle süzülen bir gemiyim! Evet! Doğru var oluşa! İşte bu! İşte bu olacaktı! Sanki bu-

> radaki gürültü mü beni düş gören birine dönüştürmüştü? Bütün büyük gürültüler, mutluluğu sessizliğe, uzağa yerleştirmemize yol açar. Bir insan kendi gürültüsünün ortasında, projelerinin ve kırılan dalgalarının ortasında olduğunda: Orada sessiz, büyülü bir varlık görür. Bunlar, önünden kayıp giden, onu mutluluğa ve geri çekilmeye özlemli kılan, kadınlardır. Orada kadınlar arasında daha iyi var oluşuyla yerleşip yaşayacağı kanısına varır: Bu sessiz yerlerde, en gürültülü dalga kırılması bile ölümcül sessizliğe, yaşamsa, yaşam hakkında bir düşe dönüşür. Oysa! Benim soylu coşku dolu düş görenim, en güzel yelkenlilerde bile çok fazla ses ve gürültü var; ne yazık ki, çok küçük çok sefil bir gürültü! Kadınların en güçlü etkisi ve büyüsü, filozofların sözleriyle uzaktan etkili olmalarından, actio in distanslarından gelir: Bu da her şeyden önce şunu gerektirir; Uzaklık (Nietzsche, 2010, s. 59)!

Irigaray'a göre, Poseidon'un dünya titreticileri kadınlardır ve o yelkenlinin çıkardığı gürültü kadınların sesidir, onların gürültüsüdür. Ona göre, Nietzsche yelkenlilerde meydana gelen çıtırtı, gürültüyü dinlemekten rahatsızlık duymuştur, çünkü kadınların küçük konuşmalarını dinlemek zorunda kalmaktan nefret etmektedir ve o gürültüyle umutsuzluğa kapılmaktadır. Irigaray'a göre Nietzsche için Poseidon'un dünya titreticileri/kadınlar sadece belli bir mesafedeyken ölümcül güzellik etkisine sahipler ve ancak bu şekilde, belli bir mesafedeyken hoşgörüyle karşılanabilirler (Mortensen, 1994, s. 129). Irigaray Nietzsche'nin, kadının fiziksel, doğal varlığını mide bulandırıcı olarak yorumladığını düşünür. Kadın susturulmalıdır ve bu yüzden Nietzsche'nin bakış açısıyla, kadının güzelliğinin ortaya çıkması için ön koşul kadınla arasına mesafe koymaktır. Fakat Irigaray için bu, kadının doğasının olabileceği şeyi ihlal etmek, çalmak ve örtmek demektir ve Nietzsche bu "korkunç" doğa ile yüzleşmek yerine araya mesafe koymakta, bir anlamda platonik aşk yaşamayı tercih etmektedir. Irigaray'a göre Nietzsche hayal kurup doğayı/kadının doğasını görmezden gelmeyi önermektedir. Nietzsche gürültüyü duymak istemediği için denizden uzaklaşabileceği kadar uzaklaşmaya çalışmaktadır ve bu da onu güneşe yöneltmektedir; Zerdüşt'ün gelmesi için öğle vaktini beklemektedir. Çünkü denizden uzaklaşabilmek için dünyanın üzerinde yükselmiş hissedebileceği zirvelere ulaşmaya çalışır (Mortensen, 1994, s. 130). Ama Irigaray bir aşık olarak Nietzsche'ye öğle vaktinde bile ışığının gölge yaptığını söylemektedir. Irigaray'a göre Nietzsche'nin öğle vakti dünyanın öteki tarafını, içini ve denizlerin dibini karanlıkta bırakmaktadır. Bunun yanı sıra Irigaray, Nietzsche'nin öğle vaktine ihtiyacının olmasının yanında bir de denizden gelen esintiye ihtiyacı olduğunu gözden kaçırdığını düşünür. Irigaray'a göre denizden gelen esinti öğle vaktini arayan Nietzsche'yi öğle vakti geldiğinde, o tutunduğu kusursuz döngüsünde bile titretmektedir ve Nietzsche'yi hayallerinin derinliklerinden, yani kadını "uzaktan sevmesinden" kurtaracak olan şey öğle vaktine sızarak dolaşacak

olan esinti ve titremedir. Irigaray'a göre Nietzsche denizi güneşin peşinden yükselmek amacıyla hava olmak istemesi şeklinde yorumlar, ancak Irigaray bunun farklı yorumunun olabileceğini vurgulamak ister; güneş, doğar doğmaz ilk önce denizden su içmeye geliyor olabilir. Bu anlamda Nietzsche de, kendisinin de eleştirdiği Platon ve eril düşünceyle hareket eden diğer filozoflar gibi, bilinçdışında, düşünsel anlamda homoseksüel bir evliliği arzulayan biri olarak, kadını/aşığını/Irigaray'ı sadece kendi arzularını gerçekleştirebilmek adına kullanır ve bu sebeple su içmeye gelir, o "yalnızca aynının ebedi dönüşünü kucaklar ( Oliver, 2019, s. 52)". Irigaraycı bir bakış açısıyla, aşığın pes etmeye başladığı zamanlarda, erkeğin sevgilisine karşı yaptığı hataları kabul etmiş görünmek için yakınlaşmaya çalıştığı söylenebilir.

> "Ah, seni kibirli, gör yere uzandığımı ve merhamet dilendiğimi! Seninle birliktedaha sevimli yollardan yürümek isterim (Nietzche, 2011, s. 464)!"

Nietzsche güneşe tapmaktadır ve bu onun kadına, aşığına olan hıncıdır ve denize olan hıncı Nietzsche'yi Irigaray'ın ana katli dediği sonuca götürür. Öylesi bir durum da Nietzsche'yi toprağa bağlar ve doğumunu unutmasına, ölüme odaklanmasına neden olur. Irigaray'a göre Nietzsche'nin toprağa olan bağlılığı, onun metafor olarak kullandığı hayvanların deniz hayvanı olmamasına, aslan, deve, yılan, kartal ve güvercin gibi toprak hayvanı olmasına sebebiyet vermiştir. Toprak hayvanlarına olan bağlılığı aynı zamanda akışkanlığı yani dişil olanı dışladığı ve bu yüzden sertliği, geçirimsizliği yani eril olanı özenle koruduğu anlamına gelmektedir. Irigaray, Nietzsche'nin toprak hayvanlarına "evet" dediğini ama suda hareket eden hayvanlara "hayır" dediğini söyler ve "Neden sürekli bacak ya da kanat istiyorlar? Ve solungaç istemiyorlar" (Irigaray, 2011, s. 22) der. Burada kadınlardan oluşan Polonyalı Laboratorium Piesni grubunun seslendirdiği, Belarus halk şarkısı olan *Sztoj Pa Moru* adlı şarkılarını örnek gösterebiliriz. Şarkıda şöyle bir hikâye anlatılır; masmavi denizde, yüzen bir beyaz kuğu sürüsü vardır, bu sürü irili ufaklı kuğulardan oluşmaktadır ve nereden çıktıysa, bir gri-beyaz kartal çıkıp gelir. Bu kartal kuğu sürüsünü mavi denizde dört bir yana dağıtır, beyazlar yok olur ve yok olan beyazlar göğe yükselir, gri tüyler de yemyeşil çayırlara yağar. "Peki ya tüyleri toplamak kime kalır?" sorusu sorulur ve cevabı ise tüyleri toplamanın güzel bir kıza kalacağıdır. Şarkıdaki kartalı Nietzsche'nin kartalı sayarsak, kartal denizde yüzen kuğuları dağıtır çünkü denizi uzaktan seyretmek, sesinin sadece yankısını almak daha güzeldir, denize yaklaşanları da uyarmak, uzaklaştırmak gerekir. Burada tüyleri toplamanın neden güzel bir kıza kalacağını sorgularsak, Irigaray'ın Athena'yı örnek verdiği gibi, kadının eril olanın sadece yardımcılığını, onun gölgesinde yaşamak görevini üstlendiğini söyleyebiliriz.

> Bu uyumsuzluğa son vermek isteyerek, üstinsana öğütlüyorsun: toprağın anlamını. Ama bu haberi vermek için topraktan mı yoksa denizden mi geliyorsun? Seni yeniden doğuran akışkan derinlik midir yoksa katı cisim mi (Irigaray, 2011, s. 22).

Irigaray Athena'yı örnek verir çünkü o, tarafsız, adalet adına hareket eden, iyilik yapan arabulucudur ve aynı zamanda o, bir tanrıça olarak tanrılardan daha aşağıda olup onların yardımcısı görevindedir. Bu da Athena'nın baba dili konuştuğunun belirtisidir. Adaleti sağlayan, barış tanrıçası olarak, güçlü bir kadındır, ancak o, babası Zeus'un diliyle konuşur ve doğrunun sorumlusu olarak Athena görünüşün baştan çıkarıcı gücünü örnekler. Baba dili konuştuğu için evliliği reddedip babası Zeus'tan "sonsuza dek bekârlık" ister ve bu da bizi, Athena'nın/kadının güçlü görünebilmesi için baba diliyle konuşması, doğurganlığından vazgeçmesi gerektiği düşüncesine götürür. Irigaray'ın Athena'yı örnek vermesinin sebeplerinden biri Nietzsche'nin başta, *Şen Bilim*'deki aforizmada söylediği şeyi, yani kadının sadece fiziksel güzelliğinin önemsenebileceği, ondan uzaklaşılması gerektiği ve sesinin eril dilde eriyip denizden gelen yankısının bile yok edildiği görüşüdür. Aynı zamanda Irigaray Ariadne'yi de örnek gösterir ve ona göre Nietzsche Athena ve Ariadne'yi dikkate alacaksa bu, her ikisinin gençliğini, eril normlarla kodlandıklarını ve en önemlisi de onların ikisinin "bir"i temsil ediyor olmalarını, cinsiyet farklılığının kanıtı olamayacaklarını dikkate alır. Athena ve Ariadne erkeklerden daha erdemli olarak görülebileceklerdir, ancak böyle görülmeleri kendi doğalarından uzaklaşmış olmaları nedeniyledir, yani onları da halk şarkısındaki beyaz kuğular olarak görürsek, kartal onları denizden/doğalarından uzaklaştırmaktadır. "Kartal mı yoksa balık mısın diye sorar konuşmacı[1]; insanların düşüşünü ilan ettiğinde dansçı mı yoksa yüzücü mü? konuşmacı alıcıya öğüt verir; 'Bir zamanlar kuru toprakta dans ettiğin gibi yüz.'( Hall, 2014, s. 89)"

> Dişilik -Tanrının yapıtının bütünlüğüne eşlik etmek üzere düşüncesini böldüğü kısım... Yukarıdaki tanrıların, insanların, aşağıdaki tanrıların arasında kalarak. Herkesin tanrısını yöneterek, çatışmalarda hakemlik ederek, şiddetli şan şöhret aşkının ateşlendiği insanlar arasındaki mücadeleleri gözeterek... Uzlaştırıcı, hoşgörülü... "Adalet"in dağıtılmasında herkesi ve her şeyi hoşnut eden: ortada kalan düşünce. Ne anarşist ne zorba. Tarafsızlığın arası. En azından görünüşte. Çünkü "Benim yüreğim her zaman-en azından evliliğe kadar- bütünüyle erkek yanlısı olmuştur: hiç tereddütsüz babadan yanayım ben" (Irigaray, 2011, s. 130).

[1] *Nietzsche'nin Deniz Aşığı* kitabına atfen Hall, makalesinde Irigaray'ı "konuşmacı" olarak, Nietzsche'yi de "alıcı" olarak ele alır. "Oyunda bu ihtimallerin tümünü tutmak için, 'konuşmacı' (şiirsel gücü ayrıcalıklı kılmak için) ve 'alıcı' olarak bunların ikisini tercih etmeye devam edeceğim ( Hall, 2014, s. 87)."

Irigaray'a göre Nietzsche "Tanrı öldü!" diyerek aslında eleştirdiği, yıkmaya çalıştığı putların/Batı geleneğinin/ diyalektiğin/Hristiyanlığın düştüğü hataya düşer, çünkü o da eril bir düşünceyle ölüme odaklanır. Tanrı öldü diyen biri ölümü vaaz etmeden değerli şeyler söyleyemeyecektir; o zaman, Irigaray'ın deyimiyle, "Biricik olana da sonsuzluğa da çağrı yapmayan ama, yaşamaktan daha büyük bir mutluluk, aşktan daha müthiş bir sarhoşluk yoktur diyen bir müzik nerede çalacaktır?" Tanrının ölmesi, Nietzsche'nin bulunduğu ortamı değiştirebilmesi için yetecek midir? Tanrı ölür ve Nietzsche çekiçle felsefe yapar; Nietzsche çekiçle felsefe yapmakta, toprağa çekicini vurup durmaktadır ve her vuruşta yaşamın dengesini bozmaktadır. Toprak, yani doğum (Demeter). Bir anlamda doğa ve bu doğanın dengesini bozmak "küresel ısınma"ya sebep olmaktadır; bu yüzden öğle güneşinin sıcağına ihtiyaç vardır, daha fazla ısınmak için. Kıyamet kopsun istemektedir Nietzsche. Toprak, annedir ve toprağı çekiçle eşelemek, beraberinde kuraklığı getirmek anlamını taşıyabilmektedir. Bu da yeni bir yaşam olanağı üretmek değil aslında Batı kültürünün bilinen tarihi boyunca ölüme odaklanması fikrini daha da ileriye taşıyarak kıyameti koparmaktır. O zaman Zerdüşt de sura üfleyen İsrafil olacaktır.

> Ancak bir soluk, birazcık bir hava ve kan şöyle diyordu: yaşamak istiyorum. Yaşamak neden her zaman mutsuzluk olacaktı peki? Ve ben neden her zaman sizin yoksulluğunuzun nedeni olacaktım? Talihsizliğinizin denek taşı? Eğer yaşamak zevk vermiyorsa ölüm sizin için en güvenli ebedi huzur ülkesi olacaktır (Irigaray, 2011, s. 11).

Çekiçle felsefe yapan Nietzsche, öğrendiği tüm değerlerle savaşa girer ancak Irigaray'a göre Nietzsche birtakım şeyleri değiştirmek istese bile bunu başaramaz, çünkü bilinçdışında eril kodlar mevcuttur ve bundan çıkmanın imkânını bulamaz. Söz gelimi, Platon'la, diyalektik felsefeyle savaşa girip, onu yerle bir etmek isteyen Nietzsche aslında tuzağa düşer ve onun yaptığı hataları yineler. Burada, Nietzsche'nin Apollon-Dionysos ikilisini kullanması, Irigaray'ın hedef aldığı yorumlardan biridir. Nietzsche Apollon-Dionysos ikiliğini karşıt karakterler olarak ele alıp Dionysos'u olumlayan ve Apollon'u da olumsuzlayan tarafta ele alır. Apollon olumsuzdur çünkü o, ölçülülüğü, düzeni ve uyumluluğu temsil eder; Dionysos Apollon'un tersi olan düşünceyi, yani ölçüsüzlüğü, düzensizliği, uyumsuzluğu temsil eder. Nietzsche Dionysoscudur çünkü o, daha önce belirtildiği gibi, diyalektik yapıyı yıkmak ister ve bunun için de uyumsuz olmak gerekmektedir. Nietzsche yeni bir düşünce inşa etmek ister ve bunun için de eline çekiç alması ve bir şeyleri yıkması gerektiğini bilir. Irigaray, Nietzsche'nin Dionysos'u seçmiş ol-

masını eril dilden konuştuğunun göstergesi olarak görür ve "maşuğu" olan Nietzsche'nin karşısına dionizyak kadın olarak çıkar. Nietzsche'de kadının karşılığı Apollondur; onun olmasını istemediği kişi, uyumlu, naif, dengeyi savunan, boyun eğmeye razı olan, yani diyalektikteki karşılığı olumsuz olan. Irigaray, "Nietzsche'nin Deniz Aşığı" olarak diyonizyak bir tavırla yaklaşır ve eleştirilerini bu şekilde yapar, ancak buradaki Dionysos ikinci defa doğan Dionysos değildir. Çünkü Irigaray için ikinci defa doğan Dionysos, annenin yok sayılması ve kadının doğurganlığının unutuluşunu temsil eder. Buradan da Irigaray Echo ve Narcissus ikilisini öne sürerek kendini Echo ile maşuğu olan Nietzsche'yi de Narcissus ile özdeşleştirir. "Narcissus, her iki gençliğin aksine, yok olanlar(çürüyenler), ya da idealize edilmiş güzellik, değişmeden kalan, aslında insan güzelliğinin ve düzenbazlığının kaçınmasının bir sembolü olarak, kırılganlık gösterse bile, imkansız sonsuzluğunun 'yanılsamasına inanmamızı sağlar'( Miller, 2015, s. 68)." Nietzsche kadının uzağında durduğundan sadece uzaktan dans edişini görmektedir ve Irigaray için Nietzsche müziğin sesini/yankısını (Echo) duymadığından, dans eden kadını deli zannetmiştir. "Nietzsche spesifik olarak "Hıristiyan değerlerinin yeniden değerlendirilmesi" sürecinde dansı stratejik olarak kullanır (Hall, 2014, s.87)." ve Nietzsche bunu yapmasına rağmen kendisi de kadına karşı kulaklarını tıkayıp onun sadece dans edişini görerek onu deli zanneder. Nietzsche, "Dağda taşta yapılan bir danstır bu: avcıyım ben, köpeğim mi, yoksa ceylanım mı olacaksın benim( Nietzsche, 2011, s. 464)?" diye sorar ancak Nietzsche toprakta dans etmektedir ve Irigaray denizde, ayakları olmayan/balık kuyruğuna sahip bir denizkızı olarak dans etmektedir ve o, karada olan bir köpek veya ceylan görevi üstlenmeyi kabul etmemektedir. Irigaray kadın bedenine sahip birisi olarak Nietzsche'ye gürültüyle haykırmaktadır; maşuğunun onu duyabilmesi için, çünkü maşuk/Nietzsche sakince konuşulamayacak kadar uzaktadır, araya mesafe koymuştur ve mesafeler engeldir ötekinin doğrularını görmeye. Öte yandan araya konan bu mesafe, bu haykırışların duyulmayışı bize şu yorumu da yaptırabilecektir; *Nietzsche'nin Deniz Aşığı*, karada olan uzaktaki sevgilisinin dikkatini çekmek için dans etmektedir, çünkü o sevdalı birisi olarak, Platonik aşk istememektedir, anlaşılmak, duyulmak istemektedir. Aşığın bu dans ediş şeklini bir başkaldırı dansı olan Flamenko dans türüyle özdeşleştirebiliriz. Şöyle ki *Nietzsche'nin Deniz Aşığı*, başta sadece müziğin ritmine uyarak, el çırpıp alkış tutarak, uzaktaki maşuğunda merak uyandırmaya çalışır. Daha sonra, ilgi de göremediğini anladıkça sadece el çırpmalarla yetinmemeye başlar ve kuyruğunu da denizin sularına çarpmaya/çırpmaya başlar. Böylelikle ilgi biraz da suyun sesi ara-

cılığıyla istediği yöne gelecektir. Ancak Nietzsche sadece kıyıya vuran dalgalarla denizkızının tarafına bakar ve ilgi denizkızının dans edişine yönelse bile maşuk aşığının jestlerinden bir anlam çıkaramamaktadır, çünkü müziğin sesini duymadığından jestlerin müzikle uyumunu fark edememektedir. Bu durumda aşığımız müziğin giderek hızlanan ritmi aracılığıyla da kuyruğunun denize çırpışlarını daha da sertleştirmektedir. O naifliği, yumuşaklığı bırakıp ara sıra daha da sertçe çırparak kuyruğunu, onun kuyruğunun suya değiş seslerini de duyurmaya çalışmaktadır. Bunu yapmasının sebebi sadece sevilmeyi istemek değildir elbette, işitilmeyi istemektir; sadece jest ve mimiklerden ortaya çıkan bir anlaşılmayı istememektedir aşığımız. O denizkızının ortaya çıkardığı sesi de duyurmak istemektedir, bu yüzden öğle sıcağında dahi olsa, maşuğunun tepelere değil suyun sesine yönelmesini isteyip bu doğrultuda çabalamaktadır.

> Ve Dionysos, iki dünya anlayışı arasındaki ölümcül savaş hala geçerlidir. İkisine de katılır ve bu ikili aidiyetin verdiği sıkıntıyı belli eder. Sadece sarhoşlukla aşabildiği uyuşmazlık. Çevresindeki her şeyi ona doğru sürükler ve acısını paylaşır. Ölümsüzlüğü haber veren ama dünyayı terk etmeyi kesinlikle reddeden coşku. Doğal dünyanın verdiği coşkulardan erken vazgeçmektense, ölmeyi ve korkunç bir ölümü yeğleyerek. Tehlike çok büyük olduğunda, kendine gökyüzünde bir sığınak aramaktansa sığınmak amacıyla denizin en derin yerlerine dönerek. Ölü taklidi yaparak ama yazgısının ikiliğinde yaşamaya devam ederek. Ve tanrısal bir görünüm yerine hayvan postuna bürünerek (Irigaray, 2011, s. 175).

Tüm bunlardan hareketle, Irigaray'ın, Nietzsche'den kıskanç âşıklar gibi hesap sorduğu anlara da rastlarız, ancak Irigaray bunu yaparken Nietzsche'nin düştüğü hataya düşmek istemez ve temkinli davranır. Nietzsche yaşamı olumlamak isterken bilinçdışında aslında olumsuzlamak tehlikesine düşer ve Irigaray ise ölmek değil, yaşamak istemektedir. Ona göre Nietzsche de hala diyalektikçiler gibi, Hristiyanlık gibi, Batı kültürü gibi ötekinin varlığına saygı duymak yerine onu dışlamakta ve her şeyi kendisi için istemektedir. Ancak Irigaray'ın istediği bu değildir, çünkü o paylaşmayı sevmektedir, kadın bedenine sahip birisi olarak kendinden farklı olanı/erkeği karnında taşımayı ona nefes veren tanrıça olmayı başarabilmektedir; çoğu erkeğin yapamayacağı bir şeydir ona göre ötekine saygı. Ona göre Nietzsche de Platon gibi diyalektikçiler de farklılığı değil karşıtlığı önermektedirler ve onun istediği, kadın ve erkeğin birbirinin karşıtı olduğu bir fark değil, "kendinde fark" olan bir farktır. Irigaray'a göre Nietzsche'nin öğle vaktine yönelmesi onun "görüş netliğini sağlar ve fikirlerini aydınlatır", (Mortensen, 1994, s. 60) ancak aynı zamanda öğle güneşinin ışığının parlaklığından gözlerinin kamaşmasına ve bu doğrultuda güneşin getirdiği karanlığa da sebep

olur. Böyle bir durum da Nietzsche'nin denizini yeteri kadar berrak göremeyeceğini açıklayabilecektir ve bu yüzden Irigaray'a göre Nietzsche'ye aşkla yaklaşmak onunla "birlikte varoluş"a girmeye engel olabilecektir. Çünkü Nietzsche'nin bir sevgili olarak niyeti kötü değilse bile, o hala sadece "bir"i, aynıyı düşünüp ötekini, kendinde farkı düşünememektedir. Irigaray, "Nietzsche'nin Deniz Aşığı" olarak, hem sevgilisinin kendi "ben"ini oluşturabilmesinin imkânını hem de kendisinin, -bir kadın olarak- kendi "ben"ini oluşturabilmesinin imkânını düşünür. Böylece ikisinin birlikte "biz"i oluşturabilmelerinin imkânı doğabilecektir.

Sonuç olarak, Batı metafiziğini, Hıristiyan dünyasını eleştirip değerleri yeniden değerlendirmeye çalışan, bir yaşam filozofu olarak da bilinen Nietzsche'nin niyetinin yaşama odaklanmak dahi olsa bilinçdışında hala ölüme odaklandığını ve Zerdüşt'e "Tanrı öldü" dedirterek, ölüme odaklanan eril düşünceyi devam ettirdiğini (amacı bu olmazsa bile) anlatmaya çalışan Irigaray bu doğrultuda, eril bir düşünceden hareket etmemek gerektiğini düşünür. Eril düşüncenin ölüme ve savaşa odaklanması, Batı metafiziğinin düştüğü bir yanılgıdır ve Nietzsche de bunun taşıyıcısıdır. Ancak şunu hatırlatmakta fayda var. Ölümden ziyade yaşamı kutsayan, savaştan ziyade barışı olumlayan, aynılıktan ziyade farka vurgu yapan Irigaray, Nietzsche'ye aşık, diyonizyak bir kadın olarak yaklaşır. Bu tavır, bazen seven ve sevilmeyi isteyen bir kadın, bazense kur yapan -yaklaşan-uzaklaşan-bir sevgili olarak ikircikli bir şekilde karşımıza çıkar. Bu yine de Irigaray ve Nietzsche'nin getirmek istedikleri bakımından tamamen zıt görüşlerde oldukları anlamına gelmemektedir ve genel anlamda baktığımızda Irigaray'ın da Nietzsche'nin de amaçları bakımından geleneksel Batı felsefesinin karşısında durduklarını görebiliriz: "Yine de, hem Nietzsche'nin hem de Irigaray'ın sadece yaşamın devamında insan hayvanlar ya da insan bitkiler olarak değil, aynı zamanda bahçe toprağı ve onun ilgili kaderi ile birlikte, alınyazımız olan bahçeye bakan sorumluluk sahibi bahçıvanlar olarak, yeni bir insanlık için eşsiz bir yer düşünmelerini not etmek önemlidir (Oliver, 2019, s. 55)."

## Kaynakça

Hall, Joshua Maloy, *Self-Mimetic Curved Silvering: Dancing With Irigaray*, Jornual of French and Francophone philosophy- Revue De La Philosophie Française Et De Langue Française, Vol XXII, 2014.

Irigaray Luce, *This Sex Which is Not One*, trans. C. Porter. Ithaca: Conell University Press, 1985.

Irigaray Luce, *An Ethics of Sexual Difference*, trans., Carolyn Burke and Gillian C. Gill, Cornell Univ. Press, Ithaca, (1993)

Irigaray Luce, *Between East and West*, Columbia University Press, 2002.

Irigaray, Luce, *Ben Sen Biz: Farklılık Kültürüne Doğru*, Çev: Sabri Büyükdüvenci, ve Nilgün Tutal, İmge Kitabevi, Ankara, 2006.

Irigaray, Luce, *Nietzsche'nin Deniz Aşığı*, Çev: İsmail Yerguz, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011.

Irigaray, Luce, *Meryem'in Esrarı*, Çev: Feyan Yıldırım, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Irigaray, Luce, *Yeni Enerji Kültürü*, Çev: Devrim Çetinkasap, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Irigaray, Luce, *Başlangıçta Kadın Vardı*, Çev: İlknur Özallı, ve Melike Odabaş, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2014.

Miller, Elaine P., *Echoes of Beauty: İn Memory Of Pleshette DeArmitt*, Jornual of French and Francophone philosophy- Revue De La Philosophie Française Et De Langue Française, Vol XXII, 2015.

Mortensen Ellen, *The Femine and Nihilism: Luce Irigaray With Nietzsche and Heidegger*, Scandinavian Univ. Press, Oslo, Norway, 1994.

Nietzsche, Friedrich, *Şen Bilim*, Çev: Hasan İlhan, Alter Yayıncılık, Ankara, 2010.

Nietzsche, Friedrich, *Dionyssos Dithyrambosları*, Çev: Murat Batmankaya, İstanbul, 2012.

Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*, Çev: Murat Demir, Nilüfer Yayıncılık, Ankara, 2015.

Nietzsche, Friedrich, *İyinin Ve Kötünün Ötesinde*, Çev: Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul, 2015.

Nietzsche, Friedrich, *Tan Kızıllığı: Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*, Çev: Özden Saatçi, İstanbul, 2017.

Nietzsche, Friedrich, *Putların Alacakaranlığı*, Çev: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2018.

Nietzsche, Friedrich, *Tragedyanın Doğuşu*, Çev: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2018.

Oliver, Kelly, *Reading Nietzsche With Irigaray: Not Your Garde- Variety philosophy*, Jornual of French and Francophone philosophy- Revue De La Philosophie Française Et De Langue Française, Vol XXII, 2019.

# DEVRİMCİ KORKU: NIETZSCHE ve KRISTEVA'NIN ŞİİR POLİTİKASI ÜZERİNE GÖRÜŞLERİ*

**Kelly Oliver**

**Çev. Mustafa YILDIRIM****

Julia Kristeva'nın semiyolojiye en iyi bilinen katkısı onun semiyotik ve simgesel arasındaki ayrımıdır. O, bu ayrımı Lacan'ın psikanalizi üzerine konumlandırdığında Lacan'ın teorisi farklı bir karaktere bürünse de, Lacan'ın Kristeva üzerindeki etkisi aşikârdır. Lacan ile birlikte pek çok kişi onun çalışmasının arka planında yer almaktadır.[1] Her zaman onun metinlerinde geçiyor olarak görünen bir isim, "Nietzsche'dir." Açıkça atıfta bulunmanın enderliğine rağmen, benim Kristeva'nın Lacancı teoriye en eşsiz katkılarında okuduğum, Nietzsche'nin etkisidir.

Ben, Nietzsche'nin şiir analizini Kristeva'nın yanına koyarak, Nietzsche'yi, Kristeva'nın şiirin devrimci bir dil olduğu önerisiyle birlikte, semiyotik/simgesel ayrımının ön planında alacağım. Kristeva'nın semiyotik/simgesel ayrımı, Nietzsche'nin ton/jest ayrımı aracılığıyla önceden gerçekleştirilmiştir. Kristeva'nın gösterme sürecinin (*semiosis*) şiirsel dilin içine sızdığı önerisi, Nietzsche'nin bedensel bir Dionysosçu gücün şiiri motive ettiği önerisi aracılığıyla önceden biçimlendirilmiştir. Hatta Kristeva'nın "korkunun güçleri" ve onunla ilişkili olan maternal, Nietzsche'nin "varlığın korkunç rahmi" tarafından önceden biçimlendirilmiştir. Hem Nietzsche, hem de Kristeva korkuyu estetik bir fenomen olarak tanımlar. Makalemizin sonunda, bu hamlenin politik içerimlerini analiz edeceğim.

---

* Makale İngilizce'den çevrilmiştir. Bkz., Kelly Oliver, "Revolutionary Horror: Nietzsche and Kristeva on the Politics of Poetry", *Social Theory and Practice*, Vol. 15, No. 3 (Fall 1989), ss. 305-320.

** Dr. Öğr. Üyesi. Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

[1] En aşikarları arasında Freud, Hegel, Marx, Bakhtin, Barthes, Foucault ve Derrida yer alır.

**Nietzsche'nin Orijinal Annesi**

Nietzsche'ye göre, şiir, onun "güç istenci" olarak adlandırdığı şeyi ifade eden daha ilkel bir dil (müzik) ile bazı açılardan güç istencini yozlaştıran en türetilmiş dil (mantık) arasında bir aracıdır. Ben de, Nietzsche'yi takip ederek bu üç tür dili Dionysosçu (müzik), Apolloncu (şiir) ve Sokratik (mantık, özellikle diyalektik mantık) olarak adlandıracağım.[2] Sokratik dil, Nietzsche'nin "hakikat istenci" olarak adlandırdığı şey tarafından motive edilir ve o, en azından hayatın gücünün, güç istencinin anlatımıdır.[3] Dionysosçu dil, güç istenci aracılığıyla motive edilmiştir ve o doğrudan hayatın gücünü yansıtır. Apolloncu dil illüzyon istenci aracılığıyla motive edilir ve o hayatın gücünü hem açığa çıkarır, hem de perdeler.

Apolloncu dil, şiir, sanat olarak dildir. Nietzsche'ye göre, sanat bir ayağı Dionysos'un omzunda ve diğer ayağı Sokrates'in ayağına mıhlanmış aracı bir güçtür. "Sanatçılar, aracı bir tür"dür iddiasında bulunan Nietzsche, "onlar, reel olarak şeyleri değiştirdikleri veya şeylerin şeklini değiştirdikleri sürece üreticidirler ve her şeyi oldukları gibi bırakan bilgi insanları gibi değillerdir."[4] Şiir Dionysosçudur, çünkü o yaratıcıdır; ancak o, Sokratik olan aracılığıyla anlaşılabilir, çünkü o özel bir form alır. Şiirin gayesi, Nietzsche'ye göre, bilim ve sanatı yeni bir birlik içerisinde birleştirmektir.[5]

Nietzsche açısından şiirin aracılığını anlamak için, onun ton ve jest arasındaki ayrımını anlamak zorundayız. Nietzsche'ye göre, dilin kalbinde bir ikilik vardır: ton ve jest arasındaki ikilik.[6] Hem ton, hem de jest, bizim daha ilkel deneyimlerimiz (algılarımız) için metaforlardır. Jest, tonu simgeselleştirip biçimlendirirken, ton biçimsiz bir tarzda anlatımdır; jest, tondan daha fazla türetilmiş bir metafor formunu ifade eder.

Nietzsche'ye göre, sözcükler, algılarımızın metaforları olan ton ve jeste ilişkin ilk deneyimlerimiz için metaforlardır. Metaforun ilk türü bizim acı ve hazza (örneğin, sızlanmalar, inlemeler, çığlıklar) ilişkin ilkel deneyimlerimizi sembolize eden tondur; ikincisi, ton (bedensel hareket, stil, sözcükler) için

[2] *Tragedyanın Doğuşu*'nun 18. kısmında Nietzsche, sırasıyla Sokratik, Apolloncu ve Dionysosçu ile ilişkili üç istencin bulunduğunu öne sürer. Detaylı bilgi için bkz. Kelly Oliver, *Woman's Voice, Man's Language: A Reading of Gender and Language in Nietzsche*, Doktora Tezi, Northwestern University, 1987.

[3] Nietzsche'ye göre, her istenç bazı açılardan güç istencinin bir tezahürüdür. Ancak, bazı istençler, örneğin hakikat istenci, onların hayata karşı çıktıkları kendi orijinal kaynaklarında belli bir yere kadar yerinden edilmişlerdir.

[4] Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002), s. 297.

[5] Bkz. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, (1878). Nietzsche, *Human, All Too Human*, İngilizceye çev. Marion Faber, (Lincoln: University of Nebraska Press, 1984), s. 27.

[6] Bkz. Nietzsche, "On Words and Music", İngilizceye çev. M. A. Mügge, *The Complete Works*, ed. Oscar Levy, London: Foulis Publishers, 1911; Nietzsche, *Human, All Too Human*, s. 216.

bir simge olarak gelişen jesttir. Nietzsche'ye göre, bu tonal alt temel bütün dillerin altını çizer. Nietzsche, yine de, jest-sembolizminin bu tonal alt temeli şekillendirmek için tamamen yeterli olmadığını öne sürer:

> Bu tonal alt temelden şimdi kendisinin temeli için tamamen yeterli olmayan, çok daha keyfi jest-sembolizmi gelişir: çokluğunu haz-ve-hoşnutsuzluk-dilinin ilkel melodisi için strofik bir metin olarak mülahaza etmeye yetkili olduğumuz dillerin çeşitliliğini başlatan şeyle birlikte.[7]

Nietzsche burada her zaman sözcüklerden dökülen haz-ve-hoşnutsuzluk dilinde bir aşırılığın bulunduğunu öne sürer. Bu aşırılık haz ve acının bedenselliğidir. Nietzsche'ye göre, düzgün ilkel jestler bedenseldir. Bu bedensel fenomen, dilin ürettiği indirgenmiş türetimden daha bütünlüklüdür:

> Bütün sanat kasların ve duyuların üzerine telkin gücü uygular... bedenin güç algılanan esnekliği... böylesi durumlara nüfuz eden hususi hafıza vardır: burada duyuların uzak ve geçici bir dünyası geri döner... Burası dillerin kaynaklandığı yerdir: tonun dilleri olduğu kadar jestler ve bakışların dili de. Daha bütünlüklü fenomen her zaman başlangıçtır...[8]

Şimdi Nietzsche'nin neden müziğin en ilkel "dil" olduğunu iddia ettiği anlaşılır hale gelir. Nietzsche, müziği saf ton olan bir dil olarak görür. O, ton olarak, bedenler aracılığıyla acı ve haz olarak devinen hayatın içkin gücünü doğrudan ifade edebilir. Nietzsche şunu iddia eder:

> Müziğin dünyaya ilişkin simgeselliği, tam da ilk-bir'in yüreğindeki ilk-çelişkide ve ilk acıda simgesel olarak ilişki kurduğu için, böylece tüm görünüşün üzerinde ve tüm görünüşten önce bir alanı simgeselleştirdiği için, hiçbir şekilde dille tamamen karşılanamaz.[9]

Nietzsche, hem "daha erken", hem de sözcüklerin "ötesi" olan bu alanı, hem sözcüklerin kökenini, hem de onların amacını "varlığın maternal rahmi" olarak tasvir eder.[10] Başka bir yerde, o, bu ilkel yaşam gücünü "Orijinal Anne", "mitsel rahim" ve "hayatın tükenmez üretken istenci" olarak tasvir eder.[11]

Şiir, öyleyse, haz/acının bu orijinal maternal bedensel alanının doğrudan yansımasıyla semboller alanı arasında bir yerdir. Nietzsche, bu maternal bedensel alanın şiir aracılığıyla tamamen ifşa edilmemesine rağmen, onun şiirin içine tonlar, ritimler ve devrimci gramer aracılığıyla sızdığını ileri sü-

---

[7] Bkz. Nietzsche, "On Words and Music".

[8] Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 398.

[9] Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, (İstanbul: T. İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), § 6. 1887'de, Nietzsche bu düşünceleri yeniden ifade eder: Zira, "müzikle karşılaştırıldığında, sözcüklerle olan her iletişim utanmazdır... Sözcükler sulandırır ve aptallaştırır; sözcükler kişiliksizleştirir; sözcükler bayağı olmayanı bayağı hale getirir." Bkz. Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 398.

[10] Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, s. 16.

[11] *The Birth of Tragedy*, s. 16, 28. Ayrıca bkz. "On Self-Overcoming" (1883), içinde Walter Kaufmann (çev.) *Thus Spoke Zarathustra*, içinde *The Portable Nietzsche* (New York: Viking Press, 1968).

rer. Nietzsche'ye göre, şiir, müziği, onun sesleri aracılığıyla taklit eder. Şair, sözcüklerin seslerine vurgu yaparak müzisyenle benzer bir yolla imgeleri yaratır.

Aslında, Nietzsche, şiirin dildeki ses ve sembol arasındaki gerilimi gösterdiğini ileri sürer:

> Bu orijinal fenomen, "İstenç", onun haz-ve-hoşnutsuzluk-hislerinin ölçeğiyle birlikte, müziğin gelişiminde gittikçe daha yeterli sembolik bir ifadeye erişir: ve bu tarihsel süreçle lirik şiirin sürekli çabası paralel ilerler, müziği metaforlar içinde uyarlama çabası: tam olarak bu çift fenomen olarak, tam olarak tamamlanmış araştırmaya göre, tipik olarak dile dayanır."[12]

Nietzsche'ye göre, dil bir çift fenomendir. O daima kendi tonları aracılığıyla hayatın anlatımıdır. Ancak, aynı zamanda, o kendi sabit sembolizasyonu aracılığıyla hayatın salt sahte aynasıdır.

Nietzsche'ye göre, ton üzerine vurgusuna ek olarak şiir, aynı zamanda, sözcüklerin, cümlelerin, deyişlerin ritmine olan vurgusunda müzikaldir. "Bir şair" der Nietzsche, "sıklıkla ritim katarında ihtişamlı bir şekilde düşüncelerini ifade eder, çünkü onlar yürüyerek hareket edemezler."[13]

Ritim aracılığıyla, şair grameri yaratabilir. Aslında Nietzsche, şiirin üretiminin genelde gramerin keyfiliğini gösterdiğini ileri sürer. Şiir, gramerin otoritesini sorgular. Nietzsche, şiirin gramerinin kendisini dayattığını öne sürer. O, sanatçıların "ciddiyetle bir oyun"[14] ektiklerini söyler. Şairler, zincirlerden kurtulmak için zincirler icat ederek gramatik kısıtlamalardan bağımsız oldukları illüzyonunu yaratırlar.[15]

Nietzsche, işi, şairlerin kendilerine empoze ettikleri gramatik ve stilistik kısıtlamaların devrimci olması gerektiğini ileri sürmeye kadar vardırır. Şiirin nihai gayesi, kısıtlamadan bağımsız olmalıdır, Nietzsche'nin iddiasına göre:

> Şiirde devrim... Kendi kendini böyle sınırlandırmak saçma görünebilir; yine de realizmin ötesine geçmek için en başta kendi kendini en sert biçimde (muhtemelen en keyfi şekilde) sınırlandırmaktan başka hiçbir yol yoktur... Burada bir kimse prangaların nihayetinde epeyce çıkarılıp atılmış görünene kadar her adımda nasıl gevşemeye başladığını görür..."[16]

---

[12] Nietzsche, "On Words and Music", s. 32.

[13] *Human, All Too Human*, 189. kısım, s. 120; bkz. *Human, All Too Human*, ss. 27, 147; 27,147;Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft* (1887), İngilizceye çev. Walter Kaufmann, *The Gay Science* (New York: Random House, 1974), s. 84.

[14] Nietzsche, "Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn", İngilizceye çev. M.A. Mugge, "On Truth and Falsity in the Ultramoral Sense," içinde Oscar Levy (ed.), *The Complete Works* (London: Foulis Publishers, 1911).

[15] *Human, All Too Human.*

[16] *Human, All Too Human*, s. 221.

Şiir, öyleyse, Nietzsche'ye göre, sesleri, ritimleri ve grameriyle Dionysosçu gücü, varlığın maternal rahmini simgesel dile taşır ve böylece de simgeselin otoritesinin altını kazır. Şairin trajik mitini anlamak için der Nietzsche, "biz onu Apolloncu hüner aracılığıyla somutlaşmış Dionysosçu bilgelik olarak görmeliyiz."[17]

Dionysosçu bilgelik dehşet verici bir bilgeliktir. Onun gücü korku gücüdür. Apolloncu hüner yalnızca bu korkunç gücün potansiyel bir vasıtası değil, o aynı zamanda onunla yaşamak için zorunludur da:

> Hakikat görülür görülmez, insan varoluşun korkunç saçmalığının farkına varır –bulantı onu ele geçirir. Sonra sanat, istencin bu yüce tehlikesinde, şifa vermede uzman büyücü olarak yaklaşır insana; yalnızca o kırabilir, varoluşun korkunçluğu ya da saçmalığı hakkındaki tiksinti düşüncesini, kendi yarattığı tasavvurlarında. Bunlar, bir taraftan, korkunç olanı sanat aracılığıyla baskı altına alan yüce ruh; diğer taraftan sanat aracılığıyla bizi saçmalığın sıkıcılığından kurtaran komik ruh.[18]

Yüce ve komik bizi anlamsızlığın afakanının ve ifade edilemeyişinin korkunçluğundan kurtarır. Yalnızca Apolloncu dil, sanat olarak dil, korkuyu yüceye dönüştürür. Yalnızca Apolloncu şairin maskeleri aracılığıyla hayatın gücünü seyredebiliriz, hem yaratıyor, hem de yok ediyor olarak. "Bu Apolloncu maskeler" diye iddia eder Nietzsche, "doğanın korkusunu derin bir gözden geçirmenin zorunlu ürünleridir; korkunç geceden sakatlanmış bir gözü iyileştirmek için tasarlanmış ışıklı spotlardır, adeta."[19]

### Kristeva'nın Fallik Annesi

Kristeva, Nietzsche gibi, şiiri, ilkel, maternal, bedensel alan ile türetilmiş, paternal, simgesel alan arasındaki devrimci aracı bir güç olarak tanımlar. Kristeva'ya göre, Nietzsche'nin ton/jest ayrımı, semiyotik/simgesel ayrımına dönüşür. O, Nietzsche'yi takip ederek, semiyotiğin kaynağını maternal bedenin hazzı/acısına dönüştürür. Şiirin seslerinin, ritimlerinin ve gramerinin devrimci etkisi, simgeselde semiyotiğin bastırıldığına dikkati çekerek ve hem yaratan, hem yok eden (maskelenmiş) maternal korkunun maskesini indirerek simgeselin altını kazır.

Şiirin Kristeva açısından önemini anlamak için, semiyotik/simgesel ayrımını anlamak zorundayız. Kristeva'nın semiyotiği, çocuğun annesiyle imgesel bir birlik olmaktan ve onun bedeniyle gerçek bir birlik içinde olmaktan haz duyduğu simgesel-öncesi çocuk gelişim evresine gönderimde bulunur.

---

[17] *The Birth of Tragedy*, s. 22.
[18] *Tragedyanın Doğuşu*, § 7.
[19] *Tragedyanın Doğuşu*, § 9.

Onun kendi annesi hakkındaki deneyimi iki şey arasındadır. Ve dünya, dile katılmanın sonucu olarak, parçalarına henüz ayrılmamıştır. Bu evre her türlü yasaklamadan öncedir.

Semiyotik Oedipus öncesi dürtülerle ilişkilidir. Oedipus öncesi dürtülerin tamamı annenin bedeniyle ilişkili olmanın bir sonucu olduğundan dolayı, semiyotik maternaldir. Hatta o, Oedipus öncesi (simgesel öncesi) olduğu için, o bedenseldir ve aracısızdır. Öyleyse, o, dildeki maddi, maternal içerikle ilişkilidir.

*Desire in Language*'e girişinde, Leon Roudiez, Semiyotiği, "etkin organizasyon ya da yapı (*disposition*), beden içerisinde, dili ve onun pratiğini etkileyen içgüdüsel dürtüler olarak, simgeselle diyalektik çatışma içinde olan şey"[20] olarak tanımlar. Bir bakıma, dil içerisindeki semiyotik bedenin dolaysız ifadesidir, özellikle de simgelerin müdahalesiyle yabancılaşmamış maternal bedenle bağlantılı olan.

Kristeva semiyotiğin, tıpkı "müziğin" dilde ortaya çıkması gibi, dilde "içgüdüsel ritimler" olarak ortaya çıktığını öne sürer.[21] Kristeva, Nietzsche'yi tekrar ederek, semiyotiğin, "yalnızca vokal ya da kinetik ritimle benzeştiğini"[22] savunur. Çok daha Nietzscheci bir açıyla o haykırır: "Sanat –bu simgeselin semiyotikleştirilmesi- böylece dildeki *jouissance* akışını temsil eder."[23] Kristeva'ya göre, *jouissance*, maternal bedenle ilişkili tam bir keyif ya da esrikliktir. O, "oynak bir dilde, arzuyu temel yapısına soyar: ritim ve müziğin birleşimi"[24] dediğinde, biz Nietzsche'nin sesini Kristeva'nın sesinde bir kez daha yeniden duyarız.

Semiyotik, dilin içine sızar ve simgeselin yasaklarının altını kazır. Semiyotik, dile sızdığında, o kendi bastırılmasına işaret eder. Yani, o, dile iliştirilmiş bir özne olma sürecinin yerindeliğini sorgular. Bir bakıma, o, bize, dile girdiğimiz için ödememiz gereken bir ceza olarak kalır. Aynı zamanda, o, simgesel öncesi uyumun keyfini yeniden oynayabilir.

Nietzscheci terimlerle semiyotik, hazzın ve acının ilkel deneyimi olan maternal bedensel gücü ifşa eder. Nietzsche gibi, Kristeva'ya göre de sesler ("müzikalleştirme"), ritim ve stilistik ya da gramatik yenilikler sayesindedir

[20] Leon Roudiez (ed. ve çev.), *Desire in Language*, Desire in Language (New York; University Press, 1980), s. 18.
[21] Kristeva, *La revolution du language poétique* (1974). Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, çev. Leon Roudiez, (New York: Columbia University 1980), s. 65; *Desire in Language*, ss. 31, 34.
[22] *Revolution in Poetic Language*, s. 26.
[23] *Revolution in Poetic Language*, s. 79.
[24] "Un nouveau type d'intellectuel: le dissident" (1977), İngilizceye çev. Sean Hand, "A New Type of Intellectual: The Dissident", içinde Toril Moi, *The Kristeva Reader* (New York: Columbia University, 1986), s. 295.

ki ilkel haz/acı şiirsel dilin içerisine sızar. Kristeva, şiirin, "müzikali, ancak aynı zamanda, sadece kabul edilmiş inançları ve anlamlamaları (*siginification*) değil, ayrıca radikal deneyimlerde sentaksın kendisini yok eden manasız etkileri de"[25] ürettiğini savunur. Kristeva'ya göre, ilkel haz/acının, onun semiyotik olarak adlandırdığı şeyin şiirsel dil içerisindeki bu yeniden takdimi, devrim niteliğindedir.

Kristeva öne sürer ki şiir, sesler, ritim ve gramer aracılığıyla, maternal ile olan bastırılmış içgüdüsel ilişkiyi yeniden etkinleştirir.[26] Şiir, maternal semiyotiğin simgesele iliştirilmesidir.[27] Semiyotiğin tezahürü, simgeseldeki bir yarılmadır. O, bir yarılma olduğu ölçüde, devrimseldir. Kristeva, simgeselin, yine de, tamamen hiçbir zaman yok olmadığını kabul eder.[28]

Tıpkı Nietzsche gibi, Kristeva'ya göre de şiir, ilkel tonal alan ile simgesel arasında bir aracıdır. Kristeva, avangard yazı ve şiirin simgeseli yaratma tarzının dil ve öznenin oluşumu arasındaki ilişkiyi bizlere gösterdiğini öne sürer. Kristeva, şiirin devrimsel olduğunu iddia eder, çünkü o öznenin oluşum sürecini gösterir. O, şiirdeki öznenin her zaman bir "deneme aşamasındaki özne" (*subject-on-trial*) olduğunu öne sürer. Başka bir deyişle şiir, bize, öznenin başka bir şeyden meydana gelen simgesel bir fonksiyon olduğunu gösterir. O, bize, "anlamlamanın öznesinin durumunu, iki uzlaşmaz öge arasındaki", simgesel ve semiyotik arasındaki "heterojen bir çelişki" olarak gösterir.[29] Bunu, Nietzsche'nin şiirin, dilde simgelenen çifte-fenomene, ton ve jest arasındaki gerilime işaret ettiği yollu önerisiyle karşılaştıralım.

Kristeva, *Korkunun Güçleri*'nde, bastırılmış maternalin dildeki devrimci etkisine bir örnek verir. Burada, o, Céline'nin yazımını bastırılmış maternal "korkunun" bir örneği olarak sunar. Bir kez daha Nietzsche'yi tekrar eden Kristeva'ya göre, kültürümüz korku üzerine kurulmuştur: Dinimizin, ahlakımızın, politikamızın ve dilimizin otoritesi korkunun bastırılmasından kaynaklanır. Otoritenin arkasında, iğrenç ve söylenemeyen gizlenir. Orada faşizan dehşet gizlenir. Kristeva, bu korkunun, köklerine bastırılmış bilinçdışında sahip olan, onun "iğrençlik dili" olarak adlandırdığı şey aracılığıyla ifade edilebileceğini iddia eder.[30] İğrençlik dilinin gücü otoritenin gizemini çözmektir.[31] İğrençlik dili aracılığıyla ifade edilen korkunun parçası, Sözcüğün

[25] *Desire in Language*, s. 133.
[26] *Desire in Language*, s. 36.
[27] *Desire in Language*, s. 135.
[28] *Desire in Language*, s. 135.
[29] *Revolution in Poetic Language*, s. 82.
[30] Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur* (1980). İngilizceye çev. Leon Roudiez, *Powers of Horror* (New York: Columbia University Press, 1982), ss. 205-206.
[31] *Powers of Horror*, s. 210.

otoritesindeki bir krizdir.[32] Dilin kendisinin, özne üzerindeki otoritesiyle birlikte, yerindeliği sorgulanır.

Kristeva, iğrenç edebiyatının içeriğinin maternal olduğunu öne sürer.[33] O, semiyotiğin müziği ve dilin ritmidir. O, bir açıdan, öyleyse, simgesel dilde bastırılan şeydir. Bu bastırılma kendisini gösterdiğinde, o, simgesel dilin kendisinin otoritesinin altını oyar.

*Korkunun Güçleri*'nde, Kristeva'nın iğrenç diliyle özdeşleştirdiği güç neredeyse saf estetiktir. Nietzsche'ninkini andıran bir argümanda, Kristeva iğrençlik dilinin anlamdan yoksun olmaya işaret ettiğini ve yalnızca onun kendi güzelliği sayesinde anlam kazandığını öne sürer:

> Bu tip bir yazar olan Céline ve faciamsı bir haykırışa dayanan üslubu, destek alabilecekleri dış bir dayanak bulamazlar. Tek dayanak, burada, sayfa üzerinde dili insanın gizemine, aynı anda hem ölünülen, hem düşünülen, hem de *jouissance*'ın deneyimlendiği yere en fazla yaklaşmaya zorlayan jestin güzelliğidir.[34]

Başka bir Nietzscheci açıdan, o, iğrençlik dilinin gerçek içeriğinin üslup olduğunu iddia eder.[35] Bu üslupta, "her ideoloji, tez, yorum, aşırı düşkünlük, kolektivite, tehdit veya umut boğulur."[36]

Kristeva'nın vurgusu, üslup aracılığıyla iğrençlik dilinin politika karşıtı olduğunadır. Yani, o hiçbir bağlantıya sahip değildir ve her bağlantı iddiasının altını oyar. İğrençlik dilinin yerinde etkisi estetiktir. Ayrıca bu estetik deneyim, okurlar için her nasılsa tedavi edici olabilir. Bu deneyim, öyle görünüyor ki okurları simgesel-öncesi bir varoluşa, simgelerin "öncesine ve ötesine" götürür:

> Oysa geriye kalan –iğrenmenin arkeolojisi ve tükenmesi- edebiyattan başka bir şey değildir: iğrencin bizden taşan güzelin ortaya çıkışında dağılıp parçalandığı ve "herhangi bir şeyin varolmadığı" (Céline) yüce nokta.[37]

Kristeva, Nietzsche'ye ayak uydurarak, iğrençlik dilinin bize yüce ve komik aracılığıyla dildeki bu erken maternal alanı deneyimlememize olanak tanıdığını öne sürer. Kristeva'ya göre, iğrenç dili korkuyu "yüce" ve "komiğe" dönüştürür.[38] İğrençlik edebiyatı korkuyla alay eder.

---

[32] *Powers of Horror*, s. 208.
[33] *Powers of Horror*, ss. 155, 157, 206, 208.
[34] Kristeva, *Korkunun Güçleri*, çev. Nilgün Tutal, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004), ss. 283-284.
[35] Nietzsche üslubu vurgular. Örneğin, *Ecce Homo*'da (1888), o, "yüce, insanüstü bir tutkunun korkunç dalgalanışını anlatmak için o *büyük* ritimler sanatını, zincirleme cümlelerle *büyük deyişi* ben buldum ilk" diye iddia eder; Nietzsche, *Ecce Homo*, İngilizceye çev. Walter Kaufmann, (New York: Vintage Books, 1969), ss. 3, 4.
[36] Kristeva, *Korkunun Güçleri*, s. 284.
[37] Kristeva, *Korkunun Güçleri*, s. 293. Bkz. *Powers of Horror*, s. 206.
[38] *Powers of Horror*, s. 201, 205.

"Alay eden kıyamet, Tanrısız bir kıyamettir" der Kristeva.[39] Kristeva'nın ayini Nietzscheci ürpertilere gönderir. Kristeva, "Efendisi olmayan bu evren, Ritimlidir; ötekisiz bu evren, Dans ve Müziktir; Tanrısız bu evren Üsluptur"[40] diye şarkı söyler. Hatta, o, simgesel düzenin, "dans etmeye, şarkı söylemeye ve şiirsel hayvanlığa" çözülmesinin en dikkat çekici örneği olarak Dionysosçu festivali talep eder.[41]

Nietzsche gibi, Kristeva da, ayrım gözetmeksizin hem yaratan, hem de yok eden Dionysosçu korkunun yalnızca sanatın yücesi ve komiği aracılığıyla tolere edilebileceğine inanır. Nietzsche'yle birlikte, o, yalnızca hayatın estetik olarak gerekçelendirilebileceği sonucuna varır gibi görünür. Nietzsche'nin, eğer insan aynı zamanda bir şair değilse, onun insan olmayı taşıyamayacağı yollu kavrayışı, Kristeva'nın her yoğun sayfası arasında parıldar.[42] Muhtemelen Nietzsche'nin trajik kavrayışı ona musallat olduğundan dolayıdır ki o, "insan, acı çekerek, kendisini onun yürüyüşünün sesiyle, gergin bir ipte yürüyen bir akrobatın sesiyle cezbeder: Onun kendisinin etrafını diri olarak duvarlarla örmesine dokunmamalı mı, yoksa ondan bir şair mi yapmalı?"[43] sonucuna varır.

**Nietzsche ve Kristeva: Aynı Rahimde Doğmak**

Hem Nietzsche, hem de Kristeva, kaybolmuş maternal bir gücün, baskılayıcı simgelerin altında kalmış içgüdüsel bir gücün geri kazanılması vizyonlarına sahiptir. Hatta bastırmanın psişik dinamiğinin analizi, Nietzsche'nin Batı ahlakını eleştirisinde önceden şekillendirilir. *Ahlakın Soykütüğü*'nde, Nietzsche bedensel içgüdülerin soyut simgeler adına bastırılmış olduğunu öne sürer.

Hem Nietzsche, hem de Kristeva, şiirsel dilin ya da sanat olarak dilin, bu ilkel maternal gücü kurtarmak için, dille zorunlu bir devrimi gerçekleştirebileceğine inanır. Kristeva, bu devrimin içerimlerinin dilin ötesine eriştiğini ve bir deneme aşamasında özne haline gelen öznenin altını oyduğunu öne sürer. Aslında, laf arasında, Kristeva, bu "oluşum aşamasındaki/deneme aşamasındaki öznenin, Hölderlin'in ayak izlerini takip eden Nietzsche tarafından gerçekten farkına varılmış olduğunu"[44] savunur.

---

[39] *Powers of Horror*, s. 206.
[40] Kristeva, *Korkunun Güçleri*, s. 249.
[41] *Revolution in Poetic Language*, s. 79.
[42] Bkz. *Ecce Homo.*
[43] Kristeva, *Histories d'amour*, "L' abjet d'amour" (1983). İngilizceye çev. Leon Roudiez , "Freud and Love: Treatment and Its Discontents", içinde *The Kristeva Reader*, s. 268.
[44] *Revolution in Poetic Language*, s. 127.

Sonuç olarak ben Nietzsche ve Kristeva'nın aynı beyhude umudu ve aynı hayal kırıklığını paylaştıklarını öne süreceğim. Her ikisi de, bazı ön-dilsel bedensel güç için romantik bir özlemle mustarip olurlar. Her ikisi de bu gücün varolduğunu ve onun en azından kısmen dile getirilebileceğini ve bu dile getirmenin bazı devrimsel etkilere sahip olduğunu varsayarlar.

Öncelikle, bazı ön-dilsel maternal alanların, bazı ilkel haz ve acı güçlerinin var olduğunu nasıl biliriz, bunlar Kristeva'nın semiyotiği midir yoksa Nietzsche'nin tonal güç istenci midir? Eğer biz, hem Kristeva hem de Nietzsche'nin kendi şahsi geleneksel dil eleştirilerinde gösterdikleri gibi, geçmişe dönerek simgeleri üstlenirsek, deyim yerindeyse simgeselin ötesine uzanan şeyi nasıl görebileceğiz?

Bazı ön-dilsel alanlar var olsa bile, bizim onları kısmen olsa bile geri kazanabileceğimizi öne sürmek inanılmaz bir inanç sıçraması olarak görülür. Eğer Kristeva'nın semiyotiği veya Nietzsche'nin ilkel haz/acısı simgelerin dışına/öncesine/ötesine uzanıyorsa ve biz şimdi simgeler içerisinde iş görüyorsak, bu öteki alanı yeniden nasıl kazanabiliriz?

Eğer biz ön-dilseli geri kazanmanın ya da yeniden deneyimlemenin bazı yollarını bulabilirsek, Kristeva ya da Nietzsche bunun dilsel olarak yapılabileceğinden nasıl emin olabilirler? Başka bir deyişle, biz bazı ön-dilsel güç ya da deneyimlerin var olduğunu ve onlara eriştiğimizi öne sürerek, özellikle semiyotiğin doğası gereği simgelerin karşıtı olmasından dolayı, neden bizim erişimimizin simgeler aracılığıyla olabileceğine inanmalıyız?

Dilin artalanını kuşatmış ön-dilsel bir alan varsa ve bu alana erişme imkânımızdan söz edilecekse, bu erişim için ulumaya, ağırlıklarından kurtulmuş hâlde sürüklenmeye veya uyuşturucuya ihtiyaç duyacağımızı; ama yine de büsbütün dile karşı direnmeye devam edeceğimizi tasavvur edebiliriz. Hayvansı inlemeler ve bedenin ritmiyle, sesler ve şiirin, ritimlerin, sahip oldukları ortak yan nedir?

Şimdi, biz bazı ön-dilsel maternal güçlerin olduğunu, bu güce erişebildiğimizi ve hatta bu erişimin kısmen simgeselleştirilmiş olduğunu öne sürsek bile, bunu devrimsel yapan şey nedir? Bütün diller (konuşulurken) seslere ve ritimlere sahiptir. Bunlar şiirde neden ve nasıl farklıdırlar? Ben öğrencilerimin makalelerinin pek çoğunda yenilikçi gramer buluyorum. Bu devrimsel dil mi olacaktır? Eğer değilse, şairlerin, onları devrimsel yapan yenilikleri ne ile ilgilidir? Belki de Nietzsche, bir aslan olup gelenekleri üstünden atmadan önce bir deve olup onları öğrenmek gerektiğini önerdiği yerde Zerdüşt'ün

"Üç Metamorfoz'unu alıntılayacaktı.[45] Bununla birlikte aslan hâlâ, geleneği onaylamaya veya yadsımaya ihtiyaç duymayan o gerçek devrimciye, çocuğa dönüşmüş değildir. Aslan tam olarak bir çocuk olmadığından dolayı, şiirsel dildeki devrim hiçbir zaman etkili olamayacaktır. Hatta, semiyotik simgeselin içerisine sızdığı için, o her zaman semiyotikten daha simgesel olur. Aslında, Kristeva, Lacan'ı takip ederek, semiyotiğin sınırını aşmasının simgeseli güçlendirmeye yardımcı olduğunu öne sürer.[46] Düş kırıklığı anlarında, hem Niezsche hem de Kristeva devrimin başarılı olamayacağını kabul eder. Semiyotik her zaman simgeler aracılığıyla asimile edilir. O, dile giremez ve kendi ön-simgesel gücünü sürdürür. O sözcükler vasıtasıyla yozlaştırılır. Nietzsche, sözcükleri, "utanmaz", "acımasız", "sıradan" olarak adlandırır.[47] O, "ifadenin dilsel anlamlarının 'oluşu' ifade etmek için elverişsiz olduklarını"[48] iddia eder.

Bir kez daha Kristeva şunları söylerken Nietzsche'yi tekrar eder:

Ancak şiirsel dilde bulunabilen simgesel fonksiyon, semiyotik süreçlerin etkisinden dolayı, atlanmış, saldırıya uğramış ya da yozlaştırılmış olsa da, o yine de kendi varoluşunu sürdürür. Bu yüzden, o bir dildir.[49]

Nietzsche'nin akıldan çıkmayan sesi çok daha kararlı bir şekilde *Korkunun Güçleri*'nin son kasvetli satırlarında duyulabilir:

> [Analist] insanlığın tanık olmuş olduğu (dinsel, ahlaki, politik ve sözel) İktidarın ilk büyük gizemsizleştirilmesini katetmeye hazırlanır... Bu esnada başkaları idollere ve geleceğin kaçınılmaz olarak kutsal savaşlarının zorunlu bir şekilde haklı olduğuna duyulan inançla donanmış her türlü hakikate doğru uzun yürüyüşlerine devam ederler. Uygarlıkların arılaştırarak, sistemleştirerek, düşünerek uzaklaştırmaya çalıştığı besleyici dehşeti, -uygarlıkların kendilerini inşa etmek ve işleyebilmek için oluşturdukları dehşet- bu uygarlıkların sinsi ve polisli yüzeylerinde çırılçıplak ortaya koyarak kendime bir seyrin sakin kıyısını mı ayırmış oluyorum? Yok, ben yaptığımı bir hayal kırıklığı, früstrasyon, dışarıya atma çabası olarak görüyorum –muhtemelen iğrenci dengeleyen tek şey.[50]

---

[45] Nietzsche'nin Zerdüşt'ü, ruhun öncelikle bir deva haline gelmek ve geleneğin yükünü taşımak zorunda olduğunu öne sürer. Sonrasında o bir aslan haline gelmek ve geleneği sırtından atmak zorundadır. Nihayetinde o bir çocuk haline gelmek ve geleneğin büsbütün ötesine geçmek zorundadır. O, "kendiliğinden yuvarlanan bir tekerlek", bir "kutsal 'Evet'" haline gelir. (Nietzsche, "On the Three Metamorphoses", *Thus Spoke Zarathustra*).

[46] *Revolution in Poetic Language*, ss. 69-70; 124-125.

[47] *The Will to Power*, s. 810.

[48] *The Will to Power*, s. 715.

[49] *Desire in Language*, s. 134.

[50] Kristeva, *Korkunun Güçleri*, s. 292-293.

**Korkunun Politikası**

Benim ön-dilsel, maternal, haz/acının (korku) devrimsel etkisine ilişkin kuşkum, benim *politik* devrim ya da reformun olanağına ilişkin endişelerimce motive edilmiştir. Bu ön-dilseli bir bireydeki saf estetik devrimsel etki için katalizör olarak kullanma yönündeki önsezim, kolektif politik eyleme ilişkin herhangi bir endişeyi/ilgiyi gölgede bırakır. İlkin, ön-dilsel, en azından samimiyetsiz bir şekilde, özgürleştirici politikada etkili bir şekilde kullanılamaz. İkinci olarak, devrimsel etkinin estetik bir etki olması nosyonu politikada tehlikelidir.

Bir devrimci ön-dilseli, en azından samimi olmayan bir biçimde, herhangi politik bir özgürleşim uğruna ustaca kullanamayacaktır. Ön-dilsel, politikadan öncedir. O, politik nedenler ya da korkular arasında ayrım yapamaz. Onun devrimci etkisi, "şiirin" dinleyicisi/okuyucusundaki bedensel bir duyumlamadır. Bu etki, Nietzsche'nin gücün pekiştirilmesine yönelik bir his, fiziksel bir his olarak adlandırabildiği ya da Kristeva'nın kendisinin son yazılarında hayal gücünün tedavi edici etkisiyle özdeşleştirilebildiği şeydir.

Hem Nietzsche, hem de Kristeva'ya göre, "şiirdeki" devrimsel ya da hatta tedavi edici şey, dile getirilemez bir şeydir, ancak dile getirilemez bir şey konuşulamazdır da. "Şiirin" devrimci gücü hala saklı olan bir şeyin etkisidir. Nietzsche ve Kristeva'ya göre, devrimsel şiir devrimseldir, çünkü bu saklı maternal korkuyu tamamen bastırmaya çalışan yasağı deler. Şiirde, bu saklı maternal korkunun etkilerinden bazıları, şiirin maternal korkuyu gizlendiği yerden çıkarmadaki başarısızlığına (ki o hala simgeseldir) rağmen, hissedilir. En iyi ihtimalle, en azından Kristeva'ya göre, "şiir" bazı şeylerin saklı olduğunu gösterebilir.

Şimdi, devrimci ya da politik bir aktivist, bu saklı maternal korkuyu özgürleştirici bir devrimde nasıl kullanabilecektir? Öyle görünüyor ki, devrimci, aracılığıyla korkunun güçlerinin yurttaşlarda Oedipus-öncesi, ön-dilsel bir tepkiyi tetiklediği bazı kolektif fantezi türlerini inşa etmek zorunda olacaktır. Bazı bakımlardan da, devrimci insanların bilinçdışı arzularıyla oynamak zorunda olacaktır.

Ben bunu özgürleştirici bir devrim için iki yönden problemli buluyorum. Öncelikle, korku, kendinde ön-politikse, nasıl yönetilir? O, zulmedici bir amaçtan daha ziyade özgürleştirici bir amaca hizmet etmeye nasıl yöneltilir? Gevşeyen yasakların, hem yaratıcı hem de yok edici, hem keyifli hem de acıtıcı olan ön-dilsel güçler üzerindeki öngörülebilirliği hakkında meraklıyım.

Dahası, ikinci olarak, bu gizli taktikleri özgürleştirici bir politikanın parçası olarak kullanmak tutarsız, hatta samimiyetten uzak görünür. Eğer poli-

tik "şiir" arzu edilmiş devrimci etkiye sahipse, bu, önemli bir açıdan, yurttaşların rızası olmadan olacaktır. Eğer yurttaş sonuçta farklı bir şekilde davranıyor ya da arzuluyorsa, onun bilinçdışının bazı kısımlarının etkilenmiş olmasından dolayıdır. Başka bir deyişle, o neden olduğunu bilemeyecektir. Onun bedeni bir devrime aşırı ilgi duyacaktır. Politik "şiir", kendisini ön-dilsel maternal korku üzerindeki sosyal yasakları gevşetme teşebbüsü olarak sunmakta etkin olup olmadığını merak ediyorum.[51]

Hem Nietzsche, hem de Kristeva'nın bu devrimi bir estetik deneyim olarak düşünmeleri çok daha fazla canımı sıkıyor. Her ikisi, saf estetik şenliğin(,) korkuyla uyumlu olduğunu ileri sürerler. Kristeva'ya göre, devrimci "şiir" ya da iğrençlik dili aracılığıyla, üzerinde bizim kendi benlik algımızın ve toplumun inşa edildiği faşist dehşetten zevk alabiliriz.

Kristeva, Céline'in yazılarını iğrençlik dilinin örnekleri olarak kullanır. O, Céline'i korku içerisinde konumlandırır. O, politik bildirimlerde, talimatlarda ya da suçlamalarda bulunan uzakta bir gözlemci değildi.[52] Daha ziyade onun zırva sözleri hiçbir bağlantı iddia etmez. Kristeva, bunun, onun hem Hitler'i övebilip, hem de Hitler'in takipçilerini eleştirebilmesinden kaynaklandığını ifade eder.[53] Kristeva, Céline'in antisemitizm korkusunda belli bir güzellik bulur. Öyle görünüyor ki Kristeva, onun (bizim) korkudan haz aldığına dikkat çeker.

İğrençlik edebiyatının okuyucu üzerindeki etkisinde devrimci olan şey nedir? Okurdaki bir estetik beğenme ya da hatta bir psişik özdeşleşme, sosyo-politik sahneyi nasıl değiştirir? Başka bir deyişle, iğrençlik dili Hitler'in yinelenişini nasıl durdurabilir?

Hem Nietzsche, hem de Kristeva antisemitizmle suçlanmıştır. Ben bu eleştirilerin çoğunu, her ikisinin bütün eserleri bakımından, kelime kelimesine zorlamaksızın gerici buluyorum. Ancak, nihai devrimci deneyimin saf estetik olduğu ve onun bir korku deneyimi olduğu önerisi tehlikeli bir politikadır. Hem Nietzsche, hem de Kristeva tarafından tanımlanmış estetik

[51] Kristeva son çalışmasında, psikanalizde hayal gücünün tedavi edici etkisini savunur. Kristeva yalnızca arada sırada psikanaliz teorisinin, politik analize bir temel sağlayabileceğini öne sürer. Ancak, ben psikanalizde kullanılmış olan terapileri politik teoriye aktarma çabalarından kuşku duyuyorum. Toplumlar yalnızca bireysel terapiye ihtiyaç duyan bireyler koleksiyonu değillerdir. Ben, Foucault'nun bireyi üretmek için iş gören sosyal dinamiklere ilişkin analizince ikna edilmiş durumdayım. Ben, aynı şekilde, Kristeva'nın, analistin yaptığı her şeyin hastalara anlamlı fantezi örnekleri sağladığı biçimindeki önerisinden de kuşku duyuyorum. (Kristeva, "The Imaginary and Psychoanalysis" Dersi, Ekim 1988, Ohio State University). Hastaların bu "fantezileri" hakikat olarak benimsemelerinin can alıcı olup olmadığını merak ediyorum. Analistin, fantezileri salt tedavi edici fanteziler olarak *sunabilmesinden* kuşku duyuyorum.

[52] *Powers of Horror*, s. 205.

[53] *Powers of Horror*, s. 175.

deneyim herhangi bir politik eylemi önceden ele geçirir. O, politik kolektivitenin içsel bir deneyimidir. O, korkunun güzelliğinin, hatta faşist korkunun güzelliğinin beğenilmesinden kaynaklanır. Bu karakteristikler göz önünde bulundurulduğunda, hangi temel üzerinde korku politikası faşizme karşı kullanılabilir? Korkunun gücü her türlü rasyonel meşrulaştırmadan öncedir. O nedenleri veremez ve nedenleri tanımlayamaz. Bu bakımdan, öyleyse, korku politikası, faşist politikayla suç ortağı haline gelir.

# "DÜRÜSTLÜĞÜMÜZ!" NIETZSCHE'DEKİ AHLAK DUYGUSUNUN HAKİKATİ ÜZERİNE*

**Jean-Luc Nancy**

**Çev. Onur VAROLUN****

Nietzsche öznesi üzerinde –tabiri caizse Thomas Mann'ın Nietzsche hakkındaki ifadesinin himayesi altında ilerleyen- bir olumlamaya girişmek isterim: "kim kendini ahlak karşıtı olarak konumlandırıyorsa, aslında, şimdiye kadar varolmuş en ince ayarlı ahlakçıdır, ahlak ihtiyacı tarafından ele geçirilmiştir, Pascal'in kardeşidir."

Benim burada tasarlamak istediğim, gerçekte, – "ahlak ihtiyacına" dahil olan- bu düzenin bir olumlamasıdır.[1] Daha doğrusu, Thomas Mann'ın yorumuna, belki de onu temellendirerek, bir kesinlik vermek istiyorum; çünkü yorum bu haliyle, küresel ve paradoksal bir sezgi seviyesinde, hatta cevap talep eden bir suçlama seviyesinde kalmaktadır.

Girişmek istediğim ilk açığa vurma – bir yanlış anlama ile başlamamak adına hemen yapmalıyım- şudur: Thomas Mann'ın, "ahlakçı" kelimesinden ne anladığı burada açık değildir, ancak (görünüşün ya da yerleşik fikirlerin basit bir tersine çevrilmesi, gerçekte Nietzsche'nin kendi "ahlak karşıtlığını" olumlamasının tersine çevrilmesi üzerine inşa edilen) ifadenin dönüşü, bizi sadece iki olasılıktan birine yönlendirir: bir ihtimalle Nietzsche, ya Sokratik ya Hristiyan değerleri ya da aynı anda her ikisini olumlayan ahlakçılığın tümüyle geleneksel anlamıyla ahlakçıdır; diğer ihtimalle Nietzsche, sadece bu geleneğin gözünden bir "ahlak karşıtıdır" ve bu geleneğe karşı gelerek farklı tarzda bir ahlak önermektedir.

---

* Metin İngilizceden çevrilmiştir. Jean Luc Nancy, "Our Probity!" On Truth in the Moral Sense in Nietzsche", *Loking After Nietzsche*, der. Laurence A. Rickels, State University of New York Press, 1990 içinde. s. 67-87.

** Dr. Kilis 7 Aralık Üniversitesi Felsefe Bölümü.

Şu anda bu iki yorumun herhangi biri ile dalga geçme niyetinde değilim. Ancak hala daha açık olmamız gerekiyor, çünkü ikinci hipotez iki şekilde anlaşılabilir. Ya Nietzsche bir ahlak karşıtlığının ahlakçısıdır, farzı mahal, özlük uğruna, "yüksek" ve "ideal" değerlere karşı "düşük" değerlerin ahlakçısıdır: Platonculuğun basit bir tersine çevrilmesi tarafından üretilen bu Nietzsche, Heidegger tarafından ortaya çıkarılan ve aynı zamanda Heidegger'in -"duyulur ve duyulur üstü" şemayı tersine çevirmekten ziyade "eski şemayı tepeden tırnağa dönüştürmeyi"[2] içine alan- tümüyle başka bir düşünceyi korumak adına öne attığı isimdir.

Heidegger'in yargısına rağmen, benim burada işaret etmek istediğim şey, Nietzsche'deki bir takım "aşırı ayarlı ahlak" değildir. Aksi takdirde Nietzsche, duyulur-duyulur olmayan ikiliği ile hiçbir bağı olmamasına rağmen yine de bir ahlak olan, tümüyle başka bir ahlakın ahlakçısı olur: bir başka deyişle bu ahlak, bir değer ile ilişki kurmanın imperatif ve normatif amacına sahip olurdu.

Buraya kadar, Nietzsche'nin, *Şen Bilim*'in 335. paragrafındaki iddiasına önemli ölçüde yaklaşmaktayım: o, (binlerce potansiyel arasından bir alıntıyı seçmem gerekirse) iddia eder ki, yapmamız gereken şey, "değerlerin yeni ve uygun tablolarını yaratmaktır."

Kendi üzerime aldığım bu görev, tam bu noktada karmaşık hale gelmeye başlar. "Değerlerin yaratımı", "Umwertung aller Werte"nin[3] gerçek anlamıdır. Ancak aynı gerekçeyle, Nietzsche'nin düşüncesi böylesi bir değerler rejimine bağlılığını sürdürür. O halde bu bir ahlaktır, ancak böylesi bir ahlak ne ahlakın metafiziksel belirlenimini ne de metafiziğin ahlaksal belirlenimini hiçbir temel yolla ihlal etmez. Daha ziyade, onu bir tamamlanmaya götürür. Bu bütünsel (integral) tamamlanma, Heidegger'in Nietzsche'de vurguladığı şeydir.

Bunun ne ima ettiğini kısaca ifade etmek gerekirse:

1. O, artık gerçeğe uygunluk olarak değil, yaşam için gerekli olanın değerlendirilmesi ("doğru olduğunu varsaymak" *fürwahrhalten*) olarak metafizik hakikati düşünmeye işaret eder;
2. O, tam anlamıyla değerlendiren olarak yaşamı düşünmeye işaret eder ve bu nedenle (onun tarafından değerlendirme yaptığımız) yüce değer, değerlendirmenin kendisidir;
3. O, yaşamın iki yolla değerlendirme yaptığını fark etmeye işaret eder: "hakikat"e göre, yani yaşamı sabitleştiren her şeyi doğru olarak varsayan yalana göre ve "sanat"a ya da Heidegger'in "şiirleştiren başkalaşım"

dediği şeye ya da hep yeni bakış açılarının sonsuz yaratım-değerlendirmesi anlamında bir yaratım olarak yine yaşama göre (doğru-olduğunu-varsayma tarafından stabilize edilen bu aynı bakış açıları, yaratıcı yaşamın oluşu tarafından sürekli ve sonsuzca parçalanır);

4. O, bu ikili değerlendirmenin, gerçekte Nietzsche'nin temel değerlendirmesi olan tek bir değerlendirme olduğunu düşünmeye işaret eder: bir şeyin doğru olduğunu varsaymak her daim bir şeyi baskılamayı imler ve yaşayanın kendi tutarlığını elde etmesi bu sonsuz yaratıcı baskılama yoluyla olur, ya da yine, 1939'daki dersinin sonunda Heidegger tarafından alıntılanan bir parçaya göre "oluş, Varlığın karakteri ile mühürlenmiş[-tir]."[4] Fakat bu yolla, değerlendirmenin değerlendirmesi (yani istenç istenci olarak güç istenci), oluşun kendi tam mevcudiyetine razı olmasına izin verir ya da insan yaşamına dair kaosu (insan yaşamı sonrasında onu düzeltir ve başkalaştırır) asimile eder; bu nedenle hakikat, homoiosis[5] haline gelir.

Heidegger'in argümanını biraz geliştirerek denilebilir ki, Nietzscheci homoiosis – asimilasyon ve öz-asimilasyon olarak hakikat- Nietzsche'nin metafizikte açığa çıkardığı şekilde, kesinlikle hakikatin ahlaksal özünü tamamlar. Onu, böylesi bir hakikatin –ve her şeyden öte hakikatin idealinin- son analizde, sadece değerlendirenin kendisinin değerlendirmesi olduğunu açık kılarak ve Varlığı bu öz-değerlendirme içinde konumlandırarak tamamlar.

Bu o halde, benim bu makaleye alt başlık olarak seçtiğim formüle verilebilecek –belki özet niteliğinde- ilk anlamdır: "Nietzsche'de ahlaki anlamdaki Hakikat." Şüphesiz değiştirilemez kalan Heidegger'in analizi boyunca, Nietzscheci hakikat, özünde kesinlikle ahlaki görünür – bu, salt anlamda ahlaki değerlerin "tersine çevrilmesi" meselesi değildir, daha ziyade, her ahlakın kökenine giden bir strateji yoluyla, değerlendirmenin öznesindeki değeri atama ve bu jestin bağıntısını, yani bu özneyi oluşta ve kaosta (bir başka ifadeyle, bir kez daha, onun yoluyla oluş ve kaosun birbirleri ile ilişkilendirildiği, yani özne olduğu istençte) atama meselesidir.

Ancak bu alt başlığı, sadece Heidegger okumasını anımsatmak için seçmedim. Onu anlamanın farklı bir yolu olduğu için seçtim. Aynı kelimelerin tümüyle farklı bir anlamda alınması anlamında değil, aynı şeyin – ve dilerseniz aynı anlamın-, aynı kalmasına rağmen farklı şekilde anlaşılması anlamında. Onu seçtim çünkü, Nietzsche'deki metafiziğin ahlaksal tamamlanışında, bu aynı tamamlanışta bana, bu aynının başkası –aynının aynılığından daha radikal, daha abgründlich[6] bir başkalık- kullanıma sokulmuş gibi geldi (an-

cak bu başkalık, başka yerde olduğu kadar burada –tabi ki "aynılık" sorusunun olduğu her yerde- aynının en yakın aynılığını oluşturan başkalıktır: onu, bir şekilde reddederek oluşturur).

Aynı Nietzsche'nin bu öteki hakikati ve bu öteki ahlakı, -seçtiğim başlığın hatırlatmak için niyetlendiği şeydir: "Dürüstlüğümüz!" – Unsere Redlichkeit! (ünlem işareti ile birlikte: bu iki kelime *Şen Bilim*'in 335. paragrafının sonunda bulunur; birazdan bu metne geçeceğiz). Dürüstlük, Redlichkeit, Nietzsche'nin yoğun şekilde vurguladığı bu sabit motif, belki de bu öteki, tümüyle öteki ahlaka işaret ediyordur. Ama nasıl? Ben bunu, Nietzscheci dürüstlük üzerine bir inceleme ile size sunmayacağım. Bu, daha çok zaman ve daha büyük kabiliyet gerektirir. Ben size, her şeyden önce, az önce bahsettiğim bütün Nietzscheci operasyonu yönetenin dürüstlük olduğunu anımsatıyorum: Nietzscheci hakikati tanımaya başlayabilmek için, hakikatin, bütün hakikatlerimizin, saklı değerlendirmesini ve gizli merakını, örtbas etmeden ve aldatmadan, onaylamaya başlamamız gerekmektedir. Bütün girişim (özellikle 1873'teki Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn[7]'den başlayarak), şuna dayanır: kavramın ya da genel anlamıyla dilin yalanını itiraf etme dürüstlüğüne sahip olunması gerekir. Ve bu halihazırda her şeydir: bu dürüstlük yoluyla biz sadece yalanı (yani bilgiyi, hakikati) düzenlemeyiz, aynı zamanda içinde mitin ve sanatın yaratıcılığını görerek, – "metaforlar üreten sezgi" anlamındaki- bu aynı yalanı özgürleştiririz.

Fakat burada bahsettiğimiz ne çeşit bir dürüstlüktür? Ya da Nietzsche'de dürüstlük hangi roldedir? 1873'te – ve sonraki birçok metinlerinde- her şey bizi bu dürüstlüğün, gerçekliğin tanınmasına bağlı olduğuna inanmaya iter: şeyler, kavramlarımızın anlamlandırdıkları ya da mitlerimizin ne oldukları ile ilgili söyledikleri değildir. Bu tam olarak, -bizden kaçmalarına izin verdiğimiz ve buna bağlı olarak yalan söylediğimiz- şeylerin sonsuz özellikleridir. Bu nedenle dürüstlük bir bakıma, hakikatin, yalanlarımızın hakikatinden daha hakiki olan bir hakikatin, tanınmasına bağlıdır. Bilindiği üzere, bu noktada, sadece bir fazla 'hakikat-uygunluğu' ya da daha ziyade her daim özdeş 'hakikat-uygunluğu' adına konuşan Nietzsche'yi "köşeye sıkıştırmak" kolay olurdu. Yine bilindiği üzere, ki Heidegger bunu göstermiştir, bu hakikati işaret ederek Nietzsche'yi ifşa edebileceğini düşünen herkes, ardından Nietzsche ile ilgili kendi söyleminin hakikatini iddia etmektedir. Bu nedenle, Nietzsche'yi hakikatin yanılsama olduğu önermesi adına bir görev olarak alırsak, suçlamalara vb. kurban gideriz. Dolayısıyla bunu bir kenara bırakalım.[8]

Oldukça farklı bir yolla soruyu bertaraf eden şey, hakikatin değerlendirme olarak ilan edildiği gerçeğidir. Dürüstlük, hakikat hakkında hakikati söylüyorsa, bu durumda o, bir değerlendirmedir. Elbette, Bay Nietzsche'nin değerlendirmesi değildir. Aksine: "Bay Nietzsche'yi bir kenara bırakalım!" (*Şen Bilim*'e önsöz) diyen dürüstlüktür. Dürüstlük, değerlendirenin üstünde ve ötesinde, değerlendirmenin mutlak ve nihai tanınmasıdır: o, bir öz-değerlendirmedir. Dürüstlüğün, sadece değerlendirmeyi değil, aynı zamanda değerlendirmenin değerlendirmesini içine almasıyla, Nietzscheci Varlığın en uygun karakteri olduğunu söyleyebiliriz.

Bu nedenle dürüstlük, ontolojinin karakteridir ya da ahlaki karakter olarak ontolojidir. Şimdiye kadar, sadece temel öz-değerlendirmeyi tanımlamak için bir sözcük kazandık – ahlaki bir sözcük ve üstün olanı onaylayan bir sözcük. Ancak, hakikatten yoksun dürüstlük, ya da aynı şeyi farklı şekilde söylersek, hakikat kisvesi altındaki dürüstlük nedir? Sadece yanlış bilgiye sahip olmuş bir kişi söz konusu olduğunda dürüstlük ne hale bürünür? O, sadece samimiyet olacaktır ve ardından mevzubahis ontolojik karakter, sözcüğün psikolojik ve antropolojik anlamıyla, açık şekilde sübjektif bir karaktere bürünür. Biz bu fikre, Bay Nietzsche'nin fikrine yeniden kapılırız.

Eğer Nietzsche, bu sözcüğü büyük oranda vurguluyorsa ve dahası biz, Heidegger'in analizini onaylamak zorunda kalıyorsak bunun sebebi belki de gerçekte Nietzsche ontolojisini isimlendirebilen bu sözcüğün, her şeye rağmen, hala sorgulanmadan kalmasıdır. Dürüstlük, her şeye rağmen uygun düştüğü Homoiosisi aşar ve muhtemelen yerinden eder. Onu, ahlaksal kimliğin Nietzscheci metafiziği içinde, "tümüyle öteki" ahlak içinde, işleme sokar.

Nasıl ve Neden? Bunu şu andan itibaren, öncelikle "dürüstlük" sözcüğünü çeşitli bağlamlar içinde konumlandırarak, ardından bu sözcüğün, ahlaka bağlı bir metin içerisinde işlediği belirli bir işlevi inceleyerek, göstermeye çalışacağım. Burada gösterilmesi gereken dört nokta bulunur. Bu makalenin bağlamı içerisinde, ilk referans, bir şekilde sınırlı bir öneme sahip olarak kalacak. Ancak, Nietzsche'deki dürüstlük sorunu ile gerçek manada ilgilenmeye başlamamız, ona daha büyük bir önem addedilmesini sağlamaktadır. Nietzsche için dürüstlüğün, her şeyden önce felsefi ve hatta ahlaksal bir mesele olmadığının, daha ziyade "bilimsel" bir mesele olduğunun altının çizilmesi gerekiyor: Redlichkeit, dilbilimcinin davranışını karakterize eder. Hakiki dilbilimci, Nietzsche'nin *Homer and Classical Philology*'de adlandırdığı gibi, "ein redlicher Philolog" [9]tur. Ya da daha doğrusu, dilbilim[10] Redlichkeit için bütün modeli donatmıyor olsa da belki de en azından ahlak yalanına,

Nietzsche'nin *Tan Kızıllığı*'nın 84. paragrafında bahsettiği honnêteté'ye[11] karşı konumlanmıştır. Ve bu, aynı zamanda, çok daha sonra, ölümünden sonraki parçalardan birindeki (no. 479 of *Die Wille zur Macht*[12]) en titiz görevi isimlendirir: "herhangi bir yorum dayatmadan, bir metni metin olarak okuyabilmek, en gelişmiş 'içsel deneyim' formudur – belki de nadir mümkün formdur." Detaylandırmayı daha öteye götürmeden önce şu ilk gözlemi ortaya koymama izin verin: dürüstlük, her şeyden önce, yalın sözcükle yüz yüze gelmenin, şu samimi karşılaşmanın dilbilimsel değeridir.

Sonraki iki referans, Nietzsche'nin dürüstlüğü en bariz yolla karakterize ettiği iki pasajından alınır (elbette başkaları da vardır: örneğin; *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, IV, "Yüce İnsanlar Üzerine"; *Tan Kızıllığı*, bölüm 482; *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 227. Aforizma). İlk olarak, *Tan Kızıllığı*'nın 456. paragrafında Nietzsche, antik ya da Hristiyan ahlakında verilen teminatların, mutluluk ve değer arasındaki ilişki ile ilgili, kasıtlı bir çarpıtmadan kaynaklanmasalar da hiçbir zaman "dürüst" (probes) olmadıklarını belirtir: o, bunun, kişi kendisinin tarafsız olduğunu düşündüğünde, hakikatle neşe içinde (lightly) ilgilendiğinde ve "hakikatliliğin bu seviyesinde" mutlu bir şekilde eylediğinde, basit anlamda böyle olduğunu söyler. Diğer yandan, ekler:

> Ancak, dürüstlüğün, ne Sokratik ne de Hristiyan değerler arasında olduğuna dikkat edilmelidir: o, en genç değerdir, hala çok olgunlaşmamıştır, hala yanlış anlaşılır ve başka bir şey ile karıştırılır, hala – uyacağını düşündüğümüz şekilde geliştirebileceğimiz ya da sınırlandırabileceğimiz, oluş sürecinde bir şey olarak- kendinin zar zor farkındadır.[13]

O halde dürüstlük, değerlerin üstünde ve ötesinde bir değerdir, gelmekte olan bir değerdir. Bu nedenle, herhangi verili hakikate göre düzenlenemez ve onun hakikiliği – onun Wahrhaftigkeit'ı[14]- ahlaksal hakikatin seviyesinden daha kökensel bir "seviye"dedir. Bu demektir ki her şeyden önemlisi, bu hakikiliğin değer ve mutluluk arasındaki bağlantıdan sıyrılması gerekmektedir (genel anlamda salt mutluluk, ödül ya da tatmin –sizden dikkate almanızı ve aklınızda tutmanızı istediğim Kantçı alt anlamlar). Ve dürüstlük, oluş sürecindedir (bu, aforizmanın başlığıdır: eine werdende Tugend[15]): muhtemelen sadece tamamlanmak zorunda olduğu için değil, aynı zamanda temelde oluş-sürecinde-bir-değer, tam anlamıyla, "kendisi" değer olan yorulmak bilmez yeniden değerlendirmenin değeri, olduğu için. Bu ikinci referans, görüldüğü üzere, çift anlamlıdır: ilk olarak, Redlichkeit'ı, kendisinin "değer" oluşuyla tanımlamamıza izin verir; ikinci olarak, bu Redlichkeit'ı, kefil ya da tanık olması gerekenin hakikatini bir şekilde önceleyen ve onun hakikiliğinin referansını belirsiz anlamda önceleyen ya da erteleyen garip bir dürüstlüğe dönüştürür.

Bir sonraki–üçüncü referans- *Tan Kızıllığı*'nın 370. paragrafı:

> senin düşüncelerine karşı olabilecek düşünceyi asla gizleme ya da sessizliğe gömme! Ona övgüler düz! Bu, dürüstlük ve düşüncenin en önemli gereklilikleri arasındadır. Her gün, savaşını kendine karşı da vermelisin.

"Kendine karşı düşünce"nin Nietzscheci tanıdık ve kesin anlamı dahilinde dürüstlük, belki de kendi özünde en saf haliyle, oluş olarak açığa çıkar. Başka deyişle bu ilkeyi basit, psikolojik, hijyenik bir tarife dönüştürmeme ve aynı zamanda basit bir ahlaki maksime dönüştürmeme (çünkü bu durumda bu, sadece benim sınırlı düşüncemin mutlak hakikatine karşı olurdu) koşulu ile bu ilkenin, Nietzscheci düşünce için kararlılıkla ve sürekli olarak kendine karşı gelme gerekliliğine delalet etme ihtimali yüksektir; kendine geri dönmemenin, kendi hakikatini köken olarak almamanın, *hatta değerlendirmenin değerlendirmesi olarak oluşturulan ahlaksal hakikati almamanın* gerekliliği.

Başka bir deyişle, bu alıntıda ve onu öncelemede, Redlichkeit, aynı zamanda, metafiziğin nihai ahlaksal hakikatini ve kendisinin dışındaki bu hakikati taşıyan şeyi isimlendirir. Eğer dürüstlük, ilk olarak varlığı oluş olarak tanımaya bağlı ise bir sonraki aşama, oluşun ve dürüstlüğün kendisinin tanınmasına bağlıdır. Ve bu yüzden, en temel yolla oluşun özü anlamında kendisine uygun düşer. Ancak buradaki "temel", kendi çöküşü için bir köken açar. Dürüstlük yönündeki dürüstlük, dürüstlüğe karşı dürüstlük, yani kendi mevcudiyetindeki oluşun homoiosis'ine karşı dürüstlük –biz hala "hakikat" yaratma ve Redlichkeit'ı Wahrhaftigkeit'e aktarma halinde miyiz? Ya da bu daha ziyade, tamamlanma adına saf ve basit bir tahrip anlamında değil, ancak kendi kökenini tam olarak oluşturan şey ile eşi benzeri görülmemiş bir karşılaşma anlamında, metafiziksel kökenin çöküşüne işaret ediyor değil midir? Belki de Redlichkeit, kendi hakikati üzerine ve kendi hakikatinden, kendi hakikatini aynı anda çeken ve bahşeden şey ile yüzleşmek zorundadır; bunun anlamı, her düşüncede, düşünceyi aynı anda bahşeden ve geri çeken şeyle de yüzleşmektir: her daim kısıtlanan ve tahsis edilen bir "düşünülmemiş" değil, "düşüncesizlik" diyebileceğimiz şey, ya da düşüncenin kendi içindeki sapması –kısaca Nietzsche'nin, her şeye rağmen yüzleştiği o çılgınlık.[16]

Artık Redlichkeit aynı zamanda, "sanrının ve hatanın" evrenselliği üzerindeki gizlenmeyen ve boyun eğmeyen bakıştır: o, *Şen Bilim*'in 107. paragrafında bu şekilde tarif edilir. O, "temel" sapkınlığa doğru merhametsiz, zalim bir kavrayıştır (karşılaştırma için bkz. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, IV, "Kum Sülüğü"). (mükemmel anlamda Redlichkeit kitabı olarak görülebilecek) *Ecce Homo*, oyunbaz bir karşılaşmada bu çılgınlıkla tanışır ancak aynı zamanda

bu karşılaşmada rol oynar. Çünkü bu kitabın –vahşice- yüzleştiği şey, esasında, insanlığı ya da insani düşünceyi, aynı zamanda Selbstbesinnung'un[17], bu Selbstbesinnung için her desteği, her kökeni ve her selbst'i[18] her temelde inkar etmeyen -bu nedenle sadece Nietzsche'nin selbst'ini bir kenara bırakan yani hiçbir şeyi, ya da sadece bir kuklayı (çünkü bu argüman hiçbir şekilde öznelci değildir; biz "Bay Nietzsche"ye geri dönmüyoruz) bırakan, ve yine bu nedenle, tümüyle bu nedenle, Redlichkeit'ın bir derecesine işaret etmesi gereken ilk "dürüst insan varlığı", ilk anständig[19] insanı bir kenara bırakan-, herhangi bir edimine atfetmenin imkânsızlığıdır.

Daha da açık olmak gerekirse: *Ecce Homo*'ya sebep olan dürüstlük, bir özneyi, her değerlendirmede iş başındaki değerlendirenin hakikati olarak açığa çıkaran ve teşhir eden –ve özneyi oyuncu olarak, hatta yeteneksiz ve abartılı bir oyuncu olarak teşhir eden- şeydir; ancak bu –kelimenin en güçlü ve çılgın anlamında- deliye dönmüş bir teşhirdir çünkü o münasebetle değerlendirilen şey, hiçbir suretle ne bir özne, ne bu özne –Bay Nietzsche- ne de Öznedir ve yine çünkü hakikati değerlendirmek, her halükarda işaret ettiği öznenin öznelliğini parçalara ayırır. Dürüstlük, hakikati düşünmenin savunulamaz doğası karşısındaki dürüstlüktür. (Bu bakımdan ve aynı zamanda çılgınlığa yakınlığında bu, şüphesiz Descartes'ın "içtenliğinin" çift anlamlılığının –*Metot Üzerine Konuşma*'yı yöneten ve bütününde onu "içtenlik masalı" olarak düzenleyen içtenliğin, temel değerlendirmesinin çift anlamlılığının- konumunu rahatsız etmenin yerini alır). O halde dürüstlük, -değerlendirmenin imkânsız, düşünülemeyen "kendisini", yani 'kendinin ve değerlendirmenin kendisindeki Kendinin' kurtarılamaz kaybını düzenlemekten daha az şekilde- oto değerlendirmeyi düzenlemektedir. Ve eğer gerçekten de değerlendirme, değerlendiren özne içerisinde, temel bir istenci varsayıyorsa belki de Redlichkeit, kendini istememeyi, kendini istemeye elverişli olmamayı ya da kendini istemeyi istememeyi kabul eden (bkz. ve krş. "istenç bir önyargıdır", ölümünden sonra yayınlanan *Tan Kızıllığı*'ndaki parça ve *Tan Kızıllığı*, 124. paragraf) – ve bu nedenle bu istençsizliğin, bu kendinin sapkınlığının gerekliliğini kabul eden- istencin istencidir.

Şu aşamada biraz yavaşlayalım. Ve şimdi Redlichkeit'ın dördüncü referansına odaklanalım. Bu referans, Nietzsche'de bulunmaz, ama dilde, Retlichkeit sözcüğünün içinde bulunur (bu nedenle dilbilimsel bir referanstır ve bu yüzden Nietzsche'nin dilbilimden talep ettiği witzig[20] modunda anlaşılmalıdır; kıyas için bkz. benim makalem "Nietzsche's Thesis on Teleology", s.49-65). Redlichkeit nedir? O, her şeyden önce, Rede'nin ("sayma" Rechnung)

ilk anlamlarından birine göre, ticari dürüstlük, tam ve doğru sayma ve hesaplama, hesaba, arithmos'a[21] ve logos'a uygunluktur. O, yasalara, özenli bir uygunluktur. Rede (bu sözcüğün logos'un neredeyse bütün özelliklerine sahip olduğunu ve redlich'in, "bu sebeple", neredeyse logikos olduğunu bir kenara not edin. Meister Eckhart, ratio'yu ["insan aklı" olarak] "konuşma, yargılama yetkinliği" anlamında Redlichkeit ile çevirmiştir), söylemi(?) yönünden, söylediği şey ile tam olarak uyumlu bir ifade anlamına gelir. Bu öyle bir ifadedir ki, tam olarak kişinin hesaba kattığı şeyin redlich olmasına karşılık gelir. Bu, yeterli bir söylem, bir logos homoiostur: bir bakıma, hakikatin söylemi.

Buraya kadar, biraz eklemeyle: bir söyleme ait olmadan önce bir insana ait olan Redlichkeit'in niteliği, söylenmiş olandan emin olduğumu, bununla ilgili hiçbir şüphe duymadığımı ima eder. Redlichkeit, hakikiliğini kanıtlamam gerekmeyen şeydir. O, söylemin arkasında, başka yerde kalan bir şeye uygunluktan daha çok, kendi içinde bir tazminattır –bir yeniden üretim anlamında değil, daha ziyade tam olarak bir teminatın tazmini, dürüstlüğün meşru örneği anlamında bir tazminattır- ya da bir hesabın, bir hesaplamanın, bir logos'un (homoiosis'i değil) temsili. O, kendi uygunluğunun kontrolüne tabi kılınmayan ya da uygunluğu –eğer kavramın hala bir anlamı kalmışsa- kendi beyanında dolaysız, kesin, verili olan bir hakikattir. Fransızcaya probité ("dürüstlük") olarak çevrilen ancak "loyauté" ("sadakat") anlamına da gelen Redlichkeit, şüphe içine yerleştirilemeyecek bir sözcüktür: ve bu imkânsızlık herhangi bir otoriteden ya da herhangi bir kanıtlamadan kaynaklanmaz. O, bilginin ya da inancın düzenine ait değildir. Burada yine Redlichkeit, cogitatio'suz ve göreceğimiz üzere, belki de egosuz, bir cogito'yu andırır.

Burada, "dürüstlüğü ya da sadakati denenmiş ve test edilmiş bir insan" dediğimiz şeyin örneğine psikolojik ve ahlaki bir eşdeğer vermeyi deneyebiliriz. Ancak bu eşdeğer, bir muhakemenin yer edinmesini ve kişinin sabit hakikiliğinin ya da yasa ve sözcüğe karşı –veya sözcüğün yasasına karşı- daimi saygısının deneyim yoluyla güvence altına alınmasının bir onayını varsayar. Kendi içinde değerlendirilen ve bütün ahlaksal psikolojilerden arınmış Redlichkeit daha ziyade, kendi içerisinde meşru ya da sadık bir sözcüktür. Ve herhangi psikolojik eşdeğerin uygunsuzluğunu açıklayan şey aynı zamanda, hiçbir metafiziksel hakikiliğin, bu anlamdaki Redlichkeit'a özdeş olamayacağı gerçeğini de gözler önüne serer: her hakikat, kendi kanıtlamasına işaret eder ya da kendini bir oto-kanıtlama olarak dâhil eder. Descartes'ın Tanrısının hakikati bile, Tanrının aldatıcı olamayacağına dair bir deneye ve

kanıta işaret eder; bu, Descartes'ın çok katı şekilde ısrar ettiği bir güvencedir. Bu anlamda Redlichkeit, bir hakikilik değildir. O, bir beyanın (ya da beyanı verenin niyetinin; samimiyet kavramını halihazırda dürüstlükten kopardım), gerçeklikle bağlantılı olarak, homoiosis'ini içermez. O, bir bakıma, sadece kendi sözcüğüne layık, ancak kesinlikle kanıtlama olmaksızın layık bir sözcüktür. Bu anlamda o, sözcüğün sınırında olan bir sözcüktür: bir değerdir, söylem değildir. Ya da daha ziyade o, sadece her şeye kadir duran değil, aynı zamanda savunmaya gerek duymayan bir sözcüktür.

Dürüstlük, "dürüstlük" (probus) sözcüğünün işaret ettiği şeyi yapar ya da işaret ettiği şeydir: [işaret ettiği şey] kendi tarafından ve kendi için, kendi denemesi ve kanıtıdır, "kendinde" delil niteliğindedir; ya da yine, sadakat sözcüğünün işaret ettiği şeyde de çıplak yasanın, bir özneyi kateden ama nihayetinde ona rağmen ya da her durumda ondan bağımsız şekilde kateden bu tarz bir yasanın mevcudiyeti vardır. Redlichkeit, en azından hakikatin ve öznenin önündeki bir şeyi işaret eder. Ya da daha ziyade, hakikatin kendisini, sözcüğün mutlak yasası olarak işaret eder. Sadakatin işaret ettiği şey, hakikatin, sözcüğün yasası olduğudur –ve belki de buna, bu yasanın, sözcüğün "özü" olduğunu eklememiz gerekiyor. Bu hakikat –hakikat (the truth)-, bir homoiosis değildir: yasa, sözcüğün bir şey hakkında hakikati konuşma zorunluluğu değil, sözcüğün tek başına hakikatin imkanını kurması ya da açmasıdır. Yalan –ve bu iyi bilinen bir hakikattir- bu yasaya itaat ettiği için bir yalan olarak işler.

Bu gözlemlerle donatılmış olarak, kesin anlamda temel bir yolla – Redlichkeit ile ilgili bir metin olmamasına rağmen- Redlichkeit tarafından yönetilen bir metne geri dönmeme izin verin: *Şen Bilim*'in 335. aforizmasına. Bu kısım, "Çok Yaşa Fizik!" (Hoch die Physik!) diye adlandırılır, ancak şu sonuca ulaşır: "Hoch die Physik! Und höher noch das, was uns zu ihr zwingt— unsere Redlichkeit!" ("çok yaşa fizik! ancak, bizi fiziğe dönmeye zorlayan şey daha çok yaşasın –dürüstlüğümüz!").[22]

Yüce değer anlamındaki dürüstlüğün yüce değerlendirmesi olarak kendisini sunan bu sonuç nasıl ortaya çıkmıştır? Aforizmanın nesnesi, ahlaki yargının bir eleştirisidir: yani, ahlakın, verili bir ahlakın içeriğinin ya da bu ahlakın kriterleri ile değerlerinin değil, kendisi için alınan, ya da "bu adil"/"olması gereken bu" tarzında kendi için alınan böyle bir beyanın eleştirisi olarak ahlaki yargı ediminin eleştirisidir. Başka bir deyişle bu, ahlaki değerlendirmenin formu ve ediminin bir eleştirisidir. Bu eleştiri, iki ana aşamadan geçer: genel anlamda "vicdanın sesi"nin eleştirisi ve Kantçı kategorik imperatifin

eleştirisi. Bundan sonra, Nietzsche, "dünyada meşru ve gerekli her şeyin mucidi olmak... kendilerini yaratmak ve bu niyetle en iyi olmak...", bu nedenle, "yaratıcı olabilmek adına fizikçi olmak isteyenlere" başvurur. Dolayısıyla "Çok Yaşa Fizik!" ve (ya da ama) [çok yaşa] final: "ancak, bizi fiziğe dönmeye zorlayan şey daha çok yaşasın –dürüstlüğümüz!"

Aforizmanın genel şeması, Nietzsche'de yorum gerektirmeyen oldukça klasik bir şeye tekabül eder: "iyi" ile ilgili yargısından bir nebze şüphe duymayan ahlaki değerlendirme, "kişisel bayalığın, gayri şahsiliğin... ya da yeni idealleri tasavvur etme yetersizliğinin kanıtı olabilir", Nietzsche, kendilerini, yaşamın "gereksiniminin" "en iyi müritleri" sınıfına koyanlar –dolayısıyla her şeyden önce ahlaki yargı ve değerlendirmenin fiziği ve fizyonomisini tanıyabilen (kastedilen budur) "fizikçiler"- tarafından "yeni tablo yaratma" fikrine karşıdır ("senin 'bu doğrudur' yargın, sezgilerinde, beğenilerinde, deneyimlerinde ve deneyim eksikliğinde bir ön tarihe sahiptir").

Bu şemada, daha az açıklıkla klasik olan şey, tam anlamıyla, onu biraz aşan ve aforizmanın ana fikri ve finali ile ilgisi bulunan şeydir: "Çok yaşa fizik! Ama her şeyden öte çok yaşa dürüstlüğümüz!" "Çok yaşa fizik!" bir değerlendirmedir. Ancak daha yüksek değere sahip olan şey, bizim bu değerlendirmeyi yapmamızı sağlayan şeydir; bizi şunu söylemeye zorlayan, zorunlu bırakan, dürüstlüğümüzdür: "Çok yaşa fizik!"

O halde dürüstlük, bir ahlaki yargının, ya da daha ziyade, onu yöneten şeyin, ahlaki duygu veya vicdanın sesinin, bütün görünümüne sahiptir. Dahası o, eleştirilmiş bir ahlaki duygunun bütün özellikleri tarafından kuşatılmış gibidir: "katılığının", "gücünün" bilinci, buyruğuyla ürettiği tam teslimiyet ve benzeri. Dürüstlüğün burada, ahlaka karşıt olarak fiziğe teslim olmaya dayandığını belirtmeye gerek yoktur: asıl mesele, bu teslimiyetin fiziksel değil ahlaki olduğudur. Dürüstlük, bu teslimiyetin gerekli bir parçasıdır, dürüstlüğümüz onun için gereklidir ve bu, şüphesiz, ahlaki bilincinin sesini dinleyen birinin dürüstlüğü değil (böyle biri, tümüyle dürüstlükten yoksundur), mükemmel anlamda dürüstlüktür ve dolayısıyla ahlaki bilince –nasıl ele alınırsa alınsın- sadık kalır; en azından bu bağlamda ve daha ileri bir soruşturmaya gitmeden.

Bu dürüstlüğün sonundaki açığa çıkma, bizim içinde birtakım ironiler görme hakkına sahip olduğumuz, suçlanmış ahlaki yargıların teminatı ve yeterliğine aşırı ölçüde benzer; bu, neredeyse Nietzsche'nin kendi teorisini ilan etmesine (ve kendi teorisini feshetme sürecindeki Nietzsche'ye) benzer: "ama ben, kendim, diğer herkesten önce, aynı zamanda ahlaki kesinliğime

itaat ederim" (ve biz Nietzsche'den ona karşı düşünmeyi öğrenmişsek, bu yorumu dışarıda bırakmamalıyız). Ancak aynı zamanda ve daha kolay fark edilebilir bir yolla, "yapabilirim, çünkü, her şeyden önce 'yargının yargısını içeren dürüstlüğümün yargısına' mutlak kesinlikle dayanmış olan ahlaki yargının fizyolojisini tanıdım ve kendime, seni reddettiğim "ahlaki gücü" tahsis etme hakkına sahibim" demesine de benzer. Buradaki ironi şudur: acımasız eleştirinin bir alan açmasının sebebi, doğaya uygunluğun olumlaması değildir. O, bir değer yargısının yerine bir varoluş yargısı değildir ve o, *physis*'e denk olabilecek bir hakikat de değildir. Daha ziyade o, bizim, "fiziği" onaylamamızı ve övmemizi sağlayan bir değer yargısıdır. Dahası, bizim onu, "dünyanın gereksinimine ve yasasına uygunluğun", "en iyi müridi" olmamız gereken bir uygunluğun, alanı ve rejimi olarak tanımamızı sağlar; ancak, aynı zamanda bu meşruiyetin ve gereksinimin "en iyi mucitleri" olmamız gerektiği için, "fiziği" de, tam anlamıyla yeni değerlerin yaratımının alanı olarak tanımamızı ve seçmemizi sağlar. Değerler yaratmak özetle, dünyanın gereksinimini yaratmak –yeniden yaratmak-tır; o, kendini değerlendirmede, yani değerlendirmenin hakiki fiziği ve fizyolojisinde olduğu gibi, kişiyi yasayla tanımlamaktır.

Dürüstlük, kişiyi, bu *physis*'i değerlendirme ediminin gerekliliğine sunmak anlamına gelir; ya da daha ziyade, dürüstlüğün etkisi bunda yatar. Hem değer olarak hem erdemli edim olarak böylesi dürüstlük, *physis*'i değerlendirmenin ve yasalaştırmanın tanınmış değerlendirmesidir. Bu erdemli edim, tam olarak, ahlaki yargının edimidir, kendi içsel kesinlik ve disiplin inancının kuvveti ve güçlü olumlamasını ifşa eden bir edimdir. Denilebilir ki bu, kendi saf formuna, saf bir jeste, her değerlendirme kararına dair dürüstlük şeması adını verebileceğimiz şeye indirgenmiş, tümüyle saflaştırılmış bir edimdir. Bu edim, bütün içeriklerden sıyrılmıştır. "dünyanın gereksinimi ve yasası"ndan başka içeriği yoktur; ancak böylesi edim hala, eleştirilen ahlaki yargıya formel anlamda (formdan başka bir şey kalmadığı için) benzemektedir çünkü eleştiri, herhangi belirli bir ahlaki içeriği hesaba katmamıştır. O, sadece yargı edimini hedef almaktadır. Ancak dürüstlüğümüz, bu edimin, bütün ahlaki içeriklerin olduğu kadar öteki şeylerin de saflaştırılmış hali olduğunu göstermiştir. İlk anda aklımıza gelebilecek olanın aksine yargı edimi, ahlakçının bakış açısından, bilincin, geldiği yerde saflaştırılmış halidir. Çünkü Nietzsche, bu ahlakçıya şunu sorar: "senin bu inancın için (yani, yargılarken inandığındaki, ahlaki bilincine itaat ettiğindeki inancın için) hiçbir bilinç yok mudur? Entelektüel bilincin hiçbir kavramı sende yok mu? 'bilincinin' arkasındaki bir bilincin kavramı?" Dürüstlüğümüz, bilincin arkasın-

daki bu bilinçtir. Bu, ahlaki bilincin fizyolojisinin "entelektüel bilincidir." Bu anlamda Redlichkeit, -aradaki ilişkinin yasasını bilmeden- ideal olanla ilişkili bir öznenin içsel kesinliği olması bakımından "bilincin" saflaştırılmış halidir. Dürüstlük, kendinin bir bilinci olarak, bir Kendi bilinci olarak –bu ikinci bilinç, ahlaki anlamda tanıklık ettiği ölçüde- bilincin saflaştırılmış halidir. Redlichkeit, ne bir Selbstbewusstsein[23], ne de bir Bewusstsein[24] olan, daha ziyade bir bilgi, bir Wissen[25] olan (kavram, eğer bir sözcük değilse, fiziksel olan hakkında ahlakçıların "bilgisizliği"ne [*Unerkenntnis*] dair suçlamada mevcuttur) "entelektüel bilinç"ten kaynaklanır. O, ihtiyacın Wissen'idir ve bu nedenle Redlichkeit içinde tanınması gereken fiziksel hakikattir. Bir özneden ya da bir öz-bilinçten başka bir yerde kendini bilinir kılar ve tanınır.

Ancak aynı zamanda, gereksinimin, gereksinim hakikatinin bu bilgisi, bir Gewissen[26] olarak da görünür: bu, Nietzsche'nin "entelektüel bilinç" için kullandığı sözcüktür ve her şeyin ötesinde bir ahlaki bilinci işaret eder. Açık ve hatasız olmak için, çeviri şu şekilde okunmalıdır: "ahlaki bir entelektüel bilincin kavramı sende yok mu?" Redlichkeit, fizik yasasına uygunluktan başka bir şeye dayanmayan ahlaki bir bilinçtir. Ahlaki karakter, 'bir Gewissen'in evrensel değerlendirmenin bu Wissen'ini değerlendirmesi' anlamında, bir değerlendirme olarak dolaysız şekilde açığa çıkan doğa yasasının bir bilgisi dahilinde ortadan kalkar, yüceltilir –ya da belki de yeniden değerlendirilir. Fizyoloji –bütün değerbilimlere karşıt anlamda- bir değerbilim haline gelir. Redlichkeit de öyle. Bu yapı, ne kadar yabancı görünürse görünsün, nihayetinde bir metafizik-ahlaki modele (Stoacıların tarzına belki de) geri çekilebilir. Bu nedenle, Nietzscheci "ahlakın" kararlı başkalığını işaretleyen şeyin ne olduğunu hala belirlemedik. Bu ahlaka yaklaşmak için –yorumumuzun, baştan beri etrafında döndüğü- kategorik imperatif eleştirisini hesaba katmamız gerekmektedir.

Kategorik imperatif, Nietzsche'nin bu aforizmada hesaba kattığı belirli bir ahlakın tek örneğidir. Neden? Çünkü, içerik açısından bu ahlak –diyelim ki Kantçı ahlak-, imperatifin kendisinden başka bir şeyi sunmaz (ilk, saf ve temel formülasyonuyla; hatta burada Nietzsche sonraki formülasyonlar hakkında hiçbir şey söylemez; bu nedenle, özel anlamda "insanın sonu"ndan bahsetmez, ancak –"evrensel yasayı" "doğanın evrensel yasası" olarak, başka deyişle fizyoloji olarak belirleyen ya da örneklendiren- ikinci formülasyondan da bahsetmez. Ve imperatifin kendisi, ahlaki yargının formundan, "katılığından", "mutlaklığından" ya da "koşulsuzluğundan" ve pusulasının evrenselliğinden daha fazla ya da eksik bir şey önermez. Bu nedenle,

Nietzsche, ahlaki bir talimat anlamındaki yargı edimini ifşa etmek istediği için, kategorik imperatife saldırır. Nietzsche, 'yargının kendisini değerlendirmenin' değerlendirmesi olan bir değerlendirmeye saldırmaktadır –ve belki de (mutlak bir değer olarak imperatifte kendini dolaysız olarak sunan bir yasanın evrenselliğine yükselmiş) kendi iddiasının ya da (halihazırda "Kant'ta Aklın İdelerinin Düzenleyici Kullanımı" bölümünde ispat edildiği şekilde, bilginin yargısına temel bir şey olan) kendi pusulasının evrenselliği içinde kavranan yargının değerlendirmesine saldırmaktadır.

Nietzsche, kategorik imperatifle birlikte, gerçekte, değerlendiren yargının özünün ifşasına saldırmaktadır ve bu aforizmanın ikinci kısmı, belirli bir örneğin soruşturmasına devam etmekten ziyade, ilk kısmın başladığı saldırıyı köktenleştirir. Ancak kategorik imperatifin, aynı zamanda, sıkıntılı bir yolla, dürüstlüğün imperatifine benzeyen bir durumda olduğunu da hesaba katmamız gerekiyor. Her durumda mevzubahis, aynı saflaştırma ve aynı radikalleştirmedir; her durumda içeriğin, kendisini değerlendirmenin formundan başka bir şey olmadığı bir "ahlak" ile karşı karşıyayız. O halde biz, Nietzsche'de -en azından bu aforizmanın Nietzsche'sinde- Kant'ı bulmak ya da okumak zorunda mıyız? Bu, gerçekten de benim, entelektüel (ya da sofistike) bir manevra olarak değil, Redlichkeit'ın içine doğru bir atılımın tek gerçek uygun yolu olarak zorunlu olduğuna inandığım şeydir. Kant'ı, Nietzsche dahilinde tanıtmak, sadece çok yüzeysel bir seviyede kışkırtıcı ya da paradoksaldır. Hatta –ve ilk, tarihsel aklı sunmak adına- Nietzsche, bu pasajda, oldukça az tanıdığı ya da oldukça sınırlı yorumlar yoluyla tanıdığı bir Kant ile tartışmaya girmektedir (bunun diğer çoğu pasaj için de geçerli olduğu gösterilebilir). "Kantçı ahlak" –ya da daha kötüsü Kant'ın söyleminin belirli katmanı ve tonu ile bağlantılı olsalar da Nietzsche'nin hedef aldığı Kantçı ahlaklaştırma- ikinci kısmın düşüncesinin hakiki durumunun tam tanımını oluşturmaktan oldukça uzaktır. Dahası bu pasaj Kant'a ender bir hürmeti içerdiği için, Nietzsche de bu durumdan tümüyle bihaber değildir ("o [Kant], yine de", metafiziğin, teolojinin ve bu nedenle ahlakçılığın "mağarasını zorla açan kişidir"). Yine de Nietzsche, Kantçı okumanın ikinci ve üçüncü neslinе, örneğin Hegel'inkilere kıyasla, daha çok benzeyen bir okumaya bağlıdır (başka bir hipotezi de kabul etmemiz gerekiyor; bu, Nietzsche'nin kategorik imperatifi, onu, kendi dürüstlük imperatifi adına bir engel olarak sunmak adına, kasıtlı olarak en katı Kantçı konumundan çıkarmadığı zamandır). Gerçekte kategorik imperatif burada, hiçbiri hiçbir şekilde uygun olmayan üç motif altında ileri sürülür:

1. İmperatif, "gizlilik tarafından gözlenen ve elde edilen" (*erschlichen*) "kendinde şey" için, "eski Kant" için, saklanan "ceza"dır. Heidegger, Granel ve ötekilerin bize, Kant'ın "kendinde şey"i ne "yakaladığını" ne de "tükettiğini" gösterdiğini hatırlatmama gerek yok. Ancak, Nietzsche'nin Heidegger'i okumadığını söyleyebilirsiniz. Ancak onun, en azından Schopenhauer'i okuduğunu ve bu okumadan "kendinde şey" hakkında başka bir şey hatırlamış olabileceğini söyleyebiliriz ("İstenç ve Temsil olarak Dünya"nın sonundaki "Kantçı Felsefenin Eleştirisi"nin başlangıç bölümü referans verilebilir). Eğer gerçekten de Kant'ta, Granel'in önerdiği gibi, bir "ontolojik kelime oyunu" varsa, -kendinde şeyin, ona dayanarak saf bir fenomenalitenin negatif dizini olduğu- bu kelime oyununun yönü, potansiyel olarak halihazırda Nietzsche ile etkileşim halindedir. Ancak yine bu, onun –tam olarak kendi düşüncesiyle Kant'ın düşüncesi arasındaki büyük yakınlıktan dolayı- Kant'ı "diğer tarafı"na indirgemek istemesi demek değil midir?
2. Kant, diye yazar Nietzsche, "sırasıyla gözlendi ve 'kategorik imperatif' gizli olarak onun kalbine süründü ve –'Tanrıya', 'ruha', 'özgürlüğe' ve 'ölümsüzlüğe' doğru- onu baştan çıkardı, ancak mağaranın kapısını kıran onun gücü ve zekasıydı!" Burada körlük –ya da dürüstlüğün eksikliği- daha da göze batar hale gelir. Çünkü pratik aklın postulatlarının konumuna göz yummak, gerçek anlamda, en basit Kant okumasını bile reddetmek demektir. Bu konum, şüphesiz basit bir konum değildir, ancak onu değerlendirmenin yeri burası değil. Yine de özgürlüğün kesin olarak diğer postulatlarla aynı konuma sahip olmadığını belirtmemiz gerekiyor. Ve Kant'ın "yolunu kaybetme" kavramının boyutunu değerlendirmek için sadece şu tek ifadeyi anımsamamız gerekiyor: "tıpkı teolojinin asla teosofi olamaması gibi, rasyonel psikoloji de asla pnömatoloji olamaz" (3. *Eleştiri*, 89. paragraf). Ancak, daha önemlisi ne tarafından hata ya da ne tarafından kötü niyet kişinin, postulatlar gerçekte tümüyle ayrı durdukları kategorik imperatifi kurmakla ilişkili bir şeye sahipmiş gibi davranmasına yol açabilir. (kişi sadece *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ni okumalıdır)?
3. Nihayet Nietzsche, imperatifin kendisini şu şekilde karakterize eder: o, " 'burada herkes benim yargıladığım gibi yargılamalıdır' hissi" olmalıdır. Ve Nietzsche, böylesi bir yargının "mutlaklığı" ile dalga geçmeye şu cümleleri haykırarak devam eder: "daha ziyade egoizminize hayran olun siz! Ve egoizminizin körlüğüne, anlamsızlığına ve kesinlik yoksunluğuna!"

> Ancak kategorik imperatifin telaffuzunun açıkça, gerçekte totaliter bir egoizm olan, Kant'ın kastettiği anlamda imperatif değil *emperyalist* olan bu ifadeler ile hiçbir ilişkisi yoktur. Çünkü, imperatif şu şekilde telaffuz edilir: "öyle eyle ki, senin istemenin maksimi aynı zamanda evrensel bir yasa olarak da geçerli olsun."[27] Bu nedenle imperatif, yine Nietzsche'ye referansla, "kişinin kendi yargısını evrensel yasa olarak deneyimlemesine" hiçbir şekilde dayanmaz. Bunun tam tersine dayanır: sadece evrensel yasa olarak sunulabilecek şeyi yargım (bir maksim) olarak kabul etmeye. Çünkü onu evrensel yasa olarak istemem yönünde beni çözebilme yetisine sahip olması gereken şey maksimin kendisidir; ben değilim bilhassa, onu bu şekilde belirleyebilen ben (bilhassa Kant'ın söyleyebileceği bu patolojik "ben") değilim. Kant'ın metni formeldir: "nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst." [28] Bunun anlaşılması kesinlikle kolay değildir ve *Temellendirme*'nin bazı editörlerinin bu metni "...Maxime, von der du zugleich wollen kannst" olarak değiştirmeyi önermelerinin sebebi budur ("onun vasıtasıyla" yerine "dileyebileceğin şeyin bir maksimi"; Nietzsche, gerçekte hangi edisyonu okumuştur- herhangi birini okumuşsa tabi?). Fakat bu düzeltme, imperatifin düşüncesini, zorlu düşüncesini, temel anlamda kaçırır. Bu, evrenselliği, maksim ile birlikte heterojen yapar ve onu keyfi bir istenç tarafından maksime bağlar –ya da en azından böylesi bir istencin kendi istemesinin kriterini nerede bulabileceğinin sorgulanmasına yol açar. Nietzsche, bir hatanın –yani kategorik imperatifi tam olarak, kendi değerlendirmesinin öznesinin ve öznel karakterinin "ahlaki bilincinin" komünal yasası altına getirmeye dayandığı için (Kant'ın metninin henüz düzeltilmediği zaman bile) yaygın ve yorumda ısrarcı bir hatanın- tuzağına düşmüştür. Ve kategorik imperatifin sakındığı şey, değerlendirmenin bu öznelliğidir.[29]

(aforizmanın başka bir parçası hakkında eklenmesi gereken yorumu bir kenara bırakıyorum: Nietzsche, genel anlamdaki ahlaki edimin bilinmeyen doğasına dair iddiasını öne sürer. Bunun Kantçı bir motif olduğunu göstermek zor değil). Bu durumda, Nietzsche değilse bile en azından bu aforizma tarafından, ne tür bir manevra kullanılır? Şu olabilir: o, bu sözde-Kant'ı, öznenin ahlakını yaratmakla suçlamaktadır ve ardından, kategorik imperatifin özünü, Redlichkeit dahilinde, kendi yoluyla yeniden kaydetmektedir. Redlichkeit tam olarak ne söylemektedir? Kişinin, sadece evrenselliğinin idesine (ve bilindiği üzere, imperatifin ikinci telaffuzunda, ikinci *Eleştiri*'nin, ahlak yasasının "tarzı" dediği şeye göre bu ide, "doğanın evrensel yasasının" idesi olarak belirlenecektir) işaret eden maksimi tanıması gerektiğini söyler.

Elbette, Nietzsche'nin physis'i ile Kant'ın "doğa"sı özdeş değildir (yine, bu mesele bir inceleme gerektirir). Ve elbette, kategorik imperatifin ve Redlichkeit'ın üretim koşulları oldukça farklıdır: önceki, komünal bilincin tanıklığından türetilirken, sonraki, ahlakın herhangi komünal bilincine şiddetle karşı çıkar. Ancak yine bu, daha yakın bir bakışı gerektirir ve Nietzscheci dürüstlüğün Kant'ı motive eden, – ancak Kant'ın bir noktaya kadar gizlediği (ya da kendisinden gizlediği), bir ideal, bir değer ve bir sonun temsili üzerine kurulan (yani, Kantçı terimlerle, hipotetik imperatif rejimi üzerine kurulan) her ahlakın genel bir değerden düşmesi olarak adlandırabilecek- şeyi tam olarak vahşice onaylayıp onaylamadığını sormamız gerekmektedir.

Bu bağlamda, Redlichkeit, kategorik imperatifin daha iyi bir kavranışına izin verir. Ancak, dürüstlüğün hakiki rejimini temin eden şey bu imperatiftir. Ve onu temel olarak şöyle temin eder: imperatif, ne belirli bir öznenin ne de herhangi bir öznenin bir telaffuzudur. İmperatif –Benveniste'nin[30] ne sözel ne de telaffuz edilir olduğunu gösterdiği bu sözel tarz: kimse onu bildiremez-, özneye empoze edilir, özneyi dışarıdan zorlar [*zwingt*]; o kadar dışarıdan zorlar ki onu karıştıran şey hem Nietzsche'nin physis'i (kendi kaosunda doğanın kendisinden gelmiyorsa Redlichkeit'e nereden gelir, Rede'den nerede bahseder?), hem de (kısaca imperatifi aldığında, dışarıdan kendini kendine kabul eden) Kant'ın aklıdır. Bu nedenle hem Kant hem de Nietzsche için oldukça farklı bir şey, ahlakın aynılığını etkin hale getirir.[31] Çünkü Nietzsche, Kant'ta değerlendirmede ve değerlendirme istencinde (maksimin ölçüsü onu yasa olarak istememi sağlamasıdır: o, yasanın istencinin yasasıdır) değerin çözünmesi olarak ortaya çıkan şeyi tamamlamaktadır. Bu şekilde, öznelliğin ahlakı, ya da ahlak olarak öznellik tamamlanmış olur. Ancak –gerçekte her şeyi bir edime, bir yargılamaya, bir değerlendirme edimine, mutlak olan ve kendisi Özne olduğu için özneden bağımsız olan bir "değerlendirme"ye indirgeyen- bu aynı aşırı edim, bu aynı edim, yine de kendi ötesine taşınır.

Kimse imperatifi bildiremez –Redlichkeit'in Rede'si hiç kimsenin sesidir, herhangi bir bilincin ne sesi ne de söylemidir; o, kendini savunmadan ya da kendini tasdik etmeden bir sınırlama olarak empoze edilen herhangi doğrulanabilir bir ifadenin üzerinde ve ötesindedir. O, öznenin "başına gelir"; o, öznenin başına, uzmanlaşmasına imkân vermeden gelir. Bütün aforizma, bu "düşüş"ün altını çizmek amacıyla inşa edilir. Dürüstlük, şunun kabulüdür: yasanın hepimizin başına geldiğinin ve onun ölçüsüne sahip olmadığımızın. *Ecce Homo*, yasayı kabul eden herkesin yığını olan aşırı mahrumiyeti de işaret etmektedir. Ve bu yüzden, Nietzsche, *Tan Kızıllığı*nın önsözünde (4. parag-

raf) şunları yazar: "bir 'yapmalısın'ın (*thou shalt*) hala bizimle konuştuğuna, bizi harekete geçiren katı bir yasaya hala itaat ettiğimize şüphe yok."

Nietzsche'nin dürüstlüğü, onun, Kant'ın yüzleşmeye başladığı hakikat ile -Kant'ın onu "ahlakta" gizlemesi gibi, onu "fizikte" baştan sona gizleyerek- yüzleştiğini kabul etmek demektir; bu hakikat, hakikatin, "dünya-hakikatinin" (bkz. *Putların Alacakaranlığı*), artık herhangi bir homoiosis'ten kaynaklanmayan, (Kant'ın terimiyle) ölçülemez, sunulamaz hakikatin sonundan çıkarılabilecek bir hakikattir. Homolog (homologous) olmayan, uygun olmayan, herhangi bir ahlakla ilişkisi olmayan bir etiğin imperatif hakikati. –İmperatif ve dürüst- bu hakikat, artık bir değer değildir, artık bir değerlendirmeden kaynaklanmaz. Çünkü artık öznenin, ihtiyaçları ve ilgilerine göre "doğru olarak alabileceği" şey değildir. O, daha ziyade, özneyi elinde tutan bir hakikattir. Ve onu, tabiri caizse hakiki anlamda tutmaz; onu kendi yasası altında tutar. Ve böylesi bir değer, her zaman Kant'ın bedel dediği şeyin değeri ise, yani bir değerlendirme ile ilişkili değer ise, bu durumda Redlichkeit'in –bu imperatif dürüstlüğün- hakikati, ilişkili bir değere sahip olmaz ancak, yine Kant'ın terimleri ile, "özünde bir değere, yani bir onura (*Würde*)" (*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*) sahip olur. Onur ya da mutlak değer, bütün değerlendirmeden kaçar.

Onur (soyluluk ya da seçkinlik), esas anlamda Nietzsche'nin düşünmeye çalışmaktan hiç vazgeçmediği şeydir. Burada şimdiye kadar göstermeye çalıştığım şey, *The Greek State*'in (*Five Prefaces to Unwritten Books*'tan biri) şu pasajında özetlenmiştir:

> Her insan, bilinçli ya da bilinçsiz, dehanın aracı olduğu kadar onura sahiptir ve buradan hareketle, "kendinde insanın", mutlak insanın ne onura ne hakka ne de göreve sahip olduğu etik neticenin taslağını bir an önce çizmesi gerekir: bu sadece, tümüyle kararlı ve insanın kendi varoluşunu mazur görebileceği bilinçsiz sonların hizmetinde olunduğu zamandır.

"Deha", pek tabi kategorik imperatif içerisinde yer alabilir. Öyleyse o, imperatifin üçüncü formülasyonunu takiben, "insanlığın sonudur" şüphesiz. Ancak bu son insanlık, "kendinde insanın" insanlığı değildir. Kant, "kendinde insanın" ne olduğunu hiçbir zaman bilmemiştir. Daha ziyade, Nietzsche ile birlikte insanı, değerin ve özün ötesinde düşünmenin müthiş görevine bizi hazırlamıştır. Düşüncenin dürüstlüğü, bu değerlendirilemez onurda hiçbir şeyi kabul etmemeye dayanır.

Aynı zamanda Nietzsche'nin Kant'a yönelik dürüstlüğü olan dürüstlüğe gelince bu, Kant'ın en ünlü ya da her bakımdan en popüler metnini kendi notlarında uyarladığı bir yoldan hareketle ölçülebilir. Onu, burada herhan-

gi bir yorum olmadan, sadece bu uyarlamadaki bazı sapmaları not ederek aktarıyorum:

> "iki şey, daha sıkı ve daha sabit şekilde onlara yansıttığımız yeni ve yükselen hayranlık ve şiddetle, aklı doldurur: üzerimizdeki yıldızlı gökyüzü ve [bizim] aramızdaki ahlaki yasa" [Kant'ın "ben"i varken Nietzsche "biz" diye yazar]. Önceki, dünyanın sayısız çokluğu görüşü, bir bakıma, –yaşamsal güçle donatılmış kısa bir zamanın ardından yerleştiği gezegen için (evrende bir nokta) biçimlendirilmiş olma meselesine yeniden nasıl geri dönmesi gerektiğini bilemediği- bir hayvan varlığı olarak önemimi [Nietzsche'nin vurgusu] yerle bir eder. İkincisi, tam tersine, bir zekâ olarak değerimi sonsuz şekilde yükseltir..." [Nietzsche, Kant'ın devam ettiği cümleyi bu noktada sonlandırır] "ikincisi, tam tersine, kişiliğim yoluyla, ahlaki yasanın, bana hayvanlıktan bağımsız bir yaşam olarak göründüğü bir zekâ olarak değerimi sonsuz şekilde yükseltir."[32]

## Notlar

1. Bu metin, ilk kez bir ders olarak Philosophische Falkultät 1, University of Zurich'de Jean-Pierre Schobinger'in seminerinde sunulmuştur. Seminer, Nietzsche'ye ve özellikle "Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine"ye adanmıştır. "Notre Probité", *L'impératif catégorique* (Paris: Flammarion, 1983)'de yayınlanmıştır.
2. Krş. Martin Heidegger: *Nietzsche*, çev. David Farrel Krell (New York: Harper and Row, 1981), 1: 200–210.
3. ç.n. Değerlerin yeniden değerlendirilmesi
4. a.g.e. 4: 202; krş. *The Will to Power*, § 617.
5. ç.n. Lat. benzer hale getirme, benzerlik olarak çevrilebilir.
6. ç.n. Alm. Dipsiz
7. ç.n. Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine.
8. Krş. a.g.e. 3: 26–27.
9. ç.n. Dürüst bir Dilbilimci
10. Filolojinin Nietzsche düşüncesindeki teorik ve tarihi rolünün burada hatırlanması gerekir: krş. Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, (Paris: Galilée, 1972) ve aynı zamanda *Nietzsche aujourd'hui*, cilt. 2 (Paris: 10:18, 1973)'de Eric Brondel ve Heinz Wisman'ın metinleri; bu son metin, gerçekte, *Nietzsche et la philologie*'de isimlendirilir ve ele alınır.
11. ç.n. Fr. Dürüstlük
12. ç.n. *Güç İstenci* no. 479
13. *Daybreak* çev. R. J. Hollingdale (Cambridge, 1982), s. 191 [*Tan Kızıllığı*] (çeviri kısmen değişikliğe uğrar: *Tan Kızıllığı* ile ilgili bütün diğer alıntılar Hollingdale'in çevirisine aittir).
14. ç.n. Alm. Hakikilik
15. ç.n. Alm. gelmekte olan bir değer
16. Bu yüzleşme, basit bir yüzleşme değildir ve Heidegger'in Nietzsche okumasında geçersiz kıldığı yol da basit değildir; bu özne üzerine "L'oblitération," by Philippe

LacoueLabarthe, in *Le Sujet de la philosophie* (Paris: Flammarion, 1979) referans verilebilir.

17. Bu anlamda, Umwertung'un bu kitapta tanımlandığı yola benzer bir şeydir; krş. *Ecce Homo*, "Ben, Neden bir Kaderim" I.
18. ç.n. Alm. Kendi
19. ç.n. Alm. Dürüst
20. ç.n. Alm. Neşeli
21. ç.n. Yun. Numara
22. *The Gay Science*, çev. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1974), s. 263–266. [*Şen Bilim*]
23. ç.n. Alm. Özgüven
24. ç.n. Alm. Farkındalık
25. ç.n. Alm. Bilgi
26. ç.n. Alm. Bilinç
27. *Kant: Groundwork of the Metaphysic of Morals*, çev. H. J. Paton (New York: Harper and Row, 1964), s. 88. [*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*]
28. ç.n. "aynı zamanda onun vasıtasıyla isteyeceğin bu maksime göre"
29. Nietzsche'nin metnine bağlı olmamasına rağmen, imperatifin başka –ve paralel- mevcut bir değişimi ile mesele daha ileri götürülebilir. O, çoğunlukla şu form ile alıntılanır: "öyle eyle ki, maksimin evrensel bir yasa olabilsin." Ancak, 'öyle', yalnızca bir "doğa yasası"nın "tarzı"na gönderme yapan ikinci formülasyonda açığa çıkar. İlk formülasyonda da açığa çıkmaz, (her birimizde insanlığın nihai ve yasa-koyucu doğasının yasanın yerini aldığı) üçüncüsünde de çıkmaz. Nihayetinde, ikinci *Eleştiri*'deki tek formülasyon: "öyle eyle ki, istencinin maksimi, her zaman aynı zamanda ilke koyucu bir evrensel yasa olarak geçerli olsun."
30. ç.n. Émile Benveniste, Fransız Dilbilimci.
31. Bu metni yazmamın ardından, Henri Birault'un yaptığı bir analizin, oldukça aydınlatıcı bir yolla, burada altı çizilen şeye yaklaşmış olduğunun notunu düşmem gerek. Krş. *Heidegger et l'expérience de la pensée*, (Paris: Gallimard, 1978, s. 175–191).
32. İçinde, *Oeuvres philosophiques complètes*, cilt. 12 (Paris: Gallimard, 1978, s. 265). Nietzsche'nin alıntıları ele alışı üzerine yorumlar Fransız çevirmen J. Hervier'indir.

# TANRI'NIN ÖLÜMÜ, SİMULAKR ve HİPERGERÇEK EVREN

**Emin ORAL***

**Özet**

*"İnsan kendiyle ilgili ne bilir ki aslında! Ya, kendini, bir kez tam olarak, sanki bir camekâna yerleştirilmiş gibi algılayabilseydi?"* (Nietzsche, Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine).

F. W. Nietzsche *"Putların Batışı (Ya Da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır)"* adlı kitabının bir alt başlığı altında (*'Hakiki Dünya'nın Sonunda Bir Masal Oluşu-Bir Yanılgının Öyküsü'*nde) Antik Yunan filozofu Platon'dan miras kalan *hakiki dünya tasarımı*nın (eş deyişle, Platoncu *gerçeklik öğretisi*nin) *ters yüz* ediliş adımlarını serimlemiştir. Söz konusu ters yüz işlemi, *hakiki dünya* ile *görünüşler dünyası*nın birlikte iptal edilişidir ve bu anlamda *hakikat ilkesine tabi olunmayan bir düşünce* evresine geçişe işaret etmektedir.[1] Nietzscheci ters yüz işlemi, böylelikle daha en baştan Tanrı'nın ölümüne yani, hakikat ilkesinin tüm biçimleriyle belirlediği veya desteklediği gerçeklik düşüncesinin yitimine ve ikinci olarak da söz konusu yitime neden olduğu ölçüde hakkında nesnel bir belirlenimde bulunmanın mümkün olmadığı *simulakr*ın ortaya çıkışına işaret etmektedir.[2]

* Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü, Doktora öğrencisi. Çalışma boyunca yer verdiğimiz alıntılardaki kullanımlarında bir değişikliğe gitmesek de *'economie politique'* ve *'l'inconscient'* sözcüklerinin Fransızcadan Türkçeye 'ekonomi politik' ve 'bilinçaltı' sözcükleriyle çevrilmesinin yanlış olduğuna ve bu sözcüklerin doğru çevirilerinin 'politik ekonomi' ve 'bilinçdışı' sözcüklerine karşılık geldiğine dikkat etmekte fayda vardır. Bu hususta yaptığı uyarıdan ötürü arkadaşım Arş. Gör. Güncel Oğulcan Ülgen'e teşekkür ederim.

[1] Nietzsche'nin altı adımdan oluşan söz konusu ters yüz işleminin her bir adımıyla özel olarak ilgilenen özet nitelikteki bir sunum çalışması için bkz; (Heidegger, 2012a).

[2] Nietzsche'nin, ilgili adımların sonunda bizleri (daha önce yayımladığı) *"Böyle Söyledi Zerdüşt"* adlı kitabına (üstelik bir başlangıç imgesi yaratarak; 'Zerdüşt Başlıyor!' ifadesiyle) göndermesi, ters yüz etme işleminin müphem bir karakteri olduğunu zaten ele vermektedir. Söz konusu müphemlik nedeniyle kitabın başkahramanı Zerdüşt'ün filozof ve şairi bir araya getiren (Nietzsche'nin görece yapıcı/olumlu içeriklerle beslediği 'güç-istenci', 'üstinsan' ve 'bengi dönüş') öğretilerinin, Platoncu gerçeklik öğretisini ters yüz etme işleminin takibi şart, farklı kılınamaz adımlarını teşkil ettikleri düşünülerek peşlerinden gidilebilir. Ancak elbette ki bu, zorunlulukla düşünülmesi ya da yapılması

## THE DEATH OF GOD, SIMULACRUM and HYPERREAL UNIVERSE

**Abstract**

*"What does man actually know about himself? Is he, indeed, ever able to perceive himself completely, as if laid out in a lighted display case?"* (Nietzsche, On Truth and Lies in a Nonmoral Sense).

In his book *"Twilight of the Idols, (or How to Philosophize with a Hammer)"* F. W. Nietzsche demonstrates the steps needed for the *reversal* of the *theory of Forms* (in other words, the Platonic *doctrine of truth*), bequeathed from the Antient Greek philosopher Plato, under a subheading (*How the 'Real World' Finally Became a Fable*). This practice of reversal cancels the *world of Forms* and the *world of appearances* simultaneously and in this regard, points towards the transitional stage of *a thought that is not subject to the principle of truth.*[3] Right from the beginning, Nietzschean practice of reversal points towards the death of God, in other words, towards the disappearance of the idea of reality, which is determined or supported by all forms of the principle of truth, and secondly it points towards the *simulacrum*, which emanates as an unattainable determination of objectivity at the extent of the aforementioned disappearance.[4]

---

gereken bir şey değildir: Olası bir takip, bizlere sadece, ters yüz işlemi gerçekleştikten sonra ortaya çıkan düşünce evrenine Nietzsche'nin nasıl eşlik etmek istediği hakkında bilgiler sunacaktır. Okuyucunun bu noktada dikkat etmesi gereken ilk temel husus, ters yüz etme işleminin kısır bir işlem olmadığıdır. İkinci husus, Tanrı'nın ölümünün yani, hakiki dünya ile görünüşler dünyasının birlikte iptalinin, farklı şekillerde dâhil olunabilecek bir *geriye kalan* tartışmasına yol açtığıdır. Üçüncü husus ise, geriye kalan olarak hesap edildiği ölçüde Tanrı'nın ölümüne neden olan unsur olarak da düşünülmesi gereken bu şeyin bizzat *simulakr* olduğudur: Nietzsche, vaktinden erken gelen kızgın/delice bir adam aracılığıyla şöyle yazmıştı: "Tanrı nerede?" diye bağırdı. "Söylüyorum. Onu öldürdük – siz ve ben. *Hepimiz* onun katilleriyiz. Fakat bunu nasıl yaptık? Denizi nasıl içip tüketebildik..." (Vurgu, bize ait).

[3] For a brief presentation of an exclusive investigation of each of the six steps of Nietzsche's reversal see Heidegger's (2012a).

[4] Indeed, Nietzsche's references at the end of the respective steps, to *"Thus Spoke Zarathustra"* (published earlier), reveals the obscurity of the practice of *reversal* (particularly though the construction of an initiating symbol; 'Incipit Zarathustra'). Due to this obscurity, a consideration of reversal of the Platonic doctrine of truth as essential, containing tantamount steps can be pursued by following Zarathustra's teachings, which accommodate the philosopher and the poet together through the protagonist in the book ('the will to power', 'übermensch' and 'eternal recurrence' enriched by Nietzsche's relative constructive/affirmative content). However, undoubtedly, consideration or execution of this practice cannot be enforced: Such a pursuit can only inform us of how Nietzsche would like to walk along the thought universe that emerges as an end result of the practice of reversal. The foremost fundamental point which should be noted by the reader is that reversal is not a barren practice. The second factor is that, the Death of God, in other words, the simultaneous cancellation of the world of Forms and the world of appearances, brings forth a deliberation on a *residue*, which can be engaged through different forms. A third factor is that, this thing that should be contemplated as the reason for the Death of God at the extent of weighing as the residue, is itself the *simulacrum*: Through the madman who arrives ahead of his time Nietzsche had written: 'Where is God?' he cried; 'I'll tell you! We have killed him - you and I! *We* are all his murderers. But how did we do this? How were we able to drink up the sea? (emphasis added).

## Giriş

Bir ilk etapta simulakr; hakikat ilkesinin egemenliği altında bulunmayan, her türlü düşünsel garantörden arındırılmış, mutlak doğruluk ve geçerliliğe sahip yargılarda bulunmanın mümkün olmadığı ve böylelikle her türlü kesinlik veya nesnellik desteği elinden alınmış bir düşünce evreninin oluşturucusu veya 'düzenleyici ilke'si olarak düşünülebilir. Diğer taraftan G. Deleuze, Nietzsche'nin Platon felsefesine dönük gerçekleştirdiği ters yüz işlemini anlamaya çalışırken Platonculuğun ardındaki yönelimi gölgede bırakmaya neden olacak bir yanlışa sürüklenilmemesi; söz konusu işlemin özler ve görünüşler dünyasının çifte reddine ya da daha doğru bir ifadeyle soyuta indirgenmemesi; Nietzsche'nin görüşlerindeki yeniliğin gözden kaçırılmaması gerektiğine dikkat çekmiş ve ters yüz işleminin anlamını, yaptığı bu uyarıları göz önünde bulundurarak (kendisine ait *fark temelli simulakr öğretisi*nin felsefi temellerini de sunacak şekilde) formüle etmiştir. J. Baudrillard ise, günümüz sistemini ayakta tutan temelin, *kökensiz ve bir gerçeklikten yoksun gerçeğin simülasyon modelleri aracılığıyla türetilmesi*ne dayandığını ve bu nedenle güncel sistemin aslında simulakrlarla dolu bir *hipergerçek* dolanım düzeni yani, kendi kalıntısını sürekli yeniden üreten bir *kalıntı* olduğunu ileri sürmüştür.[5] Böyle bakıldığında Baudrillard'ın çözümlediği söz konusu sistemin üzerine kurulu olduğu simulakrın felsefi temellerinin, Nietzsche ve Deleuze aracılığıyla elde edilebileceği söylenebilir.

Bu doğrultuda elinizdeki çalışma, felsefi formülasyonları refleksiyonel düşüncenin gelişim tarihine büyük ölçüde Platon'un *gerçeklik öğretisi*yle yerleşen; hatta Platon'un, çevrimsel/basamaklandırılmış bir süreç sonunda (*noesis*le yani, saf düşünceyle görerek), bilge kişi tarafından elde edilebilecek diyerek sunduğu *episteme/hakikat* düşüncesini;[6] metaforik ama bundan

[5] "Ayrımlayıcı bir karşıtlık üstüne oturan ve güçsüz terime bir kalıntı işlevi yükleyen o mantık artık sona ermiştir. Bugün her şey tersine dönmüştür... Kalıntı terimi belirgin, açık ve seçik ikili bir karşıtlık düzeni yerine, tersine çevrilebilen ve döngüsel bir yapıyla *asla hangisinin diğerinin kalıntısı olduğu anlaşılmayan* her an ters yüz edilebilecek bir düzene gönderme yapmaktadır. Başka bir düzende bu tersine çevirme ya da iç içe geçmeyi gerçekleştirebilmek olanaksızdır... Kalıntıyla kalıntı olmayanı ayırabilme olanaksızlığı, ayrımlayıcı sistemlere özgü bir ölüm ve simülasyon evresinin temel özelliğidir. Bu evrende her şey bir kalıntıya dönüşmektedir [...] Kalıntıyı kalıntıya benzemeyenden ayıran zorunlu yapısal ayrım çizgisinin ortadan kaybolmasıyla her terim diğerinin kalıntısına dönüşebildiği gibi, sanal anlamda, bir *kalıntı*yla karşılaşmanın olanaksız olduğu bir tersine çevrilebilirlik evresine girildiği görülmektedir. İki önermeden her birinin aynı anda aynı 'gerçeklik' değerine sahip olduklarını ve birbirlerini dışlamadıklarını söyleyebiliriz. Bu önermelerin her ikisi de tersine çevrilebilme özelliğine sahiptir" (Baudrillard, 2018, s. 191/188-189).

[6] Platon'un olgunluk dönemi çalışmalarında çıkmazlara soktuğu (özellikle bkz; Parmenides-130 v. d.) ancak kendisinden tamamen koptuğuna ilişkin bir belirtinin bulunmadığı gerçeklik öğretisi, *asıl/mutlak anlamda var olan idealar* ile bu söz konusu idealardan pay alarak (pay alma derecelerine göre) varlık kazanan (böyle olmakla, *asıl ya da mutlak anlamda var olmayan*) *yansımalar*, eş deyişle, *kopyalar* ikiliği üzerine kurulmuştur. İdealar; biçimsel modeller (*paràdeigmata*), düşünülebilir şeyler

daha fazla olacak şekilde tarihsel ve felsefi içeriklerle yüklü *Tanrı'nın ölümü tasarımı/olayı*yla ters yüz edip, estet/çocuk yaratıcılığının egemen kılındığı *oyuncul bir evren*e açılan F. Nietzsche'nin bu söz konusu tasarımını dikkate alarak,[7] yüzyılımızın önde gelen düşünürlerinden biri olan J. Baudrillard'ın

---

(*noēta*) alanındaki ideal cinsler veya hep kendinin aynısı kalan özlerdir; düşünceyle kavranabilir fakat duyular aracılığıyla edinilemezler. Diğer taraftan idealar aydınlığın ta kendisidirler; onların nesnel olgusallıkları asıl/tam olandır ve haklarında hakikat türü yanılmaz/tam bir bilgi (epistêmê) elde edilebilir. Yansımalar ise, değişime veya geçiciliğe tabi olduklarından haklarında sadece bir sanı (*dóksa*) veya inanca (*pístis*) sahip olabileceklerimizdir. Onlar sanılar (*dóksasta*) alanında yani, duyusal şeyler alanında olgusallaşırlar ve tam varlıkla tam yokluğun ortasında yer aldıkları için ne tam bilginin ne de tam bilgisizliğin konusu olabilirler. Söz gelimi güzel, bir ideadır: Özü güzel olmanın tüm veçhelerini kendinde taşımakla kurulan bu idea, kendini güzel kavramında ifade etmektedir. Diğer taraftan sadece duyusal olanı sunan sanılarımıza dayanarak güzel diye kabul ettiğimiz herhangi bir var olan ise (söz gelimi Özne Aslı, bir kuş ya da bir çöl yolu v. b.) bu güzellik ideasının bir yansıması/asıl anlamda var olmayan bir kopyasıdır: Yansımalar ideaları taklit ederler veya idealar onlara katıldığı için varlık kazanırlar. Mitosun ve rasyonel diyalektik düşünce yöntemlerinin zırhı kuşandırılan bu gerçeklik öğretisinde yer verilen bilge kişi de işte bu asıl anlamda var olan idealar ile onların yansımalarını; özleri ve görünüşleri birbirlerinden ayırt edebilen, yönünü asıl anlamda var olan ideaların/özlerin bilgisine (*epistêmê*ye) çevirmiş olan kişidir: Bilge kişi, tek tek güzel dediklerimizin tümünü bir tek idea yani, güzel ideası altında; güzelliğin neliğini, onun özünü kavrayacak şekilde görebilen kişidir (Platon, Symposion-210/211; Phaidon-65/75/76/77; Devlet-507/509/510/511/532; Phaidros-249/266; Timaios-29/53).

[7] "Nietzsche, felsefeyi ve aslında geleceğin felsefesini Platonculuğun tersçevrilmesi olarak tanımlamıştır. İlk bilimsel eserinin eski bir eskizinde Nietzsche şöyle yazar: 'benim felsefem içe dönük bir Platon felsefesidir: ne kadar gerçek varlıktan uzaksa o kadar saf, hoş ve iyidir. Amaç dış görünüşte/görüntüde, yaşamak' (1870-1)" (Er, 2016, s. 411). Diğer taraftan Nietzsche, Tanrı'nın ölümü tasarımına *"Şen Bilim" ve "Böyle Söyledi Zerdüşt"* adlı kitaplarında açıkça yer vermiştir. Tanrı'nın ölümü, Şen Bilim'in 343 nolu parçasında Hıristiyan dünyasının Tanrı'sını artık inanılmaz kılan büyük, yeni olay olarak sunulmuştur. Yine Şen Bilim'in 125 nolu parçasında Tanrı'nın ölümü, boş uzayın soluğunu dalgacı/gafil Tanrı-karşıtlarına savuran ve daha yüksek bir tarihe seslenen bir kızgın/delice adam tarafından dillendirilir. Şen Bilim'in daha özel, 108 nolu, ön bildirimi *'yeni savaşlar'* olan bir parçasında ise, Tanrı'nın ölümü bir *uyarı* ve *talep* eşliğinde sunulur. Söz konusu parça, Tanrı'nın ölümünün, düşüncede gerçekleştirilen bir ters yüz anlamına geldiğini örtük bir yoldan da olsa ele vermektedir ve şöyle tercüme edilebilir: "Buddha öldükten sonra onlar onun muazzam, korkunç gölgesini yüzlerce yıl mağara içerisinde gösterdiler. [Şimdi] Tanrı öldü ve kendilerine yol verilen insanlar aynı şeyi onun gölgesi için de gerçekleştirebilirler. Ama biz yine de, onun gölgesini de devirmeliyiz" (Nietzsche, 2008, s. 109/119-120). Öncelikle bu parça Tanrı'nın ölümü tasarımını, Tanrı ve gölge ikili karşıtlığının çözülüşü olarak sunmuştur. Tanrı ve onun gölgesi: Çözülen bu ikili karşıtlıktır. Uyarı tonunda öne çıkan bu bildirimin daha açık ifadesi şudur ki Tanrı'nın ölümü, onun gölgesinin de ölümüdür ve çözülüş sırasında gölgeye tutunma hatasına düşülmemeli ve hatta gölge, devrilmelidir. Peki, devirmenin talep edildiği taraf dışında başka bir şey (güncel adıyla bir simulakrtan başkası) kalmış mıdır burada? Şurası açık ki Nietzsche, Tanrı'nın ölümü tasarımını, görece yapıcı denilebilecek öğretilerini bir araya getiren ve kendisine ait oyuncul evrenin ruhunu etkileyici şekilde yansıtan Böyle Söyledi Zerdüşt'te, yeniden gündeme getirmiştir. Kitapta Tanrı'nın ölümü, Dithyrambos dilinde konuşan bilge Zerdüşt'ün, ormanında Tanrı sevgisine batmış bir Ermiş'le paylaşmayıp, pazar yerindeki halka ilettiği bir haber olarak karşımıza çıkmıştır. Bundan önce, *Şen Bilim'deki talebi karşılarcasına*, 'üstinsan' haberi de iletilmiştir halka: Zerdüşt Tanrı'nın öldüğünü, bu nedenle insanın aşılması gereken olduğunu ve böylelikle üstinsanın habercisi olduğunu bildirmiştir (Nietzsche, 2016, s. 6). Fakat Tanrı-insan-üstinsan bağlamını takip eden kitapta Tanrı'nın ölümü tasarımı, Deleuze'ün terimini ödünç alarak ifade edecek olursak, daha çok *dramatik bir formül* olarak yankılanmıştır (bkz; Nietzsche, a. g. e, s. 263/290).

Deleuze, Tanrı'nın ölümü tasarımını tamamen dramatik bir formül olarak nitelemiş ve böylelikle tasarımın *spekülatif boyut*unu bir kenara bırakarak zamanla, tarihle ve bu anlamda insanla olan ilişkisine yönelmiştir. Deleuze Tanrı'nın ölümünü; *olumsuz*, *tepkisel* ve *edilgen nihilizm* ayrımlarını gerçekleştirdikten sonra, bu nihilizm türlerinin birbirlerini doğuran aşamalarındaki *bilinç anları* üzerinden sunmuştur. Deleuze bu söz konusu bilinç anlarını, Nietzsche'nin çalışmalarına referansla

*simülasyon kuramı*na odaklanmaktadır. Kültürel yani, toplumsal, yapısal, ilişkisel v. b. görünümleriyle birlikte insani düşüncenin temel kuruluşlara gebe karakteri hakkında olan simülasyon kuramının dayandığı temel savlar ve Baudrillard nezdinde düşünülen yıkıcı sonuçları, Tanrı'nın ölümü tasarımıyla bir örüntü oluşturacak şekilde, çalışma içerisinde ele alınacaktır.[8]

Bu doğrultuda çalışmamızda ilkin, hakikatin simülakrda (bir gerçeklik olarak algılanmak isteyen ya da hakikati gizleyen değil, hakikatin olmadığını gizleyen görünümden) başka bir şey olmadığı yönündeki temel belirlenim üzerine kurulan ve *geriye çevrilmesi sadece ölümle mümkün olan yapay*

---

ve uygun olarak, Yahudi-Hristiyan ve Budist dünya görüşlerinin (kendini etkin bir şekilde yok etmeye; *olumlama*ya; *güç istencinin varolma neden*ine/*ratio essendi*'sine göre değil) hiçlik istenci ile istenç hiçliğine (*olumsuzlama*ya; *güç istencinin bilme neden*ine/*ratio cognoscendi*'sine) bağlı gelişen, yaşamı değersizleştirici; çürütücü ve neticede gerileticiği eğilimleri aracılığıyla resmetmiştir (Deleuze, 2016, s. 180 v. d.).

M. Heidegger ise, Tanrı'nın ölümü tasarımını, bu tasarımın nihilistik içerimlerini ('en yüce değerlerin geçersiz kılınması' ve 'değerlerin yeniden değerlendirilmesi' temalarıyla birlikte) göz önünde bulundurarak, Nietzsche'nin Batı metafiziğini ters yüz etme çabası üzerinden sunmuştur. Heidegger kendi sunumunda, Tanrı'nın ölümü tasarımının, Platon felsefesinin ters yüz edilmesi anlamına geldiğine dikkat çekmiş ve böylelikle bir bakıma tasarımın spekülatif boyutunu gözden kaçırmamıştır. Şöyle ki Heidegger'e göre "Nietzsche'nin düşüncesinde, Tanrı adının da, Hıristiyanlığın Tanrısının da genelde duyuüstü dünyayı imlemek için kullanıldığı daha az açık. Ancak düşünülmesi gereken de budur. Tanrı, idelerin, ülkülerin alanının adıdır. Platon'dan beri, daha doğrusu, Platoncu felsefenin geç Yunan, Hıristiyan yorumlarından beri duyuüstünün bu alanı gerçek, asıl, hakiki dünya sayıldı. Bu hakiki dünyadan farklı olarak, duyulur dünya, yalnızca bu-dünya, değişebilen, bunun için de yalnızca görüntü olan, gerçek olmayan dünyadır. 'Tanrı öldü' sözü, duyuüstü dünyanın etkin bir gücü olmadığı anlamına gelir. Bu dünya yaşam vermez. Batı-felsefesini Platonculuk olarak anlayan Nietzsche için metafizik sona ermiştir" (Heidegger, 2001b, s. 17-18). Heideger'e göre Nietzsche'nin bu "altüst etmesinden sonra metafiziğe, kendi özsüzlüğüne, düzensizliğine saplanmaktan başka bir yol kalmaz. Bu tersine çevirmede, duyuüstü, duyulur olanın kararsız bir ürününe dönüştürülür. Ancak, duyulur olan, antitezinin bu biçimde değerden düşürülmesi ile kendi özünü yadsır. Duyuüstünün bu biçimde yerinden edilmesi, saf duyusal olanı, bunun sonucu olarak da ikisi arasındaki ayrımı ortadan kaldırdı. Duyuüstünün ortadan kaldırılması, duyusal olan (aisthêtón) ile duyusal olmayan (noêtón) ayrımı ilgisinde, bir 'ne o; ne o' önermesinde sonuca bağlandı" (Heidegger, a. g. e, s. 11).

P. Roney, Tanrı'nın ölümü tasarımıyla kastedilenleri, Nietzsche'nin çalışmalarına referansla, 'Hıristiyan ahlâkının örtüsünün açılması', 'nihilizm' ve 'tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi' temaları altında bir araya toplamıştır (Roney, 2013).

[8] Böyle bakıldığında çalışmamızın Baudrillard'ın "*Nesneler Sistemi*"nden başlayarak "*Tüketim Toplumu*"na ve oradan "*Simgesel Değiş-Tokuş ve Ölüm*" ile "*Simülakrlar ve Simülasyon*" adlı eserlerine doğru giden düşünsel hat içerisinde öne sürdüğü görüşlerle ilgilendiği söylenebilir. Dolayısıyla simülasyon evreninin üzerine kurulduğu *değer yasası*nın 4. yani, *fraktal evre*sini açımlayan Baudriallard'ın yakın dönem düşünceleri, çalışmamızın ilgi alanı dışındadır. Fraktal evre, "Baudrillard'ın 'şeylerin orji-sonrası hali' dediği, her şey özgürleştikten, her şey mümkün olduktan, ütopya gerçekleştirildikten sonraki, her şeyin yapılabildiği ve yapıldığı ve bizim bundan sonra tüm yapabileceğimiz şeyin kültürümüzün fraktal parçalarını toparlamak, daha önceki sınırlarının ve kısıtlılıklarının ötesine, hipertelosuna götürmeyi sürdürmek olduğu bir durumu" resmeder (Best; Kellner, 1991, s. 171).

Farklı kasıtlara sahip olduğu için farklı düşünsel düzeylerde düşünülüp hakkında farklı sunum versiyonları geliştirilebilecek olan Nietzsche'ye ait Tanrı'nın ölümü tasarımını ise, Heidegger'in öne çıkardığı gibi yani, Platon felsefesinin ters yüz edilişi olarak kabul edeceğiz. Diğer taraftan söz konusu ters yüz işlemini açıklığa kavuşturmak için Heidegger'in görüşlerinden değil Deleuze'ün simülakr öğretisinin ilgili temel formülasyonlarından faydalanacağız (bu söz konusu takibin sınırları için bkz; 14. dipnot).

*bir hipergelişme evrenini* çerçeveleyen;[9] Baudrillard'ın *kuramsal çözümleme* veya *şiddet* diye isimlendirdiği[10] *simülasyon kuramının görünür içeriği*yle ilgileneceğiz. Bu ilk aşamada okuyucuya, *gerçekliğin yitimi ve yapaylaştırılmış yeniden üretimi* üzerine kurulu diye işaretlenen güncel sistem; Baudrillard'ın, *möbius şeridine hapsolmuş düşünce temellendirmeleri*[11] ya da farklı bir ifadeyle, temelli/

[9] Baudrillard, esas olarak üretimin veya *ticari değer yasası*nın hakim/belirleyici olduğu 2. Basamak Simülakr Düzeni'ne ait bir terim olarak kabul ettiği devrimin, güncel durumda çift kutuplu ancak tek yüzlü bir şerit üzerinde iktidar terimiyle eş olduğunu; tıpkı iktidar gibi yitirilmiş bir gerçekliğin nostaljik canlandırılmasından başka bir iş görmediğini çünkü, üretimin belirleyici olmadığı, gösterge ve kodun egemenliğini işler kılan, mutlak denetimi amaçlayan *yapısal değer yasası*nın hakim/belirleyici olduğu 3. Basamak Simülakr Düzeni'yle çoktan nötralize edilip emildiğini; yapısal değer yasası aracılığıyla aşıldığını ve neticede işlemselleşmiş olduğunu düşünmektedir. Açıkçası Baudrillard'a göre devrim atılımı, gerçeklik ilkesinin hâkim olduğu bir düşünselliğe bağlı kalarak temellendiği ölçüde, başarısızlığa mahkûm olacaktır. Baudrillard, iktidarın muhalefet görünümünde ikiye bölündüğü hipergerçek bir evrende geniş çaplı bir toplumsal değişimin, için için kaynatıp içe göçertme eylemleriyle sağlanabileceğini, eş deyişle, zaten için için kaynayıp içe göçen [*implosion* yani, kendisine özgü içsel bir şiddet biçimini; bir kutubun diğeri içerisinde erimesi olayını sahneye koyan]; simülasyon ilkesinin yön verdiği bir işleyişe bağlı olan sisteme karşı ancak kendi kurallarıyla yanıt verme durumunda; simülasyon ilkesine dayalı olarak eyleme kalkışılması durumunda bir toplumsal değişimin mümkün olabileceğini savunmuştur. Baudrillard bu temel kabulüne bağlı olarak, ölümü bir toplumsal denetim mekanizması olarak kullanan sisteme ölümle meydan okumaktan (bkz; rehine alma örneği veya terörün sistemi başarısızlığa uğratan tek şey olarak tanınması: Baudrillard, 2016, s. 77-78; 2018, s. 210) ve kimliksiz bir eylem stratejisinden (bkz; kamusal duvarlara resmedilen; bir temel ya da yan anlam taşımadıkları için anlam ilkesinin elinden kaçabilen grafitiler örneği: Baudrillard, 2016, s. 140 v. d.) söz etmiştir. Rehine alma örneği veya terörün öne çekilişi üzerinden ele alındığında Baudrillard'ın, ölümü biyolojik bir olay olarak düşünmemizi istediği zannedilebilir. Ancak Baudrillard'ın, ölümü tam da biyolojik değil simgesel bir kavram olarak düşünmemizi açıkça talep ettiği yerler vardır ve buna özellikle dikkat edilmelidir: Baudrillard'a göre "gerçek bir şiddet ya da karşı-şiddet sistemin umurunda bile değildir; çünkü o simgesel şiddet sayesinde ayakta kalmaktadır. Bu simgesel şiddetin bir zamanlar çok başvurulan 'göstergeler aracılığıyla' şiddet, yani sistemin 'maskelemeye', ardına gizlenmeye çalıştığı maddi şiddet türünden anlam kaybına uğramış bir şiddetle ilişkisi yoktur. Hayır, simgesel şiddet (gösterge ya da enerjiyle ilişkisi olmayan) simgesel *mantık* ürünü, yani karşı-bağışa özgü dur durak tanımayan bir tersine çevirme, tersine çevrilebilirlik ve *iktidarın da bunun tersi olan karşılığı verilemeyecek tek yönlü bağışla mümkün olduğu* bir şiddettir. Öyleyse her şey temel ilkenin meydan okuma, tersine çevirme, arttırma olduğu simgesel evrene kaydırılmalıdır. Bu evrende örneğin *ölüme ancak eşit ya da daha üstün bir ölümle karşılık verilebilmektedir*. Bu evrende söz konusu olan şey şiddet, gerçek güçler değil meydan okuma ve simgesel mantıktır. Oysa egemenlik biçimini özellikle karşı-bağışın yer almadığı bir bağış düzeni üzerine oturtan (kendisine yalnızca yok etme ve kurban olmayla yanıt verilebilecek bir emek bağışı) ölümcül bir ödüllendirme sisteminde, bu bağışa tüketimle yanıt verdiğinizde onun egemenliğini güçlendirmekten başka bir şey yapamıyorsunuz. Bu durumda iletişim araçları ve mesajlara tekel altına alınmış bir kod aracılığıyla yanıt vermekten başka bir seçenek yoktur. Her yerde ve her an bağışla karşılaşıyoruz. Bağışlanmış bir toplumsal koruma, güvence altına alma, ödüllendirme ve toplumsala katılmaya çağrı süreciyle karşılaşıyoruz. Bundan kaçabilmemiz olanaksız olup, tek çözüm yolu sisteme karşı kendi iktidar ilkesini kullanmak, yani onu yanıt verebilme ve itiraz edebilme olanaksızlığıyla karşı karşıya bırakmaktır. Sisteme ancak kendi ölümü ve çöküşüyle karşılık verebileceği bir bağışla meydan okumak. Çünkü hiçbir şeyin elinden kaçıp kurtulamadığı simgesel yükümlülükten sistem de kaçamamaktadır… [Sonuçta] ölüm, bir öznenin, bir bedenin başına gelen gerçek anlamda bir olay olarak değil bir *biçim* olarak algılanmalıdır; muhtemelen de toplumsal bir ilişki *biçimi*. Bir başka deyişle özne ve değere özgü belirleyiciliğin ortadan kaybolması şeklinde algılanmalıdır" (Baudrillard, 2016, s. 72-73/8) (Parantez içi, [], ifadeler bize ait).

[10] "Doğruyu söylemek gerekirse ortalıkta kendisine güvenebileceğimiz hiçbir şey kalmamıştır. Elimizdeyse kuramsal şiddetten başka bir şey yoktur. Tüm varsayımları radikalleştirmenin tek yolu ölümcül bir spekülasyona girişmektir" (Baudrillard, a. g. e, s. 9).

[11] "Topolojik geometride objenin kenar, köşe ve nokta sayısı gibi değerlerine bağlı olarak *ilişkisel strüktürler* tanımlanmaktadır. Topolojiye dayalı tasarımlarda, biçimsel konfigürasyonlara ait

derinlikli perspektivist/toplumsal konumlanmaların imkânsızlığı hakkında bildirimde bulunan özgün kuramının genel karakteristiğini; temel kavramlarını; dilbilimden gösterge bilimine, antropolojiden politik ekonomiye ve oradan psikanalize v. d. kadar uzanan kuramsal temaslar aracılığıyla, simülasyon kuramının erişim hattını yansıtacak şekilde Baudrillard tarafından çözümlenen seçili örnekleri aktaracağız:[12] Bu söz konusu örnekleri, *simulakr düzenlerinin iç içe geçen değer yasası temelli tarihsel gelişme evreleri*ni/*simülakrlara özgü soy ağacı*nı ele aldıktan sonra sunacağız. Bir sonraki aşamadaysa *simülasyon kuramının örtük içeriği*ne yönelecek ve onun üzerine inşa edildiği düşünsel temellere ulaşmaya çalışacağız. Böylelikle bu ikinci aşamada okuyucuya ilk olarak simülasyon işlemlerinin Baudrillard tarafından ortaya konulan biçimsel/pratik şemasını yani, *simülasyon işlemlerini mümkün kılan düşünsel/pratik mekanizmanın işleyiş biçimi*ni ve ikinci olarak da simülasyon kuramının Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü tasarımıyla doğal bir bağlantı içerisinde olduğunu; Deleuze'ün, Platon felsefesini ters yüz eden Nietzscheci angajmanı aracılığıyla gösteren araştırmamızı aktaracağız.[13] Bu söz konusu

biçimler arasındaki ilişkisel mantığı kurmak esastır. *Mantık kurulduktan sonra çeşitli dönüşümlere açık, aynı ilişkisel sistem üzerine kurulu birçok biçimsel alternatifin üretilebilmesi dinamik bir tasarımı mümkün kılmaktadır*" (Güner, 2016, s. 21) [Vurgular, bize ait.]. Baudrillard bu söz konusu tasarımlardan veya mantıksal ilişkilerden biri olarak (J. B. Listing ve A. F. Möbius tarafından) tanımlanan möbius şeridini, güncel sistemin varoluş temellerine uyarlamaktadır. Çift yüzü olan topolojik nesnelerin/yüzeylerin tersine, möbius şeridinin tek yüzü bulunmaktadır. Böylelikle möbius yüzeyi bir noktadan başlanıp kat edilmek istenirse, aynı noktada son bulan bir yol çizilmiş olacaktır. Bu açıdan möbius şeridi, rastlantısal bir nedensellik evreni üzerine kurulu olan güncel sisteme ait gönderen sistemlerinin veya anlamlandırma düzenlerinin (*kısır döngüsel, olumlu ve olumsuz süreçlerin birbirlerini karşılıklı olarak ürettikleri, etkinlik ve edilginlikten söz edilemeyen*) genel yapısını temsil etmektedir: "Bu karmaşık durumun içinden nasıl çıkılacaktır? Gordiyum düğümü için bir kılıç darbesi yeterli olmuştu. Möbius şeridini ikiye böldüğünüzde yüzeylerini tersine çevirmenin olanaksız olduğu (burada varsayımların tersine çevrilebilirliği sona ermemektedir) ikinci bir sarmalla karşılaşırsınız. Burada hiçbir şey çözülmediği gibi tam tersine her şey daha da karmaşıklaşmaktadır. Bu cehennem azabının kökeninde anlamı kavranması güç bir kurnazlık ve şeytanlıkla değişikliğe uğratan simülasyon vardır… [Politik gerçeklik ilkesini yani, iktidarı simüle eden politika evreninde] sistemle, sisteme ters düşen alternatifi, dışbükey bir aynanın iki ucunda yekvücut olmuş gibidirler. Bundan böyle sağdan sola tersine çevrilebilen, sağın solu bir mıknatıs gibi kendine doğru çektiği, kısırdöngüleşmiş bir politikanın yoldan çıkmış, eğik perspektifi içine girmiş bulunuyoruz… [Daha genel bir açıdan bakıldığında] burada söz konusu olan şey, her zamanki gibi gerçeğin düşsel, hakikatin skandal, yasanın yasak çiğneme, çalışmanın iş, sistemin bunalım ve kapitalin de kendini devrim aracılığıyla kanıtlamaya çalışmasıdır" (Baudrillard, 2018, s. 36-37) (Parantez içi, [], ifadeler bize ait).

[12] Baudrillard kültürleşmenin özüne yerleştiğine inandığı simülasyon süreçlerini, farklı düşünsel düzeylerde ve geniş bir örneklem kümesi içerisinde çalışarak çözümlemiştir. Dolayısıyla çalışmamızda ele aldığımız seçili örneklerin argümantatif temellendirmelerini takip etmek için okuyucuya, Baudrillard'ın kendi eserlerine başvurmayı tavsiye etmekteyiz.

[13] Nietzsche'nin Platon felsefesinin ters yüz edilişi olarak düşündüğü Tanrı öldü tasarımının dayandığı düşünsel izleği felsefi bakımdan açıklığa kavuşturmak için Deleuze'den destek aldık. Deleuze Platon felsefesini, fark temelli felsefi görüşlerine uygun olacak şekilde; kendisine özgü formülasyonlarla ters yüz etmiş olsa da bu söz konusu formülasyonlar, en temelde, ters yüz etmenin Nietzscheci tasavvurunu ve böylelikle daha en baştan, Tanrı'nın ölümü tasarımını ele vermektedir. Dolayısıyla Deleuze'ü Nietzsche'nin Platon felsefesini ters yüz etme girişimine ışık tutmak için kullanmakta bir sakınca görmüyoruz: Zaten Deleuze, Nietzsche tarafından geleceğin felsefesi olarak

destekler eşliğinde ve nihai olarak okuyucu için öne süreceğimiz şey şudur ki, Baudrillard'ın *gerçeğin yitimi* olarak söz ettiği ancak söz konusu ettiğimiz düşünsel döneminde üzerinde durmadığı olay ya da tasarım, Tanrı'nın ölümünden başkası değildir: Bir zamanlar kendisine referansla kendimizi var kılabildiğimiz asıl anlamda varlık olarak ya da yargılarımızı kesinleştirip onları nesnel veya değişmez sonuçlara ulaşma konusunda muktedir kılabilecek bilgisel kaynak/hakikat olarak Tanrı'nın ölümü.[14]

---

tayin edilen Platon felsefesini ters yüz etme hattında iş gördüğünü saklamamıştır. Fakat özellikle belirtilmelidir ki Deleuze, Nietzsche'nin Platon felsefesini ters yüz etme erimini devralırken, (tıpkı Baudrillard gibi) Tanrı'nın ölümü tasarımını gündeme getirmemiştir ve simülakrı fark temelli felsefesinin uyumlu öğretisi; Dionysosçu bir makine olarak sunduğu ölçüde Baudrillard'dan da farklı bir düşünsel izleği takip etmiştir. Bu söz konusu izlek, Deleuze'ün felsefe tarihinin gelişimi içerisinde Epikuros ve Lucretius tarafından asaleti teslim edilmiştir diyerek sunduğu ve kendisi aracılığıyla en güçlü formülasyonlarına kavuşan *çeşitlilik veya farkın felsefesi*ne ve özelde ise, Nietzsche'nin ebedi dönüş öğretisine bağlı kurulmuştur. Deleuze, simulakrı (birbirine ıraksayan dizilerde yankılanan ve biçimsel sınırları zorlayarak alt üst eden *kaos* (daha doğrusu *kaosmos*) *tasarım*ına koşut olarak) ebedi dönüşte olumlanacak *fantasme*lar/güçler olarak düşünmüştür. Ebedi dönüş öğretisinin kendisine ait fark temelli kavranışını destekleyecek şekilde; simülakrların olumlanacak ebedi dönüş güçleri/farklar olduğunu savunan Deleuze'ün bu düşünsel tavrı ile sonuçta farklılaşmayı da bir *farklılaşma simülasyonu* olarak gören (bkz; Baudrillard, 2018, s. 15) ve keskin bir nihilizm eşliğinde simulakrlara meydan okumaktan söz eden Baudrillard'ı aynı simulakr teması altında buluşturmak zordur ve tam da bu nedenle, Tanrı'nın ölümü düşüncesi ile simülasyon kuramı arasında kurduğumuz ilişkinin gösterilmesi için Deleuze'den sadece *kısmen* destek aldığımızı belirtmemiz yerinde olacaktır: Sonuçta Deleuze'ün görüşlerini, Platon felsefesinin ters yüz edilmesinin ne anlama geldiğini yani, Nietzsche'nin Tanrı öldü tasarımını anlamaya çalışırken, yeterli ölçüde durmak koşuluyla kullanacağız (Okuyucu, Platon felsefesinin Nietzscheci ters yüz edilişini kendi simulakr öğretisine temel olacak şekilde benimseyen ve sürdüren Deleuze'ün özgün angajmanı hakkında detaylı bir araştırma sunan *Er*'e (*2016*) başvurabilir).

[14] Baudrillard'ın ilgilendiğimiz düşünsel dönemi içerisinde, Tanrı'nın ölümü ifadesinin doğrudan Nietzsche'ye referansla kullanıldığı bir yer bulunmamaktadır: Ne de Tanrı'nın ölümü tasarımına ilişkin yukarıda aktardıklarımıza benzer türden felsefi bir incelemeye girişilmiştir. Fakat elbette ki Baudrillard, Tanrı'nın ölümü tasarımından haberdardır. O, doğrudan bu ifadeye başvurmayıp ifadenin anlamını karşılayacak eş değer (söz gelimi 'gerçekliğin yitimi', 'gerçeklik ilkesinin yitimi', 'hakikat ilkesinin yitimi', 'gönderen sistemlerinin ortadan kayboluşu' türünden) ifadelere, sıkça başvurmuştur. Diğer taraftan Baudrillard, Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm'de, Tanrı'nın ölümü ifadesine açıkça ve tasarımın orijinal anlamlarına uygun düşecek şekilde yer vermiştir. Bu kitapta Baudrillard tarafından Tanrı, kültürün uğradığı mutasyonun güncel aşaması olan neo-kapitalizme geçiş sırasında, mutlak denetim güden kodun egemenliği lehine ölenler arasında ilk sırada zikredilmiştir: Yaşamın her alanını işlemselleştiren kodun yön verdiği bu mutasyon sürecinde her şey *belirlenmiş* şekildedir. "Bu, sırasıyla Tanrı, İnsan, Gelişme ve Tarihin kod yararına ölerek sona erdikleri, aşkınlığın içkinlik yararına kendini öldürdüğü bir mutasyon sürecidir ki, sonuç olarak toplumsal ilişkinin korkutucu boyutlara ulaşan güdümlenmesinin en gelişmiş evresine tekabül etmektedir" (Baudrillard, 2016, s. 104-105). Yine aynı kitapta Baudrillard, Tanrı'nın ölümünden, üretim ve emek süreçlerinin ölümünü ilan edip bu ölümün sistem tarafından kurulan yeni fabrikalar aracılığıyla gizlendiğini öne sürerken; benzer bir gizleme denemesindeki gizlenen olarak söz etmiştir. Baudrillard'a göre ortada üretim diye bir şeyin olmadığını gizlemek için fabrikaların inşa edilmesine benzer olacak şekilde, kiliseler de Tanrı'nın ölümünü gizlemek için inşa edilmektedir (Baudrillard, a. g. e, s. 37). Bu açıklamalar, sadece hakikat ilkesinin dışına çıkıldığında tespit edilebilecek simulakrların izini süren Baudrillard nezdinde Tanrı'nın öldüğünü gözler önüne sermektedir. Simulakrlar "artık ortada ne kendi kullarına sahip çıkabilecek bir Tanrı ne de gerçekle sahte ve gerçekle yapay bir şekilde diriltmiş 'gerçeğin' birbirinden ayrılmasını sağlayacak bir Kıyamet Günü olasılığı bulunmadığını söylemektedirler. Çünkü her şey zaten ölmüş ve Kıyamet Günü'nü beklemeye gerek kalmadan dirilterek yaşama döndürülmüştür" (Baudrillard, 2018, s. 20).

Tanrı'nın ya da Tanrı'nın yerini tutabilecek bir hakikat fikrinin veya bu söz konusu hakikat fikrinin niteliklerini üstlenen temel kurucu diferansiyel öğelerin (töz, düşünen ben, güç-istemi veya başka bir temel düşüncenin) yer almadığı bir düşünsel evrende aşkınlığın bulunmayışı gibi, simülasyon kuramında da bir metafizik temele ya da aşkınlığa yer yoktur.[15] Simülasyon evreninde yeniden üretilip çevrime sokulan model esaslı hipergerçekler yani neticede, tüm kültürün yapay bir şekilde yeniden üretimi söz konusudur. Bu evrende Tanrı'nın ölümüyle birlikte kültüre damgasını vuran simulakrlar vardır. Bu açıdan bakıldığında aslında Baudrillard'ın simülasyon kuramı, Tanrı'nın yer almadığı yani, değerlerin bilgisel bakımdan en üstünü olan hakikat fikri gibi sağlam ve değişmez bir dayanak noktasının bulunmadığı ya da Platoncu asıl ile kopya ikiliğinde düşünüldüğünde, bu ikiliğin ötesine geçmeyi şart koşan farklı bir evrende, bizlerin ne tür bir gelişme hattı sürdürdüğünü anlamamıza yardımcı olmaktadır: Simülasyon kuramı, insan türünü yerçekimi etkisinden kurtulmuş yapay bir gezegende yaşatan güncel dönem kültürünün bir çözümlenişidir (Baudrillard, 2018, s. 19).

[15] Aşkınlığın çözülüşü tespitinin anlamını en iyi, Baudrillard'ın *tüketim süreçlerinin toplumsal farklılaşmaya ve toplumsal bir dil oluşturmaya dayanan genel mantığını* gözler önüne seren ayrıntılı açıklamalarında buluruz: "Tüketimin özgül tarzında artık aşkınlık, *hatta fetişist meta aşkınlığı* bile yoktur, var olan sadece göstergelerin düzenine içkinliktir" (Baudrillard, 2015, s. 252-253). Baudrillard açısından "tüketimin mantığı [...] kendini göstergelerin güdümlenmesi olarak tanımlar. Simgesel yarar değerleri, simgesel içsellik ilişkisi burada mevcut değildir. Tüketimin mantığı tamamıyla dışsallığa dayanır. Nesne nesnel erekselliğini, işlevini kaybeder, çok daha geniş bir bileştiricinin, bir nesneler bütününün öğesi haline gelir, buradaki değeri ilişkiseldir. Ayrıca simgesel anlamını ve bin yıllık antropomorfik statüsünü kaybeder ve totaliter bir kültürel sistem çevresinde birbirlerine görece olan, yani kaynaklandıkları tüm anlamlandırmaları bütünleştirebilen bir yan anlamlar söyleminde tükenmeye doğru yönelir" (Baudrillard, a. g. e, s. 143). Böylelikle de bu "modern düzende artık insanın daha iyi ya da daha kötü için imgesiyle çatışabileceği ayna ya da cam yok, sadece *vitrin* var – bireyin kendi üstüne düşünmediği, ama sayısız nesne/göstergeyi seyretmesinde, toplumsal statünün gösterenlerinin düzeninde soğurulduğu tüketimin düzenli yeri olarak vitrin. Birey vitrinde yansımaz, orada soğurulur ve yok olur. *Tüketimin öznesi göstergelerin düzenidir*. Tüketimin öznesi ister yapısal olarak bir kod mercii, isterse de empirik olarak nesnelerin genelleşmiş ambiyansı olarak tanımlansın her halükârda öznenin içerimlediği şey artık terimin felsefi ve Marksist anlamında 'yabancılaşmış', yani yabancılaştırıcı bir merci tarafından yoksun bırakılmış, ele geçirilmiş, kendi kendisine yabancı hale gelmiş bir öz değildir. Çünkü doğruyu söylemek gerekirse, artık ne 'Kendi' ne 'Kendi-Özne' ne de dolayısıyla Kendi'nin başkalaşması, yani kelimenin doğru anlamında yabancılaşma vardır. Bu biraz yatmaya gitmeden önce aynadaki imgesini kucaklayan çocuğun durumuna benzer: İmgesini daha önce 'tanımış olduğu'ndan çocuk kendisini tümüyle imgesiyle karıştırmaz. Ama bu imge çocuğun yansıdığı yabancı bir ikiz de değildir; çocuk kendi ve başkası arasında, imgeyle '*oynar*'. Aynı şey tüketici için de geçerlidir: O da bir öğeden diğerine, bir göstergeden diğerine kişiselleşmesiyle 'oynar'. Göstergeler arasında çocukla imgesi arasında olduğundan fazla çelişki, dıştalayıcı karşıtlık yoktur: Düzenlenmiş anlaşma ve içerimleme. Tüketici bir 'model' oyunuyla ve kendi tercihiyle, yani kendisinin bu oyundaki bileştirici içerimlenmesiyle tanımlanır. Bu anlamda tüketim oyunculdur ve bu anlamda *tüketimin oyunculluğu giderek kimliğin trajikliğinin yerine geçmiştir*" Baudrillard, a. g. e, s. 252-253). Bütün bu açıklamalar, bizlere, kimliğin yerine geçen bu tüketim oyunculuğundan kurtularak kendi kimliğimizi saklı tutan bir içkinlik alanına tekrar kavuşabileceğimizi düşündürmemelidir. Baudrillard bir başka yerde (Andy Warhol ve diğerleri üzerinden *Pop-Art*'ın görünümden ibaret bir gerçekliği ifşa etme denemesindeki sınırlı başarısını teslim ettiği yerde) bizlere, çok daha genel bir durum olarak; içkinlik ve aşkınlığın *aynı düşün iki yüzü* olduğunu net bir şekilde ifade etmektedir (Baudrillard, a. g. e, s. 148).

Diğer taraftan her ne kadar Baudrillard simülasyon işlemlerini mümkün kılan düşünsel/pratik mekanizmanın işleyiş biçimiyle, simulakr düzenlerinin iç içe geçen değer temelli tarihsel gelişme evreleriyle (yani, simülakrlara özgü soy ağacıyla) ve simülasyon ilkesine bağlı olarak yeniden üretilip toplum içinde çevrime sokulan yapay oluşumlar/yapılarla/anlamlandırma sistemleriyle ilgilenmiş olsa da şurası açık ki sözünü ettiğimiz düşünsel hat içerisindeyken öne sürdüğü görüşlerinde, gerçeğin yitiminin ne anlama geldiği konusu hakkında felsefe tarihiyle açık bir biçimde bağlantı içerisinde olan, doyurucu açıklamalar veya temellendirmeler yapmamıştır. İşte bu çalışma da bu temellendirme eksikliğini gidermeyi; okuyucuya, Baudrillard'ın dillendirdiği gerçekliğin yitimi ve yapaylaştırılmış yeniden üretimi söyleminin aslında Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü tasarımına işaret ettiğini ve neticede, Baudrillard tarafından çözümlenen simulakrların felsefi düşünce içerisinde bir temelinin var olduğunu göstermeyi amaç edinmiştir.

## Hipergerçek Evren[16]

Baudrillard'a göre günümüzde sistem "tamamen belirsiz bir ortama

[16] "Bundan böyle gerçekten yola çıkarak gerçek olmayan, gerçek verilerden yola çıkarak düşsel bir şeyler üretebilmek mümkün değildir... Bize kimi zaman insanı tedirgin edebilecek tuhaflıktaki ayrıntılara kadar inilerek yeniden oluşturulmuş/üretilmiş çok başarılı bir gerçek, gündelik olaylar ve yaşanmışlık sanrısı sunulmaktadır. Tıpkı koruma altına alınarak yeniden üremeleri sağlanmaya çalışılan hayvanlara ait bir 'doğal park' ya da bir 'doğal botanik bahçesi' gibi. Bütün bunlar bizde, neredeyse gerçeğinin üzerine gelip yapışan ve aralarında bir fark bulunduğunu saptayabilmenin imkânsız olduğu bir ikiz izlenimi bırakmaktadır. Oysa bunların hepsi bir tözden yoksun, gerçekliklerini çoktan yitirerek, hipergerçekleşmiş şeylerdir" (Baudrillard, 2018, s. 167). Baudrillard açısından "bir köken ya da bir gerçeklikten yoksun gerçeğin modeller aracılığıyla türetilmesine hipergerçek yani simülasyon denilmektedir... [Hipergerçek durumda] ortadan kalkan şey metafizik bir evrendir. Bundan böyle bir varlıkla çeşitli görünümleri; gerçekle gerçek kavramına özgü bir yansıtmadan (metafizikten) söz edilemeyecektir. Bundan böyle gerçekle gerçek kavramı arasında düşsel bir beraberlik kurabilmek de mümkün olmayacaktır. Çünkü genetik minyatürleştirmeyle ancak simülasyon evreninde karşılaşılmaktadır. Günümüzde gerçek artık minyatürleştirilmiş hücreler, matrisler, bellekler ve komut modelleri tarafından üretilmektedir. Böylelikle gerçeğin sonsuz sayıda yeniden üretimi mümkün olmaktadır. Bundan böyle gerçeğin akılcı bir görünüme sahip olmasına gerek yoktur, çünkü 'gerçek', ideal ya da negatif süreçlerle başa çıkabilecek (boy ölçüşebilecek) bir durumda değildir. Gerçek artık işlemsel bir görünüme sahiptir. Aslında buna gerçek bile denilemez, çünkü çevresinde onu sarıp sarmalayan bir düşsellik yoktur. Bu, atmosferden yoksun bir hiperuzamda kombinatuvar modeller yayan, sentetik bir şekilde üretilmiş gerçek yani hipergerçektir" (Baudrillard, 2018 s. 13-15). Böyle bakıldığında hiper öneki, daha çok, nitelediği gerçeğin işlemselleştirilmiş aşırılığına vurguda bulunur. Baudrillard, bu söz konusu aşırılığı, en ince ayrıntısına kadar yapaylaştırılmış bir evrene ait simülasyon süreçleri olarak okur. Ona göre kökensiz gerçek elde bulunan bir modele uygun olarak türetilince ilgili modelin ürettiği gerçeklik, hipergerçeklik olarak; eldeki modelin önceden öngörülmüş, güdümlenebilir süreçlerinin veya sonuçlarının işlemsel basamakları/sağlaması olarak deneyimlenmektedir.

doğru sürüklenmekte, tüm gerçeklik *kod*[17] ve *simülasyon*a[18] özgü hipergerçeklik tarafından emilmektedir. Artık yaşantımızı eski gerçeklik ilkesinin yerini alan bir simülasyon ilkesi belirlemektedir. Ereklerimizi yitirince *model*-*ler*in[19] belirlediği bir yeniden-üretim süreci içine girdik. İdeologlar ortadan

[17] Kod herhangi bir anlamlandırma sistemini (tüketim, psikanaliz, etnoloji v. b.) oluşturan, ayakta tutan veya gösteren çekirdek anlam birimi veya bu söz konusu sistemler içerisinde yer alan diferansiyel anlam öğesidir –elbette ki simülatif bir *taktik değer*den; alıcı tarafından soğurulan; ilgili anlamlandırma sistemlerini saldıkları yapay oksijenle yaşatan göstergelerden başkasına işaret etmeyen şekliyle bir anlam öğesidir. Kod, işlemselleştirdiği göstergelerin alıcı tarafından emilip belli bir bütünle ilişkilendirilmesi, benzerlik kurulması sonucunda anlamlı bir ileti sözgelimi, toplumsal bir prestij, bilinçdışı ya da iktidar söylevi haline gelir: "Her imge, her duyum bir oydaşma dayatır; bu, potansiyel olarak imgeyi deşifre etmeye, yani iletinin kodunu açarak otomatik olarak iletinin kodlandığı koda katılmaya çağrılan tüm bireylerin oydaşmasıdır" (Baudrillard, 2015, s. 157). Fakat kod ya da işlemselleşmiş göstergenin kendisinden başka bir göndergesi yoktur: "Kendinde merkezlenmiş imgede ya da kodda, merkezlenmiş iletide, gösteren kendisinin gösterileni haline gelir, gösteren ve gösterilenin gösteren yararına döngüsel olarak birbirine karıştırılması, gösterilenin ortadan kaldırılması ve *gösterenin totolojisi* vardır… İmge aracılığıyla dünyaya gitmenin yerine, dünyanın dolayımı aracılığıyla kendi üstüne dönüş yapan imge [söz konusudur] (gösterilen kandırmacası ardında kendi kendisini belirten gösterendir)" (Baudrillard, a. g. e, s. 156) (Parantez içi, [], ifadeler bize ait). Kodların ürettiği ve yeniden ürettiği bir söylev aracılığıyla, "sonsuz bir kendi kendini yeniden-üretim süreci içine girmiş olan sistem, kökenleriyle ilgili efsaneyle birlikte, bu süreç içinde oluşmuş ve kendisi tarafından salgılanmış tüm gönderge niteliği taşıyan değerlere de bir son vermektedir. Köken efsanesine son vererek kendi iç çelişkilerine de (artık ne gerçek vardır, ne de bu gerçekle karşılaştırılabilecek gönderen sistemleri) son vermektedir" (Baudrillard, 2016, s. 105).

[18] Simülasyon işleminde "söz konusu olan, gerçeğin yerine ve mevkiine her yerde tamamıyla kod öğelerinin bileşiminden hareketle üretilen bir 'yeni-gerçek'in geçirilmesidir. Bu, günlük yaşamın her alanında, matematiksel işlemlerle ilgili bilimlerin ve sibernetiğin üstünde çalıştığı 'simülasyon modelleri'nin imgesinde gerçekleşen sınırsız bir simülasyon sürecidir. Gerçeğin nitelikleri ve öğeleri bileştirilerek bir model 'imal edilir', bunlara gelecekteki bir olayın, bir yapının ya da bir durumun 'rolü oynattırılır' ve bundan gerçekliğe müdahale etmek üzere kullanılacak taktik sonuçlar çıkarılır: Bu, denetimli bir bilimsel sürecin çözümleme aracı olabilir. Kitle iletişimlerinde ise bu süreç *gerçeklik gücüne* ulaşır: Gerçeklik, aracın kendisi tarafından gerçekleştirilmiş *modelin bu yeni gerçekliğinin* yararına yok edilir, buharlaştırılır" (Baudrillard, 2015, s. 159-160).

[19] Model, kişisel ve toplumsal düzeyde ortaya çıkan özlemleri simülasyon ilkesinin buyruklarına uygun olacak; işlemselleşmiş gösterge ya da kod düzeyinde; toplumsal yapılar, kurumlar veya anlamlandırma sistemlerinin yükselmesine olanak sağlayacak şekilde *biçim*lendiren; bu söz konusu özlemleri yansıtan fonksiyonel bir terimdir (Baudrillard, 2014, s. 186-187). Simülasyon işlemi daima bir modele bağlı kalınarak gerçekleştirilir ve model, simüle gerçeğin derinliğiyle/boyutlarıyla doğru orantılı olarak değişir. Burada dikkat edilmesi gereken şey, modelin (sözgelimi politik ekonomi ya da bilinçdışı modelinin) kökensiz gerçeğin yerine geçerek simüle bir gerçeklik haline gelmesi farklı bir ifadeyle simüle bir gerçeklik üretebilmesi, tecrübe ettirebilmesidir: Zaten Baudrillard'a göre elimizde modele bağlı üretilen, yaygınlaştırılan, dayatılan hipergerçekten; hipergerçeklerin dolanım düzeninden başka bir şey yoktur. "Anlamlı olabilmenin yolu bir modele aidiyetten geçmektedir. Artık hiçbir şey ereğine uygun bir şekilde değil, modele, yani bir tür geçmişte kalmış ereğine ve yalnızca 'referans olarak kullandığı gösteren'le benzerliğine uygun bir şekilde iş görmektedir" (Baudrillard, 2016, s. 98). Bir bakıma model, burnumuzun dibinden başlayarak ufuğa kadar giden yolu kat eden bakışımızdır, kişiyi ve toplumsallaşmayı yüksekte sabitlendiği düşünülen bir hedefe tırmandırmaya yarar: Oysa bu "tırmanışın bir sonu yoktur, çünkü bizzat bu tırmanışın kendisi modeli ulaşılmaz kılan bir soyutlama sürecini beslemektedir. Çünkü model aslında soyut bir fikir, yani *sisteme özgü içsel bir aşkınlıktan* ibarettir. Böylece sistem hiç durmadan ve bütünsel anlamda hep ileri gidebilecek ve değiştirilmesi olanaksız bir sistem olarak kalabilecektir" (Baudrillard, 2014, s. 190). Okuyucu, simülasyon kuramı aracılığıyla çözümlenen ve aşağıdaki sayfalarda yer verdiğimiz model örneklerinin hepsinden önce, Baudrillard'ın, bilim ile metafizik arasındaki sınırları tartışırken (ki bu söz konusu tartışmanın arka planında Baudrillard, bilimsel nesnellik simulakrını tartışmaktadır) sunduğu; genetik koda ait bir varsayım olan DNA modelini, en çarpıcı model örneği olarak akla getirebilir. Baudrillard'a göre "insan tarafından oluşturulan büyük simülakrlar bir doğa

kaybolunca yerlerini *simülakrları* aldı" (Baudrillard, 2016, s. 3). Bu değişim aracılığıyla, "Boorstin'in The Image [İmge] kitabında sözünü ettiği sözde-olayın, sözde-tarihin, sözde-kültürün dünyasına giriyoruz.[20] Yani hareketli, çelişkili, gerçek bir deneyimden hareketle değil ama *kodun öğelerinden ve aracın teknik güdümlenmesinden hareketle yapay olarak üretilmiş* olayların, tarihin, kültürün, üretilmiş düşüncelerin dünyasına" (Baudrillard, 2015, s. 159).[21]

---

yasaları evreninden, bir güç ve güç çekişmeleri evrenine, oradan da günümüzdeki yapılar ve ikili karşıtlıklar evrenine geçmişlerdir. Varlık ve görünümler üzerine kurulu bir metafizikten, önce enerji ve determinasyona dayalı bir metafiziğe, günümüzdeyse belirlenemezlik (indeterminisme) ve kod üzerine oturtulmuş bir metafiziğe geçilmiştir. Sibernetik denetim, modeller aracılığıyla üretim, ayrımlama üzerine oturtulmuş ayarlamalar, feed-back, soru/yanıt vs.; Yeni *işlemsel* görüntü budur; sınai simülakrlar ise yalnızca *işlemcidirler*. Dijitallik, bu evrene özgü metafizik ilkenin (Leibniz'in Tanrı'sı) adıdır. DNA ise peygamberinin adıdır. Gerçekten de 'simülakrların ortaya çıkış ve oluşum sürecinin' en kusursuz görünümüyle genetik kodlanmada karşılaşıyoruz. Geliştirildikçe yok edilen gönderenler ve ereklerin yanı sıra benzerlikler ve belirlemelerden sonra karşımıza tamamen *taktik* bir 'değere' sahip dijital ve programlanabilen bir gösterge çıkmaktadır" (Baudrillard, 2016, s. 99-100). En üstün hipergerçek modellere ilham kaynağı ve kendisi de bir model olan DNA, bizleri, kültürel tecrübelerimizin tümünün çekirdek nitelikteki modellerin sağlaması olarak yaşandığı sonucuna çok yaklaştırır: "Bir canlıya ait bütün verilerin içinde yoğunlaştığı, yani bu canlıyla ilgili tüm 'bilgilerin' içine kapatıldığı (genetik simülasyondaki inanılmaz şiddetin kaynağında da bu vardır) ileri sürülen genetik kodun bundan böyle yeniden üretilmek yerine yalnızca *yinelenme* yöntemiyle elde edilerek aynı komutlara boyun eğecek, birbirlerinin tıpatıp aynısı olacak varlıklar üretmeye yarayacak yapay bir şey, işlemsel bir protez, soyut bir kalıba benzeyeceği söylenebilir" (Baudrillard, 2018, s. 139). Sonuçta Baudrillard'a göre "tüm varlıkların var oluş süreci içinde yer alan 'sıfır ve birden oluşan ikili (*binaire*) sisteme özgü gizemli zarafet işte budur'. Anlamın ortadan kaybolmasına yol açan gösterge, işte bu DNA ve işlemsel simülasyon aşamasındadır" (Baudrillard, 2016, s. 101).

[20] "Self-fulfulling prophecy [beklenti etkisi veya daha fazla bilinen çevirisiyle 'kendini gerçekleştiren kehanet'] kipi totoloji kipidir. Gerçeklik artık kendi kendine konuşan modelden başka bir şey değildir. Büyü, simülasyon modelleri, diğer söylem biçimleri arasında özellikle totolojik söylem üstünde oynayan reklamda olduğu gibi" (Baudrillard, 2015, s. 162-163). Baudrillard açısından "reklam anlamaya, öğrenmeye değil, umut etmeye yol açtığı ölçüde kehanet sözüdür. Reklamın söyledikleri önceden var olan hakikati (nesnenin kullanım değerinin hakikatini) değil, yaydığı kehanet göstergesinin gerçekliği aracılığıyla sonradan gelecek bir doğrulamayı varsayar... Reklam, tüketicinin reklamın söylemini benimsemesi yoluyla, günlük yaşamın gerçek olayı haline gelecek olan nesneyi bir sözde-olaya dönüştürür. Burada doğru ve yanlışın kavranılamaz olduğu görülüyor, tıpkı seçim yoklamaları gibi; bu yoklamalarda gerçek oyun kamuoyu yoklamasını mı izlediği (ki bu durumda oy artık gerçek bir olay değil; *ipuçlarına* dayalı tahmin modelleri olmaktan çıkıp gerçekliği *belirleyen* etmenler haline gelmiş yoklamaların yerine geçen şeydir) yoksa yoklamanın kamuoyunu mu yansıttığı bilinmez. Burada içinden çıkılamaz bir ilişki söz konusudur. Tıpkı doğanın sanatı taklit etmesinde olduğu gibi, günlük yaşam da modelin kopyası olur... Nasıl bazı laboratuvarlarda moleküllerin yapay sentezi gerçekleştiriliyorsa, aynı şekilde reklamda da etkili sözden hareketle hakikatin 'yapay-sentez'i gerçekleştirilir. 'Persil-daha-beyaz- yıkar' bir cümle değil, Persil söylemidir. Bu söylem ve diğer reklam söz dizimleri açıklamaz, anlam önermez, dolayısıyla ne doğru ne de yanlıştırlar; ama tam olarak anlam ve kanıtı ortadan kaldırırlar. Anlam ve kanıtın yerine cümleleri olmayan, tekrar edici bir emir kipi olan gösterme kipini koyarlar. Büyülü sözde olduğu gibi söylemin bu totolojisi, totolojik tekrara olay aracılığıyla ulaşmayı amaçlar. Satın almasıyla tüketici sadece söylenin olayını benimseyecektir" (Baudrillard, a. g. e, s. 162-163) (Parantez içi, [], ifadeler bize ait).

[21] Diğer taraftan "günlük varoluşumuzu ele geçiren bu devasa yapay nesne, make-up, sözde-nesne, sözde-olay üretimi işini, otantik bir 'içerik'in doğasının bozulması ya da yanlışlanması olarak yorumlamaktan sakınmak gerekir: Buraya kadar söylenmiş olanlardan, kitle iletişimselleşmiş tüketimde anlamın yön değiştirmesinin, politikanın politika dışılaşmasının, kültürün kültür dışılaşmasının, bedenin cinsellik dışılaşmasının, *içeriğin* 'kasıtlı olarak' yeniden yorumlanmasının çok ötesinde bir yerde görüyoruz. Her şey *biçimde* değişti: Söz konusu olan, gerçeğin yerine ve mevkiine her yerde tamamıyla kod öğelerinin bileşiminden hareketle üretilen bir 'yeni-gerçek'in geçirilmesidir" (Baudrillard, a. g. e, s. 159-160).

Baudrillard'a göre bu, düşüncede ve dolayısıyla kültürelleşmede yaşanan bir mutasyondur. Ona göre tarihsel ve toplumsal gelişmede gözlenen ve günümüze taşınan bu mutasyon, güncel sistem içerisinde, tüm düzeylerde saptanabilmektedir.[22] Eskiden çelişkili ya da diyalektik anlamda karşıt olan terimlere rastlanırken bugün model esaslı, sonsuza değin sürdürülebilecek çift kutuplu bir oyunun yarattığı yapay bir evrende; kendinden başka bir göndereni olmayan işlemsel göstergeler ve çözümlenerek emilen kodlar ağında dalgalanmaktayız ve böylelikle de bir simülasyon çağına girmiş bulunmaktayız. "Her yerde birbirine benzeyen 'simülakrlara ait bir oluşum düzeniyle' karşılaşıyoruz. Örneğin, modada güzel ve çirkin, politikada sağ ve sol, tüm medya mesajlarına özgü doğru ve yanlış, nesneler düzeyinde yararlı ve yararsız, tüm anlamlama düzeylerinde doğal ve kültürelin birbirlerinin yerini alabildikleri/yerine geçebildikleri bir oluşum düzeniyle. Bir ahlaki, estetik ve pratik değerler uygarlığına ait tüm büyük insani değer ölçütleri bize özgü bir imgeler ve göstergeler sisteminde yok olup gitmişlerdir. Her şey bulanık bir görünüm kazanmıştır. Bu her yerde etkisiz kılma (nötralizasyon) ve duyarsızlık ilkesi üzerine oturtulmuş egemen kodun belirgin bir sonucudur" (Baudrillard, 2016, s. 15-16).

Baudrillard bu mutasyonun oluşum evrelerini, *değer yasası*nın kültürel süreçlere yön veren ve bu söz konusu süreçler içerisinde açığa çıkan dönüşümlerini göz önünde bulundurarak takip etmiştir.[23] Bu yolda Baudrillard, Rönesans Dönemi'nden günümüze kadar gelen süreç içerisinde değer yasasının üç görünümünün ve söz konusu görünümlere paralel olarak, basamaklar halinde birbirini takip eden üç simulakr düzeninin ortaya çıktığını öne sürmüştür.[24] Ona göre değer yasasının *doğal*, *ticari* ve *yapısal* görünümleri sistematik bir şekilde sıraya konulduğunda üç simulakr düzeni ve neticede bu söz konusu düzenler üzerine yükselen simulakrların soy ağacı tespit edilecektir. Bu düzenlerin her birine egemen olan *farklı biçimler*den söz eden Baudrillard'a göre "değere özgü her biçim, bir sonraki biçim tarafından bir üst düzeydeki simülakr düzenine taşınmıştır. Değere özgü her evre, bir önceki evreyi hayali, simülasyona dönüşmüş bir gönderenler sistemi olarak kendi düzeneğiyle" bütünleştirmiştir (Baudrillard, a. g. e, s. 4). Bu doğrultuda

[22] "Simülakrlar yalnızca gösterge oyunlarından ibaret değildirler. Onlar aynı zamanda toplumsal ilişkileri ve toplumsal bir iktidarı da içerirler" (Baudrillard, 2016, s. 90).

[23] "Modern toplumsal oluşumlarda artık, örgütleyici bir biçim olarak simgesel değiş tokuşla karşılaşılmamaktadır... Bu toplumsal oluşumlar, simgesel tarafından yönlendirilemedikleri için, onun varlığından rahatsız olmakta ve önünü sürekli olarak değer yasası denilen şeyle kesmektedirler" (Baudrillard, a. g. e, s. 1).

[24] 9. dipnottaki uyarımızı hatırlayınız.

Baudrillard, Rönesans Döneminden başlayarak Sanayi Devrimine kadar süren klasik dönemi, doğal değer yasasının işler olduğu ve egemen biçim olarak *kopyalamaya yaslanan* 1. Basamak Simulakr Düzeni olarak işaretlemiştir.[25] Sanayileşme dönemi ise, ticari değer yasasının işler olduğu ve egemen biçim olarak *üretime yaslanan* 2. Basamak Simulakr Düzenidir.[26] Güncel dönem ise, yapısal değer yasasının işler olduğu ve egemen biçim olarak *koda yaslanan*

---

[25] Bu 1. Basamak Simulakr Düzeninde "uyumlu, iyimser ve Tanrı'nın yarattığı ideal doğanın tıpkısını/ikizini oluşturmayı amaçlayan imgeleme, taklit ve kopyalama üstüne kurulmuş doğalcı, doğal simülakrlar" vardır (Baudrillard, 2018, s.163). Baudrillard bu 1. Basamak Simulakr Düzeninin tarihsel belirtilerini, ilgili oldukları tarihsel dönemin, dini-politik yaşama koşut olarak mimarlık ve sanat anlayışlarında gerçekleşen, değişimleri üzerinden çözümlemiştir: "Dünyanın ideal bir kopyasını, evrensel bir töz ve bir evrensel tözler kombinatuvarı keşfederek dışa vurma cüreti. (Reformdan sonra) parçalanmış bir dünyayı (homojen) türdeş bir doktrin aracılığıyla yeniden bir araya getirmek. Dünyayı (misyonerler aracılığıyla Yeni-İspanya'dan Japonya'ya) tek bir evrensel görüş altında birleştirmek. Devleti merkezi bir stratejiye uygun şekilde yönetecek yeni bir seçkinler grubu oluşturmak. Cizvitlerin hedefi işte budur. Bunun içinse etkili simülakrlar yaratmak gerekmektedir. Bunlardan biri örgütleme aygıtıdır. Bunun yanı sıra gösteriş ve tiyatro (kardinaller ve işleri perde arkasından yönetenlerin oluşturdukları büyük tiyatro oyunu), keza dünyada ilk kez, sistemli bir şekilde çocuğa ideal bir kişilik kazandırmayı hedefleyen formasyon ve eğitim simülakrları vardır. *Yalancı mermer* ve barok stilin mimari anlamda her şeyi kaplayabilme yetisi, benzer türden bir aygıt olarak kabul edilebilir... Kopyalama metafiziği ve yeniden doğmaya başlamış insanın sonu gelmeyen yeni isteklerine karşılık verebilmenin yolu, şatafatlı yalancı mermer dekorlar ve barok sanattan geçmektedir. Bunlar *dünyevi bir yaşam biçimi* (*mimari*), her türlü doğa tözünün içi boşaltılarak tek bir töze indirgenmesi üzerine oturtulmuş isteklerdir. Tıpkı soy, mevki ya da kasttan kaynaklanan farklılıkların ötesine geçilerek burjuva değerler sistemi altında birleştirilerek, tiyatral bir biçim verilen toplumsal gibi" (Baudrillard, 2016, s. 91-90).

[26] Bu 2. Basamak Simulakr Düzeninde "tüm üretim düzenini kapsayan enerji ve güce dayalı makinelerle somutlaşan üretici, üretken simülakrlar; dünya çapında bir insani gelişme hedefleyen, sürekli bir yayılma eğiliminde olup, sınırsız miktarda enerji özgürleştirmeye (arzu, bu simulakrlar düzenine özgü görece ütopyalardan biridir) çalışan simulakrlar" vardır (Baudrillard, 2018, s. 163). Baudrillard'a göre "sanayi devrimiyle birlikte ortalığı yeni bir gösterge ve nesneler kuşağı sarıp sarmalamıştır. Bunlar kast geleneğini tanımayan, statü kısıtlamalarından asla haberleri olamayacak göstergelerdir. Bu yüzden de *taklit edilmeleri* söz konusu değildir; çünkü doğrudan doğruya ve anında devasa boyutlarda *üretilmişlerdir*. Artık göstergelerin istisnai özellik ve de özgünlükleri diye bir şey olmayacaktır; çünkü kendilerini üreten teknik sayesinde, sınai bir simulakr olmayı başardıkları ölçüde bir anlama sahip olabileceklerdir. Bir başka deyişle seri özelliği taşımaları gerekmekte, yani birbirlerinin aynısı olabilen sonsuz kez çoğaltılmış iki nesneye benzemelidirler. Onların arasındaki ilişki asılla kopyası arasındakine benzeyen, analoji, yansıma türünden bir ilişki değil, eşdeğerlik, aynılık üzerine oturtulmuş bir ilişki biçimidir. Seri olayında nesneler birbirlerinin sonsuz sayıdaki simülakrlarına benzemektedirler. Nesnelerle birlikte doğal olarak onları üreten insanlar da birbirlerinin simülakrlarına dönüşmektedirler. Genel bir eşdeğerlikler yasası ancak özgün referansın sönüp gitmesi, yani *üretilebilme olasılığıyla* mümkün olabilmektedir" (Baudrillard, 2016, s. 96).

Baudrillard 1. ve 2. Basamak Simülakr Düzenlerini birbirinden ayırt etmek için *otomot* ve *robot* arasındaki farka dikkat çekmiştir: Şöyle ki "bu iki yapay varlığı birbirinden ayıran şey iki ayrı düşünce evrenidir. Birisi insanın tiyatral görünümlü, mekanik ve duvar saatinin içyapısını andıran bir düzene sahip kopyasıdır. Burada teknik bütünüyle bir simülakr etkisi ve *analoji* yaratmayı hedeflemektedir. Diğeriyse teknik ilkeler tarafından belirlenmiştir, bu düzeyde önemli olan makinedir. Oysa makineyle birlikte karşımıza bir *eşdeğerlik* sorunu çıkmaktadır. Otomat bir tiyatro oyuncusunu (yapay bir varlık) andırır ve eğlendirirken, Devrim öncesinin toplumsal ve tiyatral yaşamına katılmaktadır. Robotsa adından anlaşılacağı gibi çalışmaktadır. Burada tiyatro sona ermiş, devreye insana özgü bir mekanik anlayışı girmiştir. Otomat insanın bir *benzeri* ve onun muhatabıdır (onunla satranç oynar!). Makine insana *eşdeğer* bir varlıktır ve tekelleştirilmiş işlemsel bir süreçte onu kendisine eşdeğerli bir varlık haline getirmektedir. Birinci basamak simülakr ile ikinci basamak simülakr arasındaki fark işte budur" (Baudrillard, a. g. e, s. 93).

hipergerçek evren yani, 3. Basamak Simulakr Düzenidir.[27] Bu 3. Basamak Simulakr Düzeninde artık, "information=bilgi, model ve sibernetik oyunlardan oluşan, total bir işlemsellik, hipergerçeklik ve mutlak bir denetimi hedefleyen simülasyon simülakrları" vardır. (Baudrillard, 2018, s. 163).

İşte bu hipergerçek evrende söz gelimi, "göstergelerin elinden sahip oldukları her türlü değer ve duyguyu çekip alan moda, bir tutkuya -yüzeysellik tutkusuna- dönüşmektedir…[28] Moda göstergesinin biçimsel anlamsızlığı, hiçbir şeyin artık gerçekle değiş tokuş edilmediği bir sistemin kusursuzluğu, moda adlı bu nedensiz göstergenin[29] diğer göstergelerle hem bütünüyle

---

[27] "Serisel yeniden-üretim aşaması (sınai mekanizma, zincirleme imalat, genişletilmiş yeniden-üretim vs. aşaması) kısa sürmüştür. Ölü emek canlı emeğe üstün gelmeğe başladığı, yani ilkel birikim süreci sona erdiği andan itibaren seri üretim düzeni yerini modeller aracılığıyla üretime bırakmıştır. Bu noktada köken ve ereklik süreci tersine dönmüştür, zira mekanik bir şekilde üretilmek yerine, *daha tasarlama aşamasından başlayarak yeniden üretilebilirlikleri* ön plana çıkarılan, yani model olarak adlandırılan doğurgan bir çekirdekten yayılan tüm biçimler değişmektedir. Bu noktada artık üçüncü basamak simülakrlar evrenine geçmiş olduğumuz söylenebilir. Burada ne birinci basamak simülakrlar düzenindeki asılın kopya edilmesinden ne de ikinci basamak simülakrlar düzeninde olduğu gibi salt serilerden söz edilemez. Burada modellere dayalı, farklı tonlamalar üstüne oturtulan her türlü biçim ile karşılaşabilirsiniz. Anlamlı olabilmenin yolu bir modele aidiyetten geçmektedir. Artık hiçbir şey ereğine uygun bir şekilde değil, modele, yani bir tür geçmişte kalmış ereğine ve yalnızca 'referans olarak kullandığı gösteren'le benzerliğine uygun bir şekilde iş görmektedir. Terimin modern anlamında artık simülasyon evrenindeyiz. Sanayileşme bunun ilk halidir. Sonuçta asal olan, seri halinde yeniden üretilebilirlik değil, ayarlanabilirliktir. Niceliksel eşdeğerlikler değil, ayrımlayıcı karşıtlıklardır. Eşdeğerlikler ilkesi değil terimlere yer değiştirtmedir. Asal olan ticari değer yasası değil yapısal değer yasasıdır. Kodun sırlarını teknik ya da ekonomide aramak yerine, tam tersi yapılarak sınai üretimin varoluş koşulları kod ve simülakrların ortaya çıkış süreci içinde aranmalıdır. Her düzen ya da basamak bir sonraki düzen ya da basamağa boyun eğmektedir. Bire bir kopya düzeni, nasıl seri üretim düzenine boyun eğdiyse (sanatın nasıl bütünüyle 'makineleştiği'ne bakmakta yarar var), üretim düzeni de aynı şekilde işlemsel simülasyon düzenine boyun eğme sürecine girmiştir" (Baudrillard, a. g. e, s. 98-99).

[28] "Bugün bizzat bedenin sahip olduğu kimlik, cinsiyet ya da statü bir moda malzemesine dönüşmüştür… Ekonomi politiğin çağdaşı olan moda, en az pazar kadar evrensel bir biçimdir. Tıpkı pazarda bir eşdeğerlik ilkesi üzerine oturtularak değiş tokuş edilen ürünler gibi, modaya özgü tüm göstergeler de kendi aralarında değiş tokuş edilebilmektedir. Evrenselleştirilebilecek (pazarın tüm diğer değiş tokuş yöntemlerini saf dışı ederek her şeyi ele geçirmesi gibi) her şeyi ele geçirebilecek tek gösterge sistemi modadır. Eğer moda evreninde genel bir eşdeğerlik ilkesine rastlanmıyorsa bunun nedeni modanın daha baştan itibaren ekonomi politikten daha biçimsel bir soyutlamanın içinde yer almasıdır ki, bu aşamada somut bir genel eşdeğerlik uygulamasına (altın ya da para gibi) gerek kalmamaktadır. Çünkü bu aşamada ayakta kalmayı başarabilen genel eşdeğerlik uygulaması yalnızca *biçim*den ibarettir, ki bunun da adı modadır. Ya da değerin *niceliksel* düzeyde değiş tokuş edilebilmesini sağlayacak genel bir eşdeğerlik uygulamasına gereksinim duyulurken, farklılıkların değiş tokuş edilebilmesi için de modellere gerek duyulacaktır. Modeller, modaya özgü çeşitli alanları yönlendiren bir tür genel eşdeğerlik ölçüsü gibidirler… Bir biçim kendine özgü belirleyici unsurlar tarafından üretilmek yerine *bir modelden yola çıkılarak üretilmeye başlandığı anda* orada moda vardır. Bir başka deyişle üretimden yoksun, her zaman hemen o anda bir *yeniden-üretim* düzeneği sunabilen bir süreçte var olan tek gönderge sistemi modeldir" (Baudrillard, a. g. e, s. 159-161). İşte modele bağlı gerçeklik üretiminin veya modellerin başına buyruk saltanatının tacı gibi gelişen modanın, böyle bakıldığında, ortada olan tek arzusunun "anlama bir son vermek ve saf göstergeler içine dalarak ortadan kaybolmak, gelişi güzel, anlık bir toplumsallaştırma" olduğu görülecektir (Baudrillard, a. g. e, s. 162).

[29] "Kastlardan oluşan feodal ya da arkaik toplumlarda, yani *acımasız* toplumlarda, sınırlı sayıda gösterge bulunduğundan herkes bunları kullanamaz. Her gösterge hem bir yasak değerine sahiptir hem de kastlar, klanlar ya da kişiler arasında karşılıklı uyulması gereken bir yükümlülüktür. Öyleyse

uyum içinde hem de total bir görecelik çelişkisi içinde olmasıdır ki, onu, hem bulaşıcı bir zehir hem de kolektif bir zevk alma nesnesine dönüştüren de zaten budur... İletişim kurmayı *hedefleyen* dilin tersine moda, iletişimin kendisi *olmaya* çalışmakta ve bu işi mesajdan yoksun bir anlamın sonsuza kadar sürüp gideceği bir meydan okuma oyununa dönüştürmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla verdiği estetik hazzın güzellik ya da çirkinlikle bir ilişkisi yoktur" (Baudrillard, 2016, s. 164-165).

Yine bu hipergerçek evrende, artık sadece bilinçdışını ve onun tüm envanterini yeniden-üreten bir psikanalizden söz edilebilir. Psikanaliz "kurumsal düzeyde, sahip olduğu temel kavramların[30] yol açtıkları simülasyon modelleri geliştirerek, bir yeniden-üretim aşamasına ulaşmıştır [...] Bir zamanlar bilinçaltına[31] özgü bir işleyiş biçimi ve dolayısıyla öznesini belirleyen bir nesneye sahip psikanalizden söz edilebilse bile, günümüzde nesnenin bu belirleyiciliğinin yavaş yavaş ortadan kaybolduğunu ve yerini *bilinçaltını belirleyen bir psikanalize bıraktığını* söyleyebiliriz. Bundan böyle psikanaliz bir yandan bilinçaltını yeniden üretirken bir yandan da kendi kendinin göndereni olmaya çalışacaktır (bir başka deyişle *moda* gibi kendi kendini ifade edecektir yoksa başka bir şeyi değil). Böylelikle bir geleneğe dönüşecek bilinçaltı büyük bir talep alanı haline gelecek ve psikanaliz de kod gibi bir toplumsal güce sahip olabilecektir. Bu güce, hepsi bilinçaltı konusunda birbirinin yerini alabilecek ve temelde birbirlerinden farksız, olağanüstü düzeyde karmaşık hale getirilmiş kuramlar eşlik edecektir" (Baudrillard, a. g. e, s. 159-160).[32]

---

bunlar nedensiz göstergeler değildirler. Gösteren, iki kişiyi birbirine aşılıp geçilmesi olanaksız bir karşılıklılık anlayışıyla bağlamak yerine, kendisine karşı artık kimsenin bir yükümlülük duymadığı, gerçek dünyanın ortak paydasına dönüşmüş, o büyüsü bozulmuş gösterilene gönderme yaptığı andan itibaren nedensiz gösterge dönemi de başlamıştır. Zorunlu göstergeler dönemi sona ermiş ve tüm sınıfların ayrım yapılmadan yararlanabilecekleri özgür göstergeler dönemi başlamıştır... [İşte bu] her türlü zorunluluktan arındırılmış, evrensel boyutlarda hizmete hazır olan modern gösterge, dünyayla olan bağlantısını öne sürerek gerekli olduğunu simüle etmeyi sürdürmektedir. Eski göstergeye benzemeyi düşleyen modern gösterge, gerçekle olan bu ilişkisine dayanarak bir *yükümlülüğe* dönüşme isteğini tek bir *nedene*, yani şu gönderenler sistemi olma özelliğine, şu gerçek, şu kendisi sayesinde var olacağı 'doğal'a dayandırmaktadır. Ancak bu bir şeyleri işaret etme üzerine kurulu olan ilişki artık bir simgesel yükümlülük simülakrından başka bir şey değildir. Bu ilişki nesnel bir dünyada değiş tokuş edilebilen nötr değerlerden başkasını üretememektedir. Burada emeğin başına gelenlerin aynısı göstergenin de başına gelmiştir. 'Özgür' emekçinin özgürlüğü eşdeğerlikler üretmekle sınırlıdır; 'azat edilmiş ve özgür' göstergenin özgürlüğüyse eşdeğerli gösterilenler üretmekle sınırlıdır" (Baudrillard, a. g. e, s. 88-89) (Parantez içi, [], ifadeler bize ait).

[30] "Bilinçaltına ait tüm 'yüklemler' bir kopuş, bir kesintiye uğrama, psikanalizde her yerde karşımıza çıkan bir ayrım çizgisi (/) ve yol açtığı suçluluk duygusu, yasak oyunu ve tekrarını öngörmektedir" (Baudrillard, a. g. e, s. 246).

[31] Bilinçaltı sözcüğünün, tıpkı ekonomi-politik ifadesi gibi, yanlış bir çeviri ürünü olduğunu belirtmiştik. Bkz; 1. Dipnot.

[32] "Bilinç, bilinçaltı, üstben suçluluk duygusu, fantazm, baskı altına alma (bastırma), birincil ve ikincil süreçler, fantazm, nevroz ve psikoz. (Herhangi bir sistemin değil) Bizim sistemimizin ürettiği bir temel ve anında algılanma/ anlaşılma biçimi, yani bir koda dönüştürülmüş ruhbilimsel açıklamayı *kabul ettiğinizde* bu terimlerin hepsinin bir işe yaradıklarını görürsünüz. Kod ise karşı konulamayan

Baudrillard'a göre cinselliğin güncel durumunda ise, "hemen her yerde örtülü vücut parçasına tahrik edici bir işlev yüklendiği; bir erotikleştirme, ayırma çizgisinin öte yanında yer alan ve gösteren konumunda bulunan her şeyin bu fallik hayalleştirme süreci içine sokularak, cinselliğin gösterilenine (*temsil edilen değer*) indirgendiği görülmektedir. Bu, insana zihinsel anlamda güvence veren yapısal bir işlemdir; çünkü bu yoldan özne olumlu bir konuma sokularak, fetişleştirilmiş vücut parçası ya da vücut sayesinde kendisini bir fallus olarak algılayabilmekte, bu yoldan özdeşleştiği bir vücuda sahip olabilmekte, dolayısıyla da sonsuza dek sürüp gidecek bir arzu simülakrının gerçekleşmesine yol açmaktadır" (Baudrillard, a. g. e, s. 178).[33]

Bu hipergerçek evrende "emek artık üretken bir şey değildir. Toplumun genel bir alışkanlık biçimine dönüştürdüğü ve üretmeyi arzulayıp arzulamadığını bile bilmediği *emeğin* yeniden-üretiminden ibaret bir şey haline gelmiştir. Bundan böyle üretimle ilgili efsaneler ya da üretim içerikleri sona ermiştir. Ulusal bilançolar artık anlamsız rakamlar ve istatistiklerden oluşan bir gelişme göstergesinden, kolektif iradeyi yansıtabilmekten aciz muhasebe göstergeleri enflasyonundan başka bir şey değildir. Üretim rahatsızlığının (*pathos*) son çılgın, paranoyakça bir rahatlama biçimi olan gelişme adlı rahatsızlık da (*pathos*) onun gibi ölüp gitmiştir. Artık kimse rakamlara inanmamaktadır. Ancak çalışmanın toplumsal bir şevklendirme, ahlak, konsensüs, düzenleme ve gerçeklik ilkesi olarak yeniden üretilmesi bir zorunluluktur. Kodun dayattığı gerçeklik ilkesine göre bu tüm topluma yayılmış devasa bir *emek göstergeleri ritüelidir*" (Baudrillard, a. g. e, s. 20-21).[34]

---

gücünü, her biri zaman içinde özel araştırma ve egemen bir bilim dalı olarak ortaya çıkacak farklı evrenlerin yorumuna borçludur. Ancak ruhbilim bütün bu alanlar arasında geleceği en parlak olandır. Çünkü tüm vahşi, ortalıkta dolanan, ters, simgesel süreçler bu bilim dalı tarafından *bilinçaltı adına* zapturapt altına alınıp yorumlanmışlardır. Üstelik bu alan, inanılmaz bir saygısızlıkla radikal bir 'özgürleşme' eyleminin ana teması olarak sunulmaktadır! Burada ölüm bile ölüm içtepisi adı altında zapturapt altına alınmaktadır!" (Baudrillard, a. g. e, s. 273).

[33] "Bilinçaltı kuramını sorgulamaya kalkışmak, belli bir uygarlığa ait rasyonel düzeni olumsuzlayan bir hayal olmanın ötesine geçememiş Arzu kuramını sorgulamak demektir. Bu anlamda Arzu, yasağın egemenliği altında bulunan, bizim evrenimizin bir şeyidir. Gerçekleşebileceğinin düşlenmesi bile bizim düş gücümüzün ürünüdür. Kimi zaman Oedipus ve psikanalizde olduğu gibi yasakla diyalektik ilişki içine sokulan, kimi zaman *Anti-Oedipus*'ta olduğu gibi aklın süzgecinden geçirilmeden üretilmiş haliyle göklere çıkartılan ancak her zaman özgürleştirici ve özgürleştirilmesi gereken vahşi bir doğallık beklentisi, nesnel bir içtepisel enerji fantazmı, devrimci kalabalıklarla şu yaşlı emek gücünün mirasçısı olan arzunun gücü" (Baudrillard, a. g. e, s. 242).

[34] "Emek artık [üretken] bir güçten çok diğer göstergeler arasında yer alan sıradan bir göstergedir. Tıpkı diğer sıradan göstergeler gibi üretilmekte ve tüketilmektedir. [Emek] emekten sayılmayanla, boş zamanı değerlendirmeyle salt bir eşdeğerlik ilkesi çerçevesinde değiş tokuş edilebilmekte, gündelik yaşamın tüm diğer alanlarıyla yer değiştirebilmektedir. Onlardan daha çok ya da daha az yabancılaşmış olduğu söylenemez. Emek, özgün toplumsal ilişkilere yol açan, özgün bir tarihsel 'praxis' olma özelliğini yitirmiştir. Emek artık pek çok uygulama gibi gösterge görünümüne bürünmüş bir işlemler bütününden başka bir şey değildir. Genel yaşam tasarımına, yani göstergelerin sarıp sarmaladığı evrene ait bir şeydir" (Baudrillard, a. g. e, s. 19-21) (Parantez içi, [], ifadeler bize ait).

Baudrillard'a göre kültürü saran bu mutasyon; boşlukta yüzen değerin bu gösteriselleşmesi; bu simülasyon süreci, "üniversiteye hala gerçek bir çalışma anlayışının egemen olduğunu sanıp, deneyimlerini, nevrozlarını ve yaşamlarını bu kuruma adayan insanlar için [de] geçerli olan bir yeniliktir. Üniversitedeki 'öğretenler/öğretim elemanlarıyla', 'öğrenciler' arasındaki gösterge (bilgi, kültür) değiş tokuşu bir süreden bu yana danışıklı dövüşe dönüşmüş olup, bunu bir de insana acı veren bir duyarsızlık eklenerek (duyarsızlaşan göstergeler toplumsal ve insancıl ilişkilerde bir soğumaya yol açmıştır) bir psikodramayla desteklenen simülakr (yani yitirilmiş bir çalışma ve bilgi değiş tokuşu yerine utanç verici bir yakınlaşma, Oidipus kompleksi türünden bir duygu alışverişi ya da *pedagojik bir ensest ilişki* talebi almıştır) görünümünü almıştır. Bu açıdan Üniversite insanları anlamını yitirmiş bir *değer konusunda umarsızca eğitmeye çalışan* bir yer olmayı sürdürmektedir" (Baudrillard, 2018, s. 201-202).[35]

Sonuçta bu hipergerçek evrende Baudrillard'a göre "kuramsal üretim de maddi üretim gibi belirleyiciliğini yitirmekte ve tespit edilmesi olanaksız bir 'iç içe geçmiş' gerçekliğe doğru kayarak kısır bir döngü içine girmektedir. Bugün işte böyle bir durum içinde bulunuyoruz. Bulanıklığın yoğunlaşması, paraların dalgalanmaya bırakılması gibi, *kuramların* da dalgalanmaya bırakılmış olduğu bir çağda yaşıyoruz... Onların herhangi bir 'gerçeklikle' uyum içinde olmalarına bakarak, pratik mantıksal bir sonuca ulaşmaya çalışmanın bir yararı yoktur. Çünkü sistem her türlü kuramsal ve pratik emek gücüne ait gönderen sistemlerine bir son vermiştir. Artık kuramsal bir kullanım değeri de yoktur. Çünkü kuramsal üretimin de aynası çatlamıştır. Bu beklenen bir sonuçtu. Bu kuramsal kararsızlık bile, bir kod oyunudur... Bu yalnızca tüm kuramların, değişken kurlara göre kendi aralarında değiştirilebilecekleri, ancak yazı denilen aynanın dışında kalan hiçbir alana taşınamayacakları anlamına gelmektedir" (Baudrillard, 2016, s. 16).[36]

[35] "Bu boğucu ve öldürücü durumdan, üniversiteye özgü bu zihinsel iştahsızlıktan her ne pahasına olursa olsun kurtulmak gerekiyor. Öğrenciler ise derin bir koma evresine giren bir kuruma yeniden enerji pompalamaya çalışıyorlar ki, bunun adına olsa olsa zorla hayatta tutma denebilir. Bir tür umutsuzluk tedavisi anlamına gelen bu yöntem bireyler gibi kurumlara da uygulanabilmekte; üstelik her yerde ölüme karşı koyma beceriksizliği şeklinde algılanmaktadır. Oysa Nietzsche: 'Düşene bir tekme de sen vur!' diyordu" (Baudrillard, 2018, s. 202-203).

[36] "Baudrillard'a göre ortada gerçek, gerçeklik, toplumsal, illüzyon v. s. diye bir şey kalmadıysa kuram, kurmaca v. s. diye de bir şey olamaz. Zaten bu yüzden Baudrillard başkaları tarafından 'Simülasyon Kuramı' olarak vaftiz edilmiş olan bu çözümlemeleri patafizik (=düşsel bilimler) özelliklere sahip ironik bir kuram olarak nitelendirmektedir" (Adanır, 2008, s. 22).

**Simülasyon İşlemi ve Simulakrın Felsefi Temellendirilişi**

Birinci bölüm, bizlere simülasyon kuramının görünür içeriğini sunmuştur. Bu görünür içerik altında; simülasyon kuramının temel kavramlarını ve temel hipotezlerini, simulakrların soy ağacını yani, simulakr düzenlerinin değer yasası temelli gelişme evrelerini ve Baudrillard'ın elindeki kuram aracılığıyla gerçekleştirdiği çözümleme örneklerini söz konusu ettik. Bu ikinci bölümde ise, simülasyon kuramının örtük içeriğine yani, simülasyon işlemlerini mümkün kılan düşünsel/pratik mekanizmanın işleyiş biçimine ve simulakrın felsefi temellendirilişine odaklanacağız.

Bu doğrultuda, öncelikle, Baudrillard açısından "gizlemek (dissimuler), sahip olunan şeye sahip değilmiş gibi yapmak; simüle etmek ise, sahip olunmayan şeye sahipmiş gibi yapmaktır" (Baudrillard, 2018, s. 15). İlk durumda yani, gizleme durumunda, mevcut şeyin üstü örtülür veya o yokmuş gibi yapılır. Fakat gizleme, gerçeklik ilkesine zarar veremez. Çünkü gizleme, her koşulda altta duran bir gizleneni veya ilgili şeyin temelde duruşunu gerektirecektir: Gizleme eylemi ne denli ustaca düzenlenmiş olursa olsun, bizleri (şu anda burada bulanmayan) bir varlığa gönderecektir (Baudrillard, a. g. e, s. 15). Bu anlamda söz gelimi bir sırrı gizleyen kişinin, sırra sahip değilmiş gibi yapsa bile aslında bir sırrının olduğunu söyleriz. Böylelikle açığa çıksın ya da çıkmasın gizlenen şey, var olanlar kümesinin özel bir elemanı olarak kabul edilecektir. İkinci durumda yani, simülasyon işleminde ise, artık var olan şeye değil yokluğa (şu anda burada bulunmamaya) gidilecektir (Baudrillard, a. g. e, s. 15): Bu durumda, sırra sahip olmayan kişi bir sırra sahipmiş gibi yapmaktadır. Şey olmadığı halde şeye sahipmiş gibi yapılır ve böylelikle şeyin yokluğu, var olmanın temeli haline gelir. Ancak bu olay, sanıldığından daha da karmaşıktır. Çünkü simüle etmek '-mış' gibi yapmak değildir. "Hastaymış gibi yapan kişi yatağa uzanıp bizi hasta olduğuna inandırmaya çalışır. Bir hastalığı simüle eden kişi ise, kendinde bu hastalığa ait semptomlar görülen kişidir (Littre). Öyleyse '-mış' gibi yapmak (feindre) ya da gizlemek (dissimuler) gerçeklik ilkesine bir zarar veremez, yani bunlarla gerçeklik arasında her zaman gizlenmeye çalışılan bariz bir fark vardır. Oysa simülasyon bu 'gerçek' ile 'sahte' ve 'gerçek' ile 'düşsel' arasındaki farkı yok etmeye çalışmaktadır. Simüle eden kişi gerçekten hasta mıdır, değil midir? Çünkü bu insan gerçek semptomlar üretmektedir. Simüle eden kişiye ne hastasın ne de değilsin denebilmektedir. Bu kişiyi nesnel bir şekilde hasta ya da sağlam olarak değerlendirebilmek mümkün değildir. Hakiki bir hastalık olup olmadığı anlaşılamayan bu şey, psikolojiyle tıbbın elini kolunu

bağlamaktadır. Çünkü bütün 'semptomlar' üretilebiliyorsa ve bir hastalığa ait 'semptom' 'doğal' bir olgu olma özelliğini yitirmişse o zaman her hastalığın simüle edilebileceğini hattâ edilmekte olduğunu düşünebiliriz. Ama o zaman da tıbbın bir anlamı kalmamaktadır çünkü tıp, yalnızca nesnel nedenlerini belirleyebileceği 'gerçek' hastalıklarla ilgilenmektedir" (Baudrillard, a. g. e, s. 15-16).[37]

Böylelikle 'simülasyon işlemleri' ile 'gizleme' ve '-mış gibi yapma' ikilisi arasında çok temel bir farklılığın söz konusu olduğu açık hale gelmiştir. Simülasyon süreçleri, ürettikleri hipergerçek bir evrene aittirler ve bu halleriyle hakikat ilkesine değil, simülasyon ilkesine göre düşünülmelidirler. 'Gizleme' veya '-mış gibi yapma' ise, halen hakikat ilkesine tabi olan durumlara neden oldukları ölçüde bu ilkeye referansla düşünülmelidirler. Ancak bundan, 'gizleme'nin veya '-mış gibi yapma' durumlarının 'simülasyon süreçleri'ne eklemlenemediği veya söz konusu durumların simülasyon süreçleri içerisinde işlenemez olduğu sonucu da çıkarılmamalıdır. Eğer böyle bir sonuca varılsaydı, hakikat ilkesinin gözetiminde işleyen gerçekçilik ideolojisinin nasıl bugün tüm ihtişamıyla ayakta duruyor olduğu cevaplanamazdı. Kaldı ki simulakr, bir gerçeklik olarak algılanmak isteyen görünüm olduğu kadar, aynı zamanda daha en baştan hakikati gizleyen değil, hakikatin olmadığını gizleyen bir görünüm olarak kabul edilmektedir (Baudrillard, a. g. e, s. 13). Böylelikle 'gizleme' veya '-mış gibi yapma' durumlarının simülasyon süreçlerine eklemlenen veya sözgelimi, yitik bir gerçeklik ilkesini var güçle canlı kılmaya; ayakta tutmaya çalışan işlemsel basamaklar olarak karşımıza çıkabileceğini rahatlıkla ifade edebiliriz. Bu noktayı imgeye özgü aşamalarla

[37] "Oysa yorumunu yabancılaştırma üstüne oturtan bir hekimlik anlayışı 'her zihinsel rahatsızlık biçiminin, simülatörün bilmediği bir şekilde sıralanan semptomlar düzenine sahip olduğu ve hekimin bu düzende görülecek bir aksamayı kesinlikle fark edeceğini ileri sürmektedir'. Bu (1865 yılından miras kalan) düşüncenin amacı, ne pahasına olursa olsun hakikat ilkesinin varlığını korumak ve simülasyonun yol açtığı sorgulamadan kaçabilmektir. Çünkü bu sorgulama hakikat, gönderen ve nesnel neden gibi kavramların ortadan kalkmasına yol açmaktadır. Hekimler ne hastalık ne de sağlık göstergesi sayılamayacak bu verileri, başka bir deyişle hastanın hastalığı konusunda (hastalığı yeniden üreten söylev) söylediklerini doğru ya da yanlış olarak değerlendirme konusunda aciz kalmaktadırlar. Simüle edilen öyleyse maskesini indirmenin mümkün olmadığı, çünkü kişinin yalan söylediğini kanıtlayabilmenin imkânsız olduğu bir bilinçaltı söylevinin bu şekilde tekrarlanması karşısında psikanalizin yapabileceği bir şey yoktur" (Baudrillard, 2018, s. 16-17). Baudrillard simülatörler karşısındaki aynı çaresizliği ordunun da yaşamakta olduğunu belirtmektedir: "Günümüz ordusu, bir simülatörü de tıpkı gerçek bir eşcinsel, bir kalp hastası ya da bir deli gibi çürüğe ayırabilmektedir. Askerlik psikolojisi denilen şey bile kartezyen belirtiler karşısında gerilemekte ve gerçek mi yoksa sahte mi, üretilmiş bir semptom mu yoksa gerçek bir semptom mu ayrımını yaparken tereddüde düşmektedir. 'Deliyi bu kadar iyi taklit edebilen biri herhâlde gerçekten delidir' düşüncesine sığınmaktadır. Ordu pek de haksız değildir çünkü bu bakış açısı doğrultusunda bütün delilerin birer simülatör oldukları ve deli ile simülatör arasındaki bu farkı ayırt edememeninse akla gelebilecek en pis yıkıcı eylem biçimi olduğu söylenebilir. Klasik mantık, simülasyona karşı tüm kategorileriyle silahlanmaya çalışmaktadır. Oysa günümüzde, simülasyon bu mantığı çoktan aşıp geçerek hakikat ilkesinin yerini almıştır" (Baudrillard, a. g. e, s. 17).

birlikte düşünmemiz yerinde olacaktır. Şöyle ki Baudrillard'a göre ilk ikisi henüz gerçeklik ilkesini iptal etmeyen, ancak sonuncuları artık bir simülasyon ve simulakr çağına girdiğimizi gösteren imgeye özgü dört aşama söz konusudur. Birinci aşamada imge, derin bir gerçekliğin yansımasıdır. İkinci aşamada imge, derin bir gerçekliği değiştirir ve gizler. Üçüncü aşamada imge, derin bir gerçekliğin yokluğunu gizler. Dördüncü aşamada imge, gerçekliğin hiçbir çeşidiyle ilişkisi olmayan, kendi kendinin saf simulakrıdır artık. "Birinci durumda imge olumlu bir niteliğe sahiptir çünkü bir tür ayin görevi yapmaktadır. İkinci durumda imge *olumsuz* bir niteliğe sahip, kötü büyü türünden bir şeydir. Üçüncü durumda imge bir görünümün *yerini almaya* yani bir büyüleme aracı olmaya çalışmaktadır. Dördüncü durumdaysa, imge artık görüntü değil, simülasyon düzenine ait bir şeydir. Bir şeyleri gizleyen göstergeler aşamasından gösterilecek bir şey kalmadığını gizleyen göstergeler aşamasına geçiş bir dönüm noktasıdır. Çünkü birinciler ideolojileri de kapsayan bir hakikat ve sır teolojisine gönderirken; ikinciler bir simülasyon ve simülakrlar çağına girildiğini [...] söylemektedirler" (Baudrillard, a. g. e, s. 20). Böylelikle denilebilir ki simülasyon süreçleri, aslında ortada nesnel bir gerçekliğin bulunmadığını gizleyerek gerçeğin yerine ve mevkiine gösterge veya kod öğelerinden oluşan yeni/sanal/hiper bir gerçeklik koyduğu ölçüde kendi bünyesinde her türlü numara yapma veya gizleme süreçlerini de barındırmaktadır. Hatırlanacağı üzere Baudrillard, emeğin ölümünü gizlemek için fabrikaların, Tanrı'nın ölümünü gizlemek için de kiliselerin inşa edildiğini söylemekteydi.[38]

[38] Simülasyon süreçlerinin bu çok katlılığı yani, bünyesine her türlü yanıltma, gizleme veya aldatma süreçlerini eklemleyerek farklı algılama sekanslarına hitap edebilen bu karmaşık yapısı, Baudrillard'ın, bütün simulakr düzenlerinin iç içe geçtiği kusursuz bir model olarak kabul edip çözümlediği Disneyland örneği üzerinden de düşünülebilir. Baudrillard'a göre "Disneyland 'gerçek' ülkenin, 'gerçek' Amerika'nın bir Disneyland'a benzediğini gizlemeye yaramaktadır. Bu durum sıradan gündelik yaşantısının bir hapishaneyi andırmadığını gizlemeye çalışan toplumsal bir yapının hapishaneler inşa etmesine benzemektedir. Disneyland'ı çevreleyen Los Angeles ve Amerika, gerçek bir evrene değil hipergerçek ve simülasyon evrenine aittir. Burada sorun yanıltıcı bir yeniden canlandırılmış gerçeklikten (ideoloji) çok, gerçeğin gerçeğe benzemediğini gizleyebilmek ve gerçeklik ilkesinin devamını sağlayabilmektir. Disneyland'ın sunduğu düşsellik ne gerçektir ne de sahte. Burası gerçek adlı kurmacayı ona simetrik bir şekilde yeniden üretmek amacıyla tasarlanmış bir caydırma (ikna) makinesidir. Bu düşselliğin sefaleti ve kendisine kazandırılan o çocuksu yoz görünümün nedeni de zaten budur. Bu evrene çocuksu bir görünüm verilmek istenmesinin nedeni de zaten bu yanı, yetişkinlere özgü 'gerçek' ve başka bir evren bulunduğu düşüncesini onaylatma arzusudur. Disneyland çocuksuluğun gerçek anlamda her yere hâkim olduğunu gizleyebilmek amacıyla kurulmuş minik bir evren olup, yetişkinlerin de buraya gelerek çocuklaşmalarına olanak tanımakta ve gerçekte çocuk olmadıklarına inandırılmaya çalışılmaktadır" (Baudrillard, a. g. e, s. 29). Disneyland'in tasarlanma biçiminden farksız bir tasarlanma biçimine sahip olduğu öne sürülen Watergate skandalı da simülasyon süreçlerinin bu çok katlı yapısını gözler önüne sermektedir: "Bu düşsel oyun da ilki gibi önceden belirlenmiş yapay sınırların ötesinde herhangi bir gerçekliğin bulunmadığını... olgular ve ifşa ediliş biçimleri arasında hiçbir fark bulunmadığını gizlemeye çalışmaktadır... Politik skandal sonuç olarak bir yandan ahlâkî ve politik bir ilkeyi eski sağlığına kavuşturmaya çalışırken, diğer yandan da düş gücünü harekete geçirerek yitip gitmekte olan gerçeklik ilkesine o ilk görünümünü yeniden kazandırma gayreti içindedir" (Baudrillard, a. g. e, s. 31).

Öyleyse sonuç olarak bütün simülasyon işlemlerinin sadece bir belirti, 'doğal' olma özelliğini yitirmiş bir semptom ve böylelikle bir görünüm düzeyinde kalan simülakrların üretimini hedeflediğini söyleyebiliriz. Böylelikle güncel sistem de yitirilmiş bir gerçekliğin işe yarar özelliklerini kendi bünyesinde taşıyan seçili simulakrların saklı tutulup yeniden üretildiği, yaygınlaştırıldığı veya dayatıldığı bir hipergerçek sistemden fazlası olamayacaktır.

Kanaatimizce, bu noktada artık doğrudan, önümüze sunulan bu hipergerçek sistemin oluşturucusu veya düzenleyici ilkesi olarak düşündüğümüz simulakra yönelmemiz gerekmektedir. Böyle bir adım aracılığıyla, sonsuz sayıda çoğaltılabilme özelliğine sahip olduğu ve tüm kültürü kuşattığı ileri sürülen simulakrların düşünsel karakterine ulaşacağımız söylenebilir. Böylelikle, simülasyon kuramının örtük içeriğini açığa çıkarma hedefimiz de yerine getirilmiş yani, hem Baudrillard'ın dillendirdiği gerçekliğin yitimi söyleminin neye işaret ettiğine ilişkin kuşatıcı bir açıklama hem de aslında açıklamaları verilmiş genel bir felsefi problem olduğu muhakkak olan simulakrın tam da bu yönünü gösteren temel felsefi formülasyonları elde edilmiş olacaktır: Bu, çalışmamızın son bulması için gerekli tüm koşulların yerine getirilmiş olduğu anlamına da gelecektir.

Hatırlanacağı üzere, Baudrillard'ın gerçekliğin yitimi ve simulakrların yeniden üretimi kabullerine dayanarak gerçekleştirdiği güncel sistem analizinin arka planını veya felsefi temellerini, Nietzsche ve Deleuze aracılığıyla elde edebileceğimizi belirtmiştik. Bu doğrultuda odak noktamıza Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü tasarımını yerleştirmiştik. Farklı anlam katmanlarına sahip olan bu tasarımın özel bir versiyonuna (Heidegger'in de gözden kaçırmadığı; Platon felsefesini ters yüz eden spekülatif boyutuna) yönelmiş ve söz konusu versiyonun uygun bir kavranışının, gerçekliğin yitimi söylemini ve bu yitimin belirleyici nedeni olan simulakrın düşünsel karakterini anlamak için ihtiyaç duyduğumuz ilgili formülasyonları bizlere sağlayabileceğini ileri sürmüştük. Bu doğrultuda söz konusu formülasyonları elde etmek için başvuracağımız merciinin de Deleuze olduğunu belirtmiştik: Deleuze'ün en temelde ters yüz işleminin Nietzscheci tasavvuruna bağlı kalarak; fakat kendisine ait fark temelli felsefi görüşlerine açılacak şekilde gerçekleştirdiği özgün angajmanını, Platon felsefesini ters yüz etme işleminin felsefi temellerini aydınlatmak için kullanabileceğimizi öne sürmüştük. O halde şimdi çizdiğimiz bu düşünsel güzergâhı nihai noktasına vardıracak olan aşamaya yani, Tanrı'nın ölümü ve simulakrın ortaya çıkışı olarak düşünülmesi gereken Platon felsefesini ters yüz etme işleminin açıklayıcı temel formülasyonlarını aktarmaya geçebiliriz.

Deleuze'e göre Platonculuğu ters yüz etmek, Platonculuğun ardındaki yönelimi ortaya çıkarmak; (Platon'un, Sokrates'ten farklılaştırmaya çabaladığı Sofist'in izini sürmesine benzer olacak şekilde) söz konusu yönelimin 'izini sürmek' anlamına gelmelidir. Deleuze, bu temel belirlenime bağlı kalarak doğrudan Platon'un idealar öğretisine yönelmiş; Platonculuğun ardındaki yönelimi bu öğretinin temel gayesi üzerinden soruşturmuştur. Deleuze'e göre idealar öğretisinin asıl amacı bir seçme, eleme isteği şeklinde düşünülmelidir. Deleuze bir ilk belirlenimde bu eleme veya seçmenin; özü görünüşten, zihinsel olanı duyulur olandan, İdeayı imgeden, asıl olanı kopyadan ayırmayı hedeflediğini, fakat aslında eleme veya seçmede söz konusu olanın, "iyi ve kötü kopyaları ya da daha doğrusu daima iyi temellenmiş kopyalarla daima benzemezliğe gömülü simülakrları birbirlerinden ayırarak talipleri seçmek" olduğunu öne sürmüştür (Deleuze, 2015, s. 282):[39] Söz konusu olan soyları seçmek, talipleri ayırt etmektir veya saf olanı saf olmayandan, sahici olanı sahici olmayandan ayırmaktır.[40] Deleuze'e göre bu noktada Platonculuğun ardındaki yönelim de bütünüyle açığa çıkmaktadır: "Kopyaların simülakrlara karşı zaferini sağlamak, simülakrları bastırmak, onları en dibe zincirlenmiş halde tutmak ve yüzeye çıkıp her yere 'bulaşmalarını' engellemek" (Deleuze, a. g. e, s. 282). Öyleyse Platonculuğu ters yüz etmek de "orijinalin kopya üzerindeki, modelin imge üzerindeki üstünlüğünü reddetmek... simulakrın ve yansımaların saltanatını yüceltmek... simülakrların yukarı çıkmasını sağlamak, ikonlar ya da kopyalar arasında onların haklarını olumlamak demektir. Problem artık Öz-Görünüş ya da Model-Kopya ayrımıyla ilgili değildir. Bu ayrım bütünüyle temsil dünyasında işlemektedir; söz konusu olan, bu dünyaya altüst oluşu dâhil etmektir: putların alacakaranlığı" (Deleuze, 2017, s. 101; 2015, s. 288).

Bu açıklamalara göre simulakrın felsefi temellendirilişi, idealar ve kopyalar arasındaki içsel/özsel ilişkiyi ve simulakrın bu söz konusu ilişki bağlamındaki konumunu tespit etmeyi gerektirmektedir. Deleuze'ün, Yeni-Platonculuğun Platon temelli yaklaşımlarını da göz önünde bulundurarak ortaya koyduğu formülasyonlar tam da bu noktada işe yaramaktadır: Söz konusu formülasyonlar, simulakrın aslı temsil eden bir kopyanın kopyası ya da söz konusu aslın veya kopyanın bir taklidi olmadığını; asıl olandan ve dolayısıyla aslın kopyasından ayrı tutulmasını öne koşan bir doğa farkına sahip

[39] "Platon idol-imgeler alanını bu bakımdan ikiye böler: bir yanda *ikon-kopyalar* vardır, diğer yanda *fantazm-simülakrlar* (Sofist, 236b/264c)" (Deleuze, 2015, s. 282).

[40] Bu doğrultuda Deleuze'e göre aslında "Platonculuk felsefi *Odysseia*'dır; Platoncu diyalektik [de] bir çelişme ya da karşıtlık diyalektiği değil, rekabet (*amphisbetesis*) diyalektiği, rakiplerin ya da taliplerin diyalektiğidir" (Deleuze, a. g. e, s. 280) (Parantez içi, [], ifadeler bize ait).

olduğunu ve bu yolla da asıl ve kopya ikiliğinin ötesine geçilmiş olduğunu göstermeye yaramaktadırlar.

Bu noktada, Deleuze'ün onlar aracılığıyla paralel dizgelerde aynı işlemi gerçekleştirdiği Platonik terimlerini öne çekmemiz doğru olacaktır: *Temel*, *talep nesnesi* ve *talip*ler. Temel, bir ideadır –örneğin, adalet ideasıdır. Temel, aynı zamanda, *pay alınamaz* ve *katılınamaz* olandır. Talep nesnesi, örneğin adil olma özelliği, *pay olarak alınan* ya da başka bir ifadeyle *katılınan*dır ve kendisinin ilk sahibine referansla düşünülmelidir. Böylelikle temel, talep nesnesine *ilk sahip* olandır ve sahibi olduğu talep nesnesini bir temele ihtiyaç duyanlara yani, en iyi ihtimalle *ikinci sahip* olabilen taliplere pay olarak vermektedir:[41] Adalet, adil olma özelliğini, bu özelliğe talip olanlara yani, adil kişilere pay olarak vermektedir: Baba (temel) Kız'ı (talep nesnesi) Nişanlı'ya (talip) vermektedir. Böylelikle adil kişiler, pay alma derecelerine göre talep nesnesine *katılan*lar yani, *pay alan*lar; adil olma özelliğine ikinci olarak sahip olan kopyalardır. Burada henüz gerçeklik öğretisinin güvenli sığınağında olduğumuz söylenebilir. Çünkü talipler yani kopyalar, kendilerine temel olan idealarıyla içsel bir ilişki içerisinde algılanmaktadırlar. Sözgelimi devlet adamı ve yardımcıları ya da tüccarlar veya çiftçiler v. b. adil olma özelliğinden pay aldıkları ölçüde adalet ideasına benzemektedirler ve bu halleriyle asıl anlamda var olmayan bir kopya varlık olarak gerçeklik içerisindeki yerlerini almaktadırlar. Burada devlet adamı iyi temellenmiş kopya varlıkken, yardımcılarını ya da diğerlerini ona kıyasla kötü temellenmiş durumdaki kopya varlıklar olarak düşünebiliriz.[42] Ancak her iki öbek de adalet ideasını yansıttıkları ya da ona benzedikleri ölçüde gerçekliğin koruması altındadırlar:[43] "Kopya, modeli yeniden ürettiği ölçüde onun da bir taklit olduğu söylenebilir; öte yandan, bu taklit, noetik, zihinsel ve içsel olduğu sürece, özün kurucu ilişkilerine ve oranlarına göre düzenlenen hakiki bir üretimdir. İyi kopyada daima

[41] "Katılmak pay sahibi olmak, sonradan sahip olmak, ikincil olarak sahip olmak demektir. Birincil olarak sahip olan temelin kendisidir. Adalet'ten başka adil yoktur, der Platon; adil dediklerimize gelince, bunlar adil olma niteliğine ikincil veya üçüncül veya dördüncül olarak sahiptir... veya simulakr olarak" (Deleuze, 2017, s. 96).

[42] "Platoncu model Aynı olandır: Platon'un Adaletin adil olmaktan başka bir şey olmadığını, Cesaretin cesur olmaktan başka bir şey olmadığını vb. söylemesi anlamında Aynı - temelin ilk olarak sahip olan şeklinde soyut belirlenimi. Platoncu kopya Benzer olandır: ikinci olarak elde eden talip. Modelin ya da asıl olanın saf özdeşliğine örnek bir benzeşme karşılık gelir, kopyanın saf benzerliğine taklide dayalı denebilecek bir benzeşme karşılık gelir" (Deleuze, 2015, s. 285).

[43] "Kopyaların ya da ikonların iyi imgeler olmasının, iyi temellenmiş olmasının sebebi benzerlik taşımalarıdır. Ama benzerlik dışsal bir ilişki olarak anlaşılmamalıdır: o, bir şeyden diğer bir şeye gitmekten ziyade bir şeyden bir İdeaya gider, çünkü İdea içsel özün kurucu ilişkilerini ve oranlarını barındırmaktadır. İçsel ve zihinsel benzerlik talebin ölçüsüdür: kopya ancak o şeyin İdeasına benzediği ölçüde herhangi bir şeye gerçekten benzer. Talip ancak İdeayı (içsel ve zihinsel olarak) model aldığı ölçüde nesneye uygun düşer. Ancak özde (örneğin adalette) temellendiği ölçüde niteliği (adil olma niceliğini) hak eder. Kısacası, İdeanın üst düzey özdeşliği kopyaların iyi talebini temellendirir, bu talebi içsel ya da türemiş bir benzerliğe dayandırır" (Deleuze, a. g. e, s. 282-283).

üretici bir işlem ve bu işleme karşılık gelecek, bilgi değilse bile bir *doğru sanı* vardır" (Deleuze, 2015, s. 284).

Böylelikle idealar öğretisinin asıl gayesinin bir eleme ve seçme isteğini gerçekleştirmek olarak düşünülmesi gerekir denilirken, bizlere ilk etapta, henüz gerçeklik ilkesine referansla düşünülen bu iyi ya da kötü temellenmiş kopyaları birbirinden ayırt etmenin hedeflendiği söylenmektedir: Fakat bir ikinci etapta yapılması gereken seçim ise, bizleri gerçeklik öğretisinin güvenli sığınağından uzaklaştırmaktadır. Çünkü bu durumda eleme ya da seçme isteği, iyi ya da kötü temellenmiş kopyalara değil; model ve kopya mefhumlarını tartışmalı hale getiren, *temelsiz* simulakrlara yönelmektedir: Bu yönelme durumunda seçim isteği, asıl ve kopya ikiliğini ayakta tutan hakikat/gerçeklik ilkesinin şeyleri belirleme gücünü kaybettiği bir alanda yapılmaya mahkûm edilmektedir –bu da aslında seçimde bulunmanın olanaksız hale geldiğini söylemekle aynı anlama gelmektedir.[44] Bunun nedeni, tam da Deleuze'ün işaret ettiği şekliyle, ikon ya da kopya varlıkların temsil ettikleri bir ideal referans noktasından söz edilebilirken, simulakrlar durumunda bunun mümkün olmamasıdır: Simulakrlar, dünyanın kendisinin ancak bir fantazm olarak kurulabileceğini söylemektedirler (Deleuze, a. g. e, s. 288). Bu söz konusu dünyada "ayrıcalıklı bir görüş noktası olmadığı gibi bütün görüş noktalarına ortak bir nesne de yoktur. Hiçbir hiyerarşi mümkün değildir: ikinci yoktur, üçüncü yoktur..." (Deleuze, a. g. e, s. 289): Buradaki durum, artık aynının ve benzerin özünün simüle edilmesinden ibarettir (Deleuze, a. g. e, s. 289).

Deleuze'e göre bu, sahte talibin zaferidir. "Maskelerin üst üste gelişi içinde, sahte talip hem babayı, hem talibi, hem de nişanlıyı simüle eder.[45] Ama

---

[44] Deleuze'e göre Platon'un meşhur diyaloglarından biri olan "*Sofist*'in meşhur tezinin, kimi muğlaklıklara rağmen, şu şekilde anlaşılmasının daha doğru olup olmadığını sormak gerekir: 'varlık-olmayan' [*non-être*] deyişindeki '*olmayan*' [*non*] *olumsuzdan başka bir şeyi* ifade eder. Bu hususa ilişkin olarak, geleneksel kuramların hatası, bize şüphe götürür iki alternatifi dayatmalarıdır: olumsuzu defetmek isterken, varlığın tamamen olumlu gerçeklik olduğunu gösterir ve hiçbir varlık-olmayan tanımazsak tatmin olduğumuzu söyleriz; buna karşın, olumsuzlamayı temellendirmek isterken, varlıkta veya varlıkla ilişkili olarak herhangi bir varlık-olmayan ortaya koymayı başarırsak tatmin oluruz (bu varlık-olmayanın zorunlu olarak olumsuzun varlığı veya olumsuzlamanın temeli olduğunu düşünürüz). O halde şu iki alternatif söz konusudur: ya varlık-olmayan yoktur ve olumsuzlama yanılsama eseridir ve temellenmemiştir ya da varlık-olmayan vardır ve olumsuzu varlığa koyup olumsuzlamayı temellendirir. Fakat belki de *aynı anda* hem varlık-olmayanın olduğunu hem de olumsuzun yanılsama eseri olduğunu söylemek için nedenlerimiz bulunmaktadır"˙(Deleuze, 2017, s. 98).

[45] Sahte talipler "talip oldukları şeye (nesne, nitelik vb.) alttan alta, bir saldırganlık, bulaşıcılık, altüst etme şeklinde, 'babaya karşı' gelerek ve İdeanın dolayımından geçmeksizin talip olurlar. Temellenmemiş talepleri, içsel bir dengesizlik olarak bir benzemezlik barındırmaktadır" (Deleuze, 2015, s.283). Diğer taraftan Deleuze'e göre "kuşkusuz simülakr da bir benzerlik *etkisi* üretir, ama bu genel bir etkidir, tamamen dışsaldır ve modelde kullanılan araçlardan tümüyle farklı araçlar yoluyla üretilmiştir" (Deleuze, a. g. e, s. 283). İyi kopyada ya da asıl olanın taklidinde hiç olmazsa doğru bir sanıya karşılık gelen içsel, üretici bir işlem söz konusuyken, "taklit, tam da artık bir simülasyondan

sahte talibin hakikate ilişkin olduğu varsayılan bir modele göre sahte olduğu söylenemez, simülasyonun bir görünüş, bir yanılsama olduğu söylenemez. Simülasyon fantazmın ta kendisidir, yani makinesellik olarak, Dionysosçu makine olarak simülakrın işleyiş etkisidir. Güç olarak sahteliktir söz konusu olan: Nietzsche'nin sahte olanın en yüksek gücünden söz etmesi anlamında *Pseúdos*. Simülakr, yüzeye çıkarak Aynı'yı ve Benzer'i, modeli ve kopyayı sahtenin (fantazmın) gücü altına alır. Hem pay almaların düzenini, hem dağılımın sabitliğini, hem de hiyerarşinin belirlenimini olanaksız hale getirir. Göçebe dağılımların ve taçlanmış anarşilerin dünyasını kurar. Yeni bir temel olmak bir yana, bütün temelleri yerle bir eder, evrensel bir çöküşü sağlar, ama pozitif ve neşeli olay olarak, *dipsizleşme* olarak çöküş: 'Her mağaranın ardında açılan daha da derin bir başka mağara ve her yüzeyin altında daha geniş, daha yabancı, daha zengin bir yeraltı dünyası ve bütün zeminlerin, bütün temellerin altında daha da derin bir alt zemin'. Sokrates artık ona tanıdık gelmeyen bu mağaralarda yolunu nasıl bulacak?" (Deleuze, a. g. e, s. 289).

**Sonuç**

Bu noktadan bakıldığında çalışmamızın temel amacını yerine getirdiğimiz söylenebilir. Hatırlanacağı üzere bu temel amaç, Baudrillard'ın kuramsal çözümlemeye tabi tuttuğu güncel sistemin üzerine kurulu olduğu simulakrların felsefi temellerini sağlamaktı. Bu hedef doğrultusunda takip ettiğimiz güzergahta, öncelikle simülasyon kuramının görünür içeriğini ve daha sonra da örtük içeriğini araştırma konusu ettik. İlk bölümde ele aldığımız görünür içerikte, simülasyon kuramının temel kavramlarını ve temel hipotezlerini; simulakrların soy ağacını ve simulakrların yeniden üretilip yaygınlaştırılmasına/kısır-döngüsel bir gelişim hattını sürdürmeye teşne olduğu ileri sürülen güncel sistem için Baudrillard'ın ortaya koyduğu kuramsal analizleri inceledik. İkinci bölümde ele aldığımız örtük içerikte ise, okuyucuya ilk aşama-

ibaret olduğu ölçüde, sadece simülakra karşılık geldiği ve kurnazlık ya da altüst etme yoluyla elde edilmiş, üretici olmayan, tümüyle dışsal bir benzerlik etkisine işaret ettiği ölçüde olumsuz bir anlam üstlenmeye mahkûmdur. Burada artık doğru sanı bile yoktur, bilme biçiminin yerini tutan bir çeşit ironik karşılaşma, bilginin ve sanının dışında olan bir karşılaşma sanatı vardır sadece. Platon, üretici olmayan bu etkinin nasıl elde edildiğini de belirtir: simülakr, gözlemcinin hâkim olamayacağı büyüklükte boyutlar, derinlikler ve uzaklıklar barındırmaktadır. Gözlemci bunlara hâkim olamadığı için bir benzerlik olduğu izlenimine kapılır. Simülakr diferansiyel görüş noktasını içine alır; gözlemci kendi görüş noktasıyla birlikte dönüşen ve şekil değiştiren simülakrın bir parçası haline gelir. Kısacası, simülakrda bir deli oluş vardır, 'daha çok ve daha az olanın hep ileri gittiği' *Philebos*'takine benzer bir sınırsız oluş, hep başka olan bir oluş, derinliklerdeki altüst edici, eşit olandan, sınırdan, Aynı'dan ya da Benzer'den kaçıp kurtulabilen oluş: daima hem çok hem az, ama asla eşit değil. Bu oluşa bir sınır dayatmak, onu ayrıya göre düzenlemek, benzer hale getirmek - başkaldırmaktan vazgeçmeyen kısmı da olabildiğince derinlere bastırmak, onu Okyanus'un dibinde bir mağaraya hapsetmek: ikonlara simülakrlar karşısında zafer kazandırmak isteyen Platonculuğun amacı budur işte" (Deleuze, a. g. e, s. 284-285).

da, simülasyon işlemlerini mümkün kılan düşünsel/pratik mekanizmanın Baudrillard tarafından ne şekilde tasavvur edildiğini açıkladık. İkinci aşamada ise, simülasyon işlemleriyle üretilen ve yeniden üretilen simulakrların aslında önemli bir felsefi temayı teşkil ettiklerini ve üstelik Platon felsefesini ters yüz etme girişiminde kök bulan felsefi açıklamalarının bulunduğunu gösterdik.

Öyleyse artık Tanrı'nın ölümünün ya da simulakların düşünce içerisindeki temelsiz pozisyonunun, alışılagelmiş düşünme biçimlerinde yaşanan ciddi bir kırılmaya/dönüşüme işaret ettiğini ifade edebiliriz. Bir zamanlar Nietzsche şöyle yazmıştı: "Başıma geleceği biliyorum. Bir gün korkunç bir şeyin anısıyla birlikte söylenecek benim adım, -yeryüzünde eşi görülmemiş bir bunluğun, en derin bir bulunç çatışmasının, o güne dek inanılmış, istenmiş, kutsallaştırılmış ne varsa, hepsine karşı yöneltilecek bir son sözün anısıyla" (Nietzsche, 2006, s. 113). Böylelikle aslında bu kırılma nedeniyle, simulakrların Tanrı'nın ölümüne neden olan unsur ya da düşünceler için düzenleyici bir ilke olarak düşünülmesi gerekir derken bile, simulakrları henüz gerçeklik öğretisinin düşünme alışkanlıkları içerisinde anlamlı hale getirmeye çalıştığımız söylenmelidir. Çünkü simulakrlar, her türlü nesnel belirlenimden ya da nedenler ve sonuçlardan söz edilen bir düşünme biçiminden kopulduğuna daha en baştan, açıkça işaret etmektedirler: Öyle ki simulakrlar; iki arada olmayan bir nehir, gündüze ve geceye sığmayacak bir gün gibi tasavvur edilmelidirler.

Peki, hakikat ilkesinin etkisiz kılındığı ve böylelikle ilgili kişiye algıladığı herhangi bir şeyi asıl ve kopya ikiliğinin ötesinde; bu ikilikten ilgisiz bir şekilde değerlendirmeyi şart koşan bu düşünce evreni içerisinde kalmaya nasıl devam edebiliriz? Açıkçası bize göre bu soru, okuyucuya aktardığımız bütün bu anlatıya rağmen ya da doktordan kendisine iyi gelecek bir tedavi tavsiyesi bekleyen bir hasta gibi sorulmuyorsa bir anlam taşıyabilir: Bu doğrultuda bize göre devam edebilmenin en temel koşulu, düşüncenin ve daha özelde her türlü bilme durumunun olumsal/göreli bir karaktere sahip olduğunu kabul etmektir. Artık kendisine referansla şeylerin konumunu ya da önermelerin güvenilirliğini mutlak suretle test edebileceğimiz temel bir dayanak noktası bulunmadığı için, tüm algılama veya bilme durumlarının ancak belirli bağlamlarda bir anlama ya da doğruluğa sahip olabileceğini kabul etmemiz gerekmektedir. Bu da düşüncenin olumsal karakterine selam duran yeni bir bilgi tanımına ihtiyaç duyduğumuz anlamına gelmektedir.

## Kaynakça


Adanır, Oğuz. (2008). "Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler". İstanbul: Hayalet Kitabevi.

Baudrillard, Jean. (2014). "Nesneler Sistemi", (Oğuz Adanır & Aslı Karamollaoğlu, Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Baudrillard, Jean. (2015). "Tüketim Toplumu", (Alâeddin Şenel, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Baudrillard, Jean. (2016). "Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm", (Oğuz Adanır, Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Baudrillard, Jean. (2018). "Simulakrlar ve Simülasyon", (Oğuz Adanır, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Best, Steven; Kellner, Douglas. (2011). "Postmodern Teori", (Mehmet Küçük, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Deleuze, Gilles. (2015). "Anlamın Mantığı", (Hakan Yücefer, Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

Deleuze, Gilles. (2016). "Nietzsche ve Felsefe", (Ferhat Taylan, Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

Deleuze, Gilles. (2017). "Fark ve Tekrar", (Burcu Yalım & Emre Koyuncu, Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

Er, Sadık Erol. (2016). "Platonculuğun Deleuzecü Ters Çevrilmesi", Özne Dergisi, 24. Kitap, ss. 409-418.

Güner, Yusuf Reşat. (2016). "Üç Yönlü Periyodik Minimal Yüzeyler ile Oluşturulan Bir Tasarım Önerisi" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü.

Heidegger, Martin. (2001a). "Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi", (Oruç Aruoba, Çev.). Cogito Dergisi, 25. Sayı, ss. 134-141.

Heidegger, Martin. (2001b). "Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı", (Levent Özşar, Çev.). Bursa: Asa Kitabevi.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. (1998). "Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine", (Oruç Aruoba, Çev.). Cogito Dergisi, 16. Sayı, ss. 55-66.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. (2005). "Putların Batışı" / Ya da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır, (Mustafa Tüzel, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. (2006). "Ecce Homo" / Kişi Nasıl Kendisi Olur, (Can Alkor, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. (2008). "The Gay Science", (Edited by Bernard Williams). Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. (2016). "Böyle Söyledi Zerdüşt" / Herkes ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap, (Mustafa Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Platon. (2007). "Symposion", (Eyüp Çoraklı, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Platon. (2012). "Phaidon" / Ruh Üzerine, (Nazile Kalaycı, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Platon. (2015). "Devlet", (Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimgöz, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Platon. (2017). "Phaidros", (Furkan Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Platon. (2018). "Timaios", (Furkan Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Roney, Patrick. (2013). "Aşkınlık ve Yaşam: Nietzsche ve 'Tanrının Ölümü' Üzerine", (Elis Şimşon, Çev.). Kaygı Dergisi, 20. Sayı, ss. 305-321.

# TANRISAL BİR KEHANET, NEDENSİZ BİR HAREKET ve YUNAN STİLİ CİNAYET

## Nietzsche Felsefesinin Arkhe-olojisi*

**Burak K. Durak****

**Özet:** Bu çalışmada, genellikle bağlamsız, sistemsiz, bütünlüksüz olarak görülen Nietzsche felsefesinin, kendisinden önceki felsefi tartışmalarla ilişkili olduğu ve tüm felsefi sorunsalları tek bir problem üzerinden gerekçelendiren ayrıntılı bir sisteme sahip olduğu iddia edilecektir. Kendine dönüş etkinliği olan "refleksiyon" üzerinden kurulan bağlam aracılığıyla, epistemoloji ve metafizik üzerinden şekillenen modern dönem felsefi tartışmalarına Nietzsche'nin de ortak olduğu, modern dönem felsefi problemlerini, Antik Yunan felsefesi problemlerine indirgeyerek, kendi sistemini Yunan stilinde şekillendirdiği kendisinin ve diğer düşünürlerin ana metinlerine dayandırılarak gerekçelendirilmeye çalışılacaktır. Bu tartışma içinde Nietzsche'nin felsefi sisteminin ana hatları ortaya konularak "Bengi Dönüş", "Güç İstemi" gibi farklı yorumlarla anlaşılmaya çalışılan kavramlar, "hareket" sorunu üzerinden anlamlandırılacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Ben, Özne, Refleksiyon, Varlık, Oluş, Hareket, Bilgi, Bilinç, Güç İstemi, Bengi Dönüş

### A DIVINE PROPHECY, A CAUSELESS ACT AND A GREEK STYLE MURDER

Arkhe-ology of the Nietzsche Philosophy

**Abstract:** In the current study, it will be argued that the philosophy of Nietzsche, which is generally viewed to be decontextualized, unsystematic and uncompleted, is related to its preceding philosophical arguments and that it has a detailed system justifying all the philosophical problematics on the basis of a single problem. The study will focus on the discussion of how Nietzsche became involved in the philosophical arguments of the modern era shaped on epistemology and metaphysics through the context established on the basis of "reflection" meaning inward retrospection, how he shaped his own system in the Greek style by reducing the philosophical problems of the modern era into the philosop-

* Bu çalışmada oluşturduğum modern dönem bağlamı ve Nietzsche yorumu daha önce, ana hatlarıyla, 2016 tarihinde savunduğum "Epistemik Öznenin Ontolojik Statüsü" adlı yüksek lisans tez çalışmamda yer almaktadır.

** Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ana Bilim Dalı, Felsefe Bölümü Doktora öğrencisi İletişim: ph.burak.k.durak@gmail.com, Zeytinli Bahçe/Knidos – 2019

hical problems of Antique Greek through reference to his and other philosophers' seminal works. Within this discussion, the main outlines of the Nietzsche's philosophical system will be revealed and the concepts that have been attempted to be understood through different interpretations such as "Eternal Recurrence", "Will-toPower" will be attempted to be understood over the problem of "Action".

**Key Words:** Self, Subject, Reflexion, Entity, Existence, Action, Knowledge, Consciousness, Will-to-Power, Eternal Recurrence

## Giriş

Nietzsche, çoğu felsefeci tarafından, felsefe tarihinde apansız ortaya çıkan, sistemsiz, bağlamsız filozof olarak görülür. Nietzsche'nin eleştirel tarzı ve sert üslubu genellikle onun modern dönemin hâkim dünya görüşüne karşı bir tavır takındığı konusunda yorumcuları birleştirir ve felsefesi bir "modern dönem eleştirisi" olarak görülerek "Post Modern" nitelemesiyle felsefe tarihinde yerini alır. Nietzsche'nin eserleri, genellikle, birbirinden farklı konulara odaklanan kısa pasajlar halinde sıralanmış bölümlerden oluşur ve bu anlamda okura dağınık bir felsefe görüntüsü verir. Kimi Nietzsche yorumcusuna göre bu dağınık deyişler, kendisinden önceki felsefi tartışmalara bütün halde bağlanarak bir bağlam kurulamaz veya bütünlüklü halde sistemleştirilemez. Alışılagelmişin dışına çıkan, zaman zaman özdeyişler, zaman zaman da lirik tarzdaki anlatım biçimiyle, mitolojiye ya da başka eserlere yapılan üstü kapalı göndermelerle ve sıkça kullanılan ilginç metaforlarla Nietzsche felsefesi adeta çözümleme gerektiren kriptolardan oluşur[1]. Bu nedenle, Nietzsche'yi salt okumaktan çok incelemek gereklidir. Bir araştırmacı Nietzsche felsefesi üzerine inceleme yapmaya niyetlenmişse; bir kaç kelime ya da cümleden oluşan özdeyişlerle ne anlatılmak istendiğini, metaforların nelere karşılık gelebileceğini, yapılan göndermelerin kimi ya da neyi hedef aldığını keşfetmeli ve yaptığı çalışmanın sonunda –kurduğu bağlam/oluşturduğu yorum aracılığıyla– onun felsefesine ortak olacağını da bilmelidir. Bu sebeplerden dolayı, Nietzsche felsefesini üzerinde fikir birliği sağlanmış bir sistem olarak ele almak, uzlaşılmış net belirlenimlerle ortaya koymak olası gözükmemektedir. Bunun tabii sonucu olarak literatürde yer alan mevcut çalışmalarda, benzer Nietzsche yorumları olduğu gibi birbirine çok zıt Nietzsche yorumlarıyla karşılaşmak da mümkündür. Eserlerinde yer alan etik, estetik, siyaset, metafizik, epistemoloji, dil vb. gibi neredeyse felsefenin tüm çalışma alanlarına dokunan etkili görüşleri, bu alanlara odaklanan çeşitli yorumlama girişimle-

[1] Nietzsche yazılarını bilmece, okuyucularını da bilmeceleri çözen kişi, "bulucu" olarak tanımlamıştır (Nietzsche, 2003, s. 52).

rini berberinde getirmiş, farklı bakış açılarıyla oluşturulan Nietzsche yorumları –onların da felsefi içerikli çalışma olmaları nedeniyle– felsefi literatürün gelişimine katkıda bulunmuş/bulunmaktadır. Bu şekilde düşünüldüğünde Nietzsche felsefesi farklı düşünürlerle "oluşumuna" hala devam etmektedir. Bu çalışma da, belli çıkarımlar bağlamında, Nietzsche felsefesini yorumlama girişimi olarak görülmelidir.

Bu çalışmada, genellikle bağlamsız, sistemsiz, bütünlüksüz olarak görülen Nietzsche felsefesinin, kendisinden önceki felsefi tartışmalarla ilişkili olduğu ve çeşitli sorunsalları tek bir problem üzerinden gerekçelendiren ayrıntılı bir sisteme sahip olduğu iddia edilecektir. Kendine dönüş etkinliği olan "refleksiyon" üzerinden kurulan bağlam aracılığıyla, epistemoloji ve metafizik üzerinden şekillenen modern dönem felsefi tartışmalarına Nietzsche'nin de ortak olduğu, modern dönem felsefi problemlerini, Antik Yunan felsefi problemlerine indirgeyerek, kendi sistemini Yunan stilinde şekillendirdiği, kendisinin ve diğer düşünürlerin ana metinlerine dayandırılarak[2] gerekçelendirilmeye çalışılacaktır. Bu tartışma içinde Nietzsche'nin felsefi sisteminin ana hatları otaya konularak, "Bengi Dönüş", "Güç İstemi" gibi farklı yorumlarla anlaşılmaya çalışılan kavramlar, "hareket" sorunu üzerinden anlamlandırılacaktır.

> *Tek tek felsefe kavramları, kendileri için, kendi başlarına gelişen şeyler değildir; tersine, birbirine bağlı, birbiriyle ilişkili olarak gelişirler; düşünce tarihinde ne denli apansız, gelişigüzel ortaya çıkıyor gibi görünürlerse görünsünler, yine de (…) bir sisteme aittirler…* (Nietzsche, 2018a, s. 33)

## I. Modern Dönemden Nietzsche'ye

Modern Dönemin ilk filozofu olarak anılan Descartes, felsefesine, tüm bildiği şeylerin temelini oluşturan, kendisinden şüphe edilemeyen kesin bilginin ne olabileceği arayışıyla başlar. Farklı gerekçelerle bildiği, bilginin nesnesi yapabildiği tüm şeyleri şüpheli bulur, bir bilgi hariç; kendi varlığının bilgisi. Descartes, yaptığı sorgulamanın sonunda "Düşünüyorum, öyleyse varım." çıkarımıyla kendi varlığını "düşünen bir şey" olarak bulur ve "ben varım" önermesini kendisinden şüphe edilemeyen en 'dolaysız kesinlik' olarak tüm bilginin temeline yerleştirir (Descartes, 2013, s. 37). Felsefe tarihinde

[2] Nietzsche felsefesi üzerine yaptığım bu çözümleme ve oluşturduğum bağlam, filozofların kendi metinleri üzerinden yaptığım kendi okumalarıma dayanmaktadır. Bazı konularda ikincil kaynak olarak alanında uzman kişilere atıfta bulunulmuştur. Nietzsche okumalarım içinde "Güç İstenci" adıyla piyasada bulunan ve Nietzsche'ye atfedilen kitap bulunmamaktadır. Bu kitap üzerinden Nietzsche çözümlemesi yapan kimi yorumcuların aksine; ne Nietzsche felsefesi üzerine olan düşüncelerimde, ne de metin içindeki alıntılarda bu kitaba, ya da herhangi bir bölümüne yer verilmemiştir.

Descartes'in kendi düşüncesini bizzat kendi üzerine çevirmesiyle kendisini 'düşünen varlık' olarak bulması bir dönüm noktasını oluşturur. Bu refleksiyonla[3] birlikte, düşünen, bilen varlığın epistemolojik statü elde ederek 'özne'[4] adıyla anılması yeni bir dönemi başlatır[5].

Descartes'in yaptığı sorgulamada genellikle gerçekleştirdiği refleksiyonun sonucuna, yani "Düşünüyorum, öyleyse varım." önermesine odaklanılır. Oysa Descartes'in bu çıkarımı yaparken kullandığı yönteme odaklanıldığında; felsefe tarihinde öznenin "bilen şey" ya da "bilen varlık" olarak konumlanmasının sebebi olan bu önermenin, hatalı ya da eksik bir çıkarım olduğu görülebilir.

Descartes, kesin bilgiyi bulmak üzere başladığı arayışında, bizzat kendisi üzerine düşünmüş ve kendisini bir düşünce etkinliğinde "düşünen şey" olarak bulmuştu. Oysa refleksiyon, 'kendinin, kendi üzerine dönüşüdür' ve bu şekilde düşünüldüğünde hem etkinliği hem de edilgenliği içeren bir yapıdadır. Kısacası, Descartes'in kendi üzerine düşündüğünde kendisini "düşünen bir şey" olduğu kadar "düşünülen bir şey" olarak da bulması gerekiyordu. Yani "Düşünüyorum, öyleyse varım." önermesi ne kadar doğruysa "Düşünülüyorum, öyleyse varım." önermesinin de o kadar doğru olması gerekiyordu. Geri çekilip baktığımızda; Descartes'in kendisinden şüphe edilemeyen tek gerçek olarak bulduğu ve tüm bilginin temeline yerleştirdiği dolaysız kesinlik, aslında, "Ben-düşünüyorum/ben-düşünülüyorum, öyleyse ben-varım." şeklindeydi. Düşünen ben ve düşünülen ben'i, "ben varım" şeklinde "bir ben" ve "bir varlık" olarak ele almış, bu varlığı ise sadece düşünme bilme özelliğiyle niteleyerek [töz konumunda] mutlaklaştırmıştı. Modern dönem terminolojisiyle durumu anlatmaya çalışırsak; Descartes'in "bilen öznesi" aslında özne ve nesneden meydana gelen bir özdeşlikti. Descartes bu özdeşliğin bilen yönünü vurgulasa da aynı zamanda bu özdeşlik bilinen nesne statüsünü de içeriyordu. Eğer bilen varlık, Descartes'in bu çıkarımıyla, 'özne' statüsü kazanmışsa, modern dönemde 'özne' adıyla anlaşılan ve tartışılan şey, hiçbir zaman 'bilen varlık' olmamıştı.

Bağımsız kategoriler olarak "nesne" ve "özne"nin felsefe tarihi sahnesine apaçık ve etkin bir şekilde belirmesi Descartes'le başlatılan modern

[3] Felsefi literatürde "Refleksiyon" kavramı, "zihnin kendi üzerine dönme edimi, kendine dönük düşünce" anlamında kullanılır (Cevizci, 2013, s. 1326).

[4] Türkçeye "özne" olarak geçen "süje" kavramı, Latince "bir şeyi taşıyan, temel olan şey" anlamına gelen "subjectum" kelimesinden türetilir (Mengüşoğlu, 2014, s. 56). Bu anlamıyla öznenin bilgiye temel olan şey, bilgiyi taşıyan şey olarak görüldüğü söylenebilir.

[5] Öznenin epistemolojik bir zeminde ve nesneyle ayrımı bağlamında tanımlanmasının, Descartes'in "Düşünüyorum, öyleyse varım" çıkarımında 'nesne'nin, 'bilen özne'ye karşıt bir şey olarak düşünülmesiyle başladığı söylenebilir (Orman, 2009, s. 555).

dönemde olmuştur (Baç, 2011, s. 23). Bu dönemde, epistemoloji felsefi tartışmaların odağı haline gelmiş, bilgi çözümlemeleri ise genellikle özne ile nesnenin etkileşimi çerçevesinde değerlendirilmiştir. Özne, bilgide etkin role sahip "bilen" varlık olarak ön plana çıkarken, "bilinen" nesne statüsü ise çevremizdeki nesnel gerçeklik üzerinden değil, onun [tasarımlar, ideler, kavramlar ya da nasıl adlandırılırsa adlandırılsın] öznedeki temsilleri üzerinden ele alınmıştır. Bu çıkarımlar sonucunda öznel temsiller başka bir şey, dış nesneler başka bir şey olur (Musgrave, 2013, s. 161). Öznel gerçeklik ile öznenin dışında kalan gerçeklik ve dolayısıyla duyular yoluyla edinilen bilgi ile akıl yoluyla kavranan bilgi birbirinden farklılaşır.

Bu bakış açısına göre; insan, düşünme, bilme özellikleri üzerinden rasyonel varlık olarak kabul edildiği sürece, ne yaşarsa yaşasın, yaşantının kendisi onun temsilinden oluşan perdenin arkasında kalacak ve gerçekte neler olduğunu bilemeyecektir. Modern dönem epistemolojisinde öznel temsillerle bilinen dünya ve temsillerin ötesinde kalan "dış dünya" bu şekilde birbirinden ayrılır. Descartes, öznesi ve nesnesi bir olan özdeşliği şüphe edilemeyen en dolaysız kesinlik olarak görüp varlık temellendirmesini bu kesinlik üzerinden yaparken aynı zamanda tüm var olanları (ya da onların bilgisini) kendi üzerine kapanan bu özdeşliğin içine de hapsetmiş olur. Descartes'ten sonraki felsefi tartışmalar bilgiyi bu hapisten kurtarıp "dış dünyadaki" özgürlüğüne kavuşturma çabası olarak görülebilir. Bu çaba Descartes'in hatasının Kant'ın sisteminde nüksetmesiyle oluşan açığı keşfeden Fichte'ye kadar sürecektir[6].

Her ne kadar farklı felsefi motivasyonla hareket etseler de Descartes gibi Kant da bilgi sisteminin temeline "düşünüyorum" önermesini yerleştirir[7] (Kant, 2017, s. 121). 'Düşünen ben' [bilincin birliğini sağlayan etken olarak] tüm bilginin önkoşuludur ve bu nedenle tüm bilgiye eşlik etmelidir (Yalçın, 2009, s. 98-99). Fakat Kant, bütün bilginin ön koşulu olarak gösterdiği "düşünen ben"i kendi sisteminde gerekçelendirmekte zorlanır[8]. Fichte ise bu noktaya odaklanır ve felsefesini tam olarak bu problem üzerine inşa eder.

---

[6] Descartes'in hatasını belki de ilk fark eden Hume'dur. Değişimin gizlenmesi için "benlik, töz, ruh" gibi kavramların uydurulduğunu Nietzsche'den önce söyleyen de odur (Hume, 2009, s. 175). Fakat Kant, bir anlamda Hume'un felsefesini manipüle etmiş ve nihayetinde, sonraki süreçte felsefi tartışmalar Hume üzerinden değil, Kant'ın "hatası" üzerinden devam etmiştir! Bağlamdan uzaklaşmamak adına bu konuya girmeyi gerekli görmesem de Hume'un adını anmadan geçmek de istemedim.

[7] Fichte'nin konuyla ilgili Kant ve Descartes yorumları için bkz. *Alman İdealizmi I*, s. 208 (Çev. G. Ateşoğlu) Doğu Batı Yayınları.

[8] Bilginin ön koşulu olarak gösterilen "düşünüyorum" önermesi her bilgiyi öncelerken, bu önermenin nasıl elde edildiği sorun oluşturur. Öngörülen bilgi sistemi bağlamında bu sorunu aşmak için öznenin konumu ayrıştırılır, fakat Kant'ın bu çözümü pek ikna edici bulunmaz. Ayrıntılı bilgi için Bkz. *Modern Felsefede Benlik* – Şehabettin Yalçın (s. 127-141) Boğaziçi Üniversitesi Yayınları

Madem ki 'ben bilgisi' tüm bilginin ön koşuludur, o halde; bu bilgi nasıl kazanılır? Bu soruya Fichte'nin cevabı şu şekilde olur:

*Ben kavramı yalnızca kendine dönüş etkinliği* [refleksiyon] *aracılığıyla oluşur ve karşıt yönden, bu tip etkinlikle meydana gelen tek kavram Ben kavramıdır.* (Fichte, 2006, s. 212)

Descartes kesin bilgiyi bulmak üzere yaptığı arayışında, gerçekleştirdiği refleksiyon sonucu, kendi bilgisine ulaşmıştı [ben varım] ve bunu felsefesinin temeline yerleştirmişti. Fichte ise ben bilgisinin nasıl kazanıldığını bulmak üzere yaptığı arayışında refleksiyon etkinliğine ulaşır ve felsefesinin merkezine bizzat bu etkinliği yerleştirir[9]. Fakat çıkarımlarını yaparken Descartes'ten çok daha dikkatli davranır.

> *...biri 'Ben' dediğinde olan şudur: Kişi, [refleksiyon sonucu] kendisini koyduğunu ve kendisini bir özne-nesne olarak koyduğunu varsayar. Kişi bunu yapmaksızın 'Ben'i düşünemez. Koyan öznenin ve koyulan nesnenin özdeşliği eksiksiz bir biçimde Ben-lik kavramını ifade eder.* (Fichte, 2006, s. 231)

Fichte, refleksiyon etkinliğinde Descartes'in aksine 'düşünülen ben'i gözden kaçırmamış ve 'ben varım' önermesini özne-nesne özdeşliği olarak görmüştür. Bu şekilde 'Ben', özne ve nesneyi içinde barındıran "Mutlak Ben" olarak yorumlanmış, varlığın ancak bilinçte anlam bulduğu düşünüldüğünde, var olan tüm çokluk özne-nesne etkileşimi içinde bu mutlak varlığın refleksiyonu olarak tanımlanmıştır. Refleksiyon sonucu kavranan bilgi, 'ben-özne ve ben-nesnenin' özdeşliğidir ve [Descartes'in yaptığı gibi...] birinin bu kavrayıştan ben-nesneyi soyutlayıp kendisini ben-özne ile özdeşleştirmesi olanaksızdır. Daha açık bir deyişle, Mutlak varlık, salt ben-özne'yi doğrudan bilemeyeceği için, hiçbir zaman tam olarak kendinin bilincine ya da öz-bilince sahip olamayacaktır (Copleston, 2010, s. 67). Dolayısıyla bilen varlık 'kendinde varlık' olarak hiçbir zaman bilinemeyecektir.

Kendi üzerine dönmesiyle ben-ben olmayan, etkinlik-edilgenlik, özne-nesne gibi karşıtların birliğini içinde barındıran Fichte'nin Mutlak Ben'i, bu karşıtlıklar sayesinde tüm çokluğu ya da tüm çokluğun bilgisini kendinde bulur, fakat kendi bilgisine asla erişemez. Bütün çokluk ve bilgi, bilgisine erişilemeyen bir şey üzerinden açıklanmaktadır. İşte bu bilinemezlik Fichte felsefesinde sorun olarak görülür ve ardılları Mutlak varlığa öz-bilinç kazandırmak üzere felsefelerini şekillendirir[10]. Schelling refleksiyonu doğanın

[9] Kişi kendisini düşündüğünde, düşünen de düşünülen de aynı varlıktır. Bir bilginin öznesinin ve nesnesinin aynı olduğu başka herhangi bir durum yoktur. Bu ise bir refleksiyondur. Ben bilgisini ya da refleksiyonu Fichte felsefenin gündemine taşıyan onun bu istisnai özel durumudur.

[10] Mutlak varlığın [Mutlak Ben] teolojideki karşılığı Tanrı'dır ve Fichte mutlak varlığın kendi bilgisine erişemeyeceğini iddia ederken, tanrının kendini bilemeyeceğini de iddia etmiş olur. [Fichte bu

tikel benlikler üzerinden kendini bilme süreci olarak betimler (Copleston, 2010, s. 131-136) ve bilinçsizlikten bilince doğru ilerleyen bir doğa felsefesi ortaya koyar (Gündoğan, 2018, s. 50). Hegel, Mutlak varlığı, mutlak akıl [yani "Geist"] olarak tanımlar (Hegel, 2011, s. 22) ve felsefesi Geist'in refleksiyonu üzerine kurgulanır. Her ne kadar içerikleri farklı olsa da, Kant sonrası felsefi tartışmalarda refleksiyonun anahtar düşünce olarak kullanıldığı söylenebilir (Copleston, 2010, s. 34).

Peki, mutlak olan bir varlık, durup dururken neden kendi üzerine dönmek, kendini bilmek istesin? Bu sorunun cevabı yükleminde saklıdır: 'İstem'[11].

Kant, bilginin imkanı için ben bilgisini işaret etmiş, ben bilgisinin imkanı için ise Fichte refleksiyonu göstermişti. Gelinen noktada Schopenhauer da hepsinden önce "istem"in gerekli olduğunu ortaya koyar. İstem daha önceki felsefi tartışmalarda da kendine yer bulan bir kavramdır. Hatta refleksiyonun açıklayıcısı olarak da Alman İdealizminde belirgin bir şekilde kullanılmıştır[12]. Fakat istemi, aklı önceleyen bir kavram olarak, birincil sırada felsefesinin merkezi haline getiren Schopenhauer olmuştur.

Schopenhauer, refleksiyonun sonucunda oluşan bilgiye değil, tersine refleksiyonu başlatan etkene odaklanır. Kendine dönüş etkinliğinde Descartes kendisini düşünen bir şey olarak bulur, ama birisi kendisini düşünmeden önce kendini düşünmek istemelidir. İşte Schopenhauer bu noktanın altını çizer. Bilinç kendine dönüş etkinliği ile oluşuyorsa, bu etkinlik istemi gerektirir. Öyleyse refleksiyon bilincin değil, istemin kendine dönüş etkinliğidir. Schopenhauer'e göre insanın özü bilinç değil istemdir, bilinç yani bilgi ise ona sonradan eklenir (Schopenhauer, 2014b, s. 52). Bu şekilde bakınca istem düşünceden önce gelir, bilgi ikincil sırada onu izler (Schopenhauer, 2014a, s. 229)

---

nedenle ateistlikle suçlanır.] Bu şekilde bakıldığında ardıllarının mutlak varlığa öz-bilinç kazandırma çabası "Tanrı'ya öz-bilinç kazandırma çabası" olarak da görülebilir. Nitekim daha sonra Nietzsche onları 'ilahiyatçı' olarak niteleyecektir Bkz. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, 2. Bölüm-11.

[11] Almanca "wille". Bu kavramın Türkçe çevirilerde "irade, isteme, istenç" gibi karşılıkları da mevcuttur. Bu çalışmada "istem" olarak nitelenecektir. Ancak yapılan alıntılarda çevirmenin tercihine göre değişiklik gösterebilir.

[12] İstem kavramı, özellikle bilinçle etkileşimi bağlamında ve özgürlük sorunuyla ilgili olarak felsefi tartışmalarda sıkça gündeme gelir. Alman idealizminde iyice belirginleşen kavram bilincin kurulumunda kritik bir öneme sahip olur. Fakat bilincin istemle olan ilişkisi bulanıktır ve çeşitli yorumlara tabidir. Örneğin Kojeve, Hegel felsefesinde istemin konumunun yanlış anlaşıldığı gerekçesiyle Hegel'in sanılanın aksine materyalist bir felsefe ortaya koyduğunu ileri sürer (Bkz. *Hegel Felsefesine Giriş*). Son tahlilde "istem" kavramını, felsefesinde tartışmaya yer bırakmayacak şekilde bilinci önceleyen bir etken olarak kullanmaya alenen cüret eden Schopenhauer olmuştur.

*Benim öncüllerimden çıkan sonuç şudur: Bütün bunlar gerçek ilişkinin tersine çevrilmesidir. (...) Eski görüşteki gibi, kişi kendisini bilmesinin sonucu olarak, bilmesine göre istemek yerine, istemin doğasının sonucu olarak, isteme göre bilir. Eski görüşe göre kişi kendisine ilişkin bilginin ışığında üretilen bir üründür. Ben tersine onun bütün bilgilerden önce kendi kendisinin ürünü olduğunu, bilginin sonradan geldiğini söylerim.(...) Başka filozoflara göre o bildiğini ister, benim görüşümde ise istediğini bilir.* (Schopenhauer, 2014a, s. 229-230)

Schopenhauer bu hamlesiyle akla duyulan sonsuz inancı da sarsmış olur. Akıl, kendisinden önce gelen bir şeyle açıklanmış ve bu anlamda ikincil sıraya düşmüştür. İnsan sanıldığının aksine artık rasyonel bir varlık değildir! Bu bir anlamda Modern Dönemin kapanış perdesinin iplerine asılmaktır. Descartes'in refleksiyonuyla başlayıp, her şeyi akıl temeliyle açıklamayı hedefleyen bir dönem, yine refleksiyonun aklın dışındaki bir şeye 'istem'e dayandırılmasıyla sona ermek üzeredir.

*Nihayet bu noktada ben son olacağına inandığım adımı attım, çünkü bu adımla ben Descartes'ten beri felsefe yapan herkesin etrafında dönüp durduğu meseleyi çözmüş oldum. Ben her türlü oluş ve bilişi kendimizin farkında oluşumuzun iki unsuruyla [istem ve tasarım], dolayısıyla artık ötesinde başka bir açıklama ilkesi bulunmayan bir şeyle açıkladım. (...)bizatihi kendimiz tartışmasız gerçek olduğumuz için kendi gerçek özümüzün derinliklerinden gerçeğin bir bilgisini şu veya bu şekilde çıkarmamız mümkün olmalıdır. O, şimdi burada, bilinçte dolaysız bir tarzda 'irade' [istem] olarak ortaya çıkar.* (Schopenhauer, 2015, s. 79)

Tüm varoluş akıl yoluyla bilinse de, akıl, istemin istediği şeye göre belirlenir. Mutlak olan istem olduğuna göre, istem en başta kendini istemedir (Schopenhauer, 2014a, s. 231). Kendini bilmede biz başka bir şeyi değil, istemi kavrarız (Schopenhauer, 2014a, s. 107). İstem bireylerin her birinde kendisini istem ve tasarım olarak bütünüyle ortaya koyar (Schopenhauer, 2014a, s. 252). Tasarım olarak dünya yalnızca istemin aynasıdır ve istem onun en gerçek varlığıdır (Cartwright, 2010, s. 271). Bilginin aydınlattığı bu aynada istem kendini birey olarak gösterir ve insan bireyi kendisini sonsuz uzay-zamanda sonlu olarak bulur (Schopenhauer, 2014a, s. 235). Canlı olan beden ile birlikte bedeni besleme bakımından bir gereksinim ortaya çıkar ve insan bu gereksinimlerini karşılayarak yaşamını sürdürmek ister. Bu anlamda insan somut bir istek, somut bir gereksinim olarak 'yaşamak ister'. İstem, insan tekinde "yaşama isteği" olarak nesneleşir ve insan yaşamının tümünü bu var olma isteğini koruma kaygısı doldurur (Schopenhauer, 2014a, s. 237). Bu anlamda insanın "var olma isteği" onun bilincini yani tasarımlarını belirler. Bütün varlığı bilincimizdeki temsiller yoluyla etki tepki yasalarına uygun olarak, özne-nesne kalıbı içinde biliriz. Özne-nesne kalıbını çıkarırsak geriye sadece istem kalır, dolayısıyla o tam kendinde şeydir (Schopenhauer, 2014a, s. 101). Sonuç olarak istem, bilinemeyen, bilincin belirlenimlerinin dışında kalan, belirsiz bir kendinde varlık olarak tüm çokluğu kendinden türetir. Böylece ta-

sarımlardan oluşan dünya ve onu oluşturan istem Schopenhauer felsefesinin ana çizgisini belirler.

Modern dönem bu şekilde okunduğunda bilincin ön koşulu olarak gösterilen "ben bilgisi"nin ve bunun yegâne aracı olan kendine dönüş etkinliğinin [yani refleksiyonun] felsefi tartışmaları şekillendirdiği söylenebilir. Eğer Nietzsche'yi kendisinden önceki felsefi tartışmalarla ilişkilendireceksek, hiç kuşkusuz, Nietzsche'nin bu konuyu ele alış tarzını anlamamız gerekir.

## II. Delphi ve Kehanet

Delphi tapınağının girişindeki levhada "Kendini tanı." yazar. Bu deyiş antik dönemden bugüne birçok filozofun felsefesinde kendine yer bulmuş, felsefeleri içinde bilgece bir söylem olarak işaret edilmiştir. Nietzsche'nin felsefe tarihinde belki de en çok önemsediği isim olan Herakleitos da bu levhadaki bilgece söze işaret eden filozoflardan biridir. Herakleitos, kendi felsefesini yine kendisi üzerinden şekillendirdiğini dile getirmiş, Nietzsche de onun bu söylemiyle Delphi'yi işaret ettiğini vurgulamıştır.

> *Herakleitos kendi felsefe tarzını kendini araştırma ve sorgulama (kehaneti de sorgulama) olarak niteliyordu. Kendini incelediğini ve her şeyi kendi kendine öğrendiğini söylüyordu. Bu, şöyle ifade edilir: "Kendimi bir araştırma konusu gibi araştırdım." Delphi deyişinin en gururlu yorumu buydu. Delphi'deki deyişlerin en mükemmeli ve en tanrısal olanı, anlaşılan, "Kendini tanı"dır* (Nietzsche, 2018b, s. 186).

Eğer modern dönem felsefi tartışmaları refleksiyon ve ben bilgisi merkezinde okunursa, Nietzsche'nin Delphi kehanetini tanrısal bulması anlaşılabilir bir şeydir. Bu anlamda Herakleitos gibi, Nietzsche'nin de Delphi deyişini benimseyip, kendiliği felsefesinin merkezine yerleştirdiği, kendisini araştırma konusu yaptığı söylenebilir. Zira Nietzsche'nin felsefi eleştirileri ağırlıklı olarak özneye, başka bir deyişle Descartes'in kendine dönüş etkinliği sonucu bulduğu 'düşünen ben'e yönelir.

Nietzsche de, Descartes'in refleksiyon etkinliği sonucu bulduğu ve dolaysız kesin bilgi olarak nitelendirdiği "Ben varım" önermesini haksız bulur. Refleksiyon, yani kendi üzerine dönme etkinliği bir süreci içerir. Bu önerme ise sürecin sonucunda edinilen nesnenin, yani "düşünülen ben" üzerinden elde edilmiştir ve bu anlamıyla Descartes'in dolaysız kesinliği aslında "düşünen ben"in karşısında yer alan "öteki"dir.

> *(…)ben" öznesi "düşünüyorum" yükleminin koşuludur demek durumu yanlışlama olacak. O düşünür: Oysa bu "o" kesinlikle, şu, eski ünlü "ben"dir, yumuşatarak söylersek, yalnızca bir kabul, bir sav ama hiç de "dolaysız kesinlik" değildir. Her şeyden önce bu "o düşünülüyor"la çok ileri gidilmiş oluyor: Bu "o", sürecin yorumunu içerir, sürecin kendine ait değildir* (Nietzsche, 2018a, s. 30).

Descartes'in "ben varım" çıkarımı hatalı olsa da[13], insan aklını temellendirebilmek için 'ben' kavramının gerekçelendirilmesi felsefe için önemliydi. Fakat rasyonel insanı tanımlayan "bilen varlık" bir türlü bilginin konusu içine alınamıyordu. İnsan "kendi" bilincinde bir "ben hissini" deneyimliyor fakat buna karşılık gelecek bir gerekçe üretemiyordu (Arıcı, 2015, s. 67). Nietzsche'ye göre insan [Delphi kehanetini haklı çıkarırcasına] kendi kendini gerekçelendiremiyor, açıklayamıyordu; kendini anlamlandıramama sorunundan dertliydi (Nietzsche, 2011, s. 71). Bilgi, kendine dönüş etkinliğinin sonucunda oluşan bir şeydi. Sürecin sonucunda elde edilen bilgiyle, sürecin tümünü ya da sürecin başlangıcını açıklamak söz konusu değildi. Bilen varlık ise sürecin başında yer alan etken olarak görülüyor ve bu şekliyle bilginin de dışında kalıyordu. Bilen varlığı bilme çabası kendine dönüş etkinliğini ön gerektiriyor, kendine dönüş etkinliğinin sonucunda ise 'bilen' değil, 'bilinen' varlığa ulaşılıyordu. Bu şekilde, bilen varlığı, bilme girişimi sonsuz bir kendine dönüşle karşılaşıyordu.[14] İnsan, bilme özelliği üzerinden nitelendirildiği, bilen varlık olarak tanımlandığı sürece, her kendini bilme girişimi yeni bir kendine dönüş etkinliğini gerektirecek ve bu durum sonsuz kere yinelense de kendisini sonsuza dek bilemeyecekti. Neticede, insan bilincinin üzerine kurulduğu sabit bir temel olarak görülen "ben", bilinemiyor, bilgi ise temellendirilemiyordu.

> *Biz kendimizi bilmiyoruz, biz bilenler, biz kendimiz kendimizi bilmiyoruz (...) Zorunlu olarak yabancı kalıyoruz kendimize, anlamıyoruz kendimizi, yanılmak zorundayız kendimiz hakkında, "Kişi kendine en uzak olandır." sözü geçerli bizler için sonsuza dek- kendimizi bilmeye gelince, "bilenler" değiliz biz...* (Nietzsche, 2011, s. 7)

Fichte kendine dönüşün sonunda ulaşılan "bilinen ben"lerin hepsini içine alan yalnız bir "bilen ben" [Mutlak Ben] öngörmüş ve kendine dönüş etkinliğini sabit, mutlak, belirsiz bir kendinde şeye dayandırarak sonsuz dönüşü durdurmak istemişti. Bu şekilde, tüm var oluş bilgiye, bilgi kendine dönüşün sonucunda oluşan 'ben'e dayandırılmış, bu ben ise sürecin başındaki belirsiz, sabit, tek bir (bilen) varlıkla temellendirilmişti. Alman İdealizminin diğer düşünürlerinin felsefelerinde de benzer şekilde kendine dönüşün başında mutlak varlık yer alırken dönüşün sonucunda bilgi oluşuyordu. Son tahlilde bilgi, 'ben'e, yani kendini bilmeye, kendilik ise mutlak varlığa dayanıyordu.

Schopenhauer ise dönüşü başlatan etkene yani hareketin ilk nedenine odaklanmış ve istemi dönüşün başına yerleştirmişti. Fakat benzer şekilde

[13] Ayrıca Bkz. *İyinin Ve Kötünün Ötesinde* Bölüm: 16

[14] Fichte öğrencilerine bu durumu şöyle anlatır: Beyler duvarı düşünün. Şimdi duvarı düşüneni düşünün. Şimdi duvarı düşüneni, düşüneni, düşünün (Copleston, 2010, s. 53). Ne yaparsanız yapın, düşünüldüğü sürece, düşünen hep dışarıda kalacaktır.

diğerleri gibi o da istemi bilginin dışında tutarak kendinde varlık olarak konumlandırmış, var olan çokluğun tasarımlara indirgendiği düşünüldüğünde, aslında oluş dünyasından koparmıştı.

Geri çekilip, Nietzsche'nin karşısında bulduğu bu tabloya baktığımızda, bilinen bütün çokluk ve değişim, bilginin dışında kalan belirsiz, sabit bir varlıkla temellendirilmişti. Değişim, değişmeden kalan bir nedene indirgenmişti. Felsefe başladığı yere geri dönmüştü. Felsefi sorunlar, iki bin yıl önce olduğu gibi, şimdi de hemen hemen her konuda aynı soru biçimini alıyorlardı (Nietzsche, 2017, s. 1).

### III. İlk Felsefeye Dönüş

İlk filozoflara göre; tüm var olan doğadadır ve sürekli değişim geçirerek karşıtına dönüşür, doğada hiçbir şey yok olmaz, yoktan da herhangi bir şey var olamaz. Böyle bir tasavvur içinde sorulan ilk soru da şu olur: Kendi içinde sürekli devinim halinde olan doğayı oluşturan ilk şey, devinime ilk hareketini veren şey nedir? İşte bu "ilk ilke" felsefe tarihinde "Arkhe" olarak nitelendirilir. Arkhe, "kök", "ilk" anlamına gelir (Ülken, 2001, s. 62). Görünen bütün çokluğun kendisinden meydana geldiği kök, ilk devinime sebep olan şey Arkhe'dir. Felsefenin ilk probleminin Arkhe olduğu ve yapılan ilk felsefi tartışmaların Arkhe'yi araştırma çabası olduğu söylenebilir. Thales, Arkhe'yi çeşitli gerekçelendirmeler sonucu "su" olarak belirler, öğrencilerinden Anaksimenes ise farklı gerekçelendirmelerle Arkhe'nin "hava" olduğu sonucuna ulaşır. Thales'in bir diğer öğrencisi Anaksimandros ise Arkhe olarak "belirsiz" anlamına gelen "Apeiron" 'u işaret eder.

Anaksimandros'un bu çıkarımı şu şekilde gerekçelendirilir: Belirli nitelikler taşıyan her şey oluşa boyun eğer ve yok olur, bu nedenle gerçek varlık "belirli" niteliklerden yoksun olmalı, değilse o da yok olurdu. Öyleyse gerçek varlık, belirli nitelikler taşımayan, "belirsiz" [Apeiron] olmalıdır[15] (Nietzsche, 2018b, s. 148). Bu önermeyle, duyularımızla algıladığımız, oluş ve yok oluşa tabi olan çokluk dünyası, bu dünyanın kendisinden doğduğu, yok oluşa tabi olmayan "ebedi bir belirsizlik" ile açıklanır. Gelinen bu noktada oluş ve değişim, değişmeden kalan bir nedenle açıklanmaktadır. Varlık ve oluş, ya da sabit ve hareket karşıtlığının felsefe tarihinde ilk kez bu düalizmle çatışmaya dönüştüğü söylenebilir. Anaksimandros'un ardılı Herakleitos karşısında böyle bir ayrım bulmuş ve varlığı ya da sabitliği yadsıyarak oluş üze-

[15] Nietzsche, Anaksimandros'un "belirsiz" çıkarımını Kant'ın "kendinde şey" çıkarımına benzetir. Bkz: *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Say Yayınları - Sayfa 60

rinden felsefesini şekillendirmiştir. Parmenides ise tersini yapmıştır. Felsefe tarihindeki en çetin kavga Anaksimandros'un bu çıkarımı üzerine patlak vermiştir.

> *"Öte yandan başarılan ilerlemeyi değerlendirmek için Herakleitos'la Anaksimandros kıyaslanmalıdır. Apeiron ve oluş dünyası bir tür kaba düalizmde, anlaşılmaz bir tarzda yan yana getirilmiştir. Herakleitos varlık dünyasını kökten reddeder, yalnızca oluş dünyasını olumlar; Parmenides, Anaksimandros'un problemini çözmek için aksini yapar. İkisi de birbirinin tersi bir yolla bu düalizmi yok etmek ister, Parmenides'in Herakleitos'la büyük bir coşkuyla kavga etmesinin nedeni budur.* (Nietzsche, 2018b, s. 167)

Herakleitos sorgulanan doğadaki değişime dikkat çekmiş ve değişim ile sabit arasındaki ilişkiyi tartışmıştır. Ona göre oluştan başka hiçbir şey, hiçbir sabit yoktur. Varlıklara verilen adların bir sürekliliği, sabitliği varmış gibi düşünülür ama bu durum yanıltıcıdır (Nietzsche, 2015, s. 63). Örneğin önümüzde akan bir suyu "nehir" olarak tanımlarız, lakin su sürekli akış halindedir ve daha sonra aynı suyu "nehir" diye tanımladığımızda bir çelişki oluşur, zira o nehirle daha sonraki nehir birbirine denk değildir, değişmiş dönüşmüştür, sabit olan "nehir" kavramı bu değişimi dışlayarak bizi aldatır. Başka bir örnek vermek gerekirse, ilkbaharda gördüğümüz bir ağacın yaprağı yeşil ve diridir, lakin aynı ağacın yaprağı sonbaharda sararmış ve büzüşmüştür. Yani ilkbaharda gördüğümüz yaprakla sonbaharda gördüğümüz yaprak tamamen farklı olmasına rağmen biz ikisini de değişmeden, sabit kalan "yaprak" kavramıyla ifade ederiz. Bu bakış açısıyla yaklaşıldığında, aynı yaprak ya da nehir gibi, var olan her şeyin değişip dönüştüğü, bizim bilgilerimizin temelinde yer alan devinimsiz, sabit kavramların ise bir yanılsama olduğu sonucuna ulaşılır. Bu görüşe göre gerçek, her şeyin karşıtlık içindeki belli bir düzende (Logos) sürekli değişip dönüştüğüdür; duyularımızla elde ettiğimiz bilgiler ve sabitlik ise bir yanılsamadır (Herakleitos, 2016, s. 131). Bu gerekçeyle Herakleitos, Anaksimandros'un belirsiz olan Apeiron'unu dışlar ve oluşu haklılandırır. Herakleitos'un sisteminde hareket olumlanır fakat bilginin imkânı bulanıklaşır. Zira sabit kavramlar olmaksızın bir şey düşünmek olası gözükmemektedir.

Parmenides ise sürekli değişimin olduğu yerde varlık hakkında konuşulamayacağı itirazıyla –varlığın ne ise o olması gerektiğinden yola çıkarak– bu durumun değişim ortamında, değişmeden kalan kalıcı bir varlığın kabulünü zorunlu kıldığını düşünür ve değişimin kesin bir şekilde olanaksız olduğunu savunur (Denkel, 2011, s. 49). Parmenides'e göre, bir şey var olduğu için düşünülür. Var olmayan düşünülemez de. Varlık, var olmayan bir şeyden (yokluktan ya da hiçlikten) gelmiş olamaz, bu durumda varlık, varlığa,

yine varlıktan (kendisinden) gelmiştir. Yani varlık, kendi kendisiyle aynıdır. Dolayısıyla bir şey "var" ise o değişmeden kalan, devinimsiz, tek, ezeli ve ebedi (töz) olmalıdır (Parmenides, 2015, s. 27-29). Parmenides'e göre bütün duyusal algılamalar aldatıcıdır ve en büyük aldatmaları ise oluşu da bir varlığı varmış gibi göstermeleridir. Deneyimlerle bilinen görünüşte dünya bütünüyle bir kenara atılmıştır (Nietzsche, 2015, s. 80). Hakiki dünya ise bilgisine soyutlamalar yaparak akıl yoluyla ulaşılan sabit varlık kavramı üzerine inşa edilmiştir. Böylece duyular yoluyla edinilen bilgi ve akıl yoluyla kavranan bilgi birbirinden farklılaşır. Bilginin bu ikili yapısı daha sonra Platon tarafından net bir şekilde birbirinden ayrılır ve duyularımız aracılığıyla elde edilen ve aslında bir yanılsama olan bilgi türü 'doksa' olarak adlandırılırken, akıl yoluyla kavranan, doğru ve gerçek bilgi ise 'episteme' olarak adlandırılır (Platon, 2015, s. 81-82).

Felsefe tarihindeki en görkemli kavga belki de Anaksimandros'un sebep olduğu Herakleitos ve Parmenides arasındaki bu kavgadır. Zira onlardan sonraki felsefi tartışmaların hemen hepsi bu kavgadaki sorunsallar üzerinden şekillenir. Bu kavganın sonunda tüm var olanların nedeni olarak, bir yanda mutlak, ezeli-ebedi, bölünemez, hareketsiz, kendi kendisinin nedeni olan 'varlık' kavramı yer alırken, diğer tarafta sürekli değişimi ve hareketi barındıran 'oluş' yer almaktadır. Ve bu ikili ayrım daha sonraki felsefecilere iki önemli sorun bırakacaktır. Hareketsiz, mutlak olan varlık kavramından, hareketin ve çokluğun türetilmesi, diğer yanda ise sürekli değişimin olduğu yerde sabit kavramların yani bilginin türetilmesi.

Herakleitos ve Parmenides'ten yaklaşık iki bin yıl sonra Nietzsche de benzer şekilde bir tür düaliteyle karşılaşır. Nietzsche kendisinden önceki felsefi tartışmalara odaklandığında bir yanında, oluşu, çokluğu, niteliği, bilineni, devinimi barındıran tasarımlar yani görünüşler dünyasını, diğer yanında mutlağı, sabitliği, tekliği, bileni, belirsizliği barındıran kendinde varlık çıkarımını bulur. Her iki kavganın temelinde de sabit ve hareket ya da varlık ve oluş tartışması yer alır. Böyle bir tablo içinde Nietzsche'nin bir karar vermesi gerekir. Ya bu iki zıt kutupla yeni, ama kendisinden öncekilerle benzer bir yola çıkacak, ya da Parmenides ve Herakleitos gibi birinden birini seçip yepyeni bir başlangıç yapacaktır. Nietzsche, her ne kadar 19. Yüzyılda yaşayan Alman bir filozof olarak anılsa da felsefesini modern dönem felsefi tartışmalarının üzerinden şekillendirmek, kendisinden önceki Alman düşünürlerin felsefi tartışmalarına ortak olmak istememektedir.

> *Almanlar bilgi tarihine baştanbaşa şüpheli adlarla geçmişlerdir; "bilmeyerek olmuş" kalpazanlar çıkarmışlardır yalnız (bu deyim Kant'la, Leipniz'le olduğu gibi, Fichte'ye, Schelling'e,*

*Hegel'e, Schleiermacher'e de uygundur; perdeleyicidir hepsi de, başka bir şey değil). Düşünce tarihindeki ilk dürüst düşünürün, doğruyu dört bin yıllık kalpazanlıktan ötürü yargılayan düşünürün, kendileriyle yan yana Alman düşüncesine sokulması şerefini hiçbir zaman elde etmemeli onlar.* (Nietzsche, 2003, s. 109)

Nietzsche'nin Jena'daki okul kavgasına[16] karışmaya hiç niyeti yoktur. Ona göre saf felsefe Platon öncesi Yunan felsefesidir ve bu dönemden sonra yapılan tüm felsefi tartışmalar bu ilk dönemin sorunsalları üzerinden şekillenen karma felsefelerdir (Nietzsche, 2018b, s. 5). Varlık ve oluş tartışmasına sebep olan da ilk Anaksimandros olmuştur ve Nietzsche de bu soruna Jena'daki kavgayla değil, Parmenides ile Herakleitos arasındaki kavgayla, oluş lehinde ve Yunan stilinde dâhil olur. İşte, Nietzsche'nin kendisine nam salan o meşhur cinayeti işlemeye karar verdiği an, tam olarak bu andır. Parmenides'in, mutlak, tek, ezeli-ebedi, bölünemez, hareketsiz, kendi kendisinin nedeni olarak, oluşun karşısına diktiği 'varlık' yok edilmeli, onun deyimiyle, "Tanrı ölmeli"dir.

Kavgada Nietzsche'yle aynı safta yer alan Herakleitos felsefesini kurarken "Kendimi aradım ve araştırdım." demiştir, bununla bir "kerametin araştırılması" kastediliyordur ki bu da "Kendini tanı!" şeklindeki o Delphi ilkesidir (Nietzsche, 2015, s. 12). Nietzsche de Delphi kehanetinin peşinden gidecektir[17]. Bu nedenle cinayeti çok uzakta, Yunan topraklarında ve tam olarak Yunan stilinde işlemeye karar verir. Bu, İon isyanının patlak vermesiyle aşağı yukarı aynı zamana denk düşen bir Yunan'dır (Nietzsche, 2015, s. 81). Olay mahali ise tam da tanrılara yakışır şekilde, dünyanın merkezi, Apollon'un ve Yunan bilgeliğinin meşhur mabedi, Delphi tapınağıdır.

## IV. Yunan Stili

Nietzsche'ye göre tüm felsefe Platon öncesi felsefi tartışmaların türevidir, bu nedenle o da her iki kavganın ortak yönüne odaklanır. Herakleitos ve Parmenides arasındaki kavgada Parmenides, duyularla algılanan dünyanın ötesinde bulunan 'varlık' kavramını sabit kabul etmiş ve düşüncenin imkânı için bu sabitin gerek koşul olduğunu söylemiştir. Jena kavgasında ise, benzer şekilde, bilginin imkânı için refleksiyon etkinliği "ben=ben" özdeşliği ile "kendinde varlık" olarak sabite alınmıştır. İşte varlık ve oluş kavgasında, oluşun karşısına konulan sabit, devinimsiz, ezeli, ebedi "varlık" kavramını üreten düşüncenin altında yatan yanılgı; özne-nesne karşıtlığını "ben" kavramı

[16] Fichte, Schelling, Hegel ve Schopenhauer, Jena Üniversitesi Felsefe Bölümünde aynı dönemlerde görev yapmıştır.
[17] Bkz. *İyinin Ve Kötünün Ötesinde* 281. Aforizma

üzerinden eşitleyerek onu dingin, devinimsiz bir yapıya sokmaktır. Varlık kavramı bu (sözde) eşitlikle türetilen 'ben' kavramı sayesinde ortaya çıkar.

> *"Ben"e inanan, varlık olarak, töz olarak Ben'e inanan, ve Ben-tözüne duyduğu inancı tüm şeylere yansıtan-böylelikle "şey" kavramını yaratmış olur. Varlık her yerde neden olarak düşünülür, atfedilir; "varlık" kavramı "ben" kavramının ardından, ondan türetilmiş olarak gelir...* (Nietzsche, 2010, s. 22)

Nietzsche, doğadaki oluşun ardında olduğu iddia edilen sabit "varlık" kavramını, bilincin oluşumunun ardında olduğu iddia edilen mutlak varlığa yani sabit "ben" kavramına dayandırır. Kendine dönüş etkinliğinin nedeni ve sonucunun özdeş ilan edilmesiyle ulaşıldığı iddia edilen "ben" kavramı ['bilen özne' konumunda] tüm bilincin birliğini sağlayan "sabit" etken olarak görülür ve 'bilinen' diğer sabit [varlıklar ya da] kavramlar da, özne-nesne karşıtlığı içinde bu sabitlikten türetilir. Bilen öznenin başlangıçtaki genel yasası; her nesneyi, kendi kendine özdeş, yani kendi kendinde var olan ve temelde aynı kalan, değişmez olarak görme zorunluluğuna dayanır (Nietzsche, 2017a, s. 16). Oysa Nietzsche'ye göre sabit bilen özne olarak görülen "ben", aldatmacadan başka bir şey değildir (Nietzsche, 2003, s. 54). Bu şekilde bakıldığında "bilen" ya da "özne" diye bir şey yoktur. Özne ve nesne karşıtlığının tümü yanılgıdan başka bir şey değildir (Nietzsche, 2011, s. 122). Bilinen, "nesne" denilen şey ise bedenin deneyimlerinin art arda gelmesiyle oluşturulan bağlamlardır.

> *İnsanı hayvandan ayıran şey, somut benzetmeleri bir şemaya sokmak; yani bir resmi bir kavramda eritme yeteneğine bağlıdır. (...) Her kavram, aynı olmayanların aynılaştırılmasıyla doğar. Bir yaprağın bir başka yaprakla asla tıpatıp aynı olmadığı ne kadar kesinse, yaprak kavramı da bu bireysel farklılıkların rastgele önemsenmemesiyle, farklılıkların unutuluşuyla oluşturulur ve şimdi, sanki doğada yaprakların dışında "yaprak" diye bir şey varmış, bütün yaprakların o örneğe göre dokunduğu, çizildiği, biçimlendiği, boyandığı, buruşturulduğu, renklendirildiği bir ilk örnek varmış gibi bir tasarım uyandırır. (...) Ama bir benzetmenin sertleşip katılaşması o benzetmenin zorunluluğunu ve kesin doğruluğunu hiç de kanıtlamaz. (...) doğru algılama, yani bir nesnenin, öznedeki uygun ifadesi çelişkili bir saçmalıktır: Çünkü özne ve nesne gibi birbirinden kesinlikle farklı iki alan arasında nedensellik de yoktur, doğruluk da yoktur.* (Nietzsche, 2015, s. 114-117)

Bu noktada Nietzsche, varlık kavramını tamamen yok etmiş ve hakikati duyuların ardında arayan Parmenides'in bakış açısını tersine çevirmiştir. Ona göre biricik dünya "görünüşte" dünyadır, "hakiki dünya" onun üstüne eklenmiş bir yalandır (Nietzsche, 2010, s. 20). Duyuların tanıklığını çarpıtmamıza akıl neden olur (Nietzsche, 2010, s. 20). Algılarımızı benzetmeler yoluyla bir araya getirerek değişmeden kalan, donuk kavramlar üretir. Bu nedenle akıl yoluyla kavranan bilgi yanıltıcıyken, gerçek bilgi algılar yoluyla edinilen duyu deneyimlerimizdir. Ona göre filozofların binlerce yıldan beri

kullandıkları her şey kavram mumyalarından ibarettir (Nietzsche, 2010, s. 19). Yani Nietzsche, bilgi üzerine yapılan episteme ve doksa ayrımını da tam tersine çevirmiştir.

> *Nihayet bunun karşısında bizim yanılgı ve görünüş sorununu nasıl değişik bir tarzda ele aldığımızı koyalım. Eskiden başkalaşma, hatta oluşum, görünüşteliğin kanıtı olarak, bizi yanıltan bir şeyin var olması gerektiğinin bir işareti olarak kabul edilirdi. Bugün ise tam tersine, tam da akıl önyargısının, bizi birliği, özdeşliği, sürekliliği, tözü, nedeni, şeyselliği, varlığı kabul etmeye zorladığı kadar, bir ölçüde yanılgıya düştüğümüzü, yanılgıya zorunlu olduğumuzu görüyoruz; sıkı bir gözden geçirme temelinde, öyle eminiz ki yanılgının burada yattığına.* (Nietzsche, 2010, s. 22)

Bu şekilde Nietzsche, Parmenides ve Herakleitos kavgasından arta kalan iki sorundan birini, bilgi problemini, çözmüş olur. Bilgi, sabit, putlaşmış, donuk bir yapıda değil, sürekli devinim ve oluş halinde, sürekli yenilenen deneyimlerimizden başka bir şey değildir ve her deneyim öncekini geçersiz kılmalıdır. Ona göre sabit kavramlar olamayacağından bilginin temelinde "ben", "özne" ya da "varlık" gibi sabit temeller aramakta, bu temellerin bulunduğu iddia edilen, oluş halindeki dünyanın ötesinde, sabit, mutlak bir "öte dünya" ya da "hakiki dünya" aramak da tamamen yersizdir. Bütün bu yanılgılara doğadaki değişimle uyuşmayan sabit kavramların hakikat kabul edilmesi ve bu kavramların ait olduğu bir yer, onların varlığına bir neden uydurma gereksinimi sebep olur. Bu şekilde duyu deneyimleriyle algılanan "bu dünya"nın ardında bir "öte dünya" olduğu uydurulur. Nietzsche'ye göre Tanrı kavramı "bu dünya"yı yadsımanın, "öbür dünya" hakkındaki her yalanın da formülüdür (Nietzsche, 2008, s. 24). Tanrı kavramı sayesinde "öte dünya" meşrulaştırılır ve bu dünya yalanlanır. Böylelikle tamamıyla yalan bir dünya olan varlık dünyası gerçekliğe dönüştürülür.

> *... tüm yüksek kavramlar, var olan, mutlak olan, iyi, hakiki, yetkin-tüm bunlar oluşum ürünü olamazlar, dolayısıyla kendi kendinin nedeni olmalıdırlar. Tüm bunlar birbirinden farklı, kendi kendisiyle çelişkili de olamaz... Böylelikle o müthiş "tanrı" kavramına varıyorlar... En sonuncu, en ince, en boş olanın, en birinci olduğu, kendinde neden, en gerçek şey olduğu kabul ediliyor... İnsanlık hastalıklı örümceklerin beyin hasarlarını ciddiye almak zorundaydı sanki!- Pahalıya ödedi bunun bedelini!..* (Nietzsche, 2010, s. 22)

Nietzsche hakiki dünyanın nedeni olarak gösterilen "mutlak", "ezeli", "ebedi", "tek" vb. çıkarımlarla nitelenen "tanrı" kavramını, "varlık" kavramının gerekçesi olarak görerek onunla özdeşleştirir[18] ve bu anlayışı tersine çevirir. Hakikat "oluş"tur ve gerçek olan da bu dünyanın, yaşanmakta olan hayatın bizzat kendisidir; başka türden bir hakikat anlayışı yaşamın kendi-

[18] Nietzsche'ye göre Parmenides, hakikat olarak gösterdiği ve oluştan soyutladığı "varlık" kavramını Ksenophanes'in tek tanrı tasavvuruyla benzerlik kurarak bulmuştur. Bkz. *Platon Öncesi Filozoflar* -10

sine ihanettir. Asıl yadsınması gereken; varoluşun, bu dünyanın ve yaşamın karşısına dikilen "tanrı" ve "öte dünya" kavramlarıdır.

> *Yaşamın karşıt kavramı olarak "Tanrı" kavramı uydurulmuştur- onda (...) yaşama karşı ölümcül düşmanlığın tamamı, korkunç bir bütünlük içine sokulmuştur! Var olan biricik dünyayı değersizleştirmek için "öbür dünya", "hakiki dünya" kavramı uydurulmuştur...* (Nietzsche, 2016, s. 120)

> *"Tanrı" kavramı şimdiye kadar, varoluşa karşı en büyük itirazdı... Tanrıyı yadsıyoruz, tanrıya karşı sorumlu olmayı yadsıyoruz: ancak böylelikle kurtarıyoruz dünyayı.* (Nietzsche, 2010, s. 42)

> *Tüm tanrılar öldü...* (Nietzsche, 2004, s. 89)

Nietzsche için devinimsiz, mutlak, ezeli-ebedi, tek olan bir "tanrı" tasavvuru, oluşun ve yaşamın karşısındaki belki de en büyük engeldi ve cinayetin gerekçesi de tam olarak buydu. Bu aynı zamanda Nietzsche'nin Yunan stilini seçmesinin de nedenidir. Zira Nietzsche'nin her ne kadar din, ahlak, etik gibi pratik felsefenin sorunsallarına dair düşünceleri olsa da, tanrıyı öldürmesinin asıl sebebi varlık ve oluş problemidir. Ve bu problem ilk felsefenin, ilk felsefecilerin yani Yunanlıların felsefesini belirleyen problemdir. Nietzsche " Ben ancak dans etmesini bilen bir tanrıya[19] inanırım." cümlesiyle (Nietzsche, 2004, s. 47), sabit, mutlak bir tanrı tasavvurunu dışladığının altını çizmekteyken, oluş halindeki bir tanrı tasavvuruna ise olasılık tanır[20]. Sonuç olarak Nietzsche felsefesinde "Tanrı'nın ölümü" varlık ve oluş problemi içinde yani Parmenides ve Herakleitos kavgası üzerinden Yunan stilinde gerçekleşir[21].

Parmenides ve Herakleitos kavgasından miras kalan ikinci sorunsa 'hareket' sorunudur. Nietzsche, Parmenides'in o katı, hareketsiz, ölü "varlığını" bertaraf etmiştir'. Böylece oluşun karşısında hiçbir sabit kalmamıştır. Bu noktada Nietzsche, Herakleitos'la aynı noktada buluşur. Artık sadece değişim vardır. Değişim harekettir- ama hareket nereden gelir (Nietzsche, 2015, s. 89)?

Antik Yunan filozofu Herakleitos devinimin ilk ilkesi olarak ateş ve logosu işaret etmiş, oluşu bu etkenler üzerinden anlamlandırmıştır. Nietzsche'den hemen önceki modern dönem tartışmalarının sonunda ise Schopenhauer kendine dönüş etkinliğinin ilk hareketini istem ile açıklamıştır. Nietzsche her ne kadar adının Alman filozoflarla anılmasını istemeyip Yunan stilini seçse de ilk hareket konusunda Herakleitos'un değil Schopenhauer'in ayak izlerini

---

[19] Dans eden tanrı benzetmesinin Hindu mitolojisinde Dans tanrısı Şiva'ya yapıldığı düşünülür. Şiva'nın görevi evreni yeniden yaratmak için onu yıkmaktır. Fakat bu benzetmeden Nietzsche'nin Şiva'ya inandığı sonucu çıkarılmamalıdır!

[20] Bkz. *İnsanca Pek İnsanca-1* Bölüm:238

[21] Eğer Nietzsche felsefesi oluş problemi üzerinden okunursa bu deyişin Aristoteles'in "Hareket etmeyen hareket ettirici"sini hedef aldığı da söylenebilir.

takip eder[22]. Fakat onun ilk ilkesi Schopenhauer'in ereksel "istem"i değil, kendi ereğini içinde taşıyan "güç istemi"dir.

> *Ve sen de, idrak eden kişi, bir patikası ve ayak izisin benim istemimin; sahiden, benim güç istemim senin isteminin ayaklarıyla yürür hakikate!* (Nietzsche, 2004, s. 132)

Nietzsche, Schopenhauer'in refleksiyonu istemle açıklamasını haklı bulsa da, istemi "kendinde varlık" olarak kurgulamasını eleştirir. Zira "istem" kavramı, kendine dönüş hareketinin nedeni olarak görülse de, "varlık" kavramıyla özdeşleştirildiğinde o da sabitleşir ve devinim açıklanamaz. Bu şekilde Schopenhauer da, aslında Alman idealistlerinin yaptığı şeyi yapmıştır (Nietzsche, 2018a, s. 31). Nietzsche'nin deyişiyle Schopenhauer'in istemi de, her "kendinde şey" gibi kendi başına alık alık durur (Nietzsche, 2011, s. 108). Kendi kendini düşünen varlık, Schopenhauer tarafından kendi kendini isteyen istem olarak tanımlandığında, "düşünen ben, düşünülen ben" özdeşliği "isteyen ben ve istenen ben" özdeşliğine dönüşmüştür ve istem kavramı bu ikisini içinde barındıran mutlak istem şeklini alarak sabitleşmiştir.

> *İsteme ediminde kendimizin bile nedensel davrandığımıza inanıyorduk; orada hiç olmazsa nedenselliği iş başında yakaladığımızı düşünüyorduk. (...) Nedenselliğin güvencesiymiş göründüğü bu üç "içsel gerçek"ten birincisi ve en ikna edici olanı neden olarak istençtir; bir bilincin (tinin) neden olarak kavranışı ve daha sonra da Ben'in (öznenin) neden olarak kavranışı istencin nedenselliği bir veri olarak, empirik olarak sabit kabul edildikten sonra doğmuştur. Bu arada bu konu üzerine daha iyi düşündük. Bugün artık tüm bunların tek sözcüğüne bile inanmıyoruz. "İçsel dünya" hayaller ve seraplarla doludur: istenç de onlardan biridir, istenç artık devinmiyor, dolayısıyla artık bir şeyi de açıklamıyor- salt olaylara eşlik ediyor, etmeyebilirdi de.(...) İnsan, en sıkı inandığı üç içsel gerçeğini, istenci, tini, Ben'i, kendi üzerine yansıttı- önce varlık kavramını Ben kavramından türetti, "şeylerin" 'neden olarak Ben' kavramına göre var olanlar olduklarını varsaydı. (...) Şeyin kendisi, bir kez daha söyleyeyim, şey kavramı, neden olarak Ben'e duyulan inancın bir yansımasıdır yalnızca...* (Nietzsche, 2010, s. 35-36)

İnsan tekinde nesneleşen istem, var olma istemi, yaşama istemi olarak ortaya çıktığında "isteyen istem" konumundadır ve insan yaşamı, bu haliyle, bir tamamlanmamışlık, bir eksiklik olarak olumsuzlanmıştır. Eğer refleksiyon, istemin kendine dönüşü olarak gösterilmişse ve varlık, tek olan bu istem ile açıklanıyorsa, tamamlanmamış olan yaşama isteğiyle tanımlanan insan, nasıl "varlık" statüsünde yer alabilir? İnsan eğer varlık statüsünde yer almıyorsa, var olmayan bir şey nasıl istek sahibi olabilir? Bu noktada Nietzsche,

[22] Nietzsche kendi eserlerinde, felsefeye başladığı ilk döneminde Schopenhauer'dan etkilendiğini saklamaz fakat felsefesinin genelinde Schopenhauer'e karşı olumsuz bir tavır içindedir. *Böyle Söyledi Zerdüşt*, *Kendini Aşmak Üzerine* adlı bölümde, kendi felsefesini kurarken Schopenhauer'den etkilendiğine dair gönderme yapmasına rağmen hiçbir zaman onun ardılı olduğunu açıkça söylemez. Bunun, belki de en önemli nedeni Schopenhauer'in kendisini Kant'ın ardılı olarak ilan etmesidir. Nitekim Nietzsche, Almanları Kant ve onun felsefesi hakkında yanıldıkları için "affetmeyeceğini" açıkça dile getirir (Bkz. *Putların Alacakaranlığı - Zamana Aykırı Birinin Göz Gezdirmeleri* 16)

Schopenhauer'in ereksel istem kavramının yerine hem tamamlanmış olarak var olan, hem de varoluşu sürdüren "güç istemi" kavramını işaret eder.

> *Hakikati gözünden vurmak için 'var olma istemi' lafını ortaya atan, isabet ettiremedi şüphesiz; böyle bir istem yok çünkü. Çünkü; var olmayan, isteyemez de; ama var olan, nasıl bir de var olmayı istesin ki! Sadece yaşamın olduğu yerde vardır istem de; ama yaşama isteği değil, aksine –böyle öğretiyorum sana– güç istemi!* (Nietzsche, 2004, s. 132)

Fichte kendine dönüş etkinliğinde, düşünülen ben ve düşünen ben olarak iki ben olduğuna dikkat çekmiş ve özne ile nesne statüsünde gördüğü bu iki beni eşitleyerek Mutlak Ben ile özdeşleştirmişti. Schopenhaur da refleksiyonu istem üzerinden açıklamaya çalıştığında aslında isteyen özne ve istenen nesneyi Mutlak istemde birleştirmiş olur. Fakat refleksiyon, yani kendine dönüş, güç istemiyle açıklanırsa, özne ve nesne statüsünde de güç istemi olacak ve kendisiyle karşılaşması bir kavuşma değil savaş olacaktır. Kendine dönüş, özdeşlik ile sonuçlanmazsa sabit özne kurulamayacak, sabit kavramlar da oluşmayacaktır.

Schopenhauer istemi refleksiyonun başına yerleştirerek bu etkinliğin nedenini açıklamaya çalışmıştı. Fakat bu durumda istemin kendisini sabite almıştı. Peki kendine dönüşün bir "nedeni", olmak zorunda mıydı? Nietzsche'ye göre kendine dönüşün bizzat kendisi zaten hareketti. Başka bir deyişle, onun başında ya da sonunda sabit bir "neden" aramak dilsel kullanımından kaynaklanan yanlış bir çıkarımdı.

Kavramlar, deneyimlerin daha önceki deneyimlerle benzeşmesi yoluyla üretiliyordu. Örneğin bir ağacın dalındaki yeşil şeye dokunduğumda, bu deneyimi daha önceki deneyimlerimle karşılaştırıp "yaprak" derim. Yaprak kavramı birçok farklı deneyimin bir araya gelmesiyle oluşan ve sabit olduğu kabul edilen deneyimler çokluğudur. Öyleyse bilincin oluşumu eski ve yeni deneyimlerin bir karşılaştırılmasına dayanır. Descartes, kendine dönüş etkinliğinin sonucuna "ben" demişti. Bu bakış açısıyla yaklaşıldığında Descartes'in "ben" dediği şey daha önceki deneyimlerin benzeşmesiyle üretilmiş bir kavramdı... Bu noktada "ben", sadece eski deneyimlerdi. Yeni olan ise kendine dönüş eyleminin tam olarak kendisiydi. Fakat önceki deneyimler bu eylemi yapan bir öznenin var olduğu yanılgısına sebep oluyordu ve bu özne, deneyimin faili olarak niteleniyordu. Kavramlardan oluşan dil yapısı tamamen bu hata üzerine kurulmuştu. Bu hata sonucunda dil, her etkinin bir etkileyeni, her eylemin bir faili olmasını gerekli kılıyordu. Bu şekilde eylemin kendisi, daha önceki deneyimlerle oluşan donuk yapıya ekleniyordu, ama ortada eski ve yeni olarak iki farklı deneyim oluşuyordu. Bu durumda ise eski deneyim(ler), yeni deneyimin nedeni olarak algılanıyordu. Örneğin

"yağmur" kavramı donuk sabit bir kavramdır, sokağa çıkıp üzerimize gökyüzünden su damlaları düştüğünü deneyimlediğimizde "yağmur yağıyor" deriz. Fakat yağmayan yağmur zaten olmaz, biz o anki deneyimimizi daha önceki deneyimler çokluğu olan sabit "yağmur" kavramıyla ikilemiş oluruz. İşte Nietzsche'ye göre "özne" kavramı da tamamen bu gramer hatasının sonucunda oluşur. Bu hata tam olarak şu şekilde ifade edilebilir: Kendine dönüş bir eylemdir, öyleyse [gramere uygun olarak] bu eylemin bir eyleyeni olmalıdır.

İşte kendine dönüş etkinliğindeki "kendilik", Mutlak Ben, Geist, İstem vb. sabit varlıklar, mutlak özneler üzerinden açıklandığında "kendilik ve kendine dönüş etkinliği" de birbirinden ayrılmış oluyordu. Gaist; Mutlak aklın Mutlak aklı bilmesi, İstem; istemin istenmesi olarak ikileniyordu. Fakat kendilik, kendine dönüş etkinliğinin bizzat kendisiydi ve bu dönüşün adı istem değil, "Güç istemi"ydi. Güç, etkin bir kuvvet olarak, sürekli eylemsellik içeren bir içeriğe sahipti ve kendine dönüş etkinliğinin başında sabit bir kavram olarak dondurulamazdı.

> *Güç'ten kendisini güç olarak açığa vurmasını, bir üstün gelme isteği, (...) olmasını beklemek, zayıflıktan kendisini güçlülük olarak açığa vurmasını istemek kadar saçmadır. Bir miktar kuvvet, aynı miktarda bir itki, istenç, etkimedir- dahası, bu yapıp etmeden, etkimeden başka bir şey değildir. Ve ancak, her etkimenin bir etkiyeni, bir özneyi şart koştuğu yanlış anlayışında olan dilin (ve onun içinde taşlaşıp kalmış temel akıl yanlışlarının) baştan çıkarıcılığı daha farklı bir şeymiş gibi gösterebilir onu. Nasıl ki halk şimşeği çakmasından ayırır ve bu sonuncuyu şimşek denen bir öznenin eylemi, etkisi olarak görür, yaygın ahlak da gücü, gücün dışavurumundan ayırır- sanki gücün ardında gücü dışa vurup vurmama konusunda özgür olan kayıtsız bir alt katman varmış gibi. Yok ama böyle bir alt katman; eylemin, etkimenin, oluşmanın ardında bir "varlık" yok; "eylemci", eyleme sonradan eklenmiş bir uydurmadır yalnızca,- eylem her şeydir. Halk şimşeğin çakmasından söz ederken eylemi ikiler aslında; bu bir eylem eylem'dir. Aynı olayı bir keresinde neden, sonra bir de o nedenin sonucu olarak alır.* (Nietzsche, 2011, s. 38)

Nietzsche'ye göre kavramlar, deneyimlerin daha önceki deneyimlerle benzeşmesi yoluyla üretiliyordu. Bilincin oluşumu ise eski ve yeni deneyimlerin bir karşılaştırılmasına dayanıyordu. Nietzsche, insanı sürekli eylemsellik halinde etkin bir kuvvet, bir güç istemi olarak ele aldığında, aynı zamanda da onu "deneyimlemekte olan" olarak ele almış olur ve böyle bir durumda ise sadece deneyimler söz konusudur. Peki insan bilincini oluşturan "eski deneyimler" neden unutulmaz, silinmez de yeniyle eski arasında böyle bir karşıtlık oluşur ve bilince ya da Nietzsche'nin deyişiyle "akıl önyargısına" sebep olur?

Nietzsche bilincin olağan halini boş bir levhaya benzetir (tabula rasa) ve deneyimlenen şey bu levhaya yansıdıktan sonra unutulmalıdır[23] (Nietzsche, 2011, s. 51). Bu anlamda, Nietzsche'ye göre; akıl bir aynadır (Nietzsche, 2017b, s. 99). Yani unutkanlık insanın doğal halidir. Ancak insan organizması güç istemi sayesinde hareketlidir, bu organizmanın hareketi ise tamamen güç istemidir. Bu şekilde ele alındığında; bilginin temelinde deneyimler, deneyimlerin temelinde ise güç isteminin yönlendirmesi vardır. Ve insan bu istemine hizmet eden deneyimleri unutmamak istediğinde [unutmamak da istemin sonucudur!], boş levhada kalıcı hale getirir. Bilinç bu deneyimler katmanlaşmasıyla oluşan yapının yüzeyindeki ortalamayı kavramsallaştırır. Bu nedenle Nietzsche'ye göre; bilinç bir yüzeydir (Nietzsche, 2003, s. 43). İnsan bir kavramı dile getirdiğinde aslında bu yüzeyin altında yatan ve içgüdüsel temellere dayanan katmanlaşmış deneyimler çokluğunu dile getirmiş olur[24].

> *İşte tam da unutmanın onda bir kuvvet, kuvvetli sağlığın bir biçimini temsil ettiği bu zorunlu olarak unutkan hayvan, bir karşı yeti, unutkanlığın belirli durumlar için askıya alınmasına yarayan bir bellek geliştirdi kendisine (...) Dolayısıyla edinilmiş izlemlerden edilgin bir bir-daha-kurtulamama, bir kez verilmiş ve bir daha geri alınamamış bir sözün yarattığı hazımsızlık değil kesinlikle, aksine etkin bir kurtulmamayı-isteme, bir kere istenmiş olanı sürekli-ve-sürekli-isteme, gerçek bir istenç belleği bu. Böylece, bu uzun istenç zincirini koparmadan, başlangıçtaki "istiyorum", "yapacağım" ile istencin asıl boşalımı, eylemi arasında, yeni ve yabancı şeylerden oluşan bir dünya, durum ve hatta istençli eylem çekinmeden sokulabilsin.* (Nietzsche, 2011, s. 52)

Nietzsche'ye göre deneyimlerin boş levhada kalıcı hale gelmesinde, yani unutkanlığın, unutmama hastalığına dönüşmesinde, ya da başka bir deyişle bir belleğin oluşmasında, acı, hazdan daha etkilidir. Çünkü acı daima kaynağını sorar; oysa haz, kendisinde kalıp, geri dönmeme eğilimi taşır (Nietzsche, 2017c, s. 35). İşte bu boş levhaya, hazdan daha ziyade acı aracılığıyla kazınan deneyimler birikerek sabit kavramları ve dolayısıyla bilinçliliği oluşturur. Bu noktada denilebilir ki; "ben", "töz", "varlık", "tanrı" vb. gibi sabit kavramlar üzerinden kurulan bilincin ve bu bilincin oluşturduğu değerler sisteminin temelinde hazdan daha çok 'acı' vardır.

---

[23] Felsefi literatürde "boş levha" benzetmesi; duyu deneyimleri olmadan herhangi bir bilginin [yani doğuştan gelen bilginin] olamayacağını anlatmak için, empiristler tarafından rasyonalistlere bir karşı sav olarak kullanılır. Bu benzetme genellikle modern dönem epistemoloji tartışmalarıyla ve bir emprist düşünür olan John Locke ile anılsa da, ilk Aristoteles tarafından kullanılmıştır (Aristoteles, 2011 :430a/ 154). Nietzsche'nin bilinç tasarımı düşünüldüğünde bu benzetmenin Aristoteles üzerinden anlaşılması daha uygun olur [En azından kişisel kanaatim bu yöndedir].

[24] Freud, Psikanalitik kuramını bu düşünce üzerinden şekillendirir. O da bilinci id, ego, süperego olarak [Nietzsche gibi] üçlü bir sistem içinde açıklar. Bu sistem içinde id'in, bilinçsiz isteğe [içgüdülere], süperego'nun katmanlaşmış deneyimler çokluğu olan kavramsal yapıya ve bu yapıyla oluşan değerler sistemine, ego'nun ise bu iki kutup arasındaki gerilime karşılık geldiği söylenebilir.

*İnsan hayvanında bir bellek nasıl oluşturulur? Bu kısmen uyuşuk, kısmen şapşal uçucu zihne, bu ete kemiğe bürünmüş unutkanlığa, bir şeyi nasıl işlemeli ki onda yer etsin?.. Bu kadim sorun, düşünülebileceği üzere hiç de yumuşak yanıtlar ve yollarla çözülmedi, kaldı ki insanın tüm tarih öncesi döneminde, onun "bellek geliştirme tekniği"nden daha korkunç ve daha tekinsiz başka bir şey yoktur belki de. "Bir şeyin bellekte yer etmesi için o şey belleğe dağlanır: yalnızca acısı dinmeyen şey bellekte yer eder." – bu yeryüzündeki en eski psikolojinin temel bir ilkesidir. (...) İnsanın kendine bir bellek oluşturmayı gerekli görmüş olduğu hiçbir seferde kan, işkence, kurban eksik olmamıştır. (...) – bütün bunlar bellek geliştirmenin en etkin yolunun 'acı' olduğunu sezinlemiş olan o içgüdüden kaynaklanır. (...) birkaç fikrin silinmemek, her daim canlı kalmak, unutulmamak üzere "sabit"leştirilmesi ve bu "sabit fikirler" yoluyla tüm sinirsel ve zihinsel sistemin hipnotize edilmesi gerekmektedir- çileci yöntemler ve yaşam biçimleri de (...) onları "unutulmaz" kılmaya yarayan araçlardır.(...) Böyle imgeler ve olaylar yardımıyla en nihayet beş altı "istemem" yer eder kişinin belleğinde, toplumun yararlarından faydalanarak yaşamak için de bu "istemem"lere ilişkin sözünü verir, ve gerçekten de! bu tür bellek sayesinde "aklı" başına gelmiştir sonunda.* (Nietzsche, 2011, s. 56)

Nietzsche, bireysel bilincin yani bireysel psikolojinin yanında[25], tüm toplumsal ilişkileri; sosyal psikolojiyi, din, ahlak ve hukuk kurallarını, mülkiyet anlayışını ve iktisatı, devlet organizasyonunu, yönetim biçimlerini ve her türlü "–izm" leri, hatta felsefe ve bilim tarihini "acı" üzerinden temellendirir. İşte, deneyimlerin boş levhaya kazınmasında ve "unutulmamasında", bu unutulmayışlarla oluşan "sabit" kavramlarda ve bu kavramlarla üretilen bilgi, dil ve değerler sisteminde söz sahibi olan "acı"dır.

Bilinçliliği oluşturan acı, insanda "hınç" duygusu yaratır. Yaşamın kendisine karşı olan bir öç alma isteği. Ve insan bu dünyadan kurtulup kaçabileceği bir "öte dünya" fikri geliştirir. Şu an yaşanılan hayat acıya, mutluluk ise bir amaca dönüşür. "Kötü" olan tüm değerler acıdan, yani yaşamdan kaynaklanırken, "iyi" olan ve "mutluluk" vaat eden tüm değerler bu acıdan, yani bu dünyadan kaçma, yaşamdan öç alma güdüsüyle üretilir. İyi ve kötü gibi sabit değerler üzerinden üretilen ahlakın soy kütüğü araştırılacak olursa, yaşamın gerçekliğinden yani acıdan kaçmak için üretilen hayali vaatlere ulaşılır. Nietzsche'ye göre, iyinin ve kötünün ölümsüzlüğü diye bir şey yoktur (Nietzsche, 2004, s. 132). Her şey bu dünyada ve şu anki gerçeklikte, iyinin ve kötünün ötesindedir. Tıpkı haz gibi acı da bu dünyanın bir gerçeğidir, dolayısıyla acıyı yok saymak, ondan kaçmak; yaşamın kendisinden kaçmak, yaşama ihanet etmektir ve bu kaçış yaşamı yozlaşmaya, "çöküşe"[26] götürür. Acıdan kaçarak, öç ve hınç duygularıyla oluşan akıl, acının da varoluşun bir parçası olduğunun kabulüyle, acıyla yüzleşmekle, acının olumlanmasıyla aşılmalı ve gerçek yaşama, gücün eylemselliğiyle kavuşulmalıdır. Aslında

[25] Nietzsche, *Ecce Homo*'da kendisini (ilk) psikolog olarak niteler.

[26] Nietzsche metinlerinde doğrudan Fransızca "décadent" olarak geçer. Tam Türkçe karşılığı olmamakla birlikte "çökmüş, yıkılmış, gerilmekte olan" gibi anlamlara yakın bir kavramdır.

gerçek yaşamda yalnızca güçlü ve zayıf istemeler söz konusudur (Nietzsche, 2018a, s. 35). Akıl da, acıdan kaçan bu zayıf istemenin, çöküşün bir ürünüdür. Nietzsche'ye göre öç ve hınç duyguları zayıflıktan nasıl ayrılmazsa, saldırganlık tutkusu da aynı şekilde güçten ayrılmaz (Nietzsche, 2003, s. 22). Bilinç levhası ancak acının karşısında "cesaretle" durulabildiği ölçüde, bir şey kazınmayacak kadar, "sert" olur. Üretilen hiçbir değer, hiçbir zaman bu levhaya kazınmış olarak kalmamalı, her yeni deneyim bir öncekini yok etmelidir.

> *İlk olarak ben gördüm gerçek karşıtlığı: Bir yanda, yaşama karşı alttan alta öç güden o yozlaşmış içgüdü (örnekleri Hıristiyanlık, Schopenhauer felsefesi, bir anlamda daha o zamanlardan Platon felsefesi, idealizmin bütünü); öbür yanda doluluktan dolup taşmaktan doğmuş en yüksek olumlama ilkesi, sınırlama bilmeyen bir "evet" deyiş, acının kendisine, suçun kendisine, varlığın sorunsal ve yabancı olan nesi varsa hepsine. (...) Varolan hiçbir şey düşülemez toplamdan, hiçbir şeyden geçilemez. Hıristiyanların ve öbür nihilistlerin varlıkta yadsıdıkları yanlar, décadence içgüdüsünün bağrına bastığı, basabildiği her şeyden ölçülemez derecede daha yüksek bir yer tutar değerler sırasında.* (Nietzsche, 2003, s. 60)

İnsan, önceki deneyimleriyle levhaya kazıdığı, kendi hakkındaki bilgisini, yani sabit "ben" kavramını da, yeni deneyimiyle paramparça etmeli ve her yeni deneyim bir öncekini aşmalıdır. Bu açıdan yaklaşıldığında insanın "kendini tanıması" için yegâne yol olarak görülen kendine dönüş etkinliği, bizzat "insanın kendisidir". Bu dönüş, "varlık", "ben", "istem" gibi kavramlarla dondurulmamalı, her deneyim bir öncekini aşarak döngüyü ebediyete kadar devam ettirmelidir. Dünya, ancak sabit kavramların aşılması yoluyla, "ebedi dönüş" şeklinde, oluş haline gelebilir ve ancak bu şekilde şu an yaşanan gerçek yaşama ortak olunur. Bu anlamda "ebedi dönüş" şimdiki anın doğasını ifade eder (Utku, 2013, s. 218). Bugüne kadar insanın kendi hakkındaki fikri olan sabit "ben" kavramı ve ondan türetilen "varlık" kavramı aşılmadıkça, oluşun ve yaşamın gerçekliği de bu "ben" kavramından türetilen kavramsal putların karanlığında anlaşılamayacaktır.

Bu şekliyle bilinçlilik; yeni deneyimlerin eski deneyimlere benzeşerek birikmesi yoluyla, sabit bir yapıda değil, eski deneyimlerin yeni deneyimler tarafından yok edilmesiyle sürekli bir döngü içinde kurgulanır. Kişi sürekli oluş halinde, sonsuz bir döngü içindeki eylemin kendisidir. Dolayısıyla sabit kavramlar üzerinden oluşan kavramsal bilgiyle kendisini "bilemez", ancak eylemsellik üzerinden "kişi kendisi olur"! Bu anlamda Nietzsche'ye göre kişinin kendisi olmasının koşulu kim olduğunu hiç mi hiç bilmemesidir (Nietzsche, 2003, s. 42). Böylece, "eski levhada" yazılı olan donuk "insan" kavramı yok edilecek ve "yeni levhaya" [her dönüşte kendisini yok

edip daha ötesini yaratan] "üst-insan" tekrar, tekrar yazılacaktır[27]. Üst-insan hali hazırdaki bilinç ve yaşam formlarına sahip bir insan tipi, ya da üstün niteliklere sahip bir insanüstü değildir (Kalın, 2015, s. 66). İnsanın kendini aşmasının "gereği"dir. Zira Nietzsche'ye göre "insan", aşılması gereken bir şeydir (Nietzsche, 2004, s. 55). Yaşamın tek yasası ise "kendini aşma yasası"-dır (Nietzsche, 2011, s. 170). Bu şekilde ele alındığında; "varlık" olan "insan" tasavvurunun karşısına, "varoluş" halindeki "üst-insan" tasavvuru çıkarılmıştır. "İşte insan"[28], çökmüş bir "deve" gibi kendine yük ettiği kavramları [ve onlarla oluşan değerler sistemini], savaşçı bir "aslan" gibi paramparça etmeli, bir "çocuğun" yeni olanı keşfetmesi gibi dünyayı yeniden keşfetmelidir[29]. Bilincin oluşu bu döngü içinde gerçekleşir.

> *Yok oluşun, yok edişin olumlanması-ki Dionysosca bir felsefenin can alıcı noktasıdır-, karşıtlıklara, savaşa ve varlık kavramını kökünden yadsıyarak oluşa evet deyiş: Şimdiye dek düşünülenler içinde bana en yakın olarak bunları buluyorum şüphesiz. "Bengi dönüş" öğretisi, yani sınır tanımadan, sonsuza dek her şeyin yok olup yeniden doğması, Zerdüşt'ün bu öğretisi daha o zamanlardan Herakleitos'ca da öğretilmiş olabilirdi.* (Nietzsche, 2003, s. 62)

## V. Nedensiz Hareket

Galaksilerin, yıldızların o düzeni, mevsimlerin, sabah ve akşamın kurallı biçimleri, çeşitli güzelliği ve düzeniyle yaşantılanan dünya, bizim önceki deneyimlerimizle yeni deneyimlerimizi karşılaştırmamız ve benzerleri benzerlere göre katmanlaştırarak, kavramsal sabitleri neden-sonuç ilişkisi içinde kıyaslamamız sonucu meydana gelmiştir. Eğer eski deneyimler yok edilirse; insanın kendine dönüşünde "kendim" diyeceği bir deneyim, "ben" diyebileceği bir sabit de olmayacaktır. Bu durumda bizim "kendim" dediğimiz şey sonsuz bir döngüsellikten başka bir şey değildir. Öyleyse bütün bu düzene neden olan şey de bu döngüsel hareketin ta kendisidir. Bu döngüsel hareket bütün bilinçliliği oluşturur, bu bilinçlilikse "bildiğimiz" evreni. Bu da demektir ki hareketin de akıl önyargısından arınması gerekir. Çünkü deneyimlerin unutulmamasıyla oluşan akıl, şeylerin sabit olduğu, başka bir ifadeyle, sabit varlıkların olduğu yanılgısına sebep olur. Sabit varlıklar

---

[27] Ayrıca Bkz: *Böyle Söyledi Zerdüşt*, Bölüm: *Eski ve Yeni Levhalar Üzerine*

[28] Latince "*Ecce Homo*"; Çarmıhta, işkence gören İsa'yı işaret ederek söylenmiş bir cümledir. Aynı zamanda Nietzsche'nin kendisini ["kendine özgü kurnazlığıyla"] güç istemi olarak, ruhun üç dönüşümü üzerinden anlattığı kitabının adıdır [Kitabın alt başlığı "Kişi Nasıl Kendisi Olur"]. Kendini hasta haldeyken [Nietzsche'ye göre akıl, unutmama hastalığıdır], iyileşmiş ve yeni değerleri üreten olarak ruhun üç dönüşümüne uygun şekilde betimler. Ayrıca bu Nietzsche'nin "üst-insan" betimlemesidir ve Tanrı'nın habercisi İsa'nın idealize ettiği "insan"ın tam karşıtıdır. Bu anlamda Nietzsche, [Dionysos'un habercisi kimliğiyle] Tanrısal insan betimlemelerine misilleme yapar. Kitabın son cümlesi "Anladınız mı beni? Çarmıhtakine karşı Dionysos..."dur.

[29] Ayrıca Bkz. *Böyle Söyledi Zerdüşt*, Bölüm *Üç Dönüşüm Üzerine* [ Kitabın ilk bölümüdür!]

üzerinden anlaşılmaya çalışılan hareket de bu nedenle yanıltıcıdır. Örneğin bir elmanın yere düştüğünü deneyimleyen akıl, elma ve yeri "sabit varlık" olarak konumlandıracak ve bu deneyimini daha önceki sabit deneyimleriyle karşılaştırdıktan sonra sabitler arasında hareketin olduğunu iddia edecektir. Bu çıkarım da aynı yağmurun yağdığını söylemek gibi ikilemelere dayanan yanılgıdır. Zira o anki deneyim, daha önceki sabitleşmiş deneyimlerle karşılaştırılması sonucunda hareketli kabul edilmiştir. Başka bir deyişle; deneyim zaten hareketlidir, "elma" gibi kavramsal bir sabitle ilişkisi söz konusu değildir. Bu bakış açısı ilk önce hareketi sabitleyip, sonra tekrardan bu sabitin nasıl hareket ettiğini sorgulamakta ve böyle bir "neden" bulamadığında da harekete "neden" olan ve hiç de "cazip"[30] olmayan gizemli kuvvetler uydurmaktadır[31]. Bu durumda aynı kavramlar gibi bilince dayanan hareket açıklamaları da deneyimlerin karşılaştırılmasıdır ve bu anlamda "pek insanca" açıklamalardır. Var olan tek gerçek dairesel bir dönüşse, bu dönüş içinde merkeze gidildikçe dönüş hızı da artacak, merkezden uzaklaşıldıkça hareket yavaşlayacaktır. Kuvvetin ancak hızda ortaya çıktığı düşünüldüğünde; bununla doğru orantılı olarak, kuvvet de merkeze gidildikçe artacak, merkezden uzaklaşıldıkça azalacaktır (Nietzsche, 2015, s. 101). İşte "kuvvet" ve "hareket" bu dönüşün etkileridir. İnsanın "kendini tanıması" için yegane yol olarak gösterilen kendine dönüş etkinliğinde, insan kendini ancak "dönüş" olarak buluyorsa ve bu dönüşün kuvvetiyle oluşan bilinçle kaostan bir kozmos türetip düzenli bir evren bilgisi oluşturuyorsa, bu düzenliliğin, dolayısıyla "bilinen" tüm evrenin de "Bengi Dönüş"ten ve onun kuvveti, "Güç İstemi"nden başka bir şey olmadığı sonucuna ulaşılabilir.

> *Sonunda, varsayalım ki bütün dürtüsel yaşamımızı istemin bir temel biçiminin şekillenmesi ve dallanıp budaklanması – yani benim ilkemdeki gibi güç istemi – olduğunu açıklamayı başardık; varsayalım ki bütün organik fonksiyonlar bu güç istemine dayandırılabilsin ve üreme ve beslenme probleminin – bir problemdir bu- çözümü de onda bulunsun; böylece tüm etkin kuvveti açıkça: güç istemi olarak belirleme hakkı elde edilmiş olur. Dünya içeriden bakıldığında, "düşünülebilir karakteri" açısından belirlendiğinde – "güç istemi" olurdu, ondan başka bir şey değil.* – (Nietzsche, 2009, s. 45-46)

Bu noktada, varoluş bütünüyle Bengi Dönüş'ten ve onun Güç İstemi'nden türetilir. Bu bütünden başka bir şey yoktur (Nietzsche, 2010, s. 42). Bu gerçeklik insanın varoluşudur ve insanın varoluşunu bu bütün belirler. Kişinin özgür istemi, özgür iradesi diye bir şey söz konusu olamaz, bu da bir yanılgıdır (Nietzsche, 2010, s. 40). Kişi zorunludur, felaketin bir parçasıdır, bütüne

[30] Latince "Gravitas" kelimesinden türetilen "Gravitasyon" kavramının Türkçe karşılığı "Cazibe"'dir.
[31] Newton'un hareket yasalarına göre duran bir cisim, ona etki eden herhangi bir kuvvet olmadan hareketlenemez. Fakat Nietzsche'ye göre hareketin ardında bir eylemci, bir neden aramak saçmadır. Başka bir deyişle duran cisim diye bir şey yoktur.

aittir ve bütünün içinde vardır (Nietzsche, 2010, s. 42). Nietzsche'ye göre, bir insanın büyüklüğünü belli eden ise "amor fati"dir[32][33]. Bu, insanın hiçbir şeyi geçmişte, gelecekte, sonsuza dek başka türlü istememesidir. Zorunluluğa katlanmak değil, onu sevmektir (Nietzsche, 2003, s. 46).

Nietzsche'ye göre insanlarda içgüdü yaratıcı, olumlayıcı bir güçtür (Nietzsche, 2014, s. 87), bir felsefecinin en bilinçli düşünmesi bile içgüdüleri aracılığıyla gizlice yönlendirilir (Nietzsche, 2018a, s. 19). Bu anlamda her felsefe ve her hakikat istemi güç istemleridir (Nietzsche, 2018a, s. 134). Bizim tüm varlığımızın [ve dolayısıyla tüm felsefenin] anlamı ise o hakikat isteminin içimizde bir sorun olarak kendi kendinin bilincine varmasıdır (Nietzsche, 2011, s. 170).

**Sonuç**

Modern dönemi başlatan Descartes, kendine dönüş etkinliğinde, kendisini düşünen bir şey olarak bulmuş ve düşünen, bilen varlığı şüphe edilemez tek gerçek olarak bilginin temeline yerleştirmiştir. Fichte, kendine dönüş etkinliğinin düşünen ve düşünüleni barındırdığını fark ederek özne-nesne karşıtlığını "ben" kavramıyla özdeşleştirip bu şekilde bilgiye sabit bir temel oluşturmaya çalışmıştır. Schopenhauer ise kendine dönüşün bir etkinlik olduğuna dikkat çekerek, bu etkinliğe ve dolayısıyla bilgiye neden olan en temel etkenin "istem" olduğuna dikkat çekmiştir. Ve son olarak Nietzsche, etkinliğe neden olan bir etkileyen aramanın gramer hatasından kaynaklanan yanılgı olduğu gerekçesiyle bu çıkarımların hepsini eleştirmiş ve sadece dönüş hareketinin olduğunu iddia ederek sabit kavramsal bilgiyi tamamen yadsımıştır. Eğer modern dönemi başlatan Descartes'in yaptığı çıkarım değil de, bu çıkarımı yaparken kullandığı yöntem olan kendine dönüş etkinliği, yani refleksiyon izlenecek olursa Nietzsche'nin "bengi dönüş"üne giden yola ulaşılabilir. Bu şekilde, Nietzsche'nin kendisinden önceki felsefi tartışmalardan hiç de uzak olmadığı, bu tartışmalardan bağımsız bir felsefe ortaya koymadığı, aksine, tam da bu tartışmaları merkeze alan bir bağlam üzerinden okunduğunda Nietzsche'nin felsefi sisteminin anlaşılabileceği fark edilebilir.

Nietzsche, modern dönemin, özne-nesne karşıtlığıyla oluşan, bilgi sistemini sabit bir temelle açıklama çabasını, ilk filozofların doğadaki karşıtlıklar içindeki değişime sabit bir temel arama çabasına benzetir ve modern dönem tartışmalarını ilk filozofların değişim ve sabit sorununa indirger. Bu şekil-

[32] Türkçe "yazgıyı sev" anlamındadır.
[33] Ayrıca: "(...) amor fati benim yaradılışımın özüdür" (Nietzsche, 2003, s. 112).

de felsefesini kendisinden önceki Alman felsefecilerin tartışması içinde değil de ilk filozofların varlık-oluş tartışması içinde, Yunan stilinde şekillendirir. Nietzsche felsefesinin kendisinden önceki felsefi tartışmalarla bağlamının kurulamamasının belki de en önemli nedeni budur. Nietzsche'de kendisinden önceki felsefi tartışmalarda olduğu gibi, felsefesinin merkezine "kendilik" sorununu almış fakat bunu Delphi kehaneti olarak nitelediği "Kendini tanı" deyişi üzerinden Antik yunan felsefesine taşımıştır.

Nietzsche, Antik Yunan Felsefesinin "sabit" çıkarımı olan "varlık" kavramıyla, modern felsefenin "sabit" çıkarımı olan "ben" kavramının ilişkili olduğunu fark eder. Eğer sabit bilen özne, yani "ben" varsayımı olmazsa, sabit "şey"lerin olduğu da iddia edilemeyecek bu şekilde sabit kavramların ve bu kavramlarla oluşan bilgi sisteminin imkânı ortadan kalkacaktır. Nietzsche, "varlık", "ben", "töz" , "tanrı" vb. gibi bilgiye ya da bu bilgiyle oluşturulan değerlere neden olan sabit arayışlarının hiçbir zaman gerekçelendirilemeyeceğini, çünkü sabit olan hiçbir şeyin olmadığını, her şeyin oluş halinde, devinim içinde olduğunu iddia eder. Ona göre sabit şeylerin olduğuna duyulan inanç, eski deneyimlerin unutulmaması ve birbiriyle benzeşerek zihinde kalıcı bir kavramsal yapı haline gelmesi sonucu oluşur ve bu yapı sayesinde eski deneyimler yeni deneyimlerin "nedeni" olarak algılanır. Bu ise sürekli oluş halinde olan yaşamın gerisinde "sabit" bir "neden" arama gereksinimini ortaya çıkarır. Nietzsche bu durumu, her etkinin bir etkileyeni olduğu çıkarımıyla hareket eden, dilin yapısından kaynaklanan gramer hatası olarak görür. Özne, ben, tanrı vb. gibi sabit kavramlar ve bu sabit kavramlar üzerinden akıl yoluyla kavranan "hakikat" anlayışı tamamen bu gramer hatasının sonucu üretilen yanlış çıkarımlardır. Ona göre gerçek yaşam sürekli devinim halindedir ve bu devinime "neden" olan başka bir hakiki "sabit" yoktur.

Nietzsche'ye göre sabitler üzerine kurulu kavramsal bilgi yanıltıcıyken, gerçeğe sadece deneyimler aracılığıyla ulaşılır. Bu şekilde eski görüşün "hakikate akıl yoluyla ulaşılabileceği" çıkarımını tam tersine çevirerek, gerçekliğin ancak deneyimsel bilgi aracılığıyla kavranabileceğini iddia eder. Böylece klasik epistemoloji geleneğini tersine çevirerek deneyimsel bilgiyi gerçek bilgi, yani "episteme", akıl yoluyla kavranan bilgiyi ise sanı, yani "doksa" olarak görür. Diğer yandan, kavramları ebedi varlıklar olarak görme alışkanlığının onların ait olduğu bir "öte dünya" fikrini beraberinde getirdiğini, sabit "tanrı" tasavvurunun ise "öte dünya" fikrinin "nedeni" yani gerekçesi olarak üretildiğini düşünür. Hakiki dünya iddiası da tam tersine çevrilerek, değişim dünyası biricik hakikat olarak betimlenir ve öte dünya ile onun gerekçesi olarak görülen sabit tanrı tasavvuru ise dışlanır.

Nietzsche insanın olağan halini "unutkan hayvan" olarak niteler ve unutulmayan deneyimleri bir anomali olarak okur. Ona göre unutulmayan deneyimlerin baş sorumlusu "acı"dır ve insan bilincini oluşturan sabit kavramlar, acı deneyimlerin unutulmayıp, bu deneyimlerin katmanlaşmasıyla oluşur. Nietzsche başta din ve ahlak sistemi olmak üzere bütün toplumsal ilişkileri acı üzerinden kurulan sabit kavramlar ve bu kavramlar üzerinden üretilen "iyi, kötü" gibi sabit değerlere bağlayarak, bu değer sisteminin insanı gerçek yaşamdan koparıp çöküşe götürdüğünü iddia eder. Ona göre haz gibi acı da yaşamın bir gerçeğidir ve ondan kaçıp kurtulmanın yollarını aramak yerine, kucaklamak gerekir. Bunun yolu ise bilincin, yeni deneyimlerin eski deneyimlerle benzetilmesi yoluyla değil, yeni deneyimlerin eski deneyimleri yok etmesi yoluyla oluşturulmasıdır. Bu şekilde her deneyim yeni bir keşif olarak görülmeli ve bu yolla yeni değerler üretilmelidir. Sabit kavramsal bir yapıda olan bilincin karşısına, deneyime dayanan oluş, bozuluş, yeniden doğuş olarak okunabilecek bir döngü içinde kurgulanan bilinç tasavvuru çıkarılır. Böylece geleneksel "insan" tasavvuru da tersine çevrilerek, sürekli varoluş halindeki üst-insan tasavvuru Nietzsche felsefesinde olumlanır.

Bu şekliyle Nietzsche felsefesi, varlık ve oluş tartışması içinde varlığı yadsıyarak oluşla yoluna devam eder. Tüm varoluş sürekli oluş halindedir ve oluş hareketlidir. Fakat Nietzsche'ye göre hareket konusu da yanlış anlaşılmıştır. Neden-sonuç ilişkisi içinde kavranan hareket açıklamaları eski ve yeni deneyimlerin karşılaştırılmasına dayanır ve eski deneyimlerin sabite alınması yoluyla yeni deneyimin hareketli olduğunu söylemek hareketi ikilemek anlamına gelir. Nietzsche, aklı önceleyen tek hareketin bizzat kendine dönüş etkinliği olduğuna dikkat çekerek, hareketi "döngüsel hareket" üzerinden okur. Hiçbir sabitle durdurulamayan bu ebedi dönüş hareketini ve onun etkisi olan güç istemini felsefesinin merkezine taşıyarak tüm varoluşu bu dönüş hareketinden ve onun kuvvetinden türetir.

Güç istemi, Schopenhauer'in istemine benzer şekilde aklı önceleyen, ona sebep olan bir etkendir. Nietzsche aklın ötesinde sadece dönüş hareketini bulur. Ve bu da oluş halindeki dünyanın, varoluşun anahtarıdır. İnsan bilinci, dönüş hareketinin etkisi olan güç isteminin yani içgüdülerin bir ürünüdür. İnsanın bilinçli düşünmesini bu etken yönlendirir. Ancak Nietzsche'ye göre akıl, bir unutmama hastalığıdır[34] ve yaşamın önündeki engeldir. Yaşamın gerçekliğine yani varoluşa, yanılsama olan akıl üzerinden değil, güç istemi olan içgüdülerle ulaşılır. İnsanın "kendini tanıması" için yegane yol olarak gösterilen kendine dönüş etkinliğinde, insan kendini ancak "dönüş" olarak

[34] Nietzsche'nin hayatının yaklaşık son on yılını "akıl sağlığını" yitirmiş bir şekilde toplumdan uzak yaşadığını düşünürsek, belki de bu; *hastanın kaçışı değil, hastalardan kaçıştır*!

buluyorsa ve bu dönüşün kuvvetiyle oluşan bilinçle kaostan bir kozmos türetip düzenli bir evren bilgisi oluşturuyorsa, düzenliliğin, dolayısıyla "bilinen" tüm evrenin de "Bengi Dönüş"ten ve onun kuvveti, "Güç İstemi"nden başka bir şey olmadığı sonucuna ulaşır. Nietzsche epistemoloji, ontoloji, ahlak, dil, değer vb. gibi diğer felsefi sorunsalları bu ilk ilkeden hareketle tutarlı bir sistem içinde ele alır.

Son tahlilde; Nietzsche, Delphi kehanetinin peşinden gitmiş ve Herakleitos gibi kendi kendini aramış ve araştırmıştır. Kehaneti araştırmak üzere "kendini tanımak" için kendine döndüğünde, bulduğu tek gerçek bu "dönüşten" başka bir şey olmamıştır. O bütün varoluşu bu dönüş üzerinden, yani kendisi üzerinden şekillendirir. Delphi kehanetinin kerameti budur. Bu bakış açısıyla düşünüldüğünde, Nietzsche'ye göre bütün bilim "kendini tanı" demektir (Nietzsche, 2017b, s. 46). En eski zamanlardan günümüze dek, insanların kavramakta zorlandıkları ise kendileri ile ilgili bilgisizlikleridir (Nietzsche, 2017b, s. 93).

Delphi kehaneti, anlatmak istediğini "saklamadığı gibi açığa da vurmaz"[35]. Nietzsche de felsefesini aynı yöntemle anlatır ve söylemek istediklerini ilk felsefeciler üzerinden ya da özdeyişler halinde anlatırken, kendi hakikatini "saklamadığı gibi açığa da vurmaz". Ona göre her felsefe, bir felsefeyi de saklar; her düşünce bir saklantıdır, her sözcük ise bir maske (Nietzsche, 2018a, s. 211).

Sonuç olarak; ahlak, sanat, dil, kültür, bilgi vb. gibi bir çok problemi konu edinse de, tüm Nietzsche felsefesinin, Yunan bilgelerinin dilinin ucundaki özel bir sorunun cevabı üzerine kurulu olduğu söylenebilir: Hareket ne sayede vardır, düzgün hareketler ne sayıda vardır? (Nietzsche, 2015, s. 104) Bu sorunun cevabı ise "Bengi Dönüş, ve "Güç İstemi" dir[36]. Nietzsche tüm varoluşu bu ana ilkeden, bu "Arkhe"den türetir. Diğer tüm felsefesi bu ana ilke üzerine, tutarlı, ayrıntılı bir "sistem" içinde ve Yunan stilinde inşa edilir.

> *Franz Overbeck'e (…) Eğer bu yaz Sils Maria'ya gidersem, metafiziksel ve epistemolojik görüşlerimi yeniden gözden geçirmek istiyorum. Şimdi bir seri disiplinden adım adım ilerlemek durumundayım, önümüzdeki beş yılı, sütunlu kapısını Zarathustra'da[37] kurduğum "felsefemi" detaylandırmakla geçirmeye karar verdim.(…)* (Nietzsche, 2012, s. 288)
>
> Dostun N.

---

[35] Bkz. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*

[36] Nietzsche'nin, gravitasyon çıkarımının karşısına bugün merkez kaç/merkezcil kuvvet gibi çıkarımlarla anlamaya çalıştığımız çembersel hareketten kaynaklanan kuvvetin insana yansıması olan Güç İstemini çıkarttığı söylenebilir. Bu şekilde insan eylemlerini harekete geçiren gücü [ruh, tanrı vs. gibi] teolojik çıkarımlar üzerinden değil bu dünya üzerinden yani mekanik ilkeler üzerinden şekillendirmek istemiştir. *(Bkz Şen Bilim, Birinci Kitap, 44. Bölüm)* Ona göre Newton'un hareket yasaları, harekete sebep olan bir neden, "itici bir güç" gerektirdiğinden teolojik kaynaklıdır (Nietzsche, 2017c, s. 53).

[37] Nietzsche bu eserinin temel düşüncesinin "Bengi Dönüş" olduğunu söyler (Nietzsche, 2003, s. 83).

## Kaynakça


Arıcı, M. (2015). Zihinsel Alanda "Ben Hissi" Neye Karşılık Gelir? *Dört Öge*(7), 65-76.

Aristoteles. (2011). *Ruh Üzerine.* (Z. Özcan, Çev.) Ankara: Birleşik Yayınevi.

Baç, M. (2011). Epistemoloji. N. Mehdiyev içinde, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş* (s. 21-48). İstanbul: İnsan Yayınları.

Cartwright, D. (2010). *Schopenhauer.* (S. Erduman, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Cevizci, A. (2013). *Paradigma Felsefe Sözlüğü.* İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Copleston, F. (2010). *Alman İdealizmi.* (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.

Denkel, A. (2011). *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri.* İstanbul: Doruk Yayımcılık.

Descartes, R. (2013). *Metafizik Üzerine Düşünceler.* (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Fichte, J. (2006). Transendental Felsefenin Temelleri. E. A. Kılıçaslan, & G. Ateşoğlu içinde, *Alman İdealizmi I, Fichte* (Y. Çına, Çev., s. 211-260). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Gündoğan, A. O. (2018). *Felsefeye Giriş.* İstanbul: Dem Yayınları.

Hegel, G. W. (2011). *Tinin Görüngübilimi.* (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.

Herakleitos. (2016). *Fragmanlar.* (E. Y. Şar, Çev.) İstanbul: Dergah.

Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme.* (E. Baylan, Çev.) Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Kalın, Y. (2015). Nietzsche: Dilin Parçalanışı Ve Değer. H. H. Bircan, & B. Dilmaç içinde, *Değerler Bilançosu* (s. 51-76). Konya: Çizgi Kitapevi.

Kant, I. (2017). *Arı Usun Eleştirisi.* (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.

Mengüşoğlu, T. (2014). *Felsefeye Giriş.* Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Musgrave, A. (2013). *Sağduyu, Bilim Ve Şüphecilik; Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş.* (N. Küçük, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.

Nietzsche, F. (2003). *Ecce Homo, Kişi Nasıl Kendisi Olur.* (C. Alkor, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.

Nietzsche, F. (2004). *Böyle Söyledi Zerdüşt.* (M. Tüzel, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Nietzsche, F. (2008). *Deccal, Hıristiyanlığa Lanet.* (A. Kaya, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2009). *İyinin Ve Kötünün Ötesinde, Gelecekteki Bir Felsefeye Giriş.* (M. Tüzel, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, F. (2010). *Putların Alaca Karanlığı.* (M. Tüzel, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, F. (2011). *Ahlakın Soykütüğü, Bir Polemik.* (Z. Alangoya, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Nietzsche, F. (2012). *Seçilmiş Mektuplar.* (A. Yazgan, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2014). *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu.* (İ. Z. Eyuboğlu, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2015). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe.* (G. Aytaç, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2016). *Ecce Homo, Kişi Nasıl Olduğu Kimse Olur.* (M. Tüzel, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Külür Yayınları.

Nietzsche, F. (2017a). *İnsanca, Pek İnsanca-1.* (M. Tüzel, Çev.) İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, F. (2017b). *Tan Kızıllığı, Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler.* (Ö. Saatçi, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2017c). *Şen Bilim.* (A. İnam, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2018a). *İyinin Ve Kötünün Ötesinde.* (A. İnam, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2018b). *Platon Öncesi Filozoflar.* (N. Nirven, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Orman, E. (2009). Hegel'de Özne ve Nesne Üzerine. S. Yazıcıoğlu içinde, *Bir Arada Das Zwischen In-Between, Festschrift für Önay Sözer Armağanı* (s. 555-570). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Parmenides. (2015). *Doğa Hakkında.* (G. Sev, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Platon. (2015). *Menon.* (F. Akderin, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, A. (2014a). *İsteme Ve Tasarım Olarak Dünya.* (L. Özşar, Çev.) İstanbul: Biblos Kitapevi.

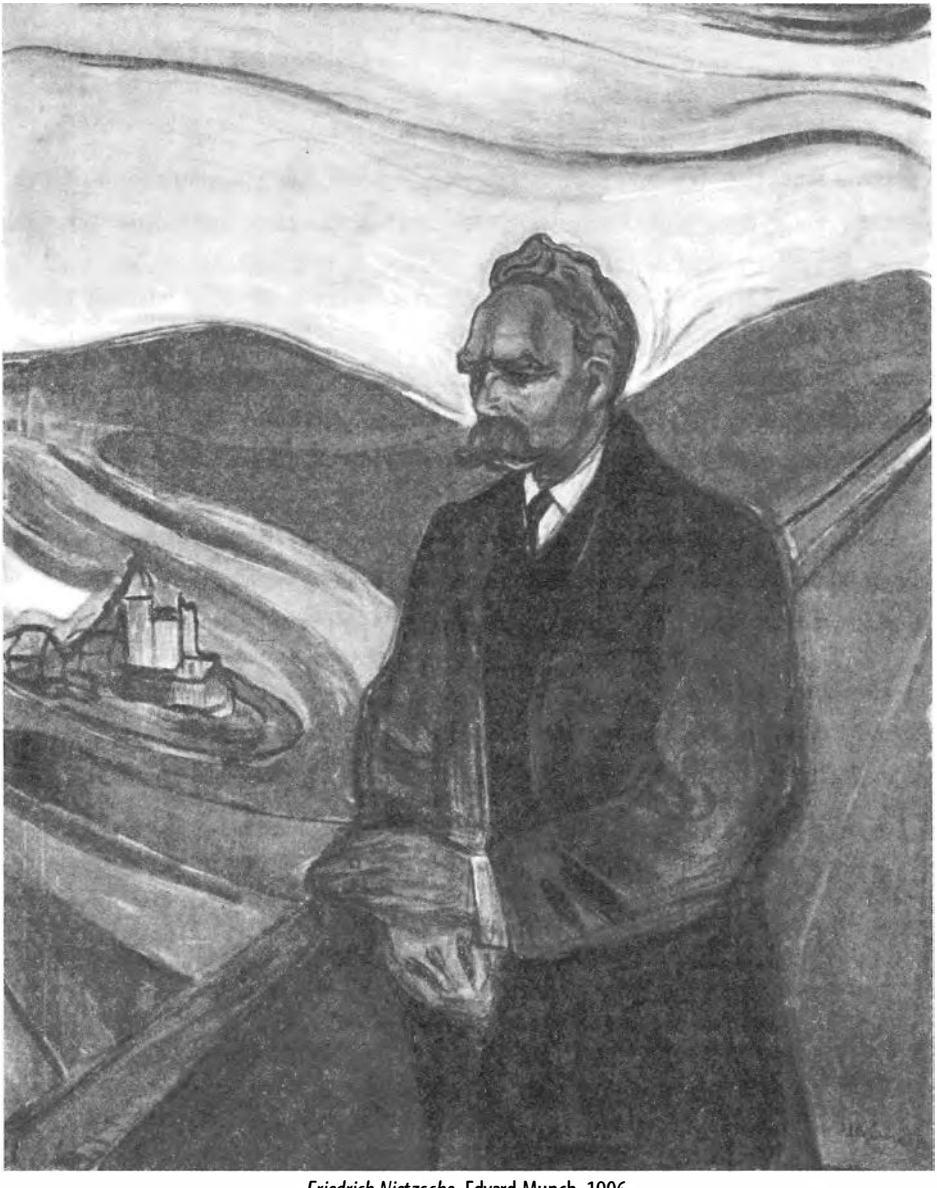
Schopenhauer, A. (2014b). *Bilmek Ve İstemek.* (A. Aydoğan, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, A. (2015). *İdeal Ve Gerçek.* (A. Aydoğan, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

Utku, A. (2013). Deleuze'ün Nietzsche'si "Seyyar Savaş Makinesini Yeniden Örgütlemek". S. E. Er içinde, *Nietzsche Paris'te, Fransızların Nietzsche Okuması* (s. 201-233). İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Ülken, H. Z. (2001). *Bilgi Ve Değer* . İstanbul: Ülken Yayınları.

Yalçın, Ş. (2009). *Modern Felsefede Benlik.* İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.



*Friedrich Nietzsche*, Edvard Munch, 1906

# GESTALT, ÖZNELLİK, OLUMSUZLUK: ÜSTİNSAN'IN HEIDEGGERCE YORUMU ve SPENGLER'DE KÜLTÜRLERİN MORFOLOJİSİNİN ELEŞTİRİSİ*

**Golfo Maggini**

**Çeviri: Celal Gürbüz**

**Özet:** Makalemiz, Nietzsche'deki Üstinsanın (Ubermensch), 1939-1946 seminerlerinde, özellikle form (Gestalt) olarak belirtilmesi göz önünde bulundurulduğunda, pek çok görünüm altında onunla "anlaşmazlığının" doruk noktasını oluşturan Heideggerci yorumunu inceliyor. Gerçekten de eğer insanbiçimlilik (antropomorphie) ve öznellik, karşılıklı olarak modern metafiziğe ait iseler, bu birlikte ait oluş, tamamlanmasını Üstinsanda bulur. Öte yandan, olumsuzlamanın mantığında Nietzsche'yi 'diyalektikleştirmek' için Heideggerci girişimin tanıklığı, Nietzscheci öznenin dışta bırakılmasını işaret eder; böylece, kendi metafizik konumuyla Hegelci diyalektik arasında bir süreklilik oluşur. Dahası, çağın dönemecinde Heidegger tarafından yeni-Hegelci önemli figürlerden birinin, yani Oswald Spengler'in olgusallığın (facticité) yorumcu eleştirisi üzerine (1919-1923) seminerlerinde gerçekleştirdiği gibi, bu indirgeyici yorumu yansıtmaya çaba gösteriyoruz. Bizim, yorumlayıcı stratejimiz, "*Varlık ve Zaman*'dan önceki Heidegger'in özellikle metafizikle karşılaşması düşüncesinin en üst gelişmesinin bazı özsel motiflerine ulaşmak için, bize zorunlu araçlar sağlar" demekten ibaret olan yorumlayıcı ilkeye sadıktır.

Modern öznelliğin tarihinde, üstinsanın istilasıyla meydana gelen kırılma, Heideggerci söylemde her fırsatta birçok defa yeniden ele alınmıştır. Descartes'ta öznenin egoitesini, Hegel'de tinin bireyselliğini ve ardından

* Metin Fransızca'dan çevrilmiştir. Golfo Maggini, "Gestalt, subjectivité, negativité: L'interprétation heideggerienne du Surhomme et sa critique de la morphologie des culture chez Spengler, philosophiques, vol. 26, no 1, 1999, s. 53-70 (www. Erudit.org/apropos/utilisation.html)

bunların yerine gelen 19. Yüzyıl Felsefi akımlarını "insanlığın yeni izi" takip eder.[1] Henüz "yeterince öznel" olmayan 'ben'sel (égoïque) özneyle mutlak özneden farklı olarak Üstinsanda modern metafizik, uç belirlenimine ulaşır ve özünü tamamlar.[2]

"Tür" (Typus) ve "form" (Gestalt) sözcükleri, bu belirtmede birbirlerinin yerine geçen sözcüklerdir. Heidegger, birkaç kez *Güç İstenci*'nin 713. fragmanını alıntılar, Nietzsche orada bu konuda şunları yazar: söz konusu olan tür'dür: insanlık, sadece materyal yalın bir deneylemedir, haksızlıkların olağanüstü fazlalığıdır: bir yıkıntılar alanıdır.[3] Üstinsanda, modern insancılığın olası tamamlanışına (Vollendung) götüren niceliksel değil, fakat niteliksel bir "sıçrama" söz konusudur. Gerçekten de burada insanın nihilistçe tersine çevrilmesi ve bu aynı nedenle Gestalt olarak kurulması söz konusudur.

"Avrupa Nihilizmi" üzerine 1940 seminerinin eleştirel bir evresinde Heidegger, form ve tür kavramlarının tam bir tanımını verir. Onda, bireyin tekliğini ve kolektif öznenin bir örnekliğini yıkarak tür, yeni bir aşama sırası (hierarchie) başlatarak "aynı biçim almanın (iz) açık bir evrenselliği (in einer klaren Durchgangigkeit derselben Pragung)"ne ulaşır:

Üstinsanın Nietzscheci düşüncesinde bu, tikel bir insan tipi değil, fakat bir defalık, türün asıl figürü altında önceden tasarlanmış görünen (*in der Wesensgestalt des "Typus" vorausgedacht*)[4] insan-varlığıdır.

Belirti/iz (*Prägung*) terimlerinde Üstinsan adlandırılmasını açıklamak amacıyla bizim, tüm açıklığıyla onun önemini ölçmeyle başlamamız gerekir. Çünkü Heidegger, bu terimi sadece Nietzscheci felsefeye değil, fakat metafizik düşüncenin her formuna da bağlar. Böylece, "Varlığın tarih olarak metafiziği" üzerine 1931 dersinde bulunuş (présence)un her biçim alışına özgü zamansallık, belirti/iz ile nitelenmiştir:

Varlık, tarihinin başlangıcında, meydana çıkma (physis) ve gizinden kurtulma (gr. aletheia) olarak açıklığa kavuşur. Oradan, kalma anlamında, bulunuşun ve kararlılığın karakter (*Gepräge*)ini alır[...][5]

---

[1] Parmenides (1942/43), GA 54, Francfort, Klostermann, 1982, s. 204.
[2] Nietzsche, cilt. II, Paris, Gallimard, 1971, s. 54 ( Bundan böyle NII kısaltmasıyla).
[3] Agy., s. 246.
[4] NII, s.118. Kuşkusuz pek çok varsayıma yol açan bir yakınlığa hemen işaret etmeye çok önem veriyoruz. Nietzsche'de Üstinsan'dan bir Gestalt oluşturan aynı tarihsel zorunluluk, Heidegger'e göre de *Duino Ağıtları*'nın yedincisinde Rilkeci meleği niteler. Modern metafiziğin tamamlanması süresince, Rilkeci melek, "metafizik olarak Zerdüşt'ün Nietzscheci figürünün Aynı'sı olduğu" ortaya çıkar. Üstinsan durumunda olduğu gibi, burada, öznelliğin özünün daha özgün bir açıklamasının zorunluluğuna gönderen şey ("Niçin şairler?", 1946, *Chemins qui ne mènent nulle part*, (Hiçbir yere götürmeyen Yollar), Paris, Gallimard, 1962, s. 375-6; bundan böyle Chemins kısaltmasıyla). Rilke'de, Nietzsche'de olduğu gibi, gerek düşünce terimlerinde gerekse şiirinkilerde tamamlanmasına varan metafizik belirişler söz konusudur.
[5] NII, s. 324.

Oysa, belirti/iz'in bu aynı kavramsal ağı ve iz bırakma, aynı şeklide, metafiziğe özgü Varlığın deneyimini belirtir. Heidegger tarafından pek çok kez yeniden ele alınan ve yorumlanan *Güç İstenci*'nin 617. fragmanında, Nietzsche şunları yazar: "Oluşa Varlık"ın izini basmak; işte güç istencinin üstünlüğü."[6] Hemen ardından, Gestalt modelinin kullanımını, onun birçok kolunda -biçim, tür, basım, iz, figür, imge-, metafizikle Heideggerci karşılaşmanın ışığında, bu güzergahın köklerini felsefi eğitiminin başında ve özellikle olgusallığın hermenötiğinin hazırlanışını işaretleyen yazılarında (1919-1923) takip ederek anlamaya çabalayacağız (s. 55).

Bu gözlem bizi *Gestalt* sözcüğünün burada edinmiş olduğu anlama geri dönmeye çağırır: "Güç istencine özgü yalınlıktan, tek anlamlılık, sıkılık, tüm biçimlerinin ve tüm izlerinin ve tüm damgalanışlarının parlaklığı gelir; bir izin damgalandığı şeye uygunluğu (demek olan ç. n.) tipik, sonuç olarak ondan çıkar". Bu açı altında görüldüğünde, Üstinsan, yalın bir iz/damga ile değil, fakat ilk kez, damga olarak bizzat kendisi olmak ve kendi kendisinden damgalanmış olmayı isteyen (*selbst zu diesem Schlag sich schlägt*) bir insanlık damgası (Schläge)yla nitelenir.[7]

Bu tanımlama, özünün "koşulsuzluğu"unda (*Unbedingtheit*) göz önüne alınan Güç İstenci'ne dayanır. Üstinsan, sadece formla değil, özsel formla (*Wesensprägung/Wesensgestalt*) nitelenmiştir; onda, o zamana kadar son insan (*letzte Mensch*) olanın öz değişmezliği gerçekleşir. Özne metafiziğindeki insanbiçimciliği belirleyen şey kendi amacına ulaştı, ki bu amaç onun varolanı biçimlendirme (*Gestaltung*) ve karakter verme (*Prägung*) iktidarıdır. Gerçekte, Gestalt metafiziğinin temellerini aydınlatmak amacıyla, çıkış noktası Platoncu idea – ki bu konudaki tarihsel kaynak özellikle bu konunun geçtiği 1955 yılında Ernst Jünger'e yazılan cevap mektubudur-,[8] Kartezyen *Cogitatio* ve ayrıca Alman İdealizminin metafiziğindeki, ama özellikle Hegel'deki, olumsuzlama ve mutlak sistem modelinin yakınları olan birçok karmaşık gönderme ağını seferber etmek gerekir.

---

[6] agy, s. 231.

[7] agy, s. 248, 250 (metinde altı çizilmiş).

[8] *Varlık Sorusuna Katkı*'da (1955), Üstinsanın tip/tür olarak gösterilmesi, Théétète (192-194 b)'te Platoncu tupos terimine geri gönderir. Oysaki Gestalt, yeniden-aşma (rescendance, alm. Rückstieg, *Reszendenz*)'da her aşma'nın kesin geri dönmesiyle nitelenir. Form ile yeniden aşma, formun, böylece, kendisini karakteriyle etkilediği şeyde bir kez daha sunularak temsil edildiği şekilde gerçekleşir: Nedensel bir bağa değil, fakat damganın ize bağına uyan varolanın biçimlenme (*Gestaltung*) girişimi, zorunlu bir şekilde varolanın Varlığının Güç istenci figürü altında bulunuş (presence)un ürünü olarak belirtilmesine uygun düşer. Özün yeniden ikileşmesi, ona modern metafiziğin insanbiçimci özü halis tanıktır(*Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, s. 215).

Daha sonra, Üstinsanın ortaya çıkması için, yani Alman İdealizmi'nde "koşulsuz (*unbedingte*)" öznelliğe, sorumuzun kalbine varmadan, yani "form"un özü olarak olumsuzluğa ve onun yirmili yıllarda kültürlerin bir morfolojisi (morphé /Gestalt) tasarısının Heideggerci eleştirisine geri dönmeden önce, tarihsel önceli oluşturan kararlı aşamaya ulaşıyoruz.

### *1. Alman İdealizminin Metafiziğinde "Koşulsuz" Öznellik Üzerine: "Gestalt" ve İnsanbiçimcilik*

"Eğer, Heidegger bir yandan "çeşitli Antropolojilerin ortaya çıkışında Descartes'ın kendi yüce zaferini kutladığını"[9] onaylıyorsa ve diğer yandan da o, Üstinsan'ın öznelliğinin, modern[10] antropolojinin şişkinleşmesi ile aynı zamana denk geldiğini ortaya koyuyorsa, bunun nedeni, özsel olarak koşullu ego merkezli özneden, kendi özünün koşulsuzluğunda kavranan öznelliğe geçiştir."

Metafiziğin tarihinin tarihsel yazgısının özünün temeline [...] dikkat çekmemiz gerekir. Varlığın hakikatinin bir tarihi olarak. Bu belirtme bize daha önce pek çok kez denemiş olduğumuz bir ayrımı hemen aydınlatma imkânı verir: koşullu öznellikle koşulsuz öznellik arasındaki ayrımı (*die Unterscheidung der bedingten und der unbedingten Subjektivität*).[11]

Bu gelişme içinde kararlı adım, hazırlayıcı figürü Leibniz olan tasarım metafiziğini, istenç metafiziğine aktarımıyla mümkün hale gelir. Tinin Hegelci felsefesi, fakat bütünlüğü içinde Alman İdealizmi de istencin, özellikle "sistem istenci (*Wille zum System*)"nin üstünlüğüyle belirginlik kazanmıştır. Hegel'de, özellikle burada gönderim metni görevi gören *Tinin Fenomenolojisi*'nde, akıl, koşulsuz öznellikten, bizzat kendini bilen bir istenç oluşturur.

1- Modern metafiziğin bu tamamlanma aşamasında (*Vollendung*), istenç, "tinin istenci", "düşünen istenç"tir. Öyle ki Hegel'de fenomenolojiyle, "koşulsuz öznelliğin, bizzat kendine görünen koşulsuz tasarlama aktı (düşünmek) olarak, bizzat her varolanın varlığı olma" tarzı anlaşılır.[12] Burada gözetilen amaç için en önemli olan şey, elbette, Fenomenoloji'yle Hegelci mantık arasında oluşturulan iç bağdır. Fenomenoloji'de mantığın yeri, sadece onda, öznenin kendine görünmesi, onu özünün koşulsuzluğuna yöneltmesiyle onaylanmıştır. *Tinin Fenomenolojisi* üzerine 1930/31 seminerin-

[9] "Dünya kavrayışları çağı" (1938), Chemins. s. 130.
[10] Die Metaphysik des deutschen Idealismus (1941), GA 49, Francfort, Klostermann, 1991, s. 71.
[11] NII, s. 154.
[12] agy, s. 240.

de Fenomenolojiyle Mantık sistemi arasında oluşturulan ayrımın tersine, Hegelci diyalektiğin öznellik metafiziğine geri göndermesi, bundan böyle Fenomenolojiyle Mantık'ın birbirlerine ait oluşlarından kaynaklanır. Öznel özün koşulsuzluğuna doğru giden dönemeç, gerçekten de kendini mutlak figür altında ifade eder. Bunun öznelliğe eşitlenmesi, bilgi (*Wissen*) öğesinde tamlığına kavuşur. Akıl (*Vernunft*) ve mutlak, öznelliğin metafizik özü için diğer adlardır.

Hegelci Tin'e gelince, bir dolayımla[13], kendinde bir araya gelen ve birleşen mutlak tin olarak anlaşılmalıdır. "Böylece o kendisini, kendisinin koşulsuz temsili olarak temsilin kesinliği ile özdeşleştirir, öyle bir biçimde ki mutlak, sadece kendinde (proton kath'auto) değil, fakat bizim için (gr. pros (h)emas) dir de."[14] Sonuç olarak, Tinin mutlaklığında modern metafiziğin ilk tamamlanışı, nesne yönünde, gerçek gerçekliğin etkinliğe indirgenmesiyle ve özne yönünde, özbilinç terimlerinde anlaşılan ve aynı nedenle Bilim (*Wissenschaft*)le özdeşleştirilen öznellikle gerçekleşir. "Bu kendi kendisini bilme eğilimi nedeniyledir ki, öznenin özü kendinin mutlak kesinliği haline gelir, öyle ki bu sonuncusunun sadece bilme arzusu olsun." "Felsefe Bilim'dir. Çünkü o, mutlağın istenci, yani onun mutlaklığında[15] olmak ister."

Bunlar, modern metafiziğin insanbiçimliliğe dönüşümünü koşullayan asli belirlemelerdir, çünkü bu sonuncuda (insanbiçimlilik, ç.n.), yorumlamanın insan[16] tarafından gerçekleşmesi olgusundan bağımsız olarak, "genel bir tarzda, varolan olarak varolan, varlığın insani modalitelerine göre yorumlanır. Bu dönemeç, Nietzsche üzerine kırklı yılların kurslarına bağlı olan iki doğrultuda inceleme konusu yapılır: Birincisi, "Metafizik ve insanbiçim" başlığını taşıyan, "Avrupa nihilizmi" üzerine 1940 seminerinde bu konuya ayrılmış gelişmedir. İkincisi, Alman İdealizmi'nin metafiziği üzerine 1941 seminerinde insanbiçimliliğin (anthropomorphie) ayrıntılı çözümlenmesidir. Schelling ve Nietzsche, modern *insanbiçimliliğin* başlıca iki figürüdür. İkisi arasındaki fark, gerçekten de onların temel metafizik konumlarının çekirdeğini oluşturan istencin statüsü hakkındaki farklı anlayışlarına dayanır. Her durumda insanbiçimlilik, özünün koşulsuzluğunda bile, sonuna götürülmüş modern metafiziğin belirleyici öğesinin tanığıdır.

"Oysa "metafizik- dünyayı insan imgesinde yapılandırma ve anlama olgusu olarak- insanbiçimli olduğu ölçüde", Üstinsan, Protagoras'taki ego

[13] Krş. Schelling, Appendice (Ek) (19419, Paris, Gallimard, 1977, s. 322.
[14] GA 49, s. 119.
[15] "Hegel ve onun deneyim kavramı" ( 1942/1943), Chemins, s. 164-165.
[16] NII, s. 105.

durumunda olmuş olduğu gibi basitçe varolanın ölçüsü değildir.[17] Tersine, ona göre her şeyin şekillendiği *morphé*'yi oluşturur.

Alman İdealizmi üzerine 1941 kış yarıyılı seminerinde, varolanın özdeşliğinin skolastik üçlemesi, sorgulamanın çıkış noktasını oluşturur: varolanlar arasında en varolan (to timiotaton, to akrotaton), varolan olarak varolan (to koitotaton), özne olarak varolan (to analogon). Oysa bu üçüncü öğe, insanın özünü Tanrının görüntüsü (*Ebenbild Gottes)* olarak açık kılar:

"Varolanın bütünlüğü ve çeşitliliği içindeki yorumuna özgü "benzeştirme"ye yine de ens'in kesinlik (*certum*) ve öznellik (*subjectum*) olarak yorumlanmasından itibaren bilinç ve kendilik bilinci karşıtlığı (antithétique) eklenir, ki bu karşıtlık (antithetique) mantıksal olarak (varolanın hakikatinin zorlamasıyla) mutlak kendilik bilincine (bilme-isteme'ye) götürür ve sonuçta diyalektiği talep eder."[18]

Varolanın analojisinin skolastik öğretisi (*die Lehre von der «Analogie des Seienden»*), böylelikle modern insanbiçimliliğin kökenindedir. Bu sonuncusu, varolanın merkezi olarak insan anlayışının geçidi olmakla nitelenir. Kartezyen ve Leibnizci zamanlara uygun gelen şey, onda kendi biricik figürü haline gelmiştir. Dünya ve onun temeli Tanrı, özünün koşulsuzluğunda anlaşılan insanın figürleridir ancak: her şey, bir insan özü figürü (*Wesensgestalt*) nden (morphe tou anthropou) ödünç aldığından.[19]

Heidegger ısrarla tanrıbiçimcilik (theomorphisme)ten sonra gelen insanbiçimliliğin, skolastik felsefeyle modern düşünce arasındaki tarihsel sürekliliğe dayandığını doğrular. Sonuç olarak, (o), öznelliğin modern metafiziğinin asli bir çizgisini oluşturur:

"[...] Varlık actualitas (gerçeklik) haline geldiği ölçüde varolan, neden olan ve kışkırtan anlamındaki yapma eylemi ile kendisini belirleyen gerçektir. İnsan yapmasının ve tanrısal yaratmanın eyleyen gerçekliği demek ki kendilerini aynı şekilde belirlerler."[20]

Bu tarihsel yakınlık nedeniyle, modern metafiziğin tamamlanışı süresince, varolanın her yorumu esasında insanbiçimseldir. Şüphesiz, Heidegger'de bu sonuncunun (insanbiçimsel'in, ç. n.) tikel işlevi bile buradan gelir, çünkü Leibniz ve Malebranche'da olduğu gibi, bölgesel bir soruna işaret etmez. İnsancabiçim tersine, onun nihai figürü olan antropolojiye özsel ilişkisi için-

[17] agy, s. 104.
[18] Shelling, Appendicce (1941), s. 321.
[19] Nietzsches Metaphysik Einletung in die Philosophie: Denken und Dichten (1941), GA 50, Francfort, Klostermann,1990, s. 110.
[20] NII, s. 333.

de görünür. Eğer Descartes'ta Tanrı henüz insani bilgiyi aydınlatan ışıksa, koşulsuz öznelliğin metafiziğinde bu, kendine *Deus Faber* (araç Tanrı) görüntüsü veren insandır. Oysa varolanın inşası, mutlaklık ve insanbiçimlilik öznelliğin istençli özünden geldiği ölçüde insanbiçimlilik ve sistem birlikte sayılırlar. Bundan başka, varolanın bütünselliğinin inşası, Leibnizci *exigentia essentiae (varlıksal gereklilik)'nin* tarihsel kaynağında gözetildiğinde öncelikle gerçeğin dairesinde kaydedilir: "varlık "...ın" "birliği" anlamında birlik olarak anlaşılan-*cum* (bizzat-kendi varlığına aidiyeti gibi, mevcut oluş (en presence)a girişin birliği). Öne sürülebilirliğin (proponibilité), bizzat-kendini[21] temsil eden tasarımın tasarlanabilirliği (representéité)". Oysa Hegel'de gerçeğin gerçekliği, mutlak sistemle onun birlikte ait oluşunda göz önüne alınan öznelliğin koşulsuzluğuyla birlikte gider. Bundan dolayı öznenin öznelliğinde, kendini temsil eden tasarlamanın birliğini onaylamak söz konusudur (s. 59). Bunun doğrudan sonucu, sistem metafiziğinin insanbiçimlilikle özlü bağıdır. Özne yanından sistem, mutlak istencin bizzat özleşmesi (essentification)dir. Oysaki nesne yanından, gerçeğin gerçekleşmesinin, varolanın varolmasının kipidir.[22] Alman İdealizmi üzerine, kısmen Hegel ve Schelling üzerine yoğun ve özgün bu düşünümden başlayarak, metafizikte varolanın analojisi öğretisinin en üst figürü üzerinde düşünmek mümkün hale gelir: Nietzsche. Böylece, insanbiçimliliğin sisteme tarihsel bağıntısının ışığında, Heideggerci onaylamanın ağırlığını değerlendirecek durumdayız; buna göre Nietzsche, modern insanbiçimliliğini tamamlar, çünkü kaynağında bir sistem metafiziği olarak kalır: onun özü ne kavrandı ne de kavranılması denendi (*er das Wesen nicht begriff und begreifen konnte*).[23]*Gestalt* metafiziklerinin dayanaklarını açıklamak için Heidegger tarafından sıkça aktarılıp yorumlanan fragmanlar, varolanın insanileştirilme süreci ile egemen (maîtrise) ifadelerle belirtilmiş öznellik arasında oluşturulan asli bağın tanığıdırlar. Nietzsche: "Dünyayı insanileştirmek, yani kendimizi onda egemenler olarak daha çok hissetmek"[24] diye yazar. Bu doğrulama, *Üstinsan*ın "form" olarak belirtilmesine kesin olarak geri gönderir: Gerçekten de bu ancak, metafizikte içerilen insanbiçimliliği pekiştirir.

Heidegger'in Alman İdealizmi'nin metafiziğinde, sistemin birincil özelliği olarak gösterdiği şeye, yani bizzat kendisini kendi açığa çıkarma ve bununla bütünlüğü içinde varolanı açığa çıkarma yeteneğine kısaca geri dönüyoruz.

[21] Schelling, s. 292.
[22] GA 49, s. 139 (bizim çevirimiz).
[23] *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1936-38, GA 65, Francfort, Klostermann, 1989, s. 89.
[24] V.P., no 614 (cité dans NII, s. 245-246).

Kendi tamamlanışına eren metafizik için hakiki (olan) sistemdir, bizzat-kendinin açılması sırasında kendini tamamlayan şeydir. *Tinin Fenomenolojisi*'ne *Giriş*'i yorumunda (1941/42) sistem, kendinin koşulsuz bilinci olan ve bu bir araya gelmede kendini kendisi için kuran biricik bir bilinçte bir araya getirilen şey olarak tanımlanır. "Sistematik"in formları, "bilincin gizli öz figürleri, onun kendisi için (yeni hakiki nesne[25]) nesnelliğidir ancak."

Heidegger, skolastik *ordo ve analogia entis (varlık düzeni ve analojisi)* durumunda olduğu gibi, "koşulsuz" öznelliğin metafiziğinde, sistemin ve insanbiçimliliğin ortak aidiyetini burada onaylar. Oysa bu ilişki - sistem, bütünmüş gibi, varolanın özü demek sayıldığı için- öyleyse tümüyle farklı terimlerde formüle edilmiştir. Varlık, böylece dayanak (*sustasis*) terimlerinde anlaşılır. Varlık ve öznellik bir yapıldığı ölçüde, "sistematik", varolanın[26] varlığını kurar. Üstinsan, istenç[27] metafiziğinde tamamlanan bu insanbiçimli süreçte en üstün aşamadır. (s. 60)

**2. Gestalt ve sistem: Olumsuzluk Sorunu**

Heidegger'i, insanbiçimliliğin Alman İdealizmi'nde sonuna ulaşan modern metafiziğin asli özelliği olduğu temel doğrulamasına götüren güzergâhın kısaca kökenine inmeye çalışmıştık. Bu sonun tamamlanması, sistem metafiziğiyle tasarımın önceliği arasındaki sıkı bağın tanınmasını önceden varsayan sistemin üstünlüğüne dayanır. Bu ön açıklamalardan hareket ederek, bize göre, Üstinsanın Heideggerci yorumunun engelini oluşturan olumsuzluk sorununu inceliyoruz. Böylece, "Nietzsche'nin Metafiziği" seminerinde (şu satırları, ç.) okuyoruz:

"Üstinsan" adında "üst", bir olumsuzlama içerir ve o zamana kadar olduğu gibi, insanın ötesinden ve ötesine gitme olgusu anlamına gelir. Güç İradesinden ve açık veya gizli türetilmiş tüm biçimlerinde Platoncu, Hıristiyan ve ahlaki yorumu doğrudan göz önünde tutan "evet" inden kaynaklandığı sürece, bu olumsuzluğun "hayır"ı, koşulsuz, mutlaktır.[28]

[25] *Hegel — 1. Die Negativität 2. Erläuterung der Einleitung zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»* (1938-39; 1941-42), GA 68, Francfort, Klostermann, s. 137.

[26] Bütünlükte (totalite) olduğu gibi, sistem, varolanın özünden, yani varolanın varolmaklığından söz eder. *Systasis* olarak varlık: sistematik, varolanın varlığını oluşturur. Çünkü varlık, şimdi öznelik (subjectité)tir. Bu özneliği düşünmek, metafiziğin asli görevidir. (*Schelling*, s. 306)

[27] Reiner Schürmann'ın aydınlatıcı gözlemine göre: "İnsanbiçimlilik, metafiziğin tamamlanması için zorunludur; çünkü insan varolanlarda artık sadece kendisiyle karşılaştığında, "meta-", gerçeğin farklı bir gerçekliğine geri gönderir ve istencin ikiye katlanmasında yok olup gider" (*Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982, s. 242).

[28] NII, s. 234-235.

Sistemle olumsuzluğun motifleri arasında oluşan bağ, özellikle 1936-1938 yıllarının *Beiträge zur Philosophie (Felsefeye Katkılar)* başlıklı, oylumlu yazılarında anlamlı hale gelir. Olumsuzluk (*Negativität*) sorununun ortaya çıktığı yer burasıdır. "Aslında, bu sonuncusuyla, Varlık'ta kendisini kavgacı (*das Strittige im Sein*) özle özdeşleştiren kökensel hiçliğin samimiyeti (*die Innigkeit des Nichts*) arasında kesin bir karara varmak söz konusudur." Bu ayırma, sistemin ve olumsuzluğun iki metafizikçisine, Hegel ve Nietzsche'ye[29] yöneltilen eleştirel çıkış noktası olacaktır. İki motifin iç içe geçmesi, daha sonra olumsuzlamanın Hegelci kavramı üzerine 1938/39 seminerinde yeniden ele alınıp derinleştirilecektir. Oysa burada öne sürülen şey, elbette öznellik, mutlak öz bilinç ile "(mutlak)[30] düşüncenin enerjisi" olarak olumsuzluk arasındaki ilişkidir. Bu sonuncu konu, gerçekten de asli imkânlarının tamamlanması anında, metafizik tarafından önerilen Varlık sorusuna yanıtı oluşturur (s. 61). Fakat bunda içerilen bir yetersizliğin, yani onun bağrında olumsuzluğun sorgulanmamış (*fraglos*)[31] kalmasının da tanığıdır.

Heidegger, pek çok kez, bir yandan başlıca figürü Hegel olan olumsuzluktan başlayarak işleyen metafiziğin her formu ve diğer yandan, temelsiz (*Abgrund*) temelin düşüncesi arasındaki mutlak mesafeyi doğrular. Oysa Nietzsche, kendini Alman İdealizmi'nin metafizikçilerinin ve kısmen Hegel'in sonrasına yerleştirir. Bu, bizi olumsuzluk mantığı içinde ele geçirilmiş Üstinsanla, onu düşüncenin diğer başlangıcına geçişe güvence veren felsefeye özgü hiçleme (*Nichtigen*) arasında kurulu bir uçurumu düşünmeye yöneltir.

Biz öyleyse işte burada, Schelling'e ayrılmış 1936 seminerinde açığa çıkan özet bazı fragmanlarda, sistemin ve olumsuzluğun metafizik motifleri arasında oluşturulan ilişkiye varmış olduk. "Heidegger için burada söz konusu olan, hemen, Nietzscheci metafiziğe özgü tarihsel gerçeklik olarak değerlendirilen tersine çevirmenin (*Umkehrung*), Alman İdealizmi tarafından başlatılan tamamlama yaklaşımını sona erdirdiğini göstermektir." Üç pasajı aktardıktan sonra, Nietzsche hırsla onlarda sistemi, nihilizmin artışının tezahürü olarak bildirir, Heidegger, sistemden vazgeçme iradesinin zorunlu olduğu sonucunu çıkarır ve bu sistemin kendinde boş bir şey olacağı için

[29] GA 65, s. 264. Krş. *Chemins*, s. 131, 117. Aynı şekilde, Alman İdealizmi üzerine 1941 seminerinde, tasarlama aktının dört tanımı — *über sich hinaus streben, Unterscheiden/Negativität, «Werden», zu sich selbst bringen/sich vor-stellen* — birliğin tasarımına, istencin metafiziğine uygun gelen içedalış (recueillement)ta çokluğun sunulmasına geri döner (GA 49, s. 101).

[30] GA 68, s. 27.

[31] "Die Negativität ist sowohl im System der Vollendung der abendländischen Metaphysik fraglos, als auch überhaupt innerhalb der Geschichte der Metaphysik" (*a.g.e*, s. 39). "Olumsuzluk, Batı metafiziğini sona erdirme sisteminde olduğu kadar, tartışmasız bir şekilde metafizik tarihinde de vardır."

değil, fakat tersine asıl[32] olduğu içindir. Daha sonra, Grekçe terim *sunsthmi* (bir arada tutma)den hareketle sistemin iki mümkün tanımını sunar: gerek sahiciliği (authenticité) ileri süren bir iç (*Gefüge*) eklenme, gerekse sahici olmayan bir toplanma söz konusu. Şüphesiz burada Heidegger'deki sistem kavramının olumlu bir değerlendirilmesinin ender belirtilerinden birine tanık olunur. Bu çifte geri dönüş daha sonra kaybolur: Sistem, artık kısmen bile ekli (*Fugencharakter*) bir karakteri ödünç almaz, fakat tersine birliğin[33] metafizik hâkimiyetinde bütünüyle yutulur. Bu çatallanmanın belirleyici elemanı, sistemi tamamlanmış metafizik içinde niteleyen sınırların bulunmayışıdır. Belirlenim o kadar anlamlıdır ki sınır burada barınma (*Bergung*)yı, fırlatılmış-varlık(Geworfenheit)ı ve nihayet bitişme yeri (Fuge)ni göstermek için bir başka terimdir. "Form" a ulaşan modern "sistematik" in öznel özüne karşıt olarak, "ekli", sınırlı figür, *Dasein*'ın tarihsel olanaklılığını korur.

Grek sınır (peras) sözcüğü, Parmenides üzerine 1942/1943 seminerinin da konusu yapılacaktır. Sınır burada bir durma noktasını değil, fakat onun aracılığıyla herhangi bir şeyin görünmesini belirtir, varolanı şu veya bu şekilde sınırlayarak betimleyen (*gestaltet*) şey, bunu, kendini dayanıklılık içinde sabitleyebilmesi amacıyla vücut bulur. Oysa "betimlemek (figurer)", olmaya-bırakmak *Gestalt* metafiziğinde kavranmaya hiçbir şekilde uygun değildir. Fakat bu, aynı metinde iki terim arasında (*Zwischen*) belirlenen şeye uygundur. Böylece praw[34] (lehçe: haklar) sözü, "ikisi arasında"nın[35]"eklenti (*fügende*)" yapısına özgü öznesizleştirme deneyimini gösterir (s. 62).

Elbette sistemin ve olumsuzlamanın birlikte bağlılığı (coappartenance) nedeniyle, 1941'deki Alman İdealizmi üzerine seminerinde olduğu gibi, Schelling üzerine 1936 seminerinde, bir iç bir araya getirme olarak anlaşılan sistem, onda, uygunsuz (*Zwietracht*), uyuşmazlık (Streit), bağsızlık (Un-fug) terimlerinde belirtilen kötü (*Böse*)nün kurucu öğesini taşıdığı kabul edilmiştir: "Onun bu en uç düzensizliği, bu bağ-sız olan sahici düzensizliği, bu arada, zorunlu olarak en parlaklıkla görünmesi gereken, bütünlüğünde (en totalité) varolanın eklenmesinin birliği olduğu için, kötülük düşünülmüştür." [36]

---

[32] *Schelling*, s. 51.
[33] GA 54, s. 137; Krş. GA 65, s. 136-137.
[34] lehçe: haklar (ç. n.)
[35] GA 54, s. 163; *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens (Heraklit) 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, GA 55, Francfort, Klostermann, 1979, s. 369. *Feststellen fiilinin Fest önekinin gösterimi üzerine- "bir çerçeveyle kuşatılmış olarak, sınırı (peras) içine yerleştirilmiş, çizginin izi içine koyulmuş" ve sonra "güvenliğin hareketsizliği içinde donmuş", "constituer"nin cum'unun eşanlamlısı: "sanat eserinin kökeni", Supplement, Chemins, s. 94.*
[36] *Schelling*, s. 306.

Bu yaklaşım, *Beiträge zur Philosophie* (*Felsefeye katkılar)*de sergilenen refleksiyonların çizgisine yerleşir. Dönüm noktası bu eserde sistem, kesinlikle diyalektik olumsuzluğun planı üzerine -böylelikle kendini birbirine eklenme (Fug)[37]nin yapısına karşı koyarak –yerleşir. Sonuç olarak, olumsuzluğun ve *Gestalt*'ın kurucu sisteminin özellikleri, bundan böyle Nietzsche'nin tarihsel konumunun kalbine yerleşir. Sistemin bundan böyle kurucu öğesi olarak tasarlanan olumsuzluk, öznelliğin modern metafiziğinde en son aşamayı meydana getirmekle Üstinsanın Heideggerci okumasının çekirdeğini oluşturur.

Sorgulamasının merkezine taşınacak olan varlık tarihinin ufkunda göz önüne alınan öznellik sorunu, daha sonra, Schelling üzerine 1936 kursunda henüz sunulmamıştır. "Sistem istenci" (*derWille zum System*) ve mutlağın önceliği daha sonra sistem bütünlüğü[38] içinde varolanın varolan olarak adı olacağı için, özünün koşulsuzluğunda göz önüne alınan modern öznenin öznelliğine bağlanacaktır. Oysa sistem figürü altında birliğin metafizik hâkimiyeti, ancak varolanın, Varlığı öznellik tarafından belirlenmiş olduğu ölçüde olasıdır. Kesinlik olarak hakikatin özünün değişimi ve kendini temsil etmenin yeniden -sunulmuşluğu olarak Varlığın önceden imlenmesi (préfiguration)yle kendini açan öznelliğin özüdür ve buradan, sistemin tarihsel zorunluluğu da çıkar[39]. Sonuç olarak, mutlaklığı içinde, yani olumsuzluğa batmış bütünlüğün figürü olarak sistem, varolanın varolmaklığına, ardından öznenin öznelliğine geri döner. Alman İdealizmi'nde ide, mutlak[40] bilgide, varolanın bizzat-kendisinin kendine görünmesini imler.

Bununla, Kant'taki aşkın bilgiyle özbilincin, Hegelci sistemi arasındaki farkın, bu sonuncunun özgülüğüne dayandığı, yani olumsuzluğun imleminin bilinçlenmesi, mutlak anlam olarak "(kendi) karşısına-koyulan"ın (ob-stant, l'objet) öz kaynağına erişimi sağladığı[41]açık hale gelir. Aşkınsal, henüz koşulsuzluk (*unbedingte*) değildir. Tin (L'Esprit), Hegel'deki öznenin özneliği, Kant'taki aşkınsal tamalgının beninden 'daha mutlak (absoluterer)' olduğu doğrulanır: aşkınsal özne, henüz belli bir şekilde esasen koşullu (be-

[37] GA 65, s. 264-268.

[38] "«Sistem: birlik -bilincin önünde, onun için <birlikte dik durmak anlamındaki> "bir arada tutmak" (consistere) birliği olarak ousia-hen. "Bir arada tutmak" birliğin özünü belirler. Bununla birlikte, birlik, kendiliğinden Varlık'ın hakikati ile ilgili soruda belirlenmeli ve orada sorgulanmalıdır» (NII, s. 371)."

[39] agy., s.370-371.

[40] Heidegger'e göre, metafiziğin kurucu kavramı olan bütünsellik (tautalite) kavramının eleştirisi, kendini "Metafiziğin onto-teolojik kurulumu" üzerine denemede tamamlayacaktır (1957). "Her A'nın kendisi, bizzat kendisi *ile* aynı" olarak açıklanmış "her A A'dır" ifadesinin "*ile*"si söz konusu olacaktır: "Batı düşüncesi tarihinin bir ucundan diğerine, özdeşliğin, kendisini, birliğin karakteriyle özdeşleştirmesi buradan gelir" (*QuestionsI*, s. 258-259) Krş. *Schelling*, s. 165.

[41] NII, s. 373.

dingte)dur. Oysa mutlak sistemin özünü neyin oluşturduğunu sorgulayan Heiddegger, olumsuzluğun, bizzat kendisini temsil eden yeniden-sunum (re-présentation)un ayrımlaşması olarak söz konusu olduğu sonucunu çıkarır. Bu açıdan görüldüğünde olumsuzluk, koşul-suzluk (in-conditionnalité) la birlikte görünür. Yoksunlayıcı "in", burada, koşullunun dışta bırakılması anlamında uzağa koyulmak ve ortadan kaldırmak, kendi ardında bırakmak ve bununla birlikte, tutmak, korumak ve yukarı-kaldırmak (Auf-heben) anlamına gelir.[42]

Aşkınsal öznenin tersine, kendinin Hegelci bilinci, kendinin nesnesini, dolayısıyla birliğin metafizik kavramını mutlak sistemin terimlerinde formüle etme zorunluluğudur. Eleştirel dönemeç, özellikle "Felsefeye Katkılar'ın" (*Beiträge zur Philosophie*; 1936-38) hazırlanmasıyla başlayan Alman İdealizmi'nin yeni okunmasıyla kendisini gösterir. Daha sonra, Nietzsche üzerine seminerlerde onaylanacağı gibi, modernliğin nihai figürü olarak istenç felsefesi, esasında bir istem metafiziğidir: "varlık, istencin özüne boyun eğdiğinden beri, bizzat-kendisi olarak sistematiktir ve (bizzat-kendisi bakımından) bir sistemdir."[43]

*Katkılar (Beiträge)*'da bu geri dönüşü zorlayan metafizik koşullara tanık oluyoruz; öznellik sorunu burada açık şekilde ön planda yer almaz. Nietzsche'de, özellikle Hegelci sistemin sıkı sürekliliğinde göz önüne alınan *Gestalt* olarak sistem metafiziği, Üstinsan kavrayışında tamamlanışını bulur. Gerçekten de bu gelişme, ilk aşamasını Nietzsche'nin, Hegel'le pek çok kez iki önemli plan üzerinde onaylanan yakınlığının güzergâhında oluşur: İlki, sistem sorunu ve ikincisi, Hegel'deki fiili gerçeğin (*die Wirklichkeit des Wirklichen*) gerçekliğinin sürekliliğinde Nietzsche'de "yaşam metafiziği" (*die Metaphysik des Lebens*)nin düşünülmesi (s. 64). İki durumda, tersine çevirme (inversion) mantığı, tarihsel şemanın sürekliliğine güvence veren elemandır.

Şüphesiz Üstinsan, insanın şimdiye kadarki baskın olan özünü reddetmektedir, fakat onu nihilist şekilde reddeder. Onun olumsuzlaması, şimdiye kadar insanın ayrımı yapıldığı şeyi, yani aklı hedef alır. Tasarlamanın ipucunda bunun metafizik özü, bütünlüğü içinde varolanın yansımasından ve böyle yorumlanmasından ibarettir.[44]

Böylece, Nietzche'de sistemin olumsuzlanmasına, "sistematik-olmayan (*das Un-systematische)*"a varan tersine çevirme, sistem metafiziğinin en üst doğrulanmasıdır. "Metafizik olarak Varlık tarihi için tasarılar" üzerine 1941

[42] *Schelling*, s. 317.
[43] agy., s. 364.
[44] NII, s. 235.

seminerinde Heidegger, modern metafiziğin iki özsel özelliğini belirler. İlk önce, Alman idealizminde mutlak sistemin üstünlüğü ve ikinci olarak metafiziğin uç tamamlanması olarak onun öz-olmaması söz konusudur. Oysa sistem iradesinin sırf bir "içtenlik eksikliği" nin onaylanması, Nietzsche'nin, modernliğin temellendirici öğesi olarak sistemi kavramaya erişememesi ölçüsünde etkisiz kalır.

Felsefenin başka bir başlangıcı (*anderer Anfang*)na yol açan karar (*Entscheidung*), Nietzsche'de böylece, sistem metafiziğinde başarısızlığa uğrama itirazına karşı yükselir. Karar veya ikisi-arasında (*Zwischen*) olduğu gibi, sistemle kavramların metafiziksel düşüncesi (concept) arasında, felsefenin ve onun "diğer başlangıcı" nın baştaki başlangıcı arasındaki mutlak ayrım, sonuç olarak sistem ve birbirine bitiştirme (Fug)[45] arasındaki özsel farka geri gider. Gerçekten de metafizikten çıkış üzerine Heideggerci sorgulamada eleştirel bir dönüşle işaret edilen bu aşamada, düşünmenin temel görevi, "diğer başlangıcı" hazırlayıcı, mevcut oluşun[46] başatlığına bağlı olan birlik kategorisi sorunu koyulmakla belirlenir.

Hegel'de olumsuzluk sorununa dayanan 1942 seminerinin başlangıcında, olumsuzluğun sorgulanmamış özü ve insanbiçimliliğin[47] sahici sorunlarında olduğu gibi, insanın Varlığa bağı söz konusu edilir. Sistemik özle Dasein'ın birbirlerine bitiştirilmiş *(fügende)* yapısı arasındaki karşıtlığın temel kanısı anlamına gidecek bu doğrulama, Nietzscheci metafizikle "fark"ın eksenidir, en azından, şimdi sorguladığımız aşama sırasında: olumsuz gerçekte "mutlak özbilincin aynısıdır."[48]

Nietzsche'ye gelince, Heidegger için, onun oluş anlayışının, Hegelci olumsuzluğa bağlı olduğunu yeniden doğrulama söz konusudur. Nietzsche, gerçekten de Varlığın metafizik kavramını Hegel'de olduğu gibi, 'sınırlı' kullanır (s.65). İki düşünür arasındaki yakınlık nedeniyle, ortak tarihsel *(geschichtlich)* temellerinin ışığında açığa koyulacaktır. Böylece, "uçup gidici gerçekliğin sonuncu buharı olarak" Varlık üzerine Nietzscheci ifadenin açık kılınmasında Heidegger, onu Hegelci olumsuzlamaya yaklaştırır.

Bundan böyle, Nietzsche'de oluş dolayım olarak anlaşılacaktır: «Hegel: Basit belirlenimsizlik ve dolayım yokluğu olarak hiçlik - düşünce yokluğu gibi. Nietzsche: "Varlık, yok olan bir gerçekliğin son buğusudur»"[49]

[45] GA 65, s. 89, 460, 458, 473; GA 45, s. 145.
[46] agy., s. 460.
[47] GA 68, s. 15.
[48] agy., s. 27.
[49] agy., s. 16.

### 3. *Gestalt'ın Heideggerci Eleştirisinin Kökenleri: Spengler ve Kültürlerin Bir Morfolojisi Tasarısı*

Heidegger, hemen bağlandığı felsefi yolla bağını koparmak şöyle dursun, Üstinsanı *Gestalt* olarak nitelemesi, tersine, daha sonra felsefi gidiş yolunda ele alınan tarihselcilik ve görecilik karşıtı yaman bir polemiğin sonrasında yer alır. Tip ve tipoloji kavramlarının eleştirisi, gerçekten de (1919-1923) Fribourg'daki öğretimi sırasında görünür. Bu, kültür felsefesinin Spengler'de başlıca figürlerden birini oluşturduğu tarih felsefesinin Hegelci-sonrası akımlarının etkili eleştirisinin çerçevesi içinde kayda geçer. Onun kültürler tipolojisi, Jaspersçi "dünya görüşleri (*Weltanschauungen*)" psikolojisinde olduğu gibi, evrensel bir tarih savına tutsak Hegelci-sonrasının belirişleridir.[50]

Bundan dolayı, Heidegger için evrensel geçerliliğin (*Allgemeingültigkeit*) Yeni-Kantçı ilkesine karşı savaşmak söz konusu olur. Böylece, XIX. yüzyılın "tipik" düşüncesini eleştirisi ile tarihselciliği eleştirisi arasında sıkı bir bağ örülür. Bu polemiği, felsefenin kesinlikle ağır basan iki anlayışından -bir yandan, bilgi teorisine özdeş kılınan bir eğilim ve diğer yandan, onun bir "dünya görüşü"ne indirgenmesi- birinin yanında ve karşısında konum almayı reddedişinin ışığında anlamamız gerekir. Bu sonuncunun "bütünlük"e talebi, "total" ve "form"[51] kavramlarına yönelen sert eleştiriyi kavramak için anahtar temalardan biridir. Sonuç olarak, genç Heidegger'i, Heidegger'in veya izleyecek[52] "Heidegger'ler" in hizmetine koymaktan ibaret olan bir yol alışta, Hegel sonrası sistem eleştirisi ile sistem ve olumsuzluk motiflerine dayandırılmış daha sonraki Nietzscheci felsefeyle karşılaştırma arasında bir süreklilik ortaya çıkabilecektir (s. 66).

Şüphesiz, otuzlu yılların dönemecinden sonra, metafizikle Heideggerci karşılaşmayı yöneten yeni koşullar, bu tartışmayı duyulur ölçüde farklı bir haneye yerleştirir. Bununla birlikte, pek çok sayıda farklı temanın askıda kalmasına, ortaya çıkmasına veya hiçbir zaman düşüncesinin ufkunu bütünüyle silmeksizin değişikliğe uğramasına imkân veren yol alışını inkâr

[50] Karş. J. Barash, *Heidegger et son siècle*, Paris, PUF, 1995, s. 28, 122.

[51] Ga 65, 14. Philosophie und weltanschauung, s. 41. Paradoks burada, kriz ve batışın spenglerci düşüncesinin, heideggerci *destruktion* (yapısöküm) tasarısının tersine çevrilmiş aynası olmasına dayanır. Bu konuda: c.R. Bambach, *heidegger, dilthey, and the crisis of historicism*, ıthaca, cornell university press, 1995, s. 14, 16, 200; J. Barash, *martin heidegger and the problem of historical meaning*, la haye, martinus nijhoff, 1988, s. 150.

[52] "Genç Heidegger- hatta erken Heidegger'den de önceki Heidegger- Heidegger'i veya daha da iyisi, son Heiddegger'den sonraki Heidegger'leri , hatta ve hatta artık doğrudan Heidegger'in mührünü taşımayan düşünce yollarını bulma hizmetinde olabilir." (John van Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1994, s. 26).

etmek zorunda değiliz. Dikkatimizi daha sonra üzerinde tutacağımız şey, onun Spengler eleştirisidir. Amacımız, Nietzsche'yle Hegel arasında kurulan altta yatan yakınlığın, Nietzscheci felsefenin bazı yönlerinin, tarih felsefesinin Post-Hegelci akımları tarafından arka plan olarak benimsenmesi olduğunu göstermek olacaktır. Bu yakınlaşmanın, Nietzsche ile "anlaşmazlık (*Auseinandersetzung*)"ın en yüksek anında ortaya çıkmasının, onun olgusallık hakkında hermeneutik kursları ve yazılarında, kaynaklarının Hegelci mirasla Heideggerci ilk karşılaşmada olabileceğini göstererek, *Üstinsan*ın yorumunda Gestalt motifinin kilit rolüne yeni bir ışık tutacaktır.

Bu yüzden, Gestalt üzerine daha sonraki konuşmasının besleyici toprağı olarak Spengler'in bu ilk eleştirisini göz önünde bulundurmayı öneriyoruz. Gerçekten de, Post-Hegelcilikle Heideggerci tartışma, Fribourg'ta ve daha sonra Marbourg'taki öğretim yıllarıyla sınırlı değildir, fakat daha öte yol alışı boyunca pek çok kez yeniden ortaya çıkarlar. Bu nedenle, 1934-1935 seminerlerinde, Hölderlinci "Le Rhin" ilahisi üzerine (şu satırlar, ç.n.) okunur: "19. yüzyılın kafa karışıklıklarına tarih biliminin [...] genel olanı ve yasalarda özetlenebilen şeyleri [...] araştırması gerektiği olgusuna inanç da aittir. Örneğin Spengler ve tarihin tüm "morfolojistleri", tüm "tipolojistleri" tamamen bu yönde düşünürler."[53]

Öyleyse, Heidegger için, toplamı içinde insanlığın oluşumunu kapsamaya yetili olduğu kabul edilen bir kültürler morfolojisinin Spenglerci anlayışıyla karşı karşıya gelmesi söz konusudur. Bu eleştirinin çıkış noktası, Spengler'in *Batının Çöküşü* başlıklı büyük eseridir. İki bölümden ibaret olan *Evrensel tarihin bir morfoloji taslağının* (1917), bizim niyetimiz için telkin edici "Biçim ve Gerçeklik (Gestalt und Wirklichkeit)" başlığı taşıyan ilk bölümüdür. İlk hermeneutik tasarısının kristalleşmesinde önemli bir an oluşturan Fribourg'daki öğretiminin başından itibaren birkaç kez gerçekleşir.[54] 1923 yaz yarıyılı sırasında verdiği, "*Ontoloji (Olgusallığın herméneutiği)*" başlığını taşıyan ve üçüncü bölümde, tarihin Spenglerci felsefesini inceleyen sonuncu seminer için durum budur.

[53] *Les Hymnes de Hölderlin: La Germanie et Le Rhin*, Paris, Gallimard, 1988, s. 210.

[54] GA 63, s. 35, 43-48. Tarihin Spenglerci felsefesine sistematik ilk yaklaşım, *Dinin fenomenolojisine giriş* başlıklı 1921/22 kış yarıyılı kursunda görünür (GA 60, s. 31, 41-54). Heidegger'de bu "proto-herméneutique" konusunda: J. Grondin, «Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik», *Zur philosophischen Aktualität Heidegger*, II, Tübingen, 1990, s. 163-178; J. van Buren, «The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King (1919-1926) », *Philosophy Today*, 33 (1989).

Bu konuya dayanan ilk niyetlerden biri, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* başlıklı 1920 seminerindekidir. Analiz, şimdi (présent) nin yorumlamasını mümkün kılan iki düşünücü (pensant) girişimin belirtilmesiyle başlar: Bir yandan, felsefi araştırma ve diğer yandan, şimdinin tarihsel incelemesi. Morfoloji sözcüğü yerine Heidegger, çoğunlukla "Wie des Ausdruckseins (İfade etmenin nasılı)" veya "jeweilige Stil der Kultur (İlgili kültür tarzı)" ifadelerini kullanır. Bu noktada, bu kez "dünya görüşleri"nin Jaspersçi tipolojisine karşı yöneltilen önemli bir başka eleştiriyi de sezinletmek zorundayız, çünkü *Gestalt* sözcüğü bile bu fırsatla görünür. "Sistematik"le olgusal (factiel), tipolojiyle tekil arasındaki karşıolum, bu eleştirinin çerçevesinde ortaya çıkar.[55]

Kültür felsefesi, bu sistemleştirme gidişine uygundur. Form-oluş (*Gestaltwerdung*), bir kültürün ifade edilmiş-varlığı (Ausdruckseins) gibi, Spengler'e göre bir "kültürün ruhu (Kulturseele)" olan öznel öğenin nesnelleşmesinde geçmişin şimdileştirilmesinin modlarını oluşturur.[56] Heidegger'e göre, yaşam üzerine her özenli düşüncenin iki çıkış noktası, bir yandan nesnelleşme aktı, herhangi bir şeyin (*etwas Gestalten*), Kültür felsefesi araştırmasına uygun gelen şeyin biçim kazanması olarak yaşamdır, diğer yandan, bir yaşantı (*Erleben*)yı duyma olgusu olarak yaşamdır. Bu ikinci tersyüz etme, şüphesiz W. Dilthey ve G. Simmel'in başlıca temsilcileri oldukları yaşam ve yaşantı felsefesini ima eder.

Tarihsel bilincin bilimsel bir araştırılması olanağı göz ardı edilmemesine rağmen, geçmişin esasen nesnel olarak kavranabilir biçimlendirici (gestalthafte) niteliği, Heidegger tarafından açıkça reddedilir. Bunun nedeni, barbarların[57] Platonculuğu olarak nitelendirilen, (söz konusu yaklaşımın,

---

[55] Heidegger, yaşamın uyumu (*Lebenszusammenhang*) konusunda, Dilthey'de (şunu, ç.) gözlemler: Dilthey sieht das Seelische [...] als eine Gestalt, zuständlich, "ästhetisch" [...] (*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, 1920, GA 59, Francfort, Klostermann, 1993, s. 28); Krş. «Karl Jaspers'in 2*Dünya görüşleri ( Weltanschauungen )Psikolojisi* " üzerine gözlemler », *Philosophie*, nº 12, 1986. Bu konuda : R.A. Makkreel, « Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens:Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichlichen Welt » in : *Zur philosophischenAktualität Heidegger*, s. 183-184.

[56] agy., s. 39. "Form-oluş" (*Gestaltwerdung*) açıkça "*Dasein*'ın kendisinin yeni yaratımında" geleceğin bir özdeşliğinden kendini ayırır (*in einer Neuschaffung des eigenen Daseins*), Nietzscheci söyleyiş tarzı açıktır. (GA 60, s. 54). Bu tasarı formulasyonunu Fribourg'ta verilen sonuncu kursta tamlığına kavuşacaktır: "Philosophie als prinzipielle Erkennen ist nichts anderes als der radikale Vollzug des Historischen der Faktizität des Lebens, so dass in ihm und für es Geschichte und Systematikgleich fremd und in ihrer Scheidung ebenso und erst recht überflüssig sind" (GA 61, s. 111). Eğer "tipleştirme" (*Typisierung*) tarihsel deneyimin estetikleştirilmesinin tanığıysa, sonunda sırf onu doğrulayan nesnel bilginin başatlığının sırf tersine çevrilmesi olarak (*agy.*), *Dasein'ın "yeni yaratımı"*bizi tarihselin özgün olgusallığını ele geçirmeye geri gönderir nous renvoie à l'appropriation originaire facticielle de l'historique (*die ursprüngliche faktische Aneignung des Historischen*) (s. 110).

[57] GA 63, s. 42. "Biçim haline gelme" sayesinde, tersi onaylanmış olsa bile (GA 60, s. 45) üstün gelen, Platonik mimesis modelidir.

ç.n.) değerler felsefesine daha yakın olmasıdır. (s.68) *Gestalt*, Spengler için – [Heidegger tarafından] Ontoloji üzerine (Olgusallığın Hermeneutiği) 1923 seminerinde, otantik olmayan (inauthentique) tarihsel bilinç olarak ilan edilmiştir. Kültürlerin evrensel bir düzenini zorla kabul ettiren geçmişin nesnel karakterini oluşturur. İfade edilmiş-varlığın(*Ausdructsein*) pek çok modu, "bizzat sistematiğin süreci"nde (*Stationmarkierung im Prozess der Systematik selbst*)[58] aşamalar olarak gösterilmişlerdir. Spenglerci hareket tarzı, gerçekten de öncelikle her kültürün stilini hatırlatmaktan ve dahası, tarih fenomeni üzerine bir düşünümde, evrenselliğe ulaştırabilme amacıyla kültürleri biçimlendirici özleri içinde bağıntıya sokmaktan ibarettir (*die Universalität der Geschichtsbetrachtung*).[59]

Kültürler hakkındaki bu anlayış, biyolojide de nitelenir olacaktır: Bunu, kökenleri ve organik evrimleri arasındaki bir paralelizmin olanaklılığından gezegenler, organizmalar gerçekten de temsil edeceklerdir. "Evrensel bir sembolik" ide olarak da belirtilen girişiminde Spengler'in öncelleri, Nietzsche, Bergson, Dilthey ve Lamprecht'tir. Spengler, bir tarih düşünürü olarak betimlenir: Onun refleksiyonu, "tarihsiz bir tarih felsefesi"dir. Bizim *Gestalt* incelememizin kritik noktası, elbette Spengler'deki tarih düşüncesinin Hegelci[60] arka plana geri gitmesidir. Heidegger, diyalektik sürece -1919/20 kış yarıyılı seminerinde, yaşamın olgusal (factiel) karakterini, yaşamın Dasein'la bağıntısında somut bir kendini kavrayışın açıklığını öne sürerek- "diahermenötik"[61] dediği -pek çok görünüm altında başlatılan temel ontoloji tasarısını sorgulama-[62] şeyi karşı koyar.

Bununla birlikte, başka yerde olduğu gibi burada ve hatta 1927'den az bir zaman sonra kaleme alınan metinlerde Nietzsche, hiçbir durumda kül-

[58] agy., s. 61. Heidegger, bu ideyi pek çok şekilde açıklar.' "Ausdruckeines etwas von etwas", de "jeweilige Gestaltart des Ausdruckseins", de "Vollziehbarkeiteines universalen gestaltgleichenden Ordnens"den söz eder.

[59] GA 59, s. 28.

[60] *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, Francfort, Klostermann, 1992, s. 263. Öncelikle, "diahermenötik" in ilk figürü olan ontolojinin yapıbozum projesinin, diyalektiğin taban tabana karşıtında konumlandığını gözlemlemek önemlidir. Krş. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, 1923, GA 63, s. 150-151.

[61] Bu, "diahermeneutik"in çoğunlukla yaşam dünyasının yaratıcı (*Gestaltung*) bir temsiliyle ifade edilmesinden daha uyarıcıdır. Heidegger'in 1919/20 seminerinde, deneyim modunu belirleyen, şüphesiz Spengler'deki diyalektik olumsuzluğa batmış "form"un evrenselliğiyle karıştırılmayacak factiel ve singulier'i araya katarak yaşamın anlamlı figurativliği (betililiği)nden sözettiğine hemen dikkat çekiyoruz. (GA 58, s. 45, 137, 139 vb). Krş. J. Greisch, La "tapisserie de la vie (yaşamın kanaviçesi)". Martin Heidegger'in *Grundprobleme der Phänomenologie'inde:* "Yaşam Fenomeni Ve Yorumları", *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Olgusallığın hermeneutiğinden Dasein metafiziğine)*, Paris, Vrin, 1996, s. 140, 142.

[62] GA 63, s. 38.

tür ve yaşam felsefeleri arasına yerleştirilmemiştir.[63] Bu akımların ekseni, bir yandan tarihin "sistematik" bir hazırlanması, diğer yandan, tarihten organik bir süreç meydana getiren biyolojik bir anlayıştır. Şaşırtıcı duran şey, bu aynı ikileşmeyi daha sonra Üstinsan'ın iki özelliğinin -bir yandan *Gestalt* olarak ve diğer yandan, Güç İstenci'nin hayvanlığa çevrilmiş *Esprit* olarak belirtilmesi- içinden çıkılmaz birliğinde yeniden buluyor olacağımızdır. Eğer yirmili yılların başlangıç seminerlerinde Hegelci felsefenin eleştirisi Nietzsche'yle hiçbir bağ oluşturmuyorsa, bu artık, daha sonraki durum olmayacaktır. Gerçekten de, kırklı yılların seminerlerinde, Nietzsche ve Spengler'in yaklaşımı bir dönemecin "anlaşmazlık"[64] içinde açımlayıcısıdır. Bundan böyle, tarihin Post-Hegelci felsefesinde Nietzsche yorumu, Heidegger tarafından yöneltilen eleştiriye yakın sözcüklerde formüle edilir.

Böylece, Parmenides üzerine 1923/24 seminerlerinde, hakikatin özünden hareketle belirlenen tarih (*Geschichte*) ile bir nesnelleşme sürecine elverişli inceleme veya tarih bilimini (*Historie*) açıkça ayırır. Nietzsche, tarih (Geschichte)in sahiciliğini aşındırır: onun değerleri tersine çevirme tasarısı, hesap yapma (calcul)ya özgü nesnelleştirme formuna uygundur. Tarih felsefesinin Post-Hegelci akımlarıyla aynı sıfatta, tarihe bir anlam verme olanağını sorgular. Oysa başta gelen figürlerinden biri Spengler olan 20. yüzyıl sonu tarih felsefesini karakterize eden, -daha sonra Üstinsanın Heideggerci eleştirisinin çekirdeklerinden birini oluşturacaktır- bu anlam (*Sinngebung*) verme yolu, henüz rastgeledir.[65]

Bu düşünümleri sonuçlandırmak için, Nietzsche'nin Heideggerci yorumunda *Gestalt* motifinin tekil işlevi olarak belirlemiş olduğumuz şey üzerine geri dönmek istiyoruz. Kökenleri ve bahisleri öğretiminin ilk yıllarında öncelikle araştırılmaktaydılar ve sonuna kadar sürdürülürler. Onun Spenglerdeki tarihin morfolojik anlayışını eleştirisi ölçüsünde, tarihsel anlayışın ontolojik koşullarını kendi sorgulamasıyla baştan beri ilişkilendirmiştir. Gestalt etkeni (motifi), kaçınılmaz olarak onun Tarihselliği belirlemesine siner. İz (*Prägung)* sözcüğü burada, bütünselliğin *buyruğuna boyun eğen* metafiziğin çağcıllığını

[63] Bu bakımdan, Nietzsche karşısında sahiplenilen bir ilk jestten söz edilebilir. Bu durum, özellikle Varlık Ve Zaman (tr. franç. E. Martineau, 1985, Paris, Authentica, s. 271- 272) için geçerli olacaktır. Bu konuda: J. Taminiaux, "«La présence de Nietzsche dans *Sein und Zeit* » dans *Lectures de l'ontologie fondamentale (Temel ontoloji okumaları' içinde ' Varlık ve Zaman'da Nietzsche'nin mevcudiyeti'* , Grenoble, J. Millon, 1995.

[64] «Die einzigen, der Vollendung der Neuzeit zustrebenden und der Beachtung würdigen *Ausfaltungen* der letzten abendländischen Metaphysik — derjenigen Nietzsches — sind *O. Spenglers* Geschichtsmetaphysik des Caesarismus und *E. Jüngers* Metaphysik des"Arbeiters" [...] » (*Besinnung*, GA66, s. 27; souligné dans le texte). Aussi: GA 54, s. 101.

[65] agy., s. 83.

(époqualité) gösterir. Bununla birlikte şaşırtıcı olanı, izin ve formun bu aynı semantik bağlamının, Varlık tarihinin çağları üzerine kendi özgün düşünümünü resmetmek için kullanmış olmasıdır. Böylece, *metafiziğin onto-teo-lojik inşası* üzerine 1956/57 konferansında, onların *singulare tantum* nitelikleri nedeniyle, tarihsel tasarımlarının genelliğinden kaçan "Varlığın düzenli (dispositionnelle) figürleri" ni oluşturmak sorun olacaktır:

Eğer her defasında ona ayrılmış herhangi bir izle işaretlenmemişse hiçbir zaman var olmaz: φυσις (physis), λογος (logos), εν (h)en), ιδεα (idea), ενεργεια (energeia), tözsellik, nesnellik, öznellik, istenç, güç istenci, istenç istenci.[66]

Bir başka açıdan görüldüğünde, *Gestalt*'ın kaydı, *Ereignis (olay)*[67] sözcüğüyle ilgili olur. Öyleyse, *Gestalt*'ın statüsünü işaret eden anlam ikircikliği (ambivalence)nin kritik durumunu işaret etmek önemlidir. Gerçekten de Heidegger'in bir yanda metafizikle karşılaşmasını ve öte yandan, Varlık üzerine kendi düşünümünü yerleştirmesini faaliyete soktuğunu görebiliriz. Bu gerilimde, arka planda sürekli beliren Nietzsche'nin gölgesidir.

[66] *Questions I*, Paris, 1968, s. 301; *Krş. a.g.e.*, s. 270, 300.

[67] Yalın (l'estre *Seyn*)'ın kendisinde birlikliliğin izi/damgası (*Gepräge*) var. Hiçbir şekilde ayrıma ve farklara, hatta varolanla farklılaştırma (différence)ya ihtiyaç yok (GA 65, s. 471; trad. J. Greisch dans *Rue Descartes*: "Des Grecs", 1, 1991, s. 215).



Nietzsche, 1875.

# NIETZSCHE'NİN METAFİZİK ELEŞTİRİSİ ve MORAL DIŞI DEĞERLENDİRME BAKIŞI

**Celal Gürbüz**

**Özet:** Bu incelemenin başlıca amacı, Nietzsche'nin metafizik eleştirisinin güç istenci ve' değerlerin yeniden değerlendirmesi' anlayışıyla ilişkili olduğunu vurgulamaktır. Güç istenci her tür değerlendirme ve yorum biçiminin kaynağıdır. Metafizik hakikat anlayışı da gücü istemenin bir türü, ancak olumsuzlayıcı bir türüdür; çünkü gerçekliği ve insan yaşamını, iyi ve kötü karşıtlığıyla sınırlamıştır. Oysa 'görünüş'ten başka bir gerçeklik yoktur. Doğru ve etkin bir bakış, şeyleri ve eylemleri kendi oluşları açısından görür, fakat yargılamaz. Nietzsche'nin savı şudur: metafizik 'hakikat istenci' yaşama karşı bir yorumdur ve kişinin kendi güçlerini kullanmasına engeldir. Her kişi, kendini kendi çabasıyla aşmayı denemelidir. Bu aşmanın ilk yolu, betimleyici sanattır.

**Anahtar sözcükler:** Metafizik, güç istenci, hakikat, değer, değerlendirme, yorum, görünüş, sanat.

Resumé: La critique de Nietzsche sur la métaphysique et l'évaluation extra-moral

Le but principal de cette étude est de souligner que la critique métaphysique de Nietzsche est liée a la comprehension de ' la volonté de pouvoir' et de ' la réévaluation des valeurs'. La volonte de pouvoir est la source de toutes les formes d'évaluation et d'interpretation. La comprehension métaphysique de la vérité est aussi un type de la volonté pouvoir, mais un type de négatrice, parce que cela limitait la réalité que " l'apparence". Une correcte et efficace considère les choses et les actions comme des devenirs propres, mais ne juge pas. La prétention de Nietzsche est suivant: la volonté de la vérité métaphysique est une interprétation contre la vie et empeche d'utuliser ses propre pouvoirs. Chaque personne doit essayer de se passer avec ses propres efforts. La première voie de surmonter cela est l'art descriptif.

**Les mots clés:** métaphysique, volonté de pouvoir, vérité, valeur, valuation, interpretation, apparence, art.

"Kendi kendimi, muzdaribi aştım; kendi külümü götürdüm dağa, daha parlak bir alev icat ettim kendime. Bakın işte! O zaman uzaklaştı benden hayalet!"[1]

Bu inceleme, ana hatlarıyla Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı* başlıklı kitabının ağırlıklı olarak "Sokrates'in Sorunu", "Felsefede 'Akıl" ve " Hakiki Dünya'nın Sonunda Bir Masal Oluşu" bölümlerindeki içerikle ilgilidir. Söz konusu kitap için Nietzsche *Ecce Homo*'da şu tespitleri yapar: "Öbür kitaplardan apayrıdır o: Daha özlüsü, daha bağımsızı, daha yıkıcısı, daha hayını yazılmamıştır hiç. Başlığındaki *put* sözcüğü, şimdiye dek 'doğru' dedikleri şeydir düpedüz. *Putların Batışı*, açıkçası: Eski doğruların sonu geldi" (Nietzsche, 2003: 102-103). O halde sorun, vaktiyle 'doğru' sayılan bilgi, görüş, değerlendirme ya da yorumların artık niçin 'doğru' sayılmayacaklarıdır. Felsefi (özellikle metafizik diye anlaşılan) aklın bir 'put'a dönüşmesiyle metafizik sistemler arasında derin ama bir o kadar yanıltıcı bir bağ olduğu gösterilmeye girişilecektir. Nietzsche, tüm bu sorunların kaynağı olarak gördüğü metafizik düşünme tarzlarını, özellikle Platon ve Platonculuğu (Kant'ı ve Kantçılığı da katabiliriz) hedef alarak, varlığın akılda kavranan hakikatini bir tür 'fantom' yani hayalet sayarak iptal etmeye girişir.

Nietzsche'nin kendine özgü aforistik ve metaforik üslubu, ifade edilmek isteneni canlı ve etkili tasarlanmasına yönelik olduğu kadar, yöntemsel bir tutum olarak da düşünülmelidir. Teorik dilin (bu, Nietzsche'nin dilinde metafizik'le eşdeğerdir)genellemeleri yerine, tutkunun ve istemin çoklu yaşantıları belirleyici hale gelir (genéalogique, soykütüksel araştırma). Şu görüşü de dışta tutmamalıdır: Nietzsche'nin dili yapısökücü (déconstructif) olduğu kadar yeni baştan kurucudur da (reconstructif).

Nietzsche'nin Avrupa insanını ve yaşam biçimini temellendiren değerlerin değersizleştiği yönündeki tespiti, onu bunun çok yönlü nedenlerine temel oluşturan kaynağı keşfetmeye yöneltmişti. Her değerin, her değer verme ve değer biçmenin en sonunda bir isteme dayanması gerektiği görüşünde ısrar etti. Değeri, onu talep eden bir isteyene (kişi) bağlayan bağ olmalıydı: İstenç. İstencin farklı biçim alışları ve görünümleri hem bireyleri hem de çağı, o çağdaki kültürleri belirleyici oluyordu.

Nietzsche'nin temel amacı, "kişi" olarak insan bireyinin, özellikle kendi çağında olası etkilerle "şekil verilen" diğer çağlardaki "çöküş/decadance" tiplerinin ne hale geldiklerini veya getirildiklerini, onların dünyaya, yaşama dair, duyma, inanma ve düşünme tarzlarını "soykütüksel" bir kazıyla kaynağına kadar iz sürerek göstermektir. Bu gösterme biçimi çözümleyici olmak-

[1] Nietzche, Friedrich, *Zerdüşt Böyle Diyordu*, Çev. Osman Derinsu, Varlık Yayınları; 1998, s. 32.

tan çok gizleneni, gizlendiği yerden zorla da olsa çekip çıkarmaktır. Bunun için farklı bir göz, farklı bir kulak ve "put"ları kıracak bir çekiç gerek.

Nietzsche'nin düşünsel etkinliği, kendi tarzında bir değer kritiğidir. Ancak, değerlerin değer yitimine uğradıklarının nihai belirtisi nihilizm olgusudur ve en güçlü kanıtı da, gerçeklik algısının yitirilmiş olması ve onu ancak yerine ikame edilen yanılsamalı görüntüsü aracılığıyla değerlendirir hale gelinmesidir. Dolayısıyla Nietzsche'nin pek çok yazısında rastlanabilecek "hiçleyici ve değersizleştirici" yargılarına bakarak, onu üstesinden gelmeye büyük bir çaba gösterdiği yanılgı ve yanılsamaların savunucusu gibi göstermek yanıltıcıdır.

Gerçekliğin neliği ve nasıl anlaşılacağı sorunu, antik Grek düşünürlerine geri gider: Nietzsche'nin her fırsatta andığı Herakleitos'un her şeyin 'oluş (physis)'a dayalı bir varlığı olduğu düşüncesi, doğada karşıt güçlerin birbiriyle çekişmesiyle mümkün olabileceğini içeriyordu. Bu çekişmeyi yöneten, yani onları bir arada tutup çeşitli oranlarda düzen veren logos, kozmostaki derin ve gizli birliğin de yapıcısıdır: Her şey belirli bir zamanda, belli bir biçim ve güçle oluşmaktadır, ancak her şeyi logos'un yönettiğini, oluşun öncesiz ve sonrasız birliğini ifade ettiğini anlamadıkça bilge olunamaz. Herakleitos için, 'varlığın boş bir kurgu olduğu konusunda, sonsuza dek haklı kalacaktır' der. Biricik dünya " görünüşte" dünyadır: "hakiki dünya" onun üstüne eklenmiş bir yalandır yalnızca. Ne var ki Nietzsche, "Herakleitos'un da duyulara haksızlık ettiği"nden yakınır:

> "Duyular, hiç yalan söylemez... Yalanı asıl oluşturan, onların tanıklığından bizim ne yaptığımızdır: birlik yalanı, şeysellik, töz, süreklilik yalanı gibi. Duyuların tanıklığını çarpıtmamıza "akıl" neden olur. Duyular oluşu, yok oluşu, değişimi gösterdikleri sürece yalan söylemezler... Ama Herakleitos, varlığın boş bir kurgu olduğu konusunda, sonsuza dek haklı kalacaktır" (Nietzsche: 2005, "Felsefede Akıl", 2).

Nietzsche'nin "duyuların tanıklığını çarpıtmamıza 'akıl' neden olur" savını haklı çıkarırcasına Parmenides, gerçek olanı oluşta değil varlıkta görür, 'varolanın varolmayandan gelemeyeceği' argümanı ve 'varolanla onun düşüncesinin bir ve aynı şey olduğu' yargısıyla devinim halindeki görünüş dünyasını gerçeklikten yoksun kıldı. Aynılık (özdeşlik) düşüncesi, farkı görmezden gelir. Platon, bu anlayışı varolanı *İdea* türünden bir hakikat olarak adlandırarak öz (noumena) metafiziğini kurdu. Nietzsche'nin "ters yüz" etmek istediği anlayış tam da buydu.

Kendi başına bir hakikat arama girişimlerinin yanında, insani veya kozmik varoluşa anlam vermenin ve değer yüklemenin kökleri Greklere ve Hıristiyanlık öncesine uzanır. Grekler, varoluşu acı çekme ve suçluluk üzeri-

ne kurmuşlardır: [Grekler] acıdan, hem varoluşun haksızlığını kanıtlamanın bir aracı hem de daha yüksek ve tanrısal bir haklılaştırma aracı olarak yararlanmışlardır. Greklerin varoluşu ölçüsüzlük (hybris) ve suç olarak yorumlama ve değerlendirme tarzları böyleydi. Nietzsche'ye göre, varoluşun böyle kavranmasının en mükemmel ifadesini veren filozof, Anaksimandros'tur ve şunu diyordu: "Varolanlar nelerden meydana gelmişlerse zorunlu olarak yok olup onlara dönerler, zira onlar birbirlerine zamanın düzenleyişine göre haksızlıklarının cezasını ve kefaretini öderler" (Kranz: 1994, frgm. A 15). Bu şu demek: "1) Oluş bir haksızlık (adikia)tır ve varolan şeylerin çoğulluğu bir haksızlıklar toplamıdır 2) Bu şeyler aralarında çatışırlar ve haksızlıklarının bedelini phtora (bozulma) ile karşılıklı olarak öderler 3) Bu şeylerin hepsi, haksızlıklarını onları yok ederek bağışlayan (Theodike) suçlu birer oluşa, bir çoğulluğa ve kuşağa sürüklenen kökendeki bir varlıktan (Apeiron) türer" (Deleuze, 2010: 35-36).

Teorik, rasyonel ve moral bilgi, kaosu birlik altına sokma ve benzer kılma etkinliğidir. Farklı olanı ortadan kaldırıp eşitlemeye zorlar. Mantık, moral, böylesi eşitlemelere indirgeme istencinden doğar ki sadece kendi şemalaştırmalarını nesnel sayarlar. "Oysa bilginin şemalaştırıcı ve benzeştirici etkinliği, bilincin aynı faaliyeti kendini önceden *beden düzeyinde* gösterir ve buradan bilinçte yüzeye çıkar. Bilmek, yargılamak, bu sadece kullanılabilir durumda bulunan bir benzeştirme şemasını hatırda tutmaktır, çünkü bedence önceden izi çıkarılmıştır" (Benoist, 2006: s.184)

Nietzsche, metafizik kurguların karşısına bizzat yaşamı, canlılığı ve etkinliği içinde bedeni geçirir. Beden, karmaşık bir (iç)güdüler ve itkiler toplamı olarak hem neden hem de sonuçtur. Bilinç dışı isteme, eylemede özgür olduğumuz yanılsamasını yaratır. "Eylemin nedeni olarak istençte bu temel inanç, bilinç (esprit) ve ben (özne) gibi iki başka inanca yol açar. İçteki bu olgular, daha sonra, varlığa inanca götürecektir, Nietzsche'nin şu pasajda açıkladığı gibi: "İnsan bu üç 'içteki olgu'yu kendinin dışına yansıttı, bu bakımdan, istence, tin'e, ben'e, inanıyordu- bundan, öncelikle varlık kavramını ben kavramından çıkarıyordu, neden olarak ben kavramına göre kendi imgesinde varolan 'şeyler'i varsayıyordu" (Rheaume, 2017, 85).

Onaylayıcı ya da tepkisel olsun, her bilgi, kendini ifade eden güç istencinin görünümleridir: Ahlakçı Sokrates tepkisel, ahlak dışında yaşama 'evet' demesiyle trajik insanda onaylayıcı istenci temsil eder. "Nietzsche için metafizik, iki inanca, bir yandan art-dünyalar, diğer taraftan birbirine karşıt özdeş varoluşlar inancına dayanır. İnsan deneyimini aşan değerlere bağlanma er-

dem sayılır. Bu yolla yalanı inanca, sonra da kesinliğe dönüştürmeye gayret edilir. Bu açıdan metafizik, nihilizme kapı aralar. 'Nihilist, ne dünyayı ne de insanı olduğu gibi göremediği gibi, olması gerektiği gibi bir dünyanın olabileceğine de inanmaz. "Platon, 'adaletin özü nedir? sorusuna: 'aşkın adalet ideasıdır' yanıtını verdiğinde öte bir art-dünyayı işaret etmiş olur. Bu yolla metafizik, mümkün her deneyimi aşan, var olmayanın varlığını talep eden bir tür hiçliğe hakikat kazandırmak ister.' Metafizik tutuma karşı Nietzsche, dürüstlük kavramını öne sürer. *Dürüst olmak, varolan şeyde açık görmek ve yanılsamayı reddetmektir*" (Kessler: 2000, 119).

Nietzsche, metafiziğin bir başka kökenini dilde bulur. Dil, gerçek ya da duyumsal ve düşünsel şeyleri iletme amacıyla semboller kullanma edimidir. Konuşma ediminde gerçekten varolan şeylere, olgulara gönderimde bulunulduğu düşünülür. Oysa şey ve söz iki ayrı varlık alanında yer alır. Platon'da logos, şeylerin özünü sezinletir. Bu öz (söz anlamıyla logos), görünüşe zıttır, sadece duyumlarla alınır, şeylerin hakiki varlığını kuramaz. "Varolan her şey için, onun hakkında bilgi edinmeyi mümkün kılan üç etkenin bulunması gerekir: dördüncüsü, bilginin kendisidir; Beşinci yere, kesinlikle bilgi nesnesini ve gerçekten var olan şeyi yerleştirmeliyiz. "İlk etken, ad (örneği daire); ikinci etken, tanım (uçların eşit uzaklıkta olması); üçüncü etken, temsil (tasarım, çizilen resmi); dördüncü etken, bilim. Oysa, bütün bunlarla ilgili olan dairenin kendisi bu değişmelerin dışındadır; çünkü o, ayrı bir şeydir" (Platon: 1999,VII, 342 a-b).

Özün neyi gösterdiği, düşünülür olsa bile, düşüncenin dışındaki "somut metafizik bir ilke mi, yoksa duyulur izlenimlerden hareketle oluşan şeyin kavramı mı olduğu açık kılınmalıdır. Platon birincisine Nietzsche ikincisine onay verir. Nietzsche öz kavramını, onu en yalın ifadesine geri götürerek yapısöküme uğratır. Bir kavramın ne olduğunu ve dilde nasıl oluştuğu gösterilmelidir. Nietzsche, '*Ahlak Dışı Anlamda Hakikat ve Yalan*'da kavramın, öncelikle birbirine benzeyen bir tasarımlar topluluğuna karşı duran bir sözcük, yani keyfi bir seslendirme olduğunu düşünür. "Dil, çifte bir metaforun kaynağından doğar: 'öncelikle, imgeye aktarılmış bir sinir uyarımı! Birinci metafor olan imge, peşinden bir sese yeniden model oluşturmuştur, bu da ikinci metafor.' Kendinde ağacın, ağzımızdan çıkan sesin keyfi bir çıkarılışıyla hiç ilişkisi yoktur. Duyularımız öncelikle formlara ve renklere çarpar, bizde şeyin bir tasarımını meydana getirir. Bu tasarımlamanın iletişim için olması, bir seste keyfi olarak çağrıştırılmış olması gerekir. Sözcük böylece çifte olarak, çıkışından beri tasarımlanmış sayılan gerçeklikten uzaklaşmış hale gelir" (Rheaume, 2017: 88)

Nietzsche'ye göre, metafiziğin inşasında taşları döşeyen akıldır. Aklın felsefede işletilişinin ilk sonucu, filozofların temel bir *idiosyncrasie*[2]'sinden: süregitme istencinden, yani 'kavram mumyaları' yaratma istencinden türer. Bu aynı zamanda oluşa, değişime tahammülsüzlükten kaynaklanan bedene karşı tepkiden, bir başka açıdan da yanlıştan sorumlu olan kaynaktır. Oysa "akıl tersine, doğrunun kaynağı için sorumlu olacaktır. Beden değişkendir, fakat akıl önsüz-sonsuz oluyordu, önsüz-sonsuz bir forma girişi sağlıyordu). Bu anlayış, sadece çelişki ve değişmeyi değerden düşürmemekte, bilgi temelinde moral bir önyargıyı da açığa vurmaktadır: Değişmez olan hem doğru hem iyidir. Michel Haar'ın dediği gibi: "Gerçekten de, mantıksal doğru, her ne pahasına olursa olsun bir özdeşlik araştırması ve yaşamın çelişik karakterini kabul etmeme yoluyla tanımlanırsa, doğrunun istenci, nihilist gücü istemeye ve ölümü gizleyen bir istence bağlanır. Her bilgi, asketik bir istençle hareket ettirilir. Nietzsche için, bu kendini yıkıcı istenç, kendini moralin üst formu olarak, yani hiçlikte açıklayacaktır" (Rheaume, 2017: 81).

Grek tragedyasının sonunu getiren bu 'teorileştirme' tutkusu, önce Sokrates'in şahsında temsilcisini bulmuş, sonra Platon ile olgunlaştırılmıştır. İnsanın derin ıstırabını dindirmenin yolu, aklın üstünlüğünü ve yanıltıcı görünüşlerin arkasındaki şeylerin özgün temelini" göstermektir." Euripides onu tragedyalarında, 'her şey güzel olmak için rasyonel olmak zorunda' diye çevirir. Nietzsche buna "estetik sokratizm" der (Rheaume, 2017: 63). Trajik karamsarlığın yerini, rasyonel iyimserlik alır. "Teorik insan, dünyayı düzenli ve anlaşılır olarak idrak eder. Oysa trajik insan için dünya, sürekli olarak değişim ve dönüşümdür." Böylesi bir bakış açısı güce değil güçsüzlüğe (dekadans, çöküş), yaşama değil, yaşama karşı bir bakış açısına dayanır. Dolayısıyla Nietzsche 'hakikat istenci'nin karşısına 'güç istenci'ni, ideal yüceltmelere ve kurgulara karşı yaşama güdülerini (instinct) koyar. Tepkisel tavır (moral) yerini onaylayıcı tavra bırakır.

Nietzsche için metafizik, yaşamın değerden düşürülmesinin temel öğretisidir. Yaşamı ve güdüleri, daha üstün olduğuna inanılan bir dünya uğruna terk etmenin sonucu 'çöküş (decadence)' durumudur. "Çöküşün özelliği, öncelikle içgüdülerin – çığırından- çıkmasıdır. Yeniden bir denge kurabilmek için, dekadan kişi akla hitap eder ve *mantığa sekterce imanla ahlaki buyruk kisvesi altında aklı bir despot haline getirir* (Granier, 2005: 36). Bu çare, dekadan

[2] "İdiosyncrasie'ler yaşam alanında görünürler. İdiosyncrasie, bir organizmanın dayanamayacağı ve kurtulmak istediği belirli konular karşısında, bireysel aşırı duyarlılığıdır. Nietzsche'ye göre metafizik, pek çok İdiosyncrasie'yle nitelenmişti: ilki, oluşa karşı olanıdır; nefrete kadar büyüyebilir" (İ. Schüssler: 1983: 262).

kişinin temelde 'tepkili' biri olarak kalmasını engellemez. Çünkü dekadans, biçimlerin dağılmasına, özümseme ve sentez kapasitelerinin yitimine, istencin güçsüz düşmesine, tutkuların kaotik olarak zincirinden boşanmasına yol açar: "Dekadan kişi, harekete geçmek yerine, acılı anıları sürekli olarak kafasında evirip çevirir ve aşırı duyarlılığının kurbanı olarak yapay uyarıcılar içinde unutmanın sarhoşluğunu arar; o, güdülenimleri intikam isteğinden kaynaklanan insandır. Onlar, 'ben haklıyım' dediklerinde, sanki daima 'intikamımı aldım' der gibidirler" (Granier, 2005: 36-37).

Çöküşle güçsüzlük arasındaki bağ, Nietzsche düşüncesinde açık değildir. Eğer çöküşün belirtisi güç aramaksa, istenç güç istencidir. Bu güç istencini, yaşamın da olgusu olması, yaşam düzenini, içgüdüleri; bilinç veya ben düzeninden ayırmakla mümkündür. "Bilinç Nietzsche'de eleştirel, yükselen veya alçalan bir yaşama göre, değerlendirici bir mercidir, ebediyen kendi olmak ister" (Roche, 1996: 45).

"*Sokrates'teki dekadans* mantıksal olanın üst üste döllenmesi ve onun ayırt edici özelliği olan, o raşitik cin fikirliliğidir ... Ondaki her şey aynı zamanda gizlenmiş, art niyetli, yeraltındadır - Sokrates'in kurduğu akıl =erdem=-mutluluk denkleminin hangi alerjiden kaynaklandığını kavramaya çalışıyorum. Filozof: tarih duygusu yoksunu, oluşun düşünülmesinden nefret, oluşu mumyaya çevirme (kavram kuklaları). Duyuların tanıklığını çarpıtmamıza 'akıl' neden olur- akıl önyargısı" (Nietzsche, 2005, frg.2: 20). Nietzsche, bilincin bu perspektifini, içgüdülerin görünüş biçimiyle belirtmiştir. "Ben için, bir yaşam güçsüzlüğünü gizleyen ve açığa çıkaran gücü araştırmanın bir tarzı vardır: olana evet demenin güçsüzlüğü, olduğu şeyi ebediyen olmayı isteme ve istemede bir güçsüzlük. Bu nedenle yaşam, bilinci dolaysızca güç yasasına bağlayan yaşam istencidir" (Roche, 1996: 44).

*Nietzsche için metafizik, art-dünyalar* (Hinterwelt) *üzerine dayanır*. Art-dünyalara inanma, aklın temel yanlışlarına ve bir tür tepkisel gücü istemeye bağlıdır. Diğer deyişle "metafizik, hasta, çökmüş (decadent) bedenlerin yaratımıdır. İçgüdülerini dış dünyaya yansıtan dürüstlük yoksunlarıdır" (Rheaume, 2017: 92). Devamında, tanrıya, düzene sokulmuş kozmosa ve aşkın idelere, kısaca oluşa karşıt olarak varlığa inanma çıkagelir. Beden, Sokrates ve Platon'da felsefeden ve iyiden uzak olduğu için, Hıristiyanlarda, tanrıdan uzak olduğu için kötüdür. Bu yanlışlardan art-dünyalar doğacaklardır. Metafizik şöyle düşünür:

Bir şey kendi karşıtından nasıl kaynaklanabilir ki? Hatadan hakikat nasıl doğar örneğin? Ya da aldanma isteminden hakikat istemi? En yüksek değer-

deki şeylerin bir başka kaynağı, kendi kaynağı olmalı. -Bu gelip geçici ayartıcı, aldatıcı, aşağılık dünyadan, bu kuruntu ve hırsın keşmekeşinden türetilmiş olamazlar. Daha çok, varlığın ana rahminde, gelip geçici olmayandan, gizlenmiş Tanrı'da, 'kendi başına' şeyde - işte burada olmalı onların temeli, başka hiç bir yerde değil! Bu çeşit yargılama, onunla bütün metafizikçilerde tanıyabileceğimiz tipik bir önyargıyı içeriyor; bu çeşit değer biçmeler onların bütün mantıksal işleyişlerinin ardında duruyor; bundandır, metafizikçilerin "bilgiyle" sonunda, törenle "hakikat" diye vaftiz ettikleri şeyle uğraştıkları inancı. Metafizikçilerin temel inancı, değerlerin karşıtlığına olan inançtır (Nietzsche, 1990: 2).

Şu halde metafizikte insan ve yaşam mahkum edilmişlerdir. Onlar esasen (iç)güdüdürler ve (iç)güdüler varlığa karşıdırlar (Rheaume, 2017: 92). Bundan böyle metafizikçinin ödevi varoluştan kurtulmaktır, fakat bu onu suçlu kılar. Dixsaut, bize bu temel antinomiyi şu terimlerle açıklar. "Antinomi, değerleri varoluşu iyileştirmek ve (ondan) kurtulmak için koyduğundan, moral onları o şekilde idealize ederken, varoluşu mahkum eden yargıları ölçüt olarak kullanır. Bu antinomi temel antinomidir, çünkü bu, yaşama, doğaya, oluşun masumiyetine moralin karşı olmasıdır. Oysa Nietzsche için yaşam değerini yargılama hakkı edinmek, şu pasajında gösterdiği gibi iki nedenle savunulamaz:

Yaşayan yönünden yaşamın yargılanması nihayetinde belirli bir yaşam türünün belirtisidir: hiçbir şekilde bunun haklı veya haksız olduğunu sorgulamaksızın. Yaşamın dışında konum almak zorunda kalınıyordu, onu biri aşıp geçmiş olsa da ayrıca bilmesi gerekecek, bazıları bunların onu aşmışların hepsi yaşamın değeri problemine ancak dokunabilirler: bunlar, bu problemin bizim erimimizin dışında olduğunu anlamak için yeter nedenlerdir (Nietzsche, 2005: "Doğaya Karşı Ahlak", 5).

Metafiziğin, Sokrates'te ve Platonculukta da, kendini göstermiş olan bir öç alma formu olduğu anlaşılmış oluyor. Ayrı bir dünya ileri sürmenin insanları suçlu kılacağı ileri sürülerek, bir ideal uğruna yaşamı değersizleştirmeye ve öç alınmasına imkan sağlar. "Art-dünya ne bakımdan uğursuzdur? Çünkü Nietzsche onları, bir hatadan değil, bir yalandan dolayı eleştirir. Onların kaynağı hata (yanılgı)lar olsa bile, bu hatalar moralin içine işlemiş haldedir ve yalana dönüşmüşlerdir" (Rheaume, 2017: 94). Bu yalan kısmen kaygı vericidir, çünkü insanların şimdiye kadar 'bilgi' dedikleri şeyin temelindedir. Bu, yalan olsa da mahkum edilebilir değildir, çünkü Nietzsche 'yaşam ancak yanılsamalar ve yanlışlar pahasına korunabilir' der, fakat bu yalan, yaşama kara çalar; değerleri kökten tersine çevirir ve görünüşü ve bede-

ni hor görmeye götüren metafizik olarak temelli antinomiler yaratır. Öyleyse metafizik, art-dünyalar üreticisi olduğu kadarıyla mahkum edilebilir, çünkü varoluşu değersizleştiren bir yalandır. Doğa karşıtı olan bir morale katılır, çünkü (iç)güdüleri, arzuları, tutkuları, kısaca bedeni inkar eder. Oysa canlı (iç)güdüdür, gücü istemedir. Nietzsche için:

Doğalcılığa dayalı her moral, yaşam içgüdüsü yoluyla hakim olmuştur... doğalcılık karşıtı, yani şu anda öğretilmiş, her moral, tersin yaşamsal içgüdülere karşı yönelir. Doğa karşıtı moral yaşamın isterlerine hayır der, tanrıyı yaşamın düşmanı olarak gözetir, tanrının hoşuna giden ideal aziz, hadım olandır. Yaşam, tanrının krallığının başladığı yerde sona erer. Bu fikri Platon'a uygulamak için, sonuncu cümleyi 'yaşam, idelerin krallığının başladığı yerde sona erer' diye yazmalı (Granier: 2005: 20 ).

Zerdüşt'ün geçmişinde olduğunu söylediği gibi, "öte dünyalıların hepsi gibi" insanın ötesinde hayal kurma, dünyayı bir rüyadaymış gibi görme, "iyi ile kötü, haz ile elem, ben ve sen"i "yaratıcı gözler önündeki renkli buğular gibi görme, ızdırap çekenin gözlerini başka taraflara çevirme gibi belirtiler patolojik bir duruma işaret eder." "*Halbuki 'öbür dünya' iyice gizlenmiştir insanlardan, bu göksel bir hiç olan, insansızlaşmış, insanca olmayan dünya*" (Nietzsche, 1972: 32-33).

Asıl amaçlarını yitirmiş olan kişinin beni, duyguları ve aklı sanki bir başka şeyin gölgesi gibi yaşamayı kendi amacıymış gibi anlar, savunur ve hatta sahip olduğu sözde varlığını korumak için yitirdiği değer ve hedeflerine düşmanca tavır da alabilir: *ressentiment*, hınç duygusu, onu dost neyi varsa kökünü kurutmaya baş koyar. Moralin içine de işleyen metafizikçilerin art-dünyaları, bedeni mahkum eder. İki dünyanın-beden ve idea- kabul edilmesi, üstün olanın aşağıdakiyle hiyerarşik bir bağıntısını zorunlu kılar. Bu dünyaların değeri, her zaman açığa vurduğu 'gerçeklik' ve 'hakikat' derecesince yargılanacaktır. "Nihai amaç, tin yoluyla oluşun dünyasına karşıt tüm karakteristiklere sahip ideal bir dünyadan yola çıkıp bilinen dünyayı yargılamaktır. Böylece, art-dünyaları ileri sürmek, kaçınılmaz olarak idealleştirilmiş bir dünya yararına bu dünyayı mahkum eder. Metafizik her zaman yaşamın hor görücüsüdür, bu bir art-dünya öne koyarak, aynı zamanda bedene ve içgüdülere karşı dikilir " (Rheaume, 2017: 95).

Yaşamı olumlayan ve çoğaltan, yaratıp yok eden her istem, gücü içerir. Yaşam tümüyle gücü istemenin farklı dışavurumlarıdır: gücünü kullanan da, güce karşı koyan da aynı istemin güdümündedir. Nietzsche'ye göre, yaşamı yıkıma götüren güç, gücün yenilenmesi için gereken direnci uyarmaktadır.

Beden de 'ete kemiğe bürünmüş' güç istemi'dir. Güçler bileşiminde, önceden belirleme ya da ereğe yönelmeden söz edilemez; kaotiktir ve yönetmediği gibi yönetilemez de. Nietzsche'nin nihilizme ve dekadansa yol açan 'hakikat istencine' karşı 'gücü isteme'yi koyması, aynı zamanda 'değerlerin yeniden değerlendirilmesi' talebinin temel eksenini oluşturmaktadır.

"Hıristiyanlığın yaşamı değersizleştirme biçimleri, Greklerden farklıdır: Grekler, varoluştan suçluluk ve ölçüsüzlük (hybris) biçiminde söz ederlerken, suçu tanrılara yüklerler, oysa Hıristiyanlıkta varoluşun kendisi suçludur; temelinde hınç ve huzursuz vicdan vardır. Nietzsche'ye göre ise oluş, çoklu varoluş masumdur. "Masumiyet 'çok'un hakikatidir" (Deleuze, 2010: 40). Her şey onu yorumlamaya muktedir bir kuvvetle bağıntılıdır; her kuvvet, ayrılmaz bir parçası olarak yapabildiğiyle sınırlıdır. Dünyaya değer biçecek ve varoluşu yorumlayabilecek güç, istençtir. Güç istenci sadece yorumlamaz, değer de biçer. Yorumlamak, şeye bir anlam veren gücü belirlemektir. Değerlendirmek ise, şeye bir değer veren gücün istencini belirlemektir. Güç istenci, güce, ayrıma ve oluşuma ilişkin öğe olarak, gücün üremesinin iç öğesi olarak eklenir. Gücün güçle ilişkisi bir egemenlik ilişkisidir: İki gücün ilişkisidir, biri hükmeder diğeri hükmedilendir; doğasında insanbiçimci hiçbir şey yoktur. Masumiyet, varoluş, güç ve istencin oyunudur. Trajik bir düşünür olarak Herakleitos için aslolan oluşun haklılığıdır. Oluşun zamanla bağı, bir tür görüntü oyunudur. Oluşun varlığı, olmakta olanın ayrılmaz varlığı, olanın olagelmeyi sürdürmesidir, başsız-sonsuz geri dönüştür. Varoluş ne sorumlu ne de suçludur, sayısız canlının mücadelesi katıksız haklılıktır.

Bir başka karşıtlık açısından, gerçek yerine görünüş geçirilir; dünya, göründüğü biçimiyle dünyadır, önünde ya da ardında gizemli hiçbir 'hakikat', 'idea' ya da 'kutsal' yoktur. Güç istenci, aynı zamanda değer yaratıcıdır. Bu nedenle, bir değer ya da değerlendirmeden arınmış ne bir görünüş ne de insan güdüsü ve isteği vardır. Nietzsche: "Görünüşün özellikleri olmasa, herhangi bir varlık hakkında ne diyebilirim? Görünüş bana göre yaşamın ve eylemin ta kendisidir....duyularla akıl arasındaki çatışmada, özellikle duyarlılıkla pratik akıl arasındaki, yani ahlaki yasayı buyuran akıl arasındaki mücadele biçiminde ifade bulur" (Granier, 2005: 50).

Güç İstenci, insan da dahil her canlı oluşumun hem yaşam güdülerini hem de bu güdülere ilişkin duygu ve değer yönelimlerinin kaynaklarını da içerir. Canlının yaşam çevresi, isteminin sınırları içindedir. Gücü barındıran isteme, aynı zamanda o gücü koruma uğruna hakimiyet kurma güdüsünü de uyarır.

Güç istemi, kimi zaman evreni ve yaşamı anlamaya ve yorumlamaya yarayan bir varsayım, kimi zaman canlı cansız tüm evrenin metafizik-kozmolojik temeli, kimi yerde canlı yaşamın organik yasası, kimi yerde de sadece insana ait psikolojik bir güdü olarak tanımlanır. Kavram özel olarak psikolojik düzlemde ele alındığında ise bir yandan insanın gücünü yayma güdüsü, başka bir deyişle doğal dünya ve diğer insanlar üzerinde hakimiyet kurma eğilimi olarak açıklanır, öte yandan kişinin kendi kendini alt etme, kendinin hakimi olma yeteneği veya bir öz-disiplin olarak tanımlanır. Heidegger'in yorumuna göre, Gücü isteme 'yaşamın özü'dür. En genel anlamda, yaşamın değerini arttırmaya yönelik şeylerin olumlanmasına işaret eder. Bu noktada Heidegger, Nietzsche'nin yaşamı güçlendiren, ilerleten ve destekleyen şeyleri güç istemi olarak, güç istemini de yaşamın özü olarak gördüğünü iddia eder (Çörekçioğlu, 2014: 38).

Nietzsche, öncelikle kavramsal sentezlere yönelmeyen bir düşünürdür. Ona göre birlik olarak gerçeklik, bir tuzaktır: O ancak indirgenemez halde akıp giden oluşu yalınlaştırma ihtiyacının ifadesi olabilir. Gerçekliğin birliği, gerçeklik dışıdır (irrealite) (oysa Heidegger, Nietzsche'yi varolan modu üzerinde yorumlar ve *güç istenci* özü (essentia), ebedi geri dönüş ise varoluşu (existentia) gösterir ve böylece, Nietzsche'yi metafizik gelenekle bütünleştirir). *Tragedyanın Doğuşu*'unda gerçekliği, Apollon/Dionysos ayrımıyla, istencin görünüm biçimleri açısından düşünmüştür (Schopenhauer'un etkisi). Daha sonra, bunu "oluş" olarak belirler ki, bu sıfatla gerçekdışının kendisidir. Gerçekliğin, "insan zihninin donmuş kategorilerinin kökten değişkenliği üzerine bir yansıması olacaktır. Dünyada, denge hali ihtiyacının basit bir kurmacasıdır. Bu oluş(ma) gerçekliğine özgü dinamiği gün ışığına çıkarmak için, güç istenci varsayımı anlaşılır bir şeydir. Soykütüğü* (genealogie), bu çatışmalı gerçekliğin görünümünü açıklama girişimidir. Güçler kaosu olan gerçekliğe 'evet' demek gerekir" (Benoit, 2000: 408).

Nietzsche'ye göre 'yaşamın kendisi 'gücü isteme' olunca, bilgi artışını gözeten teorik tavır, bir tür 'hükmetme ve sahiplenme güdüsünü' destekler. Yaşamın birbirinden farklı görünümlerini içeren güç istemi, her tür zayıflığı yenme, sertlik, kendi isteklerini kabule zorlama, bedene dayalı bir gücü işleme biçimlerine bürünebilir. Bütün bunlar yaşama bir kural dayatma ya da kuralsızlık gereği değil, yaşamın bizatihi kendisinden kaynaklanırlar.

Güç istenci, inorganik dahil yaşamın bizzat-kendisine doğru hayati bir atılım, her şeyi kat eden ilke olarak, yaşamın bile ötesine yayılan bir güçtür. Kavram, ilk bakışta totoloji (tautologie) gibi görünür, fakat tikel bir ideye,

kendini isteyen isteme olarak isteme idesine geri gönderir. İstenç, kendisinin dışında bir şeyi istemez, sürekli olarak kendini ister. Nietzsche'ye göre dünya, her şey olarak dünyadır ve öyleyse sürekli olarak kendini ister. Esasında, çarpışan ve onların artışlarını isteyen çoklu istençleri oluşturur. Güce susamış basit bir güç olduğu kadarıyla, başkasına bir hükmetme istenci söz konusu değildir (Rheaume, 2017: 69).

Bir başka açıdan bu tür bir istenç anlayışı, etik anlamda bir özgür istenci de kapsamayacaktır. Güç, kendisini güç olarak açığa *vurur*, zayıftan kendisini güç olarak açığa vurmasını beklemek saçmadır. Bir miktar kuvvet, aynı miktarda bir itki, istenç, etkimedir. "Şimşek, nasıl çakmasından ayrılır ve bu sonuncusu şimşek denen bir öznenin *eylemi* olarak görülürse, yaygın ahlak da gücü, gücün dışavurumundan ayırır - sanki güçlünün ardında gücü dışa vurup vurmama konusunda *özgür olan* kayıtsız bir alt katman varmış gibi. Eylemin, etkimenin, oluşmanın ardında bir 'varlık' yok; 'eylemci', eyleme sonradan eklenmiş bir uydurmacadır yalnızca - eylem her şeydir" (Nietzsche, 2011: 1. İnceleme, parag. 13).

*Metafizik düşünce*, gerçekliğin *karışım*dan ibaret olduğunu bilmezden gelir. Çünkü tinin maddeyle ya da daimi varlığın oluşun akışıyla karışarak kirlendiği izlenimine yol açar. Aynı şekilde duyularla aklın uyumsuz olması, her birinin kendi içinde ilgili olduğu gerçeklik biçiminin uyumsuz olduğunun kanıtıdır. Metafizik düşünce, deneyimlediğimiz dünyanın muğlaklığının, dönüşüm ve çeşitliliklerin aldatıcı bir görünüm olduğunu, öte taraftan uzlaşmaz öğelerin ayrışarak biri fiilen gerçek (yüksek değerler sistemi), ötekisiyse geçici yanılgı olan iki sistem oluştururlar. "Metafizikçilerin temel inancı, değerlerin çatışıklığına olan inançtır – dünyanın ahlakileştirici yorumu (Nietzsche:1990: 23). Doğrudan ya da dolaylı olarak ıstırap, kaygı, değişim ve ölüme yol açan her şeyi- kısaca olumsuzu- 'kötülük' terimiyle anlamak gerekir" (Granier, 2005: 46-47 ).

Nietzsche'nin perspektivizm görüşü, bilgi sorununa yönelik olarak her kesin ve mutlak 'bilgi' ve 'hakikat'e karşı çıkışını gerekçelendirir. Nietzsche, güç isteminin dışavurumu olarak her edimin bir 'yorumlama' edimi olduğunu düşünür... Dünyanın sayısız anlamının bulunması, hiçbir anlam vermenin, hiçbir yorumun nihai olamayacağı anlamına gelir. Kişilerin perspektifleri, onların şeylere bakışlarını ve dolayısıyla değerlendirmelerini, anlamlandırmalarını, yorumlarını belirler (Atbakan, 2017: 49-50). "Örtü (perde) üzerinde 'putlar' adı verilen şey, tüm yalınlığıyla vaktiyle hakikat dedikleri şeydir. Putların günbatımı, çeviriniz: bu, eskiden hakikatin hemen hemen

sonudur…ben, hakikatler ölçütünü elde bulunduranların ilkiyim, onun hakkında karar verebilenin ilkiyim.." (Nietzsche, 2003: 22) Eskiden, bir şeyde 'başkalaşma, değişme, hatta oluşum' varsa bu bizi yanıltan bir şeyin var olması gerektiğinin bir işareti (kanıtı) olarak kabul edilirdi. Bugün ise tam tersine, tam da *akıl-önyargısı*nın, bizi, birliği, özdeşliği, sürekliliği, tözü, nedeni, şeyselliği, varlığı kabul etmeye zorladığı kadar, bir ölçüde yanılgıya düştüğümüzü görüyoruz. Nietzsche'nin söz ettiği bu put'un, "vaktiyle hakikat"in ne olduğunu bilmek için, içeriği kadar formunun da belirlenmesi gerekir. "Formu içinde hakikat, çelişmezlik olarak kendini gösterir, onun mantıksal belirlenimi budur. İçeriğinde, varlığın özünden söz etmek olarak onun metafizik belirlenimi budur" (Nietzsche, 2005: 33). Oysa Nietzsche'nin fikri (idee), insan varlığının özününün böylesi bir kavrayışa elverişli olmadığıdır, öyle ki, metafizik tanımı içinde olduğu kadar mantıksal tanımında da, hakikat ideal yani puttur (idole). Oysa Nietzsche için gerçek çelişiktir: hakikatin mantıksal tanımı önceden ontolojik savını mahkum eder. J. Granier'in dediği gibi, gerçeğin, ancak bazı görünümlerini kavrayabiliriz, çünkü o, yaşamın görünüme çıktığı özdedir:

"Bu görünüm (aspect)ler, şeylerin kendinde'sini gizleyecek yalın görünüşler değildir… her bir görünüş, bir görünmedir, yani gerçek bir ortaya çıkıştır ve bu ortaya çıkmaların ötesinde araştırılacak bir şey yoktur. Bu anlamda bilgi her zaman dünya üzerine bir perspektiftir, gözlemci bir özne, oraya bir varoluş öznesi olarak bağlanmıştır… dünya her zaman bizim onu açıklamayı sona erdiremeyeceğimiz şekilde perspektiflidir… şeyleri oldukları gibi görmenin aracı, onları… yüzlerce gözle seyre dalmaktır (Roche, 1996: 33).

Nietzsche için, bilgiye özgü yanılsama, nesnellik yanılsaması, şeylerin en temel özüne kadar nüfuz edilebilirliğini hayal eder. Temel veya töz sorunu yerine köken sorununu ileri sürer: Temel, metafizik için temellendirilmemiş fakat temel olduğu iddia edilen şeydir. Bu da, deneyde ulaşılabilir olmayan, bizim idrak çerçevemiz olarak mekan ve zaman çerçevelerini aşan mutlak veya koşulsuz bir şey olabilir.

Mutlak, daha çok öne sürülmüş olan bütünün veya hiçin, bir inanma veya güvensizlik aktı içinde onaylanmış düzenidir. Öyleyse, bilginin değil, inancın düzenidir. Kökenin incelenmesi, şeyleri taşıyan hareketle uyuştuğu ölçüde bu kökenin halis bir soy bilgisidir. Çözümlemek, bilmek öncelikle değerlendirmektir, Bunun birincil nedeni, yükselen veya düşkünleşen içgüdülerin özgün yönelimidir; tümünün, bedenin erdeminde var olduğunu anlamaktır (Roche, 1996: 36-37).

Hakikat veya hata olarak meydana getirdikleri şey, bedenimizin kabul etmeyi reddettiği, özümsediği veya geri püskürttüğü şeydir. Nietzsche'de gerçek, yani görünen dünya, içinde yaşanılan dünyadır. Bu dünya ise değerlere göre düzenlenmiştir, bir yaratma ürünüdür. "Gerçek", varolan bir şey değil yaratılması gereken bir şeydir. Nietzsche'de yaratma ise "anlam verme ve değer koymadır. Dolayısıyla, bu dünyayı var eden insan ancak devamlı değer koyarak bu dünyayı kavrayabilir" (antropolojik bir fenomen olarak değer). İnsan, kendini koruma amacıyla değer biçti nesnelere, nesnelerin anlamını o yarattı, insanca anlamı. Kurulan dünya ise aşkın değil, tamamen insani bir dünyadır.

Nietzsche'ye göre Metafizikten morale geçiş Sokrates aracılığıyla Platon'la gerçekleşir Platon'un metafiziğe temel atması, ideler teorisinin, biri varoluşu, diğeri 'iyi'yi temsil eden genelleştirilmiş bir düalizmi içermesi nedeniyledir. "Platoncu formlar, duyulur dünyanın arketipleridir, onlar duyulur deneyimde kavradığımız gerçekten daha gerçektirler. Duyuların bilişsel faaliyet içinde saf dışı bırakılması, bilmenin, ancak kavramın yolunu izlemekle mümkün olabilmesindendir" (Roche, 1996: 83).

Felsefi Aklın dört büyük yanılgısı, nitelik, özdeşlik, töz ve nedenselliktir. Nietzsche için nedensellik kavramı, kavramın genel eleştirisine uygulanması için söz konusu edilir: Neden idesi, neden ihtiyaçları için üretilir ancak, tikeli açıklamaz, daha ideal genellik düzenidir. Mantığın yollarını gerçek yollar olarak öne sürer. Oysa Nietzsche'de gerçeklik, oluş ve bu nedenle süreklilik-tir. Ancak bu oluş, dondurularak neden yanılsaması sürdürülür. Neden böylece anlayışı postüle ettiği (öne koyduğu) şeydir, ona fenomenleri açıklamak için ihtiyaç vardır (Hume'un nedensellik öğretisini yeniden ele alır). Hume için deneyimden elde ettiğimiz, önce olanlardan izleyenleri çıkarırız. Bir tür inanç. Oysa nedenselliğin altında varlık kavramı, kurgusu yatar. "Neden idesi bir kurmacadır ancak, sonuç yerine nedeni koyar" (Roche, 1996: 91). Nietzsche bunu "rüyanın mantığı" diye analiz eder; rüyada uyuyan beden, pek çok işlev uyarınca hareket eder, duyumlar ve kas duyumlarınca, beyin uyarıları olarak çeviren, bu uyarının tam ortasında zihin onun nedenini arar, kendini rüyada ifade eder. Eğer istence ihtiyacımız varsa, bu eylemlerinden insanı sorumlu kılmak içindir. Görülür ki, istenç idesinin soykütüğü, bizi sorumluluk moraline götürür ki, onda insan suçlu ilan edilebilir. Nihayet, "Egonun istencinin bu çifte kurmacası, bir üçüncüsünü, bilincin kurmacasını davet eder ki, başlangıç, bir çöküntü (decadence)nün (Sokrates'le) geç sonucudur. Bu perspektifte Nietzsche, değerlerin ters yüz edilmesinden hareket

eder ve felsefesini ayakları üzerine diker: Neden yanlışı, ondan hakikati elde etme imkânını varsayar" (Roche, 1996: 93), gerçekte neden diye adlandırılmaya layık olanı ifade etmeye. Şimdi sadece evirme veya tersine çevirme söz konusu değil, bir perspektif değişimi söz konusudur.

Nietzsche bu dünyanın bir "imler" dünyası olduğunda ısrar eder, yani hakikat istencimizin bizi nesnelerde öne sürmeye ve tanıtmaya teşvik ettiği kurgulardır. Tüm bu kategoriler özneldirler, konuşanın konuştuğu şeyi daha aydınlatırlar. Nietzsche'nin sezgisi, burada yine sürekli akış olarak yaşamın sezgisidir. Nietzsche, görünüşü, varlığa gönderimde bulunarak görünüş olmaktan kurtaran metafizik idiosyncrasie'yi betimler (Nietzsche, 2011: parag. 4).

Hakiki dünya ve görünen dünya ayrımı, düşkün bir yaşamın belirtisidir ki, yaşama evet diyemez, çeşitliliğine, fışkırmasına, yeniliğine, olmasına ve yükselmesine son vermediği bilinmeze onay veremez. Hakiki olan ve görünen, bilmeye ve öngörmeye, bilinmeyeni sınırlama ihtiyacına cevap verir. Yaşamın öngörülemezliğini desteklemeyen içgüdülerce buyrulmuş bir başka dünya uydurmaya ihtiyacımız var. Zamanı, ezeli ve ebedilikten kurtarmak gerekir ve bu, akıl adına buyruk değil, yaşamı sürdürmek için bir ihtiyaçtır.

Nietzsche'nin moral değerlerle yüklü metafiziğe yönelttiği eleştirilerin temelinde dünya ve insan gerçekliğinin, önyargı ve inançların aldatıcı bir yorumuyla tahrif edilmesi, olanın 'olduğu gibi' değil, olması istendiği gibi bir algısına yol açar. Nietzsche'ye göre bunun bir nedeni de 'olana' amaç yükleyerek bakmadır. *Putların Alacakaranlığı*'nda: "Amaç kavramını biz uydurduk: *gerçeklikte yoktur amaç*" diye yazdığında, '*gerçeklikte yoktur' ekiyle, niçin 'yok' dediğini açık hale getirir. Devamında, insanın üstünde onu yargılayacak bir üst mercii-* causa prima (ilk neden) - *olmadığına vurgu yaparak, bu* 'ilk büyük özgürleşme'dir, bu özgürleşmeye yol açacak olan, dünyanın yeni değerlendirme ve yorumlama figürü olan sanattır der: '…ancak böylelikle yeniden kurulmuştur, oluşun masumiyeti'(Nietzsche, 2005: parag. 8) Metafiziğin Nietzscheci aşılmasının ilk ve en önemli uğrağıdır bu. Bu sanatçı görüş noktasına varabilmek için, "öncelikle *varoluşun* (antinomik) çatışkılara karşı *perspektivist karakteri*ni ortaya çıkartmak gerekir. Aklın içine kapandığı sınırlara karşın kendisine sunulan bakış açılarının sonsuzluğunu da gösterir" (Roche, 1996: 99). Nietzsche, *Şen Bilim*'in 374. aforizmasında perspektivizm fikrini en açık bir şekilde sunar:

Varoluşun perspektivist karakterinin nereye kadar yayılacağını ya da varoluşun bundan başka bir karakteri varsa, yorumsuz, 'anlam'sız bir varlouş haklı olarak anlamsız bir hale gelip gelmeyeceğini bilmek gerekir; öte

yandan her varoluş özünde etkin biçimde yorumlayan bir varoluş değil mi-bu çözümleme sırasında, anlama yetisi kendisini kendi perspektifinden görmekten kaçınamaz. Biz kendi köşemizin çevresine bakamayız. Başka ne tür anlama yetilerinin, perspektiflerin olabileceğini bilmek istemek umutsuz bir meraktır... Dünyanın sonsuz yorumu olabileceğini yadsıyamadığımıza göre, dünya, bizim için, bir kez daha "sonsuz" olmuş oluyor (Nietzsche: 2003: 321).

Çünkü varoluş, gücü istemedir. Kozmos, sürekli oluşta bir güçler niceliğidir ve ondan bir doğruluk çıkarılabilecek durağan (stable) bir obje değildir (Roche, 1996: 100). Görünüş yaşamın bile koşuludur. Şu kabul edilsin öyleyse: Perspektivist değerlendirmeler ve görüşlere dayanmasaydı kesinlikle hiçbir yaşam olmazdı. Nietzsche'nin amacı, varoluşun bizzat kendisinin yorumlayıcı bir perspektif olduğunu göstermektir. Fenomenleri hesaba katmak için en kapsayıcı perspektif, varoluşun trajik yüzünü reddetmeyen gücü istemeyi hesaba katmaktır. Her metafizik sistemin kaynağı, güç istencinin doğrulamadan çok olumsuzluğa yönelen bir itkiler düzenlemesinin tikel bir türüdür. Bunun tümünü aydınlatacak olan, en son amaca varabilmesidir:

Oluşun masumiyetini" yeniden oluşturmak ve art-dünyaları meydana getiren öç alma ihtiyacından kurtulmuş olan bir insan olma tipinin gelişine imkan vermek. "Bedene masumiyetini yeniden vermek için, varoluşun estetik bir perspektifini kabul etmek zorunludur. Tek o, oluş problemini aşmaya ve onu dönüştürmeye elverişlidir, çünkü sanat, ne doğru ne de yanlışı araştırmaz. Onun nesnesi tümüyle görünüşe, yanılsamaya dayanır, bir oyun formu oluşturur. Oyunun özgülüğü, kendini istemesidir ve kendinin anlam ve amaca ihtiyacı yoktur. Oyun, gücü isteme formunu edinir ve böylece dünyayı kavraması gerekir, onu aşan bir amaca yönelen doğrusal bir şey gibi değildir, fakat sonsuzca kendini ister (Roche, 1996: 101).

Gücü isteme, kendisi için kendini istemelidir, kendi öz ilkesinin, ebedi geri dönüşün kendisinde hoşnut olur. Oyun, pek çok yüz altında sonsuzca yeniden başlar ve bu sadece oluşun masumiyetinin yeniden oluşabildiği, sanatçının görüş noktasından yaşamı göz önünde bulundurmaktır. "Bir filozofun, kendisinden ilk ve son beklentisi nedir? Kendi içerisinde çağını aşmak, 'zamana bağımlı olmamak' ve en yüce arzu olarak Zerdüşt'ün gözü(yle), insanın tüm gerçeğini inanılmaz bir uzaklıktan görebilen, ardını da görebilen bir göz(le) görmek" (Nietzsche: 1991: 25). "Nietzsche, felsefeyi bir keşfetme etkinliğinden (örneğin bilim) çok, bir yaratma edimi olan sanata yakın görür. Hakikat keşfedilemez, yaratılır. Onun en temel problemi, yaşamın anlamı problemidir"... "Yunanlılar varoluşa ilişkin mantıksal hiçbir gerekçenin verilemeyeceğini idrak etmişler ve böylesi evrensel hakikat istemini askıya

almışlardır. Nietzsche'ye göre, tam da bu uydurmalar belki de insanlığın bir dünya ve bir anlam dünyası kurmasını sağlar" ... "Sanatın gücü, aklın ve mantığın ulaşamadığı noktaları insan için ulaşılabilir kılabilir. Hatta sanat, Nietzsche'ye göre, bir hakikat isteminden (çileci ideal) çok, bir aldatma istemidir" (Esenyel, 2016: 132-135-138).

Nietzsche, sanatı görünüşte yaşam olarak değerlendirir. "Nietzsche için duyulur şeyler, hakiki dünya ve duyulur üstü şeyler yanılsama dünyası haline gelirler. Görünüş yine de kendisini gösterecek bir şeyi, güç istencini varsayar." Görünüş, mantıksal bir doğruluğun dışında belirlenir. Nietzsche, 'fenomen', 'mantıksal hakikat', görünüşe karşıtlık anlamında 'gerçeklik', 'hakiki dünya'türünde sözcük ve sözcüklerden kurtulmak ister. Sanatın değeri hakikati aşar, üstelik 'hakikatin bizi öldürmemesi için sanatımız var [fragm posth, XII, 5 (17)]. Nietzsche için hakikat (verite) gerçekte bir sanat formudur, artistik bir çeşit görünüş, ne var ki, böyle olduğu unutulmuş. Nietzsche, hakikatin her formunu ortadan kaldırmayı ileri sürmez, zaten saçma olurdu, fakat bize onun kurgusal (fictionelle) kökenini hatırlatır: hakikat, insanın onsuz yaşayamayacağı bir tür yanlıştır (Quest, 2002: 181-184). Nietzsche, görünüş istencini yükseltir, sanatta, yalan kendini kutsar, onda yanıltma istencinin iyi bilinci var. "*Sanat, asketik ideale karşı mücadele etmeye elverişli tek antagonist güçtür*" (Nietzsche: 2011. Bl. III, 25).

İnsan varoluşunun temeline gücü istemeyi koyan Nietzsche, istemede içerilen gücün hem yapıcı ve özgürleştirici hem de yıkıcı ve nihilizme yol açıcı olabileceğini saptayarak, insanı kendi yolunu çizmede sorumluluk almaya çağırır. İnsanın olası tüm yeti ve güçleri, yaşamı 'üretmeye, çoğaltmaya' yarayacak şekilde yöneltilmelidirler. Kişi, kendini ve çağını aşmayı göze almadıkça acısı ve pişmanlıklarının sonu gelemez. Hakikatle yalanın insanda bu kadar içi içe olduğu varoluşsal bir 'dünya'da 'ne yargıç ne de cellât' olunmalı. Oluşun masumiyeti, şeylere ve kişilere önyargısız bir yaklaşımı gerektirir. Her buyruk, her sorgusuz kabul, istencin tüm 'güç'lerini teslim alır. Çağlar ve kültürler, 'özgür tinlerin' başlarına buyruk kararlı edimleriyle yükselirler, artlarına bakmadan gürleşerek. Metafizikten ve hatta bilimden, aklın zoruyla edinilen bilgi değerlendirmeleri yüzünden bu uğurda bir umut beslemeyen Nietzsche, kendini varolanı keşfetmeye değil, 'yaratmaya' adayan sanata, Grek tragedyalarının ve Sokrates öncesi doğa düşünürlerin örneği oldukları 'trajik kültür'ü canlandırarak yeniden öncü rolünü kazandırmak ister: Sanat yargılamaz, mahkûm etmez, gösterir.' Oluşun masumiyeti'ne bir oyun oynar gibi yaşamı zehir etmeden erişilebilir; bunun için yüksek bir duyuş, dürüst bir tutum almak gerekir.

## Kaynaklar


Atbakan, Berk Utkan, "Nietzsche'de Güç İstemi ve Perspektivizm Bağlamında Ahlak ve Yaşamın Olumlanması Sorunu", İstanbul Üni. Sdsy. Bil. Ens. Felsefe A.B.Dalı, Doktora Tezi, 2017.

Benoit, *Blaise La realite selon Nietzsche*,; www. Cairn.info/revu philosophique-2006-4 page-403. Htm.

Benoist, "Quest- Cairn.info", 2002/3 no 18.

Çörekçioğlu, Hakan, "Nietzsche'de Güç İstenci Kavramı", FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2014 Bahar, sayı:17.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, Norgunk Yayıncılık, 2010.

Esenyel, Adnan, "Felsefe İçin Yeni Bir Başlangıç Olanaklı Mı?" Uludağ Üni. Felsefe ABD, 2016, DT.

Granier Jean, *Nietzsche*, çev. Işık Ergüden, Dost Yayınları. 2005.

Haar, Michel, *Nietzsche et La Metaphysique*, Gallimard, 1993.

Kessler, "Mathieu, Nietzsche et La Metaphysique", electr. ed. https://www.jstor.org/stable/23955968. Laval Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Québec/Canada2017.

Kranz, Walter, *Antik Felsefe*, çev. Suat Y.Baydur, Sosyal Yayınlar, 1994.

Nietzsche, Friedrich, *Zerdüşt Böyle Diyordu*, çev. Osman Derinsu, Varlık Yayınevi, 1998.

_____*Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, 2005.

_____*İnsanca Pek İnsanca*, çev. Mustafa Tüzel, T. İş Bankası Kültür Yayınları, 2009

_____*Ecce Homo Kişi Nasıl Kendisi Olur*, çev. Can Alkor, İthaki yayınları,2003 .

_____*Tan Kızıllığı*, çev. H. Salihoğlu, Ü. Özdağ, İmge Yay., 2014 .

_____*Ahlakın Soykütüğü*, çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınları, 2011.

_____*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev. Ahmet İnam, Ara yayıncılık, 1990.

_____*Şen Bilim*, çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, 2003.

_____*Wagner Olayı*, Ara Yayıncılık, çev. M. Osman Toklu,1991.

Platon, *Mektuplar*, çev. İrfan Şahinbaş MEB Yayınları, 1999.

Rhéaume, Marilie; "La critiquenietzschéenne de la métaphysiqueplatonicienne", Memoire.

Roche, Bruno; Premieresleçons sur Crepusculedesİdoles de Nietzsche, puf, 1996.

Schüssler, İngeborg; *La "raison" dans la philosophie: Nietzsche*, Le crépusculedesİdoles, Revue de Theol. Et Phil., 115( 1983).

# METAFİZİĞİN PEDAGOJİSİ: PLATON'UN ÜSTESİNDEN GELMEK

**Birdal Akar***

**Özet:** Metafiziğin, -Heidegger'in iddiasıyla- Hegel'de başlayan tamamlanma süreci, bugüne kadar geçen süreçte en yüksek aşamasına Nietzsche ve Heidegger'de ulaşmıştır. Bu durum, felsefe okurunu ve felsefeciyi evvela Nietzsche'siz bir metafiziği, ardından Heidegger'siz bir Nietzsche'yi anlamanın imkânsız olduğu düşüncesine taşımıştır. Ancak metafizik eleştirisi tarihindeki bazı bulanıklıklar, bu tarihi anlamayı metafiziğin tarihini anlamaktan daha güç hâle getirmiştir. Bu yazı, söz konusu belirsizliği Nietzsche, Heidegger ve Platon karşılaştırması üzerinden tespit etmeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar sözcükler:** Metafizik eleştirisi, Nietzschecilik, Platonculuk, Üstinsan, Güç istenci.

## PEDAGOGY OF METAPHYSICS: OVERCOMING PLATO

**Abstract:** The completion course of metaphysics, which according to Heidegger has started with Hegel, has come to climax by the hands of Nietzsche and Heidegger so far. This fact caused the philosophy readers and philosophers to have opinion that it is impossible firstly to understand metaphysics without Nietzsche and then to understand Nietzsche without Heidegger. However, some blur points in the history of criticism of metaphysics made it harder to understand history of itself than the history of metaphysics own. This paper aims at stating that blur points by comparing the situations of Nietzsche, Heidegger and Plato.

**Keywords:** Criticism of metaphysics, Nietzscheanism, Platonism, Overman, Will to power.

> *Duyular ne Elealıların ne de Herakleitos'un inandığı tarzda yalan söylerler –hiç yalan söylemezler. Onların tanıklığından bizim ne yaptığımızdır yalanı asıl oluşturan.*
>
> Nietzsche

Kafa karıştırıcı ve dolambaçlı, ama yine de büyüleyici konuşan Heidegger'in hacimli yorumlarından, herhalde felsefenin geçmişindeki ve geleceğindeki pek az şey payını almadan kalmıştır. Heidegger bize yeni bir Parmenides sunar, Heidegger Platon'nun pek düşünülmemiş taraflarından

* Dr. Öğretim Üyesi, İnönü Üniversitesi Felsefe Bölümü.

bahseder, Heidegger aşina olmadığımız bir Aristoteles perspektifi önerir. Ortaçağdakiler, Descartes, Kant ve birçok başka figür için de böyledir; bu yorumlamaların büyük çoğunluğu yirminci yüzyılın yepyeni felsefe anlayışına kalıcı birer yara izi gibi eklenirler. Bununla birlikte, Heidegger'in biçimlendirici, yönlendirici yorumlama tarzından pek az düşünce Nietzsche'ninki kadar etkilenmiş görünür. Dahası, Nietzschecilikten başka hiçbir düşüncede gözlemlenemeyecek biçimde, Heidegger Nietzsche hakkında konuştuktan sonra, Heideggerci düşünme tarzını, Heidegger'in Nietzscheci ve anti-Nietzscheci tespitlerini görmezden gelerek yapılan Nietzsche okumalarının sağlıklı bir sonuca vardırılması artık imkânsız görülmektedir.

Bu mecburiyetin pek çok sebebinden söz edilebilir; ama başlıca sebep olarak iki filozof arasındaki "metafizik" tartışması ortaklığı söylendiğinde, muhtemelen itiraz edilmeyecektir. Nietzsche ve Heidegger'in "metafizik" konusundaki ortaklıkları –Aristoteles ve Heidegger gibi– tartışılanın aynı olmasıyla sınırlı kalmaz. Çünkü Nietzsche ve Heidegger söz konusu olduğunda, tartışılanı değerlendirme biçimleri ve perspektifte de kurucu benzerlikler oyuna girer: İki filozof birbiri ardına son iki yüzyılın metafizik eleştirisini ortak inşa etmiştir, metafiziği anlatma ve "öğretme" yöntemleri de önemli ölçüde benzerlik göstermektedir. Heidegger'i "metafiziğin üstesinden gelmeye" sevk eden başlıca öğreti Nietzscheciliktir; öte yandan Nietzsche'yle hem yöntem hem de tespitlerde sıkça örtüşmesi bakımından Heidegger, yirminci yüzyılda bilhassa metafizik tartışmasında Nietzsche'nin en büyük müfessiri, bir bakıma Nietzscheci düşüncenin restoratörü payesine erişmiştir.

Bu fikir belki sevimsiz bulunur, ama Heidegger'in Nietzsche okumasını pek çok bakımdan bir restorasyon olarak görmeye eğilim vardır. 'Restorasyon'dan Nietzscheci metafizik yorumunun –teşhisinin, eleştirisinin, önerdiği metodun– eksikleri, sonraki yüzyılın algısıyla uyumsuzluğu vs. fikirler devşirilmesi ilk bakışta arzu edilmez; ama bu sözcüğün iki büyük felsefe arasındaki alış-verişi çok daha isabetli imlediği, Heidegger'in metafiziği yorumlama tarzının Nietzsche'nin metafizik düşüncesini belli nedenlerle yer yer dışlaması ve belli başka nedenlerle yer yer sahiplenmesi göz önüne alındığı ölçüde anlaşılır hâle gelir: Nietzsche'yi Heidegger külliyatında sabit bir fotoğraf biçiminde görmek zordur; ikinci olaraksa, söz iktisadına sıkça başvuran Nietzsche'nin yarım bıraktığı dersi Heidegger tamamlar gibidir. Muhtemelen bugün Heidegger ve Heideggercilik hakkında yazan bir Nietzsche'den söz ediyor olsaydık da bu durum değişmeyecekti.

Biricik dünya "görünüşte" dünyadır: "hakiki dünya" onun üstüne eklenmiş bir yalandır yalnızca. *Alacakaranlık*'taki bu cümle, Nietzsche'nin on-

tolojisinin –ve epistemolojisinin– ilkesi gibi görünür. Buradaki *hakiki dünya* (*die Wahre Welt*) elbette metafiziktir: oluşun karşısına koyulan varlık, değerin karşısına koyulan ahlâk, yaşamın karşısına koyulan kutsal. Bununla birlikte Nietzsche'nin metafizik eleştirisi ağırlıklı olarak bu üç başlıktan son ikisine dönük gerçekleşir. Parmenides-Platon geleneğinin varlık anlayışına yöneltiği eleştiriler elbette söz konusudur, fakat onun ilgisi daha ziyade bu varlık anlayışının değerler alanındaki sonuçlarında yoğunlaşmıştır.

Bununla birlikte mevcut –Platonik, Yahudi-Hristiyan, başka bir ifadeyle tüm ahlâkî– değerlerin üstünde alıcı bir kuş gibi uçan metafizik avcısı, "ilk büyük özgürleşmenin" (PA, s.42) önünde engel duran en küçük bir metafizik ögeyi bile gözden kaçırmamış bir eleştirinin peşindedir. Öte yandan, kutsal/ahlâkî değerlerin temelinde insandaki sorumluluk duygusu ve şu veya bu ceza-mükâfat vaadi olduğu için, onun metafizik eleştirisi önünde sonunda *özgür istenç* kavramına saldıracaktır. *Putların Alacakaranlığı*'nda nedenler hakkındaki yanılgıları irdelediği bölümde özgür istenci yerle bir etmeye girişmesi insan eylemlerinde bir neden olarak görülmesinden ileri gelir: Hâlbuki "insana niteliklerini başka hiç kimse veremeyeceği gibi, kendisi de veremez" (PA, s.41). *Deccal*'in önsözündeki, arzu ettiği okur tipine yaptığı çağrısı hatırlanırsa, "özgürlük" bağlamında yine aynı yaklaşım söz konusudur: "... kendi kendisi karşısında koşulsuz bir özgürlük..." (D, §5). Bu nedenle, artık ne Platoncu ne Ortaçağcı ve ne de Kantçı anlamda bir özgürlük idesinden söz edilemez. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, özgürlük idesine, nedensellik yanılgısının yanında (örn. I.21'deki *causa sui* eleştirisi) başka gerekçelerle yöneltilen saldırılara da sahne olur; felsefe tarihinde bu idenin gördüğü rağbetin nedeni için bir açıklama olarak:

> Bir kuramın çürütülebilir oluşu hiç de küçümsenir bir çekicilik değildir: Kesinlikle bu albeni incelmiş kafaları kendine çekiyor. Yüz kez çürütülmüş "özgür istem" kuramı, sürüp giden varlığını, yalnızca bu albeniye borçlu görünüyor; tekrar tekrar, kendini, onu çürütecek denli güçlü hisseden biri çıkıp geliyor (İKÖ, I.18).

Herakleitosçu anlamda "oluş"u Parmenidesçi/metafizikçi "varlık"a üstün tutan Nietzsche için *crede experto* ilkesi ve duyu verilerine –yeryüzüne– duyulan sadakat de mevcut, süregelen değerlere, değer yargılarına üstündür. Fakat *experto*'nun yetmediği yerlerde neye inanmamız gerekir? Bunu da aynı bölümdeki dinî ve ahlâkî buyruğun tersyüzü olan başka bir formülde görürüz:

> ... "tüm değerleri yeniden değerlendirme"min ilk örneği: iyi gelişmiş, "mutlu" bir insan belirli eylemleri yapmalıdır ve başka bazı eylemlerden de içgüdüsel olarak kaçınır; fizyolojik açıdan oluşturduğu düzeni, insanlarla ve nesnelerle olan ilişkilerine aktarır. Formüle edersek, erdemi mutluluğunun sonucudur... (PA, s. 64).

Başka bir şekilde ifade edersek, gerçekte içgüdüleri (*instinkt*) uyarınca hareket ederek mutluluğu yakalamış olan kişi, Platoncu formüle (*erdem mutluluğa götürür*) inanarak erdemli olduğunu düşünür; böyleyken Nietzsche'nin tersyüz edilmiş Platonik formülüne göre erdem mutluluktan doğmaktadır. Sözünü ettiğimiz kişinin "doğası" içgüdüleridir ve ulu bir hakikat öğretisi –burada Platoncu erdem öğretisi– çıkagelmiş, kendisiyle doğası arasına bir perde çekmiştir. Yani tersyüz edilmiş Platonculukta yaşamı ve sağlığı güvence altına alan şey 'içgüdüsel-güvenlik'tir; "...iyi olan ne varsa içgüdüdür[1] –ve dolayısıyla kolay, *zorunlu*, özgürdür" (PA, s. 65; ayrıca krş. ss. 38-39).

Bu zorunluluğun, Platonik erdemin zorunluluğuna, yani ezeli-ebediliğine ve genel geçerliğine cevap olduğuna dikkat edildikten sonra, özgür istencin karşısına koyulan "içgüdü" önerisi çok daha iyi anlaşılacaktır. Nitekim özgür istenç, *Putların Alacakaranlığı*'nda (*Özgür istenç yanılgısı* –s.74) söylendiğine bakılırsa Yahudi ve Hristiyan geleneğinin kişiyi cezalandırılabilir hâle getirmek adına işe koştuğu metafizik bir ögedir: Hristiyanlık bir cellat metafiziğidir (*Metaphysik des Henkers*) (PA, s.75). Oysa:

> Özgürlük demek, erkeksi, savaştan ve zaferden hoşlanan içgüdülerin, öteki içgüdüler üzerinde, örneğin "mutluluk" içgüdüsü üzerinde egemen olması demektir. (PA, 145)

Tersine çevrilmiş Platonculukta, özgür istenç "saçmalığının" karşısına koyulan ve savaşmayı, zaferi arzulayan bu erkeksi içgüdü, güç istencidir. O, yaşama değer katan her iyinin kaynağıdır; iyi olanla güç olan daima yanyanadır: "İyi nedir? İnsanda güç duygusunu, güç istencini, gücün kendisini yükselten her şey" (D, §2). Bu, güç istenci bahsine *Deccal*'de giriş yapılan cümledir.

Hayattayken yayınladığı eserler arasından *Deccal*, Nietzsche'nin "güç istenci" kavramını açıkça ortaya koyarken, sisteminde "insanın özü"ne karşılık gelebilecek düşüncelerin –hiç değilse– ipuçlarını veren kilit bir metindir. Aslına bakılırsa, burada uygulamayı öngördüğümüz formül alabildiğine basittir: Nietzsche, insana daha öncesinde metafiziğin atfettiği özlerden biri olan "özgür istenç" idesini tasfiye etmiş; yerine "güç istenci" kavramını koymuştur. Buna bir ide değil de kavram diyelim, nihayet Nietzsche'nin "varlık-oluş" konusundaki yaklaşımının güç istencini bir ide olarak görmemize engel olması beklenir. Pekâlâ, "insanın özü" konusunda da herhangi bir adlandırma kaygısı gütmeyebilir ve "öz" yerine "insanca" veya "pek insanca" da diyebilirdik; ama bu yine insanı tanımlamış olma eyleminden geri durdu-

[1] Bunun "bütün içgüdüler iyidir" anlamına gelmediğini de biliyoruz; bkz. PA, 87.

ğumuz anlamına gelmeyecekti. Sözün kısası, bu konudaki her naif beklenti, güç istencinin, sırf *Deccal* metninden bile derlenmiş olsun, karşımızda dört başı mamur belirdiği ana kadar canlı kalabilir. Bir örnek:

> Nerede güç istenci herhangi bir biçimde alçalıyorsa, her seferinde aynı zamanda fizyolojik bir gerileme, bir *décadence* vardır orada. *Décadance*'ın tanrısı, en erkekçe erdemleri ve güdüleri budandığından, artık, zorunlulukla, fizyolojik olarak gerilemişlerin, zayıfların tanrısı hâline gelir. Onlar kendilerine zayıf demezler, "iyi" derler... (D, §17).

Külliyatın her yeri gibi *Deccal*'in de etrafında dönüp durduğu kavram tanrıdır; ister imalı olsun ister ayan beyan. Ancak Nietzsche'nin yukarıdaki paragrafta olduğu gibi pek çok başka yerde de benimsediği nomotetik üslup, doğada şunu bunu yapan insan canlısının onun düşüncesinde bulduğu tanımı bizim için görünür kılmaktadır. Nitekim burada insanın fizyolojik ilerlemesi ve diriliği için güç istencinin şart koşulduğunu görürüz; diriliğin yitirilmesi, yani çöküş ise vazgeçişi, tevazuu, iktifayı buyuran "iyi" bir tanrı doğuracaktır. Burada Hristiyanlığın, Stoalıların vb. avcı olmayan tanrısının anıştırıldığı açıktır. Öyleyse, insanın güç istenciyle açıklanan "doğası" bundan başka türlü bir tanrıya, yani güçlü, popülist, fethedici ve ezici tarafları olan bir tanrıya elvermez mi? Elverir; bundan bir önceki bölümde tanrı kavramı tartışıldıktan sonra son cümleler şöyle gelmektedir:

> ... tanrıların başka seçenekleri yok: ya güç istencidirler –öyle oldukları sürece de halk tanrıları olurlar– ya da gücün güçsüzlüğüdürler (*die Ohnmacht zur Macht*) –o zaman da, zorunlu olarak, iyi hâle gelirler. (D, §16)

Nietzsche'deki metafizik konusunda benzer bir durumu, yukarıda kısaca değindiğimiz varlık görüşü için de söyleme imkânından söz edilebilir. Onun tasfiye ettiği Parmenidesçi-Platoncu varlık anlayışının yeri elbette boş kalmayacaktır; bu kırılan putlardan kalan boşluk "oluş"un, sonsuz akışın coşkusuyla dolacaktır; ölesiye sevdiği Zerdüşt'ü eliyle. Zerdüşt'ün bu rolünü, *Putların Alacakaranlığı*'ndaki "Hakiki Dünya Sonunda Nasıl bir Masal (*Fabel*) Oldu" başlıklı bölüm bize gösterir.[2]

> Hakiki dünya –ulaşılamaz? En azından ulaşılamadı. Ulaşılamadığı için bilinmiyor da. Dolayısıyla avutucu, kurtarıcı, yükümleyici de değil: bilinmeyen bir şey bizi neye yükümleyebilir ki? (PA, s. 51)

Bu cümleler, 'Hakiki Dünya'nın tarihini başından sonuna –geceden öğlen vaktine kadar geçen süreyle analoji kurularak– kısaca anlatan bölümün dördüncü maddesinde geçer ve tam şafak vaktine denk gelir. Nietzsche bu aşamadaki sorgulamayı, düşünce kımıldanışını karanlığın henüz tam bitme-

[2] Bu bölümü bana derin sohbetlerimizden birinde hatırlatan ve çok yerinde bir telkinle bu küçük yazıya dâhil etmemi sağlayan Dr. Aykut Aytış'a teşekkürler.

diği ama bitmeye yüz tuttuğu gök griliğine benzetir; burada sesini işittiğimiz horoz ise Pozitivizmdir.

Platonik hakikat öğretisinin başlattığı, aralık vermeksizin Ortaçağ dünyasında ve nihayet Königsberg'de devam edilen uzun uykudan bu ilk uyanışı kahvaltı izler; bu sırada çoğalan ışıkla birlikte bütün ayıpları ortaya çıkan kişi – bize karanlık mağaramızdan ışığa çıkmayı öğreten Platon– utançtan kıpkırmızı kesilir. Nihayet *öğle vaktinde*, gölgelerin en kısa olduğu anda Hakiki Dünya büsbütün ortadan kalkar; fakat çok önemli bir şeyi de beraberinde götürerek: Görünüşler dünyası (*die Scheinbare*).

Nietzsche güneşin tepede olduğu bu anda *INCIPIT ZARATHUSTRA* –Zerdüşt başlıyor– diyecektir. Çünkü bu büyük öğle saati, deyim yerindeyse Zerdüşt'ün eşref saatidir. Hayvanlığından henüz kurtulmuş insanın Üstinsanı tanıyacağı, onu Zerdüşt'ten işiteceği bu saat eserin pek çok yerinde övülmekte ve metafor olarak kullanılmakta, birinci kitabın sonundaysa İsa'ya nazire yapan bir dille müjdelenmektedir:

> O zaman büyük öğle vaktini sizinle birlikte kutlamak için üçüncü kez aranızda olacağım. Bu büyük öğle vaktinde, hayvan ile Üstinsan arasındaki yolunun ortasında yer alır insan ve akşama giden yolunda en büyük umudunu kutlar: çünkü yeni bir sabaha giden yoldur bu. (...) "Tüm tanrılar öldü: şimdi Üstinsanın yaşamasını istiyoruz" –bu olsun büyük öğlede son dileğimiz! (Z, s. 159)

Zerdüşt'ün öğrettiği "oluş" formu ebedi dönüştür. Bu, *Şen Bilim* §341'de karşımıza –güçlü yorumculara kulak verecek olursak– "zihin deneyi" biçiminde çıkmaktadır. Örneğin Bernard Williams'ın bu konuda en küçük bir şüphesi olmadığı gibi, *Zerdüşt*'teki ebedi dönüşü de aynı şekilde değerlendirmekten çekinmez. *Şen Bilim*'in Cambridge baskısı için yazdığı giriş yazısında şunları söyler:

> Bu bütünüyle varsayıma dayalı bir soru, bir zihin deneyidir. Okumalarıma göre, Nietzsche'nin herhangi bir *ebedi dönüş* kuramına inanması hiçbir şekilde söz konusu değildir. Bu düşünce (ki *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de veya *Ahlâkın Soykütüğü*'nde rastlamayız) *Zerdüşt*'te de *Şen Bilim*'dekine benzer biçimde yer bulur; Nietzsche bunun önemine *Putların Alacakaranlığı* ve (hastalığının başlamak üzere olduğu dönemlerde kaleme aldığı entelektüel otobiyografisi olan) *Ecce Homo*'da da ayrıca değinmektedir. Nietzsche'nin eserlerinde ebedi dönüşü teorik bir ide olarak ele aldığı yerler de söz konusudur, ancak bunlar çoğunlukla yayınlanmamış el yazmalarıyla (*Nachlass*'ı) sınırlıdır; bunlarınsa bilhassa son yıllarına ait olanı bazıları *Güç İstenci* cildinde yayınlanmıştır... (Nietzsche, 2007; s. 18)

*Nachlass* ve *Güç İstenci* için söz konusu olan durumu tartışmanın gereği yok gibidir; Şen Bilim'deki varsayıma dayalı soruysa apaçık bellidir. Ancak burada, *Zerdüşt*'teki ebedi dönüş için söylenenler tartışmaya açıktır. Aynı şekilde, *Ecce Homo*'yu sırf Nietzsche hastalığının başlamak üzere olduğu bir dö-

nemde yazdığı için bel bağlanması güç bir metin olarak görmek de problemli bir Nietzsche okumasının işaretidir. Yine de, Williams'ın aceleye gelmiş ihbarını değerlendirmek değil belki, ama örneklemelerimizi zenginleştirmek adına, bilhassa *Zerdüşt* ve *Putların Alacakaranlığı*'nı gözden geçirmek yerindedir.

*Zerdüşt*'te ebedi dönüşün Williams'ın iddia ettiği gibi "zihin deneyi" veya "buna benzer" bir örnekleme olmadığını anlamak için, aklıbaşında olmak kaydıyla, daha ilk okuma bile yeterli olabilir. Ama eğer Williams'ın *Şen Bilim*'dekine benzerlikle kastettiği, kavramın *Zerdüşt*'teki hâlinin bir "metafor" olduğuysa –ki bunu iyi niyetle hesaba katmış olalım, yoksa Williams'ın bu yönde herhangi bir açıklaması söz konusu değildir– *Zerdüşt* gibi bir kitabın baştan sona metafor olduğu da pekâlâ söylenebilir ve böyle bir durum, metni literal anlamda ciddiye almamızı imkânsız hâle getirir.

*Zerdüşt*'te ebedi dönüş düşüncesinin pek çok bahsini bulmak mümkündür. Örneğin *İyileşmekte Olan* başlıklı bölümün 2. kısmında bilge hayvanlarına kulak veren Zerdüşt şunları işitir:

> "Her şey gider, her şey geri gelir; varlık çarkının dönüşü ebedidir. Her şey ölür, her şey yeniden çiçeklenir, varlığın yılı ebediyen sürer. Her şey kopar, her şey yeniden eklenir; varlık kendi evini sonsuzluğa kurar. Her şey ayrılır, her şey yeniden selamlaşır; varlık halkasının kendine sadakati ebedidir. Her saniyede yeniden başlar varlık; her Burada'nın etrafında döner Orada'nın küresi. Orta her yerdedir. Eğridir ebediliğin yolu." (Z, s. 456)

Aynı bölümün ilerleyen satırlarında:

> Çünkü hayvanların çok iyi biliyor, ey Zerdüşt, senin kim olduğunu ve olman gerektiğini; bak, sen ebedi dönüşün öğretmenisin, işte budur senin kaderin! İlk olarak bunu öğretmen gerekir; bu büyük kaderin senin en büyük tehliken ve hastalığın da olmaması mümkün mü? (Z, s. 462)

Daha sonrasında, *Yedi Mühür* başlıklı bölümdeki şarkının defalarca yinelenen nakaratı "Çünkü seni seviyorum ey ebedilik!" şeklindedir.

*Putların Alacakaranlığı*'ndaki bir paragraf, bizi hem Dionysos'la buluşturması hem de ebedi dönüşü muhtemel şüphelere yer bırakmadan değerlendirmesi bakımından kıymetlidir. Bu paragraf, *Eskilere ne borçluyum?* sorusunun 4. cevabındaki Goethe bahsinde geçer:

> ... Goethe Yunanlıları anlamadı. Çünkü ancak Dionysos gizemlerinde, Dionysosçu durumun psikolojisinde dile gelir Helen içgüdüsünün temel olgusu – onun "yaşama istenci". Helenler bu gizemle neyi güvenceye alıyorlardı? Ebedi yaşamı, yaşamın ebedi dönüşünü; geçmişte vaat edilen ve kutsanan gelecek; ölümün ve *değişimin ötesinde* (...) cinsellik gizemleri yoluyla genel yaşamı sürdürmek olarak hakiki yaşamı (PA, s. 178 –*vurgu bana ait*).

Ebedi dönüşün öğretmeni böyle konuşur ve herhangi bir zihin deneyi yapıyor gibi de değildir. İsterse *Ecce Homo*'ya bakılacak olsun, hezeyan içinde de değildir; kişisel geçmişinin, daha öncesinde neler yazdığının satır satır farkında olmakla kalmaz, gelecekte Zerdüşt'ü için üniversite kürsüleri kurulacağını bile fevkalade isabetli bir şekilde öngörür. İşte, bu anlatılanlar uyarınca ebedi dönüş "değişimin ötesinde" duran, sapasağlam bekleyendir. Başı-sonu olmamak onun "öz"ünde, tanımında, adında içerilmektedir. O daima hakiki yaşamla birlikte ve aynıdır; "oluş"u güvence altında tutar. Tıpkı –artık tasfiye edilmiş olan– *die Wahr Welt*'in; Parmenidesçi *Bir*'in ve Platoncu *idea*'nın bir zamanlar yaptığı gibi.

Sonuç olarak *Putların Alacakaranlığı*'nın ilgili bölümünde ve *Zerdüşt*'ün başında betimlenen an, yani Zerdüşt'ün konuşmaya *başladığı* an, yalnızca Hakiki Dünya'nın değil aynı zamanda sadık olunan yeryüzünün, görünüşler dünyasının da birdenbire yitip gittiği andır. Burada, tıpkı *özgür istenç* ve *güç istenci* arasında olduğu gibi, bu iki kısımlı –hakikat ve görünüş– dünya ile Üstinsan'ın kılavuzluğundaki dünya arasında da bir yer değiştirme, tasfiye ilişkisinin vuku bulduğu/bulacağı öngörülebilir. Önceki tasfiye hareketinin iki tarafı arasında köprü vazifesini *içgüdü* (*İnstinkt*) üstlenmekteydi; şimdikindeyse köprü Zerdüşt'ten başkası değildir:

> Geleceği önceden gören biri, isteyen, yaratan biri, bizzat bir gelecek ve bir köprü, geleceğe giden –ah, dahası, bu köprünün üzerinde adeta bir sakat: tüm bunlardır Zerdüşt işte (Z, s. 288).

Peki, ama *Nietzsche'nin Zerdüşt'ü kimdir?* Bu görkemli soruyu ilk soran kişi, 1953 tarihli ve aynı başlıklı bir yazıyla Heidegger olur. Üstelik bu soruyla karşılaşıncaya kadar felsefe, esrik bir vaizin sözleriyle sermest olmuş, kapıldığı metafizik düşünüşü irdelemeye bir an bile ihtiyaç duymadan, Zerdüşt "şu-bu olabilir" gibi belirsiz bazı cevaplarla yetinmiş görünür: Zerdüşt Babil kökenli mitik bir figürdür; Zerdüşt hâlâ takipçileri bulunan bir dinin peygamberidir; Nietzsche şairane konuşmayı sevmektedir ve kendi imgesini inşa etmiştir, Zerdüşt'ün tarihsel gerçekliği sorgulanabilir; Zerdüşt iyilik-kötülük ikiliğinin ilk kuramcısı sayılabilir; Zerdüşt Herakleitos'a benzer... İlk bakışta, şair bir Nietzsche kimliğinin esinleyebileceği bunun gibi onlarca cevap bulunabilir. Ama ateşin kutsandığı, vahiy temelli ve –Nietzscheci söylenecek olursa– yaşamı olumsuzladığından neredeyse hiç kuşku duyulmayacak bir kültün taşıyıcılarıyla; mevcut değerleri tersine çevirmeyi esas amacı edinmiş, kendisine Deccal sıfatını yakıştıran bir modern dünya filozofu arasında ne gibi bir ortaklık söz konusu olabilir?

Yoksa, hiç de sürükleyici olmayan bir uzun öykünün bu kurgu kahramanı için ortaya atılan tanımlamalar, karanlık bir gizem dininin tam da kendisi olarak binlerce yıl sonra yeniden dirildiği, felsefi metafiziğin üstesinden gelerek yeni düşünüş tarzını insanlığa öğrettiği anlamına mı gelmelidir? Böyle bir ihtimalden kurgu-Zerdüşt ve filozof Herakleitos arasında benzerlikler kurarak kurtulmak da kolay değildir, çünkü karanlık filozof ima yoluyla bile "Tanrı öldü" demiyordu.

Heidegger'in sorusu, *Zerdüşt*'ün yazılmasından yarım yüzyılı aşkın bir süre sonra sorulmuştur. Sözünü ettiğimiz biçimde, kitabı herkesin içselleştirmesi ama hiç kimsenin anlamaması çelişkisini, kitabın meşhur alt başlığından hareketle, Heidegger'in kendisi de vurgular:

> Hangi tekinsiz görünen alt başlık, ilk sahneye çıkışından bu yana, yetmiş yılda gerçek olmuştur? –Tam tersi anlamda olsa da! Kitap, herkes için bir kitap oldu ve bugüne kadar onun temel düşüncesiyle boy ölçüşecek ve kökeninin tüm anlamını değerlendirebilecek bir düşünür çıkmadı." (Heidegger, 2019, s. 11)

Bu tespitin hemen ardından sorar: Zerdüşt kimdir? Anlaşılan, yetmiş yıldır beklenen o cüretli filozof olarak kendisini işaret etmektedir. O alelade bir "herkes" olmayan herkes, içinde taşıdığı özel bir tip nedeniyle alelade değildir ve o özel tip ise büyük ihtimalle Zerdüşt'ün gösterdiği, kehanetle haber verdiği, yalnızca müjdecisi olmakla yetindiği kişidir.

Heidegger bu yazıda sekiz defa "Nietzsche'nin Zerdüşt'ü kimdir?" sorusunu sorar, hiçbirinde cevap "şu kişidir" veya "işte, şudur!" biçiminde olmaz. Başka bir deyişle, sekiz dokuz sayfalık bu yazı, başlıktaki soruyu cevaplamaktan ziyade sormak için yazılmış gibidir; Heidegger sanki karşımızda, Zerdüşt'ün kimliğini netleştirme imkânımız olmadığını temellendirmek amacındadır. Yazı bittiğinde, Zerdüşt'le tanışıklığımız, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü okuyarak edindiğimiz kadarından bir adım bile ileri gitmez.

Öte yandan, bu soruyu sormakla "Nietzsche kimdir?" sorusunu sormanın aynı olduğu kabul edilirse, artık Nietzsche'nin kim olduğu sorusunun bütün cevaplarının muğlaklığı beyan edilmiş olur. Bu ise, yaklaşık yüz elli yıl öncesinden itibaren üstesinden gelmeyi ödev edindiğimiz bir metafiziğin, bize o metafiziği gösteren kişiyle birlikte sisler arasında kaybolması demektir. Bu da demek olur ki, soruyu cevaplamanın zorluğu metafiziğin "yenildiğini" haber verecek kişinin yine metafiziğin içinden sesleniyor olmasından ileri gelir. Nitekim Heidegger'e göre Nietzsche, felsefesinin hangi döneminde olursa olsun, metafiziğin üstesinden gelmeye yine o metafiziğin sınırları içinden kalkışmaktadır:

> Platonculuğun, Nietzsche'ye göre duyulur olanın gerçek dünyaya, duyularüstü olanın ise sahte dünyaya dönüştüğünü savunan ters çevirimi, baştan aşağı metafiziğin içinde kalmaktadır. Ondokuzuncu yüzyıl pozitivizmi anlamında Nietzsche'nin de zihninde yer bulmuş olan bu türden bir metafiziğin üstesinden gelme işi, daha yüksek bir dönüşümse bile, metafizikte meydana gelen son bir dolaşıklıktan başka bir şey değildir (MÜG §9)

Kaldı ki, metafiziğin tamamlanışı, son dolaşıklığı içinde çırpınan Zerdüşt'ten birkaç on yıl önce, Hegel'in tiniyle birlikte başlamıştır ve Heidegger'e göre bu da son metafiziklerden biridir: "Metafiziğin tamamlanışı (*Vollendung*) Hegel'e ait, istencin tini olarak mutlak bilginin metafiziği ile başlar" (MÜG §6).

Nietzsche'nin metafiziğinin Heidegger'deki karşılığını veren özet kesim, *Nietzsche*'nin iii. cildinin son bölümü, yani *Nietzsches Metaphysik*'tir.[3] Burada tespit edilen, beş başlık altında irdelenen bir metafizik vardır: *Güç istenci, Nihilizm, Aynının ebedi dönüşü, Üstinsan* ve *Adalet* (Heidegger, 1991b, s.193 vd.) Bu başlıklardan ikisine –güç istenci ve ebedi dönüş– yukarıda, Nietzsche'ye ayırdığımız bölümde değinmiştik.

Bilindiği gibi Zerdüşt, metafor ve imgelerle dolu cümleler söyledikçe, ötedünyadan haber veren mistik bir önderi, bir vaizi andırır. Nietzsche okuru, çoğu zaman bu yoğun ve bunaltıcı şiir dilini anlayabilmek için her bir sembolün altını hem tarihsel hem de dilbilimsel yöntemlerle kazımak zorunda kalmıştır.

Bununla beraber, Nietzsche'nin, felsefesini aktarırken şiir diline başvurmasının iki temellendirmesi mümkün görünür. Bunların ilki, gerek Platon'un (aynı zamanda Platoncu her metnin, yani Platon sonrası bütün felsefe eserlerinin), gerekse düşüncenin önünde aşılması imkânsız bir engel gibi duran kutsal metinlerin şiirselliğini –*Zerdüşt* veya *Ecce Homo* metinlerinde yer yer gördüğümüz gibi– karikatürleştirme eğilimidir. Buna bir itibarsızlaştırma ya da alaya alma gözüyle de bakılabilir. İkincisiyse, Heidegger'in *Dichtung* düşüncesiyle örtüşür biçimde, felsefenin ihtiyaç duyduğu dil yoğunluğudur. Bu yoğunluğu yakalamaya gelince, şiirden başka hiçbir tarz elverişli görünmez ve aynı zamanda Nietzsche'nin de, dili düşüncesinin hızını nadiren yakalayabilmiş bir filozof olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

---

[3] Nietzsche'nin metafiziği Heidegger külliyatının pek çok yerinde defaatle irdelenmiş; konuya *Nietzsche* dışında başka ciltlerde de yer ayrılmıştır. 1941-42 dönemi derslerini içeren ve *Nietzsche*'nin 3. cildinin son bölümüyle aynı başlığı taşıyan *Nietzsches Metaphysik* (Heidegger, 1990) ve aşağıda inceleyeceğimiz 1953 tarihli *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* buna örnektir. Nietzsche'nin batı metafiziği algısı ve eleştirisi için de aynı durum söz konusudur; örneğin *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (Heidegger, 1986).

Ama yine de bir anlığına, Zerdüşt'ün köprünün öte yanından değilse bile köprünün üstünden seslendiğini, Büyük öğle vaktinde seslendiğini düşünelim. Bu durumda, bize Zerdüşt'ü öğreten kişinin köprünün bu tarafında olduğunu söyleyen Heidegger, köprünün diğer tarafından buraya bakma nezaketini göstermektedir. Heidegger köprünün öte tarafından doğru konuştuysa, onun için köprü olma görevini üstlenmiş "Üstinsan" kimdir? Bu soru, aynı zamanda Üstinsan'ı öğreten "Zerdüşt kimdir?" anlamındadır. Bu sonuncu soruysa, aynı zamanda, Zerdüşt'ü öğreten "Nietzsche kimdir?" anlamındadır. Bu durumda, metafiziğin "son dolaşıklığında" öğretmenler birbiri ardına kaybolmuş veya yollarını kaybetmiştir; pedagoji çökmüştür.

Nietzsche, bize sunduğu toplam içeriği göz önüne alındığında, tıpkı kurgu kahramanı Zerdüşt gibi mitik bir seslenişte, bir kehanette bulunmaktadır. Döngüsel zaman anlayışı bakımındansa metafizik bir düşüncenin beyanını göze almış görünür. Nietzsche bu tavrı çok sık takınır; bize Yunan tininin derinliklerindeki şenlik, karnaval havasından ve Yunanlının ruh hâlinden her söz ettiğinde, yeryüzü karşısındaki aynı iman hislerini yeniden tattırır. Ama niyeyse, kendisine bir peygamber muamelesi göstermemize de bir şekilde bizzat kendisi engel olur. Hâlbuki onun metafizikten çıkışı tünelin bu ucunda değil de binlerce yıl öncesindeki giriş ucunda araması, tam da felsefe karanlığından kurtuluş vaat eden bir tanrı elçisine yakışırdı.

Durup durup çarmıhtakine seslenirken, anlaşılan bu ironi de onun Üstinsan, ebedi dönüş ve Dionysos üzerinde yükselttiği kendi metafiziğinin ses tonudur. Heidegger ise köprünün karşı tarafından seslenmeyi tercih etmiş gibidir; bu ise onun şiir, varlığa ilişkin soru, olmamak, olmaya bırakılmışlık, unutulmuşluk, dünyaya fırlatılmışlık vs. kavramları üzerinde karmaşık bir örüntüyle yükselttiği metafizik metafiziği (MÜG, §9) sorgulamasının ses tonudur.

Ebedi dönüş bir mitti; bunun yanında Dionysos da bir mitti. Görüldüğü kadarıyla düşünmenin kıvraklığını ve canlılığını bu mitlerde aramış olması, Nietzsche'yi rastgele bazı metafiziklerin içinde kıstırma imkânlarını beraberinde getirmektedir. Fakat bu durumda, yirminci yüzyılda aynı Nietzsche'nin mirasını sahiplenen başka bir düşünürün, düşünmenin canlılığını dinamonun sonsuzu çağrıştıran dönme hareketinde araması da onu çağdaş olmasına rağmen hâlâ metafizik bir çerçevenin içinde anlamayı gerektirmelidir; hiç değilse bunun mümkün olduğunu düşündürmelidir.

Bütün bu tartışmada ilk günahın sahibi olan Platon'un Lethe'de boğulmak konusundaki ikâzı, Heidegger'in varlığın unutuluşu iddiasında bu kez

bir felaket haberi olarak karşımıza çıkar. Daha öncesindeyse Nietzsche'nin unutmayışı, belleği bir cehennemin alevlerine benzettiği kültürel hafızası vardır; hayvan unutur ve unutabildiği için şanslıdır, uygarlık yaratamamak pahasına. Belki bunu da Platon'un mitinde Lethe'nin suyundan içmek zorunda olduğumuzu unutmadan düşünmek gerekir.

Böyle düşündüğümüzde ve imanından emin bir mümin gibi konuşmasını, binlerce yıllık tarihsel süreç karşısındaki hayret verici direncini göz önünde bulundurduğumuzda denilebilir ki, Platon köprüyü geçtiğini düşünebileceğimiz ilk ve tek filozoftur. Peygamber daima bu yönteme başvurur. İsa göklerin egemenliğini görmediğini söylemez, aksine bir ayağı hep orada gibi konuşur. Musa'nın dağ başındaki inzivada tanrısıyla bizzat iletişim kurması da böyledir. Gökyüzünden mesaj almak, bazen oraya yükselmek vb. doğaüstülük iddiaları, vaat edilen kurtuluşun hüküm sürdüğü, kurtaranların ve kurtarılmışların ikametgâhı olan "aşkın" bir mekânın deneyimini kanıtlamaya dönüktür. İrili ufaklı bütün mucize öyküleri de bu amaçla ortaya çıkar ve sürekli bir anlatımla yenilenip canlı tutulur. Kehanet de aynı iradenin çok verimli ürünlerinden biridir, elbette başarıldığı –karavana atılmadığı– sürece. İnsan deneyimini aşan, köprüyü geçmekten söz eden herhangi bir kurtuluş, son yargı veya ceza vaadinin inandırıcılığı başka türlü mümkün değildir. Bunun kaçınılmaz bir sonucu olarak, tıpkı Platon ve takipçileri gibi, kurtarıcıların veya onlara aracılık edenlerin dili daima kurtulanların tarafına aittir. Kurtulanların dili köprünün karşı tarafından seslenme dilidir. Muhatabı daima kurtuluşa erememiş veya kurtulacağı kesinleşmemiş olanlardır.

Belli ki Platon bu sayede kurucuları arasında olduğu büyük metafiziğin pedagojisinde hiçbir zaaf göstermemiş; Nietzsche, Zerdüşt, Üstinsan ve Heidegger gibi kimi zaman üslubun, kimi zaman kurgunun derinliklerinde birdenbire sislere gömülüp kaybolmamış, böylece takipçilerine Lethe'ye düşüp boğulmaktan nasıl kurtulacaklarını "apaçık" öğretebilmiştir. Sonuçta Platoncular unutuşa düşmekten kurtulur; bu sayede mit unutuluşa düşmekten kurtulur. Mit unutuluşa düşmekten kurtulduğundaysa, metafiziğin ezici egemenliği sağlamlaşır. Sağlamlaşır ve her defasında farklı bir kılıfla –örneğin din olarak, modern bilim veya *teknik* olarak– sürekli yeniden tepemize dikiliverir. Mit anlatıcısı ve metafizik bekçisi Platon, bilinen tek köprünün sahibi olarak, köprünün karşı ucunda bizi kibirli bir mimikle beklemektedir.

## Kaynakça

Heidegger, M. (2003) *The End of Philosophy*. J. Stambaugh, trans. Chicago: University Press.

Heidegger, M. (2000) *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittoria Klostermann.

Heidegger, M. (1991a) *Nietzsche: Volumes One and Two*. D. F. Krell, trans. New York: HarperCollins.

Heidegger, M. (1991b) *Nietzsche: Volumes Three and Four*. D. F. Krell, trans. New York: HarperCollins.

Heidegger, M. (2019) *Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Kimdir?* V. Ay, çev. İçinde: *Heidegger'in Nietzsche'si*, S. E. Er & V. Ay, edt. İstanbul: Ayrıntı Yay.

Heidegger, M. (2014) *Metafiziğin Üstesinden Gelmek* (MÜG), B. Akar, çev. İçinde: *Heidegger Paris'te: Fransızların Heidegger Okuması* S. E. Er, edt. İstanbul: Otonom Yay.

Nietzsche, F. (2015) *Putların Alacakaranlığı* (PA). M. Tüzel, çev. İstanbul: İş Bankası Yay.

Nietzsche, F. (2006) *Götzen-Dämmerung oder: Wie man mit einem Hammer Philosophiert*. England: Echo Library

Nietzsche, F. (2001) *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (İKÖ). A. İnam, çev. İstanbul: Yorum Yay.

Nietzsche, F. (2008) *Deccal* (D). O. Aruoba, çev. İstanbul: İthaki Yay.

Nietzsche, F. (2007) *The Gay Science*. B. Williams, edt. J. Nauckhoff & A. Del Caro, trans. Cambridge: University Press.

Nietzsche, F. (2003) *Şen Bilim* (ŞB). L. Özşar, çev. Bursa: Asa Kitabevi.

Nietzsche, F. (2017) *Ecce Homo* (EH). C. Alkor, çev. İstanbul: YKY.

Nietzsche, F. (2011) *Böyle Söyledi Zerdüşt* (Z). M. Tüzel, çev. İstanbul: İş Bankası Yay.

DIE

# GEBURT DER TRAGÖDIE

AUS DEM

## GEISTE DER MUSIK.

VON

FRIEDRICH NIETZSCHE,

ORDENTL. PROFESSOR DER CLASSISCHEN PHILOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BASEL.



LEIPZIG.

VERLAG VON E. W. FRITZSCH.

1872.

*Traged yanın Doğuşu*'nun ilk baskısının başlık sayfası, 1872.

# TRAGEDYANIN DOĞUŞU: APOLLON ve DIONYSOS İLÜZYONUNDAN İLK TRAJİK FİLOZOFA DAİR BİR İNCELEME

**Ebru Aydın***

**Özet:** Tragedya ilk kez antik Yunan'da görülen, izleyicide acıma, korku ve iğrenme duyguları uyandırarak onların ruhunu tutkulardan arındırmayı amaçlayan bir tiyatro türüdür. Tiyatronun ve özellikle tragedyanın doğuşu hakkında araştırma yapanlar, onların Dionysos şenliklerinde doğduklarında belirtirler ancak bu konudaki araştırmalar elde yeterli veri olmadığı için gayet sınırlıdır. Araştırmacıların ve yazarların tragedyanın doğuşunu açıklarken yararlandıkları önemli kaynaklardan birisi Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu* kitabıdır. Bazı yazarlar Nietzsche'nin bu kitabında anlattıklarını tragedyanın doğuşu konusunda mutlak geçerli tek yorummuş gibi vazgeçilmez bir kaynak olarak görmektedirler. Oysa Nietzsche kendisi bu kitapta yazdığı fikirleri neredeyse reddetmiş ve felsefe yapma tarzına uygun olarak sert bir dille kendi kendini eleştirmiştir. Bu çalışmada amacımız Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu* kitabına kendi yaptığı eleştirileri incelemek ve ardından tragedyanın doğuşu konusunu tarihsel bakımdan kısaca ele aldıktan sonra, onun bu kitabı hakkındaki eleştirilerinin neden haklı olduğunu göstermeye çalışmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Nietzsche, Tragedya, Tragedyanın Doğuşu, Sokrates, Apollon, Dionysos.

## THE BIRTH OF TRAGEDY: AN INVESTIGATION ABOUT THE FIRST TRAGIC PHILOSOPHER FROM THE APOLLON and DIONYSOS ILLUSION

**Abstract:** Tragedia is a type of theater which was first seen in Ancient Greece. It aims to purify viewer's soul from passions by arousing feelings of pity, fear and disgust. Researchers who are researching the birth of theater and especially tragedy have shown that they were born at the festival of Dionysus. However, the researches on this subject are limited due to the lack of sufficient data. One of the important sources that researchers and writers use to explain the birth of tragedy is Nietzsche's *The Birth of Tragedy*. Some writers see what Nietzsche describes in this book as an indispensable source as if it were the only ultimate valid interpretation of the birth of tragedy. However, Nietzsche himself almost rejected the ideas which he wrote in this book and he has harshly criticized himself in accordance with his philosophy. In this study, firstly, Nietzsche's self-criticism on this subject will be discussed and then the matter of tragedy will be discussed historically. The whole article will try to show why his criticism of this book and his own ideas is justified.

**Key Words:** Nietzsche, Socrates, Tragedy, The Birth of Tragedy, Apollo, Dionysus

* Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doktora Öğrencisi, Asistan.

## GİRİŞ

*Tragedyanın Doğuşu* Nietzsche'nin ilk kitaplarından biridir. Nietzsche bu kitapta sanatın gelişimini Antik Yunan tanrıları olan Apollon ve Dionysos'a dayanarak açıklar. Sanat görüşü doğrultusunda da Sokrates yorumunu ortaya koyar. Nietzsche'ye göre birbirlerini tamamlayan iki tanrı olan Apollon ve Dionysos arasındaki uyum zamanla bozulmuş, bu bozulma sonucu Yunan tragedyasında büyük bir çöküş gerçekleşmiştir; hatta tragedya ölmüştür. Nietzsche Sokrates'i ve onun baş temsilcisi olduğu Sokratesçi kültürü bu bozulmanın ve çöküşün baş sorumlusu olarak görmüştür. Tragedyadaki bozulma aynı zamanda Yunan halkının karakterindeki bozulmuş bir değişim demektir. Nietzsche'ye göre Sokrates'le birlikte hem mitos yok olmuş, hem de onun etkisiyle sanat, devlet, ahlak ve kültür alanında, Nietzsche'nin zamanına kadar etkili olan bir dejenerasyon, bir çöküş meydana gelmiştir. Nietzsche Sokratesçi-İskenderci kültürün, kendi yaşadığı modern dönemi de bozduğunu, onu engellediğini iddia etmektedir (Nietzsche, 2007a, s.77).

1872'de tamamladığı *Tragedyanın Doğuşu*'nun 1886 yılındaki yeni baskısına yazdığı önsözde Nietzsche kendi kendini sert bir dille eleştirir. Bu önsözde kitabı "katlanılmaz" bir kitap olarak bulduğunu belirtir. Aynı zamanda kitabın kötü yazıldığını, hantal ve imge delisi olduğunu, hatta imgeleri karıştırdığını, duygusal ve adımları dengesiz bir kitap olduğunu söyler. Nietzsche'ye göre bu kitap mantıksal açıklığa isteksiz bir kitaptır; kanıtları küçümsemekte, hor görmektedir (Nietzsche, 2007a, s.5-6). Bu çalışmada amacımız Nietzsche'nin kutsanmaktan vazgeçilmeyen *Tragedyanın Doğuşu* kitabındaki eleştirebilir yönlerini açığa çıkarmak ve bu noktaları bizzat Nietzsche'nin kendi kendine yönelttiği eleştirilerle desteklemektir.

Örneğin, Nietzsche *Ecce Homo*'da da *Tragedyanın Doğuşu* kitabında tragedya hakkında söylediklerini reddeden beyanlarda bulunmaktadır. Bu kitapta tragedyanın doğuşunu açıklarken aralarında hiçbir bağlantı olmayan Apollon ve Dionysos arasındaki ilişkiyi aslında kendisinin kurduğunu itiraf etmektedir. Hatta Apolloncu ve Dionysosçu olan arasındaki karşıtlık fikrinin ve onlar arasındaki bu karşıtlığın tragedyada kapsanıp aşılması fikrinin de tamamen kendine ait olduğunu, kendi buluşu olduğunu söyler. Nietzsche tragedyanın doğuşunu açıklarken Apolloncu olan ve Dionysosçu olanın "birbirlerinin ışığıyla aydınlanmalarını ve kavranmalarını sağladığını" düşünür ama bu düşüncelerin tarihi gerçekler olmadığını aksine kendi fikri olduğunu dile getirir. (Nietzsche, 2007b, s.108).

Görüldüğü gibi Nietzsche çeşitli kitaplarında Dionysos ayinleri ve Apollon tapınması hakkında söylediklerinin Yunan kültürünün tarihi gerçekleri değil de, Yunan kültüründen aldığı birtakım kavramların kendi felsefesi bakımından yeniden yaratılıp yorumlanması olduğunu itiraf etmektedir. Nietzsche bu çok önemli olguyu, bizzat kendi ağzından, kendi kaleminden söylemektedir. Onun bu itirafı esas olarak Nietzsche'nin Yunan kültürüyle ve Sokrates'le ilgili beyanlarının, olgu tespitleri olmayıp, kendi kurgulama gücünün eseri olduğunun bir beyanıdır ve *çok önemlidir*. Yani Nietzsche'nin bu söylediklerine bakılırsa, o gerçekte olmayan şeyleri, kendi zihninde kurguladığı şeyleri sanki gerçekte olmuş gibi göstermiştir ve neticede buna bağlı hükümlerde bulunmuştur. Üstelik bu durumu kendisi *Ecce Homo*'da ve *Tragedyanın Doğuşu* kitabına yazdığı önsözde defalarca itiraf etmiştir.

**Tragedyanın Doğuşunda Apollon ve Dionysos İlüzyonu**

Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu* kitabında tragedyanın doğuşunu Antik Yunan tanrıları olan Apollon ve Dionysos'a dayanarak açıklarken o dönemde zihninde canlandırdığı ve kendi kurgusuna tarihi olarak bizzat karşılık gelen Apollonik ve Diozonik bir kültür varmış gibi konuşur. Üstelik Nietzsche Apollon ve Dionysos'u kendi felsefesini daha açık ifade etmek için sırf belirli şeylerin sembolü veya temsili olarak görmez; sanki Antik Yunanda bu tanrılara kendi söz ettiği nitelikler atfediliyor gibi yorumlarda bulunur. Kendi yorumundan hareketle de Sokrates'in tragedyayı, Dionysosçu olanı ve mitosu öldürdüğünü iddia eder (Nietzsche, 2005, s.96-97). Nietzsche'nin Apollon ve Dionysos hakkındaki iddialarını değerlendirmek için ilkin bu iki tanrıyı tarihsel bakımdan kısaca incelememiz gerekmektedir.

Apollon ve Dionysos Antik Yunan'ın önemli tanrılarından ikisidir. Apollon Olympos tanrılarından biridir; mitolojiye göre Zeus ve Leto'nun oğludur. Genç ve güzel bir tanrı olarak görülmüştür. Işık tanrısı olduğunu belirtmek için ona *Phoibos Apollon* (parlak Apollon) da denmiştir. Tanrı Apollon'un pek çok işlevi vardır. Örneğin o okçu tanrıdır, aynı zamanda kehanet tanrısıdır, sanat ve müzik alanında da yetenekleri vardır. Bazen şifa dağıtıcı bir tanrı olarak, bazen de sürülerin ve ekinlerin bakımıyla ilgilenen bir tanrı olarak karşımıza çıkmaktadır. Apollon bazı durumlarda gayet sakin ve kibar tanrıyken, bazı durumlardaysa şiddetle öç peşinde koşan öfkeli bir tanrıdır. Apollon'un birbirinden ayrı bu işlevleri ve son derece "karma" olan karakterleri akla onun değişik kaynaklardan etkilenerek, farklı kültürlerin tanrı ve tanrıçalarından zamanla sentezlenerek türediğini getirmiştir (Dely,

2004, s.12). Zaten "Apollon" adı da Yunanca değildir. Bu adın kaynağının ne olduğu tam olarak bilinmese de, Hitit yazıtlarındaki tanrı *Apulunas*'tan geldiği tahmin edilmektedir (Erhat, 2007, s.44). Azra Erhat *Mitoloji Sözlüğü*'nde Apollon'un *İlyada*'daki işlevi sebebiyle diğer Olympos tanrılarından tamamen ayrı olduğunu söyler ve onun bir Anadolu tanrısı olduğunu gösterir (Erhat, 2007, s.46).

*Tragedyanın Doğuşu* kitabında Nietzsche her ne kadar Apollon'dan da bahsetse de, onun esas odak noktasının Dionysos ve Dionysosçu olan olduğu açıktır. Tanrı Dionysos hakkındaki bilgimiz *İlyada* ve *Odysseia*'dan, Euripides'in *Bakkhalar* tragedyasından ve bazı arkeolojik kalıntılardan gelmektedir. Antik Yunan tarihi araştırmacılarına göre Dionysos tam bir Helen tanrısı değildir. Araştırmacılar Dionysos'un pek çok efsanenin etkisiyle oluştuğunu düşünmektedirler; Dionysos dininde başka dinlerin ve efsanelerin etkisi vardır. Girit'te, Mısır'da, Trakya'da ve Thebai'de faklı zamanlarda beş Dionysos'un doğduğu düşünülmektedir. Dionysos ilkin Trakya efsanelerine göre dağlarda bitkileri yaşatan bir tanrıdır. Sonraları etkisi meyve ağaçları ve asmalara kadar yayılmış, ormanlar Dionysos'un yurdu sayılmıştır. Girit Dionysos'u ise şarabı bulan tanrıdır. Araştırmacılara göre Dionysos'ta Mısır tanrısı Osiris'ten de izler bulunmaktadır (Meunier, 2014, s.ix dipnot). Dionysos'un çektiği ıstıraplar Mısır tanrısı Osiris'in başına gelen felaketlere benzemektedir. Her ikisi de düşmanları tarafından parçalanarak öldürülüp, parçaları yeniden bir araya getirilerek tekrar yaşayan tanrılardır. Bu öldürülen tanrı fikri Yunanlılar'a Mısır'dan gelmiştir. Örneğin Paul Foucaurt, Dionysos dinin Mısırlıların Ege denizindeki adalara ve Helen Yarımadasının doğu kıyılarına yerleştikleri devirde doğduğunu veya Mısırlılar'ın inanışlarının etkisiyle şekillendiğini düşünmektedir (Meunier, 2014, s.xv dipnot). Ayrıca Hint tanrısı Soma ile de Dionysos arasında büyük bir benzerlik vardır. Bazı araştırmacılar Soma'yı Hint Dionysos'u olarak görmektedir (Dowson, 2000, s.312). Tanrı Soma, içenlere şifa ve ölümsüzlük veren soma içkisinin tanrısıdır. *İlyada* da Dionysos insanlara keyif vermek için doğmuş bir şarap tanrısıdır. Soma içkisi Yunan mitolojisindeki nektar gibi sadece tanrılar tarafından içilebilirdi. Oysa Dionyos'un temsilcisi olduğu şarap herkes tarafından içilebiliyordu. Soma da Dionysos gibi dağlarda ve ormanlarda yaşardı. Görüldüğü gibi Dionysos pek çok bölgenin inanışının etkisiyle şekillenmiş bir tanrıdır. Azra Erhat Dionysos'un dışardan gelme olduğunu ve Yunan pantheon'una aykırı düşen bir tanrı olduğunu söyler. Yunanlılar bu tanrıyı benimsemekte epey güçlük çekmişlerdir. Yunanlıları bu tanrıya alıştırmak için Semele efsanesi uydurulmuştur. Bu efsaneye göre Zeus'la bir-

leşen Semele yıldırım çarpması sonucu ölmüş, bu sebeple Zeus Semele'nin karnındaki Dionysos'u alıp baldırına koymuş ve onu baldırından doğurmuştur. Bu efsaneyle Helenler'in baş tanrısı olan Zeus ve Dionysos arasında bir bağ kurulmuştur. Zaten Homeros da Dionysos'u Asia yöresinden gelen bir tanrı olarak takdim eder. Euripides'in *Bakkhalar*'ında ise Dionysos vatanının Lydia olduğunu söyler (Erhat, 2007, s.93-94).

Yukarda söz ettiğimiz gibi Eski Yunan din tarihçileri (bunlara E.rohde, M. P. Nilsson, W.Otto, H. Jeanmaire de eklenebilir) Dionysos'la ilgili araştırmalarında Dionysos'un eski Yunan kültürü için yabancı bir tanrı olduğunu belirtirler (Vernant-Naquet, 2012, s. 516, 517). Nietzsche ise Dionysos'un saf Yunan tanrısı olduğunu iddia etmektedir. Oysa tanrı Dionysos'un farklı bölgelerdeki pek çok tanrının etkisiyle oluştuğu, tanrı Dionysos adına yapılan şenliklerde farklı kültür ve inanışların etkili olduğu bilinmektedir. Yani Dionysos "saf" Yunan tanrısı değildir.[1] Bu sebeple Sokrates'in Yunan karşıtı bir tavırla Dionysos'la ilgili olan şeylere, "Yunan olan" a zarar vermesi mümkün değildir. Buna göre Nietzsche'nin tragedyanın doğuşunu açıklarken ortaya koyduğu Apollon- Dionysos ikiliği ve Dionysosçu olan vurgusu onun Antik Yunan din tarihi hakkındaki kendi yorumudur.

Bu konularda çalışma yapan Antik Yunan araştırmacılarına[2] bakarsak, tragedyanın Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu* kitabında anlattığı gibi ortaya çıkmadığını görürüz. Elimizde birkaç tragedya yazarının sayılı eseri kalmıştır. Hal böyleyken tragedya konusunda Nietzsche'ninki gibi iddialarda bulunmak gerçeğe ne kadar uygundur tartışılabilir. Hiçbir Antik Yunan araştırmacısı tragedyanın doğuşunu açıklarken tanrı Apollon ve Dionysos'a dayanmamıştır çünkü Apollon ve Dionysos arasındaki ikilikten tragedyanın doğduğu iddiası Nietzsche'ye aittir. Antik Yunan araştırmacıları sadece eldeki verilere göre (arkeolojik veriler) tragedyanın ilk olarak o dönemde yapılan maske şenliklerinden biri olan Dionysos şenliklerinde görüldüğünü söylemişlerdir. Ki çoğu, tragedyanın nasıl doğduğunun henüz tam olarak açık olmadığını belirtmiştir (Vernant-Naquet, 2012, s. 273 vd). Nietzsche ise çalışmasında uzun uzun Apollon ve Dionysos'u anlatmış, bu ikisinin tragedyada birleştiğini iddia etmiştir.

[1] Bu konuda ayrıntılı bilgi için şu kitaplara bakılabilir: Samuel N. Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, çev.:Muazzez İlmiye Çığ, Türk Tarih Kurumu Yayınları,1990, Ankara

[2] Jean Pierre Vernant, Pierre Vidal Naquet, Joachim Latacz vb.

**Tragedya Tarihi ve Nietzsche'nin Tragedyanın Doğuşu**

Görüldüğü gibi Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda tragedyanın doğuşunu, nasıl çöktüğünü ve ardından tekrar nasıl doğduğunu Antik Yunan'dan aldığı terimlerle hikaye edip şiirsel bir dille anlatmıştır. Başka bir ifadeyle Nietzsche bu kitapta çoğu zaman tarihi Helen kültürünü anlatmak yerine, bu kültürü kendine göre yorumlayıp kurgulamıştır. Onun *Tragedyanın Doğuşu'n*da yazdıklarının aslında bir kültür tarihi olduğu açıktır. Nietzsche tarihi bir mesele olan tragedyanın doğuşunu araştırırken, hemen hiçbir tarihi belge kullanmamıştır. Kendisinin de önsözde belirttiği gibi, "bu kitap kanıtı hor gören bir kitaptır" (Nietzsche, 2007a, s.5-6); o Yunan kültürünü tarihi belgelere dayanarak incelememiştir (kendisi bu tarz çalışmaları şiddetle eleştirmektedir). Bunun yerine tarihi konular hakkında "imge çağrışımı" şeklinde kendine göre hayali bir inşada bulunmuştur.

Tarih yazma hususunda dikkat edilmesi gereken önemli esas eldeki verilere bağlı kalmaktır. Elde veri olmadığı zaman, olmayan şeyleri sanki varmış gibi beyan etmek ve gerçeğe uyun olmayan yorumlar yapmak ele alınan olguyu tarafsız bir şekilde incelemeyi imkansız kılmaktadır. Eğer elde veri yokken mevcut verilere göre tahminde bulunulacaksa, tahmin ve veriler arasında nedensellik bağı olması gerekir. Nietzsche ve tragedyayla ilgili çalışmalar yapan bazı araştırmacıların yorumlarını bu bağlamda inceleyebiliriz.

Antik Yunan araştırmacıları tiyatronun doğuşunu Dionysos şenliklerine dayanarak açıklamaktadırlar. Dionysos şenliklerinden *Lenaeler*'de ve *Büyük Dionysialar*'da tiyatro oyunları yer almaktadır. Resmi Dionysos şenliklerinde tiyatrolar sergilenmekte ve oyunlar kendi aralarında yarışıp ödüllendirilmektedir. O dönemdeki tragedya ve komedya yazarları oyunlarını sırf bu şenliklerde sergilenmesi için yazmışlardır (Latacz, 2006, s.18). Tiyatronun Dionysos şenliklerinden doğduğu açıktır. Bu şenliklerden komedyanın doğması da gayet anlaşılır bir durumdur, çünkü şenliklerin amacı keyif almak, coşmak, içip eğlenmek ve dans etmektir. Fakat tragedyanın bu şenliklerden nasıl ve hangi nedenle doğduğu bilinmemektedir. Tragedya yani *trag-odia keçi türküsü-keçi şarkısı* anlamına gelmektedir ama keçi türküsünün tragedya ile nasıl bir ilişkisi olduğu hala çözülememiştir. Bu durum Dionysos'un satir olmasıyla bağlantılandırılabilir ancak buradan hareketle Apollon ve Dionysos arasında bir gerilim olduğunu iddia etmek için elde herhangi bir dayanak yoktur. Antik Yunan tragedyaları araştırmacısı Latacz ve başka araştırmacılar tragedyanın doğuşuna ilişkin yeterli açıklamalara sahip olmadıklarını söyler (Latacz, 2006, s.33, Vernant-Naquet, 2012, s.273). Bu sebeple

tragedyanın nasıl doğduğu henüz açıkça bilinmemektedir. Ancak Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu* kitabında elde yeterli veri olmamasına rağmen kendi şahsi yorumlarını sanki tragedyanın doğuşu böyleymiş gibi anlatmıştır.

Tragedyanın doğuşuna ilişkin elimizdeki en önemli ve en eski kaynaklardan birisi Aristoteles'in *Poetika*'sıdır ancak Nietzsche Aristoteles'in bu kitaptaki açıklamalarını hiç dikkate almamıştır. Aristoteles'e göre tragedya *dithyrambos korosu*ndan, komedya *ise phallos şarkıları*ndan doğmuştur. (Aristoteles, 2010, s.18 vd ).*Phallos* kırsal Dionysos şenliklerinde bereket ve verimlilik getiren olarak görülürdü ve Dionysos'un müridi olarak kutsanırdı. Aynı şenliklerde şarkı söyleyen bir grup *phallos* heykeli taşırdı. İşte Aristoteles komedyanın buradan doğduğunu düşünmektedir. *Dithyrambos*'un ise müzik eşliğinde yapılan dörtlü adım dansı olduğu tahmin edilmektedir. *Dithyrambos korosu* ise şarapla coşup dans eden kalabalığa heyecanlı ve ritimli şarkı söyleyen gruptur. Koronun söylediği şarkı dans edenler tarafından tekrar edilmektedir. Fakat tragedyanın dithyrambos korosundan nasıl doğduğu bilinmemektedir. Aristoteles'e göre tragedya zaman içinde adım adım yetkinleşmiştir. Aristoteles tragedyanın birbirini kovalayan birçok şekil değiştirmeden sonra ancak kendi zamanında özüne en uygun biçime ulaştığını düşünür. Örneğin Aiskhylos tragedyada bazı biçimsel değişiklikler yapmıştır, ancak Sophokles tragedyayı Aiskhylos'tan daha çok geliştirmiştir (Aristoteles, 2010, s.19).

Yunan tragedyası MÖ. 6. yy'dan 1. yy'a kadar yaklaşık 500 yıl boyunca varolmuş, MÖ. 240'tan sonra ise Roma'da devam etmiştir. MÖ 5. yy ve 6. yy arasında 49 tragedya yazarı olduğu tahmin edilmektedir ve bu yazarların toplam 1200 tragedyası olduğu düşünülmektedir. Elimize yalnızca üç tragedya yazarının bazı eserleri ulaşabilmiştir. Bu tragedyalar da Atina'da 6. yy ve 5. yy arasında oynanan oyunların yaklaşık %2,5'udur. Elimize ulaşan tragedyalar, tragedya türünün sadece ufak kalıntıları olarak görülebilir. Araştırmacılar tragedyanın yükseliş dönemi eserlerinin elimize ulaşmadığını söylemektedir (Latacz, 2006, s.65 vd.) .

Şenliklerde tragedyaları yarışan en eski tragedya yazarları Thespis, Khoirilos ve Frünikhos'tur. Bu yazarlar hakkındaki bilgimiz sınırlıdır ve eserleri günümüze ulaşmamıştır. Bu yazarların eserleri günümüze ulaşmadığı için üç büyük tragedya yazarı olarak Aiskhylos, Sophokles ve Euripides gösterilmektedir. Aiskhylos'tan önce beş yüzden fazla tragedyanın oynandığı düşünülmektedir. Fakat bu oyunların neler olduğunu bilmiyoruz. Bazı eserleri günümüze ulaşan en eski tragedya yazarı Aiskhylos'tur. Aiskhylos'un yaklaşık seksen kadar oyun yazdığı bilinse de ancak yedi tra-

gedyası günümüze ulaşabilmiştir. Fakat bu yedi tragedyanın da günümüze nasıl ulaştığı belli değildir (Latacz, 2006, s.76). Aiskhylos'un eserleri pek çok defa birincilik ödülüne layık görülmüştür. Oyunları Büyük Dionysialar'da ve Lenaeler'de sergilenen ve pek çok defa birincilik kazanan ikici tragedya yazarı Sophokles'tir. Onun da yaklaşık yüz yirmi oyun yazdığı düşünülmektedir. Ancak yedi tragedyası günümüze ulaşabilmiştir. Sophokles'in bazı satir oyunlarından kalan parçalar, onun mizah dolu da yazabileceğini göstermektedir (Latacz, 2006, s.147). Euripides de Aiskhylos ve Sophokles gibi Dionysos şenliklerinde eserleri sahnelenip dereceye giren ve hatta defalarca birincilik ödülü kazanan tragedya yazarları arasındadır. Yaklaşık doksan oyununun varlığı saptanmıştır. Ancak on yedi tragedyası günümüze ulaşabilmiştir (Latacz, 2006, s.240). Aiskhylos ve Sophokles genelde benzer tarzlarda ve konularda tragedyalar yazmışlardır. Bu gelenekselleşmiş tarz izleyicileri bıktırdığı için Euripides bazen yeni konulu tragedyalar yazmıştır (Latacz, 2006, s.262). O dönemde tragedyalar her ne kadar Dionysos şenliklerinde oynanmak için yazılmış olsa da Euripides'e kadar olan tragedyalarda, tanrı Dionysos doğrudan konu edilmemiştir. Antik Yunan tragedyaları genellikle Dionysos'la hiçbir ilgisi olmayan Homeros destanlarındaki mitleri ve kahramanlık efsanelerini konu edinmiştir (Vernant ve Naquet, 2012, s.251). Ancak Euripides'in *Bakkhalar* tragedyası doğrudan tanrı Dionysos'un yaşamından bir kesiti anlatmaktadır; başrol Dionysos'a aittir. Bu sebeple *Bakkhalar* tanrı Dionysos hakkındaki en önemli kaynaklardan biridir (Vernant ve Naquet, 2012, s.513).

Peki Aiskhylos, Sophokles ve Euripides'in eserleri günümüze nasıl ulaşmıştır? Bu konu da epey tartışmalı ve muğlaktır. Adı geçen üç tragedya yazarı öldükten sonra eserlerinin bir takım uyarlama ve değişikliklerle sahnelendiği bilinmektedir. Yani orijinal metinler değiştirilmiştir. Bu yazarların yazdığı orijinal metinler bilinmemektedir. Ancak 4. yüzyılın ortalarında Aiskhylos, Sophokles ve Euripides'in tragedyalarının devlet kopyası çıkarılmıştır. Bu kopyaların yazarların yazdığı orijinal metne ne kadar uygun olduğu bilinmiyor (Latacz, 2006, s.242). Sonraları Aiskhylos, Sophokles ve Euripides'in eserleri 3. yüzyılda İskenderiye'de Bizanslı filolog Aristophanes tarafından yeniden düzenlenmiş ve yorumlanmıştır. Ancak sonraki yüzyıllarda yapılan kopyalamalarda Aiskhylos'un eserlerinde yoğun tahribat olduğu düşünülmektedir. Diğer yazarlarda da tahribat olması mümkündür. Elimizdeki en eski Aiskhylos, Sophokles ve Euripides metinleri 1000 yılında Bizans'ta yazılmış olan metinlerdir. Bu metinleri düzenleyen kişi veya kişilerin pek çok elyazmasından hareketle bir seçme yaptıkları anlaşılmaktadır.

Seçme işleminin nasıl ve neye göre yaptıkları bilinmemektedir. Üstelik elde hangi yazara ait olduğu bilinmeyen bir takım el yazmaları da vardır. (Latacz, 2006, s.73,74,146) Görüldüğü gibi elimizde kalan tragedyaların da güvenilirliği gayet şüphelidir. Bu sebeple tragedyanın doğuşu konusuna sorgulayıcı bir tavırla yaklaşmak gayet yerindedir.

Görüldüğü gibi tragedyanın nasıl doğduğu araştırmacılar tarafından tam olarak bilinmemektedir; bilinen şey sadece tragedyanın ilk olarak Dionysos şenliklerinde görüldüğüdür. Zaten antik dönem tragedya yazarlarının çoğunun eseri kaybolmuştur; o dönemde onlarca tragedya yazarı olduğu tahmin edilmektedir. Ancak elimizde sadece Aiskhosylos, Sophokles ve Euripides'in bazı eserleri vardır. Üstelik bu üç yazarın eserleri de gayet şüpheli bir şekilde (bu eserlerinin çoğunun değiştirilmiş olma ihtimali vardır.) günümüze ulaşmıştır. Buna rağmen Nietzsche tragedyanın doğuşunu açıklarken tarihi birtakım hükümlerde bulunmaktadır. Ancak bu hükümlerin çoğu verilerle desteklenmemektedir. Nietzsche buna rağmen Yunan tragedyasının kökeninin onun zamanına kadar ciddiyetle ortaya koyulmadığını düşünür (Nietzsche, 2005, s.51). Kitapta araştırmanın hedefi Dionysosçu ve Apolloncu öğelerin birlikte bulunduğu Attika tragedyasını incelemektir ama tragedya tarihi incelendiğinde tragedya, Apollon ve Dionysos arasında Nietzsche'nin iddia ettiği gibi bir ilişki olmadığı gayet açık bir şekilde görülmektedir. Onun iddialarının aksine tragedya ve tanrı Apollon arasında hiçbir bağ yoktur; tragedya Dionysos şenliklerinde ortaya çıkmıştır. Tragedyanın doğuşunu açıklarken Dionysos yanında Apollon'u da konuyla ilişkilendirmek Nietzsche'nin kendi kurgusudur. Böyle durumlarda yazılan tarihin ne kadar güvenilir olacağı ve incelenen konunun aslına ne denli uygun olduğu tartışma konusudur.

**Tragedya ve Anti-Dionysoscular**

Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki en önemli iddiaları Sokrates hakkındadır. Sokrates'in Euripides'le birlikte anti-Dionysosçu ve sanat karşıtı bir tavırla tragedyayı, trajik olanı, şiiri ve mitosu öldürdüğünü beyan eder. Sokratesçilik ise çöküşün, bitkinliğin, hastalanmanın ve anarşik bir biçimde dağılan içgüdülerin işareti olarak görülmektedir (Nietzsche, 2005, s.8). Nietzsche Sokrates'in yıkıcı tesirinin İskenderci kültürle birlikte kendi çağında da etkili olduğunu söylemiştir. Öyle ki Nietzsche'ye göre Avrupa operasında bile Sokratik unsurlar bulunmaktadır (Nietzsche, 2005, s.122).

Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda Sokrates'i eleştirirken dönemin meşhur tragedya yazarı Euripides'i de sert dille eleştirir. Ona göre Sokrates ve

Euripides arasındaki ilişki Antikçağın gözünden kaçmamıştır. O dönem Atina'sında Sokrates'in Euripides'e şiir yazmak konusunda yardım ettiği hakkında bir söylenti dolaşmaktadır. Nietzsche'ye göre Sokrates ve Euripides birbirleriyle o kadar yakındır ki, tragedyaya gitmekten uzak duran Sokrates, sadece Euripides'in oyunlarına gitmektedir. Öyle ki Delphoi kehanet sözlerinde bile bu iki isim yakın bir ilişki içine sokularak anılır. Sokrates insanların en bilgesi olarak tanımlanmış, Euripides ise bilgelik yarışmasında ikincilik ödülü kazanmıştır. (Nietzsche, 2005, s.90-91). Nietzsche Euripides'e kadar Yunan tragedyasının biricik kahramanın Dionysos olduğunu düşünür. Hatta Prometheus ve Oidipus gibi figürler Dionysos'un maskeleridir. Nietzsche'ye göre Sokrates Euripides aracılığıyla Dionysos'u sahneden kovmuştur (Nietzsche, 2005, s.73,81,84). Euripides ise komedyanın öncüsü olmuştur (Nietzsche, 2005, s.79). Görüldüğü gibi Nietzsche Sokrates'in Euripides'le birlikte tragedyadaki Dionysosçu unsurları yok ettiği, onların ölümüne sebep olduğu iddia etmektedir.

Şimdi Nietzsche'nin bu iddialarını inceleyelim:

Acaba Sokrates gerçekten Antik Yunan'da tragedyanın ve trajik unsurların ölümüne sebep olmuş mudur? Burada öncelikle şunu sormamız gerekmektedir: tragedyadaki Dionysosçu unsurlar nelermiş de, Sokrates bunları Euripides aracılığıyla sahneden kovmuş olsun. Tragedya konusunda araştırma yapan tarihçiler tragedya ve Dionysos arasındaki tek ilişkinin, tragedyanın Dionysos şenliklerinde oynanması olduğunu söylemektedirler. Antik Yunan tragedyalarının çoğunda tanrı Dionysos hiç konu edilmemiştir bile. Bir tek Euripides'in *Bakkhalar* tragedyasında başrol Dionysos'a aittir (Vernant-Naquet, 2012, s.251). Hal böyleyken Sokrates Euripides aracılığıyla tanrı Dionysos'u nasıl sahneden kovmuş olabilir? Tanrı Dionysos zaten sahnede değildi! Euripides'in *Bakkhalar* oyununa gelene kadar, Aiskhylos da, Sophokles de eserlerinde tanrı Dionysos'u başkahraman yapmamıştır, iki yazar da eserlerinde Dionysos'la hiçbir ilgisi olmayan konular işlemiştir[3]. Oysa Euripides'in yazdığı *Bakkhalar* tragedyası doğrudan Dionysos'un yaşamından bir bölümü konu edinmektedir. Bu tragedya Dionysos dini hakkındaki en önemli belgelerden biri olarak kabul edilmektedir (Vernant-Naquet, 2012, s.274) Dolayısıyla Euripides nasıl olur da Nietzsche'nin iddia ettiği gibi anti-Diozonik bir tavra sahip olabilir?

[3] Örneğin Sophokles ve Aiskhylos gibi tragedya yazarları Oedipus ve Prometheus gibi karakterlerleri başkahraman olarak işlemiştir. Bu karakterlerin Dionysos'un maskeleri olduğu yorumu Nietzsche'ye aittir.

Nietzsche'nin Sokrates'in Euripides'le birlikte tragedyayı öldürdüğünü söylemesi de yeteri kadar temellendirilmemiş bir iddiadır. Nitekim *Tragedyanın Doğuşu*'nda Sokrates'in Euripides ile tragedyayı sahneden kovma konusunda iş birliği yaptığını söylemiş, onun Euripides'e şiir yazmakta yardım ettiği söylentisini hiç araştırmadan hemen gerçekmiş gibi alıp, Sokrates'e saldırmıştır (Nietzsche, 2005, s.73). Oysa o dönemde başta site yönetimi Dionysos alaylarındaki taşkınlıklar yapan ve etrafı rahatsız eden gruplara ve Dionysosçu olana karşı tavır sergilemiş, Dionysos şenliklerini yok etmek istemiştir. En sonunda bizzat site yönetimi tarafından şenliklerde bir takım düzenlemeler yapılmıştır. Aiskhylos, Sophokles ve Euripides'in tragedyaları bu düzenlemelerden sonra resmi şenliklerde oynanan tragedyalardır. Yani Dionysos şenliklerindeki taşkınlıklardan rahatsız olan, onları yok etmek isteyen, onları düzenleyen ve baskı kuran bizzat site yönetimidir (Latacz, 2006, s.27). Burada ne Sokrates'in ne de Euripides'in bir etkisi vardır. Ayrıca Sokrates ve Euripides'ten sonra da tragedyanın devam ettiği açıktır.

Eğer Sokrates Nietzsche'nin iddia ettiği gibi Euripides'le birlikte antik Yunan tanrısı "tanrı Dionysos"u öldürdüyse, ve bununla beraber Dionysosçu olan unsurları yok edip, tragedyanın da yok olmasına sebep olduysa, Sokrates'ten sonra tanrı Dionysos'a inanan kimse kalmamalı, artık tragedya yazılmamalıdır. Sokrates'ten sonra Greklerin Dionysos'a tapmaktan vazgeçtiklerine dair hiçbir belge olmadığı gibi, Nietzsche de bu konuda hiçbir delil öne sürmemiştir. Üstelik sanat tarihçilerinden öğrendiğimize göre Euripides'ten sonra tragedya tiyatro biçimi olarak kesinlikle yaşamaya devam etmiştir. Hatta yaklaşık yüz elli tragedya yazarının adı biliniyor. Bu tragedya yazarlarının birçok oyunundan alıntılar da mevcuttur (Latacz, 2006, s.371).

Nietzsche Euripides'in komedyanın öncüsü olduğunu da iddia eder. Oysa komedya Dionysos şenliklerinde Euripides'ten çok daha önceki zamanlarda bile oynanmaktadır. Euripides'in tragedyalarıyla ünlü bir yazar olduğu gayet açıktır. Ki Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu* kitabında komedya yazarı Aristophanes'i överken (Nietzsche, 2005, s.114), Euripides'i niçin "komedyanın öncüsü" diyerek aşağılamaktadır?

Nietzsche tragedyayı öldürmesi ve trajik unsurları öldürmesi bakımından Sokrates'in iyimserlikle aklı, bilimi ve mantığı öne çıkardığını söyler. Hatta Nietzsche'ye göre bilimin giriş kapısında Sokrates imgesi asılıdır (Nietzsche, 2005, s.101). Nietzsche bu doğrultuda Sokrates'in *kuramcı insan* ve *despotik mantıkçı* olduğunu iddia etmiştir. Fakat onun hangi bakımlardan

bilimsel güdü sahibi olduğunu, hangi bakımlardan kuramcı ve hangi bakımlardan despotik mantıkçı olduğunu açıklamamıştır.

Sokrates gerçekten Nietzsche'nin iddia ettiği gibi bilimsel içgüdüyle mi yaşamıştır? Şu husus açıktır ki, bilim son dört- beş yüzyılda gelişmeye başlamıştır. Antik Yunan'da bilim yoktur. Thales, Anaximandros, Anaximenes ve diğer tabiat filozofları doğayı (physis) anlama istikametinde bazı basit adımlar atmışlardır. Fakat bunlar bilim değildir. Bilimin olmazsa olmazları dakik olarak gözlem ve araştırılan konuyla ilgili çeşitli deneyler yapılmasıdır. Thales ve takipçileri doğa hakkında hiçbir deney yapmadan, sadece basit gözlemlerde bulunmuşlar ve sadece etrafa bakarak doğa hakkında gözlemleriyle bağdaşmayan, gözlemlerini aşan çok genel hükümler vermişlerdir. Örneğin arkhe'nin ne olduğunu söylemişler ve bu konuda da ayrılığa düşmüşlerdir. Çünkü üçü de kendilerine göre bir arkhe'den söz etmiştir. Thales, Anaximandros, Anaximenes ve o dönemdeki diğer doğa filozofları ancak bilimin ilk ilkel adımlarını atmışlardır. Sokrates ise Thales, Anaximandros ve Anaximenes'in aksine ontolojiyle hiç uğraşmamıştır, doğayla (physis) ilgilenmemiştir. Hatta doğa konularında araştırma yapmanın bize hiçbir yararı olmadığını görüp, ahlak konuları üzerinde felsefe yapmıştır (Laertios, 2007, s.75). Bu sebeple Nietzsche'nin Sokrates'in şeylerin doğasını araştırdığını iddia etmesi, varlığı düzeltmeyi amaçladığını, onun bilimsel içgüdüye sahip olduğunu, bilimin giriş kapısında onun imgesinin asılı durduğunu söylemesi ve bu sebeple ona saldırması anlaşılmazdır. Sokrates bilimci değildi.

Şimdi Nietzsche'nin Sokrates'i *kuramcı insan* olarak görmesini değerlendirelim. Nietzsche bilimle birlikte kuramı da küçük görüp aşağılamaktadır. Sebep olarak da bu ikisinin sanatı ve Dionysosçu olanı bozduğu göstermektedir. Ancak onun Sokrates'i neden kuramcı insan olarak nitelendirdiği belli değildir.

Nietzsche'nin iddialarına karşılık burada şu soru düşünülmelidir: Bilim faaliyeti sanatı ne bakımdan bozmaktadır? Sanat, müzik, şiir ve kuram birbirinin aleyhine iki faaliyet olarak görülemez. Üstelik Nietzsche *Tragedya'nın Doğuşu*'nda Sokrates'in de hayatının son döneminde bir zamanlar küçümsediği sanatla uğraştığını ifade etmektedir. Ona göre Sokrates, ona müzikle-sanatla uğraşmasını söyleyen daimonik gücün sesini dinleyip Apollon'a öndeyiş yazmış, bazı Ezop fabllarını dizelere dökmüştür (Nietzsche, 2005, s.98). Bu konu hakkında öncelikle şunu belirtelim: akademik esas bakımından Nietzsche'nin hangi eserlere atıfta bulunduğunu belirtmesi gerekiyordu, fakat o genellikle hiçbir atıfta bulunmadan yazmıştır. Nietzsche'nin Sokrates'in

sanatla uğraştığı konusundaki iddialarını Platon'un *Phadion* diyalogunda ve Ksenophon'un *Şölen*'indedir.

Platon'un *Phaidon* diyaloguna göre Sokrates hayatının son günlerinde, zindandayken gördüğü rüyalarda ona şiir yazmasını, güzel sanatlarla uğraşmasını söyleyen tanrıların sözünü dinleyip Ezop masallarını nazma çevirerek bestelemiş, Apollon'a şiir yazmıştır. *Phaidon* diyaloguna göre Sokrates felsefeyi sanatların en yükseği olarak görmekte, ve hayatı boyunca bununla uğraştığını söylemektedir (Platon, 2001, s.14). Ölüm cezası verilmiş olan Sokrates'in ölmeden önce rüyasında gördüğü tanrıların emrini gerçekleştirerek şiirle uğraşması psikolojik olarak gayet anlaşılır bir durumdur. Diyalog dikkatle okunursa Sokrates'in hayatının son günlerine kadar Nietzsche'nin kastettiği anlamdaki sanatla, şiir yazmakla uğraşmamasının sebebi bunları hor görmesinde değil, kendisini bu konuda yeteneksiz bulmasındadır. Sokrates hayatının son günlerinde niçin şiir yazdığını merak eden şair Evénos'a şu cevabın verilmesini istemektedir: "Kebes, (Evénos'a)…de ki şiirlerimi yazarken ne kendisiyle yarışmayı düşündüm; ne de şiirleriyle, çünkü bunun kolay olmadığını biliyorum" (Platon, 2001, s.14). Yine bir başka yerde şöyle der: " …bir şairin, gerçekten şair olmak istiyorsa, sözlerini sıralamakla kalmayıp hayaller kurması gerektiğini düşündüm, kendimde bu yeteneği duymadığım için elimin altında bulunan, ezbere bildiğim Aisopos'un masallarını aldım ve aklıma ilk gelen masalları manzum olarak söylemeye çalıştım" (Platon, 2001, s.15). Sokrates'in ölmeden önce sanatla uğraşması onun sanata karşı bir tavır sergilemediğinin göstergesidir. Ayrıca Ksenophon'un *Şölen*'inde ise Sokrates dansı övmekte, sağlık için ne kadar faydalı olduğunu anlatmaktadır (Ksenophon, 1962, s.23). Hatta şölen esnasında kalkıp flüt eşliğinde dans etmekte, dans eden kızı taklit ederken yere düşmektedir (Ksenophon, 1962, s.25). Sokrates'in dans etmesi, ölmeden önce şiirle uğraşması onun sanata karşı bir tavır sergilemediğinin en açık delilidir. Nietzsche ayrıca Antik Yunan'da Sokrates'in Euripides'e şiir yazmakta yardım ettiği konusunda bir söylenti dolaştığını da iddia etmiştir (Nietzsche, 2005, s.90). Şiir konusunda yetenekli olmayan, bu sebeple sadece zindandayken, hayatının son günlerinde şiirle uğraşan Sokrates, başarılı bir yazar olan Euripides'e nasıl yardım edebilmiştir?

Nietzsche'nin Sokrates'i neden anti-Dionysosçu olarak yorumladığı açık değildir. Eğer *Tragedyanın Doğuşu*'nu dikkatle okursak, Nietzsche'nin bu konuda yer yer kendiyle çeliştiğini de görebiliriz.

Müzik, şiir ve dans Dionysosçu unsurlar ise, Platon'un *Phaidon*'u ve Ksenophon'un *Şölen*'inden anlaşıldığı gibi Sokrates de bunlarla uğraşmıştır. Nietzsche de hayatının son döneminde Sokrates'te bu yanın ortaya çıktığını kabul etmiştir. Hatta bunun "sanatçı bir Sokrates"in doğuşu anlamına gelip gelmediğini sormuştur.

Nietzsche kitabında mitolojide Dionysos'un yoldaşı ve hocası olarak bilinen bilge Silenos'la ilgili bir efsaneyi anlatır. Kral Midas bilge Silenos'a insanlar için en iyi olan şeyin ne olduğunu sorduğunda, bilge Silenos cevap olarak, "En iyi şey senin için tamamen ulaşılmazdır: doğmamış olmak, var olmamak, hiç olmak. En iyi ikinci şey ise senin içindir-en kısa zamanda ölmek" (Nietzsche, 2005, s.36). Bu tavsiyede açıkça anlaşılan husus, Silenos'un en yüksek iyi olarak ölümü gördüğüdür. Nietzsche Silenos'un bu sözlerini övmektedir. Ona göre Olympos'taki neşeli tanrılar için "en kötü şey hemen ölmektir, ikinci en kötü şey ise ölmektir" (Nietzsche, 2005, s.37). Homeros'un insanları, yaşamak uğruna en kötü şartlarda bile yaşamlarını sürdürmeyi kabul etmişlerdir. Aynı şekilde Sokratesçi yaklaşım da sırf yaşamda tutunabilmek iyimser bir tavırla tüm sorunları bilgiyle kuruntusuna kapılmıştır (Nietzsche, 2005, s.117). Nietzsche'nin bu iddialarının aksine Sokrates Nietzsche'nin övdüğü Silenos'un tavsiyesine tamamen uygun davranmıştır; çünkü o, hiç korkmadan ölüme gitmiştir. Bu durum tam anlamıyla Dionysosçu bir davranıştır. Bu sebeple Nietzsche'nin Sokrates'i övmesi gerekirken, o yanlış ve haksız bir şekilde Sokrates'e saldırmıştır.

## SONUÇ: İLK TRAJİK FİLOZOF NIETZSCHE ve YUNANLILAR'IN TRAJİK ÇAĞI

Nietzsche'nin *Ecce Homo*'da dikkatimizi çeken bir diğer beyanı da, onun kendini "*ilk trajik filozof*" olarak ilan etmesidir. Nietzsche Sokrates'ten önceki filozofların hiçbirinde Dionysosçu olandan hiçbir iz bulamadığını, yalnızca Herakleitos'un Dionysosçu olabileceği konusunda bazı şüpheleri olduğunu söyler. Nietzsche bir tek kendinin tam olarak Dionysosçu yaratılışa uygun olduğunu iddia eder (Nietzsche, 2007b, s.110). Hatta *Ecce Homo* kitabının sonuna imzasını "çarmıhtakine karşı Dionysos" olarak atar. Bu ise bir bakıma Nietzsche'nin kendisini *Dionysos* olarak ilan etmesidir.

Nietzsche'nin bu beyanlarında çok övdüğü "trajik olan"ın ve "Dionysosçu olan"ın tamamen onun felsefi kurgusunun bir ürünü olduğu, bunların gerçekteki tarihi Yunan kültürüyle hiçbir alakasının olmadığı, onun yalnızca bu figürleri Yunan mitolojisinden alıp, kendi felsefesi bakımından kullandığı

açıkça görülmektedir. Nietzsche'nin bu durumu olmayan şeyleri, varmış gibi göstermektir. Nietzsche son kitabı *Ecce Homo*'da *Tragedyanın Doğuşu* kitabında tragedyanın doğuşunu açıklamak için Apollon ve Dionysos arasında kurulan bağın kendi kurgusu olduğunu itiraf etmesi aynı zamanda *Tragedyanın Doğuşu*'nda söylediklerinin kendi kurgusu olduğunun beyanıdır. Çünkü bu kitapta Nietzsche Sokrates'i Apollon ve Dionysos arasında kurduğu bağ temelinden eleştirir. Bu durum Nietzsche'nin gerçekte olmayan şeyleri sanki olmuş gibi gösterdiğinin bir kanıtıdır. Nitekim *Ecce Homo*'da Nietzsche'nin Sokrates'ten önceki filozoflarda Dionysosçu olandan hiçbir iz bulamadığını söyleyip, kendini *ilk trajik filozof* olarak ilan etmesi, kendinin Dionysosçu yaratılışa tam uygun olduğunu söyleyip, kitabın sonuna "*çarmıhtakine karşı Dionysos*" adıyla imza atarak kendini adeta *Dionysos* olarak takdim etmesi, Antik Yunan tanrısı olan Dionysos'u ve hatta Antik Yunan kültürünü kendi felsefesine ve psişik yapısına göre yeniden kurguladığını gösterir.

"İlk trajik filozof" Nietzsche ise Nietzsche niçin Yunan kültürünü, "trajik olan"ı ve "Dionysosçu olan"ı yüceltmiş, Sokrates'in bunları mahvettiğini söylemiş ve Sokrates'e saldırmıştır? Üstelik bir de "Yunanlılar'ın Trajik Çağı"ndan bahsetmiştir. Eğer Nietzsche kendisi ilk trajik filozof ise ve tam olarak Dionysosçu olan ise, hatta eğer Dionysos ise, demek ki Yunan kültüründe gerçekte bunlar yoktu...Tüm bunlar Nietzsche'nin felsefi eserlerinde kendini yücelterek tatmin etmek için kurguladığı şeylerdir. Onun Antik Yunan kültürünü anlatırken yaptığı şey, aslında kendi felsefesi bakımından geliştirdiği kurguyu anlatmaktır. Yani tragedya hiç de Nietzsche'nin iddia ettiği gibi doğmamıştır, Antik Yunan'da Nietzsche'nin iddia ettiği gibi bir Dionysosçu olan veya Dionysosçu bir kültür yoktu.

Nietzsche *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası* çalışmasında şöyle der:

> "Tarih yazımının ruhu, güçlü bir kişinin ondan aldığı büyük itilimlere dayandığı sürece; geçmişin taklit edilmeye değer, taklit edilebilir ve ikinci kez olması mümkün olarak betimlenmesi gerektiği sürece, her hâlükârda geçmişin biraz çarpıtılması, güzel gösterilmesi ve böylelikle bir hayal ürününe yakınlaştırılması tehlikesi vardır..." (2015b, s.19).

Görüldüğü gibi Nietzsche bu çalışmasında geçmişin çarpıtılmasını ve hayal ürününe yakınlaştırılması tehlikesine dikkat çekmekte ve çalışmanın ilerleyen satırlarında bunu eleştirmektedir. Ancak burada kendi yaptığı işi hiç göz önünde bulundurmamaktadır. Nietzsche zaten kendisi hem Sokrates yorumunda hem de Antik Yunan kültürü konusunda söylediklerinde hem geçmişi çarpıtmış, hem de onları hayal ürününe yakınlaştırmıştır.

## Kaynakça

ARİSTOTELES (2010). *Poetika* (İsmail Tunalı, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

DELY, K. N. (2004). *Greek And Roman Mythology A To Z* (Revised by Marian Rengel). New York: Facts On File Publishing.

DOWSON, J.(2000). *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature*. New Delhi: D.K. Printworld.

ERHAT, A. (2007). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

KSENOPHON (1962). *Şölen ve Sokrates'in Savunması* (Hayrullah Örs, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

LATACZ, J. (2006). *Antik Yunan Tragedyaları* (Yılmaz Onay, Çev.). İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları.

LAERTİOS, D. (2007). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (Candan Şentuna, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

MEUNIER, M. (2014). *Euripides'in Bakkhalar Tragedyasına Giriş Yazısı*, (Euripides. *Bakkhalar* İçinde s. ix-xx). (Sabahattin Eyüboğlu, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

NIETZSCHE, F. (2005). *Tragedyanın Doğuşu* (Mustafa Tüzel, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

(2007a). *The Birth of Tragedy*, (Ronald Speirs, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

(2007b). *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols* (Judith Norman, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

(2015b). *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası-Zamana Aykırı Bakışlar-2* (Mustafa Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

PLATON (2001). *Phaidon* (Hamdi Ragıp Atademir ve Kemal Yetkin, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.

# NIETZSCHE'NİN HOMO NATURA'SI KİMDİR? "İYİNİN ve KÖTÜNÜN ÖTESİNDE"NİN 230. AFORİZMASINDA KENDİNİ-BİLME, DÜRÜSTLÜK ve İNSANIN DÖNÜŞÜMLERİ*

**Vanessa Lemm**

**Çev. Volkan Ay**

Nietzsche, "İyinin ve Kötünün Ötesinde"[1] adlı eserinin 230. aforizmasında gizemli *homo natura* kavramı üzerinden doğanın bir yaratığı olarak insan idesini takdim eder (Nietzsche 1989, 159-162).[2] Yazı kariyeri boyunca Nietzsche, doğa ve insan arasındaki süreklilikte ısrar eder. İnsan varlığı doğaldır, doğaya aittir ve onun ayrılmaz bir parçasıdır. Fakat insanda doğal olan nedir? Ve ayrıca insandaki bu "doğallığı" bilakis tanımlayan şey nedir? 230. aforizmada Nietzsche, insan doğası sorgulamasını bir ödev olarak sunar: "İnsanı doğaya tercüme etmek (*zurückübersetzen*), çılgınca ve tuhaf bir ödevdir (*seltsame und tolle Aufgabe*)" (Nietzsche 1989, 161). Nietzsche için bu, dürüstlükleriyle (*Redlichkeit*) sivrilmiş, "*homo natura*'nın korkunç temel metniyle (*der schreckliche Grundtext homo natura*) (a.g.e) yüzleşmeye cesareti olan ve Nietzsche'nin kendisini de dahil ettiği bilgiyi (*Erkennende*) arayanların ödevidir. İnsanı doğaya geri tercüme etme görevi bilgiyi arayanları (ve Nietzsche'yi de) tartışmaya açık olan "neden ille de bilgi?" (*Warum überhaupt Erkenntniss*?) sorusuna yöneltir (a.g.e., 162).

---

* Metin İngilizce'den çevrilmiştir. Vanessa Lemm, "Who is Nietzsche's Homo Natura? Self-Knowledge, Probity and the Metamorphoses of the Human Being in Beyond Good and Evil 230," Internationales Jarhbuch für Philosophische Anthropologie (2018): 33-49.

[1] ç.n. Çeviride Nietzsche'nin bu yapıtından yapılan tüm alıntı ve göndermeler için şu kaynak esas alınmıştır: *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Basım Mayıs 2016, İstanbul.

[2] Bundan sonra *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin 230. aforizmasını, 230. aforizma olarak kısaltacağım. Bu makalede sunulan fikirlerin bazılarının daha sonra geliştirildiği ve Nietzsche'de *homo natura* terimiyle ilgili iki kapsamlı tartışma için bkz. Lemm 2018a ve 2018b.

"İyinin ve Kötünün Ötesinde"nin 230. aforizması, insan doğası sorusunu yanıtlamanın, bilgi sorusunu irdelemeyi gerektirdiğini gösterir. Nietzsche için bilginin zaten hep yaşayan bir varlık olarak insanın bakış açısından kavranması gerçeğinden ötürü, onu insan sorusundan ayırmak imkansızdır. İnsandaki bilgi, yaşamın öz-düşünümsel bir oluş olduğunu gösterir. Böylelikle insanı doğaya tercüme etme görevi, Sokratik düstur üzerinde doğrulur: Kendini bil!

230. aforizma, doğanın yaratıkları olarak kendimizi bilmenin dürüstlük gerektirdiğini öne sürer. Fakat Nietzsche için dürüstlük, "en tinsel güç istenci ve dünyayı-aşmadır (*geister Wille zur Macht und Welt-Überwindung*)" (Nietzsche 1989, 155): dürüstlük, insanın doğasını değiştiren bilgiyi üretir. Bilgi yalnızca düşünümsel olduğunda ve doğanın niteliklerini üstlendiğinde bilgi de doğanın insanda yaşam üreten ve yaratan yaratıcı potansiyelini açığa çıkarır ve aşmanın ve kendini-aşmanın, dönüşümün (*Verwandlung*) olağanüstü gücünü gerçekleştirir. Bu nedenle insan doğasının dönüşümü, Nietzsche'nin *homo natura* araştırmasının ve insanı doğaya geri tercüme etme ödevinin ana noktası olduğunu kabul ettiğim şeydir. Başka bir ifadeyle Nietzsche'nin "neden ille de bilgi?" sorusuna yanıtı, insan doğasının dönüşümüdür. Nietzsche 230. aforizmadan hemen sonra "öğrenmenin bizi değiştirdiğini" teyit eder (Nietzsche 1989, 162).

Doğaya dönüş, insanı kendini-bilmeye ve doğal canlı bir varlık olduğunu keşfetmeye yöneltir. Nietzsche, bu bilginin yaşamla üretildiğini ve aşkın özneden türemediğini savunur. Bilgi daha ziyade insanın doğasını değiştiren büyüme ve üretmeye dönük bir yaşam dürtüsünü ifade eder. Bu nedenle insan doğasının, yaşamın bazı uzak formlarına ait bir şey olarak ardımızda saklı olmadığını, gelecekte önümüzde uzanan bir şey olduğunu öne sürüyorum. İnsan doğası sorunu, ne olduğumuz (naturalizm) ya da olduğumuz şeyi nasıl olduğumuz (doğa tarihi) sorunu değil, başka ne olabileceğimiz (başkalaşma sanatı olarak felsefe) sorunudur. Nietzsche, insanın doğaya geri tercüme edilmesi çağrısında bulunduğuna göre bu geriye dönük hareketin, bir yayın temayülüne benzer bir hareket olarak anlaşılması gerekir; geleceğe doğrultulmuş geriye çekilen bir yayın hareketi (Nietzsche 1989, 1-3).

Bir diğer meselem, dürüstlüğün, Nietzsche'nin özgür tinlerini geleceğe yönlendirmesidir. Bazı yorumcular, insanın doğaya geri tercüme edilmesinin, bir ahlaki değer olarak dürüstlüğün aşılmasını gerektirdiğini öne sürdüler (Brusotti 2013; van Tongeren 2014). Ben bunun yerine, Nietzsche'nin düşündüğü biçimiyle dürüstlüğün, bizi dürüst kalmaya ve dolayısıyla kendi

doğamızı sürekli yeniden icat etme gerekliliğine açık tutan canlı ve somutlaşmış bir bilgi formunu ifade ettiğini savunuyorum. Benim 230. aforizmaya yönelik okumam, Nietzsche'nin dürüstlük kavrayışının, antik Kiniklerden ve onların dürüst ve açık sözlü insan görüşünden ilham almış olabileceğini ortaya koyuyor.

Son on yılda *homo natura*'nın anlamı, Nietzsche uzmanları arasındaki tartışmada merkezi bir konuma ulaştı. Bu tartışmaya büyük ölçüde üç görüş hâkim olmuştur: İlk olarak, büyük ölçüde Nietzsche'nin natüralizmi ve onun 19. yy'ın yaşam bilimleriyle ilişkisi sorunu etrafında dönen insan doğasıyla ilgili açıklamaları buluyoruz (Emden 2014; Leiter 2013). Natüralizm burada genellikle insan doğasına yarı bilimsel bir kavrayış getiren yeni-Kantçı natüralist bir epistemoloji bağlamında anlaşılır. İkinci olarak Nietzsche'nin insan doğası kavrayışını doğa tarihi üzerinden geliştirdiği tartışması yapıldı. Doğa tarihi, insan doğasının özü itibariyle tarihsel, toplumsal ve kültürel olarak konumlandığını ve dolayısıyla bu tarihselliği ve insan doğasının konumlanmışlığını yansıtabilecek bir epistemolojiyi gerektirdiğini hesaba katar (Brusotti 2013, 2014; Stegmaier/Bertino 2015). İnsan doğası sorununa yönelik üçüncü bir yaklaşım, Nietzsche'nin felsefesinin, felsefi antropolojinin bir savunusu olduğuna yönelik okumalarla gelişir (Binswanger 1947; Löwith 1933).[3] Bu tartışmaların merkezinde bilimsel natüralizmin teorik sorusu değil, "tüm insan doğasının" (*ganze Natur*) antropolojik sorusu yer alır (Riedel 1996). Felsefi antropoloji, başlangıç noktasını, Nietzsche'nin Kantçı emprik olan ve aşkın olan arasındaki ikililiğin ötesinde konumlandırdığı biçimiyle yaşam ve somutlaşma kavrayışından alır. Nietzsche'nin natüralizminin yeni-Kantçı açıklamaları, Nietzsche'nin felsefesinde *homo* sorusunu, *natura* sorusundan, pratik olanı teorik olandan ayırırken, felsefi antropolojinin perspektifinden Nietzsche'nin yaşam felsefesi, bunları ayırmanın imkânsız olması hasebiyle baştan sona insan sorununa adanmıştır. Bundan sonra ana hatlarıyla belirtilen üç yaklaşımdan her birine genel bir bakış sunuyorum ve bunları, antik Kiniklerde bulunan kendini-bilme, dürüstlük, yaşam dolu ve somutlaşmış (Grek) hakikat kavrayışına yaslanan bir *homo natura* okumasıyla tamamlıyorum.

[3] Burada felsefi antropoloji terimini, örneğin Karl Löwith ve Ludwig Binswanger'de olduğu gibi geniş bir anlamda kullanıyorum. Felsefi antropoloji teriminin farklı anlamları ve kullanımlarına genel bir bakış için bkz. Honenberger (2016). Nietzsche'nin Max Scheler, Arnold Gehlen ve Helmut Plessner ile anılan felsefi antropoloji geleneğiyle ilişkisi hakkında kuşatıcı bir tartışma için bkz. Schloßberger 1998. Nietzsche ve felsefi antropoloji üzerine Fischer (2018) ve Krüger'in (2018) yazılarına bkz.

## I. İnsan Doğasını Doğa Bilimleriyle Yeniden Kurmak (Brian Leiter)

Nietzsche'de insan doğası üzerine yapılan son dönemki tartışmalar, genellikle Brian Leiter'in, Alexander Nehamas'ın "Nietzsche: Edebiyat Olarak Hayat" adlı kitabıyla birlikte anıldığı bir konumdan, fakat nihayetinde "Jacques Derrida, Sarah Kofman, Paul de Man ve Richard Rorty gibi yazarların etkisine" uzanan estetizm üzerine 'negatif tez'den başlar (Leiter 1992, 290).[4] Estetizme göre Nietzsche, dünyaya edebi bir metinmiş gibi bakar ve edebi duruma, edebi metinlerin ve karakterlerin yaratımı ve yorumuna uygulanan genellemeleri yansıtan bir insan kavrayışına ulaşır (a.g.e., 275-276). Leiter, bir filolog olarak Nietzsche'nin dünyadan, yorumlanacak bir metin olarak, metaforik bir biçimde bahsettiğini kabul etmekle birlikte (a.g.e., 276) onun için mesele, Nietzsche'nin "doğa dünyasını belirli türden doğal niteliklerle" yorumlamasıdır (örneğin, BGE 230; A14) (a.g.e., 278). Leiter, 230. aforizmaya Nietzsche'nin en önemli felsefi imperatifinin natüralizm olduğuna bir kanıt olması bakımından başvurur.[5] Leiter'in okumasında homo natura, Nietzsche'nin "doğal bir organizma" olarak natüralist insan kavrayışını yansıtır ve "Nietzsche'nin bilgi için uygun bir başlangıç noktası tesis etmek istediğini" gösterir (a.g.e., 279).

Michel Foucault'a göre insanın bilginin alfa ve omegası olarak konumlanması, insanın özüyle ilgili teorik sorgulamada 19. yy'ın antropolojik dönüşünün ana niteliklerinden biridir ve "insanın aşkın yanının empirik yanına natüralist indirgenişini yansıtır: "Bu doğruluk" söylemi, pozitivist türde bir analize sahip olduğundan temelini ve modelini, kökeninin doğada ve tarihte olduğu empirik hakikatte bulur" (Foucault 1994, 320). Beatrice Han-Pile'ın da işaret ettiği gibi Foucault, bu girişimi özcülüğünden ötürü ve "insan"ı haksız yere salt bir doğa nesnesine dönüştürdüğü için eleştirir (Han-Pile 2010, 130). Foucault'nun eleştirisinin per se antropolojiye değil, insanı aşkın bir özne olarak kuran Kantçı ve yeni-Kantçılığın kalbindeki antropolojizme yöneldiğini not etmek önemlidir. Foucault'nun hipotezinde bilginin aşkın öznesi olarak insan anlayışı, insanı salt doğa nesnesi olarak gören daha sonraki

[4] Leiter'in, Nehamas'ın estetizmine karşı ana argümanlarıyla hem fikir olmakla birlikte Jacques Derrida, Sarah Kofman, Paul de Man ve Richard Rorty'nin görüşlerinin Nehamas'ın estetizmine dahil olup olmadığı sorusu, ayrıca bir kanıt gerektirir.

[5] Nietzsche'nin natüralizmi üzerine ayrıca bkz. Cox 1999. Cox, 230. aforizmayı, Nietzsche'nin natüralizmiyle ve Nietzsche'nin perspektivizmi, anti-temelciliği ve soykütüğü yöntemiyle ilişkilendirilen yorumun önceliği ve indirgenemezliğinin aksine Nietzsche'nin felsefi projesinin bir standardı olarak doğaya dönüş ve doğallık çağrısıyla ilişkilendirir. Cox'un tezi, Nietzsche'nin relativizm ve dogmatizm, özgürlük ve zorunluluk arasında başarıyla gidip geldiğidir (a.g.e., 2 ve devamı): Nietzsche'nin relativizmi, "natüralizmiyle kontrol altında tutulur" ve dolayısıyla "natüralizmi de perspektivizmiyle hafifletilir" (a.g.e., 3). Göreceğimiz gibi felsefi antropolojinin perspektifinden Cox'un açıklaması oldukça düalisttir ve Kantçı bir epistemolojiyi örnek alır.

pozitivist açıklamalara zemin sağlar. Foucault'nun eleştirel görüşleri üzerinden bakıldığında, doğal niteliklerine empirik bilimler yoluyla ulaşılabilen bir canlı organizma olarak *homo natura*'nın natüralist kavranışları, pozitivist bir antropolojinin örneğini sunar.

Leiter'in negatif tezini, insan davranışı ve değerlerinin "kalıtsal psikolojik ve fizyolojik karakterler" ya da onun "tip-olgular" dediği (Knobe/Leiter 2007, özellikle 89 ve devamı) şey tarafından nedensel olarak belirlendiği natüralizm üzerine olumlu tez izler. Bu görüşe göre Nietzsche'nin natüralist projesi, belirli bir insan tipinin, "belirli bir ağaç türü hakkındaki bazı şeyleri onun meyvelerini bilmek suretiyle anlayabilmesine" (Leiter 2002, 10) benzer biçimde belirli değerleri ve düşünceleri neden ve nasıl taşıdığını açıklamakla ilgilenir. Leiter böylece, "nasıl ki ağaçla ilgili doğal olgular, taşıdığı meyveyi açıklıyorsa bir insanla ilgili tip-olguların da o insanın taşıdığı düşünce ve değerleri açıklayacağı" (a.g.e.) sonucuna ulaşır. Bilimsel natüralizm, yaşayan insandaki öz-düşünümsel bilgi boyutunu hesaba katmaz ve böylece insan doğasının dönüşümlerine yönelik bir açıklama sunamayan, Nietzsche'nin insan doğası kavrayışının determinist bir açıklamasına ulaşır.

Bu, Leiter'e göre neden "İki Nietzsche"nin – biri teorik, biri pratik ve biri natüralist, biri natüralist olmayan Nietzsche - var olduğunu da açıklayabilir (Leiter 2013, 582-584). Leiter, Nietzsche'nin spekülatif psikolojisinin, örneğin Nietzsche'nin mevcut ahlakımızın kaynağını açıkladığını düşündüğü şeyin, insan psikolojisinin mekanizmini nasıl anladığının, ahlaki inançların nedensel sonuçlarını ele almasının vb. felsefi projesinin nihai amacı olmadığını fakat Leiter'in Nietzsche'nin iyileştirici projesi olarak işaret ettiği şeyle, örneğin okuyucuları üzerinde iyileştirici bir etki bırakmak ve onları egemen ahlakla ilgili yanlış bilinçlerinden kurtarmakla desteklendiğini ve tamamlandığını savunur (a.g.e., 582). Bu nedenle Nietzsche'nin natüralizmi ve onun insan doğasıyla ilgili teorik kavrayışı, tümüyle geçmişe ve doğanın yaratıkları olarak ne olduğumuza dair bilgiyi sağlamaya yöneliktir.

## II. İnsan Doğasını Doğa Tarihiyle Yeniden Kurmak (Marco Brusotti)

Nietzsche'de insan doğası sorunuyla ilgili olarak Marco Brusotti'nin konumu – başta sunduğumuz insan doğası sorununa ikinci yaklaşım – insan doğasının doğa tarihi üzerinden yeniden yapılanmasını sağladığı için detaylıca ele alınmayı hak ediyor (Brusotti 2011, 2013, 2014). Brusotti, 230. aforizmanın bir okumasını sunar ve ayrıca Leiter'in Nietzsche'nin natüralizmi üzerine son zamanlarda ortaya koyduğu yeni değerlendirmelerin esaslı bir

eleştirisini geliştirir. Brusotti, hem doğa bilimlerinin bir eleştirisine hem de doğa ve insan bilimleri arasındaki ilişkiyi doğa tarihi formunda derinlemesine yeniden düşünme girişimine dayanan Nietzsche'nin tüm felsefi metodolojisinin farklı bir değerlendirmesi için ikna edici bir çerçeve ortaya koyar.[6]

Brusotti'ye göre Nietzsche, insan ve doğa bilimlerini bir bütün olarak düşünür (Brusotti 2012, 59-91). Brusotti, ilkini geçmişe yönelen, yani ahlakı natüralist bir biçimde açıklayan Humecu bir natüralizmin oluşturduğu, ikincisini ise gelecekle meşgul olan, yani insanı ahlakın zincirlerinden kurtaran iyileştirici bir Nietzsche'nin oluşturduğu, Leiter'in Nietzsche'nin teorik ve pratik felsefesi arasında tasarladığı ayrımı sorgular. Brusotti, bilimsel natüralizmin değişkelerine karşıt bir biçimde, insanı doğaya tercüme etmenin, hem insan bilimlerinin doğallaşmasını hem de doğa bilimlerinin tarihselleşmesini kapsayan ve böylece Leiter'deki metodolojik düalizmi aşan tarihsel felsefi bir yaklaşımı gerektirdiğini öne sürer. Bu, 230. aforizma özgür tinin doğa tarihinin bir açıklaması olarak okunduğunda belirginleşir:

> "İyinin ve Kötünün Ötesinde"nin 230. aforizması, özgür tinin doğa tarihinin temel sorununu takip eder. Bu bağlamda Nietzsche, insanı – ve dolaylı olarak bilgi arayıcısını – *homo natura* olarak, yani insanı doğaya geri tercüme etme olarak düşündüğünü öne sürer (Brusotti 2013, 262; ayrıca bkz. Brusotti 2014).

Brusotti'nin Nietzsche'nin felsefesinin teorik ve pratik kısımlara ayrılmasını reddetmesinin bir başka nedeni, Nietzsche'de bilginin öz-düşünümsel olmasıdır. Nietzsche'nin özgür tinlerinin keşfettiği *homo natura*'nın bilgisi, onların kendilerini öğrenmelerine, kendilerini bilmelerine ve doğanın yaratıkları olarak kendilerine karşı dürüstlüklerine kazınır. Bu ayrıca, 230. aforizmanın "dürüstlüğün (*Redlichkeit*) doğallaşmasını" (von Tongeren 2014, 162) ön plana çıkardığını savunan Paul van Tongeren'in de görüşüdür.

230. aforizmada Nietzsche, "insan doğasının korkunç temel metniyle karşı karşıya olan ve sözde dürüstlüklerinin güzel, pırıltılı, şıngırtılı, şenlikli sözcükleri altında bilgi arayıcısının "tininin eğiliminde gaddarca bir yön olduğunu" keşfettiği gerçeğini kabullenmesi gereken bilgi arayıcılarının trajik ikilemini betimler (Nietzsche 1989, 160).[7] İnsanı doğaya tercüme etme görevinden önce özgür tinler bir paradoksla karşılaşır: Bir yandan dürüst-

[6] Nietzsche'nin tarihsel felsefe kavrayışı ve insan bilimlerinin (*Geisteswissenschaften*) doğallaşması sorunu hakkında bkz. Brusotti 2011 ve Emden 2014, bilhassa Brusotti'nin, Leiter'in Nietzsche'de natüralizmin metodolojik ve tözsel değişkeleri üzerine tartışması s. 62-66.

[7] Paul van Tongeren (2014, 162), "*homo natura*'nın korkunç temel metni" ifadesindeki 'korkunç (*schrecklich*)' teriminin tragedyaya ilişkin olduğunu ve dolayısıyla 230. aforizmada doğanın natüralist kavranışından ziyade trajik kavranışına işaret ettiğini öne sürer: "Kuşkusuz Nietzsche için doğa, trajik olanla ilişkilidir ve Nietzsche doğayı, *homo natura*'nın temel metni üstüne boyanan ahlaki imalardan özgürleştirerek trajik olanın deneyimine geri dönmeye çalışır".

lük (*Redlichkeit*), insan doğasını *homo natura* olarak anlamak için gereklidir. Fakat diğer yandan, insanın doğaya tercüme edilmesinin tamamlanması için insan kültürünün bir yapaylığı olarak dürüstlüğe inancın aşılması gerekir. Bu bakımdan dürüstlüğün doğallaşması hem dürüstlüğün en yüksek gerçekleşmesine hem de iyinin ve kötünün ötesinde bilinmeyen ve belirsiz bir geleceğe doğru, dürüstlüğün aşılmasına işaret eder. Hem van Tongeren hem de Brusotti için insanın doğaya tercüme edilmesi, ahlaki bir erdem olarak anlaşılan bir (kendini)-aşmaya çağrıda bulunur. Nietzsche'nin özgür tinleri, Leiter'in natüralist okumasının iddia ettiği gibi yalnızca geçmiş ahlakların bilgisini değil aynı zamanda geleceğin ahlakının yani "özgür, Nietzsche'nin özlem duyduğu mutlak özgür tinlerde somutlaşan postmoral bir ahlakın" şekillenmesini işe koşar (Brusotti 2014, 130).

Brusotti'nin *homo natura* okuması, doğaya dönüşün postmoral bir ahlakı nasıl yarattığı ile ilgili açık soruyu onaylamış görünse de geçmişe, insan doğasının doğal tarihine odaklanmayı sürdürür. İlaveten Brusotti'nin *homo natura* okuması, insan doğası sorunundan bilgi sorununa doğru yön değiştirir. Brusotti, "*homo natura* olarak insan sorununun" – daha genel bir sorun – yerine daha spesifik olan bilgi öznesinin doğal tarihi sorununu koyar (Brusotti 2013, 270). Bu, Brusotti için "neden ille de bilgi?" sorusuna verilecek yanıtın, neden "İyinin ve Kötünün Ötesinde"nin 229. aforizmasından önce yer alan Nietzsche'nin bilginin doğal tarihi tartışmasında bulunabileceğini açıklayabilir. Brusotti, 229. ve 230. aforizmaların daha önceki taslaklarında yerlerinin değiştirildiğini, ilkinin ikincisinin yerinde olduğunu ekler: Nietzsche'nin görüşünde, bilgi arayıcısının kendi gaddarlığının kendisine karşı, tinin temel istencine karşı döndüğü gerçeğine referansla bu doğal tarihsel soruya "daha iyi bir yanıt" yoktur (a.g.e., 277).

Bu bakımdan Brusotti'nin 230. aforizma okuması, Leiter'in bilimsel natüralizminde bulunan benzer bir sorunu üretir, yani Brusotti bilgi sorununu daha genel insan sorunundan ayırmak suretiyle ele alarak 230. aforizmanın tek-taraflı bir yorumunu sunar. Hem Leiter'in bilimsel natüralizmi hem de Brusotti'nin doğa tarihi, insan doğası sorunundan ayrı olarak öncelikle bilgi sorunuyla ilgilidir. Leiter'in asıl odağı, *natura* üzerineyken ve dolayısıyla insanı salt bir doğa nesnesine indirgemeyi amaçlarken Brusotti'nin asıl odağı, *homo* üzerindedir ve böylelikle insanı (aşkın) bir bilgi öznesine indirgeme riskini göze alabilir.

### III. İnsan Doğasını Felsefi Antropolojiyle Yeniden Kurmak (Karl Löwith)

Felsefi antropolojinin perspektifinden bakıldığında, nasıl ki pratik felsefe teorik felsefeden ayrılamıyorsa insan doğası sorunu da insan bilgisi sorunundan ayrılamaz. Bunun nedeni, felsefi antropolojinin, insanı, doğada daima somutlaşmış bilgiyi üreten yaşayan bir varlık olarak düşünmesidir. Karl Löwith 1933'te yayınlanan Kierkegaard ve Nietzsche üzerine makalesinde, 230. aforizmanın bir okumasını sunar ki bu okuma, Nietzsche'nin homo natura olarak insan kavrayışını onun felsefi antropolojisiyle ilişkilendirir. Löwith, Kierkegaard ve Nietzsche'nin felsefi antropolojilerinde bilgi ve doğa arasındaki içsel ilişkinin onların felsefelerinin iki "temel kavramı (Grundbegriffe)" olan yaşam ve varoluş kavramlarında yansıdığını öne sürer (Löwith 1933). Kierkegaard ve Nietzsche, felsefeyi bundan böyle diğer başka bilimler arasında bir antropolojiyi içeren kapalı metafizik bir sistem olarak anlamazlar. Löwith için tüm felsefe sorunları, insanın ne olduğuyla ilgili "temel sorunda (Grundfrage)" toplanır.

Nietzsche ve Kierkegaard'da "insan nedir?" sorusunun, Kant'ın aynı soruyu kendi antropolojisinde ele alış biçiminden ayrılması gerekir.[8] Löwith için felsefi antropolojinin ana meselesi, anladığım kadarıyla, Kantçı aşkın olan (homo) ve empirik olan (natura) düalizmini, altında yatan insan kavrayışı içinde aşmaktır.[9] Nietzsche'de *homo natura*, homo ve natura'nın sürekliliğine, insanın doğaya aşkın olmadığı gerçeğine işaret eder. İlaveten Kant'ın eleştiri sistemi, insan ve doğa bilimlerinin eleştirel temelini sağlayan bilginin olanaklılığının koşullarını belirlemeye yönelik iken Kierkegaard ve Nietzsche ile birlikte felsefe, deneysel psikoloji formunda felsefi antropoloji haline gelir (Löwith 1933, 43).

Kierkegaard ve Nietzsche, yaşamını felsefi düşüncelerinden ayıran (örneğin Hegel) metafizikçi olarak filozof figürünü reddederler. Löwith, metafizikçiye karşı kendini-bilmenin gerekliliğini onaylar: "Kendini-bilme, tam bilimdir. İnsan bir kez tüm şeylerin bilgisine ulaştığında kendisini bilecektir. Zira şeyler, insanın sınırlarından başka bir şey değildir" (a.g.e). Löwith için – doğa ve insan bilimlerinin de ürettiğini içine alan – bilgi, yaşayan bir varlık olarak insanın kendisini deneyimlemesi dahilinde anlaşılmalıdır. Felsefe

[8] Farklı bir bakış açısı için bkz. Gori 2015. Gori, Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı*'nda insan sorusuna dair yaklaşımının birçok yönüyle Kant'ın pragmatik antropoloji fikriyle karşılaştırılabilir olduğunu öne sürer.

[9] Helmut Heit, Nietzsche'nin yaşamın organik sürekliliği kavrayışının "aşkın metafizik ve indirgemeci fizikalizm ikiliğinin ötesinde bir doğallaşmayı" ifade ettiğini öne süren Günter Abel'i takip ederken benzer bir noktaya değinir (Abel 2001, 7, alıntılayan Heit 2014, 27-46). Heit'ın yazısı, Kant'ın felsefesinde yer alan dört soru yapısını takip eder: 1. Neyi bilebilirim? 2. Ne yapmalıyım? 3. Ne umabilirim? 4. İnsan nedir?

için bu, hakikatin, yaşayan filozofun kendi deneyimleri üzerinden üretildiği ve ondan ayrılamaz olduğu anlamına gelir. Bu itibarla, felsefi antropolojinin perspektifinden Nietzsche'nin ve Kierkegaard'ın tüm felsefi projeleri, yazarının bakış açısından ayrılabilir bir sistematik felsefi dünya açıklaması olarak felsefenin aşılmasını amaçlar.

Löwith'e göre hakikat sorununun, eski hakikat inancından geriye kalan dürüstlük üzerinden dürüstlük sorununa indirgenmesi, "felsefenin radikal insanileşmesinin" (*Vermenschichung*) bir sonucudur (a.g.e., 43 ve devamı).[10] Löwith için "İyinin ve Kötünün Ötesinde"de söz konusu olan şey, saf bir tin felsefesinin, yazarlarının kendilerini hem son hem de geleceğin filozofları olarak kavradıkları çok yönlü bir insan felsefesine dönüşmesidir. Dürüstlük olarak hakikat, hakikat arayışı olarak felsefenin zeminini kaydırır. Fakat Löwith, bu trajik hakikat kaybının, felsefi antropoloji olarak anlaşıldığı biçimiyle felsefeye yeni bir başlangıcı haber verdiğini süratle ekler (Löwith 1933, 46).[11] 230. aforizmada bu yeni başlangıç, Nietzsche'nin özlemini duyduğu özgür tinlerin, Hıristiyan dünya görüşü ve onun ahlakını daha doğal bir insanlığın oluşuna doğru aşan doğaya geri dönüşü sahneleyip sahneleyemeyeceğine bağlıdır. Löwith, Nietzsche'nin insan doğası sorununa yönelik felsefi yaklaşımına katılıyor görünse de Nietzsche'nin *homo natura*'sının insanın doğallığına dair tutarlı bir açıklama getirmediğinden yakınır ve Nietzsche'nin insan doğası kavrayışının tartışmalı ve reaktif olduğu ve nihayetinde Hıristiyan ahlak görüşü karşıtlığında sıkışıp kaldığı sonucuna ulaşır. Bilhassa insanla ilgili saf natüralist ve fizyolojik açıklamalar ile moralist/immoralist dünya yorumunun bir ifadesi arasında salınan Nietzsche'nin yaşam felsefesi, "muğlak" ve "belirsizdir. Kierkegaard ile kıyaslandığında Nietzsche, Yeni-Kantçılığı aşma konusunda yeterince ilerlemeyen "amatör bir pozitivist Yeni-Kantçı'ya benzer" (Löwith 1933, 64).

Benim bakış açıma göre Löwith'in *homo natura* okumasıyla ilgili sorun, Nietzsche'nin doğa ve felsefi yaşamla ilgili düşüncesi üzerinde Antik Yunan etkisini yeterince hesaba katmamasıdır. Nietzsche için doğa artık basitçe bilimsel bir araştırma nesnesi değil, insan varoluşunun tüm yönlerinde ortaya çıkan bir kuvvettir. Nietzsche, felsefi yaşam kavramı üzerinden doğanın bu fazlalığını yakalamaya çalışır.[12] 230. aforizma, dürüstlüğün, insanın doğaya dönüşü üzerinden sürekli icat edilmesinin paradoksal ve açık ödevini geliş-

[10] Nietzsche'de dürüstlük (*Redlichkeit*) üzerine ayrıca bkz. Strauss (1983, bölüm 8); Nancy (1990); White (2001); Benoit (2012).
[11] Ayrıca bkz. Nietzsche'de yeni bir başlangıç olarak insanın sonu üzerine: Jaspers 1981; Schacht 1995, 2006.
[12] Nietzsche'de yaşamın oluşu üzerine bkz. Lemm 2014, 2015.

tirdiği – özgür tin figürüyle örneklenen – bir felsefi yaşam kavramını telaffuz eder. Benim bakış açıma göre Nietzsche'nin felsefi yaşam ve *homo natura* görüşü, *homo natura* olarak filozof prototipi olan Sinoplu Kinik Diogenes'te öncüsünü bulur.[13]

## IV. İnsan Doğasını Kinik Kendini-Bilme ve Dürüstlük Üzerinden Yeniden Kurmak

Antik Kinikler, doğaya dönüşün, geleceğe yöneldiği ve insan doğasını da içine alan tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesine olanak tanıyan yaşanmış ve somut hakikat olarak felsefi yaşam ve dürüstlüğün bir örneğini sunarlar. Kinikler için hakikatin ya da bilginin takipçisi olarak felsefe, bir öğreti ya da bilim değil hakikat sorununun doğru yaşam sorusundan ayrılmaz olduğu bir yaşam biçimi ve pratiğidir.[14] Kinikler, hakikatin kelimenin tam anlamıyla nasıl yaşanabileceğini, nasıl somutlaşabileceğini, bedende nasıl gerçekleşebileceğini sorarlar. Kiniklerde hakikatin doğallaşması kuşkusuz Nietzsche'nin şu iki görüşünde yankılanır: Bir yandan Löwith'in de işaret ettiği gibi bir filozofun yaşam ve düşüncesi, hakikat ya da bilgi araştırmasında yazarının perspektifinden ayrı düşünülemeyecek bir bütünlük kurar ve diğer yandan hakikat sorusu, hakikatin somutlaşıp somutlaşamadığı sorusu olarak yeniden formüle edilmelidir (Nietzsche 2001, 110 ve devamı). Nietzsche'de insan doğası sorunu yönünden bu, ilk olarak onun felsefesinde teori ile pratik arasında hiçbir ayrımın olmadığı ve insan doğası sorununun, felsefi antropolojinin geliştirdiği yaşayan bir varlık, konum olarak insanın bakış açısından soruşturulması gerektiği anlamına gelir.

Nietzsche'nin özgür tinlerinde somutlaşan insanın doğaya geri tercüme edilmesi, aynı zamanda doğaya dönüşe yaslanan hakikatin Kinik filozofta somutlaşmasıyla kıyaslanabilir. İlginç bir biçimde Kiniklerde bu doğaya dönüş, insan doğasının geleneksel ve dolayısıyla düzmece yorumlarının aşılmasına nüfuz eder ve bu dönüş Kiniklerin *parrhesia*, dürüstlük pratiği ya da doğruyu-söyleme anlayışlarının temel bir yönüdür. Kiniklerde dürüstlük pratiğinin amacı, geçerli olanın değerini tahrif etmek ya da başka bir ifadeyle insan doğasıyla ilgili geleneksel anlayışları alaşağı etmektir.[15] Kinikler, uy-

[13] Nietzsche ve Kinikler arasında kapsamlı bir karşılaştırma için bkz. Niehus-Pröbsting 1988, 306-340 ve ayrıca Desmond 2008, 225-234. Eleştiriciler, Nietzsche ve Kiniklerin değerleri yeniden değerlendirme projelerinin yanı sıra felsefi stilleri arasındaki benzerliklere sıklıkla işaret ettiler. Ben bu okumaları, Nietzsche ve Kiniklerin antropolojilerinin bir karşılaştırmasını sunarak tamamlamak istiyorum.

[14] Kiniklerde teori ve pratiğin ayrılmazlığı üzerine bkz. Navia 2005.

[15] Kinikler için *parrhesia*'nın önemi üzerine ayrıca bkz. Branhem 1996, 81-104.

garlığın doğa ve insan arasında inşa ettiği bariyerleri aşmaya çalışırlar. Yine de bu düşünce, "şimdiye kadar ebedi *homo natura* temel metni üstüne çizilen ve boyanan pek çok kibirli ve coşkulu yorum ve çağrışımlar üzerinde ustalaşma" ödeviyle görevlendirilen Nietzsche'nin özgür tinler görüşünde yankılanır (Nietzsche 1989, 161). Kiniklerde olduğu gibi Nietzsche'de de dürüstlük, insan doğasıyla ilgili belirlenen kavramları tahrif etmeyi gerektirir. Bu, Nietzsche'de insan doğası sorunu yönünden insan doğasının ne olduğuyla ilgili belirlenmiş uzlaşıları ve fikirleri sorguladığı ölçüde Nietzsche'nin antropolojisinin aynı zamanda daima bir anti-antropoloji olduğu anlamına gelir (krş. Stegmaier/Bertino 2015). Tarihsel ve oluş içinde olması bakımından insan doğası kavramına yönelik pozitivist ve özcü antropolojileri aşar.[16] Bu nedenle Nietzsche, hatanın nihai olarak aşılmasının mümkün olmayacağını savunur. Hakikatin nereye kadar somutlaşabileceği sorunu, yeni yaşam formlarının eş zamanlı olarak keşfedilip yaratıldığı açık bir soru ve açık bir deney olarak kalmalıdır (Nietzsche 2001, 110 ve devamı).

Kiniklerde insan doğasının kendini-biçimlendirmesi, doğru yaşam olarak felsefi yaşamın, insanın doğasını değiştirme gücüne sahip olduğu düşüncesinde ifade edilir. Onlar için dosdoğru bir hakikat araştırması, sürekli kendini-deneyimleme olarak kendini bilmenin zorluklarıyla yüzleşmek anlamına gelir. Kiniklerin kendini-deneyimleme konusundaki acımasız vaatleri, Foucault'yu Kinikler için doğru yaşamın, değişmiş ve değişmekte olan bir yaşam olduğu sonucuna götürür. Foucault, doğru yaşamın radikal ve paradoksal bir biçimde başka bir yaşam olup olmayacağını sorgular (Foucault 2011, 245). Bana göre bu değişim düşüncesi, Nietzsche'nin özgür tinlerinin sahnelediği *homo natura*'nın somutlaşmasıyla üretilen insan doğasının dönüşümleri görüşünde söz konusudur. Doğaya dönüş, insan doğasının çoklu, çoğul ve değişim ve öz-değişim içinde sürekli bir oluş olduğunu ve dolayısıyla asla kendisiyle aynı ve kendisine özdeş olmadığını ortaya koyar. İnsanı doğaya geri tercüme etme sayesinde Nietzsche'nin özgür tinleri, insan doğasının, yaşamın bazı uzak formlarına (hayvan ya da bitki) ait bir şey olarak ardımızda yatmadığını, gelecekte önümüzde duran bir şey olduğunu keşfeder.

Kinikler için geleneğe karşı olarak doğa, doğru bir yaşamı sınamanın tek kabul edilebilir standardıdır. Bu standart, hayvan yaşamı ve bilhassa köpeksi yaşam formunu alır.[17] Kiniklerin insanınkini de içine alan hayvanlığın

[16] Sommer, 230. aforizmanın, Nietzsche'de özcü ve mutlakçı bir antropoloji için metinsel bir temel sağladığı görüşünü reddeder. Bkz. Sommer 2016, 650 ve devamı.

[17] Kiniklerde tanrılar, insanlar ve hayvanlar arasındaki hiyerarşinin tersine çevrilmesi hakkında bkz. Goulet-Cazé 1996, 61-64.

değerini yeniden düşünme çağrısı, bize Nietzsche'nin "İyinin ve Kötünün Ötesinde"nin 229. aforizmasındaki gaddarlığın değerini yeniden düşünme çağrısını hatırlatır. Batı metafiziğine karşıt bir biçimde Nietzsche, insanın doğadan aldığı şeyin dışlanmasından ziyade yeniden değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Nietzsche, gaddarlığı dışlamak yerine hayvana ait gaddarlığın kültürel üretkenliği harekete geçirdiği ve tüm uygarlık kazanımlarımızın temelinde yattığı tezini geliştirir. Bu, Nietzsche'nin özgür tinlerinin bilgi arayışlarının gaddarlıkla harekete geçtiğini onaylarken kabul ettikleri korkunç bir içgörüdür (Nietzsche 1989, 159-162).

İlginç bir biçimde, Nietzsche'nin yukarıda bahsedilen yönlerinin tümü; yaşam ve düşüncenin birliği, somutlaşma durumu, doğaya dönüşün anti-temelci yönü, değerlerin yeniden değerlendirilmesi, yaşamın oluşu ve insan doğasının süregelen dönüşümünün yanı sıra çok yönlü karakteri, Nietzsche'nin dürüstlük kavrayışında ifadesini bulur. Bu görüşlerin, antik Kiniklerin dürüstlük anlayışıyla ilgili olması ölçüsünde, Nietzsche'nin dürüstlük ve doğal insan kavramının ilhamını Kiniklerden almış olabileceğini öne sürüyorum.

Nietzsche'de dürüstlük, yaşam ve düşünce birliğinin, kendini araştırma ve deneyimin yorumlanmasına adayan bilgi arayıcısında ifadesini bulduğu bir kendini-deneyimleme vaadini simgeler:

> Deneyimlerimizin yorumları (*Erlebnisse*). Dürüstlüğün (*Redlichkeit*) bir türüne, tüm din-kurucular ve benzerleri yabancılaşmıştır: Kendi deneyimlerini (*Erlebnisse*) bilgileri için bir vicdan meselesi yapmamışlardır [...] Fakat biz diğerleri, akla teşne olanlar deneyimlerimizle (*Erlebnisse*) bilimsel bir deneye (*wissenschaften versuche*) uygun olarak yüzleşmek isteriz, saat be saat, gün be gün! Biz kendimizin deneği, kobay olmak isteriz (*Experimente und Versuch-Tiere*) (Nietzsche 2001, 179 ve devamı).[18]

Hakikatin dosdoğru izlenmesinin başlangıç noktası olarak deneyime referans, realizmin bazı türlerine bir geri dönüş şeklinde anlaşılmamalıdır.[19] Nietzsche için deneyimler, verili ya da altta yatan bir hakikati ifade etmezler. Aksine, deneyimlerimizle bilimsel bir deney olarak karşılaşma, tüm deneyimlerimizin mutlak olmayan fakat her zaman tarihsel olarak konumlanmış, kurulmuş ve dolayısıyla yanlış olan taraflı değer yargılarına dayandığını kabul etmek anlamına gelir (Nietzsche 2001, 114) ki bu, Nietzsche'de insan doğasını doğa tarihi üzerinden yeniden yapılandırmanın zorluklarının bir parçası olarak yukarıda tartışılan noktadır.

---

[18] Din kurucularının *Redlichkeit*'tan yoksun oluşları üzerine ayrıca bkz. Nietzsche 1988a, 257 ve devamı.

[19] "Sanatta dürüstlüğün – realizmle hiçbir ilgisi yoktur! Esasen sanatçının onların güçlerine (*Kräfte*) karşı dürüstlüğü: Kendilerine yalan söylemek istemezler, ne de kendilerini zehirlemek isterler – üzerlerinde etkisi yoktur! Fakat deneyimi (*Erlebniss*) (gerçek etkiyi), taklit etmek (*nachahmen*) isterler" (Nietzsche 1988a, 261; çeviri bana ait).

Kiniklerde olduğu gibi Nietzsche'de de dürüstlük, bedene dışsal bir şey, bir tür "sözcük şatafatı (*Wort-Prunk*) ve yalan gösterisi (*Lügen-Putz*) değildir (Nietzsche 1989, 161). Dürüstlük insanın doğallığını olumlar. Nietzsche için *homo natura*'yı olumlamak, bedeni, daha yüksek, ahlaki bir kökenin yanılsamalarının ardına saklamak yerine somutlaştırma koşulunu yaşama ait olması noktasında kucaklamak anlamına gelir. Kiniklerde olduğu gibi dürüstlük, "utançtan vazgeçmeye (*Schem verlernen*)" ve içgüdülerin doğallığını yadsımaktan" imtina etmeye (*natürliche Instinkte verleugnen*) işaret eder (Nietzsche 1988c, 476; çeviri bana ait). Nietzsche'nin dürüstlük düsturu: "Natüralist olalım (*Sein wir naturlistisch*) ve eğilimlerimizi ve isteklerimizi (*Neigungen und Abneigungen*) kasıtlı bir biçimde Kinik olarak niteleyen ahlaki renklere (*moralischen Farbtöpfen*) boyamayalım (Nietzsche 1988c; çeviri bana ait).[20]

Doğaya dönüş olarak dürüstlük, kurumsallaşmış ahlaki, politik, dinsel ya da patriyarşik değerleri üstlenen kurulu gelenekler ve yükümlülüklerle gerilimli bir ilişkide durur (Nietzsche 1988a, 256). Dürüstlük, ahlakın aşılmasına çağrıda bulunur (Nietzsche 1989, 43-45), "iyinin ve kötünün ötesinde" bir hakikat geliştirir (Nietzsche 1988d, 325; ayrıca bkz. Nietzsche 2001, 104 ve devamı). Ahlaki, dinsel ve metafizik dogmatizme karşı dürüstlük, anti-temelcidir: bu, kendine karşı düşünmek, sürekli hakikat olarak adlandırılanın altını oymak ve onu sorgulamak anlamına gelir. Nietzsche için bu kendini-eleştiren düşünme türü, büyüklüğün işaretidir. Nietzsche şöyle haykırır: "*Kendine karşı dürüst olmak*la bağlantılı olmayan herhangi bir büyüklüğü kabul etmeyi istemiyorum" (Nietzsche 1988a, 328).

Dahası, Nietzsche'de somutlaşmış bir hakikat olarak dürüstlük, yaşamdan ve bedenden soyutlanamayan bir dürtü (*Trieb*) (a.g.e., 228 ve devamı) olarak anlaşılır. Dürüstlük, birbirine indirgenemeyen ve birbirleri için ve birbirlerine karşı sürekli mücadele içinde olan bir dürtüler çokluğu olarak bedeni kucaklamak anlamına gelir. (a.g.e., 230). Bunun nedeni Nietzsche'nin, dürüstlüğü, "oluş sürecindeki bir şey" (Nietzsche 1997, 457) olarak anlamasıdır. Dürüstlük, dönüştürücü ve değişime tabidir. Fakat dürüstlüğün dönüştürücü gücü, yalnızca bireyin yaşamını değil, dünyayı ve onun değerlerini de ilgilendirir. Dürüstlüğün en tinsel güç istenci ve dünyayı aşma istenci olduğunu hatırlayalım: bu bakımdan dürüstlük, tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi için vazgeçilmezdir (Nietzsche 1989, 155 ve devamı). Yukarıda da sözü edildiği gibi yeniden değerlendirme teması, Kinik filozofun "teda-

[20] Nietzsche, Kiniklerin örneğini izleyerek insanın doğallığını disipline etmenin ve evcilleştirmenin bir aracı olarak utanç duygusuna karşı koyar. Kinizmin bu kendine özgü yönü ve Nietzsche üzerine ayrıca bkz. Sloterdijk 1983.

vüldeki paranın değerini" değiştirme gücünde ifadesini bulan Kinik dürüstlüğün ana niteliklerinden biridir. Nietzsche, muhtemelen Kiniklerin örneğini izleyerek dürüstlüğü, "paranın sahteliği (*Falschmünzerei*)" ile ilişkilendirir (Nietzsche 1988b, 347).

Nietzsche, dürüstlüğün insan doğasını dönüştürecek güce sahip olduğuna inanır (Nietzsche 1997, 167-169). Fakat bu, değişmez ve mutlak, tek bir özle tanımlanan bir şey olarak insan doğası fikrinden vazgeçmeyi gerektirir. Nietzsche, insan doğasını tek bir şey olmaktan ziyade çoklu olarak düşünür: "kendimizi bundan böyle egonun birliği/biricikliği (*Einzigkeit*) olarak hissedemeyiz. Biz zaten hep bir çokluk (*Mehrkeit*) içindeyiz" (Nietzsche 1988a, 215 ve devamı. Çeviri bana ait). Nietzsche için doğaya dönüş, yaşamın çeşitlenmesine ve çoğullaşmasına yönelmiştir. İnsanın doğallığını ve doğaya ait oluşunu kucaklamak, insan doğasının sürekli icat edilmesi ve yeniden icat edilmesi olanağına açılır. Kiniklere göre yalnızca tüm kosmosu somutlaştıranlar, doğaya dönüşü başarıyla sahneleyebilirler.[21] Onlar doğa kanunlarına göre yaşarlar ve insan doğasıyla ilgili geleneksel, düzmece kavrayışlarla açık ve dosdoğru bir biçimde yüzleşebilirler. 1880'lere ait bir notta Nietzsche, kendisi ve başkalarıyla dürüstçe ilgilenen filozofu benzer terimlerle, başka bir ifadeyle tüm kosmosu somutlaştıran bir kişi olarak betimler: "anladığımız (*begriffen*) ve düşlediğimiz (*geträumt*) ölçüde biz kosmosuz (*Kosmos*)" (a.g.e., 216; çeviri bana ait). Filozoftaki dürüstlük karakteri, kendine özgüdür. Hem Kiniklerde hem de Nietzsche'de dürüstlük kendisini insan doğasının çoğullaştırıcı çeşitliliği olarak içselleştirildiği filozofun tezahür edişi ve doğallaşması şeklinde gösterir. Kinikler, doğaya dönüşün, kendini-koruma mücadelesinin ötesinde daha özgür ve daha doğru bir yaşama yönelik varoluşun kendine ait koşullarını sürekli yeniden-yaratması için gücünü özgürleştirerek insanın dönüşmesine öncülük eder. Kiniklerin sezdikleri doğa ve özgürleşme arasındaki yakın bağlantı, Nietzsche'nin *homo natura* olarak filozof hakkındaki görüşlerine ilham vermiş olmalıdır.

[21] Kinik kozmopolitanizmin olumlayıcı bir okuması için bkz. Moles 1996, 105-120.

## Kaynakça

Abel, Günter (2001): Bewusstein-Sprach-Natur, Nietzsches Philosophie des Geistes, içinde, Nietzsche-Studien, Bd. 30, 1–43.

Benoit, Blaise (2012): Die Redlichkeit ("als Problem"): la vertu du philogue? Probité et justice selon Nietzsche, içinde, Balaudé, Jean-François/Wotling, Patrick (der.): "l'art de bien lire": Nietzsche et la philologie, Paris, 95–107.

Binswanger, Ludwig (1947): Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, Band I. Zur phänomenologischen Anthropologie, Bern.

Branham, R. Bracht (1996): Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism, in Bracht Branham, R./Goulet-Cazé, Marie-Odile (der.): The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy, Berkeley/Los Angeles/London, 81–104.

Brusotti, Marco (2012): Naturalismus? Perfektionismus? Nietzsche, die Genealogie und die Wissenschaften, içinde, Brusotti, Marco/Abel, Günter/Heit, Helmut (Hg.): Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität, Berlin/Boston, 59–91.

Brusotti, Marco (2013): "der schreckliche Grundtext homo natura": Texturen des Natürlichen im Aphorismus 230 von Jenseits von Gut und Böse, içinde, Pichler, Axel/Born, Marcus Andreas (Hg.): Texturen des Denkens: Nietzsches Inszenierung der Philosophie in "Jenseits von Gut Und Böse", Berlin/Boston, 259–278.

Brusotti, Marco. (2014): Vergleichende Beschreibung versus Begründung. Das fünfte Hauptstück: "zur Naturgeschichte der Moral", içinde, Born, Marcus Andreas (Hg.): Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse, Berlin, 111–130.

Cox, Christoph (1999): Nietzsche, Naturalism and Interpretation, Berkeley.

Desmond, William (2008): Cynics, Berkeley/Los Angeles.

Emden, Christian J. (2014): Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century, Cambridge.

Fischer, Joachim (2018): "Utopischer Standort" und "Urphantasie" des "noch nicht festgestellten Tieres". Nietzsche-Transformationen in der Philosophischen Anthropologie Plessners und Gehlens, içinde, Ebke, Thomas/Zhavoronkov, Alexey (Hg.): Nietzsche und die Anthropologie (= Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie, Bd. 7), Berlin/Boston, 153–172.

Foucault, Michel (1994): The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences, New York.

Foucault, Michel (2011): The Courage of Truth (The Government of Self and Others II): Lectures at the Collège de France 1983–1984, çev. G. Burchell, Basingstoke/New York.

Gori, Pietro (2015): Nietzsche's late Pragmatic Anthropology, içinde, The Journal of Philosophical Research, cilt. 40, 377–404.

Goulet-Cazé, Marie-Odile (1996): Religion and the Early Cynics, içinde, Bracht Branham, R./Goulet Cazé, Marie-Odile (der.): The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy, Berkeley/Los Angeles/London, 47–80.

Han-Pile, Beatrice (2010): The "Death of Man": Foucault and Anti-Humanism, içinde, O'Leary, Timothy/ Falzon, Christopher (der.): Foucault and Philosophy, Oxford, 118–142.

Heit, Helmut (2014): Erkenntniskritik und experimentelle Anthropologie. Das erste Hauptstück: "von den Vorurtheilen der Philosophen", içinde, Born, Marcus Andreas (Hg.): Friedrich Nietzsche – Jenseits von Gut und Böse, Berlin/Boston, 27–46.

Honenberger, Phillip (2016): Introduction, içinde, Honenberger, Phillip (der.): Naturalism and Philosophical Anthropology: Nature, Life, and the Human between Transcendental and Empirical Perspectives, Basingstoke, 1–26.

Knobe, Joshua/Leiter, Brian (2007): The Case for Nietzschean Moral Psychology, içinde, Leiter, Brian/Shinhababu, Neil (der.): Nietzsche and Morality, Oxford, 83–109.

Krüger, Hans-Peter (2018): Von generöser Souveränität im europäischen Geist. Helmuth Plessners natur- und geschichtsphilosophische Kritik an Nietzsches Anthropo-Genealogie, içinde, Ebke, Thomas/Zhavoronkov, Alexey (Hg.): Nietzsche und die Anthropologie (= Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie, Bd. 7), Berlin/Boston, 137–152.

Leiter, Brian (1992): Nietzsche and Aestheticism, içinde, The Journal of the History of Philosophy, cilt. 30/2, 275–290.

Leiter, Brian (2002): Nietzsche: On Morality, London.

Leiter, Brian (2013): Nietzsche's Naturalism Reconsidered, in: Richardson, John/Gemes, Ken (der.): The Oxford Handbook of Nietzsche, Oxford, 579–598.

Lemm, Vanessa (der.) (2014): Nietzsche y el devenir de la vida, Santiago de Chile.

Lemm, Vanessa (der.) (2015): Nietzsche and the Becoming of Life, New York.

Lemm, Vanessa (2018a): Friedrich Nietzsche on Human Nature: Between Philosophical Anthropology and Animal Studies, içinde, Massumi, Brian/Hand, Molly (der.): Animals and Animality in Literary Studies, Cambridge (yakında).

Lemm, Vanessa (2018b): Deconstructing the Human: Ludwig Binswanger on *homo natura* in Nietzsche and Freud, in: Conway, Daniel (der.): The Antichrist(ians), Indiana (yakında).

Löwith, Karl (1933): Kierkegaard und Nietzsche, içinde, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Jg. 11, 43–66.

Moles, John L. (1996): Cynic Cosmopolitanism, içinde, Bracht Branham, R./Goulet-Cazé, Marie-Odile (der.): The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy, Berkeley/Los Angeles/London, 105–120.

Nancy, Jean-Luc (1990): "Our Probity!" On Truth and Lie in the Moral Sense in Nietzsche, içinde, Rickels, Laurence A. (der.): Looking After Nietzsche, Albany, 67–87.

Navia, Luis E. (2005): Diogenes the Cynic: The War against the World, Amherst.

Niehus-Pröbsting, Heinrich (1988): Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus, Frankfurt a.M.

Nietzsche, Friedrich (1988a): Nachgelassene Fragmente: Nachlaß 1880–1882 (= Kritische Studienausgabe, Band 9), München/Berlin/New York.

Nietzsche, Friedrich (1988b): Nachgelassene Fragmente: Nachlaß 1884–1885 (= Kritische Studienausgabe, Band 11), München/Berlin/New York.

Nietzsche, Friedrich (1988c): Nachgelassene Fragmente: Nachlaß 1885–1887 (= Kritische Studienausgabe, Band 12), München/Berlin/New York.

Nietzsche, Friedrich (1988d): Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft [1886], içinde, Ders., Kritische Studienausgabe, Band 5, München/Berlin/New York, 9–243.

Nietzsche, Friedrich (1989): Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future, New York.

Nietzsche, Friedrich (1990): Twilight of the Idols/The Antichrist, London.

Nietzsche, Friedrich (1995): Thus Spoke Zarathustra, New York.

Nietzsche, Friedrich (1997): Daybreak, Cambridge.

Nietzsche, Friedrich (2001): The Gay Science, Cambridge.

Riedel, Wolfgang (1996): "Homo Natura": Literarische Anthropologie um 1900, Berlin/New York.

Schacht, Richard (1995): Making Sense of Nietzsche, Urbana/Chicago.

Schacht, Richard (2006): Nietzsche and Philosophical Anthropology, içinde, Ansell-Pearson, Keith (Hg.): A Companion to Nietzsche, Malden, 115–132.

Schloßberger, Matthias (1998): Über Nietzsche und die Philosophische Anthropologie, içinde, Nietzscheforschung, Bd. 4, 147–167.

Sloterdijk, Peter (1983): Kritik der zynischen Vernuft, 2 Bde, Frankfurt a.M.

Stegmaier, Werner/Bertino, Andrea (2015): Nietzsches Anthropologiekritik, içinde, Rölli, Marc (Hg.): Fines Hominis? Zur Geschichte der Philosophischen Anthropologiekritik, Bielefeld, 65–80.

Sommer, Andreas Urs (2016): Kommentar zu Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse", Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, Bd. 5/1, Berlin/Boston.

Strauss, Leo (1983): Studies in Platonic Political Philosophy, Chicago.

van Tongeren, Paul (2014): Nietzsches "Redlichkeit". Das siebte Hauptstück: "unsere Tugenden", içinde, Born, Marcus Andreas (Hg.): Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse, Berlin/Boston, 147–166.

White, Alan (2001): The Youngest Virtue, içinde, Schacht, Richard (der.): Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future, Cambridge, 63–78.



Nietzsche'nin 1881-1888 yılları arasında yaz aylarını geçirdiği Sils-Maria'daki ev. Saint-Moritz, İsviçre.

# CIORAN'IN NIETZSCHE'Sİ*

**Sadık Erol ER**

**Özet:** Bu çalışmada, Cioran'ın Nietzsche felsefesini nasıl okuduğu değerlendirilecektir. Şüphesiz Nietzsche, Cioran'ın kariyerinde önemli bir figürdür. Dahası, birçok yorumcu onu Nietzscheci bir hat üzerinden ele alır. Nietzsche'nin ardılı olarak anılmak Cioran'ı hayatı boyunca rahatsız etmiştir. Cioran'ın Nietzsche ile olan yakınlığının yanı sıra hangi bakımdan ondan ayrıldığı bu çalışmanın ana amaçlarındandır.

**Anahtar Kelimeler:** hastalık, uykusuzluk, nihilizm, varoluş, ölüm

**CIORAN'S NIETZSCHE**

**Abstract:** In this study, it will be evaluated that the way how Cioran reads the philosophy of Nietzsche. Of course, Nietzsche is an important figure in Cioran's career. Moreover, many commentators treats him through a line of Nietzscehean. Being named Nietzsche's successor has disturbed Cioran throughout his life. Cioran's closeness with Nietzsche, as well as the way in which he differed from him, are among the main objectives of this study.

**Key Words:** ilness, insomnia, nihilism, existence, death

Nietzsche bir yalnızdı ... Aslında bütün bu şeyleri ancak uzaktan tanıdı.

Cioran

Her ikisi de büyük mağluplar ve mağlubiyetlerinin farkındalar. Tutumlarına değil, aslında fark mağlubiyetin doğasına ait ve öyle kalacak.

Ali Utku

Önceki bölümlerde de sıklıkla vurguladığımız gibi Nietzsche ismi Cioran'ın gerek yaşantısında gerekse de yazın dünyasında oldukça önemli bir figür olarak göze çarpar. Nitekim Sontag, Cioran'ın -pozisyonunun bütününü bir yüzyıl önceden belirleyen- Nietzsche'yi takip ettiğini yazarken, Nietzsche "olgusu"nun Cioran'ın kendi külliyatında yadsınamaz sonuçları

* Bu çalışma, *Emil Cioran: Bir Alacakaranlık Düşünürü* adlı kitabın "Nietzsche" bölümünden alınmıştır. Bkz., Sadık Erol ER, *Emil Cioran: Bir Alacakaranlık Düşünürü*, Çizgi Kitapevi Yay., Konya, 2018.

olduğunu ifade eder. Sontag'ın yorumunun, Batı felsefesinde, Cioran'ı bir filozof olarak ciddiye almanın mihenk taşı haline geldiğini ve onun tanımladığı Cioran ve Nietzsche arasındaki bağlantıların genel bir Cioran eleştirisinin ana omurgasını oluşturduğunu görürüz. Sontag'ın Cioran ve Nietzsche'yi buluşturan felsefi kavşağı, günümüze kadar varolagelen çeşitli çalışmalarla zenginleştirildi, hala da zenginleştirilmeye devam ediyor. Clément Rosset, Nietzsche üzerine yazmış olduğu kitabının bir dipnotunda Cioran'ı Nietzsche'nin *Şen Bilim* geleneği içerisine yerleştirir ve felsefeye karşı yapmış olduğu cesur ve sorgulayıcı tavrı nedeniyle onu olumlar. Cioran'ın saygın çevirmenlerinden Ilinca Zarifopol-Johnston ve Sanda Stolojan, Nietzsche'nin 1930'larda Cioran üzerinde derin bir etki yaptığını farklı biçimlerde ele alırlar. Cioran'ın arkadaşı olan İspanyol filozof Fernando Savater, ikisinin pek çok ortak noktası olduğunu vurgular. Lucia Gorgoi, Cioran'ın Rumen eserleriyle, Nietzsche'nin kitapları ve *Nachlass*'ı arasında yaptığı bir karşılaştırmada, özellikle aforizmalar ve nihilizme ilişkin üslup ve öz bakımından çok benzerlik bulmuştur. Patrice Bollon'da Cioran felsefesinin özünü diğer filozoflara nazaran Nietzsche'ye daha yakın bulur (Regier, 2005: 75).

Cioran-Nietzsche eşleştirmesi "etkilenme, benzerlik ve uzlaşma" gibi üç nedenden ötürü kıymetli görülse de Cioran, diğer yazarların yörüngesine girmeyi şiddetli bir şekilde reddettiğini ve bu bağlamda -özellikle de- Nietzsche'den bağımsız bir şekilde düşündüğünü ileri sürecekti. Daha sonraki kitaplarında ve mülakatlarında, Cioran genellikle Nietzsche'yi "saf" olarak nitelendirecek ve 1930'lardan sonra bu "yüce filozoftan" daha üstün olduğunu hissettiğini söyleyecekti (A. g. e: 76, Cioran, 2012:42-43).

Cioran, Nietzsche'nin çalışmalarını iyi biliyordu. Nietzsche'nin metinlerinin çok az bir kısmı Rumence'ye çevrilmesine rağmen, Almancayı erken yaşlardan itibaren bildiğinden dolayı Cioran için dil bir engel teşkil etmiyordu. Cioran'ın gençliğinden kalan bir okul defterinde Balzac, Flaubert, Lichtenberg, Schopenhauer ve büyük tutkusu Dostoyevski'den serpiştirilmiş ve Nietzsche'den düzgün bir şekilde kopyalanmış pasajlar da yer almaktaydı (Özellikle Dostoyevski; Nietzsche ve Cioran arasında bir tampon ve tutkal gibi yer almaktadır). Aynı zamanda, Cioran iç savaş yıllarında Nietzsche'yi değil Chestov'u "benim filozofum" diyerek ilan eder (Regier 2005: 76). Cioran'ın bu isimlerle fazlasıyla meşgul oluşu, daha önce vurguladığımız gibi, sistemci ve soyut felsefi düşüncelerden epistemolojik ve ontolojik kopuşunu beraberinde getirmekteydi:

> Parçalar halindeki bir düşünce, tecrübenizin bütün veçhelerini yansıtır; sistemli bir düşünce ise sadece bir veçheyi yansıtır, denetlenen veçheyi, bundan dolayı da yok-

> sullaştırılan veçheyi... Nietzsche'de, Dostoyevski'de, ihtimal dâhilindeki bütün insanlık tipleri, bütün tecrübeler ifadelerini bulmuştur. Sistemde ise sadece denetleyici konuşur, şef konuşur. Sistem daima şefin sesidir: Bunun içindir ki sistem totaliterdir, oysa parça halindeki düşünce özgür kalır (Cioran, 2012: 19).

1930'lu yıllarda Avrupa'nın her köşesinde olduğu gibi Romanya'da da ciddi politik dalgalanmalar yaşanmaktaydı. Bu dönemin önde gelen felsefi ve politik figürlerinden ve ayrıca Nietzsche'nin önde gelen savunucularından biri olan Lucian Blaga, genç Cioran'a oldukça değer veriyordu. Zerdüşt'ün coşkunluklarını taklit eden ve Nietzsche'nin temalarını ve motiflerini benimsemiş olan Blaga da Cioran gibi bir rahibin oğlu olarak Transilvanya'da doğdu (Nietzsche de Lutherci bir papazın oğluydu). Erken dönem Cioran'da Nietzscheci gibi görünen şeylerin pek çoğu Blaga tarafından önceden ele alınmıştı. Blaga, Alman felsefesinin temel eğilimlerinin yanı sıra, Nietzsche'nin de önemli ve temel bir okumasını yaptı. Bu hamle Cioran'ı Blaga okumalarına zorunlu kılmıştı. Blaga'nın da etkisiyle Bükreş Üniversitesi'nde felsefe okuduğu yıllarda Fichte, Hegel, Husserl, Kant, Simmel'in yanı sıra Schopenhauer ve Nietzsche'ye özel ilgi gösterdi. 1933 ve 1935 yılları arasında Berlin'deki Friedrich-Wilhelm Üniversitesi'nde Humboldtlu bir öğrenci olarak Nicolai Hartmann ve Ludwig Klages'in yönetiminde çalıştı. Klages -ve Birleşik devletlerdeki Nietzsche'nin meşhur yorumcusu Walter Kaufmann- gibi Cioran da bir psikolog olarak Nietzsche'nin en büyük hayranıydı. Berlin'de Hitler Üçüncü Reich'ı konsolide ederken, Cioran felsefi okumalarını zenginleştiriyordu (olgunlaştırıyordu). Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ını okudu ve Budizm çalışmaya başladı. Heidegger'i olabildiğince küçümseyen Cioran, Schopenhauer'a yakınlık hissederken, *Schopenhauer und Nietzsche*'nin yazarı Simmel'in fazla okunmadığından şikâyet edecekti; çünkü Simmel de kendisi gibi Nietzsche'yi doğrudan Hristiyan mistisizmine bağlıyordu (Regier, 2005: 76).

1934'te ilk kitabı *On the Heights of Despair*'i yayınlayan Cioran, Zerdüşt'ün bir halefi gibi fırtınalı bir dağ tepesinden edebi ve felsefi kariyerini başlattı. Genç yazarlar için verilen ödül olan ve daha sonra Cioran'ın küçümseyeceği "King Karol II Vakfı ödülü"nü kazanan kitap, "The Passion for the Absurd", "Nothing Is Important" ve "Nothing Matters" gibi nihilist başlıklarla oldukça dikkat çekicidir. Başka yazarlardan alıntı yapmayı çok sevmeyen ve nadiren isim veren Cioran, bu kitapta Nietzsche'yi fazlasıyla ima edecek ve özellikle "büyük bir deliliği gizlemeyen bir varoluşun bir değeri yoktur" derken ve "merhametin kibrini" kötülerken Nietzsche'nin *Tragedya'nın Doğuşu* ve *Ahlakın Soykütüğü* eserleriyle ilişki kurmaya çalışacaktır. Yirmili yaşlarda

Cioran, bu mukayeseden hoşlanabilirdi ancak yaşlandığında özellikle bu durumu reddedecekti. 1985'te yapılan bir mülakatta kariyerinde Nietzsche'nin "tersyüz edildiğini" söyledi. Bu bağlamda Gabriel Liiceanu'ya göre, nihilizmi ele alış biçimleri, aforizmatik üslupları ve tarihi ele alış biçimleri noktasında uzlaşmalarına rağmen, Cioran için Nietzsche "geç döneminde terk edeceği bir tutku" olarak kalmıştı. Bu değişiklik sadece yazılarını değil, bizatihi yaşamını da etkileyecekti (A. g. e.: 77).

Cioran, *Ecce Homo*'dan hoşlanıyordu ve Nietzsche'nin bedene yönelik ilgisini ve düşüncelerini paylaşırken aynı zamanda Nietzsche'nin Shakespeare, Pascal ve Dostoyevski'ye olan sevgisine de sempatiyle bakıyordu. Cioran, Nietzsche'yi belirli bağlamlarda anmaktan ve onda hoşlandığı ve hoşlanmadığı şeyleri ifade etmekten samimi bir şekilde kaçınmasa da ilginç bir şekilde şunları söyleyecektir: "Nietzsche'den daha uzun yaşadım ve böylelikle onu aştığımı düşünüyorum" (Cioran, 2012: 43 vd.).

**Cioran'ın Nietzsche okumaları**

Cioran'ın ikinci kitabı *Cartea Amagirilor* [*Book of Mistakes*] 1936'da yayımlandı. Bu kitap, müziğin ruhunun eroşcu akışlarla nasıl yenileneceğini ifade eden ikinci nesil bir "trajedinin doğuşu"dur. Cioran burada ilk kez belirli sanatçılar ve yazarlar hakkında görüşlerini ifade eder ve Nietzsche en sık anılan yazardır. Cioran, filozofları kendileri için çok az şey yaptıkları için küçümser, fakat Nietzsche'yi dışarıda bırakır; çünkü ona göre Nietzsche açıkçası "bir filozoftan daha fazlasıdır". *Cartea Amagirilor*, Nietzsche rezervi olmadan Cioran'ı kucaklamanın imkânsız olduğunu dillendiren bir kitap olarak öne çıkar. Cioran'ın bu ve diğer metinlerine baktığımızda Hristiyanlığın sanat ve deneyimleri tarafından fazlasıyla ayartıldığını görürüz. Nietzsche'nin Deccal'de cisimleşmesinin (teceddüt etmesinin) aksine, Cioran dinin bir illüzyon olduğunu sıklıkla vurgulasa da, ona hala sarılmanın mümkün olduğuna inanmaktadır. Çünkü ona göre dinin estetiği ontolojisinden çok daha önemlidir. Azizlere hayran bir filozof olarak, yazıları yoğunlukla Hristiyan imgelerine dayanır: "melekler ve vahiy, Âdem ve ilk günah, baştan çıkarma ve batıl inanç, şehitler ve çarmıha gerilme". Öte yandan Nietzsche, Alman felsefesini "sinsi bir teoloji" olarak değerlendirdiğini inkâr ederken, Cioran Alman müziğini, özellikle Bach'ı dinin bir vekili olarak benimsemekteydi. Dini şüpheleri her ne olursa olsun Cioran, dini müziğe, özellikle de Bach'a

hayran kalmıştı: "Eğer her şeyini Bach'a borçlu biri varsa, o da Tanrı'dır"[1] diye yazdı oldukça prokovatif biçimde (Regier, 2005: 78).

Cioran üçüncü kitabı *Azizler ve Gözyaşları*'nı yayıncılarını, ebeveynlerini ve arkadaşlarını mahcup etmeye yetecek kadar Nietzscheci bir meydan okuma tarzında sundu. Metne baktığımızda Nietzsche'yi tırnak içinde sadece iki kez alıntıladığını görürüz. İlki, *Ecce Homo*'dan: "gözyaşları ve müzik arasında ayrım yapamıyorum". Cioran'a göre bu ifadenin derinliğinden her kim etkilenmemişse müziğin samimiyetinde bir dakika bile yaşamamıştır. İkinci alıntı ise *Dionysos Dithrambos*'tandır: "en ağır yükü arıyordun ve kendini buldun". Bu söz, Nietzsche'yi bir filozoftan ziyade bir psikolog olarak gören Cioran'ı teyit eder niteliktedir (Cioran, 2015:106).

Dördüncü kitabı *Romanya'nın Dönüşümü*'nde, Cioran Romanya'nın kendi kaderini yaratmak için neye gereksinim duyduğunu söylerken bir anlamda kendisine ulusal peygamber rolü biçer. Ulusal bir model olarak başlangıçta Fransa'ya kendisini yakın hissetse de sonraları daha çok Almanya'ya sempati duyacaktır. Okumalarından yapılmış olan geniş bir derlemeye bakıldığında Almanya isminin pek de tesadüf olmadığı görülecektir: Baudelaire, Kant, Hegel, Stirner, Spengler, Dostoyevski, Kierkegaard, Keyserling, Hitler, Lenin, Ibsen, Karl Barth, Meister Eckhart, Weininger, Valéry, Proust, Eminescu ve elbette ki Nietzsche. Nietzsche'nin Alman barbarlığı eleştirisinden fazlasıyla etkilenen Cioran, Romanya hakkındaki tutumunu büyük ölçüde bu bağlamda şekillendirecekti. Pek çoğu Nietzsche'yi faşizmin felsefecisi olarak kabul ettiyse de, Cioran onu atıf yapılabilecekler listesindeki kalabalık gruptan önemli bir isim olarak gördü. Bu kitap, savaş sonrası yıllarda Cioran için utanç vericiydi ve daha sonraları başkası tarafından yazılmış gibi hissedecekti. Avrupa'nın tekrar savaşta olduğu ve Nietzsche ve Wagner'in öngördüklerinden daha can sıkıcı bir dönemde biraz da onları anımsatacak bir başlığa sahip olan *Amurgul gândurílor* [Twilight of Thought] kitabını yayımladı. Bu kitap, Pascal ile olan bağlarının oldukça yoğun olduğu eser olarak dikkatleri çeker. Ayrıca, onun geniş kapsamlı aforizmalarını yansıtan ilk kitabıdır ve bundan sonra artık sistematik yazma biçiminden iyice kopmuştur (Regier, 2005: 79).

[1] Yine aynı pasajlarda Bach hakkında şu ilginç sözleri sarf edecektir: Bach olmasa Tanrı ufalırdı. Bach olmasa, Tanrı üçüncü sınıf bir tip olurdu. Evrenin başarısızlığa uğramadığı izlenimini size veren tek şey Bach'tır. Onda her şey derindir, gerçektir, tiyatrosuzdur. Bach'tan sonra Liszt'e tahammül edilemez. Eğer bir mutlak varsa, o da Bach'tır. Bu duyguya edebi bir eserle sahip olunamaz, çünkü Bach dil değildir. Bach'ta metinler vardır, ama müthiş değildir. Ses her şeydir. Bach dine bir anlam verir. Bach öbür dünyadaki yokluk fikrini tehlikeye atar. Bu çağrıyı dinlediğinizde her şey yanılsama değildir. Ama bunu Bach, yalnız Bach yapar; hayatında vasat bir adam olmuştur. Bach olmasa, mutlak bir nihilist olurdum. Cioran, *Ezeli Mağlup*, s. 154.

Cioran'ın, Fransa'ya, hiç bir zaman yazmayı düşünmediği Nietzsche'nin etiği üzerine bir tez yazacağı iddiasıyla geldiğini biliyoruz.[2] Nietzsche, Cioran'ın Fransızca yazmış olduğu kitaplarda –*Çürümenin Kitabı* (1949), *Burukluk* (1952), *Varolma Eğilimi* (1956) ve *Tarih ve Ütopya* (1960) nadir de olsa bahsedilen bir isim olmaya devam eder. Özellikle *Burukluk*'ta geçen şu ifadeler Sontag'ın Cioran'la ilgili "kendine karşı düşünen bir Nietzscheci" değerlendirmesini geçerli kılmaktadır.

> Nietzsche'yle, transların daimliğine inanmıştık; kinizmimizin olgunluğu sayesinde, ondan da uzağa gittik. Üstinsan fikri bize artık sadece üzerine fazla düşülmüş bir manasızlık gibi geliyor; oysa bir deneysel veri kadar kesin görünüyordu. Böylece gençliğimizin büyücüsü siliniyor. Ama hala kalan *hangi* Nietzsche'dir - eğer *birden* fazla olduysa? Düşkünlük uzmanıdır o, psikolog; saldırgan bir psikologdur; Moralistler gibi yalnızca gözlemci hiç değildir. İnceden inceye düşmanca yoklar ve kendi kendine düşmanlar yaratır. Fakat düşmanlarını kendinden çıkarır, ifşa ettiği kötülük eğilimleri gibi ... Zayıflara mı çullanmış? Kendi içine bakmaktadır; gerilemeye saldırdığında da kendi halini tasvir etmektedir. Bütün nefretleri dolaylı olarak kendine yöneliktir. Kendi bitkinlikleriniyse kendisi ilan etmekte ve ideal mertebesine çıkartmaktadır; kendine lanet okuduğunda, bunun cezasını Hıristiyanlık veya Sosyalizm çekmektedir. Nihilizm teşhisi çürütülemezdi; çünkü kendisi Nihilist'tir ve bunu itiraf eder. Rakiplerine âşık bir yergicidir; kendisiyle, kendisine karşı mücadele etmeseydi, kendi acılarına dışarıda, ötekilerde yer bulmasaydı kendi kendine tahammül edemezdi: Ne ise onun intikamını onlardan çıkardı. Psikolojiyi kahramanca tatbik ederek, Karmakarışıklık tutkunlarına bir çıkmaz çeşitliliği önerir. ... Şurası kesin ki histerilerini alenileştirerek, Nietzsche bizi kendi histerilerimizin edebinden kurtarmıştır; onun acıları bize selamet getirmiştir. "Kompleksler" çağı'nı açmıştır (Cioran, 1993: 27-28).

*La Chute dans le temps* (1964) yayınlanana kadar Cioran'ın, Nietzsche'den bahsetmese ya da alıntı yapmasa da, Nietzsche'nin henüz belirlenmemiş bir *hayvan olarak* tarif ettiği ünlü *insan* görüşünü ima ederek onu onayladığı görülür. 1960'lar Cioran'ın Nietzsche'yi yeniden okuduğu yıllardır. *İnsanca ve Pek İnsanca*'dan alıntılar yapar. 1965'teki defterlerinde Cioran *Ecce Homo*'dan bir pasajın Fransızca çevirisini yorumlamadan kopyalar: "Zerdüşt'üme şöyle bir göz atayım yeter, dayanılmaz bir hıçkırık nöbeti içinde kendimi tutmaksızın, odamda yarım saat bir aşağı bir yukarı gezinirim." Bir yıl sonra şunları not eder: *Ahlakın Soykütüğü*, "Nazizm'i ve psikanalistleri öngören devasa bir kitap". Ve devamında, "Nietzsche'nin önemi, onu dışlayan hareketlerin ve izmlerin peygamberi/öncüsü olmasıdır" diyecektir. Yine aynı dönemlerde yakın çevresine "Nietzsche beni oldukça sıkıyor" diye serzenişlerde bulunur. Nietzsche'nin "ilginç ve baştan çıkarıcı" olduğunu kabul etse de onun

[2] 1937 yılında Paris'e ulaştığı zaman Fransız yazarlar arasında Nietzsche'nin en ateşli savunucusu George Bataille'di.

hükümlerinin geçerli ve doğru olduğu yönünde sürekli bir şüpheci tavrı sürdürür. 1969'da açıkça şunları yazar: "Artık Nietzsche'yi okuyamıyorum. O, artık geçmişimin bir parçasıdır" (Regier, 2005: 80).

Cioran'ın Nietzsche ile olan bu *görünürde* kopuşunun ya da Nietzsche ile yoğunlukla anılmasından duyduğu rahatsızlığın arkasında yatan temel motivasyonun onun Romanya faşist birliği olan *Demir Muhafızlar*la olan bağı olduğunu dillendirenlerin sayısı pek de az değildir. Bütün bunlara rağmen Cioran, Nietzsche'yi okumaya, ona yorum yazmaya ve kendisini onunla karşılaştırmaya devam eder. Nietzsche'nin son eserlerinden hoşlanmasa da *Ecce Homo*'u hep sevdiğini ifade eden Cioran, son kitabı *Aveux et anathèmes* (1987)'de Nietzsche'nin parçalanmış müzikal yargıların yasını tuttuğunu itiraf edecekti.

**Benzerlikler ve farklılıklar**

"Fransız bir yazar olarak" Cioran'ın popülerliği ve Fransız entelektüel dünyasında yankılanması daha çok *Çürümenin Kitabı* ile sınırlıydı. Kitapla ilgili kendi hoşnutsuzluklarına ve bunu aşmak için göstermiş olduğu çabaya rağmen, 1980'lerin sonuna -kariyerinin sonuna- kadar "çürümenin yazarı" olarak takdim edilmesi onu oldukça rahatsız etmekteydi. *Çürümenin Kitabı*'nda daha sonra okuyucularının övgülerini çekecek olan aforizmatik yazım üslubuna henüz kendini adamamıştı ve hala Nietzsche'nin lirizmine hayran olsa da Nietzsche'yi yeterli derecede dionizyak olmamakla eleştiriyordu. Daha önce vurguladığımız üzere Cioran yaşlandıkça Nietzsche'ye olan hevesini gençlik tutkusu olarak değerlendirdi. 1960'lı yıllarda Paris gençliğinin postyapısalcı felsefeyle birlikte Nietzsche'ye olan ilgiye ve buradaki "Fransa'nın Nietzscheleşmesi" (nietzschéisation de la France) eğilimlerine karşı mesafeli yaklaştı. 1970'lere gelindiğinde ise Nietzsche'den *daha uzun yaşayan* Cioran, yaşlanmanın bakış açısına getirdiği farklılıkları şu şekilde dile getirecekti: "Zerdüşt'ün yazarıyla (mesafemi) aramdaki farkı bilmek isteyen bir öğrenciye, uzun zamandan beri kendisini okumayı bıraktım yanıtını verdim. Niçin? Çünkü onu saf buluyordum". Nietzsche'nin bir gölge gibi kendisini takip etmesinden rahatsız olan Cioran, Nietzsche'nin saflığını sürekli tekrarlayarak araya bir mesafe koymaya çalışsa da bunu başaramaz. Cioran ilk önceleri modern filozoflara karşı öfkesinden Nietzsche'yi muaf tutar ancak daha sonraki yıllarda Nietzsche'yi aşırı akademik ve yaşam hakkında pek bir şey bilmeyen biri olarak görmeye başlar. Ona göre, Nietzsche Yunanlıları anlamıyor, daha kötüsü kendisini de anlamıyordu. "O,

bir kurt olduğunu düşleyen kuzuydu". Gençken onu cezbeden pek çok şey daha sonraları iğrendirmekteydi (A. g. e.: 82). Yine 1952 yılındaki bir mülakatında Cioran geriye dönüp baktığında şunları söyleyecekti: "Nietzsche'de Zerdüşt'ü, pozlarını, mistik hokkabazlığını, hakiki bir doruklar panayırı olmasını severdik"... (Cioran, 1193, 27) Yine bir başka yerde Cioran Nietzsche için şunları söyleyecekti:

> İnsan aşılamaz, olsa olsa inkâr edilebilir. İnkâr edilmelidir. Bu üstinsan fikri bence tam bir saçmalıktır. Hayvanlara özgü zaaftan bile düşünsek titrememize yeter. Hele insanınkiler çok daha beterdir. Bir üstinsanın elbette meziyetleri olacaktır, ama aynı zamanda bu meziyetlerin kusurları da olacaktır onda. Ve bu kusurlar korkunç olacaklardır, insanın kendisinden de korkunç. Nietzsche bana fazla safdil geliyor. Bir yalnızdı, hemcinsleriyle çok fazla birlikte yaşamamıştı; aslında acınacak bir adamdı; ötekiyle doğrudan tecrübesi olmayan tecrit olmuş bir adamdı. Bütün trajedisi, dostlarıyla münakaşaları, bu aynı dostların onda sebep olduğu hayal kırıklıkları, Nietzsche'nin insanları hakikaten tanımamış olduğunu ispatlar sadece. Üstelik küçük yerlere düşkündü, bu yüzden de büyük şehrin onca öğretici tecrübesinden mahrumdu. Bir cehennemde yaşamanın ne demek olduğunu bilmiyordu, değil mi? Cehennemin kendisi belki beterdir ama çok daha beter olamaz. Nietzsche bana hakikaten fazla safdil görünür (Cioran, 2007: 183).

Cioran, düşüncelerinin ve üslubunun Nietzsche'ninkilere yakınlığının ve benzerliğinin farkındadır aslında. Kendisini bir mesafe arayışına sevk eden faktörlerin başında da bu gelir. Bu bağlamda bakıldığı zaman ikisi de sistematik felsefe ve Hristiyanlığı hedef alır ve bunu yaparken de daha çok iğneleyici aforizmalar kullanırlar. İkisi de sanat yoluyla, esasen de müzik aracılığıyla kültürel yenilenmenin peşine düşer ve Cioran, *Cartea Amagirilor*'da bir anlamda Nietzscheci coşkuyu/esrimeyi müzikal kavramlarla açıklamaya çalışır. Cioran, tarih tarafından yönlendirilen sistematik bir hakikatin olmadığı konusunda Nietzsche ile hemfikirdir. Bu aynı zamanda ikisine de Aydınlanma eleştirisi konusunda fazlasıyla malzeme sağlar. İkisinde de Schopenhauer, Dostoyevski, Pascal ve şüpheciler önemli yer tutar ve batı metafiziğindeki egemen tinselci yaklaşımlara karşı bedeni öne çıkarırlar. Dahası felsefede bedenin ve bedensel hastalıkların önemini vurgularlar. Nitekim Cioran, Nietzsche'nin iklimin akıl ve beden sağlığı üzerindeki etkisinden övgüyle bahsederken, hastalık ve mutsuzluğun değerini sürekli öne çıkarmaktaydı. Çünkü, hastalığından dolayı kendini Nietzsche'ye hep yakın hissetti. "Zayıf, hasta ve insanlığa yeni bir inancı önermeyi cesaret eden sefiller: Nietzsche bütün bunlar için en acıklı ve en umut verici kişidir." 1985'te kendisini Nietzsche ile karşılaştıran Cioran, *Dahi ve Frengi* başlıklı kitapları okurken Nietzsche'yi hatırladığını ve frenginin oldukça saygın bir hastalık olduğunu düşünerek ondan etkilendiğini söyledi. Yine bir mülakatında "frengili olmak

istediğini ve kan testleri aksini ispatladığında hayal kırıklığına uğradığını" dile getirecekti (A. g. e.: 104). Bu noktada Cioran için Nietzsche, hastalıklarımızın alanını genişletmeyi, varlığımızdan bölünerek bir varoluş kazanmayı, tehlikelerimizin tarafına geçmeyi öğreten yegâne figürdü.

Öte yandan hastalığın felsefi kavranışı noktasında bazı farklılıkların dikkat çektiğini görmekteyiz. Cioran'a göre Nietzsche hastalığı zayıflık ve bozulma ile bir tutar ve bu nedenle sağlıklı olmayı vurgulayan bir felsefe geliştirir: "Bütün güçleri emen/masseden ve her zorluğun üstesinden gelen, tıpkı kirli bir nehri yutan kudretli bir okyanus gibi olan Üstinsan" ile pek çok kişiye ilham kaynağı olduğunu biliyoruz. Kısacası Nietzsche'nin felsefesi tedavi edici bir şekilde fiziksel, psikolojik ya da sosyal olan çeşitli hastalıklarla mücadele etmeyi amaçlamaktadır. Nietzsche bize zayıflık ve hastalık koşullarında değerin pek fazla olamayacağını ifade eder. Cioran ise konuyla ilgili olarak farklı bir duruş sergiler, çünkü biz hasta olduğumuz zaman ve ölümü en yakından deneyimlediğimiz anlarda, varoluşsal durumumuzun gerçeğini görmeye yakın oluruz. Örneğin ölüme yaklaştığımız anlarda, daha önceki yanılsamalarımızdan kurtulur ve kalıcı gibi görünen şeylerin aslında fani olduğunu idrak ederek geleceğe ilişkin beklentilerimizin beyhudeliğini kavrarız. Birisi ölüme yaklaştığında aynı zamanda şimdiye kadar varolan anın sahip olduğumuz tek an olduğuna inanmaya başlar. Ebedi dönüş öğretisinde Nietzsche yaşanan anın önemine atıfta bulunur ve Üstinsanın ölüme meydan okuyarak ve riskleri göze alarak yaşayacağını vurgular. O, hastalığın varolma durumunu insana ait otantik bir farkındalığın yaşanabileceği bir şey olarak görmediği için bu teoride hastalık deneyimini olumlu yönde ele almaz (Wicks, 1998: 150) Aksine Cioran, Nietzscheci olmayan bir alıntıda şöyle der:

> Sadece hastalık ciddi ve derin duygular doğurur. Hastalıktan doğan her ne olursa olsun yalnızca estetik bir değere sahiptir. İsteyerek olsun ya da olmasın hasta olmak umutsuzluğun doruklarında yaşamak demektir. Fakat bu tür doruklar/zirveler derin uçurumlar, korkunç sarp kayalıklar varsayar -doruklarda yaşamak, uçurumların kenarında yaşamak demektir. İnsan, doruklara ulaşmak için öncelikle düşmelidir Cioran, 1992: 60, Wicks, 1998: 150-151).

Hastalıkların dünyada felsefi bir görevi varsa, o, sadece, hayatın sonsuzluk duygusunun ne kadar yanıltıcı olduğunu ve nihai yanılsamanın ne kadar kırılgan olduğunu kanıtlamak için kullanılabilir. "Hastalıkta, ölüm daima hayatın içerisindedir. Gerçek hastalık, bizi sağlıklı ortalama bir insanın anlayamayacağı metafizik gerçeklerle ilişkilendirir. Genç insanlar ölüm hakkında yaşamın dışından konuşur. Fakat bir hastalık kendilerini güçlü bir şekilde yakaladığında gençliğin tüm yanılsamaları ve baştan çıkarmaları yok olup gider" (Cioran, 1992: 25).

Nietzsche'nin aksine Cioran, aşırı sağlık koşullarının ölümün çok uzaklarda olduğu yanılsamasını sürdüreceğine inanmaktadır. Bundan dolayı Nietzsche, sağlığın ve ebedi dönüşün filozofu olarak nitelendirilirken, Cioran hastalığın ve çöküşün/çürümenin, ölümün filozofu olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda Cioran, Nietzsche'den ziyade Buda'nın felsefi düşüncesine daha yakındır; ancak bu üç düşünürün hepsi de varoluşun faniliğinden etkilenmiş ve bunun üzerine pek çok kez düşünmüşlerdir. Öte yandan Cioran'ın görüşlerinin Budizm ile de pek çok kez uyuştuğu söylenemez, o dünyanın acısının ortasında aklın sürekli bir kalıcılığı ve barışı sağlayacağına inanmaz. Cioran için bu dünyada ya da başka bir dünyada gerçek bir kurtuluş yoktur. Bu tutumun arkasında, Cioran'ın varlığa/varoluşa ilişkin durmaksızın yer değiştiren duyguları ile sonsuza dek başka bir şey aramanın ve sonsuza kadar başka birisi olmaya çalışmanın da yattığı söylenebilir: (Wicks, 1998: 151)

> "soyuma karşı sürekli isyanda olduğum için hep başka biri olmak istedi: İspanyol, Rus, yamyam –her kimsem, onun dışında her şey olduğumuzdan farklı olmayı istemek, kuram olarak kendi konumumuz hariç her konumu benimsemek sapkınlıktır" (Cioran, 2001: 68)... Hayatım boyunca gerçek yerimden uzakta olduğum hissi ile yaşadım. Eğer "metafizik sürgün" bir anlam ifade etmiyorsa, sadece varoluşuma sahip olmalıyım (A. g. e.: 80).

Budist terimlerle ifade edersek, Cioran sürekli dönen hayat çarkından, yani arzuyu temel alan acı döngüsünden kurtulmanın veya kaçışın imkânsız olduğuna inanan bir düşünür olarak tanımlanabilir. Cioran'ın kişisel mutsuzluğunu; yersizyurtsuzluk/evsizlik ve sürgün duygularıyla ilişkilendirebiliriz. Pek çok yerde vurguladığı gibi kendisini "nesnel olarak önemsiz, öznel olarak da mutlak gören" Cioran, bu gerilimin yarattığı huzursuz bir zihin halini sürekli taşıyacaktır.

Cioran'ın Nietzsche ile benzer bir yazgı deneyimi paylaşmasındaki bir başka etmen hiç şüphesiz *uykusuzluk*tur. Cioran, 1986'da Fritz J. Raddatz ile yaptığı bir mülakatta kendisini Nietzsche ile karşılaştıran Sontag'a cevaben şunları söyler: "Nietzsche ile benim aramda mizaç bakımından bir benzerliğin olduğunu söylemeye cesaret edebilirim: İkimiz de uykusuzuz: bu elbette ki bir suç ortaklığı yaratıyor. Bu suç ortaklığı intihar hakkındaki ortak fikirlere ve uykusuz gecelerde bir araç olarak intiharı düşünmenin etkileyici değerine kadar genişletilebilir". ... "Geceleyin başka bir insanızdır, tamamen kendimizizdir; aynen son zamanında ıstırap çeken ve köşeye sıkışmış Nietzsche gibi. Bu Nietzsche, aslında her şeyin 'çilelerimiz' tarafından kışkırtıldığının kanıtıdır!" (Cioran, 2007: 107-124). Bu bağlamda Cioran "intihar fikri olmasaydı kesinlikle kendimi öldürebilirdim" diye yazar, Nietzsche ise "intihar

düşüncesi güçlü bir tesellidir, birçok korkunç gece boyunca birisine yardım eder" diye yazmıştır.

Cioran isminin Nietzsche ile sıklıkla anılması onun eserlerinin değerini ebette ki düşürmez. Onların benzerlikleri genellikle belirtilmekle birlikte farklılıklarının daha fazla olduğunun üzerinde durulmalıdır. Bu bağlamda özellikle Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*'nda Sokrates'ten bu yana batı metafiziğinde benimsenen eski hakikat algısını şiddetli bir şekilde eleştirirken, nihilizmi aşma noktasında üstinsan ve ebedi dönüş gibi kavramlarla çıkış arayışındadır. Oysa, Cioran'da bir "umut" ya da "kurtuluş" reçetesi yoktur. Onun kavramları/argümanları felsefeyi kendine özgü bir görünüme dönüştürür. Ve burada Cioran'ın solipsistik evrenden umutsuzluğunu ifade etmek için lirik ve pedagojik olmayan yeni bir dil patlak verir. Bu dil ya da üslup kendi tabiriyle Nietzsche'nin özellikle *Ecce Homo*'da kullandığı "abartılı ve şatafatlı" bir dilin benzeridir:

> "Nietzsche şüphesiz en büyük Alman üslupçudur. Filozofların oldukça kötü yazdıkları bu ülkede bu sözel deha bir tepki olarak doğmuş olmalıydı, öyle ki Fransa gibi dile aşık insanlar arasında bile böyle bir deha var olmadı. Çünkü Fransa'da Nietzsche'ye eşdeğer bir kimse yoktur –ifade seviyesinde ya da ifade yoğunluğunda" (Aktaran Regier, 2005: 85)

Cioran, Nietzsche'nin (Heidegger'in aksine) yeni kavramlar yaratma ihtiyacı hissine büyük hayranlık duyar ve kendi felsefi meditasyonlarını (araştırmaları değil) metaforlarla süslenmiş didaktik ifadeler olarak görmekten ziyade "evreni tartışmayan" fakat onu ifade eden metafizik bir hastalığın itirafları şeklinde yorumlar. Öte yandan Cioran'ın lirizmi aynı zamanda soyutlamanın antitezidir; bu nedenle o felsefi dilin boşluğunu ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Ancak şurası unutulmamalıdır ki Cioran'ın nesri, batı felsefi geleneğinin geleneksel biçimine karşı bir misillemenin yanında kendi duygu ve düşüncelerini açığa vuran "öznelliğin bir dağılımını" da temsil eder. Nitekim *Ecce Homo*'da Nietzsche, "ben bir şeyim yazılarım başka" derken, aslında Cioran'a kitaplarını, itiraflarını maskeleyen birer enstrüman olarak kullanmasına elverişli bir imkan verir. *Écartèlement*'de Nietzsche'yi yankılayan bir pasajda bu durumu şöyle anacaktır: "yazarını merak etmeden okuyabileceğiniz bir kitap için vay canına!" Öte yandan bu hamle, Nietzsche'yi aşırı iyimser bulan Cioran'ın yazılarında kasvetli bir umutsuzluğu açığa çıkarır. O, korku ile yüzleşme karşısında hayata olumlu bir değer vermeye çalışan Nietzsche'nin aksine Silenus'un nihilist bilgeliğine sempati duyar. Çünkü onun düşüncesinde "kurtuluşa yer yoktur ve onun kozmik anlamsızlığında ahlaki değerlerin önemi olabildiğince azaltılmıştır" (Wicks, 1998: 140-141).

> her gün kendi kendime tekrarlamam gerekiyor. Yerkürede yuvarlanıp giden milyarlarca kişiden birisiyim. Onlardan biri, o kadar. Bu sıradanlık sonucu, her davranışı ya da her edimini haklı çıkarır: fuhuş, namusluluk, intihar, iş, cinayet, tembellik ya da başkaldırı (Cioran, 2011: 112).

Sonuç olarak bütün yaşamı boyunca Cioran, Nietzsche'nin yazılarını hayatının bağlamına yerleştirdi. Daha sonraki eserlerinde, Nietzsche'nin biyografisine, özellikle de çıldırdığı son on bir yılına odaklanırken, Cioran, Nietzsche'ye daima hayran kaldı: Çünkü ona göre, "Nietzsche kendisini felaket noktasına iterek, acı çekmeyi, aşırılığı ve coşkulu olmayı seçti. Ve böylece, Kaderi yaşamından önce geldi" (Cioran, 2001: 112).

## Kaynakça


CIORAN, E. M., *On The Heights Of Despair*, trans. I. Zarifopol-Johnston, Chicago University Press, Chicago, 1992.

_____ *Burukluk*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 1993.

_____*Doğmuş Olmanın Sakıncası Üzerine*, çev. Kenan Sarıalioğlu, Gendaş Kültür Yayıncılık, İstanbul, 2001.

*Ezeli Mağlup*, (Der.) Haldun Bayrı, Metis Yay., İst., 2007.

_____*Azizler Ve Gözyaşları*, çev. İsmail Yerguz, Jaguar Yay., Ank., 2015.

REGIER Willis G. "Cioran's Nietzsche", French Forum, Vol. 30, No. 3 (Fall 2005)

WICKS R, *20th Century French Philosophy: From Bergson to Baudrillard*, University of Auckland, Auckland, 1998.

# NIETZSCHE'DE YAŞAM ve TARİH ARASINDAKİ GERİLİM

**Mustafa Günay***

**Özet:** Bu makalede Nietzsche'nin tarih anlayışının bazı yönleri ele alınacaktır. Onun tarih anlayışında karşılaştığımız en önemli sorunlardan biri, tarih-yaşam arasındaki gerilimdir. Bu gerilimle ilgili olarak nasıl bir tarih anlayışı yaşama ve insana hizmet edebilir sorusu Nietzsche'nin düşünceleri ve bazı yorumcuların düşünceleriyle birlikte ele alınmaktadır. Bu bağlamda Nietzsche'nin üç tarih anlayışı -anıtsal tarih, antik tarih ve eleştirel tarih- değerlendirilecektir. Ayrıca, tarihsellik, tarihüstülük ve tarihdışılık gibi kavramlara da değinilecektir.

**Anahtar Kavramlar:** tarih, tarihsellik, yaşam, tarihin yararı, tarihin sorumluluğu.

**THE TENSION BETWEEN HISTORY and LIFE in NIETZSCHE**

**Abstract:** In this article, it will be discussed some aspects of Nietzsche's understanding of history. One of the most important problems we face in his understanding of history is the tension between history and life. The question of an understanding of how history can serve life and humanity in relation to this tension is discussed together with Nietzsche's thoughts and the thoughts of some commentators. In this context, Nietzsche's three conception of history - monumental, ancient and critical history- will be evaluated. In addition, it will be discussed concepts such as historicity, ahistorical and nonhistory.

**Key Words:** history, historicity, life, the utility of history, the liability of history.

## Giriş

Bir tarih yüzyılı olarak nitelenen 19. yüzyılda eleştirel ve çağına aykırı yaklaşımıyla dikkat çeken Nietzsche, insanın tarihe olan gereksinimi yadsımaz, ancak tarihin nasıl anlaşılması ve tarih karşısında nasıl bir tavır gösterilmesi gerektiği konusunda bazı ölçütler ve değerler ortaya koymaya çalışır. Tarihe duyulan gereksinmenin niteliği konusunda Nietzsche şöyle der: "Elbette tarihe gereksinmemiz var, ama bizim tarihe gereksinmemiz, bilgi bahçesinde başıboş dolaşan kendini beğenmiş sorumsuzların gereksinmelerinden başka türlü bir gereksinmedir."(Nietzsche 1987: 58)

*Doç. Dr. Çukurova Üniversitesi Felsefe Grubu Eğitimi ABD

Nietzsche'nin tarihe bakışı epistemolojik karakterli bir bakıştan çok yaşama kavramına dayanır ve onun değer anlayışıyla şekillenir. Bu noktada o epistemik, teorik bir ilgiden çok varoluşsal, pratik bir ilgiyle tarihe bakar. Onun geçmişi, şimdiyi ve geleceği, zamanın/tarihin temel unsurları olarak ele alıp değerlendirmesi de yaşama duyulan bağlılıkla ve insanın yaratıcılığıyla ilişkilidir. Yaşama ve eylem için tarihe gereksinimi olduğunu vurgulayan Nietzsche, tarihin yaşama hizmet etmesi koşuluyla değerli olduğunu söyler.

Peki Nietzsche'in irdelemek istediği olgu nedir? Onun çağının genel ve yaygın kabullerine yönelik eleştirisi, özellikle tarih konusunda ne anlama gelir? Bu bağlamda onun çağıyla hesaplaşması, hem mevcut durumla ilgili eleştirilerini hem de geleceğe yönelik öneri ve ideallerini içerir. Nietzsche, tarih içinde yaşayan bir varlık olarak insanın geçmişten gelen tarih-kültür yükünü/birikimini nasıl taşıması ve değerlendirmesi gerektiği konusunda düşüncelerini ortaya koyarken dayandığı temel kavram yaşamdır. Yaşamın ve insanın önünü açan, onu geleceğe götüren bir anlayışla tarihi ele almak isteyen Nietzsche'nin vurgusu geçmişten çok şimdiye/bugüne ve geleceğe ilişkindir. Bu bağlamda o bilim olarak tarihe ve nesnellik düşüncesine de şüpheyle bakar. Bugünü görmenin ve anlamanın yolu hiç şüphesiz geçmişi doğru biçimde anlamaktan ve değerlendirmekten geçer. Peki Nietzsche tarihe bakarken önemsediği nedir, kimlerdir? Hangi tarihten yanadır, hangisine karşıdır? Şimdi bu sorular çerçevesinde onun tarih anlayışını ele alabiliriz.

**Nietzsche'nin Tarih Anlayışının Temel Unsurları**

Nietzsche, tarih anlayışında öncelikle insan ve hayvan arasında bazı karşılaştırmalar yaparak, insanın tarih-içi/tarihsel olma durumuyla hayvanın tarih-dışı ya da tarihsiz olma durumu arasında, insanın mutluluk arayışıyla ilgili bir değerlendirme yapar. Kırlarda yayılan sürünün kaygısız, mutlu bir yaşam sürmesine karşın, insanın kendi durumundan hoşnut ve mutlu olduğu pek söylenemez. Bu durumla ilgili olarak Nietzsche'nin tarih-üstü ve tarih-dışı kavramlarını ele aldığını görürüz. Bu bağlamda o aslında Alman idealizminde ve Varoluşçularda da karşımıza çıkan bir antropolojik yaklaşım sergiler. Ben ile ben-olmayan, doğa ve tin ayrımı gibi daha önceki filozofların yaptığı ve sonraki filozofların da sürdürdükleri bir ayrım yapma çabası söz konusudur. Burada yapılan şey, insan ile insan olmayan, doğal ile kültürel olan, zihinsel olan ile maddesel/bedensel olan arasında ayrım çizgileri ortaya koymak, varoluşsal ve ontolojik farklılıkları açığa çıkarmaktır.

Nietzsche, insanın tarihsel bir varlık olmasını, kendi mutluluğu önünde bir engel olarak değerlendirir. Burada elbette tarihdışı yaşayan hayvanın durumuyla yapılan karşılaştırma belirleyicidir. Hayvan, ne dünü ne geleceği bilmediğinden sürekli bir şimdi içinde bulunur. Oysa geçmişin, tarihin yükünü hep taşıyan insanın şimdisi geçmişle ve gelecekle ilişkilidir. Bugünümüzde nefes alırken geçmişin yükünü de sırtlanmış durumdayızdır. İnsan tarihdışı değildir, bu durumda mutlu olamayacak mıdır? Geçmişten/tarihten kurtuluş imkansız mıdır? Bu soruları da kapsayan bir yaklaşımla, Nietzsche, birey için olduğu kadar bir halk ve kültürü için de geçmişle nasıl baş edilmesi gerektiğini ortaya koymaya çalışır.

Nietzsche'nin tarihe bakışında dayandığı temel kavramların başında "yaşam" yer alır. Onun tarihi ele alıp değerlendirmesi hep yaşam yönündendir. Yaşam, insanın yapabilirliklerini, olanaklarını ve olasılıkları içerir. Geçmiş/tarih ise yapılmış olanları içerir. Tarih yaşanmış olanı kapsar, şimdi ve gelecek ise yapacaklarımıza/yaşayacaklarımıza açık olan bir zaman kesitidir. İnsan yaşamı tarih içindedir. Ancak bu bağlamda insanın yaptıkları ile yapacakları, yaşadıkları ile yaşayacakları arasında bir bağıntı kurulması gereği ortaya çıkar. Burada aynı zamanda tarih içindeki bir varlık olarak insanın kendi geçmişine, bugününe ve geleceğine nasıl bakması gerektiği sorusu da belirir.

Nietzsche tarih ve yaşam arasında kurduğu bağıntıyı şöyle açıklar: "bizim, yaşama ve eyleme için tarihe gereksinmemiz var, yaşama ve eylemden rahatça yüz çevirmek için değil, hele bencil yaşamaların, alçakça davranışların ve kötü yapıp etmelerin ayıbını örtmek için hiç değil. Tarih ancak yaşama hizmet ettiği ölçüde, biz de ona hizmet etmek isteriz; ama tarihle uğraşmanın da, yaşamı tüketen ve soysuzlaştıran bir tarihe değer vermenin de bir sınırı (ölçüsü) vardır; işte zamanımızın dikkat çekici görüntü ve belirtilerinde kendisini ortaya koyan bir olguyu şimdi burada göstermek, ne denli acı olursa olsun, zorunludur" (Nietzsche 1987: 58). Burada Nietzsche'nin tarihle ilgilenmedeki ölçüt ve sınırı belirlemeye çalışması, insanın olanaklarına ve yaşamın geleceğe yönelik olasılıklarına ilişkin vurgulamalarına dayanır. Geçmişin insanı ezen büyük yüküne karşı uyaran Nietzsche'nin, bizi üzerinde düşünmeye çağırdığı temel önermesi şudur: "Tarihsel olmayanla tarihsel olan, bir kişinin, bir toplumun bir kültürün sağlığı için aynı ölçüde zorunludur, gereklidir" (Nietzsche 1987: 66). Nietzsche, tarihe bilgi açısından değil daha çok yaşam açısından, insanın varoluşsallığı açısından bakar. Bu nedenle tarih bilimini değerlendirmesinde de bir sınır ve ölçüt belirleme çabası belirgindir.

19. yüzyıl, diğer sosyal bilimlerle birlikte tarihin de bilimsel kimliğini edinmesine ve bu bağlamda tarihsel bilginin niteliğine ve metodolojisine dair tartışmaların yoğun biçimde yaşandığı bir dönemdir. Pozitivizmin de etkisiyle bilime, ilerlemeye ve tarihe duyulan aşırı bir güven söz konusudur. Nietzsche, yaşadığı çağda birçok kişinin bir "tarih humması"na tutulduğunu vurgular. Salt bilim olarak düşünülmüş ve egemen olmuş bir tarihin, insanlık için bir tür yaşamının bilançosu ve hesabının kapanışı anlamına geldiğine dikkat çeken Nietzsche, tarihsel oluşun gelecekle bağını şöyle açıklar: "Tarihsel oluşum çok daha güçlü ve yeni bir yaşam akışı, örneğin, ancak oluşan bir kültür boyunca gittiği sürece, yararlı olan, gelecek sağlayan bir şeydir; öyleyse tarih, kendisi egemen olduğu ve kendisi yönettiği zaman değil de, ancak yüksek bir güç (yaşam) tarafından yönetildiği ve o gücün egemenliğine girdiği zaman gelecek için güven sağlar" (Nietzsche 1987: 73). Burada insanın tarih karşısındaki sorumluluğu ve görevi de söz konusudur. Tarihe yaşam adına ve gelecek için ilgi ve ihtiyaç duyulduğunu savunan Nietzsche tarihin insana ve yaşama hükmetmesine karşı çıkarken, tarihin ancak insan yaşamının yaratıcı olanakları temelinde bir yararı ve anlamı olabileceğini vurgular. Bir bakıma burada insanın tarih içinde bulunmasından kaynaklanan bir sorumluluktan söz edilebilir. İnsanın tarihe karşı sorumluluğu, aslında onun kendine, yaşamına/varoluşuna ve geleceğine yönelik sorumluluğu demektir. Bu noktada tarihsel oluş bağlamında, tarihin ana unsurlarını oluşturan geçmiş, şimdi ve gelecek arasında nasıl bir bağıntı olduğunu ve söz konusu bağın nasıl kurulması gerektiğini ele almak yerinde olacaktır.

### Şimdi, Geçmiş ve Gelecek Arasında İnsan

Nietzsche, tarih anlayışını ortaya koyarken, iki yerde özellikle an'la/şimdiyle ilişkili olarak mutluluk kavramını ele alır. Bu noktada insan ile hayvanı (kırlarda otlayan sürü) karşılaştıran Nietzsche, hayvanı, an'ın tepeciklerinde yaşayan bir varlık olarak betimler. Hayvan, ne dünü bilir ne bugünü, bir o yana sıçrar bir bu yana, yer, uyur, geviş getirir, yeniden sıçrar, sabahtan akşama, bugünden öbür güne, kısacık yaşamının haz ve acılarıyla bağımlıdır, bu yüzden de ne bir üzüntü, ne de bir bıkkınlık duyar (Nietzsche 1987: 61). Nietzsche'ye göre insan, hayvanın mutluluğunu kıskanarak izler; tıpkı hayvan gibi bıkkınlık ve acı içinde olmadan yaşamak ister, ama bunu boş yere ister. Burada insanın "an'ın tepecikleri"nde yaşamasının imkansızlığıyla karşılaşırız. İnsanın yaşadığı an'da hem geleceğin hem de geçmişin gölgesi/ağırlığı yer alır. Nietzsche, an'ı şöyle dile getirir: "an, birden burada, birden yok,

daha önce bir hiç, daha sonra bir hiç, yine de bir hayal gibi yeniden gelir ve daha sonraki bir an'ın rahatını kaçırır. Zaman tomarından boyuna bir yaprak çözülür, düşer, uçup gider - birden yeniden insanın kucağına geri döner" (Nietzsche 1987: 62). Oysa hayvanın yaşamı tarihdışı'dır. İnsan geçmişin büyük yükü altındadır, gittikçe artan yükü karşısında direnir durur: bu yük insanı ezer, bu yük onun yolunu, görünmez ve karanlık bir ağırlık gibi, tıkar, bu yükü görünürde bir kezcik yadsıyabilirse de, çevresindeki benzerleriyle (türdeşleriyle) bu ağırlığı hiç de tümüyle yadsımaz: bunu da yalnızca onların kıskançlığını uyandırmak için yapar (Nietzsche 1987: 62). İşte bu nedenle insanın tarihe nasıl bakacağı, nasıl bir tutum göstereceği, kendi varoluşu ve yaratıcılığı (olanakları) bakımından büyük önem taşır.

İnsanın sürekli geçmişe bağlı kalması ve ne kadar hızlı koşarsa koşsun zincirinin de peşinden koşması söz konusudur. Nietzsche'nin, insanın acı çekişinin kaynağını sorgulaması için acısını, hayvanın unutmasından gelen mutluluğunun karşısına koyduğunu belirten Lemm'e göre: "Hayvanın varlığının hafifliğinin yanında insanın yaşamı, ağır, çatlak, yırtık ve sağaltıma muhtaçtır. Unutamayan, geçmişin zincirini kıramayan insanlar, özgürlük ve mutluluğa bir tek unutmayla ulaşılabildiği için sağaltılamaz bir acı ve çırpınmanın içinde yaşamaya mahkum olurlar" (Lemm 2018: 179).

Nietzsche, insanın an'la şimdiyle ilişkisini şöyle açıklar: "Tüm geçmişi unutarak kendini anın eşiğine bırakmasını bilmeyen bir kimse, bir zafer tanrıçası gibi başı dönmeden ve korku duymadan bir noktada durmasını beceremeyen bir kimse, hiçbir zaman mutluluğun ne olduğunu bilemeyecektir; daha da kötüsü, başkalarını mutlu kılan herhangi bir şeyi de hiçbir zaman yapamayacaktır" (Nietzsche 1987: 63-64). Kişi açısından mutluluk, onun şimdiyle kurduğu ilişkiye göre söz konusudur. Bir bakıma burada zor ve belki de imkansız bir şey dile getirilir. İnsanın tüm geçmişini unutması ve kendini anın eşiğine bırakması mümkün müdür, bu nasıl başarılabilir? İnsan geçmişin/tarihin yükü altında hep ezilmeye devam edecek midir? Yaşamın ne dereceye kadar tarihin hizmetine gereksemesi olduğu sorusu, bir insanın, bir ulusun, bir kültürün sağlığı bakımından en önemli sorulardan ve yaşamın en önemli kaygılarından biridir. Çünkü tarih aşırı bir güç kazanırsa yaşam parçalanır ve soysuzlaşır, bu soysuzlaşma sonunda ise tarihin kendisi de yeniden soysuzlaşır (Nietzsche 1987: 73-74).

Doğru zamanda ve yerde anımsamayı ya da unutmayı bilmek insanın tarih karşısında üstlenmek durumunda olduğu bir görevdir. Bu noktada anımsama-unutma karşıtlığının nasıl bir tarih bilinciyle/kavrayışıyla denge-

leneceği önemli bir sorundur. Nietzsche'nin tarihin değeri sorununu (ve ister istemez, bellek sorununu) tarihin hizmet ettiği değer ya da ihtiyaç sorununa oturttuğunu vurgulayan White bu sorun karşısında Nietzsche'nin duruşunu şöyle açıklar: "Nietzsche, görme gibi anımsamanın da, genel bir faaliyet olmayıp her zaman, bir şeyi anımsama olduğunu ısrarla belirtir; bundan dolayı, anımsama, bir amacı, hedefi ya da nesnesi olan bir istem edimidir. Üstelik, insan belli bir yolla anımsamayı tercih eder ve bir şeyi anımsamak için tercih ettiği tarz, kendi kendisine olan tutumunun yıkıcı mı yoksa yapıcı mı olduğunun kanıtını oluşturur. (...) Unutkanlık da insani bir güçtür, insana özgü bir güç. Hayvanlar unutmayı istemez, yalnızca dünyevi bir bilinçsizlik halinin zevkini çıkarır. Bunun tersine, insan hem unutur hem de anımsar ve bu dikotomi insanın benzersiz yönüdür; insanın unutması, insana kendi geçmiş hayatından yaratıcı olmayan bir tarzda kopmama olanağını sunan bellek izlerinin silinmesini gerektirdiği için hayvanın unutmasından farklıdır" (White 2008: 433).

Geçmişten bugüne gelenlere, tarihin açık-görünür ve görünmez-gizli yüklerine, etkilerine ve sınırlamalarına(tehlikelerine) karşı şüpheyle bakmak gerekir. Bu noktadaki şüphecilik, hayatın olanaklarına ve insanın yaratıcılığına ve özgürlüğüne duyulan bir saygıya dayanır. Geçmişin insan, toplum ve kültür üstündeki ağırlığı, baskısı ve mirası, bugünü yaşamaktan ve geleceği yeniden inşa etmekten bizi alıkoymamalıdır. Bu nedenle tarihin hem yararlı hem de zararlı yönlerinin birlikte incelenmesi uygun olur. Tarihle ilgili yarar-zarar, verimli-verimsiz, değerli-değersiz vb. ayrımların yapılabilmesi ve belli bir sınır ve ölçü belirlenebilmesi de hiç şüphesiz tarih anlayışıyla ilişkilidir. Şimdi Nietzsche'nin yararlı gördüğü tarih anlayışlarının neler olduğundan söz etmek yerinde olacaktır.

**Üç Tarih Anlayışı ve Eleştirisi**

İnsanın ilgi merkezi geçmişte değil bugünde olduğu için, bugünkü yaşamın geçmişe tutsak kılınamayacağını söyleyen Nietzsche'ye göre, doğru olan, geçmişi yaşam için geçerli kılacak bir güçle, bugün olup bitmekte olanlardan tarihi yeniden yapmaktır. Bu konuda Nietzsche'nin Feuerbach'ın tarihin "geçmişin tarihi" değil, "bugünün tarihi" olması, insanın "yazılan tarih"ten "yapılan tarih"e geçmesi gerektiği hakkındaki düşüncelerine benzer düşünceler ileri sürdüğünü söyleyen Özlem'e göre, "Nietzsche'nin tarih karşısındaki tavrı, her şeyden önce pratik, hatta pedagojik denebilecek bir tavırdır. O her şeyden önce, tüm insani ve toplumsal yaşamı tarihselleştiren

bir "tarih ve kültür eğitimi"nin zararları üstünde durur. Ona göre böyle bir tarih eğitiminden kaçınmak gerekir" (Özlem 2016: 174).

Nietzsche, yaşama kavramı temelinde insanın tarihin yükünü nasıl sırtlanması gerektiğini ortaya koymak ister ve bu bağlamda kabul edilebilecek, yararlı ve anlamı olan üç tür tarih görüşünden söz eder. "Tarih yaşayanlara üç bakımdan bağlıdır: yaşayanların etkin ve bir şeye erişmeye çabalayan kimseler olmaları bakımından, koruyan ve saygı duyan kimseler olmaları bakımından, acı çeken ve kurtuluşa gereksinme duyan kimseler olmaları bakımından. İşte bu üç bağlantıya tarih incelemelerinde, üç çeşit tarih karşılık olur: bu yüzden tarihin **anıtsal tarih** (monumentalische), eskiyi koruyucu tarih (**antik tarih**) (antiquarische) ve **eleştirici tarih** (kritische) gibi türlere ayrılması uygun görülmüştür" (Nietzsche 1987: 75).

Nietzsche'ye göre, tarih her şeyden önce etkin ve güçlü olana aittir, büyük bir kavga verene, örnek kişilere ait olduğundan, Anıtsal tarihte, insanlığın büyük başarılarından örnekler verilmesi söz konusudur. Antik tarihte ise, insanlığın başından geçenler, kendi çağımızın düşünme modeli ve dünya görüşü açısından dile getirilir. Asıl önemli ve değerli olan ise Eleştirel tarihtir. Çünkü bu tarih, insanı, zorlayıcı ve baskı altında tutucu geleneklerden ve bizzat tarihin tutsaklığından kurtarabilir. Burada tarihe, "yaşama"nın, bugünün istek ve talepleri açısından bakılır; tarih, "güç iradesi" peşindeki yaratıcı insanın geleceğe yönelik hedefleri ve amaçları açısından elekten geçirilir (Özlem 2016: 174-175).

Pekçok yorumcu, eleştirel tarih anlayışının, diğer tarih anlayışları karşısındaki önemini ve işlevini irdelemiştir. Bunlardan biri olan White'a göre, "Tarihin bu iki çeşidinin -yani, geçmişin büyüklüğüne saygı temelinde insanları yaratıcı boyutuyla geleceğe yönelten, yıkıcı boyutuyla ise insanların büyük olma itkisini zayıflatan Anıtsal tarih ile yaratıcı yönüyle kökenlere duyulan dindarca bir saygıyı doğuran, yıkıcı yönüyle ise şimdiki zamanın ihtiyaçlarına ya da arzularına karşı çıkan Antikacı tarihin panzehiri Eleştirel tarihtir" (White 2008: 435). White, eleştirel tarihin temel niteliklerini şöyle açıklar: "Eleştirel tarih, "yaşabilmek için geçmişle bozuşurken aynı anda geçmişi kullanma" itkisinden doğar" Eleştirel tarihçi "geçmişi mahkemeye çıkarmaya, acımasızca sorgulamaya ve en sonunda mahkum etmeye" çalışır Eleştirel tarihçi geçmişin büyüklüğü ve değerleri hakkındaki mitlere nüfuz etme, dindarlıkları çiğneyip geçme ve geçmişin şimdiki zaman üzerindeki hak iddialarını yadsıma gücüne sahiptir. Eleştirel ruhun da yıkıcı bir boyutu vardır kuşkusuz; bu boyut aşırıya vardırıldığında, soylu olmadığını göste-

rerek şimdiki hiçbir şeyin zamanın önemsizliğini hükmen tanrlaştırmayla sonuçlanır. Nietzsche'nin daha sonraları söylediği gibi, "tarihsel denetim yanlış ve absürd, vahşi ve gayrı insani o kadar çok şeye ışık tutar ki, dindar yanılsama paramparça olur" Eleştirel tarih aşırı bir noktaya vardırıldığında "İronik bir özbilinç" doğurur "Doğmuş olan her şeyin ortadan kaldırılmaya *değer* olduğu"nu işaret eden berbat hakikatin keşfedilmesine yol açar ve bu değer da "en iyisi hiç doğmamış olmaktır" sonucunu doğurur -hayattan duyulan Schopenhauercı tiksinti ve kötümserliği doğurur. Nietzsche'nin ikaz ettiği gibi, "Hayat ve adaletsizliğin ne kadar bir olduğunu (Eleştirel tarihin öğrettiği şeyi) unutmak ve bu birliğe rağmen yaşayabilmek çok güçlü olmayı gerektirir" (White 2008: 435).

İnsan eylemek veya "yaratmak", saygı duymak ve geçmişten özgürleşebilmek için tarihe gerek duyar. Haase ve Sinclair, bunların her birinin, Nietzsche'de, yararları ve sakıncalarıyla birlikte tarih araştırmasının bir yöntemini, biçimini yarattığını vurgular: "(1)Anıtsal tarih, geleceğin büyük başarıları için modeller sağlar ve büyüklüğün yalnızca geçmişe değil, tarihsel olayların düpedüz tahrifatına da ait olduğu inancıyla yozlaşabilir. (2) Antikacı tarih, bir geleneğe bağlı hissetmeyi olanaklı kılarken mevcut andaki yaratıcı yeniliğin anlaşılıp idrak edilmesini gizleyebilir ve aynı zamanda şimdiye açıkça delalet etmesinde mevcut olana odaklanarak geçmişi tahrif edebilir. (3)Eleştirel tarih, şimdiki zamanda özgürleşme ihtiyacımızı ifade eder ve kendisini geçmişten uzaklaştırarak onu hükme bağlar. Yine de bu mesafe aşırılığa ulaştığında bir yabancılaşma formu olabilir. Nietzsche'nin de açıklık getirdiği gibi bu sorun, eleştirel tarihin perspektifinden her şeyin yıkıma değer görülmesine dayanır" (Haase- Sinclair 2019: 179-180).

Nietzsche'ye göre, üç tarih anlayışının da yararlı ve sakıncalı yönleri vardır. Bu nedenle ona göre tarih, kendinde taşıdığı bir anlam ya da erekten çok yaşama hizmet etmesi bakımından değerlidir. Eleştirel tarih, diğer iki tarih tasarımına göre daha olumlu görünmekle birlikte, aşırıya vardırılan bütün tarih tasarımları tehlikeler içermektedir. "Nietzsche'ye göre, tarihsel bilincin tehlikeleri Antikacı, Eleştirel ve Anıtsal tarihin *aşırılıklarında* bulunur: Arkaikçilik, mevcudiyetçilik ve fütürizm. Gereken şey geçmişten kaçmak değil (zaten geçmişten kaçılamaz), geçmişi okumanın bu üç yolunun bir sentezini kurmaktır" (White 2008: 435).

Nietzsche, kendi dönemindeki egemen tarih anlayışına karşıdır. "Tarihte yasalar bulunduğu ölçüde yasaların da, tarihin de hiçbir değeri yoktur. Ama günümüzde tam da bu türden bir tarihe değer veriliyor." diyen Nietzsche'nin,

bu bağlamda cevabını aradığı sorular şunlardır: yaşam mı bilgi ve bilime egemen olmalıdır, yoksa bilgi mi yaşama? Acaba bu iki güçten hangisi daha yüksek ve daha belirleyicidir? Bu sorularla ilgili olarak kendi tutumunu şöyle açıklar: "Kimsenin kuşkusu olmasın: Yaşam daha yüksek ve egemen olan bir güçtür, çünkü yaşamı yokeden bilgi, kendi kendisini de ortadan kaldırmış olacaktır. Bilgi yaşamı şart koşar, öyleyse her varlığın kendi varoluşunu sürdürmesi yolunda gösterdiği, taşıdığı aynı ilgiyi, bilgi de yaşamı korumak için gösterir. Öyleyse bilimin daha yüksek bir bakıcı ve gözeticiye gereksinimi var; yaşamın sağlık öğretisi bilimin hemen yanında yer alır; böyle bir sağlık öğretisinin vereceği yargı şu olacaktı: tarihdışı olanla tarihüstü olan tarihin yaşamı kaplamasına (örtmesine) karşı, yani tarih hastalığına karşı doğal çözüm yollandır, doğal çarelerdir (panzehirlerdir)" (Nietzsche 1987: 184).

Lemm'e göre, "Nietzsche, unutma ve hafızaya eşit ölçüde değer biçtiği için, ilkini ikincisi için kullanışlı bir panzehir olarak değerlendirse de yaşam üzerinde hem tarih üstü hem de tarihsel bir perspektifi reddeder. Tarih üstü olan, fazla tarih-dışı olduğu için, tarihsel olan da fazla tarihsel olduğundan reddedilir. Nietzsche, insan yaşamının tarihselliğinin tarih üstü yadsınmasının ardında sonsuz varlığa, belirsiz oluştaki yaşamın ötesinde hayvanınkine benzer bir yaşama duyulan metafizik bir özlemin saklı olduğundan kuşkulanır" (Lemm 2018: 182).

Ricoeur'e göre, "tarihsel-olmayan ile tarih-üstü tarihin yaşamı istila etmesine karşı, tarihsellik hastalığına karşı doğal birer panzehirdir" (Ricoeur 2012: 331). Ancak bu noktada söz konusu kavramlarla ilgili olarak Ricoeur, Nietzsche'nin tutumuyla ilgili şunları söyler: "Doğrusu Nietzsche, tarihsel-olmayan ile tarih-üstü'nü ayırt eden sözcükler konusunda cimridir. "Tarihsel-olmayan", "unutma" ve "sınırlı bir ufka kapanma sanatı ve gücüyle" özdeş sayılır. Denemenin başındaki iki tür unutma, geviş getiren hayvanın unutması ile tarihsel insanın unutmasıyla ilgili gözlemlere doğru bir köprü atılır. Bu unutmanın tarihsel olmadığını biliyoruz. "Tarih-üstü"ne gelince, bakışları olmakta-oluş'tan alarak ebediyetin kurtarıcı güçlerine, yani sanata ve dine doğru götürür" ( Ricoeur 2012: 330).

Nietzsche, tarihsel olan ile tarihsel olmayan arasındaki gerilimi aşma yönünde, insanın yaratıcı gücünü arttıracak ölçütler ve sınırlar ortaya koymaya çalışır. Tarihi bilimden çok sanat ile kavramaya yönelişi de onun insan ve değer anlayışına dayanır. Onun için yaşanmış ve yazılmış olan tarihten çok yazılacak/öğrenilecek ve yapılacak/yaşanacak olanı içeren tarih daha önemli ve değerlidir. Bu nedenle Nietzsche, "geçmişin mezarcısı" olmayı değil,

hayatın olanaklarını gerçekleştirmeyi/göz önünde tutmayı savunur. Young Nietzsche'deki "tarih" sözcüğünün "geçmiş" anlamına değil, "geçmişin tasarımları" ya da tarihyazımı anlamına geldiğine dikkat çekerek şunları söyler: "Eserin genel savına göre, doğru türden bir tarih "hayat" için esasken, yanlış türden tarih ise hayatı öldürür. Nietzsche burada "hayat" derken "sıhhat" gibi bir anlamı kasteder, yani "gelişmek"ten bahsetmektedir: İyi bir tarih canlı bir varlığın, " bu canlı varlık ister bir insan, ister bir halk ya da kültür olsun ", gelişmesi için zorunludur, kötü tarih ise onu engeller"(Young 2015: 261).

Young, sağlıklı bir tarih pratiğinin, modernlikte tarihyazımının değerlerden bağımsız bir "bilim" olarak tasavvur edilmesi yüzünden özellikle iki açıdan yok edildiğine dikkat çeker ve bu durumu şöyle açıklar: "Birincisi, bilim olarak tarih istatistiklere ve tarih yasalarına indirgenmiş tarihtir. Fakat bunlar insanı en fazla "sürü hayvanı" olarak gösterebilir. Birey, özellikle de büyük ve esin verici birey kitlenin içinde kaybolur gider. İkincisi, geçmişin ayrımsız yeniden üretimi yüzünden bilimsel tarih bizim değerler kümemizin koca bir alternatif açık büfesinin içindeki bir kümeden ibaret olduğunu gözler önüne serer" (Young 2015: 264).

Nietzsche'nin yaşama hizmet edebilecek tarihi bilim değil sanat olarak tasarlamasına yönelten kavrayışını ise Lemm şöyle açıklar: "Nietzsche'nin karşı tarihsel tarih kavrayışı –gelecek uğruna geçmişin kısımlarını unutmasını bilen bir tarih- geçmişin üstün bilgisi uğruna her şeyi hatırlamak isteyen bir tarih anlayışını alt üst eder. Bu tarih kavrayışı onu, yaşamın hizmetindeki tarihin bir bilim değil, sanat olduğu anlayışına götürür" (Lemm 2018: 195).

**Yaşam ve tarih arasındaki gerilim ya da karşıtlık**

Tarih anlayışıyla ilgili olarak özellikle Hegel'e ve Hristiyanlığa önemli eleştiriler yönelten Nietzsche, tarih duygusu, tarih kültürü gibi kavramları da eleştiri konusu yapar. Ona göre, yalnızca bir geriye bakışı, hesabı gözden geçirmeyi, hesap kapamayı, anılar yoluyla geçmişin olaylarında avuntu aramayı içerme anlamındaki tarih kültürü, bir bakıma yaşlılıkla (kırsaçlılıkla) aynı anlama gelir (Nietzsche 1987: 144). Böyle bir tarih kültürü ise, insanı şimdiden ve gelecekten, dolayısıyla yaşamdan koparır ve edilgenleştirir. Söz konusu tarih kültürüne dayanan tarih duygusu da olumsuz nitelikler taşır. Nietzsche, kendine hizmet edenleri edilgen ve geçmişe (geriye) dönük yapan "tarih duygusu"nu eleştirir. Ona göre, söz konusu "bu duygu ara verdiğinde, hemen hemen pek kısa süreli, anlık bir unutmayla ancak, tarihin ateşli

sıtmasıyla hasta düşmüş kimse etkin olur; ama bu etkinlik geçer geçmez de yapıp ettiğini açıklamasına çözümleyici incelemelerle ileriye doğru, geleceğe yönelik etkide bulunmasına engel olur onun bu hastalığı" (Nietzsche 1987: 147). Bu noktada Nietzsche'nin karşı çıktığı tarih duygusu yerine insanı etkin kılan, onun geleceğe yönelmesine, oluşumu sürmekte olanı kavramasına ve anı yaşamasına imkan veren bir duygu ya da ruh halini aradığı söylenebilir. Bu bağlamda Nietzsche'nin tarihe ilişkin bir bilinci belirginleştirmesi, ve böylece hastalıklı ve sorunlu gördüğü tarih duygusunu eleştirisi, tarihin olası zararlarını/sakıncalarını ortadan kaldırma yönünde bir uyarı ve öneri olarak da değerlendirilebilir. Ricoeur'e göre, "Nietzsche'nin hedefi tarihsel-eleştirel yöntem, yani tarihyazım değil, bizzat tarihsel kültürdür. Bu kültürün yarar ve sakınca kavramları aracılığıyla karşı karşıya geldiği şey de hafıza değil, yaşamdır" (Ricoeur 2012: 326).

Hafızanın unutmaya dahil olduğunu ve ölü olanı (geçmişi) yaşayan (gelecek) bir şeye dönüştüren bir tarih formunu meydana getirdiğini belirten Lemm'e göre, "Yaşamın perspektifinden unutma, hafızaya ket vuran bir kuvvet değildir. Hafızanın oluşumunda aktif bir biçimde içerilir. Buna karşılık hafıza, hayvan (ya da çocuk) unutmasına karşıt değildir fakat unutmayla bağlantı içinde temsil edilir. Hafıza, unutmaya karşı koyarken yaşamın oluşunun altını oyan bir geçmişi meydana getirir. Bununla birlikte unutmayla bağlantısı içinde hafıza, geçmişle yaşamı-büyütüp çoğaltan bir ilişkiyi kurar. Bu nedenle Nietzsche, unutmaya karşıt olmayan yeni bir hafıza formunu savunur. İlk olarak unutmayla bağlantılı olmanın hafızanın geçmişten uzaklaşıp geleceğe yönelmesine imkan vereceğine inanır. İkinci olarak, tarihin insan hayvanının yaşamı için değerli olabileceği şeyin geleceğe açıklık olduğunu öne sürer" (Lemm 2028: 188).

Nietzsche'nin karşı çıktığı geçmiş değil, geçmişçiliktir. Burada insanın modern çağın başlangıçlarından günümüze kadar yaşayıp geldiği "tarih-yaşam gerilimi" ya da karşıtlığı felsefede olduğu kadar yaşam ve kültürde de çeşitli görünümlerle karşımıza çıkar. Nietzsche, insanın geçmişten yaşam için yararlanarak ve olup bitmiş olanı tarih kılarak var olabileceğini söyler. Ancak bu noktada onun tarih hastalığı ya da aşırı tarih karşısında bir sınır çizmeye ve ölçü belirlemeye çalıştığını görürüz. Nietzsche, insandaki tarih duygusu ve bilinci kadar, tarihdışı algının da vazgeçilmez olduğunu vurgular. Tarihdışı olanı, "koruyucu bir atmosfer" olarak betimleyen Nietzsche, insanca olanın yeşerip gelişebilmesi için böyle bir şeye gerek olduğunu söyler. Bu bağlamda insan yaşamında tarihsellik ile tarihdışılık arasında bir gerilim-

den ve karşıtlıktan söz edilebilir. Bu gerilimin de temelinde tarih-yaşam gerilimi görülür. Ricoeur'e göre, açık bir yanıt vermemekle birlikte, Nietzsche'yi aykırı olmaya kışkırtan soru basittir: muzaffer bir tarihsel kültür karşısında nasıl hayatta kalınabilir? (Ricoeur 2012: 326)

Yaşam ve tarih arasındaki gerilim ya da karşıtlık, mutlak bir çözümü olmayan bir sorundur. Burada hem kişi, hem toplum hem de giderek insanlık için karşı karşıya gelinen bir problem vardır. İçinde bulunulan çağda ise, tarihe aşırı önem verilmesi ve hayranlık duyulması, söz konusu sorunu daha derinleştirmiş bulunmaktadır. Nietzsche tarihe, belli bir ulus ya da sınıf temelinde değil, daha çok yaratıcı ve büyük bireyler açısından yaklaşır. "Tarih ancak güçlü kişilikler tarafından çekilip taşınır, güçsüzler ise bütünüyle söndürürler onu" (Nietzsche 1987: 111). Onun tarih görüşü insan ve değer anlayışından bağımsız değildir. Değerlerle ilgili olarak yaşanan nihilizm, tarihi de kuşatır. Nietzsche'ye göre, tarihin görevi, her zaman yeniden büyük adamların yaratmalarına fırsat vermek ve onlara güç kazandırmaktır. Ona göre, insanlığın ereği en sonda bulunamaz, tam tersine, en yüksek örneklerinde bulunabilir ancak (Nietzsche 1987: 165).

**Sonuç ve değerlendirme**

Özellikle politik bağlamda insanları/kitleleri edilginleştirme/araçsallaştırma anlayış ve uygulamalarının, günümüzde de belli bir tarih ve geçmiş tasarımı temelinde inşa edildiği saptanabilir. Bugünü ve geleceği kontrol etmeyi, bu doğrultuda hegemonyalarını sürekli kılmayı amaçlayanların sakıncalı bir tarih kültürü ve duygusundan yararlanmalarıyla sıkça karşılaşırız. Her ne kadar tarihi seçkin/elit öznelerin/kişilerin yaptığı yönünde güçlü vurgular ortaya koymuş olsa da, Nietzsche'nin tarihe yönelişinde özgürlükçü bir eğilimin belirgin olduğunu söyleyebiliriz. Onun ele aldığı çeşitli tarih anlayışlarını hem olumlu hem de olumsuz yönleriyle irdelediğini görürüz.

Nietzsche'nin tarih anlayışının temelinde belli bir insan ve değer anlayışı yer alır. Onun tarih anlayışında ele alınan temel sorunlardan biri de yaşam ve tarih arasında karşılaştığımız gerilim ya da karşıtlıktır. Bu bağlamda Nietzsche, insan ve hayvanın durumlarını karşılaştırarak, insanın zamanla ve tarihle nasıl bir ilişki kurması ve nasıl bir tavır ortaya koyması gerektiğini belirlemeye çalışır. Nietzsche, tarihsel bir varlık olarak insanın hatırlama ve unutma arasında yaşadığı gerilimi de ele alarak onun varoluş mücadelesinde güçlü ve yaratıcı olabilmesinin olanaklarını irdeler.

Nietzsche'ye göre, geçmişin mezar kazıcısı olmak istenmiyorsa, tarihle ilgilenmenin derecesini ve onun unutulmasını gerektiren sınırları belirlemek için, bir insanın, bir ulusun, bir kültürün ne büyük bir yaratıcı güce sahip olduğunu bilmek gerekir. İnsan ne kadar güçlüyse, geçmişi de o kadar kendine mal edebilir. Burada öğrenilmesi gereken önemli bir husus da şudur: tarihsel anlam/miras, onun kendi gücüyle yapmak istediklerine hiçbir sınır koyamaz. İşte bu yüzden, *tarihsel olmayan* ile *tarihsel olan*, bir bireyin, bir ulusun ve bir kültürün yaşamını sürdürebilmesi bakımından aynı ölçüde gerekli görülmektedir.

Sonuç olarak, Nietzsche'nin dile getirdiği tarih görüşü, hiç şüphesiz içinde bulunduğu çağın koşullarından ve sorunlarından etkilenmiş olmakla birlikte bugün de bizlere tarihe, bugüne ve geleceğe nasıl bakmamız gerektiği konusunda yol açıcı düşünceler ve değerler sunmaya devam etmektedir. Bugün de tarih hem yararlı hem de sakıncalı yönleriyle hayatımızı biçimlendirmekte değil midir?

## Kaynakça

Ullrich Haase-Mark Sinclair, "Tarih ve Yaşamın Anlamı: Heidegger'in Nietzsche'nin *Çağa Aykırı Düşünceler* (2) Üzerine Yorumu", çev. Volkan Ay, *Heidegger'in Nietzsche'si* içinde, Der: S.E. Er-V. Ay, Ayrıntı Yayınları, 2019.

Vanessa Lem, *Nietzsche'nin Hayvanları*, Çev. Volkan Ay, Gram Yayınları, 2018.

Nietzsche, *Tarih Üzerine*, Çev. Nejat Bozkurt, Say Yayınları, 1987.

Paul Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, Çev. M. Emin Özcan, Metis Yayınları, 2012.

Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Notos Yayınları, (3. baskı), 2016.

Hayden White, *Metatarih-Ondokuzuncu Yüzyıl Avrupa'sında Tarihsel İmgelem*, Çev. M. Emin Özcan, Dost Kitabevi Yayınları, 2008.

Julian Young, *Nietzsche- Bir Filozofun Biyografisi*, Çev. Bülent O. Doğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.



Nietzsche, 1861.

# BATI MEDENİYETİ TARİHİ'NİN BİR ALEGORİ OLARAK DÖRT İNSAN TİPİ ÜZERİNDEN OKUNMASI: FRIEDRICH NIETZSCHE DÜŞÜNCESİ'NDE *SÜRÜ İNSANI, SON İNSAN, HÜR İNSAN* ve *ÜST İNSAN*

**MEHMET MENGÜ***

**Özet:** Friedrich Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözü, temel olarak nihilizmin, modern zamanlarla beraber ortaya çıkan-farkedilen doğasını deşifre eder. Bu anlamda günümüzün modern-postmodern politik manzarası içinde yaşanan sorunların, dejenerasyonların, tüm değer vermelerin ve değersizleştirmelerin ardındaki asıl sorunun, yani ahlak (ethik) sorununun apaçık bir biçimde yeniden hatırlanmasına çalışır. "Ahlak nedir?" sorusuna vereceğimiz yanıtın; metafizik, Tanrı, din, birey, özgürlük, politika, estetik, düşünce, akıl, toplum, tümel, tikel gibi kavramlara vereceğimiz (ya da çoktan vermiş olduğumuz) karşılıkların da temelinde yatan ana unsur olduğunu belirtir. Bu anlamda Nietzsche, jeneoloji yöntemiyle-aynı zamanda metafiziğin tarihi olarak da gördüğü ahlak tarihini, alegorik olarak inşa ettiği insan tipleri üzerinden geniş bir sorgulamaya tabi tutar. Bu sorgulamanın sonucunda varılan yer ise filozofun *Güç İstemi* isimli kitabında yaptığı nihilizm tanımıdır: "En yüksek değerlerin kendi kendini değerden düşürmesi, amacın kaybolması ve niçin sorusunun cevapsız kalması." Bu makalede yapılan da bu olmuştur: Nietzsche'nin ardılı olan Martin Heidegger'in perspektifinden de yararlanarak, insan tiplerinin ve onların değerlerin izini sürmek ve bunun sonucunda filozofun ilan ettiği olayı ("Tanrı öldü") tüm saklı ve açığa çıkmış olan yanlarıyla yeniden bir değerlendirmesini yapmak; Nietzsche'yi nihilizm tanımına getiren tarihin, Batı metafiziği tarihinin bir yol haritasını vermek.

**Anahtar Sözcükler:** Nietzsche, Heidegger, Modernizm, Postmodernizim, Sürü İnsanı, Son İnsan, Hür İnsan, Üst İnsan.

## THE READING OF THE HISTORY OF WESTERN CIVILIZATION ON FOUR HUMAN TYPES AS AN ALLEGORY: FRIEDRICH NIETZSCHE THOUGHTS HERD MAN, LAST MAN, FREE MAN, OVER MAN.

**Abstract:** The Friedrich Nietzsche's word "God is Dead" basically dechiphers the nature of nihilism recognized together with modern times. In this sense, in the view of modern-postmodern politics of today, it tries for the real problem, that is, ethical problem

* Öğretim Görevlisi, Balıkesir Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi.

behind the experienced problems, degenerations, all valuations and making valueless to be remembered in a very clear way. It expresses that the reply we will give to the question "What is Ethic?" is the main factor underlying the responses that we will give to the concepts such as metaphysics, God, religion, individual, freedom, politics, aesthetics, thought, mind, society, universal and particular. In this sense Nietzsche, with geneology method, it widely inquires the history of ethics which is also referred to as the history of metaphysics over the types of people tahat built it as allegorical. In the consequence of this investigation, the reached point is the definition of nihilism which the philosopher gave in his book named "The Will to Power": "The highest values make themselves valueless, loss of purpose and being unanswered of the question why." This is what is done in this thesis: Through use of the perpective of Martin Heidegger, the successor of Nietzsche, following the values and with the result that re-evaluating the event which the philosopher announced (God is Dead) with its secret and clear aspects; Giving the map of the history, Western metaphysics history, Nietzsche to the definition of nihilism.

**Key Words:** Nietzsche, Heidegger, Modernism, Postmodernism, Herd Man, Last Man, Free Man, Over Man.

Bilindiği gibi Alegori, Grekçe "başka" anlamına gelen *allos* ile "konuşmak" anlamına gelen *agorein* fiilinden türeyen ve etimolojik olarak başka türlü konuşmak anlamına gelen bir sözcük olarak, teorik ya da soyut fikirler ile moral değerlerin sembolik bir biçimde anlatılması anlamındadır (Cevizci, 2010:58) ve bu kavramı düşünsel mimarisi içinde en açık şekilde kullanan filozofların başında da hiç kuşkusuz Friedrich Nietzsche gelir. Çünkü düşünür için, Batı Medeniyeti (ya da Batı Metafiziği-Batı Düşüncesi) Tarihi bir Nihilizm Tarihi'dir ve bu tarih en açık şekliyle, yine kendisinin bir alegori üzerinden inşa ettiği dört insan tipi üzerinden okunabilir: **Sürü İnsanı, Son İnsan, Hür İnsan ve Üst İnsan.** 1950'lerden itibaren görünür olmaya başlayan Postmodernizm'in üzerinden temelleneceği kaynağı da içinde barındıran bu alegorik okumayı temellendiren Nihilizm kavramı ise *Güç İstenci* adlı kitabında düşünür tarafından şöyle tarif edilir:

> "En yüksek değerlerin kendi kendini değerden düşürmesi, amacın kaybolması ve niçin sorusunun cevapsız kalması" (Küçükalp, 2003:16).

Peki nedir bu en yüksek değerler? Nietzsche bunu, Platon(culuk)'dan itibaren tüm bir Batı metafiziğini kateden ve temelinde **Özne-**Nesne dikotomisinin bulunduğu düaliteler (**İyi-**Kötü, **Fail-**Fiil, **Varlık-**Oluş, **Birlik-**Çokluk, **Orijinal-**Kopya, **Tanrı-**Dünya, **Ruh-**Beden, **Akıl-**Doğa, **Numen-**Fenomen, **Teori-**Pratik vb.) olarak belirler. Koyu olarak yazılmış olanlar yüksek değerlere, karşılarında yer alanlar ise bu yüksek değerler tarafından belirlenen – tanımlanan alt değerlere karşılık gelir. Her yüksek değer, ezeli ve ebedi, değişmez bir öz olarak konumlandırıldığı için, karşısında yer alan (zıtlı olarak konumladığı) her alt değer de, geçici – zamansal – değişen bir suret olarak

(yüksek değerin değersizleştirmesine bağlı olarak) onun karşısında yer almak zorunda bırakılmıştır. Alt değerlerin tek varlık nedeni, kendilerine atfedilen değersizlik üzerinden, yüksek değerlerin değerini inşa etmek – onları tanımlamaktır. İşte bu yüksek değerleri inşa eden postülalar ise, Platonculuğun **İyi ideası** ile başlayıp, Aristoteles'de **Salt Form,** Yeni Platonculuk'da **Külli İrade,** Ortaçağ'da **Tanrı,** 17. yüzyıl'da **Düşünen Özne-Cogito** (Descartes), 18. yüzyıl'da **Aşkın Özne** (Kant) ve 19. yüzyıl'da **Tin** (Hegel) ya da **İrade** (Rousseau) gibi maskeler takıp, Nietzsche tarafından Batı metafiziği olarak adlandırılan – ve aynı zamanda nihilizmin de tarihi olan – ikibin yıllık bir yazgıya ve bu yazgının ebedi dönüşüne karşılık gelir.

***BATI MEDENİYETİ'NİN İNŞA ETTİĞİ TEMEL ŞEMA:***




***BATI MEDENİYETİ'NİN İNŞA ETTİĞİ BU TEMEL ŞEMA'nın DEĞERLERİ:***




Bu öylesine bir döngüdür ki, "aynı olan" (insan) sürekli olarak kendini tekrar etmekte, değişir gibi görünen tek şey kavramlar (postülalar) ve onların kurdukları ahlaki yapılar olmaktadır. Bu yüzdendir ki filozof, *Güç İstenci*'nin önsözünde, burada anlatacaklarının, nihilizmin önümüzdeki iki yüzyılının tarihi olacağını söyler:

> "Benim burada anlatacaklarım, önümüzdeki iki yüzyılın tarihidir. Ben neyin geleceğini, neyin olacağını anlatacağım, başka türlü bir şeklin artık olup bitemeyeceğini: Nihilizmin Yükselişini. Bu tarih şimdi anlatılabilir, çünkü zorunluluğun kendisi burada harekete geçmiş durumdadır. Bu gelecek şimdiden yüzlerce işaretle dile

> gelmektedir, bu yazgı her yerde kendini şimdiden haber vermektedir; geleceğin bu müziği için zaten bütün kulaklar dikkat kesilmiş bulunmaktadır. Bizim bütün Avrupa kültürümüz uzun süreden beri otuz yıldan otuz yıla büyüyen gerilimin bir işkencesiyle, tıpkı bir felaketin doğrultusunda son hızla yol almaktadır. Tedirgin, cebren ve güç kullanarak, aşırı bir acelelikle: Tıpkı, yolunun sonuna gelmek isteyen ve artık düşünmeyen ve kendi üzerine düşünmekten korkan bir ırmağa benzemektedir" (Nietzsche, 2002:19).

İşte bu ırmağı, Nietzsche Batı metafiziği olarak adlandırır ve bu anlamda onun yeniden tanımlanması gerektiğini ileri sürer. Nihayetinde Batı metafiziğini kuran ve "Varlık nedir?" Sorusuna verilen tüm cevaplar (yüksek değerler) hem bir değer hem de bir değerden düşürmedir – dekadanstır (Batma, çökme, düşüş, yıkılış, değerden düşme) Nietzsche için ve bu da tam olarak, nihilizmin tarihinin (Batı Medeniyeti, Batı Metafiziği ya da Batı Düşüncesi tarihinin) engellenemez olan akışına karşılık gelir. Böylesine bir metafizik düşünce, duyusal dünyanın belirsizliğinin, oluşun ve ondan kaynaklanan farklılıkların bir yanılsama olduğunu ve üst yapıdaki bir duyuüstü alemde tamamen farklı bir yapı tahayyül etmek gerektiğini; bu taraftaki uzlaşmaz ögelerin ayrışarak biri fiilen İdeal (bir TEZ olan 'yüksek değerler' sistemi), ötekiyse Sanı olan (bir ANTİ TEZ olan 'alt değerler' sistemi) ortadan kaldırılamaz iki sistem oluşturmak için asıl yakınlıklarına göre orada (Hakikat'in inşa edileceği bir SENTEZ ara bölgede) yeniden bir araya geleceğini bildirir; bu anlamda tüm bir Batı Metafiziğini kuran ana omurga, değerlerin çatışmasına-diyalektiğine duyulan inançtan kaynaklanır (Granier, 2006:46). Nihayetinde tüm bu tarih içinde nihilizm saklı olarak kalmış; ancak şimdi (modern zamanlarla beraber) açığa çıkıp fark edilmesinin zamanı gelmiştir:

> "Çünkü nihilizmin yükselmesi, ufukta görünmesi artık niçin zorunludur? Bizim şimdiye kadarki değerlerimizdir onun içinde son mantıksal sonucu çıkaracak olan; çünkü nihilizm büyük değerlerimizin ve ideallerimizin sonuna kadar düşünülen mantığıdır. Biz nihilizmi, onun arka planına ulaşmak için yaşarsak bunu ancak sağlarız, bu 'Değerlerin' aslında değeri nedir? Bizim herhangi zamanda yeni değerlere gereksinimimiz vardır" (Nietzsche, 2002:20).

Nietzsche bununla şunu kasteder: Artık "değerlerin", sadece dil oyunu olarak – bir "değer" olduğu, hayatı anlamlandırmak için kullanılan bir illüzyonun – kurgunun – ahlak olmayan bir ahlakın, bir dekadansın parçaları olduğu anlaşılmalıdır. Ve ancak bu anlaşılırsa, değerlerin yeni bir değerlendirmesi yapılarak, yani açığa çıkmış olan nihilizm – onu aşmak için bir fırsat olarak kullanılarak Platoncu dizgenin dışına çıkabilmek mümkün olacaktır. Çünkü Batı metafiziği tarihi boyunca ortaya çıkan bütün değerlemeler (dekadans) ve bu değerlemeler sonucunda ortaya çıkan uygarlıklar – kültürler (efendileri yıkan köleler, eski dinleri yıkan yeni dinler, eski imparatorlukları

yıkan yeni imparatorluklar, eski halkları katleden yeni halklar, eski felsefeleri yıkan yeni felsefeler) sürekli olarak "mutlak olanı" inşa ettiklerini sanmışlardır; oysa tek yaptıkları, kendi yazgılarını kurmak, nihilizme hizmet etmek olmuştur. İnşa edilen değerler sisteminin, bir başka değerler sistemi tarafından yıkıma uğratılma – dekadans anı geldiğinde, bunu yıkılan değerler sistemi içindeki sosyal çaresiz durumlara, fizyolojik – politik – ahlaki yozlaşmalara bağlamak bir yanılgıdır; çünkü bu zayıflamaların temelinde yatan olgu nihilizmdir; onun ahlak olduğu sanılan (içinde karşıtını da barındıran) immoral zeminidir (Nietzsche, 2002:21). Bu anlamda nihilizm, Batı metafiziğinin geniş dairesi içinde sürekli olarak tekrarlanan bir semptomdur, bir dekadanstır: Bazen Greklerin mitsel temellerinin çökmesinde, bazen Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasında, bazen bir peygamberin (İsa) çarmıha gerilmesinde, bazen Hıristiyanlığın Paganizmi yok edip evrensel bir din olarak ortaya çıkmasında, bazen Hıristiyan ahlakını ve onun Tanrı'sını değerden düşürüp öldüren modernin zaferinde, bazen burjuvazinin aristokrasiyi alt etmesinde, bazen de feodalizmle – modern endüstriyel toplum arasında sıkışmış olan Romantiklerin feryatlarında; kısacası insanın kendini anlamasında temel bir dönüşümün ve bu dönüşümü var eden dekadansın (düşüşün) gerçekleştiği anlarda vuku bulur. Dekadansın belirtileri ise şöyledir: Melankoli, hayal kırıklıkları, yaygın kötümserlik, fiziksel ve zihinsel bozulma, ahlaki dejenerasyon, yeni değerler adına başkaldırı vb. Ancak her değerden düşürmenin ardından gelen her egemen değerin de bir süre sonra dekadansa uğrayacağı mutlaktır; o da tıpkı diğer değerlemeler gibi, nihilizmin ikibin yıllık Batı metafiziği tarihi boyunca birikmiş olan bakiyesine eklenecektir. Tüm bu bakiyenin fark edilip, bunun ne yapılacağı ise tam anlamıyla bir soru işaretidir "İnsan denen hayvanın filozofa sorduğu asıl bulmacadır" (Nietzsche, 2002:38). İşte bu bulmacanın varlığını sezebilmek bile büyük bir aşamadır Nietzsche için ve bunun da adı dekadanstır; O, efendi olanın – soylu olanın değerlerinin köle tarafından değerden düşürülmesiyle başlayan ve modern zamanlara kadar gelen sürekli bir düşüşün tarihinin, ikibin yıllık Batı metafiziği tarihinin ismidir ve Nietzsche düşüncesinde dekadans kavramıyla karşılanır ve aynı zamanda bir dekadans dini olarak Hıristiyanlığın "düşüş" doktrinine de göndermede bulunur. Buna göre DÜŞÜŞ; Adem'le Havva'nın ilahi emre itaatsizlikleri sonucu masumiyetlerini yitirmeleri ve yeryüzüne indirilmeleridir. *Tekvin 2* ve devamına göre ise bir yılan tarafından kandırılan Havva, iyilik ve kötülük ağacının yasak meyvesinden yer ve Adem'i de yemesi için kandırır. Bu suçun cezası, onların yaşadıkları bahçeden kovulmalarıdır. Diğer taraftan Tekvin'de Adem'in bahçeden kovulmasının bir başka

nedeni üzerinde durulur. Buna göre Tanrı, Hayat Ağacı'ndan yiyen insanın da kendisi gibi tanrılaşacağından kaygı duyarak onu bahçenin (cennetin) dışına atar. Bahçeden atılmanın sonucunda, Adem yeryüzünde yorucu ağır işler yapmaya, Havva ise doğum sancısı çekmeye mahkum edilir; ayrıca insanla yılan arasında bir düşmanlık başlar. Böylelikle Kitabı Mukaddes'e göre günah, insanın seçimiyle oluşmuştur. İçinde bulunduğumuz durum, yaratıcının bizim için seçmiş olduğu asli durumdan farklıdır. Geleneksel Hıristiyan düşüncesinde yılan, şeytanla özdeşleştirilmekte; şeytan ise düşmüş bir varlık olarak değerlendirilmektedir. Böylece ilk orijinal düşüş, Âdem'le Havva olayından ziyade şeytanın düşüşüyle ilgili olmaktadır. Maddi alemin oluşumu ise bu düşüşün en son safhası olarak kabul edilir (Gündüz, 1998:103-104).

Nihilizm ise, sadece bu sürekli düşüşün açığa çıkıp fark edildiği anın (modern zamanların) adıdır; yaşamın en gizli doğasının (dekadans) felsefi olarak tanımlanmasıdır. Nietzsche için Batı metafiziği boyunca ortaya çıkan tüm değerlemeler (İyi, Tanrı, Özne...) sonuç olarak bu düşüşün tezahürlerinden başka bir şey değildir ve bu açıdan nihilizm kavramı, tüm bu düşüşü tanımlayıp bir fırsat olarak kullanmanın; yani insan denen hayvanı sürekli olarak bir düşüşe mahkum eden dekadansı ortaya çıkarıp, buradan da üst insana giden yolu kurmanın bir aracıdır. Bu anlamda Dekadans kavramı, tüm Nietzsche metinlerinde farklı farklı belirtileriyle okuyucuya gösterilir: Dejenerasyon, değerden düşürme, yıkım, felaket, çürüme, hasta, hastalıklı, zayıf, düşkün, yabancılaşma, kuşku, kötümserlik (pesimizm), erdemsizlik gibi. Ve tüm bu belirtiler dekadansın sebepleri oldukları gibi aynı zamanda sonuçlarıdır da. Keza, dekadansa karşı ilaç olarak düşünülen şeyler de onların belli etkilerine karşı kullanılan uyuşturuculardır (ilaçlardır). Bir değer tarafından "şifaya kavuşturulanlar", yine bir başka değer tarafından dejenere edilenlerin sadece bir tipidir (Nietzsche, 2002:39). Kölenin uyuşturucusu Tanrı, Tanrı'nın uyuşturucusu Özne, Özne'nin uyuşturucusu ise ona karşı ayaklanan "immoral" özgürlük müritleri (varoluşçuluk, avant-gardism, anarşizm vb) olmuştur. Böylece dekadansın, modern zamanlarda fark edilerek adı konmuş biçimi olan nihilizm, her uğrakta yeni bir değer yaratıp eskisini çaptan düşürerek daha da güçlenir ve x'e (bilinmeyene) doğru olan yolculuğuna devam eder. Zaten Nietzsche de, nihilizm kavramı sayesinde, dekadansı basit anlamda hastalığın eşanlamlısı olarak ele aldığımızda bu sözcüğe yüklemek zorunda kalacağımız biyolojik – psikolojik ya da tıbbi dar anlamlara karşı da bizi uyanık kılar:

> "Çünkü Nietzsche dekadansı bir tür toplumsal hastalık olarak gördüğünde ve semptomlarını klinik hekimin söz dağarını kullanarak analiz ettiğinde bile, yaşamı bir güç

istemi olarak gördüğü kendi felsefi kavrayışına göre daima teşhislerde bulunmuş ve çareler tasarlamıştır. Sonuç olarak Nietzsche, dekadansın genelleşmesini açıklamak için, zayıfların (köleler) güçlüler (efendiler) üzerinde adım adım ele geçirdiği tahakkümü gözler önüne serdiğinde de, bu nitelemelere Nietzsche'de sahip oldukları felsefi anlamı iade etmek, yani onları tam da iki temel ve uzlaşmaz eğilimini (Apollon ve Dionysos) belirttikleri güç istemine bağlamak gerekir" (Granier, 2006:36).

Bu anlamda Güç İstemi (ya da İstenci), yaşamı kuran tüm değerlemelerin temelinde yer alan ve Nietzsche'nin "Benim ebedi olarak kendi – kendini – yaratıp, ebedi olarak kendi – kendini yok eden Dionizyak dünyam" (Nietzsche, 2002:500) dediği bir trajedinin, bir olayın toplamıdır. Bu da hiç kuşkusuz Nietzsche felsefesinde güç istemini, tüm varolanların temelinde yer alan, sürekli değişen – akan – devinen, Oluşa karşılık gelen – bir varlık olarak ortaya çıkarır:

"Dünyanın benim için ne olduğunu biliyor musunuz? Onu size kendi aynamda göstereyim mi? Bu dünya, başı sonu olmayan bir enerji canavarıdır… Her yerde güç olarak, gücün ve güç dalgalarının aynı zamandaki oyunu olarak ve birçok şey burada yükselerek ve aynı zamanda orada azalarak; bu güç denizi bir araya akıp çağıldıyor, ebedi olarak değişiyor, ebedi olarak geriye akıyor, dönüşün muazzam yıllarıyla (ebedi dönüş), şekillendirmelerinin gel – giti ile, en basitinden en çeşitlisine dışarı sürüklenerek, en sessizden, en donmuştan, en soğuktan dışarı çıkarak, en korlanan ateşin içine, zıtların uyumundan ahengin sevincine kadar çelişkilerin oyunundan doğurarak, kendi kendisini onaylayarak, yollarının bu eşitliği içinde, ebediyen tekrar edecek olan olarak kendini kutsayarak, hiçbir doyum, hiçbir bıkkınlık, hiçbir yorgunluk tanımayan bir oluş olarak; Bu benim ebedi olarak kendi – kendini yaratıp ebedi olarak kendi – kendini – yok eden Dionysian dünyam, bu iki yönlü şeheri zevkin (Apollon: yaratan, şekil veren, Dionysos: yıkan, şekilleri bozan) esrarengiz dünyası, benim iyi ve kötünün ötesinde olan, bu dönüşün coşkusundan başka hiçbir hedefi olmayan, bu çemberin kendine iyi niyet duymasından başka hiçbir niyeti olmayan dünyam; Bu dünya için bir isim duymak ister misiniz? Bütün muammaları, bilmeceleri için bir çözümleme? Sizin için de, en gizli anlarınız için de, en güçlü olanlarınız için de, en korkusuz olanlarınız için de, en geceyarısında (zifiri karanlıkta) olanlarınız için de bir ışık: Bu dünya gücü istemedir ve bundan başka bir şey değildir! Sizler de işte bu gücü istemesiniz ve bundan başka hiçbir şey değilsiniz!" (Nietzsche, 2002:500-501).

Bu manada dekadans, Nietzsche için doğal bir olgudur. Çünkü insan, kültür – uygarlık denen şeyi kurmak için yıkmak zorunda olan – Dionizyak olan bir hayvandır. Ve bu hayvan için *"hakikat"* olarak tanımlanan her şey, güç isteminin merkezinde yer aldığı değerlemelerden oluşmaktadır aslında. İnsan, kendisine yarar sağlayacak, varlığını o anki tarihselliği içinde koruyacak olan değeri seçer ve bu değer üzerinden nesnelere anlamını verir; yani insanca anlamı. Değer, insan varlığını koruyucu vasfını yitirdiği anda, yerini hemen bir başka değere bırakacak ya da daha Nietzscheci bir anlamda söylersek, "yeni" bir değer tarafından dekadansa uğratılacaktır. İnsan, Platoncu

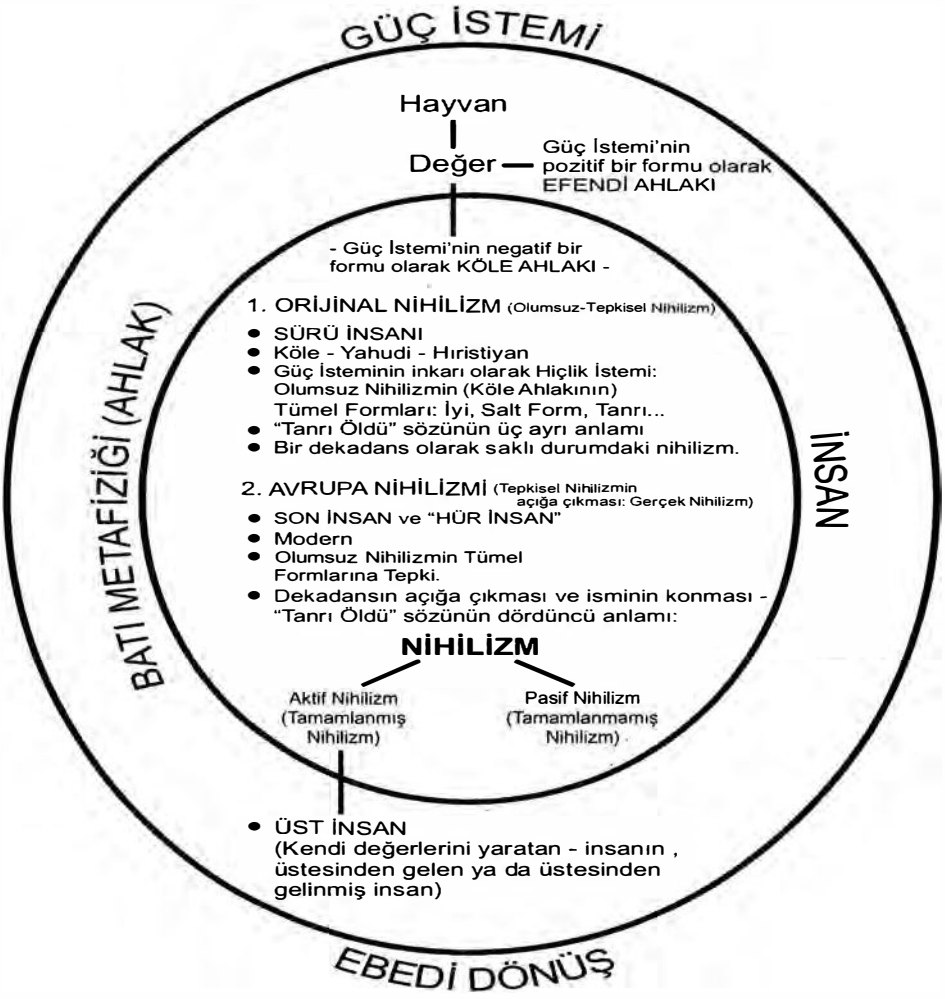
şemadaki bu *"en yüksek değerler"* alanını sürekli olarak değerlendirerek, ona çeşitli adlar (Idea, Salt Form, Tanrı, Özne vb.) verir; yani sürekli olarak kendi kendini tanımlar. Bu adlar sürekli olarak mübadele edilir ve değişir. Değişmeden kalan tek şey, tür varlığını korumak için nesnelere anlam vermek zorunda olan ve bu yüzden de sürekli olarak yapıp (Apollon) ve sürekli olarak da yıkan (Dionysos) insandır, yani "değerlendirendir":

> "Bundan ötürü 'insan' der kendine, yani: değerlendiren. Değerlendirmek, yaratmaktır: işitin, ey yaratıcılar! Değerlendirmenin kendisi, bütün değerlendirilmiş nesnelerin hazinesi ve cevheridir. Ancak değerlendirmeyle var olur değer: değerlendirme olmasaydı, varlık, içi boş bir kabuğa dönerdi. İşitin ey yaratıcılar! Değerlerde değişme, bu, yaratıcılarda değişmedir. Yaratıcı olması gereken yıkar hep" (Nietzsche, 1964:61).

Bu anlamda **insan,** "Metafizik nedir?" sorusunun cevabıdır Nietzsche için. Her şey onun yapıp – etmelerinden (değerlendirmelerinden) oluşmuştur:

> "İnsan, hayvanla üst insan arasına gerilmiş bir iptir – uçurumun üstünde bir ip. Korkulu bir geçiş, korkulu bir yolculuk, korkulu bir geribakış, korkulu bir ürperiş ve duraklayış. İnsanda büyük olan, onun köprü olmasıdır, amaç değil: İnsanda sevilebilecek olan, onun karşıya geçiş ve batış olmasıdır." (Nietzsche, 1964:8-9).

Bu yüzden dekadans ve onun modern zamanlarda fark edilmiş olan doğası (nihilizm) – içinde barındırdığı, **sürü insanı, son insan** ve **hür insan** üzerinden **üst insana** giden yolun köprülerini kurması açısından da gereklidir ve evetlenmelidir. Görüldüğü gibi Nietzsche, Batı metafiziği boyunca ortaya çıkan tüm tarihi, alegorik bir biçimde, dört insan tipi üzerinden okumaktadır: Köle – Efendi ayrımı ile köklerini bulan – Yahudilik ve Hıristiyanlık ile de kendi ahlakını, kurgusal bir Teolojik Özne (İsa) nosyonu üzerinden oluşturan **sürü insanı** (Değerden düşürülen efendi ahlakı yerine kendi ahlakını kuran köle – Hıristiyan); Aynı ahlakı değerden düşürdüğünü sanarak ("Tanrı öldü") Teolojik Özne nosyonunu hümanistik-seküler bir "yeni" formda devam ettiren – bu sayede Batı metafiziğinin nihilistik mahiyetini de farkında olmadan açığa çıkaran **son insan** (Modern Özne) ve tüm bu değerlerin ve değerden düşürmelerin (dekadansın) yeniden değerlendirmesini yapacak olan **hür insan** ve ondan evrilerek Batı metafiziğini (Nietzsche'ye göre Platonculuğu) tersine çevirip aşacak olan **üst insan.** Tüm bunları orijinal nihilizm ve Avrupa nihilizmi olarak sınıflandırdığımızda ise ortaya şöyle bir şema çıkar:




Şemada da görüldüğü gibi Nietzsche için nihilizm, tek bir kaynaktan – "insan denen hayvan"dan çıkıp, iki farklı – daha doğrusu farklıymış gibi görünen – kanaldan akan bir kavramdır: Bunlardan birincisi, Platonculuktan başlayarak, filozofun kendisine kadar tüm Batı düşüncesini kateden bir medeniyet-düşünce ya da metafizik tarihinin içeriğine işaret ederken (Orijinal Nihilizm), ikincisi ise bu içeriğin ya da dekadansın bir sonucu olarak gelinen noktanın farklı farklı perspektiflerden nasıl farkına varılıp (nihilizm) yorumlandığını açığa çıkarır (Avrupa Nihilizmi). Böylece Nietzsche, Heidegger'e referansla söylersek, Platon'dan – Descartes'la başlayacak olan modern zamanlara kadar uzanan Batı metafiziği tarihini, nihilizmin ilk anlamı (Orijinal Nihilizm) içinde konumlar. Bu anlamda Nietzsche, orijinal nihilizmin kökenlerine "Olduğumuz hale nasıl geldik?" sorusu ile iner (bu aynı zaman-

da onun jeneoloji yöntemidir). Amacı ise, ahlakın tarihini, içinde bulunduğu modern zamanlardaki anlamından, örneğin "İyi" kavramından hareketle, geriye – kaynağına doğru takip etmektir. Bu da hiç kuşkusuz, parçalara bölünerek, farklı gibi gösterilen ama özünde aynı metafizik yatak içinde devinen değer şemaları (evrenleri) haline getirilmiş tarihi de bir bütün olarak görmemizi sağlayacaktır. Çünkü her dekadans sonucunda ortaya çıkan yeni değerler, yaşamın içine değil, "öte"ye – ulaşılmaz – ezeli ve ebedi bir üst yapıya yerleştirilmiş; bu her yeni üst yapı üzerinden tarih, bir "şimdi" olarak yeniden kurulmaya başlanmıştır. Artık karşımızda olan geçmiş – şimdi ve gelecekten oluşan bir süreklilik – bir olay değil, her yeni değerin kendi metafiziğine göre kurgulayıp oluşturduğu – farklı farklı şemalardan oluşmuş – ancak temelinde sürekli olarak aynı Platoncu kategorilerin devindiği kurgusal-tümel bir yapı olmuştur (Kuşkusuz bu yazının bağlamında, şu anda biz de aynı şeyi yapıyoruz. Çünkü yapılan, her tarihsel dönemin kendi değer şemalarına göre yeniden biçimlendirip, farklı farklı maskeler taktığı Platon ve Aristoteles'in binlerce defa olduğu gibi, bir kez daha yorumlanmasından ve bunun üzerinden, Nietzsche'de olduğu gibi, başka yorumlara kapı aralanmasından başka bir şey değil aslında. Metin okunurken, tüm bunların da zihinlerin bir köşesinde dönmesinde fayda var). Her şemanın (evrenin) hakimi, birbirinden farklı gibi görünen yüksek değerlerdir (Kölenin kendi "İyi"si, Hıristiyan'ın "Tanrı", Modernin "Özne" gibi). Bu tek tek evrenlerin tıpkı tek tek halkalar gibi birleşmesiyle ortaya çıkan zincir ise, tüm bir Batı metafiziğini kuran dekadanstır Nietzsche için ve bu zinciri ortaya çıkarmak için yapılması gerekense jeneoloji yöntemini kullanmak ve bu yolla tek tek Batı metafiziğini oluşturan tüm ahlaki değerlerin değerini (ve tüm bunların temelinde yer alan dekadansın doğasını) sorgulamaktır:

> "Ahlak değerlerinin bir eleştirisine zorunluyuz: değerlerin kendilerinin değeri öncelikle sorgulanmalı – ve bunun için, gelişip, değiştikleri, ortaya çıktıkları koşulların ve ortamın bilgisi gerekli (sonuç, belirti, maske, yobazlık, hastalık, yanlış anlama olarak ahlak; ayrıca neden, çare, uyarıcı, ket vurucu, zehir olarak da), hiç var olmamış ya da hiç de istenmeyen bir çeşit bilgi. Bu 'değerler'in değeri, verilen olgusal, bütün soruların ötesinde bir şey olarak alınmış; şimdiye dek, genel olarak, insan (geleceğin insanı da dahil) gelişmesi, yararları, rahat yaşaması açısından, en küçük ölçüde olsun, 'iyi insan'ın 'kötü insan'dan daha değerli oluşundan kuşkulanılmamış, bir tereddüde düşülmemiş. Ya tersi doğruysa bütün bunların? Ya 'iyi'de gerileme belirtisi varsa? Yine, bir tehlike, bir ayartma, bir zehir, bir uyuşturucu. Şimdiyi geleceğe bir bedel ödeyerek yaşıyorsak? Belki de, daha rahatlatıcı, daha az tehlikeli, ama aynı zamanda, daha küçük düşürücü, daha dar biçimde?.. Öyleyse ahlak tam bir yüzkarası olmayacak mı, eğer en yüksek güç ve görkem, henüz erişilmemiş bir insanınsa? Ahlak, tehlikelerin tehlikesi olmayacak mı?" (Nietzsche, 1990:26).

Bu soruyu sorabilmekse, şimdiye kadar ululanan, uğrunda yaşamın aşağılandığı – insanın kendine acı çektirdiği değer dünyalarının tarihini ve bu tarihin tarihselliğini de görebilmek anlamına gelecektir.

Sonuç olarak, ister moral isterse ethik anlamda olsun Batı metafiziğinin içinde gelişen her ahlak biçimi nihilistiktir Nietzsche için. Ve bu anlamda bir dekadans olarak sürekli olarak gelişen ahlak, önce acıdan kaçmak için sığınılan bir şey, sonra bir gelenek, sonrasında da (artık çıkış noktası unutulmuş – doğal hale gelmiş her şey gibi) haz ile bağlantılandırılmış ve nihayetinde de erdem olarak anılır olmuştur (Nietzsche, 1990:83-84).

Bu anlamda tüm bir Batı Felsefe Tarihini bir ethik tarihi olarak okuyan Nietzsche, jeneoloji yöntemiyle indiği yerde (en dipte) kadim sınıflı toplumlardaki efendi – köle ayrımıyla karşılaşır. Burada köle, maruz kaldığı baskılar nedeniyle, efendiye duyduğu hınç – kin (ressentiment) üzerinden yaşamı olumsuzlar ve onun karşısına kendi değerini (ahlakını) çıkarır. Artık efendinin "iyi"sine karşı kendi "iyi"si, "kötü"süne karşı kendi "kötü"sü vardır. Böylece kölenin "iyi" tanımı, "kötü" tanımına göre belirlenmiş olur. Kendi başına iyi olan – yüksek konumlu yüksek ruhlu ve soylu olan artık kötüdür. İyi ise tüm alçak ruhlu, bayağı ve kaba olandır (Nietzsche, 1990:42-43). Böylece soylunun "iyi"si dekadansa uğratılarak yerini kölenin "iyi"sine bırakır. Ancak Nietzsche bu ayrımı aristokratik bir seçkincilik olarak değil, ruhsal bir durum olarak ortaya koyar. Çünkü kölenin kurduğu ahlak, aslında bir "kendine acıma" ahlakıdır; "kendini yadsıma", "kendini kurban etme" üzerinden şekillenir ve bu tür bir orijinden çıkan şey de (köle ahlakı) doğal olarak nihilistiktir. Bu anlamda efendi olanın – soylu olanın ahlakında, içgüdüsel bir yaratma – biçim verme anlamında gücün sergilenmesi (aktif güç) söz konusuyken; kölenin ahlakında, güçsüzlük hissinin bir sonucu olarak, bu hissi telafi edici bir mekanizmanın, tepkisel – reaktif bir güç olarak, köle ahlakının kurulması söz konusudur (Nietzsche, 1990:83). Bu hem aktif hem de reaktif (tepkisel) olan güçlerin temelinde yatan ontolojik ilke ise Nietzsche için Güç İstemidir (ya da İstencidir). Daha önce de bahsettiğimiz gibi, Nietzsche felsefesinde bir olaya – sürekliliğe karşılık gelen Güç İstemi için her iki ahlak tipi de zorunludur. Bu noktada filozofun karşı çıktığı şey, köle ahlakının baskın hale gelerek diğer hayat fonksiyonlarını – Güç İstemi'nin diğer tezahürlerini engellemesi ve hakim bir ahlak paradigması olarak Batı metafiziğini kurmuş olmasıdır. Modern zamanlarda yaşanan tüm bu dejenerasyonların, hastalıklı ruhların – toplumların, yani nihilizmin tek sebebi, halen bu köle ahlakına tabi olmamızdan başka bir şey değildir. Orijinal nihilizmin tarihi

içinde, bu köle ahlakını sistematikleştirip bir üst değer haline getirecek olan ise, Yahudilik ve onun ardından gelecek olan Hıristiyanlıktır Nietzsche için. Bu anlamda Yahudiler, düşmanlarına ve istilacılarına karşı çıkarken, en sonunda sadece düşmanlarının değerlerini yeniden değerlendirmekten başka bir şey yapmamışlar, onların aristokratik değer eşitliğine (iyi = soylu = güçlü = güzel = mutlu = Tanrı'nın sevgilisi) karşı kendi değerlerini (kötü = köle = zayıf = çirkin = mutsuz = Tanrı'nın günahkar kulu) çıkarıp – değerleri yeniden değerlendirerek – tersine çevirmişler ve dahası bunu soylulara da kabul ettirerek, tüm bu yeni şemayı, İyi (Köle) – Kötü (Efendi) Hıristiyanlığa miras bırakmayı başarmışlardır (Nietzsche, 1990:83).

Gilles Deleuze'ye referansla bu mirasın, Nasıralı İsa'nın çarmıha gerilmiş bedeni üzerinden nasıl kurulduğunun hikayesi ise şöyledir: **Ressentiment** (hınç – kin) duygusunun yarattığı, nefretin – tepkisel (reaktif) yaşamın Tanrısı olan Yahudi Baba, evrensel olabilmek için bir oğula ihtiyaç duyar ve bunun için de Meryem'den İsa olarak doğar; ardından da

> "Oğlunu kendi kendisinden ve Yahudi halkından bağımsız kılmak için ölüme gönderir: TANRI'NIN ÖLÜMÜNÜN BİRİNCİ ANLAMI BUDUR. Çocuklarını yiyen Saturn'ün bile, gerekçelerinde bu incelik bulunmuyordu. Yahudi bilinci, Tanrı'yı Oğul'un kişiliğinde ölüme gönderir: Öncüllerini ve ilkesini nefrette bulacak yerde, nefretten ötürü ıstırap çekecek olan, sevgiden bir Tanrı icat eder. Yahudi bilinci, Tanrı'yı kendi Oğlunda, Yahudi öncüllerden bağımsız kılmaktadır. Tanrı'yı ölüme göndermekle, kendi Tanrısı'ndan, 'herkes için' ve gerçekten kozmopolit bir evrensel Tanrı yapmak imkânını bulmuştur" (Deleuze, 2001:117).

Tanrı artık evrensel hale gelmiştir ama daha adı konmamıştır; O hala bir Yahudi'dir. Bir Yahudi olarak yeni değerleri muştular; Bir Yahudi olarak hastalara, fakirlere, ezilmişlere, günahkarlara seslenir ve bir Yahudi olarak söyledikleriyle başka Yahudileri (hahamları) rahatsız eder. Yakalanıp işkence gördüğünde de hala bir Yahudi'dir; sırtında çarmıhıyla, hakaretler, taşlanmalar, kırbaçlanmalar altında, Golgotha tepesine doğru çıkarken de o hala bir Yahudi Baba'dır:

> "Ancak çarmıhta Tanrı, Yahudi olarak görünmeyi bırakır. Bu yüzdendir ki, çarmıhta eski Tanrı ölmekte ve yeni Tanrı doğmaktadır. Yetim olarak doğar ve kendini kendi imgesine göre yeniden bir Baba yapar: sevginin Tanrısı, ama bu sevgi yine de tepkisel (reaktif) yaşamın sevgisidir. İŞTE TANRI'NIN ÖLÜMÜNÜN İKİNCİ ANLAMI: Baba ölür, Oğul bize yeniden bir Tanrı yapar. Oğul bizden yalnızca kendisine inanmamızı, onu onun bizleri sevdiği gibi sevmemizi, nefretten kurtulmak için tepkisel hale gelmemizi istemektedir. Bizi korkutan bir Baba'nın yerine, bir parça güven, bir parça inanç talep eden bir Oğul" (Deleuze, 2001:117).

Ardından Aziz Pavlus [1] çıkar ortaya ve bu ölümü yorumlar (İncil'e kaynaklık edecek olan ondört mektup yazılır). Oğlu yeniden kurarak, onun çarmıhtaki ölüsünü siyasi düzenle barıştırır ve ortaya – savaşmasını, nefret etmesini, yargılamasını, işkence yapmasını, yemin etmesini bilen, insanlığın tüm günahları adına kendini kurban etmiş olan bir **Teolojik Özne** çıkar (ki artık görebiliyoruz; Teolojik Özne ile ona hasımmış gibi görünen Modern Özne, aslında aynı temelden beslenirler. Sadece insanlığın günahları adına kendini feda eden Teolojik Özne'nin yerini, Modernizmle beraber yine insanlık adına kendini feda eden bir Modern Özne olarak filozof, aydın ya da bilim adamı alır). Tümel olan Yahudi Baba'nın yarattığı – Tikel Oğul. Her şey çarmıha gerilmiş Özne üzerinden yeniden kurulmuş ve adı da konmuştur; Hıristiyanlık:

> "İŞTE TANRI'NIN ÖLÜMÜNÜN ÜÇÜNCÜ ANLAMI: Aziz Pavlus muazzam bir çarpıtmayı mükemmelliğe kadar götürür! Ödünç veren kişi kendi oğlunu vermişti, borçlunun muazzam bir borcu bulunduğu sürece kendine olan borcu kendi oğlu ile ödetecekti. Baba oğlunu, onu artık bağımsız kılmak için değil, ama bizim için, bizim yüzümüzden öldürmektedir. Tanrı, sevgisi yüzünden Oğlunu çarmıha yollar; bu sevgiye, kendi kendimizi suçlu, bu ölümden suçlu hissettiğimiz ölçüde cevap vereceğiz ve de o ölümü kendimizi suçlayarak, borcun faizlerini ödeyerek telafi edeceğiz. Tanrı'nın sevgisi altında, oğlunun kurban edilişi altında bütün yaşam tepkisel hale gelmektedir" (Deleuze, 2001: 117-118).

Artık Tanrı insanlarda, gerek tarihteki eylemi, gerekse de insanların her biriyle giriştiği bireysel ilişkiyle mevcuttur:

> "Sürekli ahlaksallık dağıtmaya başlar, her özel erdemin inine girer sürüne sürüne, herkesin Tanrısı haline gelir, kişiye özel hale gelir, kozmopolit olur" (Nietzsche, 1995:27).

İşte bu anlamda Nietzsche için, İsa değil, Pavlus'un İsa üzerinden yeniden kurduğu Özne'dir kurgusal bir varlığa sahip olan:

> "Daha Hıristiyanlık sözcüğü bile bir yanlış anlamadır – aslında, tek bir Hıristiyan vardı, o da çarmıhta öldü. 'Evangelium' (iyi haber) çarmıhta öldü. O andan başlayarak 'Evangelium' adını alan her şey, daha o anda onun yaşadığının karşıtıydı: 'kötü haber'di, bir 'dysangelium'du" (Nietzsche, 1995:56).

---

[1] **PAVLUS:** İsa'nın havarisi. Yunanca konuşan bir diaspora Yahudisi olan Pavlus (İbranice ŞAUL) ateşli bir Ferisi, Hıristiyanlığı kabul etmeden önce de, Hıristiyan düşmanıydı; ancak, Hıristiyanlığı benimsedikten sonra onu yaymak için vargücüyle çalıştı. Çıktığı üç yolculuğun tarihleri (İ.S. 46-48, 49-52 ve 53-58) kesin olmamakla birlikte, Küçük Asya, Makedonya ve Yunanistan'ı dolaştığı ve önemli kentlerde kiliseler kurduğu biliniyor. Yahudilerin sempatisinden çok düşmanlığını çeken Pavlus paganlarla giderek daha çok ilgilenmeye başladı. İ.S. 58'de Romalılar tarafından yakalandığı sanılır; 60-62 arasında Roma'da hapis kaldı ve orada öldürüldü. Kutsal Kitap yorumcularının tümü tarafından onaylanmamakla birlikte, Kilise Aziz Pavlus'un ondört mektubunu muhafaza etmiştir: Romalılar'a, Korinthoslular'a (I ve II), Galatlar'a, Efesliler'e, Philippoililer'e, Klossaililer'e, Selanikliler'e (I ve II), Timotheos'a (I ve II), Titus'a, Philemon'a ve İbraniler'e (Büyük Larousse Ansiklopedisi, 1992:9230).

Oysa Nietzsche için Gerçek İsa bir derinlik, hastalık ve çocukluk karışımı olan bir dekadan (decadent) dır; pek de Hintli olmayan bir toprak üstünde duran bir Buda'dır:

> "Böylesine bir par excellence (daha üstünü olmayan) simgeci her türlü dinin dışında durur; her türlü tapınma kavramının, her türlü tarihin, her türlü doğabilimin, her türlü dünya – deneyiminin, her türlü bilginin, her türlü siyasetin, her türlü psikolojinin, her türlü sanatın dışında" (Nietzsche, 1995:49).

Bu anlamda Habermas'ı takip edersek; Nietzsche, temel olarak Manfred Frank ve Hölderlin gibi erken dönem Romantikleri tarafından açılmış bir yolu takip eder. Bu yolda İsa, "Gelmekte olan tanrı Dionysos" ile eşitleştirilmekte; Aziz Pavlus'un İsa'sına – yani Özne merkezli Apollonik akla karşı, Dionysos'a atfedilen özellikleri içinde barındıran bir Gerçek İsa (Anti İsa), yani aklın mutlak ötekisi çıkarılmaktadır. Nietzsche bunu (Anti İsa'nın – "Gelmekte olan Tanrı Dionysos"un dönüş zamanını) "öğle çanlarının çalması" olarak tasvir eder. Böylece, Hıristiyanlığın çarmıhta ölüp yeniden dirilen ve geri dönünceye kadar ardında ekmek ve şarap bırakan İsa'sına karşı, yine aynı dizgeyi takip eden – Romantiklerin kendi İsa'sı (Dionysos) çıkarılmış olur. Nihayetinde Romantiklerin karşı çıktığı Hıristiyan İsa (Özne), başka bir yönden (Gerçek İsa, Anti İsa, Buda, Dionysos) yeniden üretilir. Nietzsche, İsa'yı, yukarıdaki alıntılarda da gördüğümüz gibi, akla karşıt bir otorite, biliş ve amaçlı faaliyetin tüm kısıtlamalarından, tüm yararlık ve ahlak emperatiflerinden bağımsızlaşmış, merkezsiz bir öznelliğin kendi kendini açığa vurma tecrübeleri olarak ifşa eder. Ancak Romantik Mesihçilik için İsa, çarmıhta ölen ve yeniden dirilmesi beklenen Batı uygarlığını temsil etmektedir. Nietzsche ise bu noktada Romantiklerden ayrılır. Onun için Batı, modernitenin nihilistik anlamsızlığının şekil verdiği bir süreçtir ve bu anlamda, Pavlus'un kurduğu İsa, Özne merkezli aklın (Batı metafiziğinin) tarihinde ortaya çıkmış bir uğraktan başka bir şey değildir ve işte bunun içindir ki, Nietzsche, felsefeden vazgeçmeksizin – jeneoloji yöntemiyle – metafizik düşüncenin köklerini kazıyıp atan bir metafizik eleştirisinin mümkün olduğunu ileri sürer; Dionysos'u bir filozof ve kendisini de bu Tanrı'nın son müridi ve bileni, felsefe yapan bir yalvaç olarak ilan eder (Habermas, 1994:245-246). Bu paralelde İsa, hiçbir şey vaat etmeden, hiçbir şey kurmadan, hiçbir şey emretmeden ölür ve bu ölüm, "insanları kurtarmak" için değil, kişinin nasıl yaşaması gerektiğini göstermek içindir. Ancak bu ölüm, Aziz Pavlus için hiçbir şey ifade etmez; Hıristiyan ahlakının kurulabilmesi için İsa'nın yeniden dirilmesine ihtiyaç vardır. Böylece yaşam ölür, ama tepkisel yaşam olarak yeniden doğar:

> "Çarmıha gerilen Tanrı yeniden canlanır. Aziz Pavlus'un bir başka çarpıtması da işte böyledir, İsa'nın yeniden canlanması ve bizim için ölümden sonra da yaşaması, sevginin ve tepkisel yaşamın birliği. Artık Oğul'u öldüren Baba değildir, Babayı öldüren Oğul değildir: Baba Oğlun bedeninde ölür, Oğul Babanın bedeninde canlanır, bizim için, bizim yüzümüzden" (Deleuze, 2001:118).

Böylece Yahudi bilinci tarafından değerler yeniden değerlendirilmiş, tepkisel yaşamın nefret Tanrısı (Yahudi Baba) yine aynı tepkisel yaşamın sevgi Tanrısı (Hıristiyan Oğul) şekline sokulmuştur:

> "Hıristiyan bilinci, ters yüz edilmiş, tersine çevrilmiş Yahudi bilincidir: yaşam sevgisi, ama tepkisel yaşam olarak yaşam sevgisi, evrensel hale gelmiştir; sevgi ilke haline gelmiştir, her zaman canlı olan nefret, yalnızca bu sevginin bir sonucu olarak, bu sevginin ona karşı direndiği imkan olarak ortaya çıkar. Savaşçı İsa, nefret eden, ama sevgi yüzünden nefret eden İsa" (Deleuze, 2001:118).

Tepkisel (reaktif) gücün etkisi altındaki sürü insanı, ölümü ile kendisine ders veren, ona ölmeyi öğreten bir Buda'ya tahammül edememiştir. Yaptıkları, hemen geri çekilerek İsa'yı yükseltmek; onu ulaşılmaz bir Teolojik Özne olarak kendilerinden ayırıp, yaşamın içine değil, bir "öte"ye yerleştirmek olmuştur:

> "Tıpkı bir zamanlar Yahudilerin, düşmanlarından intikam almak için Tanrılarını (Yehova) kendilerinden ayırıp yüksekte bir yere koydukları gibi. Tek bir Tanrı ve Tanrı'nın tek bir oğlu: İkisi de kinin – hıncın (ressentiment'in) ürünleri" (Nietzsche, 1995: 60).

Görüldüğü gibi, Yahudilik'ten temellenen köle ahlakının yeni bir şekli olan Hıristiyan ahlakı ve onun **sürü insanı,** tüm oluşturulmuş kategorileriyle karşımızdadır artık. "Hıristiyan" ifadesi, Platonculuğun geniş yığınlar tarafından en benimsenmiş biçimidir Nietzsche için; O halkın Platonculuğudur (Nietzsche, 1989:14). Bundan sonra Batı metafiziği, yoluna bu maske ile (Hıristiyanlık) devam edecek; başka bir anlatımla da, çarmıhtaki İsa'da – tüm insanlığın günahları adına ölen Oğul'da – en genel ifadesini bulan **Teolojik Özne** nosyonuyla ilerlemesini sürdürecektir. Çünkü Oğul bu anlamda, yukarıda da bahsettiğimiz gibi, hem Baba hem Oğul'dur; hem Özne hem Nesne, hem Fail hem Fiil, hem Katil hem de Kurban'dır. Bu anlamda Nietzsche için, **Hıristiyan ahlakının Tanrısı,** Idea, Töz, Salt Form, İyi, Varlık, Kendinde Şey, Tin, Özgür İstem, İrade gibi nosyonların da temelinde yer alan – kurgusal bir Özne'nin izdüşümünden başka bir şey değildir. Bir metafor olarak, psikolojik bir durum olarak, dilin yeni bir oyunudur:

> "Köken olarak dil, zaman içinde psikolojinin en çok dumura uğramış parçasıdır: Dilin metafiziğinin temel öncüllerini bilince çıkardığımızda kaba bir fetişizmin içinde buluruz kendimizi: Yani, aklın içinde. Her yerde eyleyeni ve eylemi görendir bu. Bu, neden olarak istence inanır, bu 'ben'e (özneye) inanır, varlık olarak 'ben'e, töz olarak

'ben'e inanır ve 'ben' tözüne olan inancı, bütün nesnelerin üzerine izdüşürür – yalnızca böylece 'nesne' kavramını yaratır. Varlık her yerde neden olarak düşünülüp eklenmiş, altına sokuşturulmuştur; 'Varlık' kavramı ancak gerçeğinden saptırılmış olarak, 'ben' kavramından çıkarsanır" (Nietzsche, 1991:21-22).

Bu anlamda Yahudilik üzerinden temellenen Hıristiyan ahlakı da, aslında varolmayan bir şeye (hiçliğe) ahlak maskesi takarak, kölenin güçsüzlük hissini kendi dünya yorumuyla uyuşturmuş (kelimenin her iki anlamında; hem bir narkotik olarak "uyuşma" hem de bir düşünce birliği anlamında "uyuşma") yani nihil olanın (hiçliğin) üstünü örtmüştür. Sonuç olarak, Nietzsche için Batı metafiziğinin sınırları içindeki ahlak ve din, en son Hıristiyanlık biçimini almış şekliyle, bir sürü hayali nedene ("tanrı", "ruh", "ben", "özgür istem" – ya da "özgür olmayan istem") bir sürü hayali etkiye ("günah", "kurtuluş", "takdir", "ödev", "günahların bağışlanması") ve bunun sonucunda kurulmuş olan hayali varlıklara ("Tanrı", "tinler", "ruhlar") dayanmakta ve bu hayali psikoloji, tamamen antroposentrik bir optik üzerinden hayali bir erekselliğe (duyuüstü dünya) temel oluşturmaktadır ("Tanrı'nın melekutu", "kıyamet", "ebedi hayat"); ve böylece bu kurgular dünyası, gerçeklikten acı çeken ama sonuçta kendisi de bir bahtsız gerçeklik olan sürü insanını kurmakta, "doğal olan" artık "günahkar olanla" aynı anlama gelmektedir (Nietzsche, 1995:25-26). Hakikat tümüyle sahteleştirilmiş ve hiçliğe indirgenmiştir artık. Modernizme de miras olarak bırakılacak olan bu kurgular dünyası ya da duyuüstü dünya üzerinden doğa-nesne, sürekli olarak başka başka varlık adları-postülalar (Idea, Salt Form, Tanrı, Özne, Kendinde Şey, Tin vb.) altında yorumlanmış ve tüm bunların sonucunda da Nietzsche için gelinen nokta, nihilizm olmuştur; ki bu imgelilik, yüzyıllar boyunca Batı medeniyeti tarafından "düşünce" olarak adlandırılmıştır. Asıl olan ise, aynı dekadans formülünün sürekli olarak yenilenmesinden başka bir şey değildir. Formül ise, bizzat bu Hıristiyan Tanrı'dır; Hıristiyan Tanrı'da yaşamın, doğanın, yaşama isteminin düşman ilan edilmesidir; Hıristiyan Tanrı'nın, "dünyeviliğin" her türlü yalanlanması için, her türlü "öte dünya"lık yalanı için, formül haline gelmesidir. Hıristiyan ahlakının bu formülü, "Tanrı'da Hiç'in tanrısallaştırılmasıdır, hiçlik isteminin tanrısallaştırılmasıdır!" (Nietzsche, 1995:30). Böylece yaşam, böylesine bir hiçlik değeri (Hıristiyan Tanrı) üzerinden gerçekdışı hale gelir. Çünkü "nihilizm sözcüğünde, nihil, değil – varlık'ı değil ama öncelikle bir hiçlik değerini imler" (Deleuze, 2001:111). Artık yaşam, sadece bir inanç pratiği haline gelir. Dünya'ya – cennet bahçesinden atılmış – düşürülmüş olan insan, bu inancın (Hıristiyanlık) asketik pratikleri ile kötü – günahkar olan doğasından kurtulmaya çalışır. Bu dünyada yaşadı-

ğı ıstırap, onun varoluşuna ait ahlaki kötülüğün bir sonucudur. Oğul, insanın bu kötülüğünün – günahının kefaretini ödemek için çarmıha gerilmiştir. Böylece Hıristiyan ahlakının sürü insanı için dünya – gerçekdışı olarak bir anlam kazanır; hiçliğin üstü bu anlamla (Tanrı) örtülüp, acısını çektiği doğal kötülük, savunulur (Theodise), anlaşılır bir hale gelir. Böylece Teolojik Özne nosyonu, Hıristiyan ahlakında insanın nasıl olup da yapıp ettiklerinden sorumlu bir varlık haline getirildiğinin bir izahını sunar ve onun (insanın – seçilen insan olarak da İsa'nın) niçin günahın, kötülüğün ve sorumluluğun taşıyıcısı olduğunu da ressentiment (hınç – kin) duygusu üzerinden yorumlar: "İnsanın 'günahkarlığı' bir olgu değildir, yalnızca bir olgunun yorumudur, yani fizyolojik bir bozukluktur" (Nietzsche, 1990:122). Böylece insan hiçliği istemeye, Tanrı'yı (İsa'yı) istemeye, yani nihilizme sevkedilir. Hakiki dünya –Duyusal dünya dikotomisi çerçevesinde artık bir üst yapıya – öteye yerleştirilmiş, hem Baba (Tez), hem Oğul (Antitez), hem de Kutsal Ruh (Sentez) olan Tanrı (hakiki-duyuüstü dünya) için, yaşam ve beden (görünür-duyusal dünya) aşağılanmak – acı çektirilmek durumundadır. İyilik, yukarıda – hakikatin dünyasında, kötülük ise aşağıda – duyusal dünyadadır. Bu şemaya bağlı olarak gelişen çileci ideal dışındaki tüm yaşam formları da yadsınmak – dışlanmak – ötekileştirilmek durumundadır. Çarmıhtaki Oğul, yaşam içindeki tek nedendir artık. Kendini, bu şekilde bir hakikat nosyonu olarak Tanrı'yla özdeşleştiren Hıristiyan ahlakının, ideal bir insan ya da Teolojik Özne kurgusu temelinde – sürekli bir kötü (öteki) yaratarak modern zamanlara kadar varacak olan diyalektik şeması da böylece açığa çıkmış olur:




Artık üzeri nihil olanla (hiçlikle) örtülmüş ve henüz mahiyetinin farkında olunmayan bir nihilizmi – orijinal nihilizmi ve onun **sürü insanını** açıkça görebiliyoruz. Buna göre güç isteminin olumsuz yanının tezahürü – köle

(Hıristiyan) ahlakının bir sonucu olan **sürü insanı,** yukarıda da aktardığımız süreçler sonucunda ortaya çıkmış; İsa'nın değil onun ardından gelen kilisenin – rahiplerin, Platonculuğu yeni bir forma sokarak kurduğu sürecin bir parçası olarak vücut bulmuş bir insan tipidir. Orijinal nihilizmin bir sonucu olan **sürü insanı** için, bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesi kendisinden önce yapılmıştır. Onun tek yapması gereken, bu Platoncu şema içinde kendisine yüklenen ahlaki buyruklara uymak, yaşamını buna göre yönlendirmektir. **Sürü insanının** bu anlamda herhangi bir özgürlüğü yoktur. Hatta özgür olabileceğinin bile farkında değildir. Sürekli olarak, "ahlak" sandığı şeyin arkasına saklanır. Ancak sürü, bir yığın değildir. Nietzsche sürüden, belli bir ahlaka bağlı ve o ahlak sayesinde ayakta kalan – yaşama anlam veren ve bu yolla aidiyetini sağlayan insan birliklerini (aile birlikleri, soy birlikleri, epistemik cemaatler (üniversite gibi), kilise, devlet, parti gibi dini – politik – bilimsel-sosyal örgütlenmeler ve her türlü gruplaşmaları) anlar. Düşünüre göre, sürüyü var eden ahlak kurallarının, ancak belli şartlarda yaşayan belli insanlar için olduğu artık unutulmuştur. **Sürü insanı,** kendi varlık şartlarını, sanki bunlar "iyi"nin – "hakikat" olanın – "yetkin" olanın şartlarıymış gibi vurgular ve bu varlık şartlarını despotlaştırır. **Sürü insanı,** varoluşunun – güç isteminin olumsuz yanıyla şekillendirilmiş – bir içgüdü, bir yorum (inanç) biçimi olduğunun farkında değildir. Kendisi için "mutlak" olduğunu sandığı şeyin diğer insanlar için göreceli olduğunu kavrayamaz. "Kötü"nün "İyi" diye değiştirilip bunun, Hıristiyan ahlakının çıkarları doğrultusunda daha ötelere, daha başka yalanlara doğru götürüldüğünün farkında değildir.

Buna göre tıpkı rahipler gibi filozoflar, bilim adamları, entelektüeller veya aydınlar da temellendikleri Özne kategorisinin doğası gereği, benzer amaçlarla toplulukların düzenlenmesinde ya da rahiplerle aynı zeminini paylaştıkları metafiziğin benzer kurgularıyla insanların yönetimine talip olduklarında derhal kendileri için de bir yalan icat ederler; bu anlamda Platonculuk en öndedir:

> "İki sistem (din ve felsefe) ana noktalarında çelişik, ama terbiye amaçlarıyla birbirlerinin yerini alarak, boşluklarını doldurarak, birbirlerini bütünleyerek ilerler. Birinin yalanı diğerinin gerçeğinin içindedir. Bu anlamda rahiplerin sofuca yalanı ve filozofların yalanı ne kapsamdadır? Burada, onların terbiye için hangi şartları olduğu ve bu şartların hakkını vermek için hangi dogmaları – nasıl icat ettikleri sorusu sorulmalıdır; İlkin: Onların gücü, otoriteyi, kayıtsız şartsız inanırlığı kendi taraflarında bulundurması gerekir. İkincisi: Onların bütün tabiatın seyrini – zamanı – tarihi (dondurulmuş, kavramsal bir kurgu olarak – bir yasa olarak) ellerinde tutması gerekir. Böylece insanı ilgilendiren her şeyin, yasasıyla kayıtlandırılmış olarak görülmesi icap eder. Üçüncüsü: Onların denetiminin onlara itaat edenlerin bakışlarından kaçan daha uzun menzilli bir iktidar (güç) alanına sahip olmaları gerekir. Ahiret için

> ceza ölçüsünü, bu yaşamda ve ölümden sonrasında insan ruhunu selamete – 'iyi'nin ışığına götüren araçları da bilmelidirler (Idea, Salt Form, Tanrı, Cogito, Kendinde Şey, Tin, İrade, vb.). Onlar yaşamın doğal seyrini kavramlaştırarak (bir olagelme –bir süreklilik – bir olay olarak Varlık ve Zamanı) bertaraf etmek zorundadırlar. Bu sayede – akıllı, kurnaz, bir şeyin üzerine düşünen insanlar olduklarından – birçok etkiyi (yorumu, düşünceyi) vaat edebilirler, tabii ki dualarla ya da yasalarının kesinkes izlenmesi koşuluyla" (Nietzsche, 2002:91-Parantez içindeki vurgulamalar bana ait).

Bu anlamda tıpkı rahip gibi filozof, bilim adamı, entelektüel veya aydın da, aynı metafizik (ahlak) sayesinde ayakta kalan, bu yolla aidiyetini sağlayan ve ilerde **son insanın** tiplerinden biri olarak – Avrupa nihilizmi içinde – yoluna devam edecek olan insan birliklerinden birinin (epistemik cemaatin) sürü insanıdır Nietzsche için; ve yine filozof ve aydın, tıpkı rahip gibi aynı postülayı (Tanrı) başka başka postülalar (Özne-Cogito, Kendinde Şey, Deus Sive Natura, Tin, İrade vb.) olarak yeniden kurarak en yüksek iktidar olmaya çabalamaktadır; yani Nietzsche'ye göre filozof ve aydın, rahip tipinin daha geliştirilmiş bir modeli olarak bedeninde onun mirasını gizlemektedir. Bu paralelde "Eğer fiziki ve politik güç kişinin elinde değilse iktidar nasıl kazanılır?" diye sorar Nietzsche ve bunun da cevabını, yine kendi nihilizm tanımındaki "en yüksek değerler" alanında bulur. Ona göre, hem rahip hem de filozof-aydın, bu üst yapıyı kuran kavramlar yoluyla, birbirinden daha yüksek – daha güçlü ve zorlayıcı bir gücü ellerinde bulundurdukları inancını inşa ederler. Bunun için de sürekli olarak metafiziğin, özünde hiç değişmeyen Platoncu şemasından faydalanırlar. Böylece her iki varoluş tipi de (rahip ve filozof-aydın) aynı şart üzerinden (bir telos, bir arkhe, bir tümevarımın en son noktasında bulunan bir öz olarak varlık) yükselmiş olur. Görüldüğü gibi, Nietzsche için, Batı metafiziğinin toprağında köklenen felsefe ağacının (tarihinin) Platon'dan beri yaptığı şey budur: Düşüncelerin ve onların uzantısı olan kavramların temellendirilebilmesi için, bir güvenlik arayışının sonucu olarak, sürekli olarak aynı Töz'e – başka başka adlar altında (Idea, Ousia, Arkhe, Tanrı İsa, Özne-Cogito, Deus Sive Natura, Kendinde Şey, Tin, İrade, Güç İstemi) yeniden dönüş; özellikle modern zamanlardan itibaren başka başka adlar altında, "inanmayanlar" olarak tırmanılan dağın doruğunda, "inananların" ezeli ve ebedi mutlağıyla yeniden ve yeniden karşılaşış: Tanrı.

Bu noktadan sonra yapılmış olan, Batı metafiziğinin ahlakını (sürü ahlakını) sürekli olarak yeniden üretmekten başka bir şey olmamıştır Nietzsche için; ona göre bugüne kadar "ahlak" sandığımız şey, açık olarak Batı metafiziğinin, yaşamın ana içgüdüleriyle olan savaşının tarihidir ve bu anlamda ahlak, bizzat şimdiye kadar yeryüzünde görülmüş en büyük ahlaksızlıktır (Nietzsche, 2002:154). Bu "ahlaksızlık" (sürü ahlakı), kendini ahlak gibi kabul

ettirerek yeni bir değerler şemasının (Platoncu şemanın) ortaya çıkmasına neden olmuş ve artık insanla ilgili her şey bu şemaya göre yargılanmaya başlamıştır. Bundan sonra insanlara düşen, bu şemaya göre yaşamak, bu şemaya göre yapıp ettiklerini düzenlemek, tarih boyunca tüm olup bitenleri de yine bu şemaya bağlı olarak değerlendirmek olacaktır. Bunun anlamı ise, "sürülerin birbirlerine karşı, sürü insanlarının birbirlerine karşı çıkarlarının korunması demektir" (Kuçuradi, 1967:55).

Nihayetinde, farkına henüz varılmamış – bir dekadans olarak saklı durumdaki nihilizmin (orijinal nihilizmin) **sürü insanının** bizi götüreceği bir sonraki uğrak ise, Avrupa nihilizmi (modernizm) ve onun **son insanı** olacaktır. Bu tarihsel dönem, aynı zamanda dekadansın saklı doğasının açığa çıkarak isminin konması (nihilizm) ve Nietzsche'nin *TANRI ÖLDÜ SÖZÜNÜN DÖRDÜNCÜ ANLAMINI* [2] ifade etmektedir. Bu anlamda, Avrupa nihilizminin nüvelerinin ilk oluşmaya başladığı zaman dilimi ise, 1500 yılı civarlarında Batı tarihinde meydana gelen üç önemli olayda toplanır:

> "Yeni dünya"nın keşfi, Rönesans ve Reformasyon. Bir güç olarak ortaya çıkan burjuva sınıfının merkezinde olduğu bu üç olay, aynı zamanda modern ben – bilincine sahip söylemin de yavaş yavaş açığa çıkmaya başladığını göstermektedir. Her ne

[2] Sabahın (öğle öncesinin) parlak saatlerinde bir fener yakan, pazar yerine koşturan ve sürekli olarak "Tanrı'yı arıyorum! Tanrı'yı arıyorum" diye bağıran deliyi işitmediniz mi? Oradakilerin çoğu Tanrı'ya inanmayanlar olduğu için onun böyle davranması kahkahalara yol açtı. Onu kışkırttılar: "O kayıp mı olmuş?" dedi birisi. "Bir çocuk gibi yolunu mu kaybetmiş?" dedi bir başkası. "Yoksa saklanıyor mu? , Bizden korkuyor mu? , Yolculuğa mı çıkmış? , Yoksa göçmüş mü?." İşte böyle bağırdılar birbirlerine ve güldüler. Deli ortalarına daldı ve bakışlarıyla onları sanki parçaladı. "Tanrı nerede?" diye bağırdı. "Size söyleyeceğim. Öldürdük onu – sen ve ben. Hepimiz onun katilleriyiz. Ama bunu nasıl yaptık? Denizi nasıl içebiliriz ki? Bütün ufku silmek için bu süngeri kim tutuşturdu ki elimize? Yeryüzünü güneşinden ayırırken ne yapıyorduk ki bizler? Nereye gidiyor şimdi yeryüzü? Bizler nereye gidiyoruz? Bütün güneşlerden uzağa? Devamlı olarak salınıp durmuyor muyuz? Geriye, yana, öne, bütün yönlere? Hiç alt ya da üst kaldı mı hala? Sonsuz bir hiçlikte yolumuzu yitirmiyor muyuz? Boş uzayın nefesini hissetmiyor muyuz? O, giderek daha da soğumuyor mu? Gece, giderek daha, çok daha fazla üzerimize kapanmıyor mu? Sabah sabah (öğleden önce) fenerleri yakmamız gerekmiyor mu? Tanrı'yı gömen mezar kazıcılarının gürültüsünden başka bir şey işitiyor muyuz? Tanrı'nın çürümesinden başka bir şey kokluyor muyuz? Tanrı da çürür. Çünkü o öldü. Tanrı öldü! Tanrı öldü ve gitti. Ve onu biz öldürdük. Bütün katillerin katilleri olan bizler, nasıl avutacağız kendimizi? Dünyanın şimdiye kadar sahip olduğu en kutsal ve en güçlü olan, bıçaklarımızla kana bulandı. Bu kanı kim temizleyecek bizden? Hangi suyla arıtabiliriz kendimizi? Hangi kutsanma törenini, hangi kutsal oyunları icat etmeliyiz ki? Bu eylemin büyüklüğü bizim için fazla büyük değil mi? Bu, ancak eylemi gerçekleştirene yaraşır sayıldığı için bizim Tanrı olmamız gerekmiyor mu? Bundan daha büyük bir eylem hiç olmadı; bizden sonra her kim doğarsa – bu eylem sayesinde, şimdi kadarki bütün tarihten daha yüce bir tarihin parçası olacak." Burada sustu deli ve kendisini dinleyenlere baktı; onlar da suskundu ve şaşkınlıkla bakıyorlardı. Sonunda fenerini yere fırlattı, fener kırıldı ve söndü. Ardından "çok erken geldim" dedi, "benim vaktim henüz gelmedi. Bu muazzam hadise hala yolda, hala dolanıp duruyor. Henüz insanların kulaklarına ulaşmamış, şimşeğin de gök gürültüsünün de zamana ihtiyacı var, yıldızların ışıkları zamana gerek duyuyor, eylemler yapıldıktan sonra bile, görülmeden ve işitilmeden önce, zamana ihtiyaç duyuyor. Bu eylem, onlara en uzak yıldızlardan bile daha uzak hala – ve yine de bunu onlar yaptı." Daha sonra söylendi ki, aynı gün deli, değişik kiliselere daldı ve *requiem aeternam deo*'yu (Tanrı'nın ebedi requemini) söyledi. Dışarıya sürülüp, sorguya çekildiğinde ise hep şöyle karşılık verdi: "Eğer bu kiliseler Tanrı'nın anıtmezarları ya da gömütleri değilse ne diye varlar ki?" (Nietzsche, 2003:130).

kadar Habermas'a göre, modernitenin ben – bilinci, 18. yüzyıla dek tam olarak ifade edilmese de, geçiş anı o zamana (1500 yılı civarı) sabitleştirilmiş ve bu tarihsel dönem Aydınlanma tarafından 'akıl ve ışık çağının ilk zuhuru' olarak kabul edilip kavramsallaştırılmıştır" (West, 1998;22-23).

Başlamakta olan modern zamanların, tarihin diğer dönemlerinden tek farkı; daha önceki çağlarda, İyi, İdea, Salt Form, Töz, Tanrı gibi kavramlar üzerinden eleştirel olarak soru konusu yapılan gerçekliğin; bu sefer de, yukarda da bahsettiğimiz gibi, Batı metafiziğinin tarihi içinde zaten içkin olarak bulunan Özne nosyonu üzerinden temellendirilmesinden başka bir şey olmamaktadır. Daha da doğrusu Hıristiyanlığın Teolojik Öznesi, sadece sekülerleştirilerek bir Modern Özne haline gelecek; Descartes'le Düşünen Özne-Cogito, Leibniz'le Monad, Kant'la Kendinde Şey, Spinoza'yla Deus sive natura, Hegel'le Tin, Rousseau ile beraber İrade gibi adlar alacaktır. Geç 19. Yüzyıla gelindiğinde böylesine bir düşünsel perspektif üzerinden yükselen Nietzsche, yukarda da değindiğimiz gibi, dekadansın gizli temeli olan hiçliği, yani "Tanrı'nın ölümünü" ilan eder. Aslında bu malumun ilanıdır. Çünkü nihilizm zaten, Batı metafiziği tarihi boyunca; sürekli olarak değerlerin değiş-tokuşu üzerinden kendini var eden "en yüksek değerler" sistemine, "aynı olanın (insanın) ebedi dönüşüne" karşılık gelmektedir. Metafiziğin, "hakikat istemi" olarak kurguladığı, gerçekte ise bir "hiçlik istemi" olan bu tarihsel yazgı (nihilizm); Batı tarihinin Nietzsche ile gelinen bu noktasında, geç 19. yüzyılda (tüm "yüksek" ve "alt" değerlerden oluşan diyalektik şemasıyla) apaçıktır artık:



Görüldüğü gibi, Batı metafiziğinin temelleri üzerinden yükselen Hıristiyan şema ve Modern şema tıpa tıp aynıdır. Teologların ya da muhafazakar düşünce mahfillerinin sandığı gibi Tanrı, modernler tarafından öldürülmemiştir. Tam aksine Tanrı, modernler tarafından Düşünen Özne (Descartes), Kendinde şey (Kant), Monad (Leibniz), Deus sive natura (Spinoza), Tin-Geist (Hegel) vb. olarak yeniden yaratılmıştır:

> "Kilise tarafından belirlenen yanlışlanamayan Tanrı inancı göçüp gittiğinde, özellikle inanç öğretisinin, yani Tanrıbilimin, varolanı bütünüyle açıklamada yetkili olarak hizmet etme rolü kısıtlanır. Tanrıbilim bu hizmetten uzaklaştırılsa da duyuüstüne uzanan, duyusal, dünyasal yaşamda egemenliğini sürdüren, belirlenen amaçlara uyan temel yapı parçalanmayacaktır" (Heidegger, 2001:21).

Yani, Batı metafiziğinin hakikat tanımlamasının üzerinden yükselen, Duyuüstü (Hakikat) ve Duyusal olan (Görünüş – Yanılsama) yoluyla, insanın özüne ve varoluşuna kırılmışlık getiren Platoncu şema sapasağlam ayaktadır. Öyleyse Hıristiyanlık'ta temellenen şey nedir? Cevap: Modernizm. Burada bir parantez açarsak; bilindiği gibi Modernizm terimi, Modo'dan ('Son zamanlar', 'tam şimdi') gelen modernus, hodiernus (hodie'den, 'bugün') modelinden hareketle Latincede yaratılmış bir sözcüktür ve ilk olarak İsa'dan sonra beşinci yüzyılın sonunda antiquus'un karşıt anlamlısı olarak Erken Hıristiyanlık tarafından kullanılmıştır. Sonrasında, özellikle onuncu yüzyıldan sonra Modernitas ("modern zamanlar") ve moderni ("bugünün insanları") terimleri ile de yaygınlık kazanan Modernlik, bundan dolayı, tipik bir Hıristiyan Ortaçağı icadıdır. Yüzyıllar sonra Aydınlanma tarafından aynı şekilde ama bu kez Paganizm'in yerine Hıristiyan Ortaçağı'nın "karanlığını" oturtarak kullanılacak olan bu kurguya göre; Pagan eski dünya, karanlığın örtüsü altında kalmış, ama Hıristiyan modern dünya, Tanrı'nın, oğlu İsa Mesih biçiminde insanlar arasında ortaya çıkmasıyla bu eski dünyayı aydınlatarak dönüştürmüştür. Mesih'le birlikte insanlık tarihinin bütün anlamı değişmiş – tarihe ilk kez bir anlam verilmiştir. Zaman şimdi değiştirilemez bir şekilde "Mesih'ten önce" ve "Mesih'ten sonra" diye bölünmüş ve Kadimlerin döngüsel olarak, bir daire olarak düşündükleri zaman çizgisel hale getirilerek Geçmiş, Şimdi ve Gelecek, anlamlı bir dizilişle bir birine bağlanmıştır; Mesih'in görünmesi, tarihin eski çağdan gizlenmiş olan sırrını açığa vurmuştur (Kumar, 1999;88-89-90). Bu anlamda Modern Batı Düşüncesi'nin yaptığı; Platoncu şemanın üst yapısından düşürülen, dekadansa uğratılan Hıristiyan Tanrı'nın yani bir Teolojik Özne'nin yerine, hümanistik bir "yeni" İnsan-Tanrı'yı (Modern Özne'yi) farklı farklı postülalar olarak (Cogito, Kendinde Şey, Monad, Tin, Deus sive natura vb.) yeniden idame ettirmekten başka bir şey olmamıştır:

"Metafizikçi efendiler, kavram albino'ları. Bunlar onun (Tanrı'nın) çevresinde öylesine çok dolanırlar ki, sonunda o da, onların dolanmalarından hipnotize olarak, kendisi de dolanmaya başlar –sub specie spinozae– , artık hep daha ince, hep daha uçuk biçimlere dönüştürür kendini, 'ideal' olur, 'saf tin' olur, 'mutlak' olur, 'kendi başına şey' olur... Bir Tanrı'nın düşüşü: Tanrı'nın 'kendi başına şey' oluşu" (Nietzsche, 1995:29).

Nihayetinde Nietzsche için **son insan** ve Tamamlanmamış Nihilizm, modernizmin Yeniçağ ile başlayıp 19. yüzyılda geldiği (ve hiç kuşkusuz 20. Yüzyılda da geleceği) uğrakları gösterir. **Hür insan** ve Tamamlanmış nihilizm ise **üst insana** ulaşmanın yollarını imler. Bu anlamda **son insan,** temelde ikinci tip bir sürü insanıdır aslında. Orijinal nihilizm içinde temellenen sürü ahlakının, modern zamanlardaki bir devamıdır. Batı metafiziğinin ve onun hakikat öğretisinin – ahlakının, onu "yücelttiğini", "mükemmelleştirdiğini", "daha iyi" yaptığını düşünür; tıpkı sürü insanı gibi. Ancak "daha iyi" olmak, sürünün ahlakına uygun örnek bir insan, ama başkalarıyla da bir örnek insan olmak demektir (Kuçuradi, 1967:69). Bu anlamda **son insan,** tıpkı **sürü insanı** gibi, verili değerler dışında hiçbir şeyi sorgulamaz, öğrenmek istemez. **Sürü insanının** en yüksek değeri, Idea, İyi, varlık, Tanrı'ydı. **Son insanınki** ise Özne ve onun üzerinden kurulan bilimdir:

"Çünkü bilim bugün hiç de kendi başına bir inanç değil, hele hele, kendi üstünde bir ideal olamaz, - genellikle bir tutku, bir aşk, bir şiddet, bir acı olduğu zaman bile, çileci idealin zıttı değil de, tersine en son, en soylu biçimidir onun" (Nietzsche, 1990:138).

Bu iki tip insan, sanki sürekli olarak -değerleri aracılığıyla- çatışıyor gibi görünür. Oysa aradaki tek fark, bir dil oyunu olarak, "hakikat"e takılan adların değişmesi olmuş, buna karşılık Platoncu şema aynen geçerliliğini korumuştur:

"Bilime olan inancımızın altında yatan hala bir metafizik inançtır, biz bugünün bilenleri, biz Tanrısız, anti-metafizikçiler, biz de, ateşimizi hala, bin yıllık, Tanrı hakikattir, hakikat tanrısaldır diyen Hıristiyan inancından, Platon'un inancının yaktığı ateşten alıyoruz... Peki, ya bu inanç gittikçe daha inanılmaz duruma geliyor, hiçbir şey, bir hata, bir körlük, yalana dönüşmedikçe tanrısal olmuyorsa, Tanrının kendisi bizim en uzun süren yalanımızsa?" (F. Nietzsche, 1990:141).

Bu anlamda, "en uzun süren yalanın" farkında olmayan **son insan** mutludur:

"Uyum sağlama, evrim, gelişim, herkes için mutluluk, cemaatin iyiliği, Tanrı-insan, ahlaki insan, doğru insan, toplumsal insan. Son insanın ve onun modernizminin bize sunduğu 'en yüksek değerler' bunlardır" (G. Deleuze, 2001:115).

İnsanların sonuncuları hala şöyle söylemektedirler: "Biz mutluluğu icat ettik" (Nietzsche, 1964:12). Görüldüğü gibi **sürü insanı-son insan** ve **hür insan** temelde birbirlerini tamamlarlar; ancak modern kültür içinde sanki çok

farklı ve hasımmış gibi gösterilirler ve Nietzsche de çoğunlukla bu modern perspektiften, bir **"hür insan"** olarak okunur. Oysa Nietzsche'nin kafasındaki hakiki aktif nihilizm ve büyük harfle **Hür insan** tam da bu noktadan itibaren başlar. Çünkü onun **Hür insanı,** ne bir modern olarak sürekli biçimde kadim geçmişi lağvetmeye çalışarak "yeni"yi kurmanın, bunu bir pratik haline getirmenin, put kırıcılığın-dindışılığın özgürlüğünde, ne de bir muhafazakar olarak tüm bunlar karşısında pasif bir şekilde sönmenin açmazında durur. Onun içindir ki modern anlamındaki **"hür insan"** Nietzsche için, **son insanın** bir cinsidir; **son insanın** yaşamla uyumsuz olan eylemlerinin veya eylememesinin bir tezahürüdür. Bu anlamda düşünürün **Hür insanı** ise kendi etiğini yaratmak istemektedir. Şimdiye dek tüm Düşünce Tarihini bir ethik tarihi olarak okumuştur ve **son insanın** açmazının da burada (politik, epistemolojik, estetik ve ontolojik bir sorun olarak ethik) yattığını düşünmektedir. Nihayetinde **son insan,** tüm bu özellikleriyle ve hem aktif hem de pasif anlamdaki kötümserliğiyle daha yolun başındadır. O hala çok yapaydır ve hiçbir şeyin farkında değildir. Sadece bilgin, filozof, şair ya da aydın kötümserliği mevcuttur. Bu anlamda "modern kötümserlik, modern dünyanın yararsızlığının bir ifadesidir, dünyanın ve insan varlığının yararsızlığı değildir" (Nietzsche, 2002:36).

Bu yüzdendir ki **son insanın** bulunduğu durum zayıflığın kötümserliğidir. Çünkü "zayıflığın kötümserliği, her şeyde yalnızca karanlığı görür, o her şeyde başarısızlığın temelini bulur, her şeyin sonunda felaketin daniskasına uğranılacağını bildiğini ileri sürer" (Heidegger, 2001:24). Bu anlamda **Hür insan,** içinde yaşadığı ahlakın (Batı metafiziğinin) dışına çıkmakta olan insandır. O, ahlak dışı insandır ve bir anlamda da o Nietzsche'dir:

> "Bir yandan, şimdiye dek en yüksek sayılan bir insan türünü, iyileri, iyilik isteyenleri, iyilik yapanları yadsıyorum; öte yandan, gerçek töre diye geçerli ve egemen olan bir tür töreyi, decadence töresini, daha somut deyimiyle Hıristiyan töresini yadsıyorum. Bu ikinci yadsımayı daha önemlisi olarak saymakla yanılmış olmam; çünkü toptan düşünülünce, iyiliğe, iyilikseverliğe verilen aşırı değer, zaten decadence'ın sonucu, bir güçsüzlük belirtisi, gelişip serpilen, olumlayan hayatla bir uzlaşmazlık olarak görünüyor bana: Olumlamak için yadsımak ve yok etmek gerektir" (Nietzsche, 1983:144).

Toparlarsak, aslında **Hür insan**, **son insan** ile **üst insan** arasındaki bir ara aşamadır, bir köprüdür. Henüz yeni değerler yaratacak kadar olgunlaşmamıştır ancak kendisini hakim ahlaktan kurtaracak kadar güçlüdür. Çünkü o, **üst insana** giden yolu hazırlamaktadır. Şimdiye dek hakim ahlakı-metafiziği, müstahkem bir mevkiden gözlemiş, sorgulamış, hala içinde devinilmekte olan sorunu (nihilizmi) gerçek anlamında bir düşünür olarak, bir **Hür**

**insan** olarak tespit edip açığa çıkarmıştır. Artık yapılacak olan Üst yapıdaki değerleri alt yapıya indirmek, alt yapıdaki değerleri de üst yapıya çıkarmak; yani Platonculuğu tersine çevirmektir. Böylece, binlerce yıldır sadece sanıya-hiçliğe indirgenmiş alt değerler, çıkarıldıkları üst yapının genel doğasına hakim olamayacakları için Batı Metafiziği'nin ikibin yıllık temel mantığı bozulacak ve sistem kendiliğinden yıkılacaktır. İşte bu noktada ortaya **üst insan** (Al. übermensch) çıkar (daha da doğrusu **Hür insan** yavaş yavaş **üst insana** doğru evrilmeye başlar). **Hür insan**, tersine çevrilecek olan Platoncu şemayı **üst insan** için hazırlamış ve bu, düşünür tarafından *Güç İstenci*'nde şöyle anlatılmıştır:

> "En yüksek ruh ve irade gücü olan kudretli türden bir insan için değerleri tersine çevirmeyi hazırlamak: Bunun üzerine düşünen herkes, bize dahildir; yani hür ruhtur. Ancak bu, elbette bizden önce gelmiş 'hür ruhlar'dan kesinlikle farklı bir türdür. Çünkü şimdiye kadarki 'hür ruhlar' aşağı yukarı bunun tam aksini arzu etmişti" (Nietzsche, 2002:460)

Görüldüğü gibi Nietzsche hem **üst insan** tarafından yapılacak olanı haber vermekte, hem de pasif nihilizmin aktif sanılan **"hür ruhları"** ile, yani **son insanla** arasına bir ayrım koymaktadır. Böylece **üst insan**; **Hür insan** tarafından hazırlanmış olan Platoncu şemayı tersine çevirir ve ortaya şöyle bir "yeni" şema çıkar:




Peki bu tersine çevirme sonucunda, "*En yüksek değerlerin kendi kendini değerden düşürmesiyle*" Batı Metafiziği lağvedilmiş mi olur? Tabii ki hayır. Olan; Batı Metafiziği'nin fasit dairesinin, tahkim edilerek daha da genişlemesi, bir zamanların alt yapıda bir sanıya-hiçliğe indirgenmiş olan, an-

cak Nietzsche eliyle artık üst yapıya taşınmış olan kölelerinin (Nesne'nin, Beden'in, Kopya'nın, Sanı'nın, Çokluk'un, Tikel'in, Farklılık'ın, Oluş'un) egemenliğinde, yeni bir paradigmanın inşa edilmesidir: **Postmodernizm.** Temelde, Modernizm'in Özne'sine karşı Nesne'yi hakikati olarak gören bu yeni paradigma, kendini önce 1950'lerden itibaren Postmodern Özne'leri (Andy Warhol, Roy Lichtenstein, Joseph Beuys, Robert Rauschenberg vb.) aracılığıyla sanat alanında göstermeye başlayacak (Pop Art, Hazır yapıt, Yerleştirme Sanatı, Beden Sanatı, Kavramsal Sanat vb.) 1960'ların başından itibaren alternatif karşı kültür hareketleriyle gelişerek (68 hareketi, hippi komünleri, anarşist fraksiyonlar vb.) "ideolojilerin sonu"nu haberleyecek; 1970'lerden temellenip 1980'lerden itibaren etkisini göstermeye başlayan Post-yapısalcılıkla beraber ise (ki bahsolunan *Nietzsche'ci Tersine Çevirme*'nin, tüm Post-yapısalcı düşünürlerin -Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze-Guattari vb.- fikirlerini inşa ederken temel aldıkları yapıbozumcu bir formül olduğunu bugün artık net bir şekilde görebiliyoruz) başta yine Özne olmak üzere, artık alt yapıya itmiş olduğu ve "meta anlatılar" olarak nitelediği tüm "eski" üst-yüksek değerlerin ölümünü ilan edip oradan tüm sosyal-fen bilimlerine, estetik ve ahlak teorilerine, politikaya-düşünce kategorilerine sirayet ederek, bugün artık küreselleşmiş bir sistem halini alacaktır (Bilindiği gibi, Postmodern Kuram öncelikle Özne'ye saldırarak işe başlar; onu yıkılması gereken en büyük **"meta anlatı"** olarak ilan eder. Çünkü Özne'nin iktidarının lağvedilmesi demek; onun yaratmış olduğu dikotomilerin de ortadan kalkması demektir ki, bu da yine bu Özne tarafından yaratılmış tüm diğer **meta anlatılardan** temellenen olguların da (Temelinde Modernizmin yer aldığı, Özgürlük, Eşitlik, Adalet, Devrim, Kapitalizm, Faşizm, Sosyalizm, Hümanizm, Demokrasi, Ulusçuluk, Yüksek Kültür, Seçkincilik, İktidar, Bilgi, Uygarlık, Sanat, Ahlak, İlerleme, Aydınlanma, Hakikat) birer "dil oyunu"ndan ibaret olduğunu ortaya çıkaracaktır. Çünkü Postmodern Kuram, bu meta anlatılara ve özellikle politik olarak 1789 Fransız İhtilali'nden beri bu anlatıları "eşitlik" "özgürlük" "kardeşlik" üzerinden inşa ettiğini iddia eden yasa koyucu Öznelerin kurmuş olduğu, temelinde modern projenin yer aldığı, Batı kökenli tarihsel sahneye baktığında; Özgürlüklerin hakim sınıfların lehine bir kez daha ortadan kalktığı, insanlar, sınıflar ve coğrafyalar arasındaki eşitsizliğin daha da derinleştiği, Sosyalist ütopyaların totaliter rejimleri doğurduğu, sömürgeciliğin, soykırımların, iki büyük dünya savaşının, atom bombası ve ardından gelen nükleer savaş tehdidinin sınırlarını çizdiği bir dünya ile karşılaşmış ve doğal olarak 1950'lerden itibaren tüm bu tarihi yaratan kavramsallaştırmaları, yukarda da açmaya çalıştığımız gibi, her alanda radikal bir eleştiriye tabi tutmuştur).

Bu paralelde **üst insan** ya da Nietzsche'nin farkına varmadan bizzat kendi eliyle inşa ettiği **Postmodern Özne,** yukarda da belirttiğimiz gibi, Değerleri tersine çevirerek Nesne'yi Hakikat'i haline getirmiş ve bunu ilk kez sanat alanında, Dada'dan temellenen postmodern sanat akımlarıyla göstermiştir (Nesne, bir hazır yapıt biçiminde kullanılan Pisuvar olarak, çoğaltılmış ya da kopyalanmış Coca Cola şişeleri, Deterjan kutuları, Bira kutuları, Konserve kutuları, Sandalyeler, Kızaklar vb. olarak; Modern Özne'nin yerini alıp artık sanatın biricik referans noktası haline gelmiştir). Ancak Nesne'nin 1950'lerden itibaren postmodern sanatla ve 1970'lerden itibaren Postyapısalcılık'la tahkim edilmiş olan yapısının kitleselleşmesi; artık politikanın, ahlakın, estetiğin, bilimin, düşüncenin, kısacası insani kültürün tüm kategorilerine nüfuz etmesi için 1984'de başlayacak olan IV. Büyük Sanayi Devrimini beklemek gerekecektir. Bu dönemle beraber, artık kitleselleşmiş bir **Bilgisayar** olarak Nesne, Postmodern Özne'si tarafından tek mutlak paradigma olarak açıklığa çıkartılacak ve türümüzün tüm anlamlandırma kategorilerinin bir İlk nedeni, Idea'sı ya da Arkhe'si olarak küreselleşecektir (Bu anlamda Batı kökenli Sanayi Devrimlerine baktığımızda dört aşama görüyoruz: **1)** Buhar gücüyle çalışan makinelerin üretimin merkezinde yer aldığı I. Büyük Sanayi Devrimi (1760-1840) **2)** Elektrik gücüyle çalışan makinelerin üretimin merkezinde yer aldığı II. Büyük Sanayi Devrimi (1849-1950) **3)** Nükleer enerjinin ve yazı tabanlı bilgisayarların merkezinde yer aldığı III. Büyük Sanayi Devrimi (1950-1984) **4)** Kitleselleşmiş Bilgisayar, yeni medya ve internetin merkezinde yer aldığı IV. Büyük Sanayi Devrimi (1984'den günümüze). 1984'de başlayan IV. Büyük Sanayi Devrimi ile beraber, çıkış noktası III. Büyük Sanayi Devrimi olan, kullanım alanı sınırlı, yazı tabanlı Bilgisayarlar'dan, Steve Wozniak ve Steve Jobs'ın Apple şirketi tarafından, bir mouse ile kullanılan Grafik Ara Yüzlü Apple Macintosh'un yani artık kitleselleşmiş-her yerde ve herkesin kullanabileceği kişisel Bilgisayarlar'ın kitlesel üretimine geçilir (hemen bir yıl sonra, 1985'de Bill Gates'in Microsoft şirketi, kişisel bilgisayarları grafik arayüzüne taşıyan ilk sürüm olan Windows 1.0'i yayınlayacaktır). Yine 1984'de Charles Hull tarafından Üç boyutlu yazıcı icat edilir ve aynı yıl, Steen Willadsen adlı bilim adamı, insanlık tarihinde ilk kez olgunlaşmamış koyun embriyo hücrelerinden bir kuzu klonladığını açıklar. Böylece 1950'lerden itibaren kendini ilk olarak Sanat alanında Richard Hamilton, Andy Warhol, Roy Lichtenstein, Joseph Beuys, Robert Rauschenberg vb. olarak gösteren **Postmodern Özne,** tarihsel serüveninin 1980'ler ayağında ve bu kez Endüstriyel Tasarım ve Bilgisayar Mühendisliği alanında Steve Jobs, Steve Wozniak, Bill Gates olarak karşımıza çıkacak; 9 Kasım 1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla po-

litik alandaki zaferini ilan edecek ve bu zaferini 1992'de "Tarihin Sonu ve Son İnsan" teziyle temellendirerek (Francis Fukuyama) 1990'ların sonundan itibaren de bu kez Yeni Medya alanında, Mark Zuckerberg, Sergey Brin, Jeff Bezos, Larry Page, Elon Musk, Jack Dorsey, Kevin Systrom, Mike Kreiger vb. olarak ontolojik kategorilerini daha da derinleştirerek inşa etmeye devam edecektir).

Böylesine bir paradigmayı inşa eden Postmodern Özne, modern selefinden farklı olarak Hakikat'ini kitlelere dayatmaz; bir **hata** olarak gördüğü herhangi bir ütopya, ideoloji ya da anlam inşa etmek gibi bir ideali yoktur. Tam tersine, Nesne'si (Bilgisayar) üzerinden yaratmış olduğu kategorileriyle (tüm bir yeni medya) Hakikat'ini çoğaltır, işlevselleştirir, popülerleştirir, herkesin kullanımına sokar ve böylece kitleleri de kendi istemleriyle bu yaratım sürecine ortak ederek, oluştan-kopyadan-çokluktan-farklılıktan-tikelden-geçici ve bedensel olandan beslenen evrenini küreselleştirir ve 1950'lerden beri inşa etmiş olduğu mottosunu da böylece tamamlamış olur: **"Biz, yüksek kültür ile alt kültür arasındaki ayrımı ortadan kaldırdık"**:

"Tüm bu teknolojilerin başarısı, kurtarıcı işlevlerinden ve ezeli özgürlük sorununun artık ortaya bile atılamaz olmasından kaynaklanmıyor mu? Ne rahatlık! Sanal makineler geldi, sorun bitti! Artık siz ne öznesiniz ne nesne, ne özgürsünüz ne yabancılaşmış, ne o ne bu: Birbirinizin yerine geçmenin verdiği hayranlık içinde aynısınız. Ötekiliğin cehenneminden aynılığın esrikliğine, ötekiliğin arafından özdeşliğin yapay cennetine geçildi. Kimileri bunun daha beter bir kölelik olduğunu söyleyecek, ama Tele-kompüter İnsan (yapay zeka) kendi iradesi olmadığından köle olmayı bilmeyecek. İnsanın insanı yabancılaştırması yok artık, insanın makine tarafından homeostazı var bundan böyle" (Baudrillard, 1998: 64-65).

Böylece insani uygarlığın tüm kategorilerinde devam eden bir krizin, Batı Medeniyeti-Düşüncesi ya da Metafiziği'nin ve onun yasa koyucu bir unsuru olarak en son Nietzsche eliyle bir **üst insan** haline getirilmiş Özne nosyonunun krizinin (nihilizm) net bir resmini görebiliyoruz artık ve yine görüyoruz ki kriz, meta anlatıların Postmodern Kuram tarafından yapı-bozumuna uğratılmasıyla ortadan kalkmamış, aksine daha da büyümüştür: Modern Özne'nin yerini alan Nesne'den hareketle; Hakikat'in yerini Hakikatler, Birliğin yerini Çokluk, orijinalin yerini Kopya, Yüksek Kültür'ün yerini Alt-Popüler Kültür, Tümel'in yerini Tikel, Tek Biçimciliğin yerini Farklılık, Ruh ya da Zihnin yerini Beden, Anlamın yerini Anlamsızlık ya da İroni almıştır ve bu da diyalektik çiftler ya da dikotomiler üzerinden iler-

leyen Batı Medeniyeti-Düşüncesi ya da Metafiziği'nin tüm kategörileriyle, bu kez de postmodern bir perspektiften yeniden üretilmesinden başka bir şey değildir. Nietzsche, farkına varmadan, lağvetmek istediği paradigmanın (Batı Medeniyeti-Düşüncesi ya da Metafiziği) içine daha da derinlikli olarak yerleşmiş; yıkmak istediği şeyi (nihilizm) daha da büyütüp-derinleştirerek tahkim etmiştir. Fark, yukarda da belirttiğimiz gibi, Modernizmde alt yapıda kalan ve ötekileştirilen tüm değerlerin (Nesne, Beden, Tikel, Çokluk, Alt-Popüler kültür, Kopya vb.) üst yapıdakilerle (Özne, Ruh ya da Zihin, Tümel, Birlik, Yüksek kültür, orijinal vb.) yer değiştirmesi ya da bir tersine çevirmeden ibarettir sadece ve bu, Fredric Jameson'un da belirttiği gibi, artık küreselleşmiş post-kapitalist bir ideolojinin, yani Modern İdeolojinin, yoluna Postmodernist bir maske ile devam etmesinden başka bir şey değildir (Jameson, 1992:4). Özne, modern bir meta anlatı olarak yıkılmıştır; ancak bu kez de bir Postmodern Özne'nin yeni anlamlandırma kategorileri olarak; Nesne olarak, Çokluk olarak, Farklılık olarak, Kopya olarak, Beden olarak, yeniden geri dönmüştür. Bu tersine çevrilmiş ya da tersyüz edilmiş yeni postmodern diyalektik şema, artık küreselleşmiş bir Tüketim Toplumu inşa etmek isteyen kapitalist iktisadi ideoloji için, modern eskisine nazaran çok daha kullanışlıdır artık. Böylesine bir dilemmayı, 21. Yüzyılın ilk çeyreğini geride bıraktığımız şu günlerde yeniden değerlendirip-aşmaya çalışmak ise, çağdaş sanatçılar ve düşünürler için bir ödevdir hiç kuşkusuz ve bu ödevin üstesinden gelebilmek için belki de Nietzsche'nin "Deli"sine bir kez daha kulak kabartmak gerekmektedir:

"Deli, onu duyan için Tanrı'yı arayan biridir. Çünkü Tanrı'nın ardından bağırmaktadır (Tanrı'yı arıyorum! Tanrı'yı arıyorum!). Düşünen bir adam de profindis (derinlerden) bağırabilir mi? Bizim düşüncemizin kulakları bu haykırışı duyabilir mi? Düşünmeye başlamadıkça, düşüncenin kulağı bu çığlığı duymayı yadsıyacak. Düşünme ilk olarak, yüzyıllardır hüküm süren aklın, düşünmenin en inatçı düşmanı olduğunu anladığımızda başlayacak" (Heidegger, 2001:61).

## Kaynakça

BAUDRILLARD, Jean, *Kötülüğün Şeffaflığı*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.

CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2010.

DELEUZE, Gilles, *Üstinsan: Dialektiğe Karşı*, çev. Turhan Ilgaz, Cogito dergisi, Sayı: 25, YKY., İstanbul 2001.

GRANIER, Jean, *Nietzsche*, çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi, İstanbul 2006.

GÜNDÜZ, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998.

HABERMAS, Jürgen, Postmodernite'ye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche, *Modernite Versus Postmodernite*, çev. ve der. Mehmet Küçük,Vadi Yayınları, Ankara 1994

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa 2001.

JAMESON, Fredric, *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Nuri Plümer, YKY., İstanbul 1992.

KUMAR, Krishan, *Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, çev. Mehmet Küçük, Dost Kitabevi, Ankara 1999.

KUÇURADI, Ionna, *Nietzsche ve İnsan*, Yankı Yayınları, İstanbul 1967.

KÜÇÜKALP, Kasım, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003.

NIETZSCHE, Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990.

NIETZSCHE, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Turan Oflazoğlu, MEB Yayınevi, 1964.

NIETZSCHE, Friedrich, *Deccal*, çev. Oruç Aruoba, Hil Yayın, İstanbul 1995.

NIETZSCHE Friedrich, *Ecce Homo*, çev. Can Alkor, Say Yayınları, İstanbul 1983.

NIETZSCHE Friedrich, *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, Birey Yayınları, İstanbul 2002.

NIETZSCHE, Friedrich, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Ara Yayıncılık, İstanbul 1989.

NIETZSCHE,Friedrich, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Hüseyin Kaytan, Akyüz Yayınları, İstanbul 1991.

NIETZSCHE, Friedrich, *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar, 2003, Asa Kitabevi, Bursa 2003.

WEST, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.

BÜYÜK LAROUSSE ANSİKLOPEDİSİ, Milliyet Yayıncılık, İstanbul 1992.

# NIETZSCHE ve ÖZGÜRLÜK POLİTİKASI: ANTİ-AHLAK OLARAK QUEER TEORİSİ*

**C. Heike Schotten**

**Çev. Mustafa Parlak****

**Çev. İrem Kavasoğlu*****

**Çev. Esra Kavasoğlu Parlak******

**Özet:** Bu makale, Nietzsche'nin çalışmasının özgürleştirici bir alımlamasını ya da temelliğünü teklif ederek, özgür bir Nietzscheci ahlak karşıtı praksisin örneklendiği ve kanıtladığı bir queer teorisi alanı oluşturmayı öne sürmektedir. Bu argüman, Nietzsche'nin çalışmasını ezilenlerin bakış açısından okumayı ve queer teoriyi eleştirel teori projesinin bir parçası olarak (yeniden) okumayı gerektirir.

**Anahtar kelimeler:** Nietzsche, Queer Teorisi[1], Eleştirel Teori, ahlak, özgürleşme

## Giriş

Nietzsche'nin adının, "Nietzsche ve Eleştirel Teori" ifadesinde olduğu gibi, eleştirel teori geleneğinin herhangi bir çağrışımıyla yan yana getirilmesi çifte bir meydan okuma sunmaktadır. Bu durum bir yandan Nietzsche ve eleştirel teori arasında varsa hangi ilişkinin olabileceği sorusunu akıllara getirirken, diğer taraftan ve daha sağlam bir şekilde, bizi Nietzsche'nin çalışma-

* Makale İngilizce'den çevrilmiştir. C. Heike Schotten, "Nietzsche and Emancipatory Politics: Queer Theory as Anti-Morality", Critical Sociology 2019, Vol. 45(2) 213–226 © The Author(s) 2018 Article reuse guidelines: sagepub.com/journals-permissions DOI: 10.1177/0896920517752071 journals.sagepub.com/home/crs Bu makalenin diğer kısımları yayınlanacak olan kitabımda yer alacaktır. Queer Terror: Life, Death, and Desire in the Settler Colony (Columbia University Press).

** Öğr. Gör. Mersin Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Böl.

*** Öğr. Gör. Dr. Çukurova Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Yükekokulu.

**** Türk Dili Uzmanı.

[1] ÇN: "Queer Theory" Yaygın olarak olarak "Queer Teori" olarak çevrilmektedir. Ancak bu tamlama Türkçe'nin temel sözcük grubu yapı kuralına uymamakla beraber kullananlar tarafından -isteyerek ya da istemeyerek- İngilizce'deki isim tamlaması yapısının Türkçe'ye geçmesine ve dil asimilasyonuna sebep olmaktadır. Bu sebeple yanlış olan bu analojik tamlama yerine "Queer Teorisi" tamlaması tercih edilmiştir.

larını eleştirel bir katkı olarak görmeye davet ediyor. Açıkçası ikinci durum daha zor bir görevdir. Bu durum kuvvetle muhtemel, Nietzsche'nin kapitalizme karşı sürdürülebilir veya dönüştürücü herhangi bir direnç göstermek şöyle dursun, inkâr edilemez bir şekilde ilgisiz olmasından dolayı böyledir. Yine de eleştirel teorinin görüşüne girdiği düşünülen geniş çalışma yelpazesini dikkate alan (daha) yeni sol bir bakış açısıyla bile, ki bu hem sosyalist analizin dar parametrelerini hem de eleştirel teorinin Frankfurt Okulu'ndaki daha geleneksel kökenlerini aşan bir bakıştır, Nietzsche'yi amacı "özgürlüğün ya da özgürleşmenin pratik ve politik amacı" olan, eski/yeni eleştirel teorinin kritik bir teorisyeni olarak saymak zor görünüyor (Allen, 2016: xiv).

Elbette, bazılarının Nietzsche'yi özgürlüğün savunucusu olarak okudukları doğrudur (bkz. Gemes ve May, 2009). Yine de, Nietzsche'nin kendisinin de öne sürdüğü gibi, özgürlük bizatihi bir perspektif meselesidir: Kim özgürlüğü tepe bir yere koyup bir sanatçı ya da kurbağa gibi alttan veya üstten ona bakarak onu hayal eder ve teorize eder ki (Nietzsche, 1966 [1886]: §2)? Bu belirgin Nietzscheci soru, bizi Nietzsche'nin çalışmasını eleştirel teori projesine asimile eden asıl engelle yüzleştiriyor ki bu engel aslında onun kapitalizm eleştirisinin eksikliği ve hâlâ yeterince kabul edilmeyen Nietzsche'nin muhafazakâr olduğu gerçeğidir. Bununla Corey Robin'in (2013) de ifade ettiği gibi Nietzsche'nin doğallaşmış, seçkin, sosyo-politik bir hiyerarşinin savunucusu olduğu için muhafazakâr olduğunu söylüyorum. O modernitenin ortaya çıkışını ve kitlelerin vatandaşlık haklarına sahip olmasını, bu hiyerarşiye doğrudan bir tehdit olarak algılıyordu. Robin'e göre Sağ'ın seçkin hiyerarşiyi koruma ve haklı gösterme; Sol'un ise aynı hiyerarşiyi parçalama konusunda verdiği taahhüt, Sol ve Sağ arasında ayırt edici kritik bir göstergedir. Nietzsche'nin, her türlü elitist hiyerarşiye olan sadakati ve onu baltalayan herhangi bir kişi, hareket veya olaya karşı kararlı saldırısı gerçekte onu gerici yapmaktadır. Böylece Nietzsche bir özgürlük şampiyonu olsa bile, yine de seçkin bir azınlığın perspektifinden, yukarıdan, bir şampiyon olacaktı. Bir başka deyişle, onun özgürlük savunuculuğu özgür olamayacaktı.[2]

[2] Böyle bir iddia, ne aşırı basitleştirme ne de felsefe ve siyaset teorisinde on yıllar içinde ortaya çıkmış olan kabul edilmemiş tartışmadan kaçınmaktır. Daha ziyade bu, çatışmayı sırursızca Nietzsche'nin aforist tarzı ile proto-yapı bozucu eğilimlerini ya da görünüşte "daha az ilerici" zamansal bir andaki tarihi konumunu kullanarak gizlemek ya da ertelemek veya aksi halde tamamen açık bir politik pozisyonu sabote etmek yerine Nietzsche'yi hiyerarşi konusundaki sözüyle ele almak ve bununla anlamlı bir şekilde yüzleşmektir. Gerçekten de Nietzsche'nin doğallaştırılmış, seçkin bir hiyerarşinin savunucusu olduğu (olabilirse) iddiası, Nietzsche araştırmalarının bazı köşelerinde, ancak bu tür görüşler yüzeysel olarak tarafsız ama dolaylı olarak liberaldirler, felsefe veya siyaset teorisi veya genel olarak büyük düşünürlerle çalışmaların görünüşte daha küçük veya daha çok partizan olan politik konumsal sorulardan kolaylıkla ayrılabilir olması sebebiyle rahatsız edici olmaya devam edeceği ölçüde tartışmalıdır. (bu konuları ayrıntılı olarak araştırıyorum, Schotten, 2009). Bununla

Yine de Nietzsche'nin çalışmalarının, sol veya özgür siyasetin Nietzsche felsefesine uygun şekillerde -ki o bu felsefeyi ne umar ne de onaylar- desteklenmesi açısından kullanılabileceğini düşünüyorum (Schotten, 2009). Başka bir deyişle, Nietzsche eleştirel teoriye gerçekten bir katkı sunar, ancak bu katkı "zorla" elde edilmiş bir katkı olur. Bu katkı onun çalışmasının asıl amacını ve niyetini yalnızca, zorunlu ve amaca uygun olarak dönüştüren bir benimseme ile elde edilebilir. Bu amaç ve niyet; doğallaştırılmış, seçkin hiyerarşinin savunulması ve demokratikleşmeye karşı korunmadır. Burada "demokratikleşme" ayrıcalık ve hakların doğallığının bozulması olarak; sosyo-politik hiyerarşinin kendisinin ve içinde bulunduğu ve yaslandığı "doğanın" radikal bir şekilde yıkılması olarak ya da "dışlanan" tarafından katılım, temsil ve farkındalık adına yapılan kışkırtma olarak anlaşılabilir. Bir başka deyişle, Nietzsche'nin çalışmalarının içeriğini eleştirel teori olarak görmek için onun amaçlarını tersine hizmet etmek için kullanmak gerekmektedir: Onun çalışmalarının amaçlarını; seçkin, hiyerarşik egemenliği korumak ve sürdürmek için değil kitlesel özgürleşme projelerine hizmet etmek için kullanmalıyız.

Bu makalede, queer teorisi alanının kuruluşunun Nietzscheci eleştirel bir yeni okumasını önererek bir başka çeşit özgürleştirici temellük sunuyorum. Her ne kadar queer teorisi, son yıllarda alanın görünür bir şekilde kesin olan anti-normatif politik projesini reddetmiş bilim insanları ile birlikte (Wiegman ve Wilson, 2015), kendi politik projesini ve taahhütlerini kabul etme konusunda giderek ketumlaşsa da ben yine de queer teorisinin gerçekte açıkça farklı olan bir sol politik projeye sahip olduğunu iddia edeceğim ki bu proje en belirgin bir biçimde 1990'lı yılların başlarında ortaya çıkmıştır ve her türlü ahlaka ve ahlakçılığa karşı kararlı bir muhalefeti ifade etmektedir. Bu yapı göz önüne alındığında, hem Nietzsche'nin hem de queer teorisinin ahlakı toplumsal yaşamda baskıcı, cezalandırıcı ve normalleştirici bir güç olarak kabul ettiğini görürüz. Aralarındaki fark, queer teorisinin bu görüşü "efendiler", soylular, üstünler veya görünüşte üstün olanların perspektifinden ziyade queerlerin -yani ezilenlerin- perspektifinden ilerletmesidir. Queer teorisinin ahlak karşıtlığını, Nietzsche'ninki gibi gerici bir bağlılıktan ziyade özgürleştirici bir bağlılık haline getiren "aşağı olan"a olan bu sadakat ve onunla yapılan bu dayanışmadır. Bu analiz, eğer doğuysa, Nietzsche'nin

birlikte, disiplin olarak felsefe; kendini bilginin/hakikatin bilinmeyen arayışı olarak anlamaya devam ederken; kadın çalışmalarının/feminist çalışmaların, post-sömürge çalışmalarının, eleştirel etnik çalışmaların ve queer'in eleştirel epistemolojik ve politik sorgularına ve bunların kurumsallaşması ve profesyonelleşmesine direnmiştir. Öyleyse, Nietzsche'nin metinlerinde bu noktada açıkça sayısız belirsizlik yerine felsefenin politik olarak "işaretlenmiş" sormacalara karşı daha genel bir alerjisi olduğunu düşünüyorum, benim onun politik sadakati ile ilgili diğer türlü sıradan ifadelerim oldukça tartışmalıdır.

eleştirel teoriye yalnızca başarılı bir şekilde tahsis edilmesini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda queer teorisinin özgürleştirici politikalara farklı katkılarını da ortaya çıkarır.

Birinci bölümde, Nietzsche'nin önceki sol temellüklerini, onların Nietzsche'nin uzlaşmaz muhafazakârlığının suç ortağı oldukları ya da onun üstesinden gelemedikleri için başarısız olduklarını öne süreceğim. İkinci bölümde, queer teorisinin kuruluşunun, son zamanlardaki Nietzscheci eğilimlerini vurgulayan eleştirel teoriye olan katkılarını (ve bazı ön kabullerin yeniden düşünülmesini) tartışacağım, ki üçüncü bölüm'de queer teorisinin ahlak karşıtı politik projesinin kuruluşunun detayları somut bir şekilde ortaya çıkacaktır. Kısacası, queer teorisinin, Nietzsche'nin önceki sol temellüklerinden farklı olarak, özgürleşme taahhüdüne teslim olmadan Nietzscheci olarak kalmayı başaran örnek bir özgürleştirici politik program olduğunu iddia ediyorum. Nietzsche'ye göre ahlakçılık, zayıfların bir silahıdır ve işte bu yüzden sakıncalıdır. Ancak, queer/sol perspektiften bakıldığında, ahlakçılık, ahlakın kurumsallaştırıldığı bir araçtır. Başka bir deyişle, kitlelerin değil elit azınlığın çıkarlarına hizmet eden zulmün ebedîleştirilmesidir. Queer teorisi, queer insanların yaşadığı deneyimlerden ortaya çıktığı gibi, belki de bu ahlakın politik eleştirisini açıkça seslendirmek için en iyi yeterliliği sunmaktadır. Bunu yaparken, bir girişim olarak queer teorisi; ahlâkın sol politikanın yapmamak için uğraştığı baskının bir parçası ve parseli olduğunu gösterir. Sol politika için bu baskı; beyaz ırkın üstünlüğü, ataerki, sömürgeci ve emperyalist egemenlik ve kapitalizmden oluşan ancak bunlarla sınırlı olmayan bir dizi baskıdan oluşan bir silsiledir. Queer teorisi bu yüzden sol politika için ahlâkçılığa karşı gösterilen ilkeli muhalefetin sol politik gündem için bir gereklilik olduğunu göstermektedir.

## I. Nietzsche ve Özgürleştirici Politika

Nietzsche'nin ahlak eleştirisinin, sol politik projeler için, muhafazakârlığının özünde yatan şekliyle, yararlı bir başlangıç noktası olmayacağı açıktır. Hristiyanlığın ve onun modern türevlerinin belirli bir reddi olan Nietzsche'nin ahlâk eleştirisi, genel olarak hiyerarşik veya toplumsal herhangi bir tabakalaşmayı, yalnızca başka türlü yaşayamayan veya ilerleyemeyen zayıf ve aşağılık insanların elde ettiği gücün intikamcı yolu olarak anlamaz. Bu eleştiriye göre bu tabakalaşma aynı zamanda erdem demektir. Başka bir deyişle, özgürleştirici veya baskı karşıtı politikalar, köle ahlâkının bir başka versiyonudur. Aynı zamanda Nietzsche, çalışmalarıyla, baskının yaşamın

veya varoluşun doğal bir özelliği olduğunu öne sürer (örneğin, "yaşamın kendisi esasen; temellük, yaralanma, "farklı"yı ve zayıf olanı güçlendirme, bastırma, sertlik, kendi formunu empoze etmenin ve az da olsa birleşmenin ve en kötüsü olan sömürünün ta kendisidir"). Bu gösteriyor ki bunların tümünü baskı olarak anlamak bile en iyi anlayış olmayabilir ("ama neden her zaman çağlarca damgalanmış olan iftiracı bir niyetin sözlerini kullanmalı?" (Nietzsche, 1966 (1886): §259) Hiyerarşi, tahakküm ve sömürü onun dediği gibi bizatihi yaşamın özellikleridir. Onlara meydan okuma, direnme, onları dönüştürme veya geri alma girişimi sadece kibir değildir; bu alçakçadır ve nihilizmin bir şeklidir. Öyleyse, Nietzscheci perspektiften bakıldığında eleştirel teorinin özgürleştirici projesi, yalnızca güçlü veya sömürücü olanlara değil, aslında yaşamın kendisine karşı intikamcı bir saldırı oluşturacaktır ve doğal ve zorunlu olarak üzerlerinde (bilerek veya bilmeyerek) hâkim olan güç ve iktidarla başa çıkamayan veya bunlara karşı koyamayan herkes bu projeye önayak olacaktır.

Bir anlamda, bu eleştiri yeni bir şey değil; en azından Platon kadar eski. Yine de belki en iddialı entelektüellerin bile çürütmeye kalkışmadığı "özgür irade" doktrini gibi (Nietzsche 1966 [1886]: §18), Nietzsche'nin sert ahlâk eleştirisi, yine de eleştirel teorisyenleri özgürleştirici politik amaçlar adına Nietzsche'yi canlandırmak için neleri, nasıl yapabileceklerini görmeleri açısından sürekli cezbetmiştir. Örneğin, politik teorinin 1990'larda Nietzsche ile kısa bir ilişkisi vardı ve birçok önde gelen düşünür, çalışmalarını demokratik teoriye uygun hale getirmeye çalışıyordu. Bununla birlikte bu üretken çabaların her biri, kimi noktalarda "Nietzscheci demokrasi" üretmenin Nietzscheci unsurla bağdaştırılmış bir demokrasiyi gerektirdiğini ya da (bazen post-Nietzscheci) politik agonizmde ya da mücadelede ısrar edilmesini gerektirdiğini hatta ayrıca demokrasinin demokratik kalması için anti-demokratik unsurun gerekli olduğunu kabul etmek zorunda kaldı (Brown, 2001; Connolly, 1992; Hatab, 1995; Honig, 1993). Başka bir deyişle, Nietzsche'nin doğallaştırılmış, elitist hiyerarşiye olan muhafazakâr bağlılığı; bunu özümsemenin veya bunun üstesinden gelmek yerine, onu demokrasinin gerekli veya içsel olan mücadelesi kabul edip koruyarak eleştirel teoriye dahil etmenin çok zor olduğunu kanıtladı.

Sol politikalar için Nietzsche'nin çalışmalarının daha etkili temellükleri bile bu tür karma oluşumlara girişmedi. Bu temellükler daha çok ahlâk eleştirisini, köle ahlakının bir biçimi olan özgürlük politikasını eleştirmek için kullanmasıyla Nietzsche'nin muhafazakârlığını açıkça kabul etti. Bu argüma-

nın en meşhur ve kesin versiyonu, Wendy Brown'un (özellikle feminizm ile ilgili olarak) bol yinelemeli argümanlara sahip olan ancak hala geniş çapta alıntılanan "Wounded Attachments/Yaralı İliştirmeler" (1995b) adlı makalesidir.[3] Nietzsche'nin bu rahatsız edici kullanımının hem Sağın katılaştırılması hem de Nietzsche'nin (sadece) sağcı bir düşünür olarak ele alınması gibi sonuçları vardır. Tabii ki bu, tarihsel baskıyı azaltmak için alınan ilerici tedbirlerin "politik doğruluk" biçimleri olduğu, meritokrasinin ve piyasanın gerçekleriyle başa çıkamayan "kar taneleri"ni korumak için konuşma ve davranıştaki haksız sınırlamaların gerekli olduğu gibi solun tamamen aşina olduğumuz basmakalıp sağcı klişeleri yeniden üretir.[4] Ancak daha da kötüsü, Nietzsche'nin bu eleştirel kullanımı, sömürücü hiyerarşiye yönelik herhangi bir zorluğun ancak kişinin kendi mağduriyeti ve dolayısıyla intikamcı bir siyaset şekline karşı gerici bir tutunma olarak algılanabileceğine dair fikrini sürdürdüğüdür.[5] Net etki ise şudur, sol politikanın sol eleştirisi görünüşte, "ezilenlerin çığlığı, ezenin çığlığıyla aynı güç ve statüdedir hatta şimdiye kadar da devam etmektedir" düşüncesinin - Nietzsche'nin yaptığı gibi – "ezilenlerin çığlığı ezenin çığlığından daha büyük bir statü ya da güçtedir" düşüncesine evrilmiştir. Ancak bu, güçlü ve güçsüz, ezen ve ezilen arasındaki temel ayrımları ortaya koyar ki bu olmadan eleştirel teori kritik projesini

[3] Brown'ın argümanı, kölelik ahlakı gibi bir dizi feminizm eleştirisine zemin hazırlamıştır, sadece sol -ya da sadece feminist mi desem?- hareketlerin özneleştirdiği özel bir analiz için öylenmemiş bir emsal oluşturmuştur ve ayrıca akademik felsefe ve politik teoride daha geniş sağcı ve anti-feminist eğilimlere meydan okumaktan ziyade onları yansıtıyor gibi görünmektedir. Bu eleştiri daha yakın bir zamanda Halley'de (2008) yeniden doğmuştu; daha önceki örnekler için bkz. Brown (1995a); Conway (1998); Stringer (2000); ve Tapper (1993).

[4] Bu; solun, eleştirinin ötesinde olduğunu söylemek demek değildir. Solun, baskı eleştirisini köle ahlakının bir şekli olarak eleştirmek demek, solu cezalandırarak varlığın dışına iten, onu disipline eden ve reforme etmeyip güçlendirmeyen solculuğun varoluş nedeninin tamamen inkarı gibi bir harekete rahatsız edici bir biçimde yaklaştığını söylemek gerekir. Brown daha sonra, "Yaralı İliştirmeler"de argümanında ahlakçılığın solda, Komünist bloğun çöküşü ve ilerleme anlatılarının ölümü sonrasında ortaya çıktığını öne sürer; bu nedenle zamansallık ve arzu, yaralanmaya kırgın bağlılıktan ziyade yeni politik zorluklar haline gelir (bkz. Brown, 2005, 2001; Schotten, 2009: 199-206). Her iki durumda da Brown, solun artık hiçbir etkisi olmadığını (1990'ların/2000'lerin başındaki bilginlerin tematik iddiası), Lisa Lowe'nin (2015) "Batı'nın liberal demokrasinin yasını tutması" olarak tanımladığı sonucuna varıyordu. "Politik" hayal etme biçimi "Asya, Afrika, Latin Amerika, Karayipler ve Orta Doğu'daki sömürgecilik tarihlerinin -liberal demokrasinin normatif anlatılarına- nasıl oyulduğunun gözlemlenmesi projesine rağmen" ideolojik olarak tanıtılırken ortaya çıktı " (s. 198 n. 54).

[5] Bu iddiaya gömülmüş ve açıkça ifade edilmemiş olan "aşağıda" bulunanların mutlaka zayıf olduğu ve bu zayıflığın alçakça olduğu varsayımıdır. Her ne kadar Brown (1995b), Nietzsche'nin sol kimlik politikasının eleştirisi için ahlak eleştirisini yerine getirme konusundaki bu tür görüşlerini kabul etmese de, istemeyerek baskı altında ve ezilen arasında yeterince ayrım yapmamaya çalışarak bu varsayımı sürdürüyor. 2016'daki çalışmamda bu konuyu daha açık bir şekilde ele alıyorum; burada Nietzsche'nin efendiliği ezenle ya da köleliği ezilenle birleştirmeyeceğini açıkça ortaya koyuyorum. Maalesef, Brown (1995b) baskıcıyla ezilen arasındaki farkı görmezden gelmek için bu belirsizlikten faydalanıyor ve bunun yerine, ezilenleri eleştirmek için Nietzsche'yi kullanıyor. Daha da ileri giderek hakimiyet isteğini ayırt etmek için sol güç politikalarının zor olduğunu öne sürüyor ve aksi takdirde parçalamaya çalışıyor.

kaybeder. Gerçekten de bu eşitsizliği kabul etmeden, baskıyı eleştirmek ile gerçekçi bir kurban kılığında[6] imtiyaz ve hiyerarşiyi azaltmak arasında bir fark yoktur. Bununla birlikte, sol politikanın teşhisinde (giderek daha fazla sorgulanan bir sonuçtur[7]) bu konuda en sorunlu olan şey -tamamen kabul etmese de- Nietzsche'nin muhafazakârlığının; yani doğallaşmış, elitist hiyerarşiye bağlılığının görmezden gelinmesidir. Böylelikle, özgürleşme karşıtı gündemler konusunda tasarrufa giden sol bir Nietzscheciliğimiz var.

Bu nedenle Nietzsche'nin, kesinlikle bir ahlak eleştirmeni olmasına rağmen -ki isterseniz onları baskıcı, egemen sınıf ya da "efendiler" olarak adlandırın- iktidarda olanların perspektifinden bakması oldukça önemlidir. Bu eleştirinin, ezilen halkın gücünü ve nüfuzunu saptırmak ve abartmak suretiyle solu kınamak veya disipline etmek için kullanmak yerine, Nietzsche'nin ahlak eleştirisinin temellük edilmesini ve baskı altına alınacakların perspektifinden yeniden konuşlandırılarak sol politika için kullanılabilir hale getirilmesini öneriyorum. Her ne kadar Nietzsche'nin bizzat kendisi bu hareketi kesinlikle reddetse de çalışmalarının bunu onayladığını veya en azından bu amaç için uygun olduğu gerçeğini inkâr edemeyeceği kesindir. Çünkü Nietzsche'nin köle ahlakı eleştirisi, hak etmeyen birçok kimsenin, iktidarın dayanaklarını istisnai azınlığın zararına yönelttiği iddiasından daha fazlasıdır. Gerçekte onun iddiası, şimdiye kadar aşina olduğumuz "güç durumdaki beyaz adamın sorunları" olarak bilinen ifadedir ama aynı zamanda bu ifade Donald Trump'ın 2016'da gelen sürpriz başkanlığı için söylenegelen bir ana akım açıklamadır.[8] Ancak bu, daha önce başka bir yerde tartışmış olduğum gibi, Nietzsche'nin köle ahlakı eleştirisini, birçoğunu bu yolla iktidara getiren gerçek özünden daha fazla ifade eden retorik bir armatürdür (Schotten,

[6] Bu tür ayrımlar yapamamak, örneğin "ters ırkçılık", erkeklere karşı cinsiyetçilik veya LGBTQ insanlara yönelik "özel haklar" gibi şikayetlerle sonuçlanacaktır. Bu tür şikayetler, yalnızca dışlama, ayrımcılık ve baskı altında bulunma gibi baskı belirtileri olarak tanımlanabilen liberal adaletsizlik analizlerinin simgeler ya da herhangi bir özel durumda kolaylıkla geri çevrilebilen tedbirlerdir (örneğin, kabul edilmediği için Teksas Üniversitesi'ni dava eden Abigail Fisher çünkü o beyazdır, ya da Jack Phillips eşcinsel bir erkek çift için düğün pastası yapmayı reddettiği için çünkü bunu yapmak onun dini özgürlüğünü ihlal etmektedir) ve bu nedenle tarihsel baskıyı ve onun çağdaş tezahürlerini silmekte zorlanmaktadırlar.

[7] Brown'ın argümanı, kritik ırk ve etnik çalışmalarda giderek daha fazla sorgulanıyor. Örneğin Grace Hong (2015), Brown'un yaralı öznelliğinin, 1960'ların toplumsal hareketlerinin bir canavarı olarak rolünü abarttığını ve özellikle renk feminizminin "alternatif öznellik ve toplumun yaralanması etrafında örgütlenme nosyonu" kavramını göz ardı ettiğini savunuyor. Brown'un kızgınlık çizelgeleri daha sonra "1970'lerden günümüze çevrilme döneminde" kurumsallaşmıştır" (s. 156). Alexander Weheliye (2014), Brown'un solun eleştirisini eleştiren kurbanı etkili bir şekilde suçladığını ve bunun yerine kimlik politikasının, acı çekmek olarak iddia ettiği şeyin "azınlık öznesinin çaresizce acısına tutunma arzusunun bir ürünü olduğunu, ancak bunun acısını çözdüğünü, devletin doğru kişiliğe girişin tek bedeli olarak acı çektirmekte ısrar etmesini" iddia ettiğini öne sürüyor" (s. 77).

[8] Böylece bu, sol kanadın kimlik politikalarından daha iyi bir gerici muhafazakarlık analizi olabilir (bkz, örneğin, Nealon, 2000).

2016). Bu yöntem onun zayıf ve düşünülemez olarak reddettiği bir yöntemdir ve onların üzerine geri dönerek (dahası) onları zayıf ve düşünülemez kılan ise bu yöntemi kullanmalarıdır.

Politik zafer kazanmanın bu yöntemi ahlâkçılıktır. Nietzsche'ye göre zayıflar ya da başka bir deyişle hak etmeyenler, eşyanın doğal ve hiyerarşik düzenini temelde politik olmayan, incitilmiş ve acı çeken bir hareketin ahlâki problemine dönüştürerek iktidara geldiler. Bu dönüşümü, fikir ayrılığına düştüklerinin mevkilerini, varlıklarını ve dünya görüşlerini küçümseyerek; bunları şeytanî, sorumsuz, ahlâksız veya nihilist olarak görerek yaptılar. Gerçekten de Nietzsche'nin belirttiği gibi, kutsal alan aynı anda iktidarın iradesinin bir aracı ve kılık değiştirmiş halidir. Ahlâkçılık, egemen olma hakkı elde ettiğinde etkin bir ahlak haline gelir. En büyük hilesi, bu arzuların politikanın dışında ya da ötesinde olduğunu iddia etmektir.

Ancak, ahlâkçılık hegemonik olduğunda neyin doğru olup neyin olmadığını, neyin iyi olup neyin olmadığını tayin eder ve geri kalanlarımız onun tayinlerini kendi sorumluluğunda çiğner. Kendisini ve taraftarlarını "doğru ve adil" ilan ederek, diğer türlü yaşayanları "ahlâksız ve baştan çıkmış" olarak kınayarak ihlâl ve kabahatleri yüzünden onları cezalandırır, sınırlar ve onlara zarar vermeye çalışır (Nietzsche, 1967 [1885]: I: 14– 15). Nietzsche'nin haklı olarak belirttiği gibi, ahlakın fail ve sorumluluk konusundaki kutsal ısrarı, onun cezaya yaptığı temel yatırımını göstermektedir. Dinler gibi ahlakın (ahlakların) da "en derin zulüm sistemleri" olduğunu söyleyebiliriz (Nietzsche, 1967 [1885]: II: 3).

Buradaki iddiam şudur ki queer teorisinin kökenleri, 1990'ların politik teorisinden ya da köle ahlakı olarak Brown ve Brown'dan türetilmiş olan sol politika eleştirilerinden ziyade Nietzscheciliğin daha üstün bir sol versiyonunu verir. Erken dönem queer teorisinin Nietzsche ile ortak olarak paylaştığı şey, ahlâkın ölçütlerine göre hakaret etmeyenleri damgalamak, küçük düşürmek, dışlamak ve cezalandırmak amacıyla, hakların veya değerlerin imal edilmiş idealizasyonlarına göre toplumların ayrıştırıldığı politik bir araç olduğu inancıdır. Nietzsche'nin muhafazakârlığı ile queer teorisinin sol ahlâk karşıtlığı arasındaki elzem köprüyü kuran Foucault'ya olan borç işte bu noktada daha açık bir hale gelmektedir. Foucault'nun kurduğu bu köprü; onun, "soykütüğü"nü hüküm altına alınmış bilginin isyanını kolaylaştırıcı bilim olarak kavraması (2003 [1975-1976]) ve bu düşüncesini normalleştirici ve disipline edici güçler (1977, 1978) hakkındaki müthiş eleştirel anatomisi ile harmanlaması ile kurulmuştur. (bkz. Schotten, 2009, yakında). Gerçekten de

Foucaultcu dili kullanmak için ahlakın; bazılarını ortak yarar, sosyal refah, toplumun savunulması, çocukların korunması gibi soyut ve zorlayıcı idealler adına damgalayarak, onları dışlamak ve cezalandırmak suretiyle gücün normalleştirilmesi ve disipline edilmesi işlevlerine hizmet ettiğini söyleyebiliriz. Queer teorisi, bu eleştiriyi Nietzsche'nin yaptığı gibi çürüyen bir aristokratik düzeni savunmak veya korumak için kullanmaz ya da politik teorinin sıkça yaptığı gibi, toplumal hareketlerin kendi acılarına kin duyarak bir şekilde tutunmalarını eleştirmez; bunun yerine "doğruluğun" ve onun dikte ettiklerinin anti-normatif, anti-normal, ahlâk karşıtı redleri arttıkça cevap vermekten kaçarak bu eleştiriyi queerler adına tanzim eder. Queer teorisi, Nietzsche'nin altta olanların özünde değersiz olduklarını ve politik teorinin Nietzsche'nin bu hiyerarşiyi doğallaştırmasına gönülsüzce de olsa razı olduğunu ifade eden iki görüşü de reddeder. Queer teorisi bunun yerine herkesi düzene uygun, doğru dürüst yaşamanın en iyi yol olduğu konusunda baskıcı bir hegemonya ile boğan ahlâk düzeninin sefil muhalifleri olarak görerek altta olanları korur. "Queer" aynı anda yoksunluğun işareti ve muhalifin rozetidir. Queer, Nietzsche'nin öne sürdüğü gibi zayıf olanların, kazanamadıkları hayat oyunundaki kaçınılmaz başarısızlıklarını telafi etmek adına kullandıkları kendi kendine hizmet eden bir kutsallık değildir. Queer aynı zamanda incinmiş ya da ezilmiş kimselerin kendi statülerine payanda vuracak gerici bir güçlenme de değildir. O daha ziyade, ahlâkın ve onun cezalandırıcı ahlâkçılıklar silsilesinin reddi adına ahlâk-sızlığın açık ve radikal bir kucaklamasıdır. Bu, queer olmayı, aynı anda ahlâk-karşıtlığının bir örneği ve isyanın bir simgesi haline getirir. Kısacası queer'lık, eleştirel teoriye daha uygun olarak, ya "Nietzscheci demokrasi"nin ya da politik teorinin şimdiye kadar Nietzsche adına ileri sürülen sol ve kimlik politikalarıyla uzlaşmacı serzenişlerinden ziyade ahlâkın reddinin özgür bırakılması anlamına gelir.

## II. Queer Teorisi ve Eleştirel Teori

Başlangıcından beri queer teorisi, eleştirel teori tarafından hiçbir zaman bilimsel geleneğinin bir parçası olarak kabul görmese ve onun 90'lardaki kökleri çağdaş queer teorisyenleri tarafından kabul edilmese bile, eleştirel toplum teorisi tarafından canlandırılmış ve ondan ilham almıştır. Aslında, bu miras her zaman açıkça görünür değildir. Bu durumun sebebi özellikle bu alanın çoğunlukla 1990'lardaki ırk, sınıf ve diğer istisnalar için yaratılan titiz eleştirilerle tanımlanmasının yanında beyaz ırkın üstünlüğüne dayalı, kapitalist, emperyal ve sömürgeci tahakküm biçimleri konusundaki dikkatsizlik-

tir. Ancak, önceden biçimlendirici olan bu başlangıçların taahhütleri, alanda var olan ve devam eden çalışmalarda etkin kaygılar halinde varlıklarını sürdürmektedir (Amin, 2016). Dahası, Marlon Ross'un (2005) "(beyaz) queer teorisi" olarak adlandırdığı eleştirilerin ve (beyaz) queer teorisinin kendisinin, ne yazık ki aynı teorik geleneğin bir parçası olarak kalmasının bir nedeni olduğunu öne süreceğim. Ben paylaşılan bu tarihin, cinsellikle olduğu kadar sol bağlılıkla da ilgisi olduğunu düşünüyorum; dahası, queer teorisinin cinselliğe olan bağlılığının tam olarak anlaşılmasının "queer"in terminolojik sol/özgürlükçü politikayı tanımlamak ve belirlemek için nasıl bir işlev gördüğünü ve Nietzscheci taahhütten kısmen de olsa ahlâk karşıtı ve (beyaz) queer teorisi ile onun kritik hoşnutsuzlukları arasındaki uçurumu köprülediğini anlamaktan geçtiğini öne sürüyorum.

İlk zamanlarında queer teorisyenleri, aynı anda bir kimlik işareti, entelektüel sorgulama metodolojisi ve politik muhaliflik olarak tasavvur edilen "queer" kelimesi için her türlü anlamı sıraladılar. Bir kimlik işaretçisi olarak queer, kimlik karşıtı işaretçisi haline geldi: açık ya da sabit bir referansı olmayan belirteç ya da birinin kimliğe karşı çıkmasını belirten (ve dolayısıyla onu baltalamak veya altını oymakla ilgilenen)kimlik. Bir yöntem olarak queerleme[9] benzer bir şekilde işlemektedir: bilgi alanındaki ortodoksi, normalleşme ve homojenizasyonun reddi olmanın yanı sıra disiplinin gizli uygunsuzluklarını açığa vurmanın hazzı ve de hem silme hem de üretme konusunda suç ortağı olan sapkınlığı kutlama. Politik bir praksis olarak, "queer"lık[10], Foucault 'dan sonra evde, okulda, işte, devlet kurumlarında, toplu taşıma araçlarında, alışveriş merkezlerinde, tuvaletlerde, barlarda, marketlerde, havaalanlarında, kaldırımlarda, parklarda, sinema salonlarında vb. her yerde etkili bir şekilde yürürlükte olduğu kabul edilen normalleşme rejimleriyle işbirliği içinde olmadığını belirtir.

Michael Warner bu ünlü çoğalan anlamları sistematize etmiştir ve o zamandan bu yana queer teorisinin "queer"inin ne anlama geldiğini ifade etmek için kanonik düzenlenmiş *Bir Queer Gezegeni Korkusu*[11]'nda en çok alıntılanan pasajları ortaya koymuştur. Warner bu yapıtında şöyle yazar:

*"Queer" tercihi, diğer şeylerin yanı sıra agresif bir genelleme dürtüsünü temsil eder; normalin rejimlerine karşı daha kapsamlı bir direniş lehine gösterilecek azaltıcı bir hoşgörü mantığını veya basit politik çıkar temsilini reddeder (1993: xxvi).*

[9] ÇN: queering fiili bu şekilde çevrilmiştir.
[10] ÇN: queerness sözcüğü bu şekilde çevrilmiştir.
[11] ÇN: Michael Warner'ın 1993 tarihli *Fear of a Queer Planet* isimli kitabı.

Warner için bu tanım, "queer" in kendisini heteroseksüel yerine normale karşı tanımlayarak kritik bir avantaj sağladığı anlamına gelir (1993: xxvi). O zaman, queer teorisinin yeniliklerinden biri, yalnızca queer'in kaçak muhalefeti değil, aynı zamanda Lauren Berlant ile birlikte Warner'ın başka yerlerde "heteroseksüelliğin sadece tutarlı görünmesini, yani bir cinsellik olarak örgütlenmesini değil, aynı zamanda imtiyazlı görünmesini sağlayan kurumlar, anlayış yapıları ve pratik yönelimler" olarak tanımladığı heteronormativite denilen güç ve toplumsal anlamın oluşmasıydı." (Berlant ve Warner, 1988: 548). "Queer" in politik ve eleştirel hedefi başka bir deyişle, heteroseksüelliğin "kendisi" değildi, daha az heteroseksüel insandı. "Rasyonaliteyi kontrol eden karargaha bakmaktan ziyade ve iktidarın taktik ve teknolojilerine bakan ve bu taktik ve teknolojilerin iktidar üzerindeki etkilerini inceleyen Foucaultcu iki görüşü takip eden Warner ve Berlant, heteronormatifliği şu şekilde adlandırır: Bu ne bir ezici olan ne de (seçimleri, niyetleri veya davranışlarına göre daha az) belirli bir insan grubudur hatta ne de belirli bir cinsel/toplumsal düzeni birleştiren ve ayrıcalıklı kılan, hepimizin tabi olduğu birtakım yollarla tescillenmiş "iktidar-etkiler"ine sahip olanların güç ve toplumsal anlam sistemidir.

"Eşcinsel" yerine "queer", "homofobi" yerine "heteronormativite" alanını belirleyen bu tercih, queer'in ortaya çıkması için çok önemli olan, bu yüzden birinin tam olarak kim veya ne olduğunu kesin olarak yakalamanın zor olacağını ilan eden anti-özdeşleşme karşıtlığının simgesidir ve tam olarak, onun etki alanına girebilir. Eve Sedgwick'in unutulmaz bir şekilde *Bir Queer Gezegeni Korkusu* aynı yıl yazdığı gibi:

*"Queer" in dayanacağı şeylerden biri şudur: herhangi birinin cinsiyetinin, cinselliğinin kurucu unsurları yapılmadığında (veya yapılamadığında); olasılıklar, boşluklar, uyuşmazlıklar ve rezonanslar ağını yekpare bir biçimde ifade etmek için açık örgülere başvurmak. Çoğumuzu kapsayan deneysel, dilsel, epistemolojik, temsili, politik maceralar; kendimizi (diğer olasılıkların yanı sıra) saldırgan kadınlar, radikal sahtekârlar, fantasistler, sürükleyiciler, klonlar, deri yüzlüler, smokinli hanımlar, feminist kadınlar veya feminist erkekler, masturbatörler, erkeksi lezbiyenler, divalar, şık![12] kraliçeler, kıç kenarları, masalcılar, transseksüeller, teyzeler, özentiler, lezbiyenleşmiş erkekler ya da erkeklerle ya da lezbiyenler, ya da... olarak tanımlamak için hareket ettirilebilir (1993: 8, orijinal alıntı).*

Warner için "queer"in belirgin avantajı "cinsel konuların bu çeşitli, sınırsız ve kaçınılmaz bir biçimde eksik olan listesini kapsayabilmesi" ve "şiddet

[12] ÇN: parmak şıklatması.

bölgesi olarak basit hoşgörüsüzlükten ziyade geniş bir normalleşme alanına" işaret etmesidir (1993: xxvi ). Bu okumada queerlik, bu heteronormatif toplumsal sistemin şiddetini ve güç etkilerini olumlu bir ıslahla isimlendirir ve kullanıcılarına onlara karşı hem sembolik hem de gerçek bir direnişi önerir. "Bir dehşet bağlamında orijinal olarak üretilmiş" (Warner, 1993: xxvi) olan queer, normalin rejimlerini reddetmenin, özellikle de belirli rejime direnç göstermenin ve heteronormativitenin özneleştirici etkilerinin işareti haline gelir. Foucaultcu dili kullanmak gerekirse bu "özneyi oluşturduğu derecede 'boyun eğme'nin maddi kurumu"na karşı direnmektir (2003 [1975–1976]: 28).

Cinselliğe yönelik bu ayrıcalıklı odaklanma, bununla birlikte queer'in uyumsuzluğunun hem alanı hem de merkezi olarak, queer teorisinin burjuva kökenleri ve normatif varsayımlarının değilse bile orta sınıflılığının kanıtıydı. Örneğin Jose Muñoz (1999), beyaz ırktan olmayan kadınlara ve 1980'lerin Üçüncü Dünya feministlerine dayanan alternatif bir queer teorisi soykütüğü ileri sürdü. Muñoz burada, sadece baskın ırkçı toplumla değil, baskın ırkçı queer teorisiyle ilişkide beyaz olmayan queerlere yaşamlarını sürdürecek bir "kimliksizleştirme" praksisi önerdi. Cathy Cohen, queer teorisinin özellikle sol politik projesinin Warner ve Sedgwick gibi tanımlamanın temeli olarak görülmesi gereken bir metin sayılabilecek "Punklar, Erkeksi Lezbiyenler ve Refah Kraliçeleri[13]: "Queer Politikalarının Radikal Potansiyeli?" (1997)[14] isimli makalesinde (beyaz) queer teorisine müthiş bir eleştirisi olsa da bir iyileşme önermiştir. Cohen, queer teorisinin; ırk ve sınıfı heteronormativiteye dahil etme ve aynı zamanda bunları queer teorisinin radikalliğine tam olarak dahil ederek somutlaştırmaya çalışma konusundaki başarısızlığını açıklamamasına karşın şunu önermektedir: "queerliğin kapsamlı bir şekilde anlaşılması ... çoğu insanın hayatını düzenleyen ve onları polis kılan sayısız baskı sisteminin etkileşimini anlamaya dönük alanlar arası bir analize dayanır" (1998: 441). Muñoz, hem queerliği beyazlığa teslim etmeyi gerektirmeyen hem de özellikle kahverengi ya da "beyaz olmayanların queerliği"nden feragat etmeyi gerektirmeyen bir renk queerliği performansı/eleştirisi önerirken benzer bir şeyi yapmaktadır. Muñoz, Cohen'in aksine, queer ve avangard performans alanında bir dizi disiplin örneği sunmaktadır; başlığında atıfta bulunduğu örnek devlet yardımına muhtaç bekâr siyah anne örneğidir. Her ne kadar nominal olarak muhtemel bir heteroseksüel olsa da Cohen, "devlet

[13] ÇN: Refah kraliçesi, ABD'de refah döneminde uygulanan ve çeşitli sebeplerle vatandaşlara yapılan refah ödemelerini kötüye kullandıkları ve bu yolla refah içinde yaşadıkları iddia edilen kadınlar için kullanılan aşağılayıcı bir ifadedir.

[14] ÇN: Cathy Cohen'in "Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens: The Radical Potential of Queer Politics?" isimli 1997 tarihli makalesidir.

yardımına muhtaç kraliçe"nin dışsal statüsünün heteronormativite -beyaz üstünlüğüyle kurulmadığı ölçüde esasen yapılandırılmış olan bir düzenleyici ideal- ile ilgili olup olmadığını sorar ve bu nedenle bu kişiyi "queer" bir özne olarak oluşturur veya onu en azından baskın heteronormlara direnen, onları baltalayan veya onların dışına düşen "queer" denilen marjinal bir seçim grubunun bir üyesi olarak özneleştirir. O, ABD'de köle evliliklerinin yasaklanmasını ve ABD'deki siyah kadınların üreme seçimlerinin uzun süren saplantılı geçmişini ve kadınların ırk, sınıf ve mülk statüsüne bağlı olarak normatif cinsellik ve cinsel ahlak sınırları dışında kalan pozisyonlarını örnek olarak göstermektedir. Cohen, sadece kimin heteroseksüel olup olmadığı sorusuna karşı sorumlu olmayan, daha genel olarak, her birimizin iktidarla olan ilişkisi ve iktidarın normalleştirilmesine olan yakınlığımızın ne olabileceği sorusuna karşı sorumlu olan bir queer politikasını savunarak şöyle der:

*Genç ve fakir olanı -tüm hayatlarını beyaz orta sınıf heteroseksüel normların dışında geçirerek var olan nice genç ve fakir renkli kadınları- şeytanlaştırma süreci ile refah sistemini parçalayan iktidar sahiplerinin eşiğinden izlediğimizde şunu sormalıyız: Bu kadınlar toplumun marjinal, sapkın veya queer kategorilerine uyuyorlar mı yoksa uymuyorlar mı? Cezaevinin inşasının ve genç renkli erkek ve kadın mahkumların sayılarındaki orantısızlığı izlediğimizde, ki genellikle yoksul beyaz kırsal toplulukların ekonomik gelişiminin bir parçasıdır, şunu sormalıyız: bu bireyler gözden çıkarılabilirler mi ve toplumun "queer" tanımına uyuyorlar mı yoksa uymuyorlar mı? (1997: 458*)

Sonuçta Cohen, birinin cinsel yöneliminden ziyade onun iktidara karşı konumu ve onunla olan ilişkisine dayanan queerlik anlamı için bir iş birliği politikası önerir. Bu tür queer politikası, heteronormativitenin, hem birbirini hem de tabi olduklarını bir araya getiren bir dizi birbirine kenetlenmiş baskının parçası olarak analiz edilmesine izin verir.

Warner her ne kadar o sırada sonuçlarını anlamadıysa da belirsiz muhalif queerlik nosyonunun diğer önemli sonuçlarını isimlendirirken "queer politikalarında çıkarları olan nüfusu tanımlamanın zorluğu" konusunda kuşkusuz haklıydı (1993: xxvi). Cohen'in "refah kraliçesi" ve Muñoz'in sıradışı renk queerleri dizisi, Warner, Berlant ve Sedgwick'in öngöremediği ancak - zorunlu bir şekilde genişleterek- söyledikleriyle tamamen tutarlı bu şematik ifadeyi hem biçimsel hem de içeriksel olarak uygun bir şekilde göstermektedir. Gerçekten, eğer queer, tanımı gereği, heteronormativite denilen maddi bir özneleştirme sisteminin ve toplumsal anlam gibi bir şeyin iktidar-etkilerine karşı çıkıyorsa, kaçınılmaz olarak, kendi adına savunduğu

veya çıkarlarını temsil ettiği başlangıçtan ayrılamaz. Yani, sadece beyaz eşcinsel erkekleri ve kadınları değil aynı zamanda evli olmayan siyah anneleri, heteroseksüel olanları içermelidir, aksi taktirde kapitalizm, beyaz üstünlüğü, ataerkillik, sömürgecilik ve emperyalist tahakkümden beri kimliksizleştirici olan kahverengiliğin[15]/queerliğin heteronormativite ile üst üste binmesinin yanı sıra birbirine kenetlenmiş normalize edici ve baskıcı bir dizi politik oluşumu üreten performansını içermelidir. Kısacası, kendi rejimlerine tabi olan ve onlar tarafından normalleştirilen "normalin rejimleri" , Cohen, Muñoz ve Warner'ın farklı şekillerde açıkça ifade ettikleri gibi, çok dağınık, örtüşük ve kesişimseldirler. Bu yüzden konuştuğu şeyi tam olarak bilmediğini söyleyen Warner öncelikle queerlerin eleştirel teorinin sayfalarını şimdiye kadar süsleyenlere hiç de benzemeyen bir seçim kitlesi olduklarını söyler: "şu anda queerların oluşturduğu grup veya grup olmayan bir türü tanımlayacak karşılaştırılabilir bir toplumsal analiz kategorisi yoktur"(1993: xxiv). O, sınıfın ("göze çarpmayan yararsız"), statünün ("biraz daha iyi", ancak yine de yetersiz) ve (Foucaultcu olmayan) bir popülasyonun ("sadece belirsiz değil, sürekli ve zorunlu olarak tartışmalı bir mesele olan kimin onlardan biri olduğunu ve kimin onlardan biri olmadığı sorusunu ortaya atan") olanaklarını göz önünde bulunduruyor ve şu sonuca varıyor: "Queer insanlar, temelde diğerlerinden farklı bir tür toplumsal gruptur ve yalnızca bir sınıf olmadıkları sürece bir statü grubudurlar" (1993: xxiv-xxv).

Queer teorisinin bu başlangıç anları, alanın kurucu yatırımlarından en az birinin, eleştirel praksisin kararlı bir şekilde sol bir projeye ilgi duyduğunu belirten önemli bir hatırlatıcı olarak iş görür.[16] Warner, Cohen ve Muñoz bu konuda açıktırlar: Cohen, queer politika analizini sıkıca sola tutturup ve queer teorisini açıkça sol endişelere açık bırakırken Warner, queer teorisini "sosyal ve politik teorilerin sol gelenekleri"nin bir parçası ve parseli olarak görmek ister çünkü bu gelenekler için "başlangıç noktaları olarak queer politikaları ve deneyimlerini" almanın nasıl mümkün olabileceğini "dipnotlardan daha çok" tasavvur edebilmesi gerekir. (1993: vii) Muñoz, kimliksizleştirmeyi hem hayatta kalma hem de özgürlük pratiği olarak nitelendirir. O bir renk queerliği eleştirisi sunar ve bu eleştiri queerliğin beyazlığa sürgün edilmesine veya renk queerliğinin özel insanlarının haklarından vazgeçmelerine ihtiyaç duymaz: "Bu manevra verimsiz bir iyi köpek / kötü köpek eleştirisine doğru dönüşe karşı direnir ve bunun yerine hem arabulucu hem de

[15] ÇN: mecazen "ortada olan, belirsiz olan" anlamındaki *browness* kelimesi bu şekilde çevrilmiştir.
[16] Bu gerçek "Antinormaitvitesiz Queer Theorisi" daha geniş bir apolitik düşüncede tamamıyla ayak oyunları ile kaçınmaktatır (Wiegman and Wilson, 2015).

acil olan bir kimliksizleşme siyasetini (siyaset mi politika mı? Aynı sözcük farklı çevrilmiş. Ortak ve tutarlı bir dil gerekiyor) olası kılacak bir tanımlamaya ön ayak olur" (1999: 9). Oysa bu queer/sol politika, eleştirel toplum teorisine aşina olan bir şey değil. Bu, cinselliği hem baskı hem de özgürleştirme praksisinin yeri ve merkezi olarak önceler ve aynı zamanda bu cinselliği farklı kategorilere, kimliklere veya "yönelimlere" ayırmayı reddederek onu onarmaz. Karşı baskı sayılabilecek dayanıklı hiçbir sınıf sistemi örneklemez, baskıyı altüst edecek açıkça örgütlenmiş devrimci bir seçmen grubunu tanımlamaz. Bunun yerine tutarlılığa, iktidarın çoklu aygıtlarına ve kurumlarına odaklanır. Bu kurumlar disiplin, ceza ve normalleştirme gibi kurumsal araçları özneleştirerek bunlar vasıtasıyla "tutarlık", "anlaşılırlık", "düzen" ve "anlam"ı üretirler.

Başka bir deyişle değişen güç aygıtları, itiraz ettikleri seçmenleri, eşzamanlı olarak özneleştirmeye çalışan kendi operasyonları aracılığıyla üretmektedir. Önemli olan, kişinin sınıf yapısındaki konumu değil, öznenin mülkiyet ve tutarlılığının hegemonik oluşumları ile olan ilişkisi ve kesin bir biçimde queer olarak üretilmiş olan "queerle" üretilen bir itirazdır. Bu operasyonun harf harf açıklanmasında, queer teorisinin, "normal rejimlere" karşı çıkmaya çalışan sol politikaya yönelik arzusunun gerçekleşmesine yardım etmekle kalmayıp aynı zamanda bu rejimlerin egemenlik ve kontrol öznelerini üretme yollarını açıklığa kavuşturan Cohen'in makalesinin özel bir katkısı vardır. Bu başlık, "refah kraliçesi" ifadesinin ırkçı, cinsiyetçi, kapitalist ve heteronormatif baskıyı haklı göstermek için ahlaki olarak kullanılan damgalayıcı ve alçaltıcı bir hakaret olduğunu söyler ve yarattıkları, cezalandırdıkları ve kontrol ettikleri siyah LGBQ insanlar için sıkça kullandıkları ve aşina olduğumuz küçültücü ifadelere denk olduğunu ifade eder. Cohen "Refah kraliçelerinin" queer(ler) olduğunu ileri sürerek, baskının yalnızca maddi yoksunluk, kötüye kullanım, politik marjinalleşme ve istismar zanlılarını değil aynı zamanda ona ismini veren ideolojik, kültürel ve epistemolojik baskı yapılandırmalarını da içerdiğini açıkça ortaya koyar. Bu nedenle "refah kraliçesi", eşzamanlı olarak, queer konusunun kendi içinde bulduğu aynı kötüleşme, ihmal ve yoksullaşma durumunu isimlendirmek ve haklı göstermek için de iş görür. Dorothy Roberts'ın söylediği gibi, "yüzyıllar boyunca parlatılan popüler mitolojiye" göre "çocukları taşımaya ve yetiştirmeye uygun olmayan" şüphe edilen siyah kadına isim verir. Böylece,

*Seks düşkünü Jezebel, aileyi yıkan anaerki, ahlâksız refah kraliçesi, hap bağımlısı ahlâksız hamile, annenin aynı derecede canavar olan müptezel bebeği*[17] *-hepsi de ıslah edilmesi ve cezalandırılması gereken tehlikeli bir anneliğin resmini çiziyor. Evlenmemiş siyahi kadın, bir erkeğin gözetimi olmadan çocuklarını büyüten, sorumsuz anneyi temsil eder- (2006: 45).*

Cohen'in ve Roberts'ın, siyahi kadınlarının ABD'deki tarihsel dışlanışları ile ilgili önemli katalogları, bu kesişimsel baskıyı anlamak için queer teorisinin uygunluğunu göstermektedir ve bu baskının salt maddi zararlarını değil ahlaki ve ideolojik cezalarını reddetmemenin önemini de açıkça ortaya koymaktadır. Her ne kadar eleştirel teori her zaman queer teorisini kendi görüşüne dahil etmemiş olsa da ve queer teorisi her ne kadar eleştirel teorinin özgürleşmenin neye benzeyebileceği konusundaki varsayımlarıyla mücadele etse de temelde queer teorisinin özgürleşmeyle canlandırılmış bir proje olduğu açıkça görülmektedir. Dahası queer teorisi, normalleşmeye olan ilgisinden dolayı, ahlakın bu baskının bir aracı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu araç kendisini ve diğer özneleştirici baskıları, diktasına muhalif olan herkesi küçük düşüren damgalayıcı ve aşağılayıcı ahlâkçılıklarla savunmaktadır. Bu nedenle de queerleri, zaten halihazırda maruz kaldıkları ceza, ihmal ve yoksunluğu hak eden bireyler gibi göstermektedir. Kısacası ahlak, baskının bir parseli ve bir parçasıdır ve onun işleyişi sayesinde, ahlaksızlaştırılmış toplumsal (olmayan) konumları ile tanıyabildiğimiz ezilenleri *üretmektedir*. Bu, yalnızca eleştirel teoriye değil, aynı zamanda özgürleştirici geleceğin öngörülmesine de önemli bir katkı sağlar.

### III. Ahlâk Karşıtı Olarak Queer Teorisi

Nietzsche her ne kadar ahlakın seçkin azınlık üzerindeki cezalandırıcı etkilerine odaklanmışsa da, ahlâk eleştirisinin perspektifini dünyanın savaş halindeki beyaz adamlarının arazisinden alarak ezilenlerin perspektifine yeniden yerleştirmememiz için hiçbir neden yoktur. Bu, queer teorisinin bence en iyi biçimde yaptığı şeydir. Alanın, queer teorisini ezilenin geleneği olarak algılamak ve onu açıkça buraya konumlandırmak konusundaki suskunluğuna rağmen queer teorisinin ahlâkı baskıcı bir güç biçimi – bir tür Foucaultcu biyo-iktidar - olarak anladığı ölçüde, özgürleştirici bir eleştirel teori olduğunu öne sürmek istiyorum. Bu teori, nüfusları insanları ölüm okunun hedefine koyarak şekillendiren ve/veya denetim ve gözetim yoluyla uyumlu ve itaatkâr bedenler üretmek için normalleştiren bir tür Foucaultcu disiplindir.

[17] ÇN: İngilizcede hamilelik sırasında kokain kullanan annelerin çocukları için kullanılan "crack baby" sözünü karşılamak için "müptezel bebek" sözü tercih edilmiştir.

Queer teorisini bu şekilde okumak, yalnızca Nietzsche ile değil, aynı zamanda 1984 tarihli ünlü "Cinsiyetini Düşünmek: Radikal Bir Cinsellik Politikasına İlişkin Notlar" adlı makalesiyle 1990'ların queer teorisini kolaylaştırdığı ve belirgin politik içeriğini biçimlendirdiği yaygın olarak kabul edilen Gayle Rubin ile de aynı hizada olmak demektir.[18]/[19] Bu makale bu arada, hiyerarşik hale getirilen ve değer kazanan/değersizleşen çeşitli cinsel aktivite biçimlerinin sayısız yolunun görsel olarak haritalandığı bir kroki seti olarak da bilinmektedir. Bununla birlikte makale Rubin'in radikal bir cinsellik politikasının inşasını önünde duran teorik engellerinin dizinli bir biçimde listelenmesi olarak da bilinmektedir. Bu beş engel şunlardır: (1) cinsel özcülük (cinsel arzunun doğuştan gelen, toplum öncesi bir dürtü olduğu varsayımı); (2) cinselliğin olumsuzlanması (cinselliğin tehlikeli, sağlıksız, yıkıcı veya yoz olduğu inancı); (3) eğreti yerleştirilmiş ölçeğin yanlışlığı (cinselliğin "aşırı bir önem" ile yüklenerek istisnai hale getirilmesi [1984: 279]); (4) domino cinsel tehlike teorisi (cinselliğin gerektiği şekilde frenlenmediği taktirde her şeye sızarak ve yayılarak ve onu yok edeceği korkusu); ve (5) tehlikeli bir cinsel çeşitlilik kavramının eksikliği (Rubin'in dediği gibi, "Seks hakkında en inatçı fikirlerden biri, bunu yapmanın en iyi yolunun olması ve herkesin bu şekilde yapması gerektiğidir" [1984 : 283]). Diğer şeylerin yanı sıra, bu beş engel, cinsiyetin ve cinselliğin ahlakileştirilmesinin birçok yolunun yararlı bir haritasını sunan ve bunların kaldırılması çağrısında bulunan Rubin, cinsiyet ve cinselliğin kesinlikle politik ve ahlâki (tahrif edilmiş) olmayan bir analizine etkin bir biçimde onay verir ve bunu talep eder. Şimdi, makalesinde Rubin, tıbbi, yasal, toplumsal ve dini söylemlerin farklı cinsellik ve cinsel aktivite biçimlerini sınıflandırmasına ve sıralama biçimlerine dikkat ederek başlı başına ahlaki değil; "değer"e göre yazar. Ancak, bu farklı sınıflandırma ve sıralama şemaları arasında net bir devamlılık görür. Onlara güçlerini ve zorlayıcı güçlerini veren ortak unsur, bence, ahlakın üstünlüğüdür. Aslında, şimdiye kadar görünüşte daha bilimsel ya da "nesnel" olan patoloji ve nevroz kategorileri eski ahlakî kategorilerin tıbbileştirilmiş halidir ve dolayısıyla cezalandırıcı ve normalleştirici bir güç taşırlar. Rubin cinsiyeti sınıflamak ve sıralamak için; dini, bilimsel, felsefi ya da lezbiyen feminist olmaları fark etmeksizin bu tür bütün çerçeveleri "cinsel yargılama sistemleri" olarak adlandırır (1984: 122). Öyleyse, Rubin'in önemli makalesinin merkezi bir dayanağı: eğer cin-

[18] ÇN: Gayle Rubin'in "Thinking Sex: Notes Toward a Radical Politics of Sexuality" 1984 tarihli makalesi.

[19] Daha önce 2009'daki yazımda Nietzsche'yi queer teorisinin öncü entelektüellerinden biri olarak kabul ettiğim iddiamı hala savunuyorum; Rubin'in alanda tartışmaların önünü açan makalesi (1984) oldukça iyi kurulmuştur.

siyet ve cinselliğin ahlâkı; hakikat, değer ve doğanın keşfi olmaktan ziyade çekişme, sorgulanma ve anlaşmazlık alanı olursa bu ahlâkı reddetmemiz gerektiğidir.[20] Bildiğimiz gibi, bu son terimler - doğa, değer, hakikat - aksi halde tartışılabilecek iddiaların sorgulamadan ya da eleştiriden ayrı tutulmasının farklı biçimleridir. Nietzsche, bu ayrı tutmanın eş zamanlı olarak iktidara gelmek için siyaseti tamamen atlamaya çalışan hatta bunun için kendisini dahi öne süren bir ahlakçılık uygulaması olduğunu sıkça ileri sürer. Judith Butler'ın benzer şekilde, güç durumdaki erken postyapısalcı feminizm savunmasında belirttiğine göre, bir sayıltı saptama, doğanın veya hakikatin alanına dayandığında özle ilgili politik bir eylemdir ve kuşku götürmezdir: "İktidar veya gücün ötesinde olmayan bir normlar dizisi oluşturmanın kendisi dahi kendi iktidar oyununu normatif evrenselliğin mecazlarına döndürerek yücelten, gizleyen ve genişleten güçlü kavramsal bir uygulamadır" (1992: 39). Aslında, daha sonra aynı makalede şunu belirtmiştir: "kendisini yarışmadan ayrı tutan otoritenin kurnazlığını arayan bu sorgulama hareketi ... bana göre, herhangi bir radikal projenin kalbidir" (1992: 41).[21]

Butler ve Rubin'i takip ederek, sonrasında da Rubin'in terminolojisinden biraz ödünç alarak şunu iddia etmek istiyorum: Erken queer teorisinin ahlâkın kendisinin bir "baskı taşıyıcı" olarak görülmesi gerektiğine dair iddiası, bu teorinin sol politikaya olan katkısıdır. (1984: 293). Queer teorisi Nietzsche ile birlikte, tüm ahlâk biçimlerinin az ya da çok ayrıntılı birer ceza ve zulüm sistemleri olduğu ayrımına vararak; ahlâkın işleyişini, queerliğin üretilmesi için ve diğer herkesin yaşamı üzerinde devamlı bir engelleme olarak kabul eder. Bu yüzden, Warner'ın 1993'te gözlemlediği gibi, queerlerin kim ya da hangi queerlerin hangi seçim bölgesinde isimlendirileceği önceden belirle-

[20] Aslında, Rubin'in makalesindeki tartışmasının bir parçası; feminizmin, cinsiyet ve cinselliğin siyasal analiz ve soruşturmadan ayrı tutulduğu, ahlaklılaşmış söylemlerden biri olduğu yönündeki iddiasıydı. Mesela Rubin, özellikle unutulmaz bir pasajda lezbiyen feminizmini Katolik Kilisesi ile aynı hizaya sokar: "Lezbiyen feminist Julia Penelope gibi ses veren His Holiness,"birini şehvetli bir şekilde düşünmek, o kişiyi insandan ziyade cinsel bir nesne haline getirdiğini" açıkladı (1984: 298). Feminist cinsiyet savaşlarının bu bölümü, queer teorisinin, en azından kısmen, ahlak-sızlığı nedeniyle, cinsel yaşamlarında kadınlar için muhafazakâr, hatta gerici bir güç haline gelen, özel olarak sol bir hareketin cevabı ve reddi olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Bu bağlamda ayrıca bkz. Califia (2002 [1979]) ve Moraga ve Hollibaugh (1992).

[21] Postyapısalcılığın sınırsız kurumlar eleştirisinin sol siyasetle bağdaşmadığına itiraz edilebilir, zira baskı karşıtı ilkelere sadakat, bu taahhüdü tutarlı ve uygulanabilir hale getirmek için bir tür normatif zemin gerektirir. Bununla birlikte, Butler'ın uzun zaman önce gözlemlediği gibi, normatif temellere yönelik böyle bir talebin kendisi, siyasetin "siyaset" olarak nitelenmesi durumunda inişe geçirilmesi gerektiğine dair kendi otoriter ısrarını silen ahlaki bir öneridir (1992). Bu savunma ve gerici duruş, tüm ahlâklar gibi, aslında politik çekişmeyi yasaklar; bu nedenle queer teorisi ve sol siyasetin mutlaka muhalefet ettiği şey bu duruştur. Gerçekten de, kurtuluş için mücadele etmek için gerekli olan şeyler; inişe geçilecek olan ve kaçınılmaz olarak kendimize ait (özgür?) disiplin ve cezai gücümüzü kullanmamız gereken normatif bir zemin olsaydı, o zaman emin olabileceğimiz tek şey (aslında burada kesinliğe duyulan özlem) aradığımız özgürlüğün asla gerçekleşmeyeceğidir.

nemez, hatta queerliğin toplumsal düzenin hegemonyasına karşı radikal ve gerçekten de "köktenci" bir direnç olduğundan emin olsak bile bunu yapamayız. Burada öne sürdüğüm şudur: queerlik, siyasal, toplumsal ve öznel anlaşılırlığı oluşturan hayatta kalma ve korunma ilgili olan ahlak ve ahlakçı zahitlerin reddedilmesini gerektirir. O zaman, queer teorisinin, "cinselliği düşünme"ye uygun belgeler halinde, bizzat ahlak, ahlakçılık ve her türlü ahlaki galeyanın ayrıcalıklı odağı olan cinselliğe odaklanması ve oradan ortaya çıkması tesadüf değildir. Bununla birlikte, bu ortaya çıkma, arzunun politik öneminin zekice tanınması ve özgürlüğün ve özgürleştirici politikaların bir parçası olarak arzunun ön planda tutulmasında önemli bir argümandır. Çünkü sonuçta politika ahlâki bir girişim değildir. Politika iktidarla ilgilidir: Kim ona sahiptir ve değildir? Hem Nietzsche'nin hem de queer teorisinin en iyi tanıdığı şey, ahlâk ve onun idealleştirmelerinin politik olduğudur ve buyruklarına uymayan herkesi mahkûm eden iktidarın otoriter işlevine hizmet ettiğidir. Bu yüzden ahlak asla özgürleştirici değildir - solun dikkat etmesi gereken önemli bir hatırlatmadır - ama Nietzscheci eleştirel bir queer teorisi gerçekten de var olmalıdır.

## Kaynakça


1. Allen A (2016) The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory. New York, NY: Columbia University Press.
2. Amin K (2016) Haunted by the 1990s: Queer theory's affective histories. WSQ: Women's Studies Quarterly 44(3–4): 173–189.
3. Berlant L and Warner M (1988) Sex in public. Critical Inquiry 24(2): 547–566.
4. Brown W (1995a) Postmodern exposures, feminist hesitations. İçinde, States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity. Princeton, NJ: Princeton University Press
5. Brown W (1995b) Wounded attachments. İçinde, States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity. Princeton, NJ: Princeton University Press.
6. Brown W (2001) Morality as anti-politics. İçinde, Politics Out of History. Princeton, NJ: Princeton University Press.
7. Brown W (2005) Feminism unbound: Mourning, revolution, politics. İçinde, Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics. Princeton, NJ: Princeton University Press.
8. Butler J (1992) Contingent foundations: Feminism and the question of "postmodernism". İçinde, Butler J and Scott J (eds) Feminists Theorize the Political. New York, NY: Routledge, 3–21.
9. Scott J (eds) Feminists Theorize the Political. New York, NY: Routledge, 3–21.
10. Califia P (2002 [1979]) A secret side of lesbian sexuality. İçinde, Califia P (ed.) Public Sex: The Culture of Radical Sex, 2. baskı San Francisco, CA: Cleis Press, 158–167.
11. Cohen C (1997) Punks, bulldaggers, and welfare queens: The radical potential of queer politics? GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies 3(4): 437–465.
12. Connolly W (1992) Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox. Ithaca, NY: Cornell University Press.
13. Conway D (1998) Das Weib an Sich: The Slave revolt in epistemology. İçinde, Oliver K and Pearsall M (eds) Feminist Interpretations of Nietzsche. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 252–281.
14. Foucault M (1977) Discipline & Punish: The Birth of the Prison, çev. Sheridan A. New York, NY: Vintage.
15. Foucault M (1978) The History of Sexuality, Cilt. I: An Introduction, çev. Hurley R. New York, NY: Vintage.
16. Foucault M (2003 [1975–1976) "Society Must Be Defended": Lectures at the Collège de France 1975-1976, der. Rabinow P. New York, NY: W. W. Norton.
17. Gemes S and May S (eds) (2009) Nietzsche on Freedom and Autonomy. Oxford: Oxford University Press.
18. Halley J (2008) Split Decisions: How and Why to Take a Break from Feminism. Princeton, NJ: Princeton University Press.
19. Hatab L (1995) A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics. Peru, IL: Open Court Publishing Company.
20. Hong G (2015) Death Beyond Disavowal: The Impossible Politics of Difference. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

21. Honig B (1993) Political Theory and the Displacement of Politics. Ithaca, NY: Cornell University Press.
22. Lowe L (2015) The Intimacies of Four Continents. Durham, NC: Duke University Press.
23. Moraga C and Hollibaugh A (1992) What we're rollin' around in bed with: Sexual silences in feminism, a conversation toward ending it. İçinde Nestle J (der.) The Persistent Desire: A Femme-Butch Reader. Boston, MA: Alyson, 243–253.
24. Muñoz JE (1999) Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
25. Nealon J (2000) Performing resentment: While male anger; or, "lack" and Nietzschean political theory. İçinde, Schrift A (der.) Why Nietzsche Still? Reflections on Drama, Culture, and Politics. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press, 274–292.
26. Nietzsche F (1966 [1886]) Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future, çev. Kaufmann W. New York, NY: Vintage.
27. Nietzsche F (1967 [1888]) On the Genealogy of Morals: A Polemic, der. ve çev. Kaufmann W. New York, NY: Vintage.
28. Robin C (2013) The Reactionary Mind: Conservatism from Edmund Burke to Sarah Palin. Oxford: Oxford University Press.
29. Roberts D (2006) Feminism, race, and adoption policy. İçinde, INCITE! Women of Color Against Violence (eds) Color of Violence: the INCITE! Anthology. Cambridge, MA: South End Press, 42–52.
30. Ross M (2005) Beyond the closet as a raceless paradigm. İçinde, Johnson EP ve Henderson MG (eds) Black Queer Studies. Durham, NC: Duke University Press, 161–189.
31. Rubin G (1984) Thinking sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality. İçinde, Vance C (der.) Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality. Boston, MA: Routledge, 267–319.
32. Schotten CH (2009) Nietzsche's Revolution: Décadence, Politics, and Sexuality. New York, NY: Palgrave.
33. Schotten CH (2016) Reading Nietzsche in the wake of the 2008-09 war on Gaza. İçinde, Mellamphy D and Biswas Mellamphy N (eds) The Digital Dionysus: Nietzsche and the Network-Centric Condition. Brooklyn, NY: Punctum, 108–131.
34. Schotten CH (yakında) Queer Terror: Life, Death, and Desire in the Settler Colony. New York, NY: Columbia University Press.
35. Sedgwick EK (1993) Tendencies. Durham, NC: Duke University Press.
36. Stringer R (2000) "A Nietzschean breed": Feminism, victimology, Ressentiment. İçinde, Schrift A (der.) Why Nietzsche Still? Reflections on Drama, Culture, and Politics. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press, 247–273.
37. Tapper M (1993) Ressentiment and power: Some reflections on feminist practices. İçinde, Patton P (der.) Nietzsche, Feminism and Political Theory. New York, NY: Routledge, 130–143.

38. Warner M (1993) Introduction. İçinde, Warner M (der.) Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, vii–xxxi.
39. Weheliye A (2014) Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human. Durham, NC: Duke University Press.
40. Wiegman R and Wilson E (eds) (2015) Queer theory without antinormativity. Special issue of differences: A Journal of Feminist Cultural Studies 26(1).

# TANRIYA KARŞI TANRILAR: NIETZSCHE ve İSLAM

**Elif ERGÜN***

**Yıldırım ORTAOĞLAN****

**Özet:** Hakikatin kendilerinde olduğuna yönelik "doğa-karşıtı" tasavvurlar Nietzsche'nin "çekicinden" paylarına düşeni alırlar. Siyasal düşüncenin bir aracı olarak kullanılmasının yanı sıra "din" olarak kendilerini sunan tasavvurların Nietzsche'yi kullandığı dilden –felsefe yapma şeklinden– kaynaklı olarak çarpıtmaları ise oldukça yaygındır. Nietzsche'nin Batı medeniyetinin yerleşik kurumlarını ve düşüncesini eleştirmesi ve eserlerinin kimi yerlerinde İslamiyeti olumlu ifadeler kullanması, İslamiyetin kendini Hıristiyan düşüncesi karşısında Nietzsche üzerinden haklılaştırma çabası söz konusu olmaktadır. Bu bağlamda, bu çalışmada, ilkin Nietzsche'nin İslami çevrelerce ya da "İslami maskeyle" nasıl okunduğuna işaret edilecektir. İkinci olarak, Nietzsche'nin "din" kavramından ne anladığı ve bu kavramı hangi bağlamda aldığı ortaya konulacaktır. Üçüncü olarak Nietzsche'nin geleneksel değerleri değerden düşürerek yeni değerler yaratma çabasının "Tanrı öldü", "bengi dönüş" ve "Üstinsan" kavramlarını anlamadan mümkün olmadığı ortaya konacaktır. Son olarak, Nietzsche düşüncesinde İslamın ne amaçla kullanıldığı ve onun için İslamın başat bir konu olup olmadığı tartışılacaktır.

**Anahtar Sözcükler:** İslam, Tanrı, Nietzsche, Din, İnanç.

## GOD VERSUS GODS: NIETZSCHE and ISLAM

**Abstract:** The "anti-nature" conceptions which claim that the truth is in them take their share of Nietzsche's "hammer." In addition to their being used as a means of political thought, it is quite common for the conceptions presenting themselves as a "religion" to distort Nietzsche's thought through the language he uses –the way he philosophizes. Nietzsche criticizes the established institutions and the thought of Western civilization and uses expressions praising Islam in some parts of his works. Islam attempts to justify itself through Nietzsche against the Christian thought. In this context, this paper firstly will show how Nietzsche is being read by the Islamic circles or by an "Islamic mask". Secondly, it will be revealed what Nietzsche understands from the concept of "religion" and in what context he understands this concept. Thirdly, It will be claimed that Nietzsche's attempt to create new values by devaluating traditional values is not possible without understanding the concepts of "God is dead," "eternal recurrence" and "superman." Finally, it will be discussed what Islam is used for in Nietzsche's thought and whether Islam is a principal issue for him.

**Key Words:** Islam, God, Nietzsche, Religion, Faith.

* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, eergun@sakarya.edu.tr.

** Dr. Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, yildirim.ortaoglan@gmail.com.tr

## Giriş

"Peki, siz hiç yeryüzünde bir ideali gerçekleştirirken ne kadar bedel ödemeniz gerektiğini kendinize sordunuz mu? [...]
Eğer bir tapınak kurulacaksa bir tapınak yıkılmalıdır:
Yasadır bu." (Nietzsche, 2015:111)

Nietzsche'nin korktuğu şeylerden biri öldüğünde ermiş katına çıkartılmaktı. Ermiş olmaktansa soytarı olmayı tercih ettiği ikazında bulunmayı da ihmal etmemişti. Modern çağın en popüler filozoflarından biri olduğunu görse ne derdi bilinmez ancak bu durumdan hoşnut olmayacağını düşünmek için haklı sebepler vardır. Yalnızca popüler kültürün değil aynı zamanda İslami kesimin de –en azından hatırı sayılır miktarda– Nietzsche'ye ilgisinin olduğu söylenebilir. Onun "dinler ayaktakımının işidir; dindar birine dokununca, ardından ellerimi yıkamam gerekir" (Nietzsche, 2003a:113) gibi açık ifadelerine rağmen bu ilginin kaynağını düşünmek gerekir. İslamcılar Nietzsche'ye büyük bir ilgi göstermiştir. Muhammed İkbal, Roy Jackson gibi isimler gerek Nietzsche'nin İslam düşüncesine dair olumlu yorumlarını gerekse Batı karşısında ya da seküler dünya karşısında İslam kültür dünyasının temeli için onu referans gösterirler[1]. İslamcılar Nietzsche'nin düşün-

[1] Muhammed İkbal, Roy Jackson'ın yanına Türkiye'den bir isim Yusuf Kaplan da rahatlıkla getirilebilir. Akademisyenliğinin yanı sıra Yenişafak gazetesinde yazarlık yapan Kaplan Nietzsche'nin adını sık sık anar. Öyle ki başlı başına ayrı bir yazı konusu olan Kaplan'ın Nietzsche hakkında görüşlerini şekillendiren temel kıstas Müslümanların Batı kültürü ile olan ilişkileri meselesidir. Bu ilişkide de Nietzsche önemli bir referanstır. Yusuf Kaplan *Özne Olmadan Asla!* başlıklı yazısında yaklaşık 200 yıldan bu yana Müslüman toplumların bir kriz yaşadığını belirtir. Ona göre Müslümanların, Müslümanlığın anlam haritalarını, kodlarını, kavramlarını ve dolayısıyla anlamlandırma pratiklerini yeni bir dil, duyarlık ve dinamizmle yeniden icat etmeyi ve üretmeyi başaramamaları olduğu gerçeğini mutlaka görmemiz ve kabul etmemiz gerekir. Müslümanlar geçmişte başka toplumlara ve kültürlere örnek olmuş bir performans ortaya koymuşlardır. Avrupalılar, İslam kültürü ve medeniyetini tanımamış olsalardı, Antik Yunan kültürüyle ilişki bile kuramayacaklar ve bugünkü hâkim konumlarına asla ulaşamayacaklardı. Nitekim Nietzsche bu gerçeği çok özlü bir şekilde şöyle belirler: İslam düşüncesini tanımasaydık, aydınlanma düşüncesi diye bir şeyi icat edemezdik. ( https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/ozne-olmadan-asla-52676, 08.07.2019). Yine başka bir yazısında Kaplan, Türkiye'deki entelektüel körleşmeden dert yanar. Batı kültürüyle de İslam kültürüyle de yalnızca platonik aşk ve nefret ilişkilerinin hâkim kültürün bütün normlarının ve formlarının kölecesine taklit edildiğini söyler (https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/nietzsche-islmin-onunde-diz-cokmeliydik-8447, 08.07.2019 ). Kaplan'ın Nietzsche'ye olan ilgisi de bahsettiği bu yanlış ilişkiden çıkışı onda görmesindendir. *Nietzsche: İslam'ın Önünde Diz Çökmeliydik* başlıklı yazısında bu tavrı doruk noktasına ulaşır. Kaplan'a göre bizler Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözünü dümdüz anlayıp onu bir ateist veya nihilist olarak konuşuyor sanmışızdır. Oysa Nietzsche bu sözüyle Batı'da Tanrının öldüğünden bahsetmiştir. Kaplan *Deccal*'e referansla Nietzsche'nin İslam kültürü hakkındaki olumlu görüşlerini aktarır ( https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/nietzsche-islmin-onunde-diz-cokmeliydik-8447, 08.09.2019 ) Ancak aynı kitapta yer alan olumsuz ifadelerden hiç bahsetmez. Yine Kaplan Nietzsche'yi Batı uygarlığının son entelektüeli olarak görür. Ona göre Nietzsche-sonrası Batı düşüncesi, Batı uygarlığının bittiğinin ve insanlığı sadece rölativizmin ve nihilizmin eşiğine sürüklemekten başka bir şey vaat edemediğinin ilanından başka bir şey değildir (https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/sinema-hem-nietzschedir-hem-de-otesi-1-17593, 08.09.2019 ). Kaplan için Nietzsche bir arif, bir insan-ı kâmil örneğidir (https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/almanyada-nietzschenin-hakikat-yolculugunun-izini-surerken-35085, 08.09.2019).

celerine kendi görüşlerini onaylamak adına değinirler. Nietzsche'nin başta modernizm olmak üzere Hıristiyan ahlakına dair eleştirilerini bağlamından kopartıp kendi düşünce sistemlerini onaylatmak adına uyarlarlar. Bu anlamda Nietzsche'nin anlam dünyasını hatırı sayılır miktarda tahrip ederler. Tarihsel bağlamından kopuk bu bakış başka bir anlam dünyasının inşasında, Nietzsche düşüncesinin ne şekilde deforme edildiğine –siyasal bağlamda bunu Nasyonal Sosyalistler de yapmıştır– örnek teşkil eder. Bu çalışmada öncelikle İslamcıların Nietzsche düşüncesini nasıl kendi sistemlerine uyarladıkları gösterilecektir. Nietzsche'nin din üzerine görüşleri ve din görüşüne yönelik temel kavramlar belirtildikten sonra İslama dair ifadelerine yer verilecektir. İslama dair –ki bunlar oldukça sınırlıdır– yaptığı değinilerin bağlamı gösterilecektir.

İslamcılar üzerine konuşmak ilk elde akla gelebilecek bir dizi kavramı –İslami dindarlık, muhafazakârlık, Müslümanlık, İslami kesim, İslami camia gibi– hatıra getirir. Bunlar bazen birbirleri yerine ikame edilerek bazen de siyasal alana eklemlenip kullanılabilirler. Müslümanlığın siyasal alana eklemlenmesi onun söylemsel bir alan dâhilinde konuşulur hale geldiği, iktidar kurgusu ile düşünüldüğü ve en nihayetinde iktidar ilişkilerince kategorileştirildiği anlamına gelir. Elbette ki bu yalnızca kutsal hakkında konuşmanın ötesindedir. Unutmamak gerekir ki Benslama'nın da belirttiği üzere İslam ya da İslamcılık sözcüklerinin arkasında, birçok kıtaya dağılmış, çok farklı toplumlara ait, heterojen kültürel alanlarda, kimi zaman kendi aralarında iletişim olmayan bir milyar insanın çok biçimli gerçekliği yatar. Bu anlamda, İslam'ın gerisindeki *İslamlar*'dan söz edilebilir (Benslama, 2017:25). Anlam çoğulluğuna ek olarak Benslama, İslam imleyeniyle karşılaşıldığında ayırt edilebilecek dört veçheyi de hatırlatır[2]. Veçheler arasında kalın duvarlar değil zaman zaman geçişler, ortaklıklar da mevcuttur. Referans Kur'an ve sünnet olmakla birlikte, toplumsal ya da kültürel bir takım kırılmalar, değiş-

[2] Benslama İslam imleyeninin dört veçhesi olarak şunları sıralar: 1) İnanç, dogma, ayin olarak Müslümanlık dini; bu, Kuran metninin vahiy özelliğine ve peygamberin hadislerine dayanır. 2) Yaşam tarzları, kültürleri, duyarlılık ve görüş farklılıkları dikkate alındığında çeşitlilik gösteren Müslümanlar. Günümüzdeki karşılıkta özellikle işin içine giren iki gücü de bu temel öğelere eklemek gerek. 3) Kökensel çağrıya göndermede bulunarak İslami buyrukların katı olarak uygulanmasını öğütleyen ve daima var olmuş olan köktendinci akım. Kendini zamandan bağımsız kabul eden, edebiyatı, müziği, şiiri reddeden, devlet aygıtını ele geçirmeye çalışmayan, tersine devlet karşısında mesafeyi, hatta devletten ayrılığı öğütleyen tutucu ve katı İslam'dır bu. 4) İslam'ın yalnızca bir din değil, aynı zamanda bir ideoloji ve bir yönetim sistemi de olduğunu kabul ederek devleti kendi tekeline almak isteyen politik eylem hareketleri. Bunların projeleri toplumun tümüyle Müslümanlaştırılmasını ve bir İslam devletinin kurulmasını hedefler. Yetmişli yıllarda kamusal alanda kendini dayatmış olanlar, az çok radikal, az çok şiddete dayalı bu hareketlerdir. Elbette, gelenekçi, reformcu, laik gibi başka güçler de vardır, ama içlerinden hiçbiri, İslamcı politik militanlar kadar kitlelerin umutsuzluğunu üstlenmemiştir (Benslama, 2017:27).

şimler ya da reformlar olduğunda verecekleri tepki değişiklik gösterecektir. Modern dünya ile temas diğer bir deyişle Batı dünyası ile kurulacak ilişki ve ilişkinin yorumlanması bahsi geçen duruma tipik bir örnek teşkil eder.

Batı dünyasının bilimsel, teknolojik, siyasi ve toplumsal alanda ilerlemeci ve gelişmeye dayalı dünya görüşü karşısında Müslüman dünyanın tavrı çoğunlukla ikircimli olmuştur. Modernizm ile İslam'ı uzlaştırmaya çalışan, bilimsel ve teknolojik gelişmeleri önemseyen ve İslam'ın da bu anlamda modern dünyaya eklemlenmesi gerektiğini savunanlara karşı[3]; kopuşu ve İslami kökenlere dönüşü savunan karşıt bir cephe de mevcuttur. İslami kökene geri dönüş büyük ölçüde var olmanın gerçek köklerini tahrip eden modernin inkâr edilmesi ya da tahrip edilmesi fikrini temel alır. Dolayısıyla bu Vattimo'nun Nietzscheci terimlerle ifade ettiği geç modern dünyanın sorumluluğuna ve karmakarışıklığına, metafizik bir temel olarak yani Tanrıya bir geri dönüşle tepki göstermektir. İnsan ötesi kişi olmanın meydan okumasını geri çevirmek, aynı zamanda Nietzsche'nin bu meydan okumayı kabul etmeyen herkes için kaçınılmaz saydığı o kölelik durumuna mahkum olmak anlamına gelir (Vattimo, 2014:80).

Yukarıdaki tüm ifadelere rağmen İslami camiada Nietzsche sık zikredilen isimlerden biridir. Nietzsche için "kalbi mümin dimağı kâfir" (İkbal, 2006:138) diyen İkbal onun entelektüel yapısında Doğu tasavvuf tarihiyle paralellik görür. İkbal'e göre Nietzsche'ye "kesin emir" niteliğinde ilahi bir ilham nazil olmuştur. Bu sayede o, bir çeşit özel peygamberlik basiretine sahip olmuştur. Bu basireti, özel bir teknik sayesinde hayatın daima güçleri haline çevirmektedir (İkbal, 2018:209). Ama Nietzsche İkbal'e göre başarısız olmuştur. Bunun sebebi ise entelektüel öncülleri olan Schopenhauer, Darwin ve Lange gibi çok yükseklere tırmanmış isimlerin etkisinde kaldığı için kendisine verilen basireti fark edemeyişidir. Ayrıca hayatında kâmil bir rehberi de olmadığı için manevi hayatında verimsiz kalmıştır (İkbal, 2018:209). Yine Roy Jackson'a göre Nietzsche'nin din hakkında söyleyeceği kayda değer noktalar vardır. Nietzsche, İslam'a cömert davranmıştır (Jackson, 2010:9). Ona göre Nietzsche'nin kendi derin din inancından kaynaklanan bir dinselliği vardır.

[3] Bunun en tipik örneği metnin bağlamına da uygun bir isim olan Muhammed İkbal'dir. İkbal'e göre "çağımızın en dikkat çekici olgusu, İslam dünyasının manevi bakımdan büyük bir süratle Batı'ya yönelmesidir. Bu akımda sakıncalı bir yön yoktur, zira entelektüel yönüyle Avrupa kültürü, aslında İslam kültürünün çok önemli bazı yönlerinin gelişmiş bir şeklidir. Ancak tek endişemiz, o kültürün parlak dış görünümünün bu akımda ön plana çıkması ve onun asıl özüne kadar ulaşmamıza engel olmasıdır" (İkbal, 2018:21). Tüzer'in ifadesiyle İkbal, güçlü Batı'ya karşıtlıktan beslenir -ama Batılı fikirlerle- değerlerini/kartal mizaçlı İslami benliği yaratan ve Batı da dâhil olmak üzere tüm dünya insanlarını içine alacak evrensel bir insanlık birliği projesini hayata geçirmeye çalışarak bir ihtimal güçlü Batı'yı dize getirmeyi amaçlar (Tüzer, 2013:113).

İslam hakkında çok az yazı yazsa da, Hristiyanlığa yaptığı saldırı modernlik karşısında İslam'ın yaşadığı kriz ile alakalıdır. Bu son şekli ile Nietzsche'nin felsefesinin bir Alman Reformasyon döneminin ürünü olduğu düşünüldüğünde, belki de İslam ile, Hristiyanlık ile olduğundan daha ilgilidir (Jackson, 2010:59). Ayrıca Nietzsche'nin güç istenci ve ebedi dönüş kavramları dindarlığı ile ilgilidir (Jackson, 2010:76), Zerdüşt ise çok dindardır ve ilahi bir figürdür (Jackson, 2010:82). Jackson'a göre Nietzsche'nin felsefesi İslam ile yakından ilgilidir. Onun dindarlığı İslam prensiplerine uygunluk arz eder. Öyle ki Jackson'a göre Nietzsche için Hristiyanlık ile ilgili problem, onun "'halka' uygun Platonculuk" (Nietzsche, 2017:2) olmasıydı, fakat bu suçlama İslam'ın kendisini dünyaya ve kendisine tanıtmasına karşı da yapılabilirdi. İslam kendi Tanrısını öldürüyor. Sonuç olarak; ya laikliğe karşı büyük bir kökten dinciliğe sebep olan bir düşman olarak kalacak ya da kendi başına hayatı olumlayacak bir felsefesinin ya da kimliğinin olmasına son verecek bir şekilde 'laikleştirilecek' (Jackson, 2010:191).

Nietzsche'yi İslam dünyasının içinden okuyan bir diğer isim de Senail Özkan'dır. O, *Nietzsche: Kaplan Sırtında Felsefe*'nin birçok yerinde Nietzsche ile Mevlana arasında bağ kurar. Nietzsche'nin düşünce ve varlığın aynı şey olmadığına ve dolaysıyla düşüncenin varlığı anlamak ve açmak için düştüğü durumu anlattığı pasajla – "Düşünce ve varlık hiçbir şekilde aynı değildir. Düşünce, varlığa yaklaşmak ve onu kavramak konusunda âciz olmak mecburiyetindedir." (Nietzsche; aktaran Özkan, 2015:40)– Mevlana'nın *Mesnevi*'sindeki bir pasajın –"Söz mânâya daima kifayetsiz. Onun için Peygamber 'Tanrıyı bilenin dili tutulur' dedi. Söz, hesapta usturlaba benzer. Usturlap, gökü güneşi ne kadar bilebilir ki? Hele bu gök olursa.. bu öyle bir gök ki, gökyüzü, buna nispetle bir katre. Bu güneş, o güneşe nispetle bir zerre!" (Mevlana; aktaran Özkan, 2015:39)– paralel olduğuna işaret eder.

Görüldüğü üzere İslamcıların Nietzsche'ye önem atfetmelerinde iki sebep öne çıkar. Bunlardan ilki Nietzsche'nin İslam üzerine doğrudan bir göndermesi olmasa da özellikle Hristiyanlık eleştirisi bağlamında İslam'ı anmasıdır. Nietzsche İslam'a hem olumlu hem de olumsuz eleştirilerde bulunsa da İslamcı yazarlar onun yalnızca olumlu eleştirilerinden söz ederler. İkincisi ise Batı insanını ve Batı değerlerini yine o kültüre ait biri olarak –içeriden– eleştirmiş ve sorgulamış olmasıdır. İslamcı geleneğin –bir yandan yakın tarih sayılabilecek bir zamanda kolonyal devletlerin özgürlüklerine kavuşmaları, bir yandan da özellikle son zamanlarda neredeyse tüm dünyada yeniden yükselen milliyetçi akımlar sebebiyle– Batı ile ilişkisi neredeyse sürekli bir

çatışma ve karşıtlık üzerinden olmuştur. Bu gelişmeler Nietzsche ile ilişkileri güncelleştirir.

**Nietzsche Düşüncesinde Din**

Nietzsche düşüncesinde İslam'ın yerini belirleyen daha ziyade modernite ye ve çağına getirdiği eleştirilerdir. İslam'a dair düşünceleri ise din görüşünden ayrı olarak düşünülemez. Nietzsche'nin "bengi dönüş", "Üstinsan" (*Übermensch*) ve "Tanrı öldü" sözü dini nasıl ve ne şekilde sınıflandırdığı hakkında ipucu verir. Onun için décadence'ın bir takım durakları vardır ve din de bu duraklarından biridir. Nietzsche özellikle ahlak bahsinde kurum olarak dini hedef alır. Ona bir karşı değer atfeder. Din bir gerileme, hastalık göstergesidir. Hınç (*ressentiment*)[4] duygusuyla kuşanmış ruhban sınıfının zehirleyici tezahürüdür. Yani tepkisel kuvvetlerin etkin kuvvetleri alaşağı etmesidir. Bu bağlamda köle ahlakı efendi ahlakının kalıntıları üzerinde dans eder. Çünkü zaman geçtikçe her şeyin Yahudileştiği, Hıristiyanlaştığı görülmektedir. Açık bir şekilde ifade etmek gerekirse soylu idealler ayaklar altındayken "köleler", "halk", "yığın", "kitle" zafer bayraklarını asmaktadır (Nietzsche, 2015:50).

Nietzsche din eleştirisini ateizmi ya da dinsizliği savunmak adına yapmaz. Onun dine yönelik eleştirilerinin temelinde "kişinin güç duygusuyla kaplandığında" yaşadığı bir tür "kişilik değiştirmesi" yatar. Çünkü kişi güçle kaplandığında kendi kişiliğinin bu duygu karşısında yaptığı açıklamaların nedeni hakkında "düşünmeyi kullanma cesareti göster"emez. Bundan dolayı da tanrısal olan işe koyulur ve gereken açıklamayı "din" aracılığıyla ortaya koyar. Bu yönüyle din hem dehşet verici bir şiddeti hem de karşı konulmaz bir mutluluğu kendi içinde taşır. Örneğin; bir hasta için iyileşmek, Tanrıya olan inancın ilk kıvılcımı için kâfidir (Nietzsche, 2010:116).

Nietzsche insanın iki yöne sahip olduğunu söyler: Bunlardan birincisi değersiz ve zayıf olanıyken ikincisi güçlü ve hayrete bırakan yönüdür. Kendini sahip olduğu tüm nitelikleriyle kabul etme cesareti göstermeyen insan bunların "başka bir şey" tarafından kendisine yüklendiğini düşünerek kendisini küçültmektedir. Bundan dolayı da sahip olduğu birinci yöne

[4] Nietzsche hınç (*ressentiment*) duygusuyla örülmüş insanın ruhunun şaşı baktığını, tininin karanlık yollarda gezdiğini ve örtülü olanı sevdiğini söyler. O, ne zaman sessiz kalacağını ne zaman kendini küçülteceğini ne zaman da alçakgönüllü olacağını çok iyi bilir. Hınç duygusu hem soylu insanda hem de güçsüzde ortaya çıkabilir. Soylu olanda ortaya çıktığında anlık bir tepkiyle yitip gider ve onu zehirlemez. Güçsüzde, zayıfta ortaya çıktığında ise "şeytani bir düşman" yaratır ve görüneceği anı bekler (Nietzsche, 2015:53-54).

"insan", ikinci yöne de "Tanrı" demektedir. İnsan en yüksek değerleri hep "istenmiş" olarak görmektedir. Hristiyanlıkta bu "istenmiş" olma kurtarıcı olarak "Tanrı"ya karşılık gelmektedir. Böylece "din" iyi, güzel, doğru ve Hakikatin insanı aşan yüce bir şeye karşılık geldiğini söyleyerek insanın değerini düşürmüştür (Nietzsche, 2010:117).

Söz konusu "Tanrı" kavramı yaşamın reddine karşılık gelir. Hâlbuki yaşamı neşeyle olumlamak gerekir. Bu bağlamda Nietzsche'nin Tanrı kavrayışı kendisini görünür kılar. Onun için "tanrı değil, tanrılardır tanrısallık". Böylesi bir belirleme Nietzsche'nin Tanrısının yaşama ve dolayısıyla doğaya karşıt olan tek Tanrı inancının Tanrısı olmadığı aksine Greklerin Tanrılarındaki tanrısallığa karşılık geldiği görülür: "Platon'a karşı Homeros" (Nietzsche, 2015:173). Nietzsche, Hıristiyan Tanrı kavrayışının köklerini Platon'a dayandırır. Böyle bir kavrayış "'öte'nin en içten savunucusu, yaşamanın büyük kara çalıcısı"nın (Nietzsche, 2015:173) tasavvurudur. Diğer tarafta ise "iradesiz bir Tanrılaştırıcı altın doğa" (Nietzsche, 2015:173) vardır:

> "Biz az ya da çok olanlar, biz ahlakilikten-çıkmış dünyada bir daha yaşamaya cesaret edenler, biz putperest iman sahipleri: Belki de putperest imanın ne olduğunu ilk kavrayan biziz: mecburen insandan daha yüce varlıklar hayal etmek, ama bunları iyinin ve kötünün ötesinde tutmak; mecburen her türlü yüce-olmayı aynı zamanda (Hıristiyan anlamda) ahlak karşıtı olarak değerlendirmek. Biz Olympos'a inanıyoruz –'*çarmıha gerilene*' değil" (Nietzsche; aktaran; Young, 2017:781)[5].

Yukarıdaki ifade Nietzsche'nin "doğa-karşıtı" olarak tanımlanan Tanrıya açık bir şekilde karşı olduğunu gösterir. Çünkü "doğa-karşıtı" Tanrı iğdiş edilmiş "bir iyilikler Tanrısı"dır. Bundan dolayı "Öfke, intikam, kıskançlık, alay, kurnazlık, şiddet hakkında hiçbir şey bilmeyen bir Tanrının ne anlamı olur ki?" (Nietzsche, 2014:22). Bunlara sahip olmayan bir Tanrı anlaşılmazdır da. Nietzsche'yi Grek Tanrılarına bağlayan da onların Tanrılarını doğaya karşıt konumlandırmamalarıdır. Tanrılar "Ya güç istencidirler –öyle oldukları sürece de ulusal Tanrılar olacaklardır– ya da kudretsiz bir güç –o zaman da zorunlu olarak i y i hale gelirler." (Nietzsche, 2014:22) Tek Tanrı hastadır. Bize sağlıklı Tanrılar gerek!

[5] Bu ifadenin Almancası şöyledir: "Wir Wenigen oder Vielen, die wir wieder in einer e n t-m o r a l i s i r t e n Welt zu leben wagen, wir Heiden dem Glauben nach: wir sind wahrscheinlich auch die Ersten, die es begreifen, was ein heidnischer Glaube ist: sich h ö h e r e W e s e n als der Mensch ist, vorstellen müssen, aber diese Wesen jenseits von Gut und Böse; alles Höher-sein auch als Unmoralisch-sein abschätzen müssen. Wir glauben an den Olymp – und n i c h t an den 'Gekreuzigten'" Bkz. *Samtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (Toplu Eserler: Eleştirel Araştırmalar Baskısı; 15. cilt (1887-1889), 16[16]), Haz. G. Colli ve M. Montinari (Berlin: de Gruyter, 1999).

## Nietzsche'nin Din Görüşüne Yönelik Temel Kavramlar: "Tanrı öldü", "Bengi dönüş" ve "Üstinsan"

Nietzsche'nin temel kavramlarına ilişkin soruşturma onun dine yönelik tasavvurunu ortaya koyacaktır. Bu bağlamda ilkin "Tanrı öldü"[6] sözü ele alınacaktır. Nietzsche Tanrının ölümüne ilişkin ilk izleği *Gezgin ve Gölgesi*'nin *Tutsaklar*[7] kısmında verse de Tanrının öldüğünü açık bir şekilde ilk kez *Şen Bilim*'in *Kaçık Adam* kısmında haber verir. *Kaçık Adam* güneşin en tepeye çıkmasına yakın bir zamanda elinde feneriyle pazar yerinde "Tanrıyı arıyorum! Tanrıyı arıyorum!" diye bağırır. Hıncın sözcüsü olan etrafındaki kalabalık – ki bunların çoğu Tanrıya inanmayanlardır- onunla dalga geçer ve ona kahkahalarla karşılık verirler. *Kaçık adam* buna karşın "Tanrı nerede?" diye sorarak şu Hakikati dile getirir: "şunu da söyleyeceğim, onu biz öldürdük –sizlerle ben! Onun katiliyiz hepimiz. Ama bunu nasıl yaptık?" (Nietzsche, 2013b:130). Tanrının ölümü ilan edilmiştir. O'nun ölümünden sorumlu olanlar bellidir, ama bunu nasıl yaptıkları gizemini korumaktadır. Tanrının ölümü bir yana O artık katilleri tarafından gömülmüştür de. Ve gömülen Tanrı çürümeye başlar. Yaşamın her tarafı O'nun çürümüş kokusunun esiri olmuştur. Yaşam, Tanrının çürümüş kokusuyla kuşatılmış, katiller, Tanrının kanıyla sulanmış toprağın üzerinde kahkahalar atmaktadır. *Kaçık Adam* tekrar seslenir: "Tanrı öldü! Tanrı öldü! Onu öldüren de biziz!" (Nietzsche, 2013b:130).

"Tanrı öldü"; fakat katillerin kendilerini nasıl arıtacakları bilinmez. Hangi büyük eylem bu kefareti ödeyebilir ki? Bununla birlikte *Kaçık Adam*

---

[6] Deleuze, Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözünün dört anlamından söz eder. Musevi Tanrısının "oğlunu kendisinden ve Musevi halkından bağımsız kılmak için" öldürmesi Tanrının ölümünün ilk anlamıdır. Musevi Tanrısı çarmıhta anlamını yitirerek Hristiyan Tanrısına dönüşür: "Baba ölür, oğul da bize yeni bir Tanrı yaratır." Tanrının ölümünün ikinci anlamı budur. Aziz Paulus'un sözü edilen ölüme egemen olması ve bunu Hristiyanlığın dayanak noktası haline getirmesi Tanrının ölümünün üçüncü anlamıdır. Tanrının ölümünün dördüncü anlamı ise Tanrının tepkisel kuvvetlerin hüküm sürdüğü bir yaşamda en çok sevdiği tarafından boğulmasıdır (Deleuze, 2008:180-194). "Tanrı öldü" sözünün başka yorumları için bkz. M. Heidegger. *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimler Çağı.* (Levent Özşar, Çev.) Bursa: Asa Kitabevi. 2001. Tracy Colony. "Tanrı'nın Ölümü ve Varlığın Yaşamı". *Heidegger'in Nietzsche'si* İçinde. (Volkan Ay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları. ss:51-71, 2019. Yıldırım Ortaoğlan. "'Olmayanın' Yitimi: 'Tanrı Öldü'". *Ulakbilge.* Cilt:6, Sayı:24, ss: 585-602. Yıldırım Ortaoğlan. "Yönsüz Labirent: Kutsalın Çıplaklığı". *Düşünbil: Nietzsche ve Teoloji.* Sayı:79, ss:6-9. F. Joseph Smith. "'God is dead'- Philosophical Sources and Themes". *The Centennial Review*, Vol. 11, No. 4, ss. 456-473.

[7] Her zamanki gibi kimi tutsakların işlerini yaptığı kiminin de aylaklık ettiği bir günde, içlerinden biri gardiyanın kendileri hakkındaki gerçeği öğrendiğini söyler. Ve o intikamcı gardiyandan ancak kendisinin onları kurtarabileceğini çünkü kendisinin onun oğlu olduğunu söyleyerek öne atılır. Ama kurtarmak için tek bir şartı vardır: Kendisinin gardiyanın oğlu olduğuna *inanacak*lar. Ona inanmayanlar ise bedelini ödeyeceklerdir. Bir süre sonra gardiyanın öldüğü haberi gelir. Tutsaklar, "Yaşasın, diye bağırdılar, her kafadan bir ses çıkararak, yaşasın! Oğul bey, Oğul bey, mirastan ne haber?". Kendisini gardiyanın oğlu olarak tanıtan ise şöyle cevap verir: "bana inan herkesi serbest bırakacağımı söylemiştim" (Nietzsche, 2016b:54-55). Ama "bunu babamın hâlâ hayatta olduğunu söylediğim kesinlikte söylüyorum" (Deleuze, 2016:110). Aynı cümlenin bir başka çevirisi ise şöyledir: "elbette, babamın yaşadığına inandıkları kesinlikte." (Nietzsche, 2016b:55)

zamanından önce geldiğinin farkına varır. Hem söyledikleri anlaşılmaz hem de onu duyacak kulaklar bu Hakikati duyacak yetkinliğe sahip değillerdir. Bakan körler olduğu gibi onlar da duyar sağırdırlar. Çünkü her şeyin duyulmasının da kavranmasının da kendi zamanı vardır. *Kaçık Adam* Hakikati dile getirmekten hiçbir zaman vazgeçmez. Ve *Kaçık Adam* seslenir: "Tanrının türbeleri, mezarları değilse nedir bu kiliseler?" (Nietzsche, 2013b:131). Tanrının kutsandığı, O'na duaların edildiği yer, O'nun görkemli mezarları olmuştur. Hıristiyan Tanrısına olan inanç kiliselerin "eşsiz çanlarının" ezgisi eşliğinde gömülmüştür.

Zerdüşt, *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ün *En Çirkin İnsan* kısmında Tanrının katiliyle karşılaştığında insanın en yüksek değer olarak gördüğü iyi, güzel, Hakikat vs. değerlerin Tanrının ölümüne nasıl yol açtığını görür. Tanrının bu tanıklığa katlanamayacağını ise en çirkin insanın ağzından şu şekilde duyar: "Her şeyi, insanı da gören tanrı: ölmeliydi bu tanrı! İnsan katlanamaz böyle bir tanığın yaşamasına" (Nietzsche, 2016a:270). Kefaretinin bedelini ödemek için çarmıha gerilen insanın bu anına tanık olan Tanrı, buna dayanamaz (Nietzsche, 2016a:263).

Tanrının ölümüne ilişkin tüm çığlıklar kendini şu sorunun cevabında gizler: Peki, neden öldü Tanrı? Her şeyin mutlak yaratıcısı olarak görülen Tanrı nasıl oldu da dehşet verici bir şekilde cinayete kurban[8] gitti? Nietzsche *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ün *Merhametliler Üzerine* kısmında bu soruya şu cevabı verir: Merhametten (*Mitleid*). Yaşlı olan Tanrının ölümüne ve aynı zamanda O'nun "kendi cehennemi"nde "boğulmasına" neden olan insana duyduğu sevgi ya da ona karşı merhamet göstermesidir (Nietzsche, 2016a:85; Nietzsche, 2016a:237). Merhamet sevgi örtüsüyle varlığını ortaya koyarken aslında yaşama karşı düşmanlığını perçinleştirir. Bu bağlamda yaşam, yönsüz bir labirentin içine bırakılır. Vay labirentte yaşayanın haline! Çünkü Merhamet "nihilizmin pratiğidir [...] acıma [merhamet], hiçliğe inandırır!.. Doğal olarak kimse 'hiçlik' demez buna: Biri 'ahiret' der, diğeri 'Tanrı', biri 'hakiki yaşam', diğeri Nirvana, günahtan kurtuluş, kutsanmışlık" (Nietzsche, 2014:13).

*Şen Bilim*'in *Yeni Savaşlar* kısmında Nietzsche, Tanrının ölümüne ilişkin ilginç bir belirleme yapar. Ve bu belirleme Tanrının ölümünün aşılmasına ilişkin bize ipuçları sağlar. Tanrının ölümünün aşılması yüzyıllarca bir ma-

[8] Nietzsche Hıristiyanlığın dâhice ama aynı zamanda çelişkili ve dehşetli kurtuluş reçetenin şöyle anlatır: "Tanrı'nın kendisi, kendini insanlığın suçu için kurban edecektir; Tanrı'nın kendisi kendine ödeyecektir; insan için ödenemez olanı ödeyebilen tek bir varlık olarak Tanrı –alacaklı kendisini borçlusu için kurban edecektir, sevgisinden dolayı! (inanalım mı buna? –), borçlusuna olan sevgisinden dolayı!" (Nietzsche, 2015:108).

ğarada görünen o dehşet verici gölgesinin alt edilmesini gerektirir. Yoksa Sokratik kültürden beridir süregelen ve Hristiyan düşünce geleneğiyle yerini sağlamlaştıran düşünme kavrayışıyla düşünmek bunun aşılması bir yana o mağaranın en karanlık yerinde köklerini salmaya devam edecektir.

Tanırının ölümünün son perdesi olarak Nietzsche nihilizmi[9] görür. Çünkü ahlaklılığa sımsıkı sarılmış olanlar, Tanrıyı terk edenlerdir (Nietzsche, 2010:36). Böylece Nietzsche'nin temel kavramlarından biri olan nihilizm belirir. "Tüm misafirlerin en esrarengizi" olarak tanımlanan nihilizmin kaynağı nedir? Nietzsche'ye göre nihilizme karşı yapılan en büyük yanılgılardan biri "ahlaksızlığın nihilizmin bir *nedeni*" olduğu görüşüdür. Hâlbuki Nietzsche bu çağı, "en terbiyeli ve en şefkatli" çağ olarak gösterir. Buna karşın nihilizmin kaynağında "Hıristiyan ahlak yorumu" vardır. Bu şu anlama gelir: Hıristiyanlığın en yüksek değer olarak sunduğu değerlerin değersizliği sarih bir şekilde görülmektedir. Bunun sonucu olarak "Tanrı gerçektir [hakikattır]" yerine "Her şey sahtedir" ifadesi böylesi bir değerlendirme biçimine tepki olarak yükselmektedir (Nietzsche, 2010:25). Nietzsche, gelecek olanı şöyle ifade eder: "Burada gözler önüne sermeye çalıştığım, gelecek iki yüzyıldır. Gelecek olanı tarif ediyorum, yani artık farklı gelemeyecek olanı: Nihilizmin gelişini."[10] (Nietzsche, 2010:21) Nihilizm yeni değerler talep etmek için gereklidir. Nietzsche, şimdiye kadar sahip olunan değerlerin bir sonucunu yani bu değerlerin anlamını görmek için nihilizmi deneyimlemek gerektiğini söyler. Bu bağlamda nihilizm, "En büyük değerlerin, kendi öz değerlerini düşürmesi" olarak tanımlanır (Nietzsche, 2010:27). Nietzsche kendini saf manevi olarak gören tüm değerler sisteminin nihilizmle sonuçlanacağını işaret eder. Avrupa'da da beklenenin bu olduğunu sarih bir şeklide söyler. İnsanların dini bir geçmişi olmayan ahlakçılıkla yaşamlarına devam edebileceğini düşünmesinin de nihilizme götüreceğini düşünür Nietzsche (Netzsche, 2010:36).

Nihilizmin kaynağındaki biricik etken yaşama karşı insanüstü bir otoritenin varlığına duyulan inançtır. Yani yaşamın karşısında Tanrıya ve do-

[9] Conway, Heidegger'in Nietzsche yorumundan da hareketle Nietzsche'nin nihilizm kavramını sarih olmayan bir şekilde kullandığını düşünür. Ona göre nihilizmin iki yönünden söz etmek mümkündür. Birinci yön, nihilizmin tarihsel bir perspektiften ele alınmasıyken ikinci yön, onun mantıksal bir perspektife sahip olmasıdır. Nihilizmin ne olduğuna yönelik soru –nihilizm nedir?- onun mantıksal perspektifine yönelik birkaç anlamı ortaya koyar (Conway, 2019:113). Tarihsel perspektif ise özellikle Heidegger'in de ifade ettiği üzere nihilizmin tarihsel bir devinim olduğunu ve "Varlığın unutulmasının" tarihine karşılık geldiğini anlatır. Heidegger için nihilizm, Batı metafiziği düşünme geleneğinin "içsel mantığı"dır (Conway, 2019:118).

[10] Nietzsche'nin söz konusu ifadesinin daha iyi bir başka çevirisi ise şöyledir: "Anlattığım, .gelecek iki yüzyılın öyküsüdür. Ortaya çıkan şeyi, artık başka türlü olamayacak olan şeyi betimliyorum: Nihilizmin başgöstermesini." (Türkyılmaz, 2016:94)

layısıyla öte dünyaya öncelik atfedilir. Bu önceliklere dair inancın sarsılmasıyla "belirsiz"[11] bir şekilde nihilizm baş gösterir. Nietzsche nihilizmi, "tinin artan gücünün işareti olarak" aktif nihilizm ve "tinin gücünün azalması ve gerilemesi olarak" pasif nihilizm olmak üzere iki şekilde ele alır (Nietzsche, 2010:37). Aktif nihilizmde tin, Hakikat olarak sunulan tüm değerlere karşı bir başkaldırıyken pasif nihilizmde, bu değerler karşısında başkaldırıya gücünün yetememesidir. Yaşamda en yüksek olarak görülen iyi, güzel, Tanrı gibi değerler artık değerden düşürülmüştür. Bunun en açık ifadesi de "Tanrı öldü"dür. İşte décadence'ın üzerinden kaldırıldığında kendini görünür kıldığı "peçe": Nihilizm.

Nietzsche'nin temel kavramlarından biri de "bengi dönüş"[12]tür. Eğer yaşam bengi dönüşün o sonsuz oluşunda kavranacaksa başlangıç noktası "Zerdüşt'ün mağarası" olmalıdır. Çünkü Zerdüşt en iyi limanın kendi mağarası olduğunu söyler (Nietzsche, 2016a:265). Bu anlamda mağara en yüksek değer olarak iyiye ulaşan "İyi İdeası"na bir eleştiri olarak da görülebilir. Sokratik kültürün beslendiği "mağara", trajik insanın "mağara"sına dönüşmelidir. Bu gerçekleştiğinde yaşama "evet" denir. Hristiyanlığı "'halka' uygun Platonculuk" (Nietzsche, 2017:2) olarak gören Nietzsche için değerleri değerden düşürüp yeniden değerlendirme trajik insanın "mağara"sında başlar.

Nietzsche için oluş sonsuz bir döngüdür. Her şey sonsuz oluş içinde belirli bir amaç gütmeden yok olur ve yeniden yeşerir. Yaşam, her anda yeniden başlar. Bu bağlamda "varlık halkasının kendine sadakati"nin bengi olduğunun kavranması gerekir. Böylece varlığın, yurdunu sonsuzluğun zemininde kurduğu da açığa çıkar. Yazgısı[13] "bengi dönüş"ün öğretmeni olmak olan –

[11] Nietzsche *Güç İstenci*'nde nihilizmin belirsiz olduğunu söyler (Nietzsche, 2010:37).

[12] Senail Özkan, Nietzsche'nin "bengi dönüş" kavramını ele alırken Zerdüşt'ün kullandığı dilin zorunlu olarak poetik bir dile dönüştüğünü söyler. Özkan'ın iddiasına göre Nietzsche bu zorunluluğu işaret etmek için *Offenbarung*, "vahiy", kavramını kullanmıştır. Nietzsche söz konusu kavramı şu bağlamda kullanır: "O güçlü çağlarda ozanların esin dedikleri şey nedir, on dokuzuncu yüzyıl sonunda bunu açıkça bilen var mı? Yoksa, ben anlatayım [...] İnsanı en derinden sarsan, altüst eden bir şeyin birdenbire anlatılmaz bir doğruluk ve incelikle *görülür*, duyulur olması anlamına gelen "vahiy" sözcüğü var ya, bu olaya tıpatıp uyar işte." (Nietzsche, 2003a:87 ) Özkan, "vahiy" olarak tercüme edilen *Offenbarung* kavramını "âdeta mistiklerin yaşadığı bir vecd hali" (Özkan, 2015:84) olarak anlayarak –şairin ilhamından uzaklaştırarak– Nietzsche'nin kavramı kullandığı bağlamı gözden kaçırmıştır. Nietzsche *Şen Bilim*'in *Mistik açıklamalar* kısmında mistiklere ilişkin şöyle bir belirleme yapar: "Gizemli açıklamalar derin sayılır. Aslında onlar yüzeysel bile değildir." (Nietzsche, 2003:131) Nietzsche *Offenbarung* kavramını mistiklere yönelik değil ozan ya da şairin esini olarak kavrar. Ayrıca Özkan, Nietzsche'nin "vahiy" kavramıyla Mevlana'nın "vahiy" kavramı arasında Nietzsche'nin "aracı" ya da "sözcü" olması bakımından ilişki kurarak filozofu adeta bir peygamber yerine koymaktadır (Özkan, 2015:84).

[13] Nietzsche'nin *Şen Bilim*'inde Üstinsan yazgısını olumlayacak olandır. Bu olumlama onun "yaşamımın nedeni, güvencesi, tatlılığı" olarak şöyle dile getirilir: "Şeylerde zorunlu olanı, güzel olanı görmek için, öğrendikçe öğrenmek istiyorum. Öğrenince şeyleri güzelleştirenlerden biri

bunu en iyi şekilde bilen de Zerdüşt'ün hayvanlarıdır– (Nietzsche, 2016a:224) Zerdüşt onu (bengi dönüşü) şöyle kavrar: "Her şey gider, her şey geri gelir; varlık çarkının dönüşü bengidir. Her şey ölür, her şey yeniden çiçeklenir, varlığın yılı ebediyen sürer" (Nietzsche, 2016a:221).

Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ve "bengi dönüş" kavramları gibi Üstinsan[14] kavramı da dine yönelik tutumuna dair çok şeyler söyler. Bu kavram kendisiyle ilişkili insan ve son insan kavramlarının da açık kılınmasını gerektirir. Zerdüşt'ün gözünde insan, bir yontucu tarafından anlamını bulacak olan "biçimlenmemiş maddedir" (Nietzsche, 2014:98). Sözü edilen anlam Tanrıların olmadığı bir zamanda Dionyssosça bir yaratmaya karşılık gelir. Ancak çekiçle yok etmeli ki görünmeli Üstinsanın neşeyle yaratma isteği. Mağarasından ormana doğru yola koyulan Zerdüşt insana ilişkin çeşitli belirlemeler yapmaktadır. Üstinsana giden patika insanın tamamlanmamış ve dolayısıyla aşılması gereken bir şey olarak görülmesinde belirir. Nietzsche'ye göre maymun insana nasıl görünüyorsa insan da Üstinsana öyle –"bir kahkaha ya da acı verici bir utanç"– görünmelidir (Nietzsche, 2016a:5-6). Nietzsche'ye göre insan belirlenen amaç doğrultusunda son nokta değildir. İnsan, uçurumun kıyısında hayvan ve Üstinsan arasında gerilmiş bir ip, bir köprü olmasında anlamını bulur. Çünkü insanın büyüklüğü söz konusu anlama sahip olmasında yatar. Nietzsche insanın bu anlamını şöyle belirtir: "insanın sevilebilecek yanı bir ö t e y e- g e ç i ş ve bir b a t ı ş olmasıdır" (Nietzsche, 2016a:8).

İnsan yaşamı süresince birlikte varolduğu şeylere değer biçer. Yani o yaşam-dünyası içinde değer biçerek anlam dünyaları oluşturur. İnsanın böyle bir varlık olması Nietzsche tarafından "değer biçen" olarak tanımlanmasında görülür. *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te dile geldiği üzere değer biçen insan, yeryüzünün "deri hastalığı"dır (Nietzsche, 2016a:128).

Nietzsche Üstinsana giden köprünün bir basamağı olarak son insanı görür. Son insan, yaşamı değersizleştiren, yaşamı yaşanır kılan tüm değerlerin

olacağım. *Amor fati* (Yazgı sevgisi). Bundan sonra benim aşkım bu olsun. Çirkin olana savaş açmak istemiyorum. Suçlamak istemiyorum, suçlayanları suçlamak istemiyorum. Benim değillemem, genelde her şeyi hesaba katarak uzağa bakmak, başımı çevirmek olacak: Günün birinde bir evetleyici olmak isterim ben." (Nietzsche, 2003b:167)

[14] Senail Özkan, Nietzsche'nin Üstinsanının "Mevlânâ'nın *insan-ı kâmil'i* veya İkbal'in *merd-i mümin*'inin farklı bir versiyonu" olduğunu düşünür (Özkan, 2015:13). Özkan'ın gerekçelerinden biri de Üstinsanın avama kendisini anlatamayışıdır. Bu belirlemede yanlış anlama mevcuttur. Çünkü Nietzsche'nin de belirttiği üzere her şeyin kendi zamanı vardır: "Şimşeğin de gök gürültüsünün de zamanı var. Yıldızların ışığının zamanı var, siz yaptıktan sonra bile, işlerinizin görülmesinin, duyulmasının zamanı var" (Nietzsche, 2003b:126). Üstinsanın da anlaşılmasının zamanı var. Üstinsanın kendini halka anlatmaktan vazgeçmesi zamanını beklemesi gerektiğine yönelik bir çağrıdır; yoksa "mağara"sına çekilip münzevi bir yaşam sürmesi değildir. Trajik yaşam, böylesi bir yaşama karşılık gelmez.

değersizleştirildiğini göremez. Bundan dolayı değerlerin onun için "kukla oynatıcısı" olmaktan öteye gitmediği görülür. Yani değerler onun yaşamında sadece gölgeler oyunun kurmacasıdır. *Zerdüşt'ün Ön Konuşması*nda kalabalığın bağırarak Zerdüşt'ten istediği "en uzun süre yaşayan" son insan, "Sevgi nedir? Yaratılış nedir? Özlem nedir? Yıldız nedir?" diye sorar ve göz kırpar (Nietzsche, 2016a:11). Son insan, mutluluğu bulduğuna inanır. Onun yaşamına egemen olan çobanlık değil sürüdür. Söylenebilir ki sürü yaşamı "herkes"in alanında farklı olmamanın kıskacı içine kuruludur. Kıskacın içindesin; sürüden mi ayrıldın? Tımarhaneye hoş geldin! (Nietzsche, 2016a:12).

Köprünün diğer ucunda Üstinsan vardır. Nietzsche Üstinsanın yeryüzünün anlamı olduğunu söyler (Nietzsche, 2016a:6); çünkü o kimseye göklerden haber getirmeyerek yeryüzüne sadık kaldığını ve yaşamı aşağılamadığını gösterir. Üstinsan, ruhu için bedenine acılara çektirmez. Beden ona kurtulması gereken bir şey olarak görünmez. Kirli bir ırmak olan insanı ancak ve ancak Üstinsanın derin okyanusu yıkayabilir (Nietzsche, 2016a:6-7). Nietzsche'nin Üstinsan görüşünü anlamak "onun hayvanlarını" anlamaktan geçer. Bu bağlamda Tinin üç dönüşümü yani tinin deveye/eşeğe, devenin aslana ve en son da aslanın çocuğa dönüşümü açık kılınmalıdır. Tin, öncelikle kendisine yüklenen her şeye "evet" der. Bu anlamıyla tin deveye karşılık gelir. Tin bu dönüşümde kendi çölünde "hayır" demesi gereken her şeyi "evet" diyerek sırtında taşır. Devenin bunu yüklenmesi onu bir yandan hasta eder diğer yandan ise Üstinsan aşamasına geçmesi için *conditio sine qua non*'dur (olmazsa olmazdır). Nietzsche'nin de ifade ettiği üzere "Beni öldürmeyen, beni güçlü kılar" (Nietzsche, 2015 PA:4). Ama bu yeterli değildir; tinin aslana dönüşmesi gereklidir. Devenin "evet" diyerek sırtına yüklendiği yüke aslan "hayır" der. Aslanın kendi çölünde efendi olma isteği belirir: Özgürlük. Aslanın karşısına "Yap-malsın" buyruğu yükselir büyük ejderhanın alevlerinin arasından. Hâlbuki aslan "İstiyorum" der. Bin yıllık değerler aslanın eşsiz kürkünde parıldar. Aslan, kendisine takılan ve ışıl ışıl parlayan değerlerin prangalarını söküp atar. Ama aslanın gücü yeni değerler yaratmaya yetmez. Aslana özgürlüğü yaratmak ve kutlu bir "hayır" diyebilmek için ihtiyaç vardır. Yeni değerler yaratmak için çocuk gereklidir. Peki, yırtıcı aslanın yapamadığı ama çocuğun yapabildiği ne vardır? Neden aslan çocuğa dönüşmelidir? Nietzsche'ye göre "Masumiyettir çocuk ve unutuş, yeni bir başlangıç, bir oyun, kendi kendine dönen bir çarktır, bir ilk hareket, kutlu bir Evet deyiştir" (Nietzsche, 2016a:20-21). Çünkü yaratma oyununa neşeyle –"neşeden daha gerekli ne vardır? Delice neşeden payını almamış hiçbir şey başarıya ulaşamaz." (Nietzsche, 2015:1) – kutlu bir "evet" gereklidir.

Nietzsche'nin yukarıda –sınırlı bir şekilde– ele alınan kavramları İslamcıların Nietzsche düşüncesini düşünce dünyalarına dâhil etmelerinde temel bir işlev üstlenir. Üstinsan, güç istenci, bengi dönüş, Tanrının ölümü bağlamından kopartılarak dindarlığın ifadesi olarak görülür. İslamcılara göre Zerdüşt tıpkı İslam peygamberleri gibidir. Yaşamı onları andırır. Onlar için Zerdüşt'ün sözleri dinsel dogmalardır. İslami meseller gibidir. Bengi dönüşün yaşamın sonsuz yenilenişi kısmı görmezden gelinerek İslamin kader inancına, kadere tevekkülle dair bir anlayışa evrilir. Yine İslamcılar tarafından Tanrının ölümü bir uyarı, ikaz işlevi üstlenir. Onlara göre gerekli önlemler alınmazsa İslam da kendi Tanrısını öldürebilir.

**Nietzsche Düşüncesinde İslam**

"Yasa", "Tanrı istenci", "kutsal kitap" ve "vahiy" kavramları Nietzsche için "rahibin güce ulaşmasının ve o gücü korumasının koşullarını sağlayan sözcüklerdir" (Nietzsche 2014:75). Böylesi bir belirlemeye şu da eklenebilir: Üç semavi dinin ve "din" olarak kendisini görünür kılan kavrayışların üzerinde yükseldiği temel kavramlar Nietzsche'nin rahipler için yaptığı belirlemeler ışığında okunabilir. Çünkü kendini "doğa"nın karşıtı olarak konumlandıran bu dinlerin "Tanrı" kavramı (Nietzsche, 2014:21) yaşamı reddeder ve "uydurmalar dünyası"nın egemenlik tahtını güçlendirir. Yaşama karşıt olan bu kavramlar aynı zamanda Hakikate de karşıttır. Çünkü décadence yukarıda ifade edilen kavramlar aracılığıyla varlığını ortaya koyar. Bu bağlamda Nietzsche 'Kutsal yalan'nın[15] "Konfüçyüs'te, Manu Yasalar Kitabı'nda, Muhammed'de ve Hıristiyan kilisesinde ortak benzerlikler" (Nietzsche, 2014:75) taşıdığını söyler. Tüm bunlar Hakikatin kendilerinde olduğunun kabulüyle hareket ederler. Hâlbuki Nietzsche için "Hakikat burada!" tarzı bir çağrı yalanın köklerinin en derinlere ulaştığı anın apaçık ifadesidir.

İslamiyet'in kendi varlığını ortaya koyuşu diğer tek Tanrılı dinlerde olduğu gibi Hakikatin kendisinde olduğuna yönelik çağrıyla olur. Peki, Nietzsche bu çağrıyı nasıl değerlendirmiştir? Bu çağrı, yaşamı kutsar mı? Yoksa kendini "doğa-karşıtı" olarak konumlandıran diğer "din"lerden pek farkı yok mudur? Bunun yanı sıra İslamiyet Nietzsche için başat bir konu mudur? Yoksa Nietzsche'nin en yüksek değerleri değerden düşürürken ona kırıntılar sunan

[15] Nietzsche'ye göre "Kutsal yalan" beş temel anlamı içerir: 1. Rahipleri O'nun elçisi olarak kabul eden bir *Tanrıyı*, 2. "Tinin ölümsüzlüğünü" ifade eden "ahiret" inancını, 3. "İyi ve kötünün sürekli olduğu bilinci olarak insan bilinci"ni 4. "Tüm doğal süreçlerin inkârı; tüm olayların ahlâka bağlı bir olaya indirgenmesi"ni, 5. "Belirli, açığa vurulan, rahiplerin öğrettikleriyle aynı olan ve hem bu yaşamda, hem de sonraki yaşamda tüm kurtuluşun ve mutluluğun koşulu olarak *gerçeği* (*truth*)" (Nietzsche, 2010:122).

bir izlek midir? Bu sorulara ilişkin belirlemeler, Nietzsche'nin İslamiyet ya da ona ilişkin kavramları nasıl ele aldığında gizlidir.

Nietzsche'nin İslam'a dair görüşleri söz konusu edildiğinde ilk elde söylenebilecek şey bu konuda yapılmış çalışmaların sayısının azlığıdır. Almond'un da ifade ettiği üzere Nietzsche ve Yüksek Şark (Buda, Hinduizm, Japon ve Çin Felsefesi) çalışmalarına adanan ilgiye kıyasla, bugüne dek *Nietzsche Studien*'in herhangi bir cildinde, Nietzsche ve İslam üzerine tek bir makale bulunmaz (Almond, 2013:21). Bu ilgi azlığının sebebi Nietzsche'nin İslam'ı ele alışındaki kapalılık ve bir anlamda belirsizlik denilebilecek durumdur. Çünkü Nietzsche bir yandan dinleri –bunun içerisinde İslam da vardır- yalancılıkla suçlarken bir yandan da *Deccal*'de İslama dair olumlu sayılabilecek yargılarda bulunur. Elbette İslam Nietzsche metinlerinde Hıristiyanlık ya da Yahudilik gibi geniş yer tutmaz. Hatta Nietzsche hiçbir İslam kültürüne sahip bir ülkeye seyahat de etmemiştir. Onun İslam'a ilgisi içinde bulunduğu Avrupa kültürünün çıkmazına dair bir alternatif üretme gayretindendir. Hıristiyanlık bir gerileme göstergesidir. Bunun yanı sıra Hıristiyanlığı tahtından eden modernite de alt üst ettiği değerler sisteminin yerine yenisini koyamamıştır. Bu çıkmaz durumun soykütüksel duraklarını göstermek adına Nietzsche için İslam değinilmeyi hak eder[16].

Nietzsche'nin İslama olumlu bakışının odak noktası onun Hıristiyanlıkla karşılaştırılmasında bulunur. Hıristiyanlık dünya kavrayışının yol açtığı "anlamın" aslında sorunun kendisi olduğunu söyleyen Nietzsche, Hıristiyanlığın bizi hem antik kültürün mirasından hem de İslamın kültür mirasından ettiğini *Deccal*'de açık bir şekilde söyler (Nietzsche, 2014:85). Bunun yanı sıra yozlaşmanın iki büyük aracından biri olarak görülen Hıristiyanlığın İslam karşısındaki durumu şöyledir: Hıristiyanlık ve İslam arasında bir karşılaştırma yapıldığında birinden diğerini seçmenin özgürce bir seçim olamayacağını dolayısıyla kararın çoktan verildiğini söyleyen Nietzsche, bu durumun "tıpkı bir Arapla bir Yahudi arasında"ki duruma benzediğini ifade eder. Çünkü buna ilişkin karar çoktan verilmiştir: "Bir adam ya Şandaladır ya değildir… 'Roma ile gırtlak gırtlağa savaş İslamiyet ile barış ve dostluk!'" (Nietzsche, 2014:86). Nietzsche'nin Hıristiyanlık karşısında İslamı övdüğü bir diğer belirleme de dinin niteliğine yöneliktir. "İslamiyet Hıristiyanlığı küçümsüyorsa, bin kez haklı: İslamiyet en azından erkeklere ilişkin olduğunu varsayar…" (Nietzsche, 2014:85).

[16] Almond'a göre İslam'ın geleneksel olarak *hem* Avrupa Hıristiyanlığına *hem* de moderniteye tarihsel karşıtlık bakımından kendine özgü bir yer teşkil etmesi, Nietzsche'nin İslam'a ilişkin olumlu ifadelerinin genellikle dört kategoriye bölünmesi anlamına gelir: İslam'ın kadınlara ve sosyal eşitliğe karşı "aydınlanmamış" durumu, göze batan "erkeksiliği", peşin hükümsüzlüğü ve olumlayıcı karakteri (Almond, 2013:25).

Nietzsche'nin İslam'a dair bilgisi coğrafi bir konumdan ziyade kültüreldir. Almond'a göre Nietzsche İslam'ı oryantalist kaynaklar üzerinden öğrenmiştir. Bilindiği üzere Nietzsche'nin adlarını sıklıkla andığı Goethe ve Heine gibi dönemin büyük isimlerinin İslam hakkındaki görüşlerini okumuştur. Bunların ışığında İslam'a yaklaştığını söylemek ve onu bir şekilde içinde bulunduğu kültürel ortam üzerinden yorumladığını söylemek akla yakındır. Nitekim Almond'un da belirttiği üzere Nietzsche'nin Hıristiyanlığa karşı yaptığı kökten yıkıcı eleştirilerine rağmen onun İslam taraftarı duruşu, İslamın daha az "modern", özgür ve demokratik olmasından kaynaklanır (Almond, 2013:25). Nietzsche İslamın "olumlu bir Semitik din" (Nietzsche, 2010:124) olduğunu düşünür, iki sıfattan hangisinin onun için daha önemli olduğunu söylemek güçtür. Nietzsche Hıristiyanlığın ne kadar zayıf ve habis olduğunu kıyasla göstermek için olumlu bir Sami inancı örneğine ihtiyaç duyduğunda, hayatı olumlayan değerlerin en iyi örneği olarak İslama başvurur. Diğer yandan kitlelerin kurnaz bir manipülatörü olarak post-Platonik bir örnek gerektiğinde, Muhammed zayıf kardeşini kontrol etmek ve hükmü altına almak için ahiret fikri kullanan biri olarak sunulur (Almond, 2013:38). Nietzsche Muhammed'in Hıristiyanlıktan ödünç aldığı o karşı konulmaz kavramı açıklar: "Muhammed'in Hristiyanlıktan ödünç aldığı tek şey neydi? Paulus'un buluşu, onun rahipçe tiranlığını kurmak ve sürüleri oluşturmak için kullandığı araç: ölümsüzlük inancı –yani 'yargı' öğretisi." (Nietzsche, 2014:54) Böylece yaşımın ağırlık merkezi, ölümsüzlük kavrayışıyla "öte" bir yere yerleştirilmiştir. Nietzsche bu "öte"yi hiçlik olarak da adlandırır. Bu ölümsüzlük kavrayışı, yaşamı neşeyle olumlayan doğal içgüdüleri bir kenara bırakır. Kurtuluş kendini ölümsüzlüğün görünmezlik pelerininde ortaya koyarak yaşamın anlamını sunar. Söylenebilir ki bu ölümsüzlük kavrayışı insan artıklarını, zayıfları, "kötü duruma düşmüşleri" kurtuluşa çağırırken soylu insana karşı en büyük suçu işlemiştir (Nietzsche, 2014:54-55).

Bu kafa karıştırıcı duruma İslamcı yazarların Nietzsche'nin İslam ile ilgili yalnızca olumlu cümlelerini referans göstermeleri de neden olmuş gibidir. Olumsuz ifadelerini görmezden gelerek yalnızca onun yaptığı eleştiriler ışığında kendi görüşlerini Nietzsche'ye söyletmek ister gibidirler. Almond'a göre Nietzsche'nin İslamı boştur. Gerçekte bazı kişi ve yerlerle ilişkilendirilen, fakat özünde iddialarını doğrulamak için Haşhaşiler ya da Hafız gibi sembolik figürler için oryantalist metinlerden alınan anekdotlarla beslenen belirli bir *duygu* (*Gefühl*) üzerine kurulup yapılandırılmış bir Hıristiyanlık karşıtlığıdır. Nietzsche'nin İslamı bu mücadeleci, düşmanca işlevi asla kaybetmez; İslam Nietzsche'nin söz dağarcığında yer alır, düşüncesinde kilit bir

motif şeklinde uyarlanır ve kullanılır, fakat hiçbir zaman kendi içinde bir ilgi nesnesi olarak ortaya çıkmaz (Almond, 2013:33) derken bir anlamda bahsi geçen yazarlara da cevap vermiştir.

**Sonuç**

Nietzsche düşüncesi söz konusu olduğunda birbirinden farklı ve çoğu zaman birbirine karşıt kamplarla karşılaşılır. Buna gerekçe olarak da Nietzsche'nin yazım çeşitliliği (aforizma, şiir, akademik yazı), kapalı üslubu diğer bir deyişle filozofun felsefe yapma şekli[17] gösterilir. Nietzsche'nin felsefe yapma şekli onun bunu ifade ederken kullandığı dili de belirler. Bu ikisinin birbirinden ayrılamaz oluşunun kendisi de bir çeşit felsefe yapma tarzıdır. Yalnızca akademik bir sahayla sınırlı olmayan kutupluluk en bariz örneğini siyasal alanda gösterir. Nietzsche'nin düşüncelerinden hem faşist iktidarların hem kendisini solda konumlandıranların hem de anarşistlerin etkilenmiş olmaları tipiktir. Bu çeşitliliğe İslam hakkında çok az bir değinisi olsa da İslamcılar da rahatlıkla dâhil edilebilirler. Gerçekten de İslamcılar Nietzsche'nin çeşitli kavramlarını kendi düşünce sistemlerine uyarlamışlardır. Onun din hakkında görüşlerini görmezden gelerek İslami jargonun içine hapsetmişlerdir. Bu çarpık bakış, modernizm ve Batı eleştirisi adına en yüksek seviyede karşılığını bulmuştur. İslamcıların modern dünya ile ilişki zemininin nasıl olacağı tartışmasında İslam adına çok az şey söyleyen Nietzsche tahrif edilerek araçsallaştırılır. Dolayısıyla İslamcılar Nietzsche'nin kendi eserlerinde İslam'a dair ifadelerinin kapsamının darlığından söz etmezler. Onlar için esas olan Nietzsche'nin eleştirilerini kendi sistemlerine uyarlamaktır. Oysaki Nietzsche'nin yapmış olduğu eleştirilerin temelinde bambaşka saikler vardır. Nietzsche'nin Batı kültürü eleştirisi ile İslamcıların eleştirisini aynı zeminde düşünmek son derece yanıltıcıdır. Onun Kilise karşıtlığı için söyledikleri İslamcılar için bir çıkış olamaz. Hatta denilebilir ki Nietzsche'nin Kilise eleştirisine tüm dini yapılar dâhil edilebilir.

Nietzsche için din daha ziyade etik söz konusu edildiğinde *décadance*'ın duraklarından biri olarak kabul edilir. Berkowitz'ın de belirttiği gibi Nietzsche dinleri değerlendirirken estetikten ziyade, etik kriterler kullanır (Berkowitz, 2003:153). Bahsi geçen kriterler ise "Tanrı öldü!", "Üstinsan",

[17] Buna dair Leo Strauss'un "derin bir belirsizlik" yorumu eklenebilir. Ona göre Nietzsche sistematik bir filozof değildir. Ona göre bu derin belirsizliğe en büyük örnek Nietzsche'nin ateizminin dinsel olmasıdır, ama her zaman kendi dinsel içgüdüsü olarak adlandırdığı şeyin bir Tanrı-oluşturucu içgüdü olduğu ve onun faaliyetinden önce var olan bir Tanrıya ibadet etme içgüdüsü olmadığını hatırlamalıyız (Strauss, 2018:329).

"Bengi dönüş" gibi kavramları dolayımıyla açıklanır. Nietzsche'nin kavramları puslu görüntüyü biraz olsun netleştirir.

Nietzsche'nin İslam ile ilgili görüşlerinde ise söylenebilecek şey bunların birer değini olduğu başlı başına bir başlık olmadığıdır. Nietzsche bir yandan İslam'a olumlu bakmış ancak öte yandan da din görüşü uyarınca İslam'ı da bir gerileme unsuru olarak görmüştür. Çünkü tek Tanrı kavrayışı yaşama karşıt olanın ifadesidir. O zayıfların, artıkların ve çürümüşlerin Tanrısıdır. Hâlbuki bize soylu olanla, içgüdülerle barışık Tanrılar gerek.

## Kaynakça


Almond, I. (2013). *Yeni Oryantalistler*. (Bahar Çetiner-Talha Can İşsevenler, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Benslama, F. (2017). *İslam'ın Psikanalizi* (Işık Ergüden, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Colony, T. (2019). "Tanrı'nın Ölümü ve Varlığın Yaşamı". *Heidegger'in Nietzsche'si* İçinde. (Volkan Ay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları. ss:51-71.

Conway, Daniel W. (2019). "Heidegger, Nietzsche ve Nihilizmin Kökenleri". *Heidegger'in Nietzsche'si* İçinde.(Volkan Ay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yatınları.

Deleuze, G. (2008). *Nietzsche ve Felsefe*. (Ferhat Taylan, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

Deleuze, G. (2016). *Nietzsche*. (İlke Karadağ, Çev.) 3. Baskı. İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Foale, S. (2000). "Blanchot and Nietzsche on the Death of God". *Journal of Nietzsche Studies*, No. 19, ss. 71-79.

Heidegger, M. (2001). *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimler Çağı*. (Levent Özşar, Çev.) Bursa: Asa Kitabevi.

İkbal, M. (2006). *Şarktan Haber* (Ali Nihat Tarlan, Çev.) İstanbul: Sufi Kitap.

İkbal, M. (2018). *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması* (Celal Soydan, Çev.) Ankara: Hece Yayınları.

Jackson, R. (2010). *Nietzsche ve İslam*. (Tuğba Koç, Çev.) Ankara: Sitare Yayınları.

Smith, F. J. (1967), "'God is dead'- Philosophical Sources and Themes". *The Centennial Review*, Vol. 11, No. 4, ss. 456-473.

Kaplan, Y. (2012, 23 Kasım). Almanya'da Nietzsche'nin Hakikat Yolculuğunun İzini Sürerken. *Yeni Şafak*. Erişim Adresi: https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/almanyada-nietzschenin-hakikat-yolculugunun-izini-surerken-35085

Kaplan, Y. (2009, 6 Temmuz). Sinema, hem Nietzsche'dir; hem de ötesi. *Yeni Şafak*. Erişim Adresi: https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/sinema-hem-nietzschedir-hem-de-otesi-1-17593

Kaplan, Y. (2007, 21 Aralık). Nietzsche: "İslam'ın Önünde Diz Çökmeliydik". *Yeni Şafak*. Erişim Adresi: https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/nietzsche-islmin-onunde-diz-cokmeliydik-8447

Kaplan, Y. (2001, 27 Haziran). Özne Olmadan Asla!. *Yeni Şafak*. Erişim Adresi: https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/ozne-olmadan-asla-52676

Nietzsche, F. (1999). *Samtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Haz. G. Colli ve M. Montinari. 15. cilt (1887-1889), 16[16], Berlin: de Gruyter.

Nietzsche, F. (2003a). *Ecco Homo*. (Can Alkor, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

Nietzsche, F. (2003b). *Şen Bilim*. (Levent Özşar, Çev.) Bursa: Asa Kitabevi.

Nietzsche, F. (2010). *Güç İstenci*. Çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2013). *Ecce Homo*. (İsmet Zeki Eyüboğlu, Çev.) 6. Baskı. İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2014). *Deccal*. (Ayça Kaya, Çev.) 3. Baskı. İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2015). *Putların Alacakaranlığı*. (Mustafa Tüzel, Çev.) (4. Baskı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Nietzsche, F. (2016a). *Böyle Söyledi Zerdüşt*. (Mustafa Tüzel, Çev.) 9. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Nietzsche, F. (2016b). *Gezgin ve Gölgesi*. (Mustafa Tüzel, Çev.) 2. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Nietzsche, F. (2017). *Tragedyanın Doğuşu*. (Mustafa Tüzel, Çev.) 6. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Ortaoğlan, Y. (2018). "'Olmayanın' Yitimi: 'Tanrı Öldü'". *Ulakbilge*. Cilt:6, Sayı:24, ss: 585-602.

Ortaoğlan, Y. (2019). "Yönsüz Labirent: Kutsalın Çıplaklığı". *Düşünbil: Nietzsche ve Teoloji*. Sayı:79, ss:6-9.

Özkan, S. (2015). *Nietzsche: Kaplan Sırtında Felsefe*. Ankara: Ötüken Neşriyat.

Türkyılmaz, Ç. (2016). *Bunalım Çağı: Kierkegaard, Marx, Nietzsche*. Ankara: Bibliotech Yayınları.

Tüzer, A. (2013). "İkbal'in Modernlik Paradoksu". Hece Dergisi, 193, 84-113.

Vattimo, G. (2014). "İzin İzi" (Durdu Kundakçı, Çev.) *Din* İçinde. Ankara: Dost Yayınları.

Young, J. (2017). *Nietzsche*. (Bülent O. Doğan, Çev.) 2. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.




Nietzsche ve annesi Franziska, 1891.

# MANTIKÇI DESPOT, ANTİ-YUNAN ve DEKADAN: NIETZSCHE'NİN SOKRATES'İ ya da SOKRATES'İN SURETLERİ

**Sever IŞIK***

**Özet:** Nietzsche'ye göre mitostan logosa geçişi sağlayan Sokrates tüm Batı düşünce tarihinin en önemli figürüdür. Sokrates'in bu başarısı sanatın/tragedyanın sonu olmuştur. Güdüleri dışlayan, yaşamı aklın egemenliğine tabi kılan Sokrates, Batı'nın yaşadığı nihilizmin ve onun sonucu olan dekadansın kaynağı olan kişidir. Bu sebeple Nietzsche, Sokrates'i anti Yunan, dekadan ve mantıkçı bir despot olarak görür. Trajik insana karşı teorik insanın ilk örneği olan Sokrates, hastalıklı modern kültür ve düşüncenin kurucu simasıdır. Nietzsche'nin bugünün yaşadığımız çöküşe çözüm olarak önerdiği tragedya dönüş çağrısı aslında Sokrates aşılması çağrısıdır. Nietzsche'nin ortaya koyduğu değerlerin yeniden değerlendirilmesi projesi de Sokrates'in sebep olduğu hastalıklı kuramsal kültüre karşı radikal bir çözüm önerisidir. Nietzsche, yaşamı boyunca kendi karşı figürü olarak gördüğü Sokrates'e saldırır. Onun amacı Sokratesçi teorik insanı ve rasyonel düşünce tarzını alt etmektir. Batı kültürünün çöküşü Sokratesle başladığı gibi yeniden doğuşu da Sokrates'in aşılmasıyla mümkün olacaktır. Onun için Nietzsche'nin projesi Sokretes'in projesinin dengi fakat karşı kutbudur.

**Anahtar Kelimler:** Sokrates, Sanat, Akıl, Logos, Mitos, Dekadan.

## THE DESPOTIC LOGICIAN, ANTI-GREEK and DECADENT: NIETZSCHE'S SOCRATES OR IMAGES of SOCRATES

**Abstract:** According to Nietzsche, Socrates who is Provides passage from mythos to logos is the most important figure in history of Western thought. This success os Socrates has been the end of art/tragedy. Sosrates who exclude motivates and subordinate life to the sovereignty of reason, is the souce of the nihilism in West, and decadence which is result of it. For this reason, Nietzsche sees Socrates as an anti-Greek, decadent and logical despot. Socrates, the first example of theoretical man versus tragic man, is the founding figure of diseased modern culture and thought. Nietzsche's call for a return to the tragedy proposed by us today as a solution to the collapse is in fact a call for the overcoming of Socrates. Nietzsche's project of reassessment of values is a radical solution to the diseased

* Dr. Öğr. Üye. Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, severquista@gmail.com

theoretical culture caused by Socrates. Nietzsche attacks Socrates, whom he sees as his own counter-figure throughout his life. His aim is to defeat the Socratesian theoretical man and the rational thought. The collapse of Western culture begins with Socrates, and its rebirth will be possible by overcoming Socrates. For this, Nietzsche's Project is equivalent but opposite pole of Socrates's project.

**Key Words:** Socrates, art, reason, logos, mythos, decadent

## Giriş

Nietzsche, kendisi gibi trajik bir "son" yaşayan felsefe tarihinin ünlü bilgesi Sokrates'e yaklaşımıyla Batı felsefi kanonun neredeyse karşı kutbunda yer alır. Kalemini sakınmaz bir polemikçi olan filozof, düşünce tarihinin birçok kurucu ismine doğrudan saldırmakta tereddüt etmez; ancak cari/rasyonel felsefi düşüncenin kurucu siması, sembolü ve modeli olan Sokrates onun için ayrı bir öneme sahiptir. İşlediği "suç"a binaen kelimenin tam anlamıyla *per defectum* bir canavar (Nietzsche, 2018a:83) olan Sokrates, onun nazarında tüm Batı düşünce tarihinin en büyük daimonik figürüdür. Batı tarihini sürekli yükselen *dekadans*, gelinen anı (modernliği) ise nihilizmin zirvesi olarak okuyan Nietzsche'ye göre bu tarihsel krizin soykütüğü Sokrates'e dayanmaktadır. Sokrates, kendisini nihilizm olarak serimleyen rasyonel metafizik düşünce tarihinin münşi ve banisidir. Bugün Batı'nın dünya-tarihsel bir kader olarak deneyimlediği bu çürüme önce Sokrates, sonra öğrencisi ve ardılı Platon, akabinde de Platoncu mirası devralan Hristiyanlıkla birlikte yaygınlık kazanıp Batı düşünce geleneğinin tüm gözeneklerine nüfuz ederek onu yıkıma mahkûm etmiştir. Sokrates, bu sebeple Batı tarihinde ve hatta dünya tarihinde (felaket olarak) bir dönüm noktasını ifade etmektedir. Onun için Sokrates'i tanımak demek bugünümüzü, "şimdi" ve "burada olan"ı, yani modern olanı bilmek ve betimlemek demektir, Söz konusu merkezi konumu sebebiyle Nietzsche'nin Batı tarihini adeta Sokrates öncesi (S. Ö) ve Sokrates sonrası (S. S) şeklinde bölümleyerek değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Sokrates, Batı tarihindeki kesin bir kopuşu ifade eder. Söz konusu kopuş Nietzsche'nin "Yunanlıların trajik çağı" dediği çağ ile metafizik/akıl çağı diyebileceğimiz Sokrates sonrası çağ arasındaki kopuştur. Varlığı "iki dünya arasındaki ayrımla, özün ve görünüşün, doğrunun ve yanlışın, akli ve duyusal olanın karşıtlığıyla tanımlamak" anlamında metafizik düşüncenin mucidi Sokrates'tir (Deleuze, 2005:28). Bu geleneğin takipçileri olan biz modernler de bu anlamda Sokrates'in ardılları durumundayız.

Kendi çağıyla hesaplaşmayı amaç edinen Nietzsche'nin esas savaşı Sokrates'ledir. Çağın ruhunun kendisinden neşet ettiği merkezi figür ola-

rak Sokrates daima onun yanı başındadır. 1875 tarihli bir fragmanda şöyle der: "Basitçe itiraf etmek gerekirse Sokrates, bana o kadar yakın duruyor ki, neredeyse her zaman onunla savaşıyorum" (Aktaran Dannhauser, 1974: 15; Porter, 2006: 406). Sokrates, onun daimi rakibi daha doğrusu bir ifadeyle hasmıdır. Hasmıdır; çünkü güç iradesine değil, bilme istencine dayanan Sokratik kuramsal kültür ve insan, onun için restore edilmesi (ki mümkün) değil, alt edilmesi, yıkılması ve aşılması gerekendir. Bunun için kavgaya girişen filozof, savaş aracı olarak bir felsefi cephanelik imal eder. Zerdüşt'ün müjdelediği insanın sahneye çıkması için "son insan"ın sahneden çekilmesi gerekmektedir. Gelecek için yazan filozof, Sokrates'in karşı figürü olan Dionysosçu Zerdüşt'ün (kendisinin) kehanetinden şüphe etmez: Sokratik insanı kaçılmaz bir ölüm beklemektedir; ölen Tanrı ile beraber o da sahneden çekilecektir. Her ne kadar şu an ölen Tanrı ile birlikte gölgeleri duruyorsa da, "öğle vakti"ne çıkıldığında onlardan geriye bir şey kalmayacaktır.

Nietzsche'nin Sokrates'i kimdir? Nietzsche'nin ona karşı tavrı bahsettiğimiz kadar net midir? Diğer konularda olduğu gibi Nietzsche'nin Sokrates'e karşı tutumunun ne olduğuna ilişkin olarak da çok farklı yaklaşımların benimsendiğini vurgulamak gerekir. Örneğin Anglosakson dünyadaki çevirmeni ve yorumcusu Kaufman'nın Nietzsche'si "Sokratik Nietzsche"dir ve Sokrates'e karşı hayranlık/sevgi beslemektedir. Buna karşın Dannhauser, tutumu "belirsiz"lik" içermekle birlikte Nietzsche'nin Sokratik olmadığını, ona saldırdığını ve ona çok sert bir şekilde muhalefet ettiğini ifade eder (Dannhauser, 1974: 26, 270-272). Nietzsche'nin Sokrates'e karşı tavrının "muğlak" olduğunu düşünen Nehamas ise "ne tamamen olumlu ne de tamamen olumsuz" olan bu tutumu "basite indirgenemez şekilde ikircikli" olarak nitelemektedir (Nehamas, 1999: 20). Bu konumların dışında olan farklı görüşlerde ileri sürülmüştür.[1] Gerçekte Nietzsche'nin Sokrates'e yaklaşımına dair çok farklı, zaman zaman taban tabana zıt yorumları mümkün kılan şey, Nietzsche'nin üslubu ve bizzat düşüncesinin değişken/dinamik yapısıdır. Nietzsche'nin ateşli, aforizmatik, şiirsel, fragmantal üslubu daima farklı yorumlama imkânlarını içinde barındırır. Fakat farklı yorumlar asıl olarak onun Sokrates'e bakışındaki kısmi değişimlerden ve yer yer çelişkilerden kaynaklanmaktadır. "Deri değiştirmeyen yılan ölür" (Nietzsche, 2001:299) diyen filozof, düşünsel değişimi sağlıklı oluşun alameti olarak olumlar

[1] Porter'a göre ise Nietzsche için Sokrates sabit değil, sürekli değişen, hareket halinde olan bir figürdür. Nietzsche, Sokrates'in birkaç farklı versiyonunu miras alan Nietzsche, bunları yaratıcı bir şekilde yorumlamış ve birkaç tane de kendisi de eklemiştir. O, yazılarında polemiksel ve retorik ihtiyaca bağlı olarak bu Sokratesler arasında özgürce seçim yapar. Burada kullanıma bağlı olarak değişen çok katmanlı bir Sokrates anlayışı vardır (Porter, 2006:407).

(Nietzsche, 2001: 299). Filozofun entelektüel gelişim ve düşünsel değişimine bağlı olarak görülen bir kısım dalgalanmalarla birlikte onun Sokrates'e esas itiraz noktaları entelektüel yaşamı boyunca varlığını devam ettirir. Bu sebeple onun Sokrates'e yaklaşımına ilişkin yorumların aynı değerde olduğu kanaatinde değiliz. Eserlerine toplu ve tarihsel bir yaklaşım "kararsızlık" tereddüdünü ortadan kaldıracaktır. Tüm düşünsel çabasını "değerlerin yeniden değerlendirilmesi" amacına hasreden Nietzsche, yaşamı boyunca Sokratik rasyonalizm, Platoncu idealizm ve Hristiyani etiğin kararlı bir muhalifi ve muarızı olmuştur. Onun için Nietzsche'ci Sokratizmden bahsetmek zordur. O, yaşamı boyunca Batı'nın yaşadığı çöküşün müsebbibi olarak biteviye Sokrates'e saldırır. Zaman zaman şiddeti ve yoğunluğu azalsa da Sokrates daima savaşın asıl hedefi olarak kalır. Özellikle orta dönemlerinde eleştiri okları yoğunlukla Platon'a (ve İsa'ya) yönelse de gerçekte o, Sokrates'in ardılı ve varisidir. Sokrates yorumcularının en pervasızı olan (Nietzsche, 2001: 89) şair Platon, filozof Sokrates tarafından ayartılmıştır. Hristiyanlık ise zaten Platonculuğun (dolayısıyla Sokratesçiliğin) halkçı bir versiyonudur (Nietzsche, 1997:8). Sokrates, bazen Platon bazen İsa, bazen, Reformasyon/Luther bazen, Aydınlanma, bazen Fransız Devrimi suretinde zuhur ermiştir; tüm bunlar aslında Sokrates(çilik)'in maskeleridir.

Yeniden Sokrates'in tarihsel konum ve başarısına dönecek olursak, Sokrates'i tarihte bir dönüm noktası, hem bir "başlangıç" hem de "son" kılan bunca önemli husus, onun *mitos*u (sanat, din, imgelem) alt ederek (katlederek) logosu (akıl, hakikat vb.) zafere ulaştırması ve mitosun yerine karşı *logos*u ikame etmesidir. Sokrates ile başlayan logosentrik düşünce geleneği yaşamın sanat/mit aracılığıyla kavrandığı ve olumlandığı sahih, sağlıklı ve bütünlüklü trajik Yunan kültürüne son vermiş, bizi ondan mahrum bırakmıştır. Zira Sokrates'in logosa istinat eden metafiziğin icadıyla birlikte sağlıklı Yunan kültürünün birliği bozulmuştur. Çünkü Presokratik dünya, varlığa (ve düşünceye) fizik/metafizik, görünüş/gerçeklik, rasyonel/irrasyonel, iyi/kötü, doğru/yanlış, doğa/özgürlük, süfli/ulvi, sonlu/sonsuz vb. karşıtlıkların damgasının vurulmadığı, ikinciler lehine birincilerin değerden düşürülmediği, her şeyin birlik içinde kavrandığı, akli olan lehine akli olmayanın (güdülerin) yok sayılmadığı, yaşamın olumlandığı, varlığın ayrımlaşmadığı/parçalanmadığı bütünlüklü bir dünyadır. Ancak rasyonel düşüncenin (felsefenin) icadıyla/yaygınlaşmasıyla birlikte yeryüzüne ve yaşama kara çalınmış, bu yaşamın kendinden neşet ettiği güdüler/beden aşağılanmış ve sürekli olarak aklın kontrolünde tutulmaya çalışılmıştır. Felsefi düşüncenin yaşamı ve arzuları daima akıl ve etik aracılığıyla düzeltilmesi gereken bir şey ola-

rak görüp, aklın tiranlığına tabi kılınarak değerden düşürmesi nihilizmle sonuçlanmıştır. Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*nun sonunda yaptığı tragedya dönüş çağrısı aslında yaşamın sanat aracılığıyla kavranılıp olumlandığı Sokrates öncesi trajik çağa dönüş; başka bir ifadeyle Sokrates'in aşılması çağrısıdır: Bu dönüş(üm) aynı zamanda mevcut nihilizm krizinin çözümü olacaktır. Nietzsche"nin "son insan"ın aşılması ve üstün insanın doğuşuna dair çağrısının da bu minvalde okunması gerekir. Son insan aslında Sokrates'in ilk örneği olduğu teorik insandır. Sokrates ile başlayan sürecin kendisiyle bitiğini düşünen, düşünce için yeni bir yol-mecra arayan ve geleceğin felsefesini yapan filozof, çağını "eski felsefe"den uzaklaştıracak bu yeni yolun yapıtaşlarını döşediğini düşünmektedir.

**Mantıkçı, Sanatın Katili ve Canavar: Teorik İnsan Olarak Sokrates**

Nietzsche, ilk eseri olan *Tragedyanın Doğuşu*'nda (1872) Sokrates'e dair bütünlüklü bir portre sunar. Burada Sokrates'e dair dile getirdiği düşünceler aslında 1870'te vermiş olduğu "*Sokrates ve Tragedya*" ile diğer birkaç konferansta (Nietzsche, 2011) Sokrates ve Yunan tragedyasına dair dile getirmiş olduğu tezlerin geliştirilmiş, bütünlüklü sunumu olduğunu ifade etmek gerekir. Yıllar sonra dönüp geriye baktığında bazı özeleştiriler yapmakla birlikte eserin temel argümanı olan varoluşun ancak estetik bir fenomen olarak halkalaştırılabileceğine dair iddiasını onaylamaya devam eder; ve eser için "benim tüm değerleri yeniden değerlendirişimdi" der (Nietzsche, 2018a:110). Tüm bu yeniden değerlendirmenin en merkezi figürü hiç kuşkusuz Sokrates'tir. Filozof, çağdaşlarını şaşırtacak ve dehşete düşürecek şekilde (Nietzsche, 2007:85) felsefe tarihinin en büyük bilgesini Batı'nın yaşadığı tüm kötülüklerin menşei ve mebdei olan habis bir kişilik olarak resmeder. Nietzsche'nin eserdeki temel iddiası sanat, mit ve dinin iç içe olduğu Yunan trajik yaşam ve bilgeliğinin Sokratesçi diyalektik akıl tarafından yok edildiğidir.

Nietzsche'ye göre antik Yunanlılar en somut ifadesini antik Yunan tragedyasında bulan bütünlüklü ve sağlıklı bir kültüre sahiptiler. Wagner'in de etkisiyle tragedyayı tüm sanatları içinde barındıran *Gesamtkunstwerk*'ın (kolektif sanat eseri) mükemmel örneği olarak değerlendiren ve ona kurtarıcı bir misyon atfeden (Young, 2017:169-170) Nietzsche'ye göre tragedya aslında dünyanın estetik yorumuna dayanmaktaydı. Yaşamın ancak estetik bir fenomen olarak gerekçelendirilebileceğini (Nietzsche, 2018a:7) düşünen filozofa göre özü itibarıyla logosa değil, mitos dayanan tragedya birbiriyle karşıtlık içindeki iki "sanat tanrısı" olan Dionysos ve Apollon'un geçici barışının so-

nucu olarak ortaya çıkmıştır (Nietzsche, 2018:17). Tragedya yaşamın dehşetli doğasının farkında olan Yunanlıların varoluş acısına karşı buldukları bir çözümdü ki Nietzsche, buna "metafizik teselli" der (Nietzsche, 2018a:12, 92). Yunanlılar, yaşama iradesini önceleyen bu sanat aracılığıyla yaşamı kurtarmaktaydılar (Nietzsche, 2018a:49). Ancak yaşamı güçlendiren ve katlanılabilir kılan bu kurtarıcı sanat, logosu her şeyin merkezine alan Sokrates ve öğrencilerinin elinde can verecektir. Onun için *Tragedyanın Doğuşu*'nda Nietzsche, bu sanatın doğuşu kadar ölümünün de izini sürer, tüm izler Sokrates'e çıkar. Felsefenin doğuşuyla sanatın ölümü iç içe geçer ve adeta aynı zamana tarihlenir. Bu ölümün sebebi yaşam ve sanatın temelindeki Dionysoscu içgüdülerin akıl/mantık tarafından alt edilmesidir. Zira mitosu logosla ikame eden Sokrates, Helenlerin yabancısı olduğu akıl=ahlak=mutluluk denklemiyle ortaya çıkarak tüm yaşamı akli/teorik bilgiye bağımlı hale getirmiştir. Onun bu eylemiyle yaşamın Diyonizyak güçleri bilme istemiyle aklın zincirlerine vurulmuş ve ahlak aracılığıyla ehlileştirilmiştir. Sokrates'in sanatı alt etmek için kullandığı araç ise diyalektiktir. Sokratik kültürün yükselişi Nietzsche'nin hayranlık duyduğu, insanlığın şimdiye dek şahit olduğu en yüksek ve sağlıklı kültürün akamete uğramasıyla sonuçlanmıştır.

Nietzsche'nin Sokrates'i antiklerin yaşamının karşıtı olan tüm eğilimleri kendinde somutlaştıran bir dekadan kişiliktir. Yaşama hizmet eden güç istencini merkeze alan trajik insana karşın hakikat istenciyle hareket eden Sokrates, yaşamdan kaçmış, yeryüzüne kara çalmış ve bedeni hor görmüştür. İnsanı akli ve ahlaki bir varlık olarak gören Sokrates, "trajik insanın tipi"nin karşıtı bir figür olan "teorik/kuramcı insan tipi"nin ilk örneğidir. Teorik insan, insanın bilim aracılığıyla nedensellik zincirini kullanarak varlığın derinlerine nüfuz edip gerçekliği kavramakla yetinmeyip onu düzletebileceğine, varoluşun yaralarını iyileştirebileceğine inanır (Nietzsche, 2018a:92, 93, 107,108; Pearson, 198:95). Bu iyimserlik aynı zamanda Nietzsche'nin Sokratizm olarak adlandırdığı şeydir. "Dünyada herkes için mutluluğun" mümkün olduğuna dair "iyimser" bir doktrin (Young, 2017:129) olan Sokratizme göre ilke olarak bilim ve onun çocuğu olan teknoloji insanın sorunlarını çözebilir ki bu yaklaşım tragedyayı/sanatı kendiliğinden işlevsiz ve anlamsız hale getirecektir. Çünkü insanı çevreleyen kaçınılmaz bir kader yoksa insana metafiziksel teselli sağlayan trajedi de kendiliğinden gereksiz hale gelecektir (Young, 2013: 196). Ancak bu Sokratesçilik bir yanılsamadır; çünkü, biz Kant ve Schopenhauer'ın cesareti sayesinde nihai gerçekliğin ulaşılamaz ve dolayısıyla da düzeltilemez olduğunu biliyoruz (Young, 2017:130). Nietzsche'ye göre, bilgi ve bilimin iyimserliğine yönelik diyalektik dürtü sebebiyle traged-

yanın düzenini alt üst eden teorik dünya görüşü ile ve trajik dünya görüşü arasında sürekli bir savaşım vardır (Nietzsche, 2018a: 103). *Par excellence* bir teori insanı olan Sokrates, kemale ermiş halini deneyimlediğimiz kuramsal, fakat hastalıklı kültürün kurucu figürüdür.

Sokratesçi rasyonel iyimserliğin sanata uzanmasının bedeli tragedyanın ölümü olmuştur. Tragedyanın ölümü görünüşte Euripides'in eliyle gerçekleşmiş olsa da gerçekte onun ardındaki asıl katil Sokrates'tir; Euripides "yalnızca bir maske"ydi (Nietzsche, 2018a:77, 80, 87: 2011: 27, 88). Euripides, güzel olanı akli olana indirgeyen "sanat katili eğilim" olan Sokratesçi estetiğin (Nietzsche, 2018a:104) sanat alanındaki icracısıydı. Sokratesçi estetik, Sokrates'in "yalnızca bilen kişi erdemlidir" şeklindeki etik ilkesinin estetik tezahürüdür (Nietzsche, 2018a:77, 80: 2011: 27, 88; Burnham &Jesinghausen, 2010:91; Young, 2013:183). Euripides, diyalektik "düşünmeyi, açıklığı, akılcılığı ve en önemlisi iyimserliği" içerisine taşıyarak tragedyayı özünden uzaklaştırmıştır. Özü mitos olan tragedya sanatına "neden ve sonuç" ilişkisini dahil edilmesiyle Dionysos kovulmuş, aklın zincirine tabi kılınmıştır ki bu da tragedyanın sonu olmuştur (Nietzsche, 2018a:75. 2011: 87-88, Luchte, 2011:77). Estetik Sokratesçilik, güzelliği anlaşılabilirliğe hapseder. Oysa ona göre trajedi, "güzellik ve iyiliği kendilerine hiçbir sebep gösterilemeyen yerde bulur" (Nehamas, 2002: 248). Zira, tragedya "sonuçsuz gibi görünen nedenleri, nedensiz gibi görünen sonuçlarıyla düpedüz akıldışı bir şey"di (Nietzsche, 2018a:84). Onun için Grek dehası içgüdüsel olan içinde -bilinçsiz yaratıcılığın dolayımsızlığı içinde- ortaya çıkmıştır. Bu bilinç yoksunluğundan kaynaklanan o hesapsız mükemmellik olmasa hayatta kalamazdı (Megill, 1998: 99). Zaten Sokratizmin yücelttiği bilgi/hakikat de de aslında insanın icadı olup yüceltilen bir yanılgıdan/yanılsamadan ibarettir (2015:12;1998:55-56). Soykütükçü yöntemin de bize göstereceği şey, bilme arzunun ardındaki şeyin güç istenci/arzusu olduğudur.

Sokrates, bilgiyi en yüksek konuma taşımasıyla "dünya tarihinde bir dönüm noktasını ifade etmektedir (Nietzsche, 2018:92). Onun içgüdü karşıtı "doymak bilmez iyi bilgi hırsı", "trajik bir tevekküle ve sanat yoksulluğu"-na dönüşmüştür (Nietzsche, 2018a:94). "Yüzünü döndüğü her yerde sorun kaynağı olarak bilgi eksikliği" görüp (Nietzsche, 2011: 73) yaşama akıl ve mantık yoluyla düzen vermeye çalışarak, mitosa, imgeleme, güdülere hatta geleneğe istinat edeni telin ettiğinden Nietzsche, Sokrates'i "despotik mantıkçı" (Nietzsche, 2017:88) olarak niteler. Mantığın görevinin hakikati ifşa etmek değil, "dünayı kolay, kullanışlı ve hesap edileblir kılmak olduğunu

düşünen ve "mantık manisi"ne karşı önlem alınması gerektiğini düşünen filozof, özellikle Sokrates'i hedefe koyar; zira, o, işi "düşünce varlığı sadece idrak etmekle kalmaz, bilakis onu düzeltme kabiliyetine de sahiptir" deme çılgınlığına kadar götürmüştür (Özkan, 2004:211). Onun bilme hırsıyla logos mitosa, felsefe sanata üstün gelmiş bu da yaşamı etik ötesinde konumlandıran ve güçlü kılan trajik bilgeliğin sonu olmuştur. Onun için Sokratesçilik "çöküşün, bitkinliğin, hastalanmanın, anarşik bir biçimde dağılan içgüdülerin işareti"dir (Nietzsche, 2018a: 2002:229). Ahlak ve ideal dolandırıcılığı" yapan Sokratesçi okullar da Sokrates'i takiple Helenlerin en güçlü içgüdüsü olan güç/yaşama istencine son vererek (Nietzsche, 2018:105-106, 108) onun yerine bilgi/bilim hırsını koymuşlardır.

Kendi çağında Sokratik kuramsal kültürün yarattığı yıkımı gözlemleyen Nietzsche'ye göre artık yolun sonuna gelinmiştir. Çünkü bugün bilimsel kültürün en ileri noktasına vardığı ki modern çağ, olgunlaşan "sınırsız kuruntu" içindeki Sokratesçi iyimserliğin yani "bilim aracılığıyla evrenin tüm muammalarının çözüleceğine ve derinliğine anlaşılabileceğine" duyulan inancın meyvelerinden ürkmektedir (Nietzsche, 2018a:103). Ona göre bilimsel kültürün bağrında yatan felaket, onun hizmetinde çalışan modern insanı korkutmaya başlamış, teorik insan, artık Sokratesçi bilgi hazzının sınırlarını sezmeye ve geniş ıssız bilgi denizinde bir kıyı" aramaya başlamıştır (Nietzsche, 2018a:108-109). Ona göre bu sahili selameti insana temin edecek olan ise mitos (sanat) olacaktır. Toplumun ve kültürün temeli akıl değil, Sokrates'in biz kendisinden mahrum bıraktığı mitostur.

### Bilim Karşıtı, Son Saf Karakter, İlahi Misyoner ve Sessiz Ölüm Ustası Olarak Sokrates

Girişte belirttiğimiz gibi Nietzsche'nin Sokrates portresi stabil olmayıp bir kısım gelgitiler içerir. *Tragedyanın Doğuşu*'nun yayınlanmasını müteakip Sokrates'e bakışındaki gelgitleri *Platon* Öncesi Filozoflar'da rahatlıkla takip etmek mümkündür. Buradaki Sokrates hala sanatın hasmı ve ahlakın müfrit savunucusu olmakla birlikte artık tragedyayı intihara sürükleyen (Nietzsche, 2018a:87) bilimsel ruhun temsilcisi değildir. Burada antik dünyada bilim aracılığıyla mitsel olandan kopuşu temsil eden kişi Demokritos'tur. Kendisinde "doğa bilimlerine ve pozitivizm felsefesine karşı bir ilgi uyandırmış" olan Lange'nin *Materyalizmin Tarihi* adlı kitabının etkisiyle şekillenen söz konusu yorumunda Nietzsche, Demokritos'un atomcu vizyonunu, bilim aracılığıyla mitsel olanı aşma, bilimsel olanı mitsel olanın yerine ikame etme çaba-

sını onaylar. Sokrates burada akılcı ahlakı aramayı somutlaştırır. Ona göre kültüre ve sanata her zaman hasım olan "Plep kökenli" Sokrates (Nietzsche, 2018b: 335), "kendi etik reformuna yönelmiş inanılmaz bir irade"dir. Doğru yaşamın doğru bilgiyle mümkün olduğunu düşünen, "düşüncenin egemenliğinde yaşamı" amaçlayan filozof, "etik sonuçlarla bağlantısız her bilgiye hasımdır." Bilgi üzerine temellenen etik anlayışı sebebiyle erdemin öğretilebilir olduğunu düşünen (Nietzsche, 2018b: 336-337) Sokrates, etik bir yaşam için sürekli insanları rahatsız ederek onların bilme isteğini kışkırtmaya çalışır (Nietzsche, 2018b: 338). Burada *Tragedyanın Doğuşun*'dakinden farklı olarak Sokrates'in bilim karşıtı bir kişilik olarak sunulduğuna dikkat etmek gerekir. Fizik öğrenmeyi reddeden Sokrates bilim filozofu olmak bir yana bilakis tüm bilmeyi bir erekselliğe, iyimserliğe ve teoriye yönlendirerek Yunan biliminin gelişimine sekte vurmuş bir şahsiyettir; dahası o, bilime "ahlakileştirme hastalığını" sokarak Yunan bilim ruhunun çöküş trendine girmesine sebep olmuştur; zira "ahlak bilime hasımdır" (D'Ioiro, 2018: 40-41).

*Platon* Öncesi Filozoflar bağlamında üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise eserin adından da anlaşılacağı gibi Batı düşünce tarihinin Platon üzerinden dönemselleştirilmesidir. Burada felsefenin tarihsel dönemecine Platon yerleştirilir ve tarihsel taksim onun üzerinden yapılır. Filozof, Platon'a kadar olan filozofları özgün *saf karakter*ler olarak niteler; Sokrates'i de "son saf karakter" olarak bunların arasına yerleştirir. Nietzsche, trajik çağın filozofları olan bu düşünürler konusunda son derece mültefittir. Ona göre Sokrates'inde aralarında bulunduğu Preplatonik "filozofların özgün kavrayışları asla ulaşılmayacak kadar yüce ve saftır." Onlar "ebedi problemleri de ebedi çözümleri de bilirler." Söz konusu filozofların kendileri de adeta felsefenin tüm farklı tarzlarının somut halleridirler (Nietzsche, 2018b:15-16). Neredeyse tüm felsefi meseleler bu filozoflar tarafından bir şekilde gündeme getirilmiştir; öyle ki "gelecek kuşaklar artık bunlara ekleyecek doğru dürüst bir şeyler bulamamışlardır" (Nietzsche, 2015: 49). Bu nedenle biçimsel de olsa her şeyin konuşulmuş olduğu "Thales'den Sokrates'e kadar giden yol muazzam bir yoldur" (Nietzsche, 2007:142; Nietzsche, 2015: 50). Onun için filozofa göre Preplatoniklerle modernler arasında yetkinliğe ilişkin yapılacak bir kıyaslama kesinlikle modernlerin aleyhine sonuçlanacaktır; antiklere nispetle "büyük filozoflar nadiren yetkin insanlardır" (Nietzsche, 2018b: 79). İşte Sokrates'te bu saf tiplerin son temsilcisidir. Ancak varisi ve ardılı olan Platon "melez/karma/karışık tip"tir; çünkü Platon'un felsefesi gerçekte antik birkaç filozofun, felsefi arketipin düşüncelerinin kombinesidir (Nietzsche, 2015: 51-52; D'Ioiro, 2018:41, 50). Dolayısıyla Platon sonrası tüm düşünce tarihi söz

konusu antik filozofların felsefelerinin faklı şekillerde yeniden kombine edilmesinden ibarettir.

1788'de yayınlanan kendisini Wagner ve Schopenhauer etkisinden koparma gayretini somutlaştıran *İnsanca Pek İnsanca*'da Nietzsche, sanata karşı bilimi ön plana çıkarır. Mecaz, simge ve coşkulu durumlarla dolu olan sanata mukabil gerçeğe yaklaşım ve onu düzeltme hususunda yöntem olarak bilimi idealleştirir (Nietzsche, 138-138; Vattimo, 2005:181). Daha önce eylemleri için nedenler aramayı diyalektik/Sokratesçilik olarak yadsıyan filozof şimdi köken, ortam, sosyal statü ve hakim görüşlere bakmaksızın, geleneği izlemek yerine kendisini ondan kurtarmış olup eylemleri için nedenler talep edenleri özgür ruhlar olarak görüp över (Nietzsche, 2003a: 185). Bu değişim, Sokrates'e saldırısının şiddetini azaltsa da onu Sokrates'le uzlaşıma götürmez. Nietzsche, burada da Sokrates'i, dolayısıyla felsefeyi bilim karşıtı olarak olumsuzlamaya devam eder. Ona göre felsefe, "gözlerini mutluluk temin edici bilgiye dikerek bilimsel araştırmanın kan damarlarına düğüm atmıştır" (Nietzsche, 2003a: 27-28). Bilimsel yönteme sanat karşısında üstünlük tanıyan filozof, Sokrates'in daima kendisine ahlaki olanı buyuran daimonunu muhtemel bir kulak rahatsızlığı şeklinde yorumlayarak (Nietzsche, 2003a: 116-117) güçlü bir bilimselci eğilim gösterir. Burada "hakikatin ve sadeliğin her türlü metafizik mistifikasyonuna" karşı pozitivist dönüş gerçekleştiren (Young, 2017: 337, 361) Nietzsche, bu eser ile 19. yüzyılda eğitimliler arasında yaygın olan (materyalist, bilimsel, gerçekçi, metafizik karşıtı) eğilime dahil olur (Young, 2017: 337). Onun bu dönüşümü öncelikle "metafizik idealin reddini buna mukabil metafizik gerçekçiliğin (ya da realizmin) ise onaylanmasını ifade etmektedir. Buna göre doğanın "ardında" hiçbir şey yoktur. Bu da bilinebilir olanın sadece doğa olduğunu ve bilimin bilebildiğinden başka hiçbir şeyin olmadığı ifade etmektedir. Bu pozitivizm/bilimselcilik Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nda Sokratesçilik olarak adlandırıp karşı çıktığı şeydi. Wagnerle birlikte onu çağa aykırı kılan şey tam da bu bilimciliğin yani pozitivizmin reddi idi. *İnsanca Pek İnsanca*'da bu tür çağa aykırılığa son vermiştir. Bilimsel ruh, doğalcılık dahil tüm inançlara bir şerh koyar (Young, 2017: 361-362). Nietzsche'nin temel argümanı din, sanat ve ahlak gibi tüm bu konuların metafizik açıklama gerektirmeyecek şekilde insanca açıklamalara müsait olduğudur. *Ecce Homo*'daki ifadesiyle "sizin ülküler gördüğünüz yerde, ben insanca, pek insanca şeyler görüyorum yalnız!" (Nietzsche, 1996: 87; Young, 2017: 362 ). Temel strateji metafiziğin çürütmek değil, lüzumsuz bir hipotez olduğu göstermek (Nietzsche, 2017: 363) olan eserin amacı metafizik dünyaya olan açık veya örtük inancı yıkarak "metafizik-sonrası, "rasyonel" bir

kültür" inşa etmeye hazırlanmaktır (Young, 2017: 371). Bu amaçla sanata sert eleştiriler yönelten filozofa göre "sanat dinlerin çöktüğü yerde sesini yükseltir"; Aydınlanma'nın eleştirileri sonucu dinsel alanın dışına attığı duygular sanata sığınmıştır (Nietzsche, 2003a: 140). Ona göre metafizik ihtiyacı çok güçlü olduğundan ondan kopuş zor olmakla birlikte "entelektüel namusu" sanatçının "kayıp aşkının" (yani metafiziğin) siren çağrısına direnmesini gerektirmektedir (Young, 2017: 337); yani sanatçı aşkın olanın cazibesine karşı direnç göstermeli, onun sanata sızmasına mani olmalıdır.

Ancak Nietzsche'nin burada tüm sanatı kategorik olarak reddetmediğini söylemek gerekir. Onun saldırdığı sanat, metafizik karakterdeki sanattır. Nietzsche'nin arzusu zıt konumlarda olsalar da din/sanat (metafiziğin) ve bilimin birlikte ikamet edebilecekleri esneklikte ve güçte yüksek bir kültürün yaratılmasıdır (Nietzsche, 2003a: 229-276, 219-278). Şayet bu temin edilmezse bilime gösterilen ilgi azalacak ve hata yanılsama ve fantezi bir zamanlar denetimlerinde olduğu bilimin alanını fethedeceklerdir ki bu da bilimin iflasıyla ve tekrar barbarlığa gömülme olacaktır (Nietzsche, 2003a: 202-251). Sanata eleştirel yaklaşım, bilime kucak açmış olmakla (aslında bir ölçüde Sokratesçi konuma yaklaşmakla beraber) beraber Nietzsche, halâ onu yıkıcı olarak görmeye devam eder. Farklı yeteneklerle donatılmış olan Yunanlılar çok hızlı ilerlemiş, aynı şekilde çabucak da baş aşağı gitmişlerdir. Sokrates devinimi hızlandırılmış bir makinenin aksamları arasına fırlatılan bir taş misali makineyi tuzla buz etmiştir. Onunla beraber felsefi bilimin çok hızlı olan gelişimi bir gecede mahvedildi (Nietzsche, 2003a:209).

*Gezgin*'de Sokrates portresi bir ölçüde revize edilir. Burada da Sokrates'le savaşın şiddeti bir nebze düşmüş gibidir. Bir "ilahi misyoner" olan Sokrates (Nietzsche, 2016: 49) İsa'ya nispetle muzipliklerle dolu bir bilgeliğe sahip, anlama yetisi daha fazla bir kişilik olan Sokrates, farklı felsefi yaşam biçimlerinin kendisine götürülebileceği bir kişidir (Nietzsche, 2016: 56). Felsefe ise bir yaşam tarzı ve pratiği olup kişinin mutluluğa erişme amacına hizmet etmektedir. Nietzsche, burada Hristiyanlığın teslisine karşı felsefenin sunduğu tesellileri ön plana çıkarır (Young, 2017;416). Ancak Sokratesçi rasyonalizm hala problem teşkil etmektedir. "Yeryüzünü felaket çayırına dönüştüren şey"in akılsızlık değil, deneyim eksikliği olduğunu söyleyen Nietzsche, tüm bedensel ve ruhsal kusurları duyusal deneyim eksikliğine bağlar (Nietzsche, 2016:7). *Şen Bilim*'de duyum ve deneyim eksikliğinin sebep olduğu sorunlardan yakınmalar devam eder. Duyulardan korkan idealist felsefe bir tür kan emicilik iken filozof ise kalpsizdir; çünkü baştan çıkarıcı olan ideaları onların

kanlarıyla beslenerek (kalplerini de yiyip bitirerek) yaşamışlardır (Nietzsche, 2003b:251). "Gerçekliği yozlaştıran" filozoflardan biri (Nietzsche, 2003b:65) olmakla birlikte Nietzsche, "alaycı, adamı kendine aşık eden" bir "canavar" olan Sokrates'in "Atina'nın kendine en çok güvenen gençlerini titreten, ağlatan fareli köyün kavalcısı"nın, "çağının en büyük gevezesi" ve aynı ölçüde "çağının en sessiz kişisi" olan (Nietzsche, 2003b:205) Sokrates'in suskunluğuna, ölümü metanetle karşılamasına (geçici) hayranlık duyar (Nietzsche, 2003b: 66-67).

Nietzsche'nin diğer çalışmalarında da mutluluğu iyiye (erdeme), iyiyi de bilmeye (doğru kavrayışa) indirgeme, böylelikle eylem ve bilinç arasında bilişsel-mantıksal bağ kurma (gerekçelendirme) olarak Sokratesçilik biteviye yerilir (Nietzsche, 2001: 101). Nietzsche'ye göre Sokrates'in erdemli insanın en mutlu insan olacağı şeklindeki düşüncesi Yunanlar için çılgınca bir şeydi (Nietzsche, 2001: 161). Zira etik ve toplumsal yaşam için neden-sonuç ilişkisini yani mantıksallığı keşfeden ilk kişi Sokrates'tir (Nietzsche, 2001: 289). Ancak biz modern insanlar mantığın gerekliliğiyle eğitildiğimizden mantığa "dilimizin normal tadıymış gibi" alışmış durumdayız (Nietzsche, 2001: 289). Yani bizler eylemlerimiz için makul ve mantıki gerekçeler sunmanın normal olduğunu düşünmekteyiz; oysa Yunanlılar için etik ve toplumsal yaşam rasyonel olarak kavranan bir şey değildi. Onlar için bunların kaynağı gelenekler ve güdülerdi. Aslında Sokrates'in karşı figürü olarak Zerdüşt'ün eylemi de Sokratik diyalektik ve rasyonelliğin aşılarak, modernlerin ihtiyaç duyduğu yeni bir miti ortaya koyma çabasıdır. Bu perspektiften bakıldığında *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'de aslında "mantığa", yani eylemlerimiz için nedenler sunma ve onları rasyonalize etme eğilimine karşı bir reddiyedir. Zerdüşt "ben niçinleri üstüne soru sorulabilenlerden kişilerden değilim" (Nietzsche, 1999:137) diyerek aslında kendisini mit karşıtı diyalektikçilerden, yani Sokrates ve ardılı tüm modernlerden ayırmaktadır. Bunu yapmasının nedeni ise Zerdüşt'ün, daha doğrusu onun yazarının yeni bir mit yaratmaya girişmiş olmasıdır; çünkü yeni bir kültür ancak mit üzerinde yaratılabilecektir (Megill, 1998:126).

### Çirkin, Sapkın ve Anti-Yunan: Kendisini Kandıranların En Akılısı Olarak Diyalektikçi Sokrates

Son dönem çalışmalarında ve notlarında başlangıçtaki konumuna geri dönen Nietzsche, Sokrates'e ilişkin düşüncelerini en derli toplu haliyle "Sokrates sorunu" başlığı altında *Putların Alacakaranlığı*nda dile getirir.

Burada Sokrates *Tragedyanın Doğuşun*daki ve daha sonraki çalışmalardaki Sokrates imgesini bütünüyle yeniden onaylar ve oradaki Sokrates portresini ayrıntılandırır. Sokrates, Nietzsche'nin antiklerde olumladığı her şeyin karşıtının kendisinde somutlaştığı ilk dekandan/çöküş figürdür. O, Platonla birlikte Nietzsche'nin Pforta'dan itibaren düşünü kurduğu ve hasretini çektiği gerçek Yunanı temsil eden Presokratik uygarlığın ve düşüncenin "çöküş semptomu" ve yıkımının müsebbibidir. Öyle ki sofistler bile "daha Yunanlı" iken onlar "sözde Yunan", "anti Yunan"dırlar (Nietzsche, 2017: 12; Nietzsche, 2002: 223). Sokrates'i bu ölçüde suçlu kılan şey, onun antik Yunan'da somutlaşan ve tragedyada ifadesini bulan doğal/sahici yaşama son vermesi her şeyi akla tabi kılmasıdır. Sokrates, Yunan sanatının anlaşılması için *Dionysos* ile birlikte anlaşması gereken iki figürden biri iken, yaşamın "en son sınırına en son sınırına dek olumlanması"nın ifade eden *Dionysosca* olana mukabil Sokratesçilik ise, "içgüdüye karşıt", tehlikeli ve "yaşamı yıkıcı bir güç" olan "herşey pahasına "akılcılık"tır (Nietzsche, 1996: 72).

Bilim mitine olan inancın azalmasıyla birlikte yeniden mitostan/sanattan mantığa/felsefeye ve etiğe gidiş bir çöküş olarak görülür. Yunan yaşamının üzerinde yükseldiği içgüdülere savaş açan "sokak diyalektikçisi" Sokrates, Atina'da "en büyük devlet adamları, hatipler, şairler ve sanatçılarla yaptığı konuşmalarda", bu kişilerin "kendi meslekleri hakkında bile, doğru ve kesin bir kavrayıştan yoksun olduklarını, işlerini yalnızca içgüdüsel olarak yürüttüklerini" (Nietzsche, 2018a: 82) söyleyerek geleneklerin, otoritenin, içgüdülerin yön verdiği yaşamı olumsuzlamış, kötülemiş ve yıkıma uğratmıştır. Sokrates'in antik Yunan kültürünü alt etmek için kullandığı silah ise "diyalektik"tir. Sürekli bir "niçin"den yola çıkan Sokrates, eylemlerine rasyonel gerekçeler sunmayan Atinalıların bu yetersizliklerine gülen "gizem dolu alaycı"ydı (Nietzsche, 1997: 90). Sokrates "niçin" şeklindeki basit soru aracılığıyla eylemin niteliğini değerlendirmek için bir mekanizma geliştiren ilk kişiydi (Evangeliou, 2003:21). Ona göre gerçek eylem antiklerin eylediği gibi bilince dolayısıyla gerekçelendirmeye değil, geleneklere istinat eden (Nietzsche, 2002:227), halkın mitleriyle ve "varoluşunun bilinçsiz metafiziği"yle uyumlu olan eylemdir (Megill, 1998:125). Onun için Sokratesçi diyalektiğin nedenler arayışı ve erdem için ispat edilebilirlik kaygısı Grek içgüdüsünün çöküş nedeni olarak görülmeye devam edilir (Nietzsche, 2002: 226; 2002:90).

"Halkın en alt tabakasından" son derece "çirkin ve melez bir kişilik olan Sokrates, (Nietzsche, 2017:12-13) Yunanlıların güçlü yaşam güdülerini ve seçkin sanatsal beğenilerini alt etmiş, diyalektikten yana değiştirmeyi başar-

mış, böylece "diyalektik aracılığıyla ayak takımı baş olmuştur" (Nietzsche, 2017:12-14; 2002: 229). Burada tüm tarihte gördüğü köle efendi çatışmasını gören Nietzsche'ye göre sanat soylu olanların, diyalektik (düşünce) ise kölelerin safındadır. Çünkü, "otoritenin henüz iyi ahlaka dahil olduğu, 'gerekçelendirme'nin değil, emretmenin geçerli olduğu her yerde, diyalektikçi bir tür soytarıdır: gülünür ona, ciddiye alınmaz" (Nietzsche, 2017:14). "Diyalektikçinin ironisi, avam takımı intikamının bir biçimidir: ezilenlerin vahşeti, mantıklı uslamlamanın soğuk bıçak darbesinde kendine bir çıkış bulmaktadır" (Nietzsche, 2010: 291: Nietzsche, 2017:15). Sokratesçi diyalektiği amacı üstünlük kurmak, efendi olmak olan bir çeşit *agon* olarak gören Nietzsche'ye göre Helenlerin agonal dürtülerine hitap ederek özellikle gençleri büyüleyen "erotikçi" Sokrates aynı zamanda Atina'nın seçkin çevrelerinin ilk kılıç/maç ustasıydı (Nietzsche, 2017:15; 2002: 228; McNeill, 2004: 269-270; Acampora, 2002:47).

Nietzsche, okuyucuyu şaşırtacak şekilde defaatle Sokrates'in çirkinliğine ve toplumsal aidiyetine vurgu yapar ve onun düşünsel karakteriyle fiziksel çirkinliği arasında sürekli bir bağıntı kurar. Yüzü bir canavar olduğu gibi ruhu da bir canavar olan Sokrates'in düşünsel çürümüşlüğü adeta çirkinlik olarak simasına sirayet etmiştir (Nietzsche, 2017: 13). Şu haliyle Nietzsche bir fizyonom olarak konuşmakta ve onu kriminalize etmektedir. Tüm Batı tarihinin bu en dekanının siması suçunun aksi olmuştur. Ahlak aracılığıyla güdülere savaş açarak yaşamı iyileştireceğini düşünen, böylelikle "kendini kandıranların en akıllısı" olan Sokrates, tümden "bir yanlış anlamaydı"; çünkü akılcılığı ve bilinçliliği önceleyerek içgüdülere karşı direnen bir yaşam hastalığın kendisiydi. Akılcılık, yani "içgüdülerle savaşmak zorunda olmak" dekadansın formülüdür; zira, "yaşam yükseldiği sürece" mutluluk, içgüdü ile aynı şeydir (Nietzsche, 2017:17; 2002: 233). Onun için diyalektik aracılığıyla aklı yaşama egemen kılarak içgüdüyü yaşamdan dışlamak dekadansın başlangıcı olmuştur.

"Yaşamak -uzun süre hasta olmak"tır (Nietzsche, 2017:11) diyen "yaşam yorgunu" ve "yaşama karşı direnme dolu bir ses" olan Sokrates'in en büyük suçu yaşamı olumsuzlayarak değerden düşürmesi ve aşağılamasıdır. Sokrates'in kurduğu akıl, erdem ve mutluluğun eşitliği denklemi "eski Helenlerin tüm içgüdülerini karşısına alan" "gelmiş geçmiş en tuhaf denklem"dir (Nietzsche, 2017: 13; 2002: 229). Bu denklem kişisel haz ve siyasi iktidar peşinde koşan, riskli hayatlar yaşayan aristokrat Helenlerin "sağlıklı içgüdülerine" aykırıydı; ancak yok olma tehlikesi yaşayan Yunanlılar yok

olmak ile "abes-akılcı" olmak arasında bir seçim yapmak zorunda kaldıklarında "abes-akılcılığı" seçmişlerdir (Nietzsche, 2017:16). Böylece "despotik mantıkçı" Sokrates (Nietzsche, 2018a: 88; 2011: 98) Yunanlıların yarattığı sağlıklı kültürü yok etmiştir; etik olanı akli olana indirgeyerek etik olan ile doğal olan arasına ayrım koymuş, yaşamı doğadan, doğal olandan koparmıştır. Bu sebeple Sokrates, "dejenere bir insan türünün tasarımı"dır. "İyi insan", "mutlu insan", "bilge insan" "Sokrates, değerler tarihinde en derin sapkınlığın bir momentidir" (Nietzsche, 2002: 227). Sokrates'ten beri tüm Batı tarihinde esas olan şey ahlaki değerleri hayatın rehberi ve yargıcı kılma uğraşıdır (Nietzsche, 2002:153). Bu etik felsefe başlangıcından (Sokrates'ten) itibaren rakip gördüğü bilime karşı düşman bir niyet taşımış ve ona savaş açmıştır (Nietzsche, 2002: 229, 234-235,237; 1995: 32). Onun için "Yunanlıların asıl filozofları Sokrates'ten önceki filozoflardır" (Nietzsche, 2002: 232). Sokrates'ten sonra filozofların ortaya çıkışı bir yozlaşma ve çöküş belirtisidir (Nietzsche, 2002: 223).

Diğer taraftan Nietzsche, "tüm kötü hırsların mağarası" olan (Nietzsche, 2017:16) plep kökenli Sokrates'in zaferini demokrasinin (ayak takımının, sürünün) aristokratik soylu-yüce olana karşı zaferi olarak görmektedir. Yukarıda bahsettiğimiz gibi Sokratesçi diyalektiği avamın intikam aracı şeklinde yorumlamayarak tarihteki sürekli savaş içinde konumlandırır. Bu savaş esas olarak iki farklı ahlak ve bu ahlakların taşıyıcısı olan iki tip (efendi ve köle) arasındaki savaştır ve Nietzsche'ye göre gözden kaçırılsa da felsefeden sanata dinden etiğe tüm Batı tarihini belirleyen yegâne savaş budur. İyi ve kötü olarak nitelenen ahlaki değerler de bu mücadele içinde yaratılan mücadele araçlardır: Soykütüğünün bize göstereceği şey, tüm değerlerin bir güç isteminde, iktidar arzunda kök saldığıdır. Elbette bu yazının konusu olmamakla birlikte Sokrates'in düşüncesinin demokrasiyle ilişkisi ve mücadelesinin toplumsal ve siyasal karakterine ilişkin Nietzsche'nin okumasının tarihsel gerçeklikle bağıntısının sorunlu olduğunu özenle vurgulamak gerekir.

Sonuç olarak sürekli yeni tip bir felsefeden bahseden Nietzsche'ye göre Sokrates (rasyonalizm) ve Platoncu (idealizm) eski tarz felsefi düşüncenin/düşünmenin modelleri ve temsilcileriydiler. Oluşu (Herakleitos'u) değil, varlığı (Parmenides'i) esas alan bir metafiziğe istinat ettiğinden Sokratesçi (ve Platoncu) felsefe yaşamı değişimi ve dinamikliği içinde kavrayamadığından sürekli olarak yaşam için tehlike oluşturan kavram putları/mumyaları yaratmışlardır (Nietzsche, 2017:19). Duyusal olanı reddettiklerinden hiçbir şey onların elinde canlı olarak kurtulamamıştır. Bunun sebebi onların "oluş"a

duydukları nefret, biricik "hakiki dünya"ya duydukları özlemdir. Oysa varlık boş bir kurgusudur ve biricik dünya "görünüşler dünyası" olup "hakiki dünya" onun üstüne eklenmiş bir yalandır yalnızca" (Nietzsche, 2017:20). Söz konusu düşüncelerle Sokrates, yaşama ihanet etmiş, yaşamı (oluşu, görünüşler dünyasını) olumlayan trajik bilgeliği yok etmiş, akıl ve etik aracılığıyla yaşama ihanet etmiştir. Bu haliyle Sokrates sadece öğretisiyle değil, yaşam biçimiyle adeta uygarlığın düşmanı olarak resmedilir. Hem Sokrates hem de Sokrates'in yarattığı dünya (Avrupa kültürü) hastalıklı bir dünyadır. Tüm "değerlerin yeniden değerlendirilmesi" projesi Batı'nın yaşadığı bu hastalığa (yaşam yorgunluğu ve güç kötümserliğine, beğeni yoksulluğuna) karşı radikal bir çözüm ve anti Sokratesçi bir projedir. Kendisini "kültürel hekim" ve fizyolog olarak gören Nietzsche'ye göre mevcut Alman ve Avrupa kültürü hastalıklı idi; onun için yapılması gereken hasta olan organın acımasızca kesilip atılmasıdır. Hastalıklı olan şey ise Sokrates'le simgelenen Batılı zihindir. Bu bakış açısından onun Sokrates'in karşı simetrisi olduğunu söyleyebiliriz. Onun yapmak istediği şey Sokrates'in yarattığı dünyayı yıkmak ve yeniden inşa etmektir. Onun için Nietzsche, kendisini Dionysosça yaratılıştaki, "en üstün yok edici" ve ilk "ahlak karşıtı" olarak niteler (Nietzsche, 1996:143); fakat tüm bu yıkım yeniden yaratmak içindir. Yeni felsefe poetik bilgeliğe dayanacaktır; hakikatin olmadığı oluş dünyasında insan yaşayabilmek için güç istemi temelinde biteviye kendi (öznel) hakikatini (yani yanılsamasını) kendisi yaratacaktır. Zira sanat hakikati keşfedemez ama yaratır. Seçkin/yüksek değerlerin yaratılması, insanı aşma ve sağlıklı geleceği yaratma görevi ise ancak üstün insanın, özgür ruhların, Zerdüşt'ün ilk örneği olduğu yeni tip filozofların görevidir.

## SONUÇ

Kendi çağını bir çöküşle tanımlayan Nietzsche, yaşamın tüm yüzeylerine derinden sirayet eden söz konusu çürümüşlüğün kökenine yönelik yaptığı soykütüksel sorgulama neticesinde sorunun kaynağı olarak Sokrates'e odaklanır. Bazı meziyetleri dolayısıyla zaman zaman taltif etse de yaşamının sonuna dek Soktares'i (öğrencisi Platonla birlikte) Batı düşünce tarihin en büyük mücrimi olarak görmeye devam eder. Çünkü dekadanlıkla tanımlanan modern çağda mevcut gerçeklikte bile hükümferma olan kültür Sokratik kültürdür. Sokrates, hala modern insana gölge etmektedir. Ancak Nietzsche'nin (Zerdüşt'ün) haber verdiği olumsal şey (ya da müjde) artık bu kültürün sonunun gelmiş olduğudur. Kemale ermiş olan nihilizm kendi zevalini açığa

vurmaktadır. Hastalığının zirvesinde Nietzsche, sağlıklı bir kültürün doğuşunu müjdelemektedir. Çünkü oluş gereği ölümü doğum takip edecektir. Tanrı'nın ölümüne refakat edecek olan ölüm hiç şüphesiz Sokrates'in ölümü olacaktır.

Bugün dekadansın bizzat kendisi olarak deneyimlediğimiz modernlik, Sokratik kültürün son tezahüründen başka bir şey değildir. Bilme istenci temelinde yaşamın düzeltilmesine yönelik tüm düşünce modları Sokratizmin farklı biçimlerinden ibarettirler. Ancak insanlık bu bilme istenci (bilimin) doğrultusunda yaşama yön vermenin etik ve sosyo-politik tüm sonuçlarını deneyimlemiş ve artık yolun sonuna gelmiştir. Bugün 2500 yıllık rasyonel metafizik gelenek, Sokratesçi teorik kültür yıkımla sonuçlanmıştır. Ancak bu devasa yıkımın artçı şokları hala devam etmektedir. Tanrı'nın ölümü bu yıkımın, hakikat istencinin (felsefenin-logosun) sonunu imlemektedir. Artık yaşamak için insanın yapması gereken şey, felsefenin yarattığı hakikat yanılsamasını/yalanını aşarak sanat aracılığıyla yeniden kendi yaşamına anlam vermek ve kendi kişiliğini inşa etmektir. Bu anlamda logosa dayanan Sokratik kültür yeniden mitosa dayanan sanat tarafından ikame edilecektir. İnsan, anlam/yanılsama olmadan yaşayamayacağından yaşamının anlamın kendisi yaratacaktır. Ancak bu sanatsal yanılsama ya da hakikat metafiziğin hakikati gibi dünyayı aşan daha iyi bir yaşam adına yaşamı değerden düşüren mutlak metafizik bir hakikat değil, güç istencini artırarak yaşama hizmet eden öznel ve muvakkat hakikat olacaktır.

Yeni ve sağlıklı bir yaşamın ve insan tipinin yaratılması Sokrates'in alt edilmesiyle mümkün olacaktır. Onun için Zerdüşt'ün haber verdiği Tanrının ölümü, yaşamını onunla beraber idame ettiren-ettirebilen insanın da ölümünü getirecektir. Onun için Nietzsche, çağdaş(ı) insanı, "son insan" olarak niteler ve üst insan adına insanın aşılması çağrısında bulunur. Buradaki son insanın (aslında iyimserliği yıkımla neticelenen teorik insanın) Sokrates olduğunu söylemekte beis yoktur. Geleceğin filozofu Nietzsche'nin haber verdiği üst insan ve Sokratik "son insan"ın ölümünün ardından ortaya çıkacak (trajik) insandır. Önce Hıristiyanlık, ardından Aydınlanma ile farklı bir surete tezahür eden ve yaşamı çökerten bu Sokratesçi kültürün imhası ve ilgası için Nietzsche bir düşünceler ve ruhlar savaşına girmeye hazırdır. Çünkü Sokratik olan alt edilmeden yeni ve üstün olan ortaya çıkmayacaktır.

## Kaynakça


Acampora, Christa Davis (2002). "Nietzsche Contra Homer, Socrates, and Paul", *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 24, s. 25-53.

Ansell-Pearson, Keith (1998). *Kusursuz Nihilist: Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*, (Çev. Cem Soydemir), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Burnham, Douglas & Martin Jesinghausen (2010). *Nietzsche's The Birth of Tragedy: A Reader's Guide*, Continuum International Publishing Group.

Berkowitz, Peter (2003). *Bir Ahlâk Karşıtının Etiği*, (Çev. Ertürk Demirel), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Dannhauser, Werner J. (1974). *Nietzsche's View of Socrates*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Deleuze, Gilles (2005). *Nietzsche*, (Çev. İlke Karadağ), 2. Baskı, İstanbul: Otonom Yayınları.

D'Ioiro, Paolo (2018). "Bilim Ruhuyla Yaratılan Felsefenin Doğuşu", *Platon Öncesi Filozoflar* içinde 9-48 (Çev. Nur Nirven), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Evangeliou, C. C. (2003). "Nietzsche on Tragedy and Socrates", *Phronimon* 4 (1), s. 18-39.

Evangeliou, C. C. (2001). "Socrates as a Problem for Nietzsche", *Phronimon* 3 (1), s. 57-61.

Jaulin, A. "Nietzsche (1844-1900) ve Presokratikler". Çeviren: Refik Güremen. http://yasamisaretleri.blogspot.com/2010/04/jaulin-nietzsche-1844-1900-ve_03.html. çevrimiçi 25 Mayıs 2019.

Luchte, James (2001). *Early Greek Thought: Before the Dawn*, Continuum, 2011.

Kaufmann, Walter (1968). *Nietzsche: Philosopher, Psychoiogist, Antichrist*, 3rd edition, Princeton University Press.

Megill, Allan (1998). Aşırılığın Peygamberleri, (Çev. Tuncay Birkan), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Nehamas, Alexander (1999). Yaşama Sanatı Felsefesi. (Çev. Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

Nietzsche, Friedrich (1997). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, (Çev. Ahmet İnam), 3. baskı, Ankara: Gündoğan Yayıncılık, 1997.

Nietzsche, Friedrich (1998). "Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine", *Cogito*, (Çev. Oruç Aruoba), sayı 16, s. 55-65.

Nietzsche, F. (1999). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. (Çev. A. Turan Oflazoğlu), Bursa: Asa Yayınları.

Nietzsche, Friedrich (2001). Tan Kızıllığı, (Çev. Hüseyin Salihoğlu-Ümit Özdağ), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Nietzsche, Friedrich (2002). *Güç İstenci*, (Çev. Sedat Umran), İstanbul: Birey Yayıncılık.

Nietzsche, Friedrich (2003a). *İnsanca Pek İnsanca*, (Çev. Cemal Atilla), İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, Friedrich (2003b). Şen Bilim, (Çev. Levent Özşar), Bursa: Asa Kitabevi.

Nietzsche, Friedrich (2007). Mektuplar *1*. (Çev. Sedat Umran), İstanbul: Birey Yayıncılık.

Nietzsche, Friedrich (2010). *Öğretim Kuramlarımızın Geleceği Üzerine*, (Çev. Gürsel Aytaç), 3.Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Nietzsche, Friedrich (2010). *Güç İstenci*, (Çev. Nilüfer Epçeli), 1. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, Friedrich (2011). *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, (Çev. Mahmure Kahraman), 3. baskı: İstanbul: Say Yayınları, 2011.

Nietzsche, Friedrich (2015). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, (Çev. Gürsel Aytaç), 5. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Nietzsche, Friedrich (2017). *Putların Alacakaranlığı*, (Çev. Mustafa Tüzel), 5. baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, Friedrich (2018a). *Tragedyanın Doğuşu*, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, Friedrich (2018b). Platon Öncesi *Filozoflar*, (Çev.Nur Nirven), İstanbul:Pinhan Yayıncılık.

McNeill, David N. (2004). "On the Relationship of Alcibiades' Speech to Nietzsche's "Problem of Socrates" In P. Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Rochester, NY: Camden House. s. 260-275.

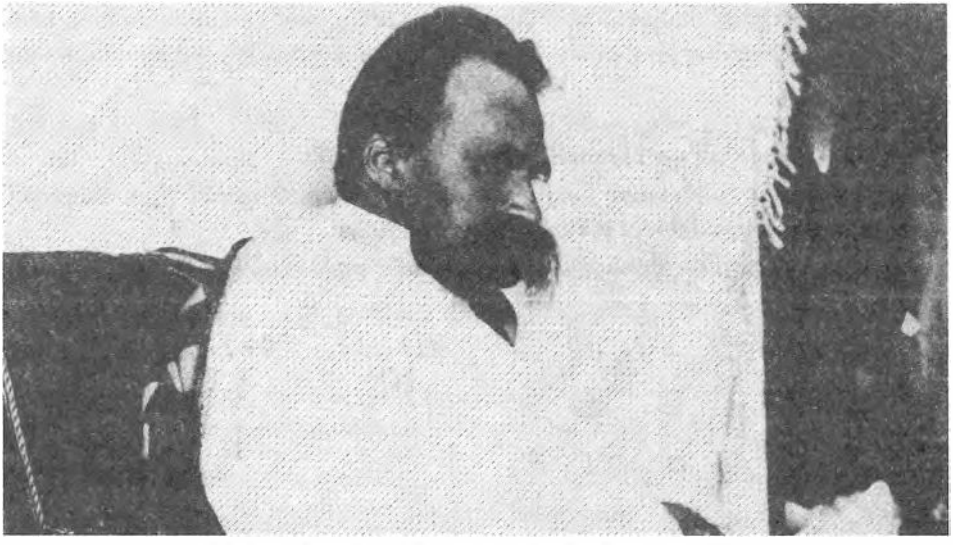
Özkan, Senail (2004). *Nietzsche Kaplan Sırtında Felsefe*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Porter, James I. (2006). Nietzsche and "The Problem of Socrates", *A Companion to Socrates*, Ed. Sara Ahbel-Rappe, Rachana Kamtekar, içinde, s. 406-425, Blackwell Publishing Ltd.

Vattimo, Gianni (2005). *Nietzsche ile Diyalog Denemeler 1961-2000*, (Çev. Durdu Kundakçı), Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.

Young, Julian (2017). *Nietzsche: Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi*, (Çev. Bülent O. Doğan), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Young, Julian ( 2013). *The Philosophy of Tragedy: From Plato to Žižek*, Cambridge University Press



*Der kranke Nietzsche* (Hasta Nietzche) serisinden, Hans Olde, 1899.

# NIETZSCHE'NİN NÖROLOJİK HASTALIKLARI*

**D. HEMELSOET****
**K. HEMELSOET*****
**D. DEVREESE******
**Çev. Aytekin Altıntaş*******

**Özet:** Arka Plan: Modern zamanların en önemli ve etkileyici filozoflarından biri olan Friedrich Nietzsche (1844-1900), erken çocukluğundan beri şiddetli migren ağrıları çekmiştir. 44 yaşında demansla sonuçlanan zihinsel bir çöküş ve fiziksel bağımlılıkla sonlanan bir inme yaşamıştır. Önceleri Nietzsche'nin demansının nedeninin nörosifilize olduğu düşünülmüştü. Ancak günümüzde bu tanı tartışılmaya başlandı.

Amaç: Nietzsche'nin hastalığının klinik karakterini belgelemek için yazışma, biyografik veriler ve tıbbi belgeler de dâhil olmak özgün materyalleri ve tarihsel kayıtları kullanarak, önceden önerilen tanıları tartışmak, yeni bir tanı hipotezine katkıda bulunmak ve desteklemek.

Materyal: Friedrich Nietzsche'nin özgün mektupları, akraba ve arkadaşlarının tanımlamaları ve medikal tanımlamalar. Özgün Alman kaynakları araştırıldı. Bunun yanında tıbbi dergilerde yayınlanan biyografilere de başvuruldu.

Bulgular: Nietzsche'nin çocukluk çağında başlayan aurasız[1] migreni vardı. Yaşamının ikinci yarısında depresyonla birlikte giden psikiyatrik bir hastalığa yakalandı. Yaşamının son yıllarında ise ilerleyici bilişsel bozukluklar başladı ve demans ve inmeyle sonuçlandı. 1900 da zatürre nedeniyle öldü. Aile öyküsü incelendiğinde inme nedeniyle 36 yaşında ölen babasında damar patolojisine bağlı zihinsel bir hastalık olma olasılığı görüldü.

Sonuç: Friedrich Nietzsche'nin hastalığı migren, psikiyatrik bozukluklar, demansla sonuçlanan bilişsel gerileme ve inme gibi bulgu ve belirtilerden oluşmaktaydı. Nietzsche'nin hastalığına nörosifilizin neden olduğuna dair yaygın kanı olmasına rağmen bu tanıyı desteklemek için yeterli kanıt yoktur. Subkortikal infarktlarla birlikte serebral otozomal

---

* Makale İngilizce'den çevrilmiştir. D. Hemelsoet, K. Hemelsoet and D. Devreese, "The neurological illness of Friedrich Nietzsche" Acta neurol. belg., 2008, 108, 9-16.

** Department of Neurology, Faculty of Medicine and Health Sciences, Ghent University Hospital, Ghent, Belgium,
*** Department of German, Faculty of Arts and Philosophy, Ghent University, Ghent, Belgium
**** Department of German, Faculty of Arts and Philosophy, Ghent University, Ghent, Belgium
***** Prof. Dr. Kadın Hastalıkları ve Doğum Uzmanı.

[1] Nöbet başlamadan önce ortaya çıkan ve nöbetin geleceğini haber veren belirtiler (Ç.N.).

dominant arteriopati ve lökoensefalopati (ĊADASİL)[2] Nietzsche'nin hastalığının bütün bulgularını ve belirtilerini kapsamaktadır. Bu çalışma Nietzsche'nin hastalığı ile ilgili karşı görüşlere ve tartışmalara yeni unsurlar ekliyor. Eski tanıları tartışıyor, tanı hatasının geçmişi üstüne yorum yapıyor ve Nietzsche'nin tıbbi sorunlarını ilk kez birleştiriyoruz.

Anahtar kelimeler: Nietzsche, Nöroloji tarihi, CADASİL, hypothesis

## GİRİŞ

Friedrich Wilhelm Nietzsche (sonradan Nietzsche olarak adlandırılan)15 Kasım 1844 de Almanya'nın Röcken şehrinde doğmuştur (1). Son iki yüzyılın en etkileyici modern düşünürlerinden biri olduğu kabul edilir. Birçok filozof, sanatçı, roman yazarı ve pek çok entelektüel ve sanatsal akımlar üzerinde önemli etkisi olmuştur ve olmaya devam etmektedir. "Die Fröhliche Wissenschaft" (Şen Bilim), "Also sprach Zarathustra" (Böyle Buyurdu Zerdüşt,) "Jenseits von Gut und Böse" (İyinin ve Kötünün Ötesinde), "Ecce Homo" gibi birçok kitap yazmıştır. Nietzsche'nin birçok sağlık sorunu vardı. Gençliğinden itibaren bu sağlık sorunlarına çözüm bulmaya çalışmış ve bunları yazışmalarında ayrıntılı olarak tanımlamıştır. Nietzsche 44 yaşında zihinsel bir hastalığa yakalanmış ve 56 yaşında ölmüştür. Uzun bir süre Nietzsche'nin hastalığının nörosifiliz olduğu düşünülmüştür. Ancak son zamanlarda bu tanının doğru olmadığı yönünde savlar vardır. Ancak bugüne kadar kesin bir tanı konamamıştır (2-5). Bu çalışmada biz Nietzsche'nin farklı sağlık sorunlarını tanımladık ve birleştirdik. Daha önce öne sürülen tanıları gözden geçirdik, tanı hatasının geçmişine odaklandık ve Nietzsche'nin hastalığını açıklayan yeni bir tanı önerdik. Nietzsche'nin hayatı ve çalışmalarıyla ilgilenen nörolojist, tarihçi veya başkaları için Nietzsche'nin hastalığının tıbbi ve tarihi unsurları ile geçmişteki ve güncel tanısal yaklaşımlara odaklanmanın ilginç olabileceğini düşündük.

## MATERYAL ve YÖNTEM

Mektuplardan elde edilen otobiyografik veriler, akrabalarının, arkadaşlarının ve doktorların ilk elden açıklamaları ve biyografik belgeler kullanıldı. Nietzsche tıbbi yakınmalarını ve hastalığının belirtilerini açıkça tanımlayan çok sayıda mektup yazmıştır. Hastalığını tanımlayan bu veriler bizim araştırmamızda önemli bir yer almıştır. Nietzsche'nin hayatını titiz bir şekilde gözden geçiren belgeler, onu tedavi eden doktorların ayrıntılı tıbbi notları ve

[2] Kalıtsal damar hastalığına bağlı olarak beynin korteks altı bölgelerinde oluşan doku ölümü ve beyaz cevherin dejeneratif hastalığı (Ç.N.).

hayatının son döneminde onun fiziki durumunu yansıtan fotoğraflar vardır. Sağlık durumu hakkında ayrıntılı bilgi verecek referansları bulmak için birkaç Nietzsche biyografisi inceledik. Son olarak geçmişteki ve güncel tanı güçlüklerine ve hipotezlere genel bir bakış sağlamak için Nietzsche'nin hastalığı ile ilgili tıbbi yayınları inceledik. Orijinal Alman kaynaklarını kullandığımız otobiyografik ve biyografik verilerin dikkatli incelenmesi Nietzsche'nin tıbbi biyografisini büyük bir doğrulukla yeniden kurgulamamızı sağladı.

Tarihsel bir tıbbi analizin anakroniktik bir tarihsel deneme olabileceği gerçeğinin farkındayız, ancak modern teorik kavramları kullanarak tarihsel verileri doğru analiz etme yöntemi, sıklıkla kullanılan gerekli bir bakış açısı ve yöntemdir. Bu nedenle iyi tanımlanmış ve belgelenmiş bir tarihsel klinik tablo, önerilen tanı kriterlerine sahip bir hastalığın güncel kavramını kullanarak geriye dönük tanı önermek için kullanılabilir.

## Bulgular

### NIETZSCHE'NİN TIBBİ ÖYKÜSÜ

Nietzsche'nin tıbbi öyküsü şiddetli baş ağrısı, görme güçlüğü, psikiyatrik bozukluklar, bilişsel gerileme ve inme gibi birçok önemli sorundan oluşuyordu. Her bir sorunu kronolojik sırayla özetleyeceğiz.

1. Baş ağrısı. Nietzsche'nin baş ağrıları 9 yaşında başlamıştı (6). Bu baş ağrıları genellikle çok şiddetliydi ve onun günlük aktivitelerinde ve profesyonel yaşamında önemli etkileri oluyordu.

Bu ağrılar, sağ tarafla sınırlı, genellikle frontal bölgede ve sağ gözünün üstünde olmakla birlikte aynı zamanda başın sağ yarısını kapsamaktaydı. Bu ağrılara tipik olarak, bulantı ve kusma gibi sindirim sistemi belirtileri de eşlik etmekteydi (7-9). Bu baş ağrıları nedeniyle ortamdan gelen ışığın verdiği rahatsızlıktan korunmak için, (fotofobiyi ima edercesine) gözlerini kapatır ve fiziksel aktivitelerden kaçınır ve yatağa giderdi (8-10). Bu baş ağrıları genellikle birkaç saatte geçer, bazen günlerce sürerdi. 4-44 saat arasında sürdüğüne dair birçok kayıt saptadık (9). Nadirde olsa, bu baş ağrıları tek taraflı olmuyor ve 4-6 gün sürebiliyordu (11). Önceki aura veya baş ağrılarının sıklığı veya doğası hakkında olası uyarıcı belirtileri açıklayan bir kayıt bulamadık. Nietzsche baş ağrılarını birkaç kez migren olarak tarif etmiş ve bu tanıya onun yakınmaları üzerine tutulan birkaç tıbbi kayıtta rastlanmıştır (12,13). Özetle, Nietzsche'nin baş ağrısı, International Headache Society (IHS) nin önerdiği aurasız migren kriterleriyle uyum gösteriyordu (14).

2. Görme sorunları. Nietzsche'nin görmeyle ilgili sorunları da genç yaşta başlamıştı. Bundan ilk defa 1856 yılında daha 12 yaşındayken bahsetmişti (15). Nietzsche, çocukluk yaşlarında sıklıkla "kötü ışıktan", "gözlerinin yorgunluğundan" ve "görmesinde değişikliklerle birlikte olan göz zayıflığı dönemlerinden" bahsederdi (16,17). Migren aurasına tipik olan görme bozukluklarını düşündürecek belirtilerden hiç bahsetmezdi. Nietzsche farklı göz doktorları tarafından birçok kez muayene edildi. İnternal rektal kas yetersizliği ile birlikte olan aşırı miyop tanısı kondu (18) Bir kez sağ tarafta daha belirgin olmak üzere her iki gözünde santral korioretinit[3] belirtilerinden bahsedilmişti(18) Göz basıncı ölçümleri ve göz dibi muayenesi her zaman normaldi (2).

13 yaşından önce Jena'da bir göz doktoru olan Prof. Schellbach tarafından anizokori[4] bulgusu annesi tarafından kayıt altına alındı. (19). 28 Eylül 1876 da benzer anizokori (sağ>sol) Dr. Heinrich Schies Gemuseus tarafından da not edilmişti (20). İlk tanıdan 40 yıl sonra, aynı anizokuri Basel'de gözlemlenmiş ve yeni bir bulgu ve nörosifilizin tanısında kilit bir işaret olarak değerlendirilmiştir (4).

Kırklı yaşlarda Nietzsche sağ gözünde dalgalı seyir izleyen görme bozukluğundan yakınmaya başlamıştır. Daha sonra her iki gözünde de görme sorunu ortaya çıkmıştır. 1873 yılında Nietzsche ilk defa "gözlerinde ani bir zayıflama" ve ciddi bir görme azalmasından yakınmış ve göz kaslarında krampların olduğunu tanımlamıştır (21). O zaman yapılan göz muayenesinde sağ gözünün görmediği saptanmıştır. 1878 yılında Nietzsche'nin görmesi hızla kötülemiş ve neredeyse tam olarak kör olmuştur. Açıkça görülebileceği gibi Nietzsche'de iyi bilinen miyopi ve görme kasları yetersizliğinden başka, dalgalı bir seyir izleyen görme bozukluğu ve geçici bir körlük durumu vardı. İki göz doktoru, Dr. Kruger ve Dr. W. Vulpius, santral korioretinit ve koriodit belirtileri saptasa da, bu bulgular diğer göz doktorları tarafından tespit edilmemişti (22).

3. *Zihin Sağlığı: Ruhsal durum bozuklukları ve sanrılar*. Nietzsche 1882 yılında intihar düşüncesiyle birlikte depresif belirtiler göstermeye başladı. Bu belirtiler aralıklı olarak tekrarladı ve 1887 yılında Nietzsche ruh halini kalıcı depresyon olarak nitelendirdi (26). Bu depresif ruh hali onun sosyal ve profesyonel yaşamını etkiledi. Nietzsche birkaç etkinlikte, bu sanrıları yansıtan tuhaf fikirler dile getirdi (27). 1883 yılında zihinsel durumunu ilk defa delilik

[3] Bir cins göz dibi iltihabı (Ç.N).
[4] Göz bebekleri arasında büyüklük farkı (Ç. N).

olarak adlandırdı ve birkaç mektubunda delirmekle ilgili kaygılarından söz açtı (28-30). 1884 yılında birbirine sarılarak devamlı büyüyen egzotik bir çeşitlilik içerisinde devamlı şekil ve renk değiştiren fantastik çiçeklerin olduğu görsel halüsinasyon bile anlattı (28). İzleyen yıllarda akıl sağlığı bozulmaya devam etti ve 1888 yılının sonunda Turin'de sanrıların açıkça baş göstermesi ve kendisine bakamayacak duruma gelmesiyle akıl sağlığı bütünüyle bozuldu (31). İsviçre'nin Basel şehrinde bir psikiyatri kliniğine yatırıldı (4).

4. *Demans.* 1988 yılında akıl sağlığının bozulmasından hemen sonra ilerleyici bilişsel gerileme başladı ve 1889 yılında Nietzsche de demansa yenik düştü. Ocak 1889'da Nietzsche'ye delilik felci, ilerleyici felç veya paretik sifilis olarak da adlandırılabilen paralitik demans[5] tanısı kondu ve Basel'de bir kliniğe yatırıldı. Daha sonra Jena'da başka bir kliniğe götürüldü. Burada, Prof. Otto Ludwig Binswanger ilerleyici felç tanısını onayladı. 1890 Martında Nietzsche'nin annesi oğlunun bakımını üstlendi ve onu Jena'daki klinikte kalmasına karar verdi. 1891'de ciddi bellek sorunu ortaya çıktı. Birlikte apati, huzursuzluk, davranış bozuklukları, anlayış eksikliği, saldırganlık, karakter ve kişilik bozuklukları, kendini kontrol edememe, mental gerileme (çocukça istekler ve düşünceler), artan sanrılar ve yüzleri tanıyamama belirtileri görüldü (4, 32). Artık zihinsel bozukluğu demans kriterleriyle tam bir uyum gösteriyordu (DSM-IV). Ciddi bellek sorunları, bilişsel işlevlerde bozukluklar ile günlük ve profesyonel yaşamında ciddi etkiler ortaya çıkmıştı (33).

5. İnme: Nietzsche'nin hayatının son yıllarında konuşma bozukluğu ve yüz felci gibi ciddi nörolojik belirtiler ortaya çıktı (2, 34). Bu belirtiler, olasıyla inme nöbetlerinden sonra ortaya çıkmaktaydı. Bu şekilde akut yerel nörolojik olayların (örneğin yüz felci) ortaya çıkışından birkaç yerde bahsedilmiştir (34). Nietzsche hayatının son günlerinde yatağa bağımlı olmuştu ve sol hemipareji veya hemiplejisi (vücudun bir tarafının felç olması) vardı. 1889 yılından kalan bir kaç fotoğraf Nietzsche'nin yatağa bağımlı durumunu, sol kolun öne bükülmesiyle birlikte sol tarafta felç olduğunu açıkça göstermekte ve piramidal tutulum olduğunu düşündürmektedir (şekil 1 ve 2). Bu sol taraf felci büyük bir olasılıkla damarsal bir lezyon veya inme sonucunda ortaya çıkmıştı. 1931 yılında, hayatının son günlerinde inme tanısı Podach tarafından da kaydedilmiştir (8).

6. Zatürre ve ölüm: Hayatının son yıllarında Nietzsche yatağa tam bağımlı olmuştu ve günlük yaşam için gerekli aktiviteleri yakınların yardımıy-

[5] Sifilizin merkezi sinir sistemini tutması sonucu gelişen demans ve felçlerle seyreden bir klinik durum (Ç.N)

la karşılanıyordu. 25 ağustos 1900 yılında, 56 yaşında iken muhtemelen son bir inme sonucu ortaya çıkan zatürre nedeniyle öldü (4,8). Ölüm sonrasıyla ilgili tıbbi bir veri bulunamadı. Otopsi yapılmadı (4).

TIBBİ AİLE ÖYKÜSÜ

Nietzsche birkaç kez kendi hastalığını babasının hastalığıyla karşılaştırmıştı (35). Bir papaz olan babası Carl Ludwig Nietzsche (1813-1849) birkaç kez depresyon atağı geçirmişti. 1846'dan sonra epileptik nöbetler (donup kalma, iletişim kuramama ve nöbet sonrası hafıza kaybı) ortaya çıkmaya başlamıştı. Aynı zamanda ciddi baş ağrısı atakları vardı. Daha çok başın sol ön kısmında yerleşen bu ağrılarla birlikte bulantı ve kusma oluyor ve bir gün kadar devam ediyordu. Çoğu zaman baş ağrısı atakları sırasında yatağa gidiyor ve uyandığında baş ağrısı geçiyordu. Bu karakteristik özellikler baş ağrısının nedeninin büyük bir olasılıkla Migren olduğunu gösterir (15). Nietzsche'nin babası, bir papaz olarak işini yapmasını engelleyen afaziyle sonuçlanan konuşma bozuklukları ve görme kaybına öncülük eden zihinsel hastalıkları "Nervenabspannung" (sinir yorgunluğu)., beyin hastalıkları "Gehirnaffektion" ortaya çıktıktan 2 yıl sonra, 30 Haziran 1849 hayatını kaybetti (1, 36). Ölmeden önce bütünüyle yatağa bağımlı hale gelmişti. Öldüğünde kendisi 36, Friedrich Nietzsche 4,5 yaşındaydı. Yapılan otopside beyninin dörtte birinin muhtemelen iskemik bozukluğa bağlı olarak yumuşadığı "Gehirnerweichung" saptandı.

Nietzsche'nin annesi, Franziska Oehler'in bazı karın rahatsızlıkları dışında sağlık sorunu olmadı. 70 yaşında iken, 1897 yılında karın (abdominal) kanserinden hayatını kaybetti. Franziska'nın yakınlarının ciddi bir sağlık sorunu yoktu. İntihar girişiminde bulunan Theobald isimli bir erkek kardeşi vardı. Nietzsche'nin küçük kardeşi Joseph 2 yaşındayken genel bir halsizliği takip eden nöbet sonucu ölmüştü (1848-1850). Friedrich Nietzsche'nin kız kardeşinin ciddi bir sağlık sorunu olmadı ve 89 yaşında öldü. Carl Ludwig Nietzsche'nin 2 kız kardeşi (Rosalia ve Auguste) vardı. Rosalia sinirli bir kişi olarak tanınırdı. Ancak ikisinin de psikiyatrik bir sorunu yoktu. Friedrich Nietzsche'nin çocuğu olmadı.

Tartışma

1) SİFİLİZ OLGUSU (Destekleyen ve Desteklemeyen görüşler)

Uzun bir zaman süresince Nietzsche'nin hastalığının sifiliz ve sifiliz nedeniyle oluşan genel paralizi (veya paretik nörosifiliz) olduğu düşünüldü.

Nörosifiliz, tersiyer sifiliz veya sifilizin geç dönem etkisi olarak kabul edilir. Bununla beraber, santral sinir sistemi tutulumu sifilitik enfeksiyonun her döneminde görülebilir. Sifilizin değişik evreleri akut sifilistik menenjit, serebrovasküler veya meningovasküler sifiliz, paretik nörosifiliz ve tabes dorsalis gibi birçok nörolojik sendromlarla komplike olabilir (39). Meningovasküler sifiliz başladıktan haftalar veya aylar sonra belirgin bir inme sendromu görülebilir. 20. Yüzyılın önde gelen sifiliz uzmanlarından Dr. Houston Merrit, nörolojik sendromların ortaya çıkması için ortalama 7 yıllık bir süre geçmesi gerektiğini göstermiştir. Öncü belirtiler başağrısı, baş dönmesi, uykusuzluk ve çeşitli psikiyatrik bozukluklar (duygusal dengesizlik, kişilik değişiklikleri) olabilir (40). Sifiliz enfeksiyonunun başlangıcından paretik nörosifilizin (genel parezi, paralitik demans) başlangıcına kadar geçen süre 10-20 yıldır (3-30 yıl arasında değişir) (41).

Erken belirtiler bellek sorunları, bilişsel bozukluklar, huzursuzluk ve kişisel bakımda gerileme olarak sayılabilir. Bu belirtileri, ilerleyici demansa kadar gidecek olan entellektüel düşüş izler (39). Merrit paretik sifilizin 5 tipik klinik bulgusunu saymıştır. Bunlar ifadesiz yüz, hiperaktif tendon refleksi, yüz kasları ve dilin tremoru, tremor nedeniyle el yazısının bozulması ve ağızda geveleyerek konuşmadır (42). Tam klinik tablo bunama, konuşma bozuklukları, myoklinik seyirmeler, hareket halinde tremor, nöbetler, hiperrefleksi, babinski refleksi ve Argyll-robertson göz bebekleriyle karakterizedir. Hasta sonunda yatağa bağımlı bir duruma gelir. Çeşitli fokal nörolojik belirtiler ortaya çıkar. Tedavi edilmezse akıl sağlığında ilerleyici bir bozulma olur ve süreç 3-4 yıl içerisinde ölümle sonuçlanır (39).

Nietzsche'nin bunamasıyla ilgili olan bu çalışmada, Leonard Sax, Nietzsche'nin hastalığının nedeni olarak gösterilen sifiliz lehine ve aleyhine olan tartışmaları gözden geçirmiştir (4). Nietzsche olgusunda paretik sifiliz tanısı sağ göz bebeğinin ışığa geç reaksiyon vermesiyle birlikte olan asimetrik göz bebekleri, tuhaf fikirleri ve kendini çok üstün görmesi (grandiosity) ve demans gelişmesi bulgularına dayanılarak konmuştu. (4). Nietzsche Basel'de kliniğe ilk başvurduğunda asimetrik göz bebeği bulgusunun yeni gelişen bir bulgu olduğu düşünülmüştü. Bununla beraber Nietzsche'nin annesi daha o çocukken sağ göz bebeğinin soldan daha geniş olduğunu fark etmişti (4). Bu bulgu profesyonel göz muayenesiyle onaylanmıştı. Sağ göz bebeğinin soldan daha yavaş reaksiyon vermesi bir kaç şekilde açıklanabilir. Önceden varolan bir göz durumu (Örn Adie's göz bebeği), migren nedeniyle oluşan sekonder bir fenomen veya 3. sinire tümör basısı diğer seçeneklerdir. Nietzsche, Basel

de kliniğe getirildiği zaman saptanmış olan görkemli ve tuhaf fikirler yeni ortaya çıkmış bulgular olarak kabul edilmişti. Ancak bu varsayım yanlıştı. Aslında, bu zihinsel rahatsızlıklar uzun yıllar devam eden bir sürecin doruk noktasıydı (4). Korioretinit, sifiliz nedeniyle de ortaya çıkabilen bir bulgudur. Nietzsche'ye dönem dönem korioretinit tanısı konduğu için bu bulgu sifiliz tanısı lehine kabul edilmiştir. Bununla birlikte korioretinit herpesvirus, lime hastalığı ve sistemik hastalıklar (örn lupus) gibi birçok başka nedenle ortaya çıkabilir. Ayrıca korioretinit belirtilerinin tanımı belirsizliğini korumaktadır ve daha sonra yalnız bir kez onaylanmıştır. 19. yüzyılın sonunda orta yaş erkeklerde yavaş yavaş ortaya çıkan demansın en yaygın nedeni sifilizdi. Fakat Nietzsche'nin klinik görünüşü paretik sifiliz için tipik değildir. Ayrıca Nietzsche'de Merrit tarafından belirlenen nörosifilizin 5 kardinal belirtinin hiçbiri yoktu. Basel'de kliniğe ilk geldiğinde yapılan tıbbi saptamalardan yüz ifadesinin canlı olduğu, reflekslerinin normal olduğu, tremor olmadığı, el yazısının normal olduğu ve gevelemeden akıcı konuştuğu anlaşılmaktadır (4). Basel'e geldiğinde Nietzsche'nin sıradan bir nörosifiliz olgusu olduğu düşünüldü. Annesi Jena'daki klinikte kaldığı süre içinde birinci sınıf özel bir bakımı karşılayacak maddi duruma sahip değildi (ki bu da Nietzsche'nin kabul edildiği Jena'daki Binswanger'ın öğrencileri arasında olan çağdaşlarından S. Simchowitz tarafından doğrulanmıştır) ve Nietzsche o zaman ünlü bir kişi olmadığı için, klinik bulgulara gereken önem verilmemiş ve klinik bulgular ve ağrı olmamasına rağmen Nietzsche'ye nörosifiliz tanısı konmuş gibi görünmektedir (4). Ayrıca Nietzsche'nin hayatı boyunca muayene olduğu bazı doktorlar nörosifiliz tanısının doğruluğundan şüphe etmişlerdir. Basel'deki klinikte Psikiyatrist Dr. Muthmann, Nietzsche'nin not defterlerinin içeriğinin sifiliz nedeniyle ilerleyici felç tanısını reddetmek için yeterli kanıt olduğu sonucuna varmıştır (2). Sax Nietzsche'nin klinik bulgularındaki 4 özelliğin nörosifiliz tanısıyla uyumsuz olduğunu göstermiştir. Nietzsche'nin migreni nörosifiliz nedeniyle ortaya çıkan baş ağrısı için tipik değildi. Normalde genel yıkımdan birkaç gün ile birkaç ay öncesinde görülür. Nietzsche'nin olgusunda migrenin 9 yaşında ortaya çıkış ile 44 yaşında olan genel yıkım arasında 35 yıl vardı. Genel yıkımdan sonra Nietzsche 12 yıl yaşamıştır ki bu nörosifilizli hasta için olağan değildir. Nietzsche'nin belirtilerinin tek taraflı olması, sağ yan baş ağrısı, konuşma bozuklukları, sol tarafında hemiparezi nörosifiliz için atipiktir. Nörosifiliz genellikle her iki beyin yarım küresini birlikte etkiler ve çift taraflı belirti ve bulgu verir. Nörosifiliz tanısını şüpheli kılan en önemli unsur Nietzsche'nin treponoma pallidum (çn. sifilizin etkeni mikroorganizma) enfeksiyonuna yakalanacak bir durumda olduğuna dair

bir kanıtın olmayışıdır. Nietzsche'nin sifiliz enfeksiyonuna yakalandığının gerçek bir kanıtı yoktur (4).

2) ALTERNATİF TANILAR

Geçmişte de Nietzsche'nin sağlık sorunlarını açıklayacak alternatif tanılar öne sürülmüştü. Sax, en olası tanının beynin sağ ön lobunun altına yerleşmiş sağ görme sinirinin retrobulbar meninjioması[6] olduğunu öne sürmüştü (4). Bu hipotez belirtilerin yavaş ilerlemesi, psikiyatrik ve görsel belirtilerin birlikte olması, (ışık çakmaları dahil) ve migren benzeri ağrılarla göz dibi hastalığının birlikte olması bulgularına dayanmaktaydı. Bununla birlikte konuşma bozuklukları ve tam hemipleji gibi fokal nörolojik bozuklukların beynin sağ ön bölge meninjioması nedeniyle ortaya çıkmış olma olasılığı düşüktür. Cybulska and Schain, nörosifiliz hipotezine karşı çıkarak, Nietzsche'nin akıl sağlığı sorununu açıklayacak en olası tanının manik depresyon veya manik psikoz olduğunu öne sürmüşlerdir (3,5).

Nietzsche'nin diğer sağlık sorunları (baş ağrıları, görme bozuklukları, inme) bu tanı içinde düşünülmemiş ve bu tanıdan bağımsız ayrı sağlık sorunları olarak kabul edilmiştir. Son zamanlarda Nietzsche'nin akıl sağlığı sorunlarının fronttotemporal (beynin ön ve yan kısımları) demans nedeniyle olduğu öne sürülmüştür (44). Bu alternatif hipotezler Nietzsche'nin kişisel ve ailesel tıbbi öyküsünü dikkate almayan hipotezlerdir.

3) YENİ BİR HİPOTEZ

Nietzsche'nin farklı sağlık sorunlarını gözden geçirdiğimizde bunların hepsinin nörolojik bir sendromun parçası olduğunu düşünüyoruz. Nietzsche'nin tanısının subkortikal infarkt ve lökoensefalopati ile birlikte olan serebral otozomal dominant arteriopati, kromozom 19q12 üzerinde notch 3 geninin mutasyonuyla karakterize kalıtsal bir hastalık olan CADASİL olduğunu öne sürüyoruz. CADASİL, beynin beyaz cevherini besleyen küçük damarların tutulumu sonucu nörolojik klinik belirtilerle kendini gösteren nonaterosklerotik, nonamiloid sistemik anjiopati ile karakterize bir hastalıktır (46,48). Klinik olarak CADASIL migren, huy değişiklikleri, iskemik ataklar ve bunama ile karakterizedir. Erken çocuklukta başlar ve ortalama 10-20 yılda ölümle sonuçlanır (47). Nadiren ilk atak 30 yaş altında ortaya çıkar. Kırk ve ellili yaşlarda atakların en sık görüldüğü bildirilmiştir (47). Davous, CADASIL için tanısal kriterler öne sürmüştür (49). Olası CADASIL tanısı için gereken 5 kriter şunlardır. Belirtilerin genç yaşta (<50) ortaya çıkması, 4 major nörolojik olaydan (migren, inmeye benzer olaylar, majör huy değişiklikleri ve subkor-

[6] Gözküresinin arkasına yerleşen nörojenik bir tümör (Ç.N)

tikal demans) en az ikisinin olması, bu olaylara neden olacak herhangi bir damarsal hastalık riskinin olmaması, kalıtsal otozomal dominant geçiş kanıtı olması ve kortikal infarkt olmadan beyaz cevher de anormal MRI bulguları olması (49). Dışlama kriterleri ise: geç yaşta (>70) ortaya çıkması, komplike kalp veya sistemik damar hastalıkları veya hipertansiyon olması, soy geçmişte başka bir olgunun olmaması ve 35 yaş üstü belirti veren olgularda MRI görüntüleme bulgularının normal olması. Nietzsche'nin tıbbi öyküsü bu 5 kriterden 4 tanesiyle örtüşmekteydi. Beyninin beyaz cevherinin görüntüsü olmadığı için 5. kriter için yorum yapılamadı. CADASIL'in yaşa bağlı olarak ortaya çıkan başlıca bulgu ve belirtileri incelendiğinde; inme ve inme benzeri ataklar en sık görülen belirtiler olarak görülür. Olguların %36.5-67.6 sını etkiler. Migren CADASIL grubunda ikinci sık rastlanılan belirtidir (%34.6) (49,50). Migren varolduğunda en erken belirti olarak karşımıza çıkar. Sıklıkla 10-20 yaşları arasında görülür (51). Migren ilk 10 yaşta bile görülmesine rağmen daha sık olarak 20 li yaşlarda görülür. Ellili yaşlarda pik yapar. Migren görülen en yaşlı hasta 70li yaşlardadır (47,51). Migrene mutasyon taşıyıcıların %22-38 inde rastlanır (47). IHS kriterlerine uyan migren auralı veya aurasız olabilir. Bazı ailelerde daha baskın olabilir. Aura sıklıkla atipik, uzun süreli ve nadiren şiddetli olur (46). Bununla birlikte CADASIL de migrenin aurasız olduğunu belirtmiştir (50, 52,53). Davous, migren (aurasız migren) prevelansının CADASIL olgularında %20 olduğunu göstermiştir (49). Huy bozuklukları en sık görülen psikiyatrik bozukluktur ve majör depresyon, manik depresif bozukluk, panik atak gibi durumları kapsar. Ancak CADASIL de görülen bu psikiyatrik bozukluklar tipik değildir. Halüsinasyonlar, sanrılar ve hatta psikoz bile ortaya çıkabilir (51,54).

CADASIL'in doğal seyri değişkenlik gösterir. CADASIL'de, iskemik atak belirtileri başlamadan önce, kümülatif beyin lezyonları nedeniyle sinsi bir bilişsel düşüş olabileceği ve inme öncesi fazda ortaya çıkabileceği gösterilmiştir (48). Bilişsel gerileme özellikle mental yavaşlama, konsantrasyon güçlüğü, motor işlevlerde yavaşlama, aşırı hareketlilik ve aynı şeyleri tekrarlama gibi, frontal lob işlevlerini etkiler (47,48). CADASIL'in değişik tipleri rapor edilmiştir. CADASIL izole kişilik bozuklukları ile birlikte olan yavaş ilerleyen nörodavranışsal bozukluk olarak, psikoz, huy bozuklukları ve uzun bir zaman dilimi sonunda demans ile görülebilir (55). Hastaların %10-15 inde akut inme atakları olmadan bile demans gelişebilir (56). CADASİL belirtiler ortaya çıktıktan 10-20 yıl sonra (<1-65 yıl arasında) ölümle sonuçlanır(47,50). Davous en sık görülen ölüm nedeni olarak inme, daha az sıklıkla bronkopnomoni ve yatak yarası komplikasyonlarını göstermiştir (49). CADASIL'in

uzun dönem sonuçlarını ve ölüm nedenlerini araştıran bir başka çalışmada en sık ölüm nedeni (%38) olarak zatürre (primer veya sekonder) gösterilmiştir (57).

Biz Nietzsche'nin görmeyle ilgili sorunlarının (örn korioretinit bulgularının) önemli bir kısmının CADASİL ile açıklanamayacak olduğunun farkında olsak bile, hayatının belirli dönemlerinde olan görme kayıplarının CADASIL'in bir parçası olabileceğini söylemek olanaksız değildir. Diğer kardiovaskuler risk faktörlerinin olmadığı genç yaşlarda optik siniri etkileyen geçici veya kalıcı iskemik olayların bazı hastalarda görülen bir CADASİL fenotipinin parçası olduğu kabul edilir (58).

Nietzsche'de nörolojik sekellere neden olan bazı akut ataklarının epileptik nöbetler (kompleks parsiyel nöbetler) olduğu düşünülebilir. Nietzsche'nin epileptik nöbetler geçirmiş olma olasılığını dışlayamayız. Buna karşın bu bizim CADASİL hipotezimizi yanlışlamaz. Çünkü epileptik nöbetlerin CADASIL'in atipik bir formu olarak ortaya çıktığı bildirilmiştir (59). Ek olarak Nietzcshe'nin babasının da epileptik olması kalıtsal bir hastalığın bir parçası olabileceğini düşündürmekte ve bu bizim hipotezimizi desteklemektedir.

Nietzsche'nin hastalığının klinik özelliklerinin yanında bizim hipotezimizi destekleyen bir diğer önemli unsur aile öyküsüdür. Nietzsche'nin babasında da benzer hastalık öyküsünün bulunması dominant geçişli bir hastalığı işaret ediyor olabilir. Ne yazık ki babasının diğer aile üyelerinin tıbbi verilerine ulaşılamamıştır. Tam ve ayrıntılı bir aile öyküsünün olmaması kesin bir tanıya varmayı zorlaştırmaktadır.

Nietzsche'nin babasında görülen bu majör tıbbi sorunlar (migren, psikiyatrik bozukluklar, demans, inme ve olası görme bozuklukları) ile aile üyelerinde görülen mental ve bilişsel sorunlar ve epileptik nöbetlerle olan migren, bilişsel gerileme ve inme birlikte düşünüldüğünde önerilen tanı olan CADASİL le örtüşür ve bizim Friedrich Nietzsche'nin hastalığının CADASİL olduğu hipotezimizi destekler. Bu hastalık Nietzsche'nin elde edilebilen tıbbi verileriyle en fazla uyum gösteren hastalıktır.

## SONUÇ

Friedrich Nietzsche şiddetli migren, psikiyatrik bozukluklar, bunama, görme kaybı ve inme ve inme benzeri ataklardan muzdaripti. Bu klinik belirtileri aile öyküsüyle birlikte düşünüldüğünde Friedrich Nietzsche'nin hastalığının CADASİL olduğunu düşünüyoruz. Önerilen tanısal kriterler

göz önüne alındığında Nietzsche'nin hastalığı "olası CADASİL" kriterleriyle örtüşmektedir. Bu geriye dönük, geçici ve spekülatif tanı Nietzsche'nin başlıca tıbbi sorunlarını bütünleştirir ve diğer yazarlar tarafından önerilen eski tanılardan daha iyi bir açıklama sağlar (3, 4). Biz CADASİL'in en iyi hipotez olduğunu düşünüyoruz. Bundan dolayı Friedrich Nietzsche olgusu CADASIL'in en iyi belgelenmiş ilk olgusu olabilir. Bu tanı 19. yüzyıl sonunda yeterli tanısal yöntemlerin (örneğin görüntüleme yöntemleri) olmaması nedeniyle kesin değildir. Hernekadar tipik Notch 3 mutasyonu bazı dokularda granular osmiofilik materyal varlığında bulunmayabilse de önerdiğimiz CADASİL tanısı teorik olarak -postmortem de olsa- DNA analizi ile kesinleşebilirdi. Ne yazık ki Nietzsche'nin çocuğu olmadığı için hipotezimizin daha fazla araştırılması için arkasından gelenlerin izini izlemek olanaksızdır.

## References


1. SCHIRMER A. Friedrich Nietzsche Chronik in Bildern und Texten. München-Wien : Carl Hanser Verlag, 2000.
2. VOLZ P. D. Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit : Eine medizinische-biographische Untersuchung. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1990.
3. CYBULSKA E. M. The madness of Nietzsche : a misdiagnosis of the millennium ? Hosp. Med., 2000, 61 : 571-575.
4. SAX L. What was the cause of Nietzsche's dementia ? J. Med. Biogr., 2003, 11 : 47-54.
5. SCHAIN R. The legend of Nietzsche's syphilis. Westport, Conn. : Greenwood Press, 2001.

6 HAYMAN R. Nietzsche : A critical life. New York : Penguin, 1982, 24.

7. COLLI G., MONTINARI M. Friedrich Nietzsche : Sämtliche Briefe, Kritische Gesamtausgabe. Berlin : de Gruyter, 1986, 579.
8. PODACH E. The madness of Nietzsche. Voigt FA (trans.) New York : Putnam, 1931.
9. COLLI G., MONTINARI M. Friedrich Nietzsche : Sämtliche Briefe, Kritische Gesamtausgabe. Berlin : de Gruyter, 1986, 5 : 196.
10. COLLI G., MONTINARI M. Friedrich Nietzsche : Sämtliche Briefe, Kritische Gesamtausgabe. Berlin : de Gruyter, 1986, 5 : 385.
11. COLLI G., MONTINARI M. Friedrich Nietzsche : Sämtliche Briefe, Kritische Gesamtausgabe. Berlin : de Gruyter, 1986, 5 : 386.
12. COLLI G., MONTINARI M. eds. Friedrich Nietzsche : Sämtliche Briefe, Kritische Gesamtausgabe. Berlin : de Gruyter, 1986, 5 : 68-69.
13. OVERBECK F. Erinnerungen an Friedrich Nietzsche. Neue Rundschau, 1906, 17 : 209-231.
14. Headache Classification Committee of the International Headache Society. Classification and diagnostic criteria fro headache disorders, cranial neuralgias, and facial pain, 2nd edition. Cephalalgia, 2004, Suppl 1 : 1-160.

15. COLLI G., MONTINARI M. Friedrich Nietzsche : Sämtliche Briefe, Kritische Gesamtausgabe. Berlin : de Gruyter, 1986, 1 : 8-9.

16. FÖRSTER-NIETZSCHE E. Die Krankheit Friedrich Nietzsche's. Die Zukunft 1900, 8 : 9-27.

17. COLLI G., MONTINARI M. Friedrich Nietzsche : Sämtliche Briefe, Kritische Gesamtausgabe. Berlin : de Gruyter, 1986, 1 : 275.

18. COLLI G., MONTINARI M., MILLER N., PIEPER A. Friedrich Nietzsche : Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe. Berlin : de Gruyter, 1975, 2 : 714- 716. 19. FUCHS J. Friedrich Nietzsches Augenleiden. Münchener medizinische Wochenschrift 1978, 120 : 631- 634.

20. Original from medical file. Goethe und SchillerArchiv Weimar 71 : 383,2.

21. THIERBACH E. Die Briefe des Freiherrn Carl von Gersdorff an Friedrich Nietzsche. Band 4. Weimar : Nietzsche-Archiv, 1937.

22. GILMAN S. L. Begegnungen mit Nietzsche. Bonn : Bouvier, 1985.

23. COLLI G., MONTINARI M. Friedrich Nietzsche : Sämtliche Briefe, Kritische Gesamtausgabe. Berlin : de Gruyter, 1986, 6 : 245.

24. COLLI G., MONTINARI M. Friedrich Nietzsche : Sämtliche Briefe, Kritische Gesamtausgabe. Berlin : de Gruyter, 1986, 6 : 285.

25. KAHN-WALLERSTEIN C. Paul Lanzky erzählt von Nietzsche. Neue Schweizer Rundschau 1947, 5 : 269-274.

26. COLLI G., MONTINARI M. Friedrich Nietzsche : Sämtliche Briefe, Kritische Gesamtausgabe. Berlin : de Gruyter, 1986, 8 : 304.

27. KOCH C., SCHLECHTA K. Nietzsche : Frühe Schriften. Munich : CH Beck'sche 1994, 5 : 205.

28. LOHGERGER H. Friedrich Nietzsche und Resa von Schirnhofer. Zeitschrift für philosophische Forschung 1969, 22 : 250-260, 441-458.

29. COLLI G., MONTINARI M. Friedrich Nietzsche : Sämtliche Briefe, Kritische Gesamtausgabe. Berlin : de Gruyter, 1986, 6 : 347.

30. OVERBECK F. Erinnerungen an Friedrich Nietzsche. Neue Rundschau, 1906, 17 : 215.

31. VERRECCHIA A. Nietzsche's breakdown in Turin. In : Harrison T. (ed.). Nietzsche in Italy. Saratoga : Stanford University Press, 1988.

32. DEUSSEN P. Erinnerungen an Friedrich Nietzsche. Leipzig : S.A. Brockhaus, 1901.

33. Diagnostic and statistical manual of mental disorders, Fourth Edition. American Psychiatric Association, 1994, 133-156.

34. Basler Krankenjournal in : Volz P. D. Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit : Eine medizinischebiographische Untersuchung. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1990, 379-383.

35. COLLI G, MONTINARI M. Friedrich Nietzsche : Sämtliche Briefe, Kritische Gesamtausgabe. Berlin : de Gruyter, 1986, 5 : 132.

36. Mett H.-J. et al. Friedrich Nietzsche : Werke, Historisch-kritische Gesamtausgabe. München : Beck, 1933, 1 : 4-5.

37. GOCH K. Nietzsches Vater oder Die Katastrophe des deutschen Protestantismus. Berlin : Akademie Verlag, 2000.

38. GABEL G. U., JAGENBERG C. H. Der entmündigte Philosoph. Briefe von Franziska Nietzsche an Adelbert Oehler aus den Jahren 1889-1897. Hürth, 1994. 39. SIMON R. P. Neurosyphilis. Arch. Neurol. 1985, 42 : 606-13.

40. MERRITT H. H., ADAMS R. D., SOLOMON H. C. Neurosyphilis. New York : Oxford University, 1946.

41. WILSON S. A. K. Neurology. London : E Arnold Co, 1940.

42. MERRITT H. H. A Textbook of Neurology. Philadelphia : Lea & Febiger, 1959. 43. SIMCHOWITZ S. Kölnische Zeitung, August 29, 1925.

44. ORTH M., TRIMBLE M. R. Friedrich Nietzsche's mental illness – general paralysis of the insane vs. frontotemporal dementia. Arch. Psychiatr. Scand., 2006, 114 : 439-445.

45. JOUTEL A., CORPECHOT C., DUCROS A. et al. Notch3 mutations in CADASIL, a hereditary adult-onset condition causing stroke and dementia. Nature, 1996, 383 : 707-10.

46. CHABRIAT H., VAHEDI K., IBA-ZIZEN M. et al. Clinical spectrum of CADASIL : a study of 7 families. Lancet, 1995, 346 : 934-9.

47. KALIMO H., VIITANEN M., AMBERLA K., JUVONEN V., MARTTILA R., PÖYHÖNEN M., RINNE J.O., SAVONTAUS M., TUISKU S., WINBLAD B. CADASIL : hereditary disease of arteries causing brain infarcts and dementia. Neuropathol. Appl. Neurobiol., 1999, 25 : 257-265.

48. AMBERLA K., WÄLGAS M., TUOMINEN S. et al. Insidious cognitive decline in CADASIL. Stroke, 2004, 35 : 1598-1602.

49. DAVOUS P. CADASIL : a review with proposed diagnostic criteria. Eur. J. Neurol., 1998, 5 : 219-233.

50. DESMOND D. W., MORONEY J. T., LYNCH T., CHAN S., CHIN S. S., MOHR J. P. The natural history of CADASIL. A pooled analysis of previously published cases. Stroke, 1999, 30 : 1230-1233.

51. VERIN M., ROLLAND Y., LANDGRAF F. et al. New phenotype of the cerebral autosomal dominant arteriopathy mapped to chromosome 19 migraine as the prominent clinical feature. J. Neurol. Neurosurg. Psychiatry, 1995, 59 : 579-585. 52. UTKU U., CELIK Y., UYGUNER O., YÜKSEL-APAK M., WOLLNIK B. CADASIL syndrome in a large Turkish kindred caused by the R90C mutation in the Notch3 receptor. Eur. J. Neurol., 2002, 9 : 23-28. THE NEUROLOGICAL ILLNESS OF FRIEDRICH NIETZSCHE 15

53. VAHEDI K., CHABRIAT H., LEVY C., JOUTEL A., TOURNIER-LASSERVE E., BOUSSER M. G. Migraine with aura and brain magnetic resonance imaging abnormalities in patients with CADASIL. Arch. Neurol., 2004, 61 : 1237-1240.

54. DICHGANS M. Cerebral autosomal dominant arteriopathy with subcortical infarcts and leukoencephalopathy : Phenotypic and mutational spectrum. J. Neurol. Sci., 2002, 203-204 : 77-80.

55. FILLEY C., THOMPSON L., SZE C. I. et al. White matter dementia in CADASIL. J. Neurol. Sci. 1999, 163 : 163-167.

56. MELLIES J., BÄUMER T., MÜLLER J. SPECT study of a German CADASIL family. A phenotype with migraine and progressive dementia only. Neurology, 1998, 50 : 1715-1721.

57. OPHERK C., PETERS N., HERZOG J., LUEDTKE R., DICHGANS M. Long-term prognosis and causes of death in CADASIL : a retrospective study in 411 patients. Brain, 2004, 127 : 2533-2539.

58. RUFA A., DE STEFANO N., DOTTI M. T., BIANCHI S., SICURELLI F., STROMILLO M. L., D'ANIELLO B., FEDERICO A. Acute unilateral visual loss as the first symptom of cerebral autosomal dominant arteriopathy with subcortical infarcts and leukoencephalopathy. Arch. Neurol., 2004, 61 : 577-580.

59. MALANDRINI A., CARRERA P., CIACCI G., GONNELLI S., VILLANOVA M., PALMERI S., VISMARA L., BRANCOLINI V., SIGNORINI E., FERRARI M., GUAZZI G. C. Unusual clinical features and early brain MRI lesions in a family with cerebral autosomal dominant arteriopathy. Neurology, 1997, 48 : 1200-1203.



Hasta yatağında Nietzsche ve kız kardeşi Elisabeth, Hans Olde, 1899.

# FRANKFURT OKULU'NDA NIETZSCHECİ UĞRAK*

**Rolf Wiggershaus**
**Çev. Semir Temiz****

Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Friedrich Pollock, Herbert Marcuse, Ludwig Marcuse, Günther Anders ve Rolf Nürnberg Ludwig Marcuse'nin Nietzsche'de kültür ve ihtiyaç arasındaki ilişki üzerine yaptığı bir çalışmasını 1942'de Los Angeles'ta tartıştılar. Bu, kendi ülkelerinin, bir sene önce (Polonya'nın ardından ve Hitler-Stalin anlaşmasına rağmen) Sovyetler birliğine saldırdığı ve sürgün edildikleri ABD'nin, Pearl Harbor'daki Japonlara saldırısının ardından savaş ilan etmesine karşı duran Avrupalı göçmenler arasındaki bir tartışmaydı. Bu, kapitalist ülkelerle Sovyetler Birliği'nin, faşist saldırganlara karşı ittifakının müdafaa uğraşını, -şimdi süper güç statüsüne evrilmekte olan- ABD'den gözlemleyen solcu entelektüeller arasındaki bir tartışmaydı.

İlk bakışta, tarihsel bağlama dikkat edilmesi tartışmanın tarihinin belirgin bir şekilde görünmesini sağlar. Metne bakıldığında baskın ve en ilgili katılımcı olarak Adorno, "mutluluğun [Glück] somutlaşmış bütünlüğü" ile ilgilenen bir düşünür olarak Nietzsche'den faydalanarak Marx'ı düzeltmeyi veya güçlendirmeyi hedefliyor. Horkheimer nihayetinde Adorno'yu destekledi ve Nietzsche'de "bütün [burjuva] doyum [*Genügsamkeitskultur*] kültürü"nün bir eleştirisini gördü.

İhtiyaçlar teorisi tartışmasının Horkheimer ve Adorno'nun "*Aydınlanmanın Diyalektiği*"ndeki iş birliğine ve tıpkı Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nün Anti-Semitizm üzerine yaptığı ortak çalışmasındaki işbirliğine

---

* Metin İngilizce'den çevrilmiştir, Rolf Wiggershaus, "The Frankfurt School's 'Nietzschean Moment'" Constellations Volume 8, No 1, 2001. © Blackwell Publishers Ltd., 108 Cowley Road, Oxford OX4 1JF, UK and 350 Main Street, Malden, MA 02148, USA.

** Öğrt. Gör. Kilis 7 Aralık Üniversitesi Felsefe Bölümü.

paralel olduğu hatırlandığında anakronizm izlenimi ortadan kalkar. Bu tartışma, onların kendi kendilerini netleştirme girişimlerinden birini belgeliyor.

Horkheimer, her zaman olduğu gibi, öz-bilinç ve öz-eleştiri arasında kaldı. Bir yandan, kendini, çıkarı/ları(enjoyment) uygun bir toplumda herkes tarafından paylaşılmış, iyi bir yaşamın ön planını deneyimlemiş geç bir burjuva olarak gördü; Bu, ayrıcalıklı bir noktadan, daha fazla arzu edilen gelecekteki gelişmelerin değerlendirilmesi için bir referans ölçütünü elinde bulunduran biridir. Horkheimer, 1935'te, şunları yazdı: "büyük kapitalin efendileri", "barbar oldukları için arzunun değerini düşürürler: kendi işlerinin ve ideolojilerinin köleleri; fakirler, arzuyu, daha iyisi için küçümser, kendilerini etkisizliklerinden soyutlar. Ancak geç burjuva, tamamiyle mutluluğun [Glück] ne anlama geldiğini ve uygun koşullar olmadan, insan kapasitesinin bozulacağını ve yozlaşacağını bildiği için devrimseldir."[1] Öte yandan kendi inatçılığını (stubbornness) burjuva kökeni üzerinden teşhis etti. "Gurur eksikliği", sosyalleşme ilkelerinin bir versiyonu olarak anlaşılıyor (1930'da Pollock'la gözden geçirildi),

> kendi içinde ve başkalarında sevinç eksikliği, öz-bilinç eksikliği, kaçınma davranışı, suçluluk duygusu (Bir kereye mahsus alınan bir karara rağmen belirli bir sebepten dolayı belirli bir yaşam sürdürme), terbiye etme ile güçlendirilmiş bir burjuva içgüdüsel temelin paylaşımı (sadece haz veren faaliyetin önlenmesi). Sadece toplumumuzun değerlerine düşman bir ortama ve otoriteye karşı çıkan bilinçli bir gurur, sürekli bir şekilde maksimlerin *gaité et courage*'i sorgulayan bu içgüdüsel temeli aşmamıza yardım edebilir.[2]

Horkheimer, Nietzsche'nin (Marx'ın aksine) "burjuvaziye güvensizliği"ne (Adorno) katılıyor. Ayrıca proletarya ve sosyal demokrasiden uzaklaşmaları konusunda onlarla hemfikir. Ancak sadece "üstinsan"(Nietzsche'nin "aristokratizmi) hakkında konuşmaktan kaçındı. Çünkü sınıf yönetimi ve kitlesel hâkimiyet olmadan, "üstinsan'ın özelliklerinin ve yüksek kültürünün imkansız olacağı iddiasını savunanlar var. Horkheimer bu noktada sadece boğucu zeminden kurtulmanın bir sorun olduğunu görüyor. Horkheimer buna şöyle açıklık getiriyor: eğer Nietzsche doğanın ziyadesiyle ileri düzey egemenliğinin, insanı tüketen çabayı gereksiz kıldığının farkına varsaydı, "bütün üstünlük [...] sadece eşit sınıfta olanlar arasında [gelişir]" inancının, ya hepsinin üstinsan olabileceği ya hiçbirinin olamayacağı anlamına geldiğini de fark etmiş olurdu. Böylelikle, Jaspers'in Nietzsche üzerine yazdığı kitabıyla ilgili sert eleştirisinde Horkheimer şunu yazabilir: Nietzsche'nin görünürde insani olmayan formülasyonunun altında... [elitist] bir hata değil

[1] Horkheimer, *Gesammelte Schriften* (Frankfurt: Fischer, 1985), 12:229, 231..
[2] Ibid., 15:385.

hastanın kini, kendinden kaçınması ve mevcut durumuyla barışık pasif ve konformist karakteri yatar."[3]

Adorno açıkça, Nietzscheci "aşk" ve "arzu" kavramlarını olumlu düzeltmeler olarak kabul etmek istemediğini söylüyor. Nitekim, Adorno ve Horkheimer için Nietzsche, her şeyden önce acımasızlığın içgüdüsel doğası konusundaki dürüstlüğü ve rasyonelleştirmeyi en aza indirmeden baskılanmış içgüdülerin karıştırılmasına gösterdiği önem bakımından değerlidir. Hiçbir filozof, neredeyse sadece eğitimlilerle, asilzadelerle ve küçük soylulukla vakit geçirmiş olan, papazın oğlu Nietzsche kadar, böylesi anti-Hristiyan antihümanist bir hiddeti bu yaşta duymamıştı. Neredeyse hiçbir filozof sosyo-tarihsel eğilimler dikkate alınmaksızın, kendi kökenlerini ve eğitimini olumsuzlamak ve yok etmek için bu kadar kararlı bir şekilde çalışmamıştı. Neredeyse hiçbir filozof bu kadar uzlaşmaz ve saldırgan bir biçimde kişisel kazanım ve sosyal başarı ile ilgili düşüncelere kendini kapatarak yaşamı geliştirmedi.

1942'deki tartışmada Adorno ve Horkheimer, Nietzsche'nin faşist ve ırkçı alımlamalardan kurtarılması gerektiği konusunda ısrar ediyor. Nietzsche'de başka hiçbir filozofta olmadığı gibi, kendi arzularının teyit edilip vurgulandığını keşfettiler. Horkheimer'in "Egoizm ve Özgürlük Hareketleri" nin sonunda formüle ettiği, "Geleneksel ve Eleştirel Teori" nin yanında, döneminin en önemli referans noktası olacağı 1936 denemesinde ısrar ediyorlar. Orada şunu yazar: "biri, üst insanı, küçük burjuvanın boş hayali ve Nietzsche'nin bu hayali bozması açısından, psikologların onun yönettiği analitik krallığa bıraktığı en sorunlu kavram olarak yorumladı." Yine de, Nietzsche asaleti [Größe], kanı ve tehlikeyi yüceltmez, ancak onları ideolojik amaçlar için uygun kılan ideolojik süslemelerden yoksun bırakır.

Acı verme arzusu; Tanrı, adalet, ahlakilik, onur ve ulus vb 'adına' işlevi sona erdiği ölçüde, öz farkındalık sayesinde, kendi taşıyıcılarından ideolojik red/inkar temelinde kendini gizlediği sürece, uyguladığı korkunç gücü kaybeder. Acı verme arzusu, olduğu gibi yaşam ekonomisine [Ökonomie der Lebensführung] katılır ve böylece rasyonel olarak kontrol edilebilir hale gelir.[4]

O dönemde Horkheimer hala, er ya da geç proletaryanın daha yüksek bir insan varoluşunu gerçekleştireceğine ve varoluşun bu tür yüksek ve daha rasyonel biçiminde egoizmin yeni bir anlamda daha üretici olacağı varsayı-

[3] *Zeitschrift für Sozialforschung* 6 (1937): 408f.
[4] *Zeitschrift für Sozialforschung* 5 (1936): 230.

mına göre hareket ediyordu. Bu, "Egoizim ve Özgürlük Hareketleri"ndeki devrim yoluyla "değişen" insanlığın", "daha özgür tinsel koşul"u üzerine vurgu 1942 tartışmasında artık yoktur. Onun yerine, dil "görünürde maddi gereksinimlerin tatminine rağmen insanlar bazı şeylerin pek de yolunda gitmediği hissine sahiptir" öne sürümünde bulunur. Yeni vurgu,- ki artık "doyum" kelimesi ile işaret edilir, kapitalizmin kendisini tüm maddi gereksinimleri tatmin etmeye hazırladığını ima eder- sadece üstü kapalı ifade eder. Horkheimer bu durumda düşünme yolumuzun radikal olarak farklı olacağını hisseder. 1940'ların başlarından kalma Adorno'nun *Minima Moralia*'sının bir aforizması olan "Ahlaki Standartlar Üzerine Bir Söz"de, benzer şekilde, maddi bolluğa ilişkin acil beklentiler ışığında, Nietzsche'nin öne sürdüğü efendi ahlakının [Herrenmoral] anlamı değişti. "Üstünlük erdemi" [*Vornehmheit*] uzun bir süredir artık kendini başkaları önünde daha iyi olarak kabul etme anlamına gelmez, ama Nietzsche'de tek tinselleştirici erdem olarak görünen bağışlama erdemini kabul etme ve onu gerçekten icra etmekten bezmiş hale gelmek anlamına gelir.

Birkaç yıl sonra, Adorno ve Horkheimer'ın vurgusu yine değişir. Nietzsche'nin ölümünün ellinci yılı üzerine bir radyo yayınında, onlar(Adorno, Horkheimer) ve Gadamer, Adorno'nun bilinen ideoloji eleştirisi, kendilik-bilgisi ve kişinin toplumsal değişime kayıtsızca kendi doğasına sadakatini daha özgür bir toplum yolu olarak ilan ettiği bir sohbete devam ederler:

Eğer [Nietzsche] vahşiliği yüceltiyorsa, öyleyse bu insanların bir noktada kendilerini tüm ahlaki uzlaşılardan, rasyonelleştirme yoluyla içgüdünün tüm kısıtlamalardan özgürleştirdikleri anlamına gelir..., doğru olan şey [*das Richtige*] kendisini inşa edecektir, e.ş., insanlar kendi yıkıcı içgüdülerini kabullendikleri an, öyleyse kendi güçlerini da kaybedeceklerdir; kendi içgüdülerini takip etme izni olmadığı için *ressentiment* ile dolu insan yerine dar anlamıyla ne kötü ne de iyi olan insan ortaya çıkacaktır, zira artık açıkça bastıracağı hiçbir şeyde olmayacaktır.[5]

Artık dünya tarihi adına misyonu olan bir proletaryadan hiçbir beklentileri kalmamıştır. Gerçi hala- hangi halktan, hangi araçlarla ve hangi koşullar altında- ne tür bir yıkım hayal etmek mümkün olabilir ki? Her şeyden önce, Horkheimer ve Adorno sadece, burjuva olmayanlar arasından genel bir dönüşüm uğruna mücadele eden savaşçıları hayal edebilirler. Ama, dünya-tarihi misyonu burjuva psikolojisinin mekanizmalarını ortadan kaldıran devrimci proletaryayı artık hesaba katmayan ve "burjuvaziden iğrenen" burjuva entelektüelleri neye dönüşeceklerdir?

[5] Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, 13:115.

Adorno 1965'de, Horkheimer'ın 70. doğum günü münasebetiyle yazdığı bir açık mektupta bir cevap bulur: "Sizden, bir başkasının ihtiyacına yönelik istencin [*das Andere zu wollen*] asla kendi mutluluğumuzdan vazgeçmek anlamına gelmeyeceğini öğrendim. Bu, düzenli olarak toplumsal bütününün bu garezine doğru yönelten ve onları zehirleyen teorik değerlendirmeleri tedavi etti ve onları hep aynı olanın [*Immergleichen*] köleliğinden kurtardı."[6] Mutluluktan Adorno, özgün olmayanlar arasında özgünlüğün mümkün olduğunu kabul etmediğinden beri, "bütünün bedenleşmiş mutluluğunu" kast etmiyor gibidir. Ama aynı zamanda başkasını mutlu etme zevkini de kast etmiyordu, ki bu tür bir mutluluk şekli *Minima Moralia*'dan alıntılanan bir aforizmada bahsedildiği gibi "üstünlüğe" [*Vornehmheit*] denk gelir. Bu sebeple, daha basit bir mutluluk kastedilir. Bu muhtemelen şu anlama gelir: başkalarının mutsuzluğunda mutluluk. Böylece, değişmeyen dünyada, egomerkezcilik garezden, *ressentiment*'dan kurtulmanın bedeli haline gelir.

Öyleyse, bu, Marksist teoriyi düzelten veya daha çok ona yapılan bir ek olan Nietzsche'nin rehabilitasyonun sınırı olarak kalır; *ressentiment*'a karşı panzehir yıkıcı içgüdülerin kabulüdür artık. Ama bu, bu tür içgüdülerin yüceltilmesi anlamına gelir. Öyleyse, yine de Nietzsche'nin gücü ululayan sol kanat kavranışı ve şefkat eksikliği sadece görünüşte radikal- bir *Scheinradikalität* olarak- hale gelir. Bu şimdiden, sadece kendi acılarını yorumlamış olmasına rağmen, kendisini tüm değerleri tekrar değerlendiren olarak gören Nietzsche'nin megalomanyasına yaklaşır.

[6] Adorno, *Gesammelte Schriften* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1986), 20:158.

# Also sprach Zarathustra.

Ein Buch

für

Alle und Keinen.

Von

**Friedrich Nietzsche.**

Chemnitz 1883.

Verlag von Ernst Schmeitzner.

Paris
W. Fischbacher
33 Rue de Seine.

St. Petersburg
H. Schmitzdorff
(C. Roettger.)
Kais. Hof-Buchhandlung.
5 Newsky Prospekt.

Turin
(Florenz, Rom.)
Hermann Loescher
via di Po 19.

New-York
E. Steiger & Co.
25 Park Place.

London
Williams & Norgate
14 Henrietta Street,
Covent Garden.

Böyle Buyurdu Zerdüşt'ün ilk bölümünün ilk baskısının kapağı, 1883.

# METAFİZİĞİN YORUMU ya da *HEIDEGGER'İN NIETZSCHE'Sİ* ÜZERİNE BİR İNCELEME

## THE RESEARCH ON THE *HEIDEGGER'S NIETZSCHE* OR THE INTERPRETATION OF METAPHYSICS

**Gevher Aslıhan Uncu***

**Heidegger'in Nietzsche'si**
**Der. Sadık Erol ER-Volkan Ay**
**Ayrıntı Yay., 256 sf. 2019**

19. ve 20. yüzyıl Kıta Avrupası, yaşadığı çağı aşarak sonrasındaki yüzyılın paradigmatik düşünsel dönüşümlerine etki eden ve aynı zamanda kendi zamanının ötesini olumlayabilen iki önemli figür olarak Heidegger ve Nietzsche'yi öne çıkarmaktadır. Çağdaş felsefe içerisinde, felsefi kimliği ve ayrıksı konumu ile temayüz eden Nietzsche'nin görüşleri her ne kadar "sabıkalı bir felsefe" olarak kabul görse de, Heidegger ile birlikte pek çok kuram ve kavramın inşası üzerinde belirleyici olmuştur. Özellikle Heidegger'in Nietzsche yorumu kendisinden sonraki felsefi geleneklere –varoluşçuluk, yapısalcılık, postyapısalcılık ve postmodernizm vd.- dolaylı ya da doğrudan etkisiyle bir hayli tartışmalara vesile olmuştur. *Heidegger'in Nietzsche'si*[1],, Batı düşünce tarihinde oldukça önemli olan bu karşılaşmaya dair seçkin makalelerle ışık tutmayı amaçlamaktadır. Bu karşılaşmaya odaklanmış olan eser, Heidegger'in felsefi kariyerindeki Nietzscheci dönüşümü ortaya koyarken siyasetten sanata, tarihe ve etiğe disiplinler arası zengin bir kavrayış zeminini de bizlere sunmaktadır.

* Necmettin Erbakan Üniversitesi Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi.
[1] Bundan sonra bu eser, *H. N.* olarak anılacaktır.

Heidegger, Batı felsefesinin birtakım kategorik ayrımlara ve kavramlara dayalı olarak gelişme gösterdiği geleneksel ontoloji anlayışını hedef alarak "Varlığın anlamı nedir?" sorusuna *Varlık ve Zaman*'da fenomenolojik yöntemle bir yorumlama getirirken, özgün bir yaklaşımı benimsemiş olmakla kalmayıp aynı zamanda bir hesaplaşmanın içerisine de girmiştir. Böylelikle, Heidegger geleneksel ontolojinin epistemolojik serimlemeye dayalı ilerleyişi karşısında, varlığın salt ontoloji temelli bir soruşturmayı dayalı olarak ilerleyişini önsel bir gereklilik olarak kabul etmektedir (Heidegger, 2004: 31). Dahası Heidegger'e göre, Batı metafiziği Platon'un idealar öğretisinin izlerini sürerken "şeylerin" dünyasına odaklanmış dolayısıyla da "Varlık"ın özünü kavramaktan uzaklaşmıştır (Hühnerfeld, 2010: 76). Heidegger'in metafiziği mevcut yapısından kurtarıp, farklı bir çözümlemeye tabi tutarak ele alma girişimi Nietzscheci felsefenin Batı metafiziği üzerindeki o köktenci ve kuramsal değişimini öngören eleştirileri ile de yakından ilişkilidir. Zira her ne kadar Heidegger'e göre, Nietzsche'nin felsefi düşüncesi nihilistik ve radikal bir yapıyı işaret ediyor olsa da metafiziğin olağan işleyişinin dışına çıkamamıştır. Dolayısıyla, Heidegger'in Nietzsche ile olan bağı ve karşılaşması Batı metafiziğinin aldığı duruma yönelik açık bir saptamayı da yansıtmaktadır (Heidegger'in Batı düşüncesini varlık tarihi açısından ele alışı Nietzsche'ye metafizik bir konum açmaktadır, *H.N.* s. 47).

1930'lara tekabül eden Heidegger'in Nietzsche'yi okuma girişimi devamında geç dönem Heidegger düşüncesi olarak nitelendirebileceğimiz bir sürece işaret ederken, Heidegger felsefesinde baskın bir figür olarak Nietzsche'yi de görmemize olanak sağlamaktadır. 1967 yılında Heidegger tarafından kaleme alınan " Who is Nietzsche's Zarathustra?" "Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Kimdir?" adlı makale ile başlayan *H.N*, Nihilizm, Kaos, Metafizik, Zerdüşt, Güç İstenci, Üstinsan, Bengi Dönüş, Tarih, Sanat, Hakikat, Nasyonal Sosyalizm ve Tanrı Öldü! gibi bazı temel kavram ve söylemler üzerinden şekillenen toplamda 13 makaleden oluşmaktadır. *H. N*'nin söz konusu kavramlar üzerinden gerçekleştirilen geniş bir okuma olması sebebiyle Heidegger düşüncesini kavramada önemli bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Eserde, Heidegger'in ele aldığı kavramlarla ilişkili olarak, öncelikle Zerdüşt kavramı ön plana çıkmaktadır. Metafiziksel bir sorgulama olan "varlık nedir?" yahut "varlık kimdir" sorularını da önceleyen bir perspektifle irdelenen Nietzsche'nin Zerdüşt'ü temsil ettiği değer bakımından Heidegger'in varlık ve insan bağlantısında dikkat çekici bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır (*H. N.*, s. 28). Öte yandan, Platon'a kadar uzanan varlık ve düşünce tarihine ilişkin sorgulama Heidegger'i Nietzsche felsefesini "tersine çev-

rilmiş bir Platonculuk" olarak tanımlamaya itmiştir. Bu konumlandırmacı tavır Nietzsche'de hakikatin özü yorumuna bir bakımdan kapı aralamaktadır. Nietzsche açısından hakikat kavramında yer alan muğlaklık kavranış güçlüğü yaratsa da, Grek mirası olarak kabul edebileceğimiz hakikatin paradoksal bir ilişki olduğu yönündeki vurguyu *Güç İstenci*'nde yer aldığı şekliyle biz Nietzsche'de görebiliyoruz. Dolayısıyla, Heidegger hakikati Platon'un "Gerçek ve Görünür Dünyalar" arasındaki ayrıma dayandırması ile Nietzsche'nin Platonculuk ile olan bağlantısal rolüne ilişkin açıklamayı vurgulamak istemektedir (*H. N.* s. 31).

Batı düşüncesinin geçirmiş olduğu felsefi buhranları ve arkasında yatan nedenleri tarihsel perspektifle değerlendirebilme yetisi, bir düşünür ve filozof için oldukça önemli bir ayrıntı olarak kabul edilebilir. Nitekim Heidegger'in bu konudaki yetisi iyi bir analiz süreci doğurmuş devamında ise kendi felsefesine sirayet ettirme noktasında oldukça etkili olmuştur. Michael Allen Gillespie'nin "Heidegger'in Nietzsche'si" başlıklı makalesinde Heidegger'in Nietzsche'ye dönme nedenini açıklarken, 1933 yılında Freiburg Üniversitesi'ndeki Rektörlük Konuşmasına göndermede bulunur (*H. N.* s. 42). Nazi Almanya'sı döneminin içerisinde bulunduğu mevcut koşullar Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" söylemi ile bağlantılıdır. Zira küresel çapta meydana gelen tüm değişimler, özelde ise Almanya'daki politik dönüşüm Tanrı'nın ölümü söylemini hazırlayan zemini yansıtmaktadır. Heidegger'e göre, Tanrı öldü söylemi her ne kadar teolojik bir problem olarak algılansa da, varolanların temelini karşılayacak bir yaratıcının eksikliği çerçevesinde düşünüldüğünde metafiziksel bir problem haline gelmektedir. Buradan hareketle, Heidegger'in Tanrı öldü söylemini dünya tarihi açısından irdelerken, bu durumu metafiziksel bir problem olarak değerlendirme potansiyeli taşıdığını fark edebiliyoruz. Hristiyan kültüründe yer alan Tanrı figürünün bütünsel anlamda varlıkların oluşumundaki rolünün eksik ya da yetersiz olarak kavranması olgusu, Nietzscheci nihilizme ilişkin Heidegger'in varsayımsal görüşünü yansıtmaktadır. Diğer taraftan, nihilizmin tarihi ile metafiziğin tarihini birbirine paralel gören Heidegger en sancılı felsefi tartışmalardan birini de bu alanda yürütür. Heidegger tarafından ortaya koyulan nihilizmin kökenine dair gerçekleştirilen meta anlatı esasında nihilizme biçilen anlamsal karmaşayı giderme izleğini taşır. Burada Heidegger'in eleştirisi, Nietzsche'nin nihilizmin kökenini doğalcı bir açıklamaya dayandırarak amaçladığı felsefi antropolojiye ilişkindir. Dolayısıyla Heidegger, Nietzsche'nin metafiziğin olduğu gibi nihilizmin de özünü kavrayamadığını savunur (*H. N.* s. 118). Nitekim nihilizmin, toplumların içerisinde bulundukları buhranlı dönemle-

ri karşılayan, günah keçisi haline gelen bir kavram olarak algılanması kavramın özünü idrak etmeyi güçleştirmektedir. Haliyle bu durumun aşılması gereken bir engel olarak kabul edilmesi hiç kuşkusuz doğru bir tavır olarak yer edecektir.

Öte yandan, tarihsellik içerisinde insanın konumlandırılışı meselesine gelindiğinde Nietzsche'nin üçlü tarih anlayışı ile Heidegger'in Dasein'i arasında, zamansallık bakımından bir ilişki kurulmaktadı (Heidegger, 2004: 550). Yaşam dediğimiz şey - ki buna geçmiş, şimdiki an ve gelecek olarak Nietzscheci üçlü tarih anlayışı çerçevesinde bakacak olursak- "zoon logon ekhon" yani rasyonel bir hayvan olarak insanla, üstinsan arasındaki dönüşüm süreci metafizik kavrayışın içyüzünü yansıtan ucu temsil etmektedir Nitekim tam da bu noktada Heidegger'in insanın aşılması olarak bahsettiği şeyin Dasein olmak iken, Nietzsche'de Ebedi Dönüş kavramı ile ilişkili olarak düşünebileceğimiz insandan üstinsana geçişte varmayı amaçladığı şey olduğu fark edilmektedir. Söz konusu bu tarih anlayışı Heidegger' e göre metafizikten bağımsız düşünülemez (*H. N.* s. 192).

Heidegger'in Nietzsche okuması, her ne kadar metafizik bir görünüm arz etmiş olsa da politika ile ilgili görüşlerin de yankılandığı spekülatif bir alan yaratmıştır. Özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında Heidegger'in Nasyonal Sosyalizm hakkındaki tavrını idrak edebilmek için öncelikle, Nietzsche'nin bu konudaki görüşlerinin ele alınması gerekmektedir. Zira Nazi Almanya'sında Nietzsche'nin Nasyonal Sosyalizm denildiğinde kilit taşı bir isim olarak algılanması, dahası Darwinci bir politikayı benimsemesi Heidegger tarafından eleştirel bir direniş geliştirmesine sebep olmuştur. Son kertede ise, Heidegger'in biyolojizm üzerinden yürütülen tartışmada Batı metafiziği açısından Nasyonal Sosyalizme karşı doğal bir sonuç atfettiği görülür. Bu yaklaşım Heidegger'in Batı metafiziği tarihini iyi analiz edebilmesine olanak tanısa da çözüm odaklı bir girişim için kısıtlı bir benimseme olarak kalmıştır (*H. N.* s. 229).

Nietzsche'nin *Güç İstenci*'nde yer alan "Sanat esas olarak, varoluşun onaylanması, kutsanmasıdır, Tanrılaştırılmasıdır…" (Nietzsche, 2010:518) ifadesine referansta bulunarak sanata ilişkin görüşünü ve devamında Heidegger'in söz konusu yorumuna da yeri gelmişken değinmekte fayda var. Sanat ve hakikatin dikotomik bir ilişki ihtiva ettiğini ifade eden Nietzsche, bu anlamda sanata üst bir değer atfetmektedir. Bu mesele ile ilişkili olduğun farkına varılarak değinmeden geçemeyeceğimiz bir iç parantez olarak Platon'un sanatı mimesis/ taklit olarak kabul eden dahası gerçek ve görünüş arasındaki

ayrıma dayandırılan görüşü, Nietzscheci sanat görüşünü anlamlandırmada önemli bir kavşak oluşturmaktadır. (Platon, 2011: s. 339). Nietzsche'de sanatın değerli kılınışı iddiası güçlü biçimde yer alırken, Platon'a göre ise hakikatin sanattan daha üst bir basamakta yer ettiği ifade edilebilir. Dolayısıyla, sanat ve hakikat ilişkisinde Platon, Nietzsche ve Heidegger'in dâhil olduğu üçlü bir bağlantısal değerlendirme ortaya çıkmaktadır. Bu değerlendirmenin son ayağının Heidegger tarafından ortaya koyulması hem sanat hem de hakikatin, varlığın perdesini ortadan kaldıran iki ayrı nosyon olarak ele alınması bu kavramlar arasındaki ilişkiye varoluşsal bir boyut kazandırmıştır (*H. N*. s. 159).

Netice itibariyle, ele alınan bütün bu kavramlardan hareketle Heidegger'in geç dönem düşüncesine tekabül eden Nietzsche okuması oldukça kritik noktalara temas etmesi bakımından oldukça önemlidir. Heidegger'in Nietzsche okumasının birtakım sonuçlarını sıralamak mümkündür. Öncelikle Batı metafiziği açısından konumunun belirlenmesi, ikinci olarak Nietzsche'nin kavramları ve felsefesi üzerinden Heidegger'in kendi felsefesindeki Nietzscheci etkinin izlerinin sürülmesi ve son olarak ise Nietzsche felsefesinde yer alan kavram ve söylemlerin tarihsel analiz çerçevesinde eleştirelliğe dayanan noktalarının ortaya koyulması olarak şekillendiği söylenebilir. Heidegger'in Nietzsche okumasının geçirmiş olduğu tüm bu merhaleler, Heidegger düşüncesinin kavranmasında örtük kalmış bir yönü açığa çıkararak sonrasındaki okumalara katkı sağlaması açısından önemli bir adım olarak anlaşılmalıdır.

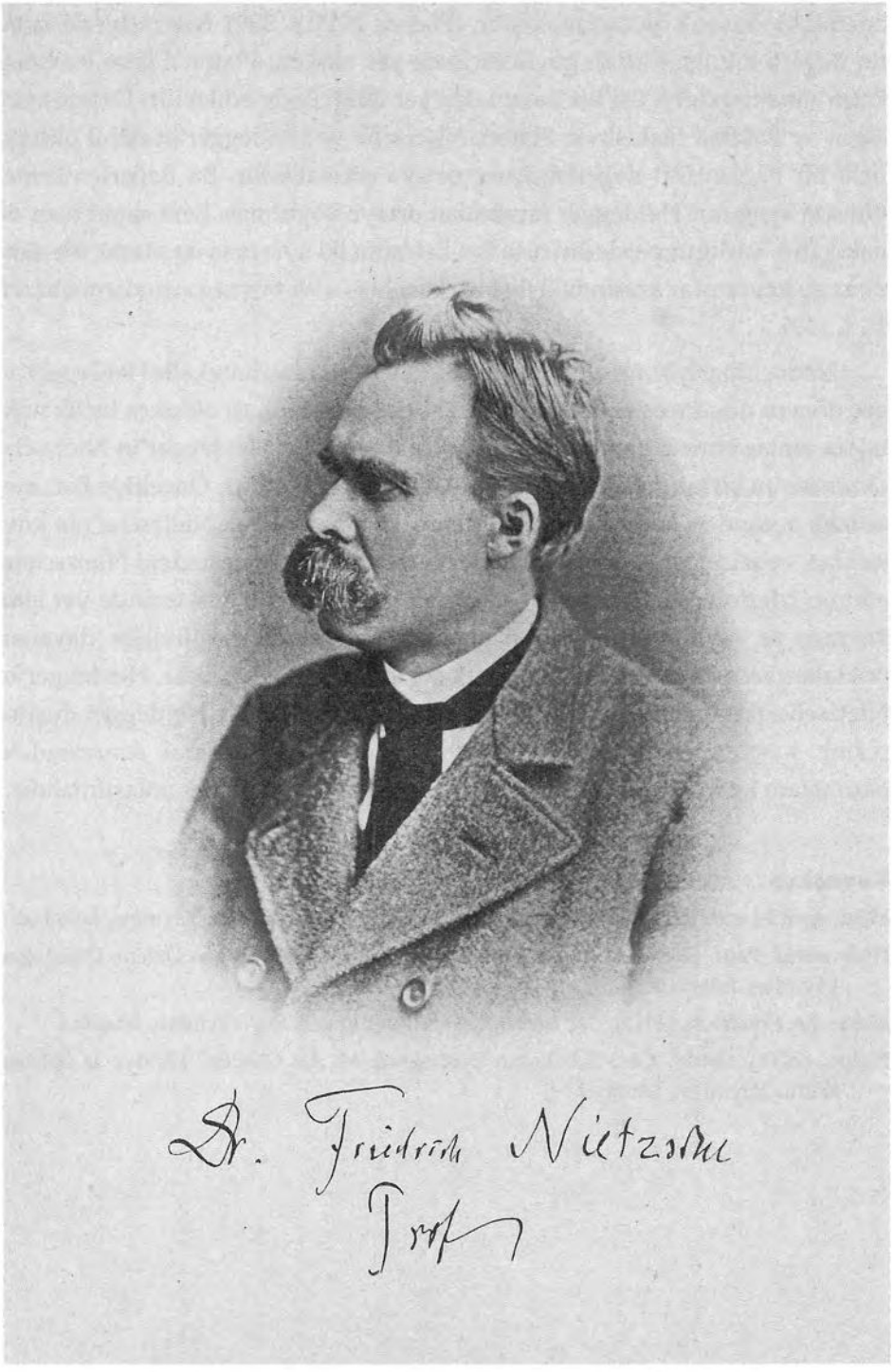
## Kaynakça

Heidegger, Martin, (2004), *Varlık ve Zaman*, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.

Hühnerfeld, Paul, (2010), *Heidegger Bir Filozof Bir Alman*, Çev: Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, İstanbul.

Nietzsche, Friedrich, (2010), *Güç İstenci*, Çev: Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul.

Platon, (2011), *Devlet*, Çev: Sabahattin Eyüboğlu& M. Ali Cimcöz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.




Böyle Buyurdu Zerdüşt'ün ilk bölümünün ilk baskısının kapağındaki fotoğraf.

# İNSAN'IN HAYVANLIĞI ÜZERİNE: NIETZSCHE'NİN HAYVANLARI

**On Animality of The Human Being: Nietzsche's Animal Philosophy**

**Celal Sabancı***

**Nietzsche'nin Hayvanları**
**Kültür, Politika ve İnsanın Hayvanlığı**
**Vanessa Lemm**
**Çev. Volkan Ay**
**Gram Yayınları**
**Syf. 316**

*Nietzsche'nin Hayvanları*, hayvani yönünü unutturulmaya mahkûm edilmiş, rasyonel yönüyle yüceltilme yalanıyla hiyerarşik bir üne kavuşmuş olan insanın, doğa-sın-dan uzaklaşmasının bir resmini gözler önüne seriyor. Vanessa Lemm'in Nietzsche okuması hayvan yönüyle toplumsallık formu içerisinde yer alabilecek bir insan tahayyülüne işaret ediyor. Lemm, kitabın hemen giriş kısmında amacının Nietzsche'nin felsefesinde bir bütün olarak hayvanlığın ilk sistematik değerlendirmesini sunmak olduğunu belirtiyor.

Metin Nietzsche'nin, hayvanları rastlantısal bir tema ya da metaforik bir aygıt olarak ele almadığını aksine, hayvanlığın Nietzsche'nin felsefesinde merkezi bir rol oynadığı iddiasını içeriyor: Tüm arzu, yönelim ve dürtüleriyle hayvan adını hak eden insana, Nietzsche'nin felsefesinde, bu hayvanlığının ona yeniden teslim edilmesi vesilesiyle unutturulan ya da anlam kaybına uğrayan ve en nihayetinde *ratio*dan mürekkep bir varlıkmış gibi gösterilen insana kendini gösterme çabası. *Nietzsche'nin Hayvanları* Nietzsche'nin kültür ve uygarlık, politika ve ahlak, tarih ve hakikat üzerine görüşlerini, insanı hayvan yaşamının süregelen bir

* Doktor Öğretim Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi Felsefe Bölümü

parçası olarak ele almak suretiyle yeniden değerlendiriyor. Eser kültürü kuran insan varlığının nasıl olup da kültürü meydana getirdiği ve onu sahiplendiği sorularına yanıt arıyor.

Lemm, Nietzsche'nin ruhun fizyolojik olduğu tezini göz önünde bulundurmak suretiyle ve insan merkezli yaşam düşüncesinin reddi aracılığıyla insan hayvanına odaklanıyor. Nietzsche'nin hafıza ve unutma kavrayışının bir çözümlemesi aracılığıyla yaşam ve kültür arasındaki ilişkiyi inceliyor.

Lemm güç istencinin hafıza ve unutma arasındaki antagonizmayı yansıttığını, bu antagonizmanın analiziyle hayvanlık ve kültür arasındaki ilişkiye dolaysız bir biçimde ulaşılacağını iddia ediyor. Ayrıca insan, hayvan ve üst-insan arasındaki ilişkinin statik değil agonistik olduğunu belirtiyor.

Lemm *Kültür ve Uygarlık* olarak adlandırdığı ilk bölümde kültür ve uygarlık arasındaki çekişmenin çözümlenmesi yoluyla insan yaşamının oluşun ufkuna açıklığını soruşturuyor. Öncelikle kültür ve uygarlığı karşıtlar olarak anlamak gerektiğini ifade ediyor. Kültürün uygarlık üzerindeki olası egemenliğinin öngörüldüğü bir uygarlık eleştirisi yapmanın yegâne yolunun bu olduğuna işaret ediyor. İşaret edilen antagonizmaya Nietzsche'nin küçük bir fragmanından ulaşan Lemm, bu konuyu Nietzsche'nin kültür felsefesi üzerine çalışan düşünürlerin büyük oranda ihmal ettiklerini, konuya dair bir analiz yapıldığında "doğaya dönüşe" dair bir vurgu ile değil, kültürün insanın hayvani yönünü yansıtması dolayısıyla insan üretiminin parçası olduğu yönünde vurgu ile karşılaşacağımızı öngörüyor.

Lemm kültürün yetiştirme ve eğitme olarak değerlendirilebileceğini buna karşın uygarlığın evcilleştirme ve terbiye etme olarak anlaşılabileceğini belirtiyor. Ancak bu karşıtların ilişkisinde hiyerarşik bir dayatmada bulunmuyor. Bu ilişkinin –kültür ve uygarlık arasındaki antagonizmanın- korunması gerektiğini ifade ediyor. Kültürü trajik Dionysosçu coşku, ahlaki ve rasyonel unutmayla yani hayvana özgü unutmayla betimlerken, uygarlığı bilimsel Apolloncu yanılsama ve hayvanlığa ve yaratıcılığa dair unutmayla resmediyor.

Metnin *Politika ve Vaat* başlıklı ikinci bölümünde Lemm Nietzsche'de üst insan vaadiyle resmedilen kendini aşma olanağını, uygarlığın eseri olarak vaat ve kültürün eseri olarak vaat ayrımını göz önünde bulundurarak soruşturuyor. Nietzsche'nin hayvan felsefesi perspektifinden üst insanın vaadinin özgürlük düşüncesini sorumluluk olarak kabul ettiğini öne sürüyor. Bu sorumluluk, insan hayvanının politik yaşamını özü gereği ilgilendiren bir sorumluluk olarak değerlendiriliyor. Lemm'in iddiası, insanın hayvanlığıyla ilişki kurması suretiyle bireysel öz sorumluluğa dayanan kültürel ve politik yaşam formlarını meydana getireceği yönünde.

Uygarlığın vaadini ele alırken Nietzsche'nin yaşamın iki farklı gücü olarak unutma ve hafızaya işaret ettiğini dile getiren Lemm, unutmanın vaadinin tekilliğin farklılaşmasına olanak tanırken, hafızanın tümellerin özdeşliğinde bir eşitlik meydana getirdiğini belirterek unutma ve hafızanın agonistik ilişkisine işaret ediyor. Bu anlamda uygarlığın hâkimiyetini korumak için en etkili yolun toplumda büyüyüp serpilen hayvanı evcilleştirip terbiye etmek olduğunu, ancak bunun hayvanın kendisinin de bozulup yok olması anlamını ihtiva ettiğini belirtiyor. Yani bu ilişkinin bir mutlağın hükümranlığını süreceği bir zaferle taçlanamayacağını dolayısıyla eşitler arasında kurucu bir mücadelenin her zaman devam edeceğini belirtiyor. Evrenselliğin (uygarlığın) onaylanmasına dayanan eşitliğin, mücadelenin ve dolayısıyla sorumluluk olarak özgürlüğün olanağına engel olduğunu, farkın (kültürün) onaylanmasına dayanan eşitliğin, sorumluluk olarak özgürlüğü doğurduğunu dile getiriyor.

Lemm, Nietzsche'de kültür ve uygarlık arasındaki ayrımın kültür ve politika arasındaki ayrımdan daha temel olduğunu savunuyor. Uygarlığın politikasının nesnelliğinin tahakküm ve sömürü pratiği aracılığıyla normalleşmiş bir toplum yaratmak olduğunu, bunun aksine kültürün politikasının nesnelliği bireyin öz sorumluluğunu geliştiren bir şey olduğunu ifade ediyor.

Kültür ve ekonomiyi ele aldığı üçüncü bölümde Lemm, uygarlığın ekonomisinin hayvanlıkla sömürüye dayanan bir ilişkiyi gerektirdiğini ve nesnelliğinin de insan hayvanından maksimum fayda sağlamak olduğunu savunuyor. Uygarlık ekonomisi bir yandan bireyi köleleştirmenin bir formu olarak ele alınsa da, bir yandan kaynakların birikimi yoluyla topluluğun korunmasının da amaçladığını ifade eden Lemm, kültürün ekonomisinin tekilliklerin farkında, bu köleleştirme formunu aşma olduğunu dile getiriyor. Yani çoğunluk uğruna değil, çoğulluk uğruna bir topluluk harcamasına işaret ediyor. Bu noktada Nietzsche her ne kadar kültür ve uygarlık arasında agonistik bir ilişkiye işaret etmiş olsa da kültüre bir üstünlük atfettiğinin görülmesi gerektiğini belirtiyor. Yalnızca kültürün uygarlığın ekonomik döngüsünü kıracak güce sahip olduğunu, ancak kültürün sömürü ve tahakkümle belirlenen bir üretim formunu aşacağını belirtiyor.

Yazar, *Verme ve Affetme* başlıklı dördüncü bölümde Nietzsche'nin armağan verme pratiği ile geliştirmiş olduğu pozitif ahlak anlayışı adına Hıristiyanlığı reddettiğini öne sürüyor. Burada Hıristiyan affetme pratiği ve armağan verme pratiği arasındaki farka odaklanıyor. Affetmenin affedenle affedilen arasında bir eşitsizlik tesis ettiğini, armağan verme pratiğinin ise başkasıyla ilişkiye öncelik veren bir adaleti ve kendi erdemini gerçekleştirmede eşitler arasındaki bağı tesis ettiğini ifade ediyor. Bu çerçevede Hıristiyan affetme pratiğinin hayvan unutma-

sının değerini ve önemini göz ardı ettiğini, armağan verme erdeminin insandan ziyade hayvan erdemi olduğunu belirtiyor.

Hayvanlık, Yaratıcılık ve Tarihsellik adlı beşinci bölümde Lemm, insan yaşamına ilişkin bir değerlendirmenin hayvan yaşamına ilişkin bir değerlendirmeden ayrılamayacağını savunuyor. Ayrıca çalışmasında hafızadan ziyade unutmayı odak noktası olarak alacağını belirtiyor. Hatırlamanın olabilmesi için evvela unutmanın olması gerektiğini dolayısıyla unutmanın hafızadan önce geldiğini ifade ederek, insan hafızasının hayvan unutmasına dayandığını dile getiriyor.

Hayvanların tarih dışı yaşadıkları kabulünden hareketle eleştirel bir tarih fikrinden söz edilebileceğini belirten Lemm, bu türden bir tarihin yeni bir başlangıç yapma uğruna geçmişi feshedip unuttuğunu ifade ederek sanatsal tarih yazımına kapı aralıyor. Nietzsche'nin karşı tarihsel tarih anlayışının geleceğe odaklanarak geçmişin kısımlarını unutmasını bilen bir tarih anlayışı olduğu gerekçesiyle, bu tarih kavrayışının bir bilim değil sanat olduğu anlayışına ulaşacağımızı belirtiyor. Kendi başlangıcına geri dönebilmek fikrini temellendirmek için Lemm, Nietzsche'nin kendi eserleriyle hesaplaşmayı seçtiği önsözlere başvuruyor. Bu önsözlerde Nietzsche'nin mevcut kendisiyle başlangıçtaki kendisi –eser sahibi Nietzsche ile önsöz yazarı Nietzsche- arasındaki agonistik ilişkiye dikkat çekiyor. Metinde baştan sona kültür ve uygarlık, unutma ve hafıza arasındaki ilişkinin birinin mutlaklığına diğerinin tabi olması yönünde bir ilişki olmadığını, aralarındaki ilişkinin devingen bir ilişki olduğunu belirten Lemm, insanın bir oluşum içerisinde olduğuna işaret ediyor. Oluşumun (bir şey haline gelme) kendine yabancılaşma ve kendini unutma deneyiminden, benliğin başkalığa (hayvan) maruz kalmasından doğan bir deneyimden ayrılamaz olan kendiliği aşmayı gerektirdiğini belirtiyor.

*Hayvanlık Dil ve Hakikat* başlıklı altıncı bölüm Nietzsche'nin görü metaforu aracılığıyla hayvanın resimsel düşünmesine odaklanıyor. İnsanların hayvan yaşamının diğer türleriyle paylaştığı bir düşünce biçimi olarak resimsel düşünme, Lemm'e göre yaşamı olumlayan "postmetafizik" düşünmenin benimsenmesine olanak tanıyor. Hayvan unutmasına dönüşün tarihin geleceği açısından önemli olduğu fikrinin, görü metaforuna dönüşle hakikate saf ve dürüstçe götürme olarak anlaşılması gereken geleceğin felsefesi için gerekli olduğunu düşünen yazar, hayvanlığa dönüşün tarihin bir yorum sanatı olmasına imkân verirken, aynı dönüşün felsefenin bir başkalaşma sanatı olmasına imkân verdiğini dile getiriyor. Lemm, yaşam doğası gereği sanatsal bir süreç olarak anlaşıldığında resimsel düşünmenin değerinin daha fazla olduğuna işaret ediyor. Kavramsal düşünmenin ve insan hafızasının zorladığı eşitleme ve tek tipleştirmenin karşısına resimsel

düşünme ve hayvan unutmasının yarattığı tekilleşmeyi ve yaşamı çoğullaştırmayı yerleştiriyor.

Sonuç bölümünde Lemm, Nietzsche'nin hayvan felsefesi ile ilgili değerlendirmelerinin sonucunda biyopolitikaya nasıl yaklaşılabileceği üzerine bir analiz yapıyor. Hayvanlığın geri kazanılması fikrini temel alan Lemm, Nietzsche'nin felsefesinin hayvanlık ve yaratıcılık arasındaki kayıp bağı sunduğunu ifade ediyor. Bu bağ sayesinde Lemm, terbiye etme ya da evcilleştirme pratiğine dayanmayan olumlayıcı bir biyopolitikanın izini sürerken, insanın hayvan yönünün ihmal edilmemesi gerektiğini, insanın hayvanlığının insanlıkla bir süreklilik arz ettiğini belirtiyor.

Yazar bizlere hayvanlık deneyiminin özü gereği insana ait olduğunu ve insanın antitezi olmadığını, insanlık ve hayvanlığın birbirine ait olduğunu, aralarında agonistik bir ilişki olduğunu; kültür, uygarlık, politika, tarih, hakikat ve dil aynasından sunuyor. Hayvanlığı teslim edildiğinde insan üretiminin sanatsal bir forma ulaşacağına vurguda bulunuyor. Nietzsche'nin (hayvan) felsefesinde politik yaşamla hayvan yaşamı arasındaki süreksizlikten ziyade sürekliliği vurgulayarak tür yaşamının ötesine geçen yeni olanakları gösteriyor. Böylelikle Nietzsche'nin düşündüğü biçimiyle hayvanlığın geri kazanılması ve sahiplenilmesi yoluyla, çoğullaşmaya açılan bir politikanın totaliter ideolojilerin temellerini sarsacağına dikkat çekiyor.

# Yayın İlkeleri

1. ÖZNE bilimsel hakemli bir felsefe dergisi olup yılda iki kez (*Bahar ve Güz*) yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.
2. ÖZNE akademik makalelerin yanı sıra felsefe alanındaki akademik etkinlik, söyleşi, kitap ve makale değerlendirmesi ve eleştiri yazılarına da, maksimum 600 ile 1000 kelime arası olmak kaydıyla, yer verir.
3. ÖZNE çeviri makalelere de yer verir. Çevirisi yapılacak makalenin yazarı, tarihi, nerede yayımlandığı, cildi, sayısı ve sayfası gibi künye bilgileri eksiksiz belirtilmeli ve eğer telif koruması kapsamından çıkmamışsa yayım izni alınmış olmalıdır.
4. Dergiye gönderilen yazılar 150 kelimeyi geçmeyecek bir Türkçe ve İngilizce başlık ve özet içermelidir. Yazılarda konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce uygun anahtar kelimeler bulunmalıdır. Yazılarda kullanılan kaynaklar makale sonunda kaynakça listesi olarak APA formatında verilmiş olmalıdır. Yazıların 11 punto ve tek aralıklı olarak, 10 word sayfasını aşmaması gerekir.
5. Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar en az iki hakem tarafından değerlendirilir.
6. Yayın Kurulu, yazıların yayımlanmasına veya yayımlanmamasına karar verme yetkisine sahiptir. Yazılardaki fikirlerin her türlü yasal sorumluluğu yazara aittir. Yayımlanan yazıların tüm hakları ÖZNE dergisine aittir. Kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.

# Author Guidelines

1. ÖZNE is a refereed peer-reviewed philosophical journal of which is published two times annually, in *Spring and Autumn.* The official languages of the journal are Turkish and English.
2. ÖZNE also publishes academic activities, interviews, reviews of book and paper and critical papers beside academic papers as long as they are between 600 and 1000 words.
3. ÖZNE also publishes translations. All translations should include the name of the original paper, its writer, its date, its place of publication, information about the journal in which it is published and the consent of the original publisher if it is still under the copyright protection.
4. All papers should contain a 150 words abstract both in Turkish and English. They should contain key words in Turkish and English. References and bibliography should be given at the end of the paper in APA Style. Articles must be written in monospaced 11 font points and 10 Word pages at the most.
5. Each paper sent for publication is evaluated by at least two referees.
6. Editorial Board is fully authorized about whether to publish or not to publish the paper. The author is fully responsible for the ideas in the paper. All rights of the published

ÖZNE
Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları

31. Kitap

# NIETZSCHE

**Nietzsche'de Nihilizm Problemi** | Uluğ Nutku
**Trajik İnsan: Apollon-Dionysos Karşıtlığı ve Denge Sorunu** | Ali Osman Gündoğan
**Nietzsche'nin Hakikat Anlayışı: Yorum, Yalan ve Yanılsama Olarak Hakikat** | Sebahattin Çevikbaş
**Nietzsche ve Çileci İdeal** | Kasım Küçükalp
**Nietzsche'de "Décadence" Fenomeni** | Yavuz Kılıç
**Nietzsche, Dionysos ve Müziğin Ontolojisi** | Christoph Cox
**Nietzsche ve Budizm** | Benjamin A. Elman
**Nietzsche ve Faşizm** | Derda Küçükalp
**Nietzsche'nin Aristokratik Radikalizmi** | Yasin Parlar
**Heidegger'in *Düşünmek Ne Demektir?* Derslerindeki *Übermensch* [Üstinsan] Çözümlemesi ve *Übermensch* - Düşünme İlişkisi** | Burak Çakır
**Nietzsche'de Varlık ve Oluş Üzerine Heidegger'in Yorumu** | Feyruze Cılız - Zehragül Aşkın
**Nietzsche ve Spinoza: *Amor Fati* ve *Amor Dei*** | Yirmiyahu Yovel
**İnsan ve Değerleri Açısından Bir Arada Olmanın Zorunluluğu: Spinoza ve Nietzsche'de Yaşamın Olumlanması** | Mustafa Ağaoğlu
**Nietzsche Düşüncesinde Hayatın Olumlanması ve Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi** | Ali Han Babuççu
**Nietzsche'nin Kant Temellüğü** | Tsarina Doyle
**Nietzsche ve Schelling'te Geçmişi Anlamak: *Logos* mu *Mitos* mu?** | Katia Hay
**Hegel ve Nietzsche: Tin ve Patolojisi Üzerine** | Frederick Neuhouser
**Nietzsche ve Eğitim Anlayışı** | Ali Özgan
**Nietzsche'nin Özgür İstenç Eleştirisinin Dayanakları** | T. Ketenci - M. Topuz
**Friedrich Nietzsche'nin Psikanalizinden Sigmund Freud'un Nietzscheci Eleştirisine: Entelektüel Bir Akrabalık İlişkisi** | Ersun Çıplak
**Carl Gustav Jung'un *Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Üzerine Seminerler 1934 -1939* Başlıklı Yapıtının Eleştirisi** | Ersun Çıplak
**Nietzsche'nin Minimlist Ahlak Psikolojisi** | Bernard Williams
**Nietzsche'yi Bulmak ve Sonra Ondan Kurtulmak!** | Erdem Baykal
**Badiou'nun Nietzsche'si: Bir Olay Düşünürü Olarak Radikal Edim Filozofu** | Emine Aydoğan
**Foucault'un Nietzsche'sinden Yararlanmak: Nietzsche, Soykütük, Otobiyografi** | Douglas Thomas
**İnsanın Yükünün Üstesinden Gelmek: Nietzsche, Deleuze ve Yaşamın Olanakları** | Keith Ansell Pearson
**Niet-zsche: Derrida'nın Nietzscheleri** | Peyami Safa Gülay
**Nihilizm ve Vattimo'nun Nietzsche'sinde Postmodern** | Ashley Woodward
**"Dionizyak Kadın": Irigaray'ın Nietzsche'si** | Fatime Gümüş
**Devrimci Korku: Nietzsche ve Kristeva'nın Şiir Politikası Üzerine Görüşleri** | Kelly Oliver
**"Dürüstlüğümüz!" Nietzsche'deki Ahlak Duygusunun Hakikati Üzerine** | Jean-Luc Nancy
**Tanrı'nın Ölümü, Simulakr ve Hipergerçek Evren** | Emin Oral
**Tanrısal Bir Kehanet, Nedensiz Bir Hareket ve Yunan Stili Cinayet** | Burak K. Durak
**Gestalt, Öznellik, Olumsuzluk: Üstinsan'ın Heideggerce Yorumu ve Spengler'de Kültürlerin Morfolojisinin Eleştirisi** | Golfo Maggini
**Nietzsche'nin Metafizik Eleştirisi ve Moral Dışı Değerlendirme Bakışı** | Celal Gürbüz
**Metafiziğin Pedagojisi: Platon'un Üstesinden Gelmek** | Birdal Akar
**Tragedyanın Doğuşu: Apollon ve Dionysos İlüzyonundan İlk Trajik Filozofa Dair Bir İnceleme** | Ebru Aydın
**Nietzsche'nin Homo Natura'sı Kimdir? *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin 230. Aforizmasında Kendini-Bilme, Dürüstlük ve İnsanın Dönüşümleri** | Vanessa Lemm
**Cioran'ın Nietzsche'si** | Sadık Erol Er
**Nietzsche'de Yaşam ve Tarih Arasındaki Gerilim** | Mustafa Günay
**Batı Medeniyeti Tarihi'nin Bir Alegorisi Olarak Dört İnsan Tipi Üzerinden Okunması: Friedrich Nietzsche Düşüncesi'nde *Sürü İnsanı, Son İnsan, Hür İnsan* ve *Üst İnsan*** | Mehmet Mengü
**Nietzsche ve Özgürlük Politikası: Anti-Ahlak Olarak Queer Teorisi** | C. Heike Schotten
**Tanrıya Karşı Tanrılar: Nietzsche ve İslam** | Elif Ergün - Yıldırım Ortaoğlan
**Mantıkçı Despot, Anti-Yunan ve Dekadan: Nietzsche'nin Sokrates'i ya da Sokrates'in Suretleri** | Sever Işık
**Nietzsche'nin Nörolojik Hastalıkları** | D. Hemelsoet - K. Hemelsoet - D. Devreese
**Frankfurt Okulu'nda Nietzscheci Uğrak** | Rolf Wiggershaus
**Metafiziğin Yorumu ya da *Heidegger'in Nietzsche'si* Üzerine Bir İnceleme** | Gevher Aslıhan Uncu
**İnsan'ın Hayvanlığı Üzerine: Nietzsche'nin Hayvanları** | Celal Sabancı


ÇİZGİ KİTABEVİ
Sahibiata Mh. Mimar Muzaffer Cd. No:41/1 Meram | Konya (0332) 353 62 65-66
Alemdar Mah. Çatalçeşme Sk. No: 42/2 Cağaloğlu | İstanbul (0212) 514 82 93
www.cizgikitabevi.com • /cizgikitabevi