



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

NIETZSCHE VE HEIDEGGER'DE METAFİZİK SORUNU

Melodi ÇAKIN

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2015

NIETZSCHE VE HEIDEGGER'DE METAFİZİK SORUNU

Melodi ÇAKIN

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

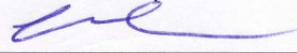
Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

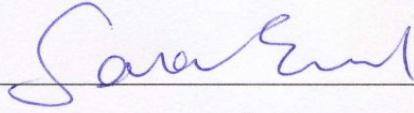
Ankara, 2015

KABUL VE ONAY

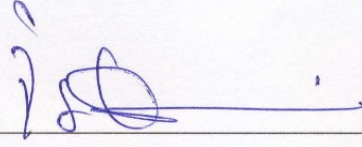
Melodi ÇAKIN tarafından hazırlanan "Nietzsche ve Heidegger'de Metafizik Sorunu" başlıklı bu çalışma, 11.06.2015 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.



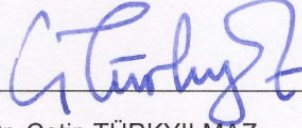
Prof. Dr. Cemal GÜZEL (Başkan)



Öğr. Gör. Dr. Savaş ERGÜL (Danışman)



Prof. Dr. İsmail H. DEMİRDÖVEN



Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ



Yrd. Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

Prof. Dr. Yusuf ÇELİK

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

11.06.2015



Melodi ÇAKIN

TEŞEKKÜR

Bu çalışmada yönlendirmeleri, önerileri ve titiz eleştirileri ile bana yol gösteren danışman hocam Dr. Savaş ERGÜL'e ve jüri üyeleri Prof. Dr. Cemal GÜZEL, Prof. Dr. İsmail H. DEMİRDÖVEN, Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ ile Yrd. Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU'na teşekkürü borç bilirim.

Hayattaki güçlü duruşu ve bilgeliği ile her daim bana örnek olan sevgili anneme, felsefe konusunda dahi söylenecek sözü olan, yaşam tecrübesi ve yaratıcılığı ile her zaman beni şaşırtmayı başaran anneanneme, böyle bir çalışmayı gerçekleştirmemi benden daha fazla isteyen ve bu nedenle çalışmayı ona ithaf ettiğim dedeme, Eskişehir'den dahi desteğini eksik etmeyen ailemin diğer üyelerine, özellikle uzun cümlelerimi bölmeye çalışmadan İngilizce'ye çevirmeyi başaran Aslı MOLACI'ya ve son olarak bu çalışmanın tamamında emeği bulunan, çalışmanın her aşamasında gece gündüz demeden yardım için hazırda bekleyen ve meslektaş olmaktan gurur duyduğum Arş. Gör. Melike MOLACI'ya sonsuz teşekkürler.

ÖZET

ÇAKIN, Melodi. *Nietzsche ve Heidegger’de Metafizik Sorunu*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2015.

Nietzsche ve Heidegger, metafizik geleneğin oluşun arkasında değişmeden kalan bir temel varlığın bulunduğu kabulüyle düşüncede yarattığı ikiliğin, nihayetinde Batı Felsefesi’nde düşünsel bir erozyona yol açtığını öne sürmektedirler. Biri değer, biri de varlık sorunsalından hareketle bu geleneği yeniden okuyan iki filozof, sonunda metafiziğe dair farklı kavrayışlar geliştirerek, onu aşma yönünde farklı yolları öne çıkarmışlardır. Çalışmanın amacı bu iki düşünürü karşı karşıya getirerek, metafiziğin farklı perspektiflerden kavranışına ışık tutmak ve bu kavrayışların aşma meselesindeki bağına dikkat çekmektir.

Nietzsche, metafizik geleneği yaşamı aşağı doğru çeken nihilist bir değer sistemi açığa çıkardığı yönünde eleştirirken; bu sistemin arka planında yer alan erdem politikasını göz önüne sermeyi amaçlayan bir değerler soykütüğü geliştirmiştir. Aşırı yorumların kendilerinin doğurduğu karşıt yorumlar tarafından yıkılacağı kabulüyle, geleneğin “varlık” temelli sisteminin karşısına “oluş” temelli *Dionysosçu* bir felsefe inşa etmiştir. Böylelikle geleneğin iki bin yıllık “putlarını” yıktığını öne sürmüştür. Çalışmanın birinci bölümünde Nietzsche’nin metafiziğe dair bu kavrayışı ve geleneği aşma denemesi, onun felsefesiyle olan temel bağı da vurgulanarak ele alınacaktır.

Heidegger ise geleneğin temel sorunun değer meselesi değil, Varlık ile Varolan’ı birbirine karıştırıp, hakikat bakımından Varolanı öncelikli kabul etmesi, bu sırada Varlığı karanlığa iterek zaman içinde onun hakikatini tamamen unutmaktır. Geleneği yıkmaya çalışan Nietzsche bile Heidegger tarafından bu unutulmuşluğun bir parçası olarak görülüp geleneğe dahil edilmektedir. Geleneği aşmak için değer eleştirisi yeterli olmamıştır. Soru sorma biçimi itibarıyla sadece Varolan’ın hakikatine odaklandığı için kendi kökenlerine yabancı kalan, böylece kendi temelinden giderek uzaklaşan gelenek, ancak bu soru sorma biçiminin Varlık lehine değiştirilmesiyle, yeniden kat edilmelidir. Çalışmanın ikinci bölümünde Heidegger’in felsefesinin temel kavramları üzerinden bu

metafizik kavrayışı ve yine bu kavrayışa uygunlukla geliştirdiği Nietzsche yorumu ve aşmaya dair tespitleri üzerinde durulacaktır.

Sonuç bölümünde Nietzsche'nin metafiziği yıktığı savı Heidegger'in eleştirileri üzerinden değerlendirilerek, bu iki farklı metafizik eleştirisinin geleneğe ışık tuttuğu noktalar ve bu noktaların aşma meselesi doğrultusundaki önemi tartışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Metafizik, aşma, Varlık, Varolan, öz, oluş, hakikat, nihilizm, değer, teknik, eleştiri felsefesi, soru, dil, düşünme.

ABSTRACT

ÇAKIN, Melodi. *Nietzsche and Heidegger on The Problem of Metaphysics*, Master Thesis, Ankara, 2015.

Nietzsche and Heidegger thought assert that the metaphysical tradition acknowledged a relict fundamental entity behind the existence that created a dualism in thought and thus, ultimately caused intellectual corruption in Western philosophy. The two philosophers reappraised this tradition, one of them referred to the problem of *Being* as the other based on the problem of *value*, and yet by asserting different apprehensions as to metaphysics, they highlighted different paths on overcoming. The aim of this study is to offer an insight into the apprehension of metaphysics from different perspectives, and to point out the relationship of these apprehensions with the overcoming of metaphysics.

Nietzsche criticized the metaphysical tradition for creating a nihilist system that devalues life; and he improved a genealogy of values the aim of which is to expose the moral politics behind this system. Conceding the fact that the radical interpretations would be destroyed by the adverse interpretations posed by the radical ones in the first place, he developed a *Dionysian* philosophy based on “Being” against the system of tradition based on “existence”. Hereby, he asserted himself as the “iconoclast” of this two-thousand year tradition. In the first chapter of the study, Nietzsche’s apprehension of metaphysics and his attempt to overcome of this tradition will be discussed with an emphasis on the basic relationships in-between with his philosophy.

On the other hand, according to Heidegger, the basic problem of the tradition is not the problem of value but it is the fact that the tradition confused “Being” with “a being” and focused on the truth of beings by obscuring “Being”, it completely omitted the truth of it in time. Even Nietzsche, who attempted to destroy the tradition, was included in the tradition, as a part of this oblivion, by Heidegger. The critique of values was not enough to overcome of the tradition. The tradition, which become alienated from its own origins and so, gradually diverged from its principles since it only focused on the truth of beings as of the form of questioning, is to be revived only through changing the form on behalf of “Being”. In the second chapter of the study, this apprehension of metaphysics

as to Heidegger's basic concepts, and again his comments on Nietzsche that he built in line with this apprehension, and his evaluations as overcoming it will be discussed.

In the conclusion chapter, Nietzsche's assertion in which he destroyed metaphysics will be appraised on the basis of Heidegger's critique, and the matters on which the two different metaphysic critics enlightened the tradition, and the importance of these matters as to overcoming issue will be discussed.

Key Words: Metaphysics, overcoming, Being, a being, essence, existence, truth, nihilism, value, technique, critical philosophy, question, language, thinking.

İÇİNDEKİLER

| | |
|---|------|
| KABUL VE ONAY | i |
| BİLDİRİM | ii |
| TEŞEKKÜR | iii |
| ÖZET | iv |
| ABSTRACT | vi |
| İÇİNDEKİLER | viii |
| | |
| GİRİŞ | 1 |
| | |
| 1. BÖLÜM: NIETZSCHE'NİN METAFİZİK ELEŞTİRİSİ | 8 |
| 1.1. Batı Metafiziğinde Değerler Sorunu | 11 |
| 1.1.1. Trajik Kültürün Değer ve Hakikat Anlayışı | 12 |
| 1.1.2. Sokratik Kültürün Değer ve Hakikat Anlayışı | 17 |
| 1.1.2.1. Sokratesçi Erdem ve Mutluluk Görüşü | 20 |
| 1.1.2.2. Platoncu Erdem ve Hakikatin Metafiziği | 25 |
| 1.1.2.3. Hıristiyanlık | 32 |
| 1.1.2.4. Metafiziksel/Ahlaki Yanılgı ve Nihilizm | 38 |
| 1.2. Batı Metafiziğinin Aşılması | 49 |
| 1.2.1. Varlığa Karşı Oluş | 51 |
| 1.2.2. Öte Dünyaya Karşı Bengi Dönüş | 57 |
| 1.2.3. Nihilizme Karşı Üst-insan | 63 |
| | |
| 2. BÖLÜM: HEIDEGGER'İN METAFİZİK ELEŞTİRİSİ | 67 |
| 2.1. Batı Metafiziğinde Varlık Sorunu | 68 |
| 2.1.1. Mitos ve Logos Ayırımında Düşünme ve Sanat | 72 |

| | |
|---|------------|
| 2.1.2. Metafizik ve Varlık Unutulmuşluğu | 77 |
| 2.1.2.1. Metafizik “Soru” | 84 |
| 2.1.2.2. Ontolojik Fark | 88 |
| 2.1.2.3. Öznenin Koşulsuz Egemenliği | 93 |
| 2.2. Heidegger’in Nietzsche Eleştirisi | 97 |
| 2.2.1. Nihilizm | 99 |
| 2.2.2. Güç İstenci | 102 |
| 2.2.3. Aynının Bengi Dönüşü | 103 |
| 2.2.4. Üst-insan | 104 |
| 2.2.5. Adalet | 107 |
| 2.3. Batı Metafiziğinin Aşılması | 110 |
| 2.3.1. Özne Yerine <i>Dasein</i> | 113 |
| 2.3.2. Varlığın Ufku Olarak Zaman | 121 |
| 2.3.3. Teknik Düşünme Yerine Köklü Düşünme | 125 |
| SONUÇ | 132 |
| KAYNAKÇA | 145 |
| EK 1: ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU..... | 151 |
| EK 2: ORJİNALLİK RAPORU | 152 |

GİRİŞ

Yeryüzünde tanrısallığın sesi olarak görülmesiyle felsefe tarihinde uzun yıllar boyunca göklere çıkarılan metafizik, Rönesans düşüncesinin ve modern bilimin yeri göğü bir ederek eski dünya düzenine ve kosmolojisine başkaldırmasından sonra insanların gözündeki eski önemini yitirmiştir. Böylece metafizik, en keskin akılların en yüksek değerdeki kavramlar adına çarpıştığı bir kavga alanı olmaktan çıkıp, kavganın muhataplarından birine dönüşmüştür. Filozoflar onun yanında ya da karşısında yer alırken, onu hep başka açılardan görüp yorumlamış, metafizik ise bu yorumların arkasında varlığını ve gizemini korumaya devam etmiştir.

Metafizik terimi felsefe tarihi boyunca farklı farklı anlamlarda kullanılsa da, ilk defa Aristoteles'in özel bir bilim alanına dair incelemelerine atfen kullanılır. Bu incelemelerin Aristoteles tarafından bu şekilde adlandırılmadığı, onun ölümünün ardından *peripatosçu* bir düşünür Rodoslu Andronikos'un onlara *Physika*'dan sonra gelen anlamında "*Meta ta Physika*" adını verdiği sanılmaktadır. Rodoslu Andronikos'un bu adı, konusu "*Physika*"dan farklı olan bu incelemeleri diğerlerinden ayırabilmek amacıyla seçtiği düşünülmektedir. *Physika*, Aristoteles'in ifadesine göre, diğer bilimler gibi belli bir varlık cinsi ile yani hareket ve sükunetin ilkesini kendinde taşıyan şeylerle ilgilenir. Dolayısıyla *Physika*, hareketi kabul eden varlıklarla ilgilidir ve çoğunlukla maddeden ayrı bulunamayan *ousia*'ları konu eder (Aristoteles, 1996a: 1025b).

Aristoteles özel bir bilim alanı olan İlk felsefe (*Prote philosophia*)'yi konusu bakımından *Physika*'dan ayırır. Bu bilim, *Physika*'nın aksine ezeli-ebedi, hareketsiz ve maddeden bağımsız olanlarla ilgilenir. Aristoteles'e göre bu şey, "bir şeyi o şey yapan şey" yani *ousia*'dır. *Ousia*'nın ne olduğu sorunu ise Varlığın ne olduğu sorunudur. Varlık nitelik ve nicelik gibi yüklemelerden biri anlamına gelebilirken, asıl anlamında bir şeyin *ousia*'sını ifade eden şeydir. İlk ilkeler ve en yüce nedenler ise "Varlık olmak bakımından Varlığın" öğeleridir. İlk felsefe de mutlak anlamında, yani "Varolan olarak Varolan"ı soran ve ona özü gereği ait olan bu nitelikleri inceleyen bilimdir (Aristoteles, 1996a: 1028b). Diğer bilimler ise genel olarak Varlığı ele almaz, onun belli bir parçasını ayırarak sadece bu parçanın ana niteliklerini inceler (Aristoteles, 1996a: 1003a).

Rodoslu Andronikos'un Aristoteles'in yaptığı bu ayrıma sadık kalarak, Aristoteles'in ilk felsefeyi içeren çalışmalarını fizikle ilgili çalışmalarından "*Meta*" diyerek ayırmasının ardından, Aristoteles yorumcularının "*Meta*"nın anlamını "öte" olarak yorumlaması ise felsefe tarihinde metafiziğin anlamına dair bir kafa karışıklığı yaratmıştır. Doğanın ötesinde olanları araştıran bilim, görünüşleri ile yanıtlan doğanın ötesindeki gerçekliği araştıran bilim, görünüşün yerine gerçekliğin bilimi, ilk ilke ve nedenlerin bilimi, bütününde dünyayı araştıran bilim gibi farklı anlamlarda kullanılan metafiziğin asıl anlamı konusunda filozoflar henüz uzlaşmaya varabilmiş değildir. Bu bir anlamda onların "doğa"dan, "*meta*"dan ve "*ousia*"dan ne anladıklarına göre değişmektedir.

Aristoteles, İlk Felsefe'de *ousia*'yı "varlık" ve "nelik" anlamlarında kullanırken, *ousia* kavramı hem ontolojik hem de epistemolojik bir içeriğe sahip olmuştur. Ortaçağ ise varlık problemini "yaratıcı" ve "yaratılan" ayrımı üzerinden değerlendirirken, *ousia*'yı "nelik" olmaktan çıkarıp ona gerçek bir varlık yüklemiştir. Böylelikle Aristoteles'te *ousia*'nın anlamlarından biri olan "töz" onun yegane anlamı haline getirilmiştir. Bu töz ise "varolmak için kendinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan" bir şey olarak varolanlardan ayrı tutulmuştur. Bu ayrılık ise onun varlık tarzı bakımından varolanlardan hem daha gerçek olduğu hem de farklı bir alanda bulunması gerektiği sonucuna vardır. Bu şekilde "öte"yi imlemeye başlayan *ousia* ve onun varolanlarla nasıl bir ilişkide olduğuna dair problemler, Ortaçağ felsefesini "metafizik" adı altında yoğun olarak meşgul eder. Kartezyen felsefe ise, Skolastik felsefenin "töz" tanımını devralmakla birlikte Rönesans etkisiyle yükselen epistemolojik kaygılar problemin yeniden gözden geçirilmesi ihtiyacını doğurur. Bu sırada empirist felsefe, "töz"ün Skolastik tanımına karşı çıkar ve metafiziğe bir tür epistemolojik sınır çizilmesi gerektiği sonucuna varır. Bu bağlamda modern dönemdeki kimi filozoflar bu problemin bilginin sınırlarının dışında kaldığı, dolayısıyla çözümsüz ve yararsız olduğu gerekçesiyle metafiziği eleştirmiştir.

Modern dönemdeki kapsamlı metafizik eleştirileri, özellikle Hume ve Kant tarafından ortaya konmuştur. Hume metafizik eleştirisini gerçekleştirirken, öncelikle bilinenlere bir sınır çekmiştir. Bu sınıra göre düşünmenin bütün malzemeleri dış ya da iç duyumdan gelmektedir. Bunların karışımı olan ideler ise zihne aittir. İç ya da dış duyu izlenimleri

güçlü ve canlıdır, aralarındaki sınırlar keskin ve bellidir. Bu nedenle bunlarla ilgili hataya düşmek pek kolay değildir. İdeler ise izlenimlerin ya da canlı algıların silik bir kopyasıdır. Özellikle soyut ideler ise silik ve belirsizdir. Zihnin bunlar üzerinde pek az bir egemenliği vardır ve başka idelerle karıştırılma ihtimali çok yüksektir. Metafizik felsefenin soyut akıl yürütmelerine eşlik eden terimler de bu özelliği gösterir. Ancak bunlar çok sık kullanıldığında onların belli bir ideye bağlı olduğu yanlışlığı baş gösterir (Hume, 1976: 14-17).

Bunun üzerine Hume, metafizik kavramların anlamlarını incelemeye girişir. Hume'un şüpheci ve empirist bakış açısı, insan aklının ya da araştırmanın tüm nesnelere ide ilişkileri ile olgu sorunları olmak üzere iki türe ayırmış ve metafiziğin olgusal olmayan ancak hiçbir ideye de karşılık gelmeyen kavramlarla iş gören hatalı bir akıl yürütme biçimi olduğu sonucuna varmıştır. Metafiziğin kimi kavramları ne duyu izlenimine dayanır ne matematiksel ideler gibi nihayetinde nicelik ve sayı üzerinde temellenip tanımlanabilir ne de aslında gerçekten bir anlama işaret eder. Dolayısıyla Hume metafizik geleneğinin vargılarını kuruntu ve safsata olarak ilan eder (Hume, 1976: 135). Hiçbir izlenimi olmayan bu kavramları temele alması bir yana, deney alanıyla hiçbir ilginin kurulamayacağı Tanrı ve mucize gibi konularda bilgi iddiası ortaya attığı sürece metafizik tümünden reddedilmelidir. İzlenimi olmayan kavramlardan bir kısmı ise deney alanıyla ilişkilendirilebilir. Metafizik bu kavramlarla iş görmek istiyorsa, öncelikle onun olgusal verilerle bağdaşmayan yönlerinin ortadan kaldırılması ve bu doğrultuda ona sınır çizilmesi gerekmektedir (Hume, 1976: 9).

Hume'dan sonra Kant da olanaklı bilginin sınırlarını çizerek metafiziği eleştirir. Kant'a göre sentetik *a priori* yargılardan oluşan bilginin özelliği içeriğinin deneyle verilmesi, biçiminin ise anlama yetisi ve duyarlıkta *a priori* olarak bulunmasıdır (Kant, 1996: 67). Ancak akılda bir de deneyimin konusu olmayan "ruh", "Tanrı" ve "özgürlük" gibi kavramlar vardır. Kant bu kavramları *ideler* olarak adlandırır: İdelerin deneyle ilgisi olmadığından bu ideler ne deneyle doğrulanabilir ne de çürütülebilir (Kant, 1996: 81). Akıl, temeli kendinde olan bu ideleri, anlama yetisinin sınırlarını ihlal ederek deney alanına uygulamaya ve onlara nesnel geçerlilik sağlamaya kalktığında aşkın olarak kullanılmış olur. Bu aşkın kullanılışında akıl, bir yandan deneyde verilemeyecek ya da deneyle doğrulanamayacak deney nesnelere tasarlarlarken, bir yandan da deneyin ötesinde

bulunan idelere ilişkin bir bilgi iddiasında bulunur. Bu nedenle paralojizmlere, antinomilere ve kuruntulara düşer. Metafizik felsefe aklın sınırlarını aşan bu meseleler hakkında yargı ortaya koyduğu sürece yanlıgılar ve çıkmazlardan başka bir şeye ulaştırmamaktadır. Bu nedenle metafizik eğer bir bilim olmak istiyorsa, kendi için zorunlu ve tümel bilginin mümkün olduğu pratik alanla sınırlanması gerekmektedir (Kant,1996: 85-86).

Dolayısıyla Hume gibi Kant da metafiziği eleştirmesine rağmen onu tümünden reddetmez. Kant'a göre metafizik insan aklının doğası gereği vardır ve bu doğa var olduğu sürece o da var olmaya devam edecektir. Üstelik ahlak meselelerinde, bu meseleler pratik ilkelerle ilgili olduğundan metafiziğe gerçekten ihtiyaç vardır. Ancak teorik bilgi söz konusu olduğunda metafizik duracağı yeri bilmelidir. Spekülatif akıl, kendi doğası tarafından verilen rahatsız edici soruları cevaplamaya uğraşırken tüm deneyimin sınırlarını aşan ilkeleri kullanmaya kalkmamalıdır. Bu ilkeler deneyimden gelebilecek hiçbir şeyle temellendirilemediği için, akıl bu ilkelerle iş görmeye kalktığında ne haklılığını ne de yanıldığını ispatlayabilir. Metafizik bu hataya düştüğü için bu sonu gelmez çekişmelerinin kavga alanı olmuştur (Kant, 1993: 17). Bu çekişmeleri sona erdirecek olan ise aklın bilgi konusundaki sınırlarına dikkat etmek ve metafiziğe bu sınırları aşmayı yasaklamaktır.

Metafizik eleştirisi 18. yüzyılda hakim epistemolojik şüphe doğrultusunda bu şekilde gelişirken, 19.yy' da Nietzsche eleştiriyi değer perspektifine taşıyarak yönünü değiştirmiştir (Deleuze, 2010: 1). Bu eleştiri, metafiziksel akıl yürütme biçimi ve bu yöntemi benimseyen gelenek ile sınırlandırılmaz. Çünkü Nietzsche metafiziğin anlamını yaşamın ötesine işaret eden bir hakikat anlayışının belirlediği her türlü faaliyete doğru genişletmiştir. Bu durumda Nietzsche metafiziği eleştirirken, ne Aristoteles'in İlk felsefe, ne Ortaçağın töz problemlerini konuştuğu bir felsefe alanı olarak metafiziği kasteder ve bu kavramı felsefe tarihindeki anlam bağlamından kopararak, onu insanlığın gerçekliğin dışına çıkararak ürettiği "kurgusal olan her şey" anlamında kullanır. Nietzsche'ye göre kurgusal düşünebilme becerisi insanlığın çeşitli faaliyetlerinin doğmasını sağlamıştır. Nietzsche'nin sanat, felsefe ve bilim olarak sıraladığı bu faaliyetler, ona göre insanlığın yaşamdaki acılara, varoluşun ağırlığına karşı geliştirdiği düşsel bir avunma biçimi olarak doğmuşlardır. Bunlar yaşama kattıkları üzerinden

değerlendirildiğinde, sanat yaşamı yükseltip zenginleştirirken, felsefe ve bilim ise bu konuda kuşkulu görünmektedir. Metafizik felsefe geleneği, duyuların ötesinde bir gerçeklik olduğu savıyla, bu gerçekliği kavramlar üzerinden açıklamaya çalışmış, bu gerçekliğin hakikat olduğu, geri kalan her şeyin ise bir yanılgı ya da görünüş olduğunu öne sürmüştür. Böylece bu türden kavramlara gerçek bir varolma yüklemiştir. Metafiziğin kavramlardan oluşan kurgusal dünyası, gerçekliğin değerini düşürecek biçimde gerçekliği “sahte”, kendisini hakiki olarak sunmaktadır. Bu ise yaşamın temel yapısına aykırı olduğundan, onu baltalamakta ve aşağı doğru çekmektedir.

Nietzsche’ye göre metafiziğin sıkıntısı, felsefe ile birleştiğinde kurgusallığı hakikat olarak ilan etmiş olmasıdır. Bu hakikati din sahiplenmiş ve insanlığı belli bir amaca doğru manipüle etmiştir. Oysa dinin müdahalesinden önce Antik Yunan’da çok daha zengin ve yaşamı yükselten bir dünya yorumu vardır. Ancak tarih sahnesinde tutunabilen, dinin ahlaksal dünya yorumu olmuştur. Nietzsche bu durumu bir tür siyaset olarak gördüğü erdem meselesine ve onun hakikat ile ilişkisine bağlar. Şimdiye kadar en yüksek kabul edilen değerlere değerini veren, erdem siyaseti ile güç kazanan kesim olmuştur. Erdem siyaseti ise metafiziği gereksinir ve onu kendi arzusu yönünde kullanarak gerçekliği çarpıtır. Bu şekilde ortaya çıkan mutlak hakikat düşüncesi metafizik ve ahlaki bir kurgudur. Sokratik kültürün bilim ideali dahi bu çarpık temel üzerinden yükselir. Bu nedenle kendini metafizikten ayıran bilimde dahi metafizik bir hakikat inancının hüküm sürdüğünü öne süren Nietzsche, metafiziği hem felsefe ve din tarafından suistimal edilmeye açık hem de yaşamın ve gerçekliğin değeri bakımından tehlikeli ve zararlı bulmaktadır. Metafiziğe ancak sanatsal alanda sınırlı bir özgürlük tanınabilir; bu da yaşamla ilgili “hiç de ahlaklı olmayan” hakikatlerin “çirkinliğine” katlanabilmek ve onları yok etmemek içindir.

Nietzsche’nin metafiziği reddetme çağrısı ile gelenek ortadan kalkmadığı gibi, yirminci yüzyılda yeniden canlanır. Dolayısıyla eleştiriler de Nietzsche ile tamamlanmaz. Heidegger, geleneğe sorunun “değer” değil “varlık” üzerinden sorulması gerektiğini öne sürerek, Nietzsche’nin aşma iddialarını yeniden inceler. Heidegger’de felsefe tarihi, sorusunu yönelttiği alan bakımından varolan/varlık ayrımına dayanan bir karşıtlık üzerinden incelenir ve bu soru sorma biçimini muhafaza eden felsefi görüşler bir geleneğe bağlanır. Aristoteles’in İlk Felsefe’nin özelliği olarak dile getirdiği “varolan

olarak varolan”ı incelemek metafizik geleneğin yapısı olarak belirlenir. Heidegger’ göre bu yapı geleneğin varlığı da bir varolan gibi ele almasına neden olmuştur. Bu nedenle gelenekteki varlık hakkındaki her konuşmada varlığın kendisi değil, varolan dile getirilmiştir. Bu bağlamda metafizik, “varlığın kendisi” yerine “varolan olarak varolan”ı ele alan, her defasında bu varolanı başka bir şekilde adlandırırken, varlığı ve onun ayrımını ise daima unutmuş kalan felsefe geleneğidir.

Metafizik gelenek Heidegger tarafından bu şekilde belirlendiğinde, Nietzsche dahi geleneğin içerisine, hatta zirvesine yerleşir: Nietzsche geleneğin “varlık” kavramını temele almasını eleştirip yerine “oluş”u geçirirken, aslında bir varolanın yerine başka bir varolan geçirerek geleneksel yapıyı sürdürdüğünün farkına varamamıştır. Üstelik tersine çevrilmiş haliyle bu metafizik, artık tamamlanmış ve kendi içerisine kapanmış bir metafiziktir. Nietzsche’nin oluşu temele alan metafiziğinin dünyayı bir güç ilişkilerine indirgeyerek mutlak anlamı tümenden reddetmesi, mutlak anlamın kendini tek otorite olarak ilan eden tahakkümcü yapısını kırması ya da aşındırması bakımından önemlidir. Buna rağmen, Nietzsche’nin mevcut metafizik yapıyı tümenden yıkabilmek adına nihilizmi son sınırına kadar götürmesi tarafımızca tehlikeli bulunmaktadır. Çünkü Heidegger’in eleştirilerinin gösterdiği gibi, Nietzsche’nin bu adımı onun metafiziği aşması için yeterli olmamıştır. Nietzsche tarafından Batı düşüncesinin tüm alanlarına sirayet ettiği iddia edilen metafizik, kendi eleştirilerinin ve felsefesinin temelinde de bulunmaktadır. Bu durum değer eleştirisi sonrası, metafiziğin insanlık tarafından tümenden geride bırakılabileceği sayılına neden olmaktadır. Fakat bu sırada metafizik ve onun tahakkümcü yapısı insan dünyasında daha da şiddetlenmiş ve daha da örtülü bir halde varlığını sürdürmektedir.

Nietzsche ve Heidegger’in Batı Metafiziğine yönelik eleştirileri, değer sorunsalı ve varlık sorunsalı olmak üzere iki farklı çerçeveden hareketle bu geleneğin temel yapısının ne olduğunu, neden yıkıma doğru sürüklenmeye başladığını ve metafiziğin dışında bir düşünmenin yeni baştan kurulabilmesinin olanağını sorgulamaktadır. Nietzsche, metafiziğin yaşama uygun bir değerlendirmeyi yansıtmadığını, bu nedenle çöküşe götürdüğünü öne sürerek metafiziğe karşı çıkmış; değerleri yeniden değerlendirerek metafizikte birer put haline gelen ideallerin aslında bir yorumdan ibaret olduğunu göstermesiyle, bu putlarla birlikte metafiziği yıktığını düşünmüştür.

Heidegger ise, metafiziğin temel kavramları üzerinden bir Nietzsche okuması yaparak, Nietzsche'nin metafiziği yıkmak yerine, aslında daha sağlam bir hale getirdiğini ve bu esnada Nietzsche'nin metafiziğin temel kavramlarına ve mantığına sadık kaldığını göstermeye çalışmıştır. Böylelikle Heidegger, Nietzsche'yi metafizik geleneğin içerisine yerleştirmektedir.

Nietzsche ve Heidegger Avrupa'daki düşünsel bunalım olarak "nihilizm" problemine odaklanmışlar, bu problemi metafiziğin doğurduğunu öne sürmüşlerdir. Bu nedenle metafizik eleştirisi gerçekleştirmişler; ancak bu eleştiriler sırasında birbirinden farklı "metafizik" tanımlarına ve onu aşmanın olanağına dair farklı görüşlere varmışlardır. Bu çalışmada da bu eleştiriler karşı karşıya getirilerek, metafiziğin nihilizm üzerindeki etkisi değerlendirilecektir.

1. BÖLÜM

NIETZSCHE’NİN METAFİZİK ELEŞTİRİSİ

Nietzsche, “bilgelige giden yol” olarak görülen felsefede, bilgelige ulaşma çabasından daha fazlası olduğunu savunan ve bu “fazla” olanı eleştiri felsefesi ile göstermeyi hedefleyen bir filozoftur. Bu eleştiri felsefesi, Nietzsche’nin iki bin yıldır en yüce değerler olarak gösterilen tüm değerlerin değerini yitirdiği bir aşamaya doğru sürüklendiğini düşündüğü Batı düşüncesinin temel kabullerini yıkarak yeni bir düşünce yolunun olanağını yaratma çabasını da kapsamaktadır. Bu doğrultuda Nietzsche, felsefeye dair bilindik kabulleri “yıkmayı” hedefler ve felsefenin ilk doğduğu andan itibaren “değerli olanı belirleme” çabası üzerinden geliştiğini, Sokrates’in felsefesinden itibaren ise bir tür normatif ahlakçılığa dönüştüğünü öne sürer. Nietzsche’ye göre, felsefi kaygının temeli olarak gösterilen “hakikat istenci” de aslında bilgiye değil ahlaka odaklanan filozofların ahlaktaki güç istencini ifade etmektedir.

Nietzsche, metafizik felsefe geleneğinin ahlak konusunda otorite olmak amacıyla hakikat ve değerler konusunda yalan söylediğini ve bu yalanın Batı düşüncesinde büyük bir problem yarattığını öne sürmüş ve bu durumu göz önüne serecek bir “değerler soykütüğü” çıkarmaya girişmiştir. “Soykütük”, tartışmasız bir şekilde en yüce değerler haline gelen ahlaki değerlerin kendi değerini gösterme amacıyla, bu değerlerin gelişim sürecini incelemektedir. Bu soykütüğün gösterdiğine göre bu değerler zaman içinde kendi doğallıklarından uzaklaşmış ve çarpık bir hal almıştır (Nietzsche, 2010a: 213). Bu çarpıtılmış hal ise değerlerin henüz doğallıklarını koruduğu Antik Yunan’daki “trajik kültür”ün “Sokratik kültür”e dönüşümü ile başlamaktadır.

Nietzsche’ye göre değer anlayışındaki kırılmayı yaratan Antik Yunan’da trajik kültürün sonlarına doğru filizlenen “Anti-Dionysosçu” eğilimdir. Bu eğilim doğrultusunda mutlak bir şekilde yüceltilen “Apollonculuk”, sanata, bilgiye ve yaşama dair bakışı değiştirmeye başlamış ve yeni bir kültüre öncülük edecek yeni bir insan tipini, Sokrates’i yaratmıştır. Sokrates’in felsefesi, trajik kültürün eski değerlerini yıkarak ahlaki bir yaşam görüşünü tüm diğer yaşam anlayışları üzerinde egemen hale getirmiştir. Avrupa tarihi de Sokrates’in açtığı bu yoldan devam etmiştir.

Sokrates'in kendi yaşam görüşünü temellendirmek için felsefede "kanı"nın (*doxa*) karşısına "doğru bilgi"yi (*episteme*), "duyuların ve içgüdülerin" karşısına "akıl ve mantığı" çıkarması felsefede hakikat tartışmasını başlatmıştır. Bu tartışmaya hakim olmak adına metafizik felsefe geleneği de, "hakikat" (*Warheit*) ve "değer" (*Wert*) konusunda yalan söylemiştir. Yalanın işlevi ise filozofların ahlaki yargılarının ezeli ebedi hakikatler gibi gösterilerek sorgulanmaya kapanmasıdır. Hıristiyanlık da yine aynı politikayı kullanarak Avrupa'da hakim olmuştur. Nietzsche bu hususta, Platon'un felsefesinin belirleyiciliğine işaret etmekte ve Hıristiyanlığın şekillenmesine ve güç kazanmasına vesile olması bakımından bu felsefeyi eleştirmektedir. Hıristiyanlık, Platon'un felsefesini halkın anlayabileceği bir biçime sokarak ahlaki değerleri en yüksek değerler olarak göstermiş ve kendi ahlaksal dünya yorumunu yegane dünya yorumu olarak sunmuştur. Bu yorum ise sonunda en yüksek değerlerin değerini yitirmesine ve tüm değer sistemlerine dair inancın kaybolmasına neden olmuştur.

Nietzsche, metafizik felsefeyi kurgusal bir dünya fikri ortaya atmakla ve onu ahlak ile temellendirerek yaşamın değerini düşürmekle suçlamaktadır. Ona göre Sokratik kültürün belirgin özelliklerini taşıyan metafizik felsefe, Hıristiyanlığın ahlaki dünya yorumu ile birleştiğinde ahlaki değerlerin var olduğu bir "hakiki dünya" fikri ortaya atmış ve bu dünyanın kurgu olduğunu gizlemiştir. Bu kurgusal dünya ise ilerleyen süreçte felsefe tarafından sahiplenilmiş ve metafizik felsefede yaratılan bu "hakiki dünya"nın yaşamdan daha "hakiki" olduğuna inanılmıştır. Bu inançla "hakiki dünya" felsefe ile temellendirilmeye çalışılmış ancak bu temellendirmeler sonuna kadar götürüldüğünde, bu dünyanın kurgu olduğuna ve bu kurgunun artık insanlık için yararsız olduğuna hükmedilmiştir. Bu hükmü ortaya koyan ise "hakikat istenci"nin bir ürünü olarak yola çıkan ve zaman içinde güçlenip "hakikat" konusunda söz sahibi haline gelen bilim olmuştur. Bilimin egemenliği doğrultusunda, ahlaklılık düsturuyla dünyaya bir anlam veren ve değer biçen metafizik dünyanın sahte olduğunun kabul edilmesi ise, anlamın ve değerın kendisine dair güvenin de "hakiki dünya" ile birlikte uçuruma yuvarlanmasına sebep olmuştur.

Nietzsche'ye göre anlamın ve değerın mutlak bitimine doğru sürüklenen bu noktada filozoflara düşen görev, değer sorunsalını çözerek değer hiyerarşisini yeniden belirlemektir (Nietzsche, 2011: 50). Bu görev, ancak tüm alanlara sızarak orada şimdiye

kadar gizlenmiş bir şekilde varlığını sürdüren metafizik dünya inancını bilgisel olarak ortaya sermek ve bu inançtan kaynaklanan önyargıları son kısıntılarına kadar temizlemekle mümkün olabilecektir. Nietzsche'ye göre bu önyargılar nedeniyle insanlık en temel konularda yaklaşık iki bin yıldır yanılmakta ve yanlış yönlendirilmektedir. Buradan hareketle Nietzsche eleştirisi ile bu önyargıları ortaya serme ödevini yerine getirmeye çalışır. Bunun yanında yeni bir değer anlayışı da önererek, bu anlayışı “güç istenci” (*Wille zur Macht*) ve “bengi dönüş” (*Ewige Wiederkunft*) kavramları çerçevesinde oluşturur.

Nietzsche anlam ve değer kavramlarını eleştirel bir şekilde ele alıp, mevcut değer anlayışını tersyüz etme denemesi gerçekleştirirken, değerlerin ve anlamların değerini mutlak olarak reddetmemiştir. Burada gözden kaçırılmaması gereken husus, Nietzsche'nin değerlerin ya da anlamların olanağına değil, tüm değerleri belirleyecek mutlak bir anlama karşı çıkmasıdır. Sokratik kültürle birlikte ortaya çıkan ve metafizik gelenek ile Hıristiyanlık tarafından şekillendirilen “hakikat” anlayışı, Avrupa için başka bir anlamın olamayacağı vurgusu nedeniyle, başından beri kendi çöküşünün ardından yaşanacak bir anlam ve değer yoksunluğu tehlikesini de beraberinde getirmiştir. Avrupa'ya yaklaşmakta olduğu öngörülen bu bunalım, yani nihilizm, mutlak bir olumsuzlama içeren yıkıcı etkiler içermekle birlikte, yıkılan değerler yerine yeni değerler yaratmayı sağlayacak olumlu etkileri de ortaya koyabilir (Deleuze, 2010: 15-16). Nietzsche, bu öngörüden hareketle değer anlamını dönüştürerek, değerleri içerdikleri mutlak anlamdan kurtarmaya ve bu sayede felsefe ile değerleri yaşama uygun ve onu yükselten niteliklerine geri kavuşturmaya çalışmıştır.

Nietzsche'nin “Yunanlıların Trajik Çağı” olarak adlandırdığı dönem, yaşama dair mutlak bir yorum olan ahlaki yorumun ağır bastığı Sokratik kültürden önce, Yunanlıların yaşama değerler arasındaki bağlantıyı doğa, sanat ve güç üzerinden kurdukları dönemdir. Yunanlılar “trajik” olarak adlandırılan bu çağlarında, yaşamı güçlendiren her şeyi değerli kabul ederken, bu değer ahlaki bir içerikten bağımsız olarak belirlenmektedir. Sokratik kültürün yükselişi ile birlikte ise bu bağlantı başka türlü bir hal almıştır. Çalışmanın bu bölümünde Nietzsche'nin ifade ettiği bu değişimi göstermek adına öncelikle Nietzsche'nin trajik kültürün değer ve hakikat anlayışı yorumu; ardından Nietzsche'nin Platon felsefesinin ve Hıristiyanlığın değer ve hakikatin

anlamlarında kırılma yarattığına dair savı, bu kırılmalara dair söyledikleri aracılığıyla açık kılınmaya çalışılacaktır. Nietzsche'nin bu değişimlerin temelindeki sorunsal olarak gördüğü “nihilizm” ise, bu bölümün son başlığının konusudur.

1.1. BATI METAFİZİĞİNDE DEĞERLER SORUNU

Nietzsche, Batı Metafiziğinin değerleri kendi başına anlamı olan yüksek hakikatler olarak kurduğu için insanlığı yaşama, dünyaya ve kendisine dair sürekli bir yanılgı içine soktuğunu öne sürmektedir. Bunun yanında, bu değerler yaşama uygun ve onu yükselten bir nitelikte belirlenmediğinden dolayı varoluşun değerini düşürmekte ve insanlığı aşağıya doğru çekmektedir. Nietzsche bu sorunu kültür anlayışı ile sıkı sıkıya bağlanan bir sorun olarak görmüş; halkların yaşamına nasıl bir anlam kattığı üzerinden kültürleri inceleyerek, anlamın nasıl üretildiğini açığa çıkarmaya çalışmıştır. Bu incelemeler doğrultusunda “kültür” (*Kultur*), Nietzsche tarafından, “*her şeyden önce bir halkın yaşam anlatımlarındaki sanatsal üslup birliği olarak*”, o halkın yaşama ne ile tutunduğunun, yaşama devam etmek için ne aracılığıyla bir istenç geliştirdiğinin bir ifadesi şeklinde tanımlanmıştır (Nietzsche, 2006a: 11).

Nietzsche'ye göre, yaşama bir anlam aracılığıyla tutunma isteği, varoluşun ağır geldiği ve bu ağırlığa dayanmak için bir uyarıcıya ya da ilaca ihtiyaç duyan halklarda açığa çıkmaktadır. Yunanlılar da bu halklardan biri olmuştur. Yunanlıların yaşamda gördükleri *kaos*, onlara ağır geldiğinden, ona karşı bir ilaca gereksinim duymuşlardır. Bu doğrultuda keşfedilen ilaç ise, tragedyanın “görünümlerin ötesinde bengi bir gerçekliğin bulunduğu”na dair verdiği inançtır. Bu inanç, onların varoluşun ağırlığı karşısında metafizik bir avuntu duymalarını sağlamıştır. Varoluşa dair bir avuntu sağlayan bu ilaç/araç, onlarda yaşamın kendinde bir anlam ve amacının olduğu yanılsamasını yaratmıştır (Nietzsche, 2010a: 58). Bu yanılsama ile Yunanlılar, doğanın sanatsal güçlerinden hareketle çeşitli eserler ile fikirler üretmişlerdir. Bu esnada yaşamı destekleyecek ve zenginleştirecek her türlü girişim olumlanmış ve desteklenmiştir. Bu sayede açığa çıkan “trajik kültür” tarihteki üç büyük kültürden biri haline gelmiştir.

Nietzsche trajik kültürden başka, “Sokratik” ve “sanatsal/asketik” olmak üzere iki farklı büyük kültür anlayışı olduğundan bahsetmektedir. “Sokratik kültür” akıl ile bilginin en

yüksek değer olarak sayıldığı bir kültür yapısına işaret ederken, “sanatsal/asketik kültür” varoluş karşısında sanatın güzelleştirici etkisini öne çıkaran bir kültür anlayışını ifade etmektedir (Nietzsche, 2005c: 117-118). Nietzsche ise, bu kültürler arasında bir değer sıralaması yapmakta; yaşamı ve insanlığı zenginleştirme ölçüsüne göre trajik kültürün bu diğer iki kültür tipinden daha “yüksek” olduğunu ifade etmektedir:

“Hemen hemen her dönem ve her kültür basamağı bir defa derin bezginlikle, Yunanlılardan kurtulmaya çalışmıştır. Çünkü kendi başardıkları, açıkça tamamen özgün ve içtenlikle hayranlık duyulan her şey onlar yüzünden ansızın rengini ve canlılığını yitiriyor görünmüş ve başarısız bir kopyaya, hatta bir karikatüre dönüşmüştür. Ve böylece, yerli olmayan her şeyi tüm zamanlar için “barbarca” olarak tanımlamaya cesaret etmiş o kibirli küçük halka karşı içten gelen bir öfke, hep yeni baştan patlak vermiştir: bunlar da kim oluyorlar ki, diye sorulur, yalnızca geçici bir tarihsel parıltı, yalnızca gülünç ve çok sınırlı kurumlar, yalnızca kuşku götürür bir törellik yeteneği ortaya koyabildikleri halde ve hatta çirkin kötü alışkanlıklarla karakterize edildikleri halde, yine de halklar arasında, kitlenin içinde bir dehanın payına düşen onura ve özel bir konuma sahip olma iddiasında bulunabiliyorlar? Ne yazık ki böyle bir varlığın basitçe ortadan kaldırılabileceği baldıran çanağını bulmakta o denli şanslı olunamamıştır: çünkü hasedin, kara çalmanın ve hiddetin kendi içlerinde ürettiği tüm zehir, bu kendiyle yetinen görkemi yok etmeye yetmemiştir. Bu yüzden utanılır ve korkulur Yunanlılardan; meğerki birisi çıkıp da hakikate her şeyden çok saygı duysun ve kendine şu hakikati de itiraf etsin: Yunanlılar bizim kültürümüzü ve her kültürü ellerinde tutan arabacılar, ama hemen hemen her zaman araba ve atlar kalitesiz malzemedendirler ve arabacıların görkemine yakışmazlar; öyle ki sonra arabacılar, bir şaka gibi görürler böyle bir arabayı uçuruma devirmeyi, onun üzerinden, Akhilleus’un sıçrayışıyla, kendileri de atlamayı” (Nietzsche, 2005c: 99-100).

Nietzsche’ye göre trajik kültür, Batı metafiziğinden çok farklı bir hakikat ve değer anlayışına sahiptir çünkü o henüz “ahlaksallığı” (*Moralität*) tanımamaktadır. Trajik kültürün bu kendine has hakikat ve değer anlayışı, Yunanlıları diğer halklar arasında kültür bakımından ayrıcalıklı ve yüksek bir konuma taşıırken, insanlığa dair yeni olanakların açığa çıkmasına ve gelişmesine ortam yaratmıştır. Bu durum sıradaki başlıkta ayrıntılarıyla ele alınacaktır.

1.1.1. Trajik Kültürün Değer ve Hakikat Anlayışı

Trajik kültür ve onun yapısı Nietzsche’nin eleştiri felsefesinde ayrıcalıklı bir yer tutmakta ve önem arz etmektedir. Nietzsche’nin, trajik kültürü diğer kültür biçimleri

arasında ayrıcalıklı ilan etmesinin sebebi, Yunanlıların gördüğü dünyayı kendilerine has yorumlama biçimleri olmuştur. Yunan düşüncesinde dünyanın yorumlanması için doğa bir ölçüt olarak alınmış ve onda iki farklı yaratıcı güç olduğuna inanılmıştır. Bu iki güç, ölçü ve uyuma dayanan güzelliğin iyileştirici gücü ile korkunç ve gizemli olanın yok edici gücüdür. Onlar doğada gördükleri bu iki gücü “Apollon” ve “Dionysos” figürlerinde yaşatmışlar ve bu güçler aracılığıyla sanat yapmaya yönelmişleridir. Apollon’un simgelediği güzellik ve uyum ile Dionysos’un simgelediği tehlikeli ve ürkünç olanı bir sanat yapıtında birleştirdiklerinde, bu uyumdan tragedya doğmuştur (Nietzsche, 2005c: 27-28).

Yunanlılar için Apollon, gündelik hayatın *kaosu* karşısında düşsel olanın iyileştiriciliğini ve güzelliğini temsil etmektedir. Onların görünüşün güzelliğini vermeyi hedefleyen sanatları da doğanın bu gücüne uygun olarak şekillenmiştir. “Apolloncu sanat”, içerdiği düşsel ölçü ve uyumla, onların doğadaki yıkımı, çatışmayı ve varoluşun uygarlık karşısındaki uyumsuzluğunu geçici olarak görmezden gelmelerini sağlamıştır (Nietzsche, 2005c: 41-42).

Yunanların Dionysosçuluğu ise, barbarların şehvet ve vahşet içeren Dionysosçuluğundan farklı olarak sanat aracılığıyla ifade edilen bir tapınış biçimi olmuştur. Dionysos, Yunanlılar için gündelik hayatı bir kenara bırakarak varoluşa geri dönüp onu kucaklamaya çağıran, doğayla bir olmaya davet eden *esrik* gücü temsil etmiştir. Bireyleşmenin tüm sınırlamalarından kurtaran Dionysos’un bu etkisi ilkbaharın yaklaşmasıyla duyumsanmaktadır. Bunun yarattığı heyecan ile uyuşturucu içkinin etkisiyle ortaya çıkan esrime hali ise “Dionysosçu bilgeliğe” ulaştırmaktadır (Nietzsche, 2005c: 32-33).

Yunanlılar’ın Dionysosçuluğunda dikkat çeken, Yunanlıların bu inanış doğrultusunda şekillendirdikleri ritüeller aracılığıyla bir tür bilgeliğe ulaştıklarını düşünmeleri olmuştur. Dionysosçu bilgeliğe, akıl ile değil, ritüellerin yarattığı heyecan ya da esrime halinde yüzleşilen acı dolu bir hakikat sonucu ulaşılmaktadır. Dionysos’un hakikati, Apollonculuğun ölçü ve uyumuna karşıt olarak aşırılık aracılığıyla elde edilmekte ve Dionysosçu aşırılık, Apolloncu güzelliğin, ölçünün, yapay bir gerçeklikten ibaret olduğu, doğanın ve varoluşun aslında taşkınlıkla, yıkımla, belirsizlikle dolu olduğunu

gerçeğine geri döndürmektedir. Ancak bu yıkımı, sadece olumsuz bir anlam taşımaktan öte eşsiz doğumları da beraberinde getiren bir güç olarak sunmaktadır.

Dionysosçu hakikat aslında salt yıkıcı bir güce sahip değil aynı zamanda yarattığı yıkım oranında insanı yeniden ölçü ve uyuma mecbur bırakan ve sanatsal yaratıcılığı tetikleyen bir güce sahiptir. Bu hakikatle yüzleşildiğinde gündelik hayata geri dönmek zorlaşmakta ve *kaos* üzerinde bir düzen kurulabilmesi fikri saçma gelmektedir. Ancak hakikatin ağırlığı, yaşama katlanılmasını zorlaştırmaktadır. Bu sebepten Yunanlılar Dionysosçu dönemlerinden sonra Apollonculuk ile onun sanatına ihtiyaç duymuşlar ve sanat eserleri üretmeye başlamışlardır. Trajik sanatı var eden de bu iki karşıtlık, Apolloncu olan ile Dionysosçu olanın karşıtlığı, bu karşıtlığın yıkım ve doğumları yaratan birliği olmuştur (Nietzsche, 2005c: 41-42).

Nietzsche'ye göre trajik sanat, Dionysosçu bilgeliğin Apolloncu sanatla somutlaştırıldığı haldir. Dionysosçu bilgelik, Yunanlıları varolmanın hazzını yalnızca görünüşlerde değil görünüşlerin parçalanmasında, varoluşun derinliklerindeki içgüdülerde, yok etmede, yıkımda da aramaya; Apolloncu sanat düşsel güzellik ile varoluşun yıkıcılığının, insanın doğadaki çirkinliğinin ve uyumsuzluğunun geçici olarak görmezden gelinmesini sağlayarak iyileştirici etkilerde bulunmaya yönlendirmiştir (Nietzsche, 2005c: 27-28; 41-42; 58; 111).

Dionysosçu unsurun tragedya için bir diğer etkisi, onun varoluşla dünya arasındaki bağı kurarken, aynı zamanda varoluşa dair estetik bir olumlama yaratmasıdır. Trajik sanat olumlayıcı etkisiyle Yunanlılara yaşamdaki acılarla yüzleşmenin ve bu acıların üstesinden gelmenin yolunu göstermiştir. Varoluşa dair acılar, yıkım ve savaşlar, korkunçluk ve dehşet, trajik yaşamda daha da güçlenebilmek için gerekli görülmeye başlanmış ve böyle bir sanat anlayışı, incelikli bir güzellik anlayışına tercih edilmiştir. Güçlü ve çocuksu “Olimpos Tanrıları”nı idol haline getirirken yaşamı da güç ile kaderin çarpışması olarak sunan tragedya, Yunanlılar için varoluşun verdiği acılarla barışarak onlar sayesinde daha da kuvvetlenmeyi sağlayan bir ilaç olmuştur. Böylelikle yaşam ve dünya en sert ıstıraba rağmen sevilmiş ve estetik olarak olumlanmıştır (Nietzsche, 2005c: 110; 2010a: 534-535):

“Dionysos sözcüğü tüm bu anlamlara gelir: Dionysosçu festivallerde ifadesini bulan Yunan sembolizminden daha yüksek bir sembolizm bilmiyorum. Burada yaşamın geleceğine, onun sonsuzluğuna doğru yönlendirilen en derin yaşam içgüdüğü, dinsel olarak duyumsanır —yaşama giden yol olarak doğum ve üreme, kutsal yol olarak. (...) En garip ve zorlu problemlerde bile yaşama Evet diyebilmek, yaşama istencinin kendi bitip tükenmezliği üzerine şenliği, kendi en yüksek türlerini feda ederken bile—budur benim Dionysosçu dediğim, budur benim trajik şairin psikolojisine giden köprü olarak düşündüğüm. Korku ve acımadan kurtulmak için değil, birinin tehlikeli bir duygulanımı şiddetle boşaltıp bu duygulanımdan arınması için değil—Aristoteles bunu böyle anlıyordu—bütün korkuların ve acımanın ötesinde varoluşun sonsuz hazzını duyabilmek, —o haz ki kendinde yıkımın hazzını da barındıran.” (Nietzsche, 2005d: 227-228)

Tragedya Yunanlılar’ı yaşamda acılar ve taşkınlıklar da dahil olmak üzere güçlü kılacak her şeyi olumlamaya götürürken, muazzam bir kültür verimliliğinin ortaya çıkması için gerekli ortamı hazırlamıştır. Yaşama ve güce verdikleri değer sonucunda, Yunanlılar her şeyi yaşamak için öğrenmek ve öğrendiklerini de yaşamak istemişler; yaşam için bilmeye ve sorgulamaya değer vermişlerdir (Nietzsche, 2010b: 32-33).

Trajik kültürün yaşama dair bu zenginleştirici yapısı, trajik sanatın yanında felsefenin de doğmasını sağlamıştır. Bu dönemde halktan kendini ayrı tutmaya başlayan birtakım insanlar, kendilerine has bir yaşam biçimi ve bu yaşam biçimine uygun bir sistem görüşünü geliştirmişlerdir. Dünyayı bir bütün olarak ele alan, dünyadaki en büyük ve önemli şeyin ne olduğuna ulaşmaya çalışan bu insanlar bu konuda birtakım fikirler ortaya atmışlardır. Şeyleri bu görüşe göre değerlendiren bu kişilere, halk tarafından keskin bir anlama ve tartma becerisine sahip anlamına gelen “bilge” adı verilmiştir. Bu bilgeler arasından çıkan dahiler grubu ise Antik Yunan filozoflarıdır. Antik Yunan filozofları yalnızca gördüklerini gerçek kabul eden ve soyut düşünmeye alışık olmayan Yunan dünyasında “birlik” düşüncesinin ve “sistemli düşünme etkinliği”nin ilk örneklerini vermişlerdir:

“Thales, “her şey sudur” dediği vakit, insan, teker teker bilimlerin sürüne sürüne yaptıkları denemeden ani olarak kurtulmakta ve bu sezikle bilginin aşağı basamaklarının adi bağlılığını aşmaktadır. Filozof, bir bütün olarak alemin ezgisini kendi içinde söylemeye ve onu, kavramlar halinde içinden çıkarmaya uğraşır. Plastik sanatçısı gibi somut görüşlerle dolu, merhametli, bilim adamı gibi amaç ve sebepler peşinde olmakla beraber, Makro kozmos’a yükseldiğini duymakla beraber, kendini alemin aynası olarak görürken de serinkanlı davranacak kadar ölçülü —dram sanatçısının, kendini başka vücutlarda gördüğü, onların ağzından konuştuğu, fakat bu değişmeyi mısralarla dışarıya izdüşürdüğü vakit sahip olduğu

ölçülülüğü korur. Burada sanatçı için mısra ne ise, filozof için de diyalektik düşünüş odur.” (Nietzsche, 2010b: 48-49)

Antikçağdaki filozoflarla birlikte düşünme yapısında ortaya çıkan bu yenilik, Antik Yunan’ın genelindeki dünyaya dair algıyı da değiştirmeye başlamıştır. Varoluşun acılarını Dionysosçu bir hakikat, gündelik hayatı ise bir görünüşten ibaret gören Antik Yunanlılar için Thales’in görünüşün ötesindeki gerçekliği, varoluş yerine başka bir faktörde, suda bulması, *kaosun* ardındaki birlikten ve düzenden bahsetmesi döneminin doğa anlayışı ile çelişmekle kalmamış, bambaşka bir doğa anlayışının şekillenmesini sağlamıştır (Nietzsche, 2010b: 33;43-47). Filozofların alışılmamış, anlaşılması güç ve şaşılacak olanı kavramlar aracılığıyla aktarma özelliği, onları dönemindeki bilgi ile uğraşan diğer insanlardan ayırmış, böylece onlara bilgiler arasında ayrıcalıklı bir konum sağlamıştır (Nietzsche, 2010b: 47-48).

Yaşamda değerli olanı bulmak ve göstermekle uğraşan felsefe sahneye çıktıktan sonra kavramsal düşünmenin şekillenmesi de hızla devam etmiştir. Thales’in evrende bir birliğin bulunduğuyla ilişkin farklılık yaratan düşüncesi, felsefede birliği kavramsal olarak açıklama girişimlerini beraberinde getirmiş; evrendeki birliği açıklama çabası Antik Yunanda felsefeye hakim olmuştur. Nietzsche’nin bu döneme dair özellikle dikkat çektiği iki filozof ise Parmenides ve Herakleitos’tur.

Anaksimandros’un ahlaki olarak böldüğü varlık alanını nitelikler üzerinden bölümleyen Parmenides, mantıksal düşünme yöntemini kullanarak, varlığın var olabilmek için mükemmel olması gerektiğine, bu nedenle de hareketsiz, dengeli ve mekandan bağımsız olmasının zorunlu olduğu sonucuna varmıştır. Buradan hareketle varlığı kavramsal hale getirerek ona bir takım özellikler yüklemiştir. “Varlık” mükemmel olduğundan onu oluş ve birlik olarak bölümleyebilecek güçte başka bir varlık olamayacağını, yalnızca varlığın bir birlik olarak var olabileceğini, oluşun ise bir yanılgıdan ibaret olduğunu savunmuştur. Böylece yalnız ontolojinin değil bilgi felsefesinin de temelini atmıştır. Varlık kavramından hareket eden bu bilgi teorisi ile de kendinden sonrakileri yöntemsel bakımdan bir hayli etkilemiştir (Nietzsche, 2010b: 86-89). Parmenides’in bir kavram üzerine mantıksal bir akıl yürütmeyle bir varlığın özüne ulaşma çabası ve kavramın “hakikiliği” belirleyen ölçüt olarak kullanması metafizik felsefenin çizgisini belirlemiştir (Nietzsche, 2010b: 77).

Nietzsche'ye göre Parmenides'in ve onun görüşünü izleyenlerin ortaya attığı yargılar, felsefenin gerçeklikten kopacak denli ileri gittiğini göstermektedir. Yunanlılar en zengin ve güçlü çağlarında, yani doğru zamanda felsefe yapmaya başlamışlar ancak nerede duracaklarını bilememişlerdir. Kavramsal düşüncenin, oluşun inkarına kadar vardırıran niteliği, varoluşun dünyayla olan bağımlı gölgelemeye başlamış, Parmenidesçi felsefe çizgisiyle yükselen Apollonculuk, giderek Dionysosçuluğu dışarıda bırakmaya ve kültürü kaplamaya başlamıştır. Ancak bu ikisi arasındaki dengeyi gerektiren trajik bakış açısı Yunanlılar için yaşamın değeri bakımından oldukça önemli bir yer tuttuğundan bu dengenin yadsınarak bozulması, bu değer kaybına sebep olacaktır (Nietzsche, 2010b: 29-30).

Varoluş karşısında kavramlara yüklenen aşırı değer ile oluşun değerini yitirmeye başlaması, Nietzsche'ye göre Yunanlıların artık yaşlılık ve yavaşlama dönemine girdiğini göstermektedir. Bu dönemde onlar tehlikeye, gizeme ve Dionysosçu "acı" hakikatlere dayanamadıklarından, yaşamda mutluluğu, uyum ve ölçüyü daha ağırlıklı olarak tercih etmeye başlamışlardır. Böylece trajik kültür yerini başka bir değer düşüncesini muhteva eden yeni bir kültür anlayışına bırakmaya başlamıştır.

Bu yeni kültür anlayışının temeli "*Antikçağın son dahisi Sokrates*" (Nietzsche, 2010b: 37) tarafından atılmıştır. Sokrates'in görüşleri, varoluşun taşkınlığı karşısında ahlaklılığın değerini felsefenin temel problemi haline getirmiştir. Sokrates'in kişiliğinin de payının bulunduğu akıl ve bilginin en yüksek değer haline getirilişi, Dionysosçulukla birlikte trajik kültürün tamamen yok olmasına sebep olacak unsurdur. Nietzsche'nin değer problemi açısından özellikle dikkat çektiği bu kırılma, sonuçlarıyla birlikte sıradaki başlıkta ele alınacaktır.

1.1.2. Sokratik Kültürün Değer ve Hakikat Anlayışı

Nietzsche, trajik kültürün Apollonculuğu kadar Dionysosçuluğu sayesinde, dünyaya ve yaşama dair farklı fikirlerin doğmasına ve gelişimine zemin hazırladığını vurgulamaktadır. Ancak buna bir husus daha eklemektedir: kültürün bu verimliliği aynı zamanda kendi temellerini yıpratıp fikirlerin de filizlenmesine neden olmuştur. Bu

fikirler gelişip yükselirken, kültür giderek zayıflamış ve fikirlerden en öne çıkanı olarak “erdem görüşü” onun yok olmasına sebep olmuştur. Ancak Nietzsche’ye göre bu durum gayet doğaldır; yaşamdaki her şey gibi kültürler de yükselir ve bir noktadan sonra yozlaşarak çöküşe maruz kalırlar. Büyük kültürler, bir toplumun uzun süredir tasarruf ederek kendinde topladığı gücü ancak birden harcadığında ortaya çıkabilirler. Kendi halkları tarafından tarihsel ve fizyolojik olarak biriktirilmiş bu büyük gücü içlerinde taşıyan kişiler, yani “dahiler” ise, kendilerini tüketmek pahasına bu gücü harcayarak kültürü yükseltecek hamleleri gerçekleştiren kişilerdir. Güç tamamen harcadığında ise çöküş kaçınılmaz olmaktadır. Kültürdeki yükseliş ani ve güçlü bir şekilde gerçekleştiğinden, bu gücün tükenmesiyle birlikte kültür yozlaşmaya açık hale gelmekte ve bu yozlaşma kültürü aşağıya doğru çekmektedir (Nietzsche, 2005b: 97-99).

Kültürlerin yaşadığı bu yükseliş ve çöküş dönemleri yaşamın yasasını yansıtmaktadır: Bengi bir devinim halinde gerçekleşen oluşun dışında kalıcı, ezeli ve ebedi hiçbir şey yoktur ve oluştaki her şey yerini bir diğerine bırakmaya ve ilk haline dönmeye yazgılıdır. Yaşam da oluşa uygun olarak kimi zaman bir yaratım, büyüme, şekillenme, kimi zaman da yıkım, çürüme ve bozulma halinde devam eder. Bu esnada her şey yerini bir diğerine bıraktığı ve ilk haline döndüğü için, ne oluşun ne de yaşamın nihai bir hedefi yoktur. Böylece kimi zaman bereketi ve kimi zaman kıtlığı getiren yaşam, anlamsız ve amaçsız bir şekilde akıp gider (Nietzsche, 2010: 58;642).

Kültürler de tıpkı yaşam gibi, gençlik, olgunluk ve yaşlılık dönemlerine sahiptirler ve özellikle yaşlılık dönemlerinde hastalıklara ve yozlaşmalara karşı daha açık ve korunmasız hale gelmektedirler. Trajik kültürün başına gelen de tam olarak bu olmuştur. Trajik kültür yaşlanmaya başladığında, Yunanlılar tehlikeye ve acıya daha duyarlı hale gelmiş, Dionysosçu hakikatler onlara ağır gelmeye başlamıştır. Bu nedenle akli ve mantığı, içgüdülerin sesinden daha güvenli bulmaya, bireysel mutluluğu ise acıların öğreticiliğine tercih etmeye ve kendilerini tamamen Apollonculuğun iyileştirici etkisine bırakmaya başlamışlardır. Değişen bu yaşam görüşü karşısında tragedyaya da tutunamamış, çeşitli yozlaşmalara maruz kalarak yok oluşa doğru gitmiştir (Nietzsche, 2005b: 109-112).

“Sokratesçi erdem görüşü”nün Yunan dünyasında hızla yükselmesi ile yepyeni bir değer anlayışı diğer tüm anlayışların üzerini kaplayarak kendini mutlak hale getirmeye

başlar. Bu anlayışa göre yaşamdan daha üstün bir değer vardır; bu da akıl ve bilgidir. Şimdiye kadar maruz kalınan acıların sebebi ise içgüdüsel davranışlardır aslında; bu nedenle içgüdülere göre davranmaktan uzak durulmalı ve mantığın yolu takip edilmelidir. Erdemlere ulaştıran akıl ve mantığa sahip olduğunda, acılardan kurtularak mutluluğa ulaşmak mümkün olacaktır (Nietzsche, 2005b: 109). Sokratesçi bilgi ve erdem görüşü, kültürün yozlaşmasıyla diğer kentler üzerindeki gücünü yitirmeye başlayan Yunanlılara, yeni bir umut kaynağı olarak görünmüştür. Üstelik bu yeni kaynak onlara, varoluşun acısını ortadan kaldırdığını iddia etmektedir (Nietzsche, 2010a: 432).

Nietzsche'ye göre *kaosun* yaşamı güçlendiren etkisinin akıl ve mantık ile elimine ederek acılardan kaçmaya yönelen bu çaba, Antik Yunan'da Sokrates'ten önce de, tragedya yazarlarında kendisini yavaş yavaş belli etmektedir. Dolayısıyla Sokrates, Nietzsche tarafından Antikçağ'da yükselen bir eğilimin başat figürü olarak seçilmiştir. Anti-Dionysosçu olarak adlandırılacak bu eğilim öncelikle Sophokles ve Euripides'in tragedyalarında kendisini göstermeye başlamıştır. Bu yazarların tragedyadan bir bir çıkardığı Dionysosçu unsurlar, tragedyanın halk üzerindeki eski metafizik etkisinin kaybolmasına neden olmuştur (Nietzsche, 2005c: 96-97). Halk ise yaşamın anlamına dair yeni arayışlara doğru yönelmeye başlamıştır. Böylece üslup birliğini yitirerek başka kültürlerin etkilerine açık hale gelen Helen kültürü, diğer kültürlerle ait farklı ahlaki görüşlerin etkisi altına girmeye başlamıştır (Nietzsche, 2005c: 97; 2010a: 286).

Sofistler ve Sokrates ise bu aşamada öne çıkan iki zıt grubun temsilcileridir. Sofistler ahlaki yargıların doğruluğuna karşı çıkararak, her kültürün farklı yargılarının olduğunu ama bu yargıların herkes için geçerli bir şekilde "doğru" olarak kabul edilemeyeceğini savunmuştur. Bu bakımdan onlar genel bir ahlak anlayışına şiddetle karşı durmuşlardır. Bu esnada Sokrates ise kendi bilgi ve erdem görüşüyle, Sofistlere karşı ahlaklılığı savunmaktadır (Nietzsche, 2010a: 287-288). Sonuçta değerler tarihi, ahlaklılığın reddine varan Sofistlerin değil, Sokrates'in çizgisinden devam etmiştir. Nietzsche'ye göre bu değerler tarihindeki en büyük kırılmadır.

Nietzsche Sokrates'in ahlaklılığı savunmasının gerisinde bir başka amacın yattığını düşünmektedir. Ona göre, Sokrates erdem görüşünü "ahlaklı olma" isteği değil, Yunan

Aristokrasisi karşısında zafer kazanmak ve onlardan öcünü bu yolla alma isteği doğrultusunda ortaya atmıştır. Bu sırada Antik Yunan değerleri konusunda yarattığı kırılma ise, önce felsefede, sonra da tüm Avrupa’da ahlaklılığı egemen hale getirmiştir. Nietzsche’nin değerler konusundaki bu kırılmanın nasıl gerçekleştiğine dair düşünceleri ise Sokratesçi erdem ve mutluluk görüşüne dair eleştirileri üzerinden sıradaki başlıkta ele alınacaktır.

1.1.2.1. Sokratesçi Erdem ve Mutluluk Görüşü

Nietzsche için Antik Yunanda Sokrates’in önemi, içgüdünün karşısında aklı, Dionysosçu bilgeliğin karşısında diyalektikle ulaşılan bilgiyi, acının karşısında mutluluğu çıkararak Sofistlere karşıt bir hat çizmesidir. Nietzsche için burada daha da dikkate değer olan ise, halktan biri olarak Sokrates’in yalnızca içgüdülerine göre davranan, sözlerine ya da davranışlarına açıklama getirmeyen yasa koyucu “efendilerin”, yani Yunan aristokrasinin karşısında diyalektik yöntemini kullanarak savunduğu bu görüşlerin zafer kazanabilmiş olmasıdır (Nietzsche, 2005b: 21).

Nietzsche’ye göre, Sokrates’in görüşlerini kabul ettirmesini sağlayan şey, onların görüşlerinin doğruluğu değil, kullandığı yöntemdir. Söylediklerini gerekçelendirmeye alışık olmayan Yunan aristokrasisi, diyalektik yöntem karşısında afallamış ve böylece Sokrates onları içgüdüsel davranışları, bilgisizlikleri ve erdemsizlikleri bakımından halkın gözünde küçük düşürebilmiştir. Diyalektiği bir güç aracı olarak kullanarak “bilgi” ve “erdem” konusunda yasa koyucuların üzerine yükselen Sokrates, bu sayede aristokrat kesimin yasalarını eleştirebilmiş ve halkın aristokrasi üzerinde zafer kazanabildiğini göstermiştir (Nietzsche, 2010a: 293).

Sokrates’in halkı etkileyebilmesini sağlayan bir diğer önemli özelliği ise çizdiği karakter tipi olmuştur. Atina’daki kültürel karmaşanın yarattığı sıkıntılı ortamda Sokrates’in aklı ve mantığı kullanarak, varoluşunu yalnızca bilebilen değil aynı zamanda onu düzeltebilen bir insan olarak görünmesi Yunanlıları “büyülemiştir”. Ölüm karşısındaki metanetini yitirmiş Yunan gençliği, son anlarında bile kendi kendinin

efendisi olmaya çalışan ve cesaretini koruyan Sokrates'i kurtarıcı bir idol olarak görmüştür:

“(...)son içkicinin de gün ağarırken, yeni bir güne başlamak üzere şölenden ayrılışındaki huzur içinde gitmişti ölüme; bu arada kerevetlerin üzerinde ve yerde, uykusuz sofra arkadaşları kalmıştı arkasında, hakikatli erotikçi Sokrates'i düşlemek üzere. Ölmek üzere olan Sokrates, soylu Yunan gençliğinin yeni, daha önce hiç görülmemiş ideali oldu: hepsinden önce, tipik bir Helen delikanlısı olan Platon, coşkun ruhunun tüm tutkulu adanmışlığıyla diz çöktü bu resmin önüne.” (Nietzsche, 2005c: 93)

Sokrates'in çizdiği profille birlikte Yunan dünyasında eski idollerin gücü sarsılmaya başlamıştır. Tragedyadaki Olimpos Tanrıları ile bağ kurup, onlar gibi olmaya çalışan genç Yunanlılar, onların yerine Sokrates'i bir “idol” olarak görmeye başlamışlardır. Böylece onlar için, Sokrates'in kişiliğinde ifadesini bulan, akli sayesinde erdemli olmayı başaran ve bu yolla ulaştığı bilgeliği yaşamından dahi üstün tutan insan diğer insanlardan daha yüksek bir varoluşa sahip olmuştur. Nietzsche'nin “kuramcı insan” olarak adlandırdığı bu insan tipi, bilimin hizmetinde yaşayan, akli içgüdülerine galip gelen ve üstün bilgi güçleriyle donatılmış bir kişiyi ifade etmektedir. Bu kişi, eski Yunan bilgesinden farklı olarak, büyük ve önemli bilgileri değil, bilme etkinliğinin kendisini değerli bulmakta, bilginin kendisini arzu etmektedir. “İdeali” ise bilimsel mutluluktur (Nietzsche, 2005c: 119-120). Yaşamda başka her türlü amaca ve değere karşı çıkan bu idealle şekillenen bir kültür anlayışı olarak ortaya çıkan Sokratik kültür de, bundan başka bir varoluşun tanınmasına ya da yükselebilmesine izin vermeyen yapısı sayesinde tüm Avrupa'da egemen olmayı başarmıştır.

Nietzsche Sokratik idealin bu yükselişini erdem anlayışının tarihsel seyrinde talihsiz bir sapma anı olarak yorumlar. Çünkü Nietzsche'ye göre kendi kararlarını ve yargılarını sorgulamayan otoriteleri akıl yürütmesi sayesinde alt eden Sokrates'in etkisiyle “büyülenen” Yunanlılar, bu büyülenme nedeniyle Sokrates'i yüceltirken, ondaki “yozlaşmayı” fark edememişlerdir. Bu yozlaşma fark edilmeden Sokratik değerler eski trajik değerlerin üzerine yükseltildiği için, Helen kültürü yozlaşmış ve çöküşe sürüklenmiştir. Nietzsche bu nedenle Sokrates'in değerlerini, sahip olduğu kişiyi tahrip eden, bu kişiyi çöküşe götüren değerler anlamında “*décadence* değerleri” olarak adlandırmaktadır (Nietzsche, 1996: 12).

Nietzsche'nin görüşlerinde “*décadence*” bir kültürde veya insanda ortaya çıkabilen yozlaşma durumunu ifade ederken, “*décadent*” ise kültürdeki çöküşe paralel olarak, bu çöküşten etkilenen, fizyolojik ve psikolojik bakımdan yozlaşmış kişi anlamında kullanılmaktadır. Bu kişi veya kişiler kendilerinde değil kültürde bir yozlaşma görürler ve bu yozlaşmaya müdahale etmek, var olan durumu düzeltmek isterler. “Sokrates” ise onun gözünde *décadent*'in bir örneğidir. Hatta Nietzsche kendisini bile *décadent* olarak görür; ancak o bu durumdan yarı “iyileşmiş” olduğu için *décadence*'ı ve etkilerini en yakından kendisinden de gözlemlediğini söyler (Nietzsche, 2003a: 14-15). Sokrates'in ise bu durumdan muzdarip olmasına rağmen Antik Yunan'da kendisi dahil kimsenin bunun farkında olmadığını, hatta herkesin ondan “büyülendiğini” öne sürer.

Nietzsche'ye göre Sokrates'in yaşadığı dönemde trajik kültürdeki tahribattan dolayı yozlaşma yalnızca Sokrates'te değil birçok kişide mevcuttur. Ancak Sokrates *décadence*'in semptomlarının daha vurgulu olarak dışa vurduğu tipik bir kişi olmuştur. Bunun esas belirtisi, Sokrates'in çizdiği karakter yapısının Yunan kültürünün yükselmesini ve zenginleşmesini sağlayan trajik insan tipine tam bir karşıtlık oluşturmasıdır (Nietzsche, 2010a: 292). Trajik insanda içgüdü yaratıcı ve olumsuzlayıcı bir güç, bilinç ise olumsuzlayan bir uyarıcı iken; Sokrates'te içgüdü eleştirici, bilinç ise yaratıcı bir güç olarak görünmektedir. Sokrates'in akıl yetisi ise tüm diğer yetilerine baskın çıkmaktadır. Ondaki mantıksal doğa içgüdülerini dinlemediğinden ve fizyolojik ihtiyaçlarını tam olarak karşılayamadığından aşırı bir şekilde gelişmiştir. Üstelik bu durum, Yunanlıların zannettiğinin aksine onda tanrısal bir içseve değil, halüsinasyonlara neden olmuştur. Bu bağlamda Nietzsche “Sokrates'in *daimon*'u”¹nun onun hasta doğasını açığa vurduğunu öne sürmektedir. Hatta ona göre Sokrates, ölümü yaşama tercih edecek kadar hastadır:

"Kendisi de kavradı mı bunu, kendini kandıranların bu en akıllısı? Sonunda söyledi mi bunu kendine, ölüme karşı sergilediği cesaretin bilgeliğiyle? Sokrates istiyordu

¹ İlkçağ Yunan Felsefesinde ve kadim din geleneğinde zaman zaman ruh (*psûkhe*) yerine de kullanılan *daimon*, insanın kaderini etkileme gücüne sahip olduğu düşünülen tanrısal bir güçtür. Platon'un diyaloglarında Sokrates'in içinden gelen güçlü ve yol gösterici bir ses olan *daimon*, Sokrates'e belli eylemlerden kaçınmasını tembihleyen kendisine özgü “ilahi bir şey”dir (Peters, 2004: 61). Bununla birlikte Sokrates'in *daimon*'u kesinlikle ona ne yapması gerektiğini söylememekte, yalnızca yanlış bir şey yaptığında onu uyarmaktadır.

ölmeyi. Atina değil, o verdi kendi kendisine zehir çanağını... “Sokrates bir hekim değil, dedi usulca kendi kendine: yalnızca ölümdür buradaki hekim... Sokrates yalnızca, uzun süredir hastaydı...” (Nietzsche, 2005b: 24)

Nietzsche’ye göre bu hastalık, yalnız Sokrates’i değil trajik kültürde öne çıkan değerleri de, yani yaşamda güçlenmeyi sağlayan acıları ve içgüdüleri de ölüme götürmeyi başarmıştır (Nietzsche, 2005c: 102). Ölüm biçimi ile iyiden iyiye bir idol haline gelen Sokrates, akıl ve bilginin öne çıkarılan öneminin kültürdeki tüm alanlara yayılmasına neden olmuş, bu arada da Dionysosçu unsurları tamamen yok etmiştir. Bu nedenle Nietzsche Dionysos’un yeni karşıtının Apollon değil, Sokrates haline geldiğini dile getirir. Üstelik bu karşıt figür onu yok eden baş düşmanı olmuştur (Nietzsche, 2005c: 89). Dionysosçuluğu yok etmek uğruna feda edilen ise tragedyadır:

“Bu iyimser unsur, bir kez tragedyaya nüfuz ettiğinde, onun Dionysosçu bölgelerini yavaş yavaş kaplamak ve onu zorunlu olarak kendini yok etmeye sürüklemek durumundadır (...) Sokrates’in şu cümlelerinin mantıksal sonucunu bir düşünelim: “Erdem bilgidir, ancak bilgisizlikle yitirilir; erdemli olan mutlu olandır”: iyimserliğin bu üç temel biçiminde, tragedyanın ölümü yatar.” (Nietzsche, 2005c: 96-97)

Sokratik kültür ise Nietzsche’ye göre kendi ideali ve idolünden dolayı, trajik kültür seviyesinden daha aşağıda kalmıştır (Nietzsche, 2010a: 274). Bundan daha da dikkate değer olarak gördüğü ise, Sokrates’in kişiliğinin ve görüşlerinin yarattığı etkinin Avrupa’daki yeni bir siyasetin şekillenmesine vesile oluşudur. Erdem meselesi üzerine yürütülen bu siyaset, ahlaklılığı savunanların kendi erdem görüşlerini mutlaklaştırıp kendi belirledikleri erdemli olma biçimini, her şeyden daha değerli kılmaya yönelik yürütülen bir siyaset türü olarak açığa çıkmıştır. Başka erdem anlayışlarını “ahlaksız” olarak gösteren ahlaki bir idealle başlayan bu politika, bu ideale uygun düşen bir insan tipini de idol olarak göstermektedir. Savını kuvvetlendirmek için ise hakikat düşüncesini çarpıtmakta ve hakikati kendi lehine yorumlamaktadır. Kendi idealini de mutlaklaştırdığı için bu “ideal”e asla ulaşamayacak ve böylece ideal kendine dair inancı daimi olarak güdülemeye devam edecektir. Böylece idealin doğruluğu ya da güvenilirliği sorgulanamayacak; idealin arka planında kalan gizli amaç da fark

edilmeden kalacaktır. Bu gizli amaç ise bir grubun ahlaksal yargılarını herkes için geçerli kılma isteğidir (Nietzsche, 2010a: 215-216).

Nietzsche, Yunan aristokrasisi ve trajik kültür üzerinde zafer kazanan Sokrates'in tavrını, bu siyasetin ilk örneği olarak sunmaktadır. Ona göre Sokrates, yaşamda gücü ve içgüdüleri en yüksek değer olarak gören aristokrasi karşısında, yaşamın ve gücün değil bilgi ile ulaşılabilecek erdemlerin en yüksek değerler olduğu fikrini, felsefeyi ve diyalektik yöntemi kullanarak kabul ettirmiştir. Sokrates'in erdemli yaşamın en yüksek değer olduğu görüşü, gençliği etkileyerek zaman içinde değer anlayışında kendi lehine yarattığı dönüşümden sonra da bu siyaset, Avrupa'ya hakim olmuştur (Nietzsche, 2010a: 198).

Erdem siyasetinin ortaya çıkması ile birlikte felsefede ahlak tartışması baş göstermiştir. Erdem meselesinin siyasal bir değer kazanması, felsefede siyasetin yüceltilmesiyle birleşerek, filozofları giderek birer "ahlakçı"ya dönüştürürken; ahlak tartışmaları onların tüm insanlar için en iyisinin ne olduğunu bildiklerini savundukları temel zemin haline gelmiştir. Ahlak meselesinden önce de Antik Yunandaki filozofların birçoğu zaten insan yaşamı konusunda otorite olmaya çalışmaktayken, Sokrates'ten sonra ise "hakikat" onların bu arzularını ahlak üzerinden gerçekleştirebilecekleri bir araca dönüşmüştür: Antik Yunan'da yöneticiler güçlerini yasalardan alırken, filozoflar da güçlerini kendi bilgileri ile ulaştıklarını öne sürdükleri "hakikatin yasasından" almış ve mitoslara bağlı kalan tüm Yunanlıları bu yöntemle alt etmişlerdir. Ardından da kendilerinin en iyi yönetimi kurabilecekleri bir kent kurmaya kalkışmışlardır. Bu ise Nietzsche'ye göre filozofların içlerinde gizledikleri en yüce yasa koyucu ve devlet kurucusu olma arzularını göstermektedir (Nietzsche, 2004: 217-220).

Nietzsche Sokrates'in başlattığını öne sürdüğü bu siyaset biçimini en sağlam şekilde uygulayan filozof olarak Platon'a işaret etmektedir. Nietzsche'ye göre Sokrates, aristokrat kesim üzerine güç kazanmak adına erdem meselesi üzerinden trajik kültürün değerlerini sorgulamaya açarak, felsefe aracılığıyla zafer kazanmıştır. Platon ise "iyi"yi en yüksek değer haline getiren bir idealar kuramı ortaya atmış ve filozofun, yani kendisinin "ideaların bilgisine ulaşabilecek tek kişi" olduğunu söyleyerek hem kendini hem de hakikat anlayışını güvenceye almıştır. Böylece Platon Antik Yunanlıların görünüş/gerçeklik ayrımını tersine çevirerek, "ahlaki hakikatleri" yücelten kuramı ile

Antik Yunan dünyasında “hakikat” ve “değer” konusunda büyük bir kırılmaya neden olmakla ve Hıristiyanlığa bir örnek oluşturmuş ve onun güç kazanabilmesi için ihtiyaç duyduğu ortamı yaratmıştır. Nietzsche’nin Platon’a dair bu eleştirisi sıradaki başlıkta detaylandırılmaktadır.

1.1.2.2. Platoncu Erdem ve Hakikatin Metafiziği

Nietzsche’nin Batı metafiziği eleştirisi yaparken en sık andığı isimlerden biri Platon’dur. Ortaya çıkardığı ahlaklılık görüşü nedeniyle Platon’u kendine bir rakip olarak gördüğünü söyleyen Nietzsche, mevcut ahlak anlayışını eleştirdiği her noktada Platon’a da saldırmaktadır:

“Her toplumun kendi muhaliflerini yok edebilmek için onları bir karikatüre -en azından imgesel olarak- indirgeme eğilimi vardır. Böyle bir karikatür, örneğin, bizim “suçlumuz”dur. Aristokrat Roma’nın değer düzeninde Yahudiler bir karikatür olmuştur. Sanatçılar arasında “kültürsüzler, zevksizler ve burjuvalar”; dindarlar arasında dinsizler; aristokratlar arasında ise halktan kişiler karikatüre dönüşmüşlerdir. “Ahlak karşıtları” (*immoraliften*) arasında ise “ahlakçılar” (*moralift*): Platon, örneğin, benim ellerimde bir karikatüre dönüşmüştür.” (Nietzsche, 1968: 202).

Nietzsche’ye göre Platon, ahlaki bir içeriğe sahip olduğunu düşündüğü “iyi” kavramını en yüksek ideal olarak göstermek adına trajik kültürdeki hakikat anlayışını tersine çevirmiştir. Bu esnada, varoluşa dair her şey bir görünüşe, “iyi” ve “adalet” gibi ahlaki içeriğe sahip kavramlar ise yaşamdan daha yüksek bir değerde tutulan hakikatin temel ölçüsüne dönüşmüştür. Bu kavramların anlamları sabitlenirken bu sabite ulaşabilecek tek kişi olarak ise diyalektiği bilen filozof öne çıkarılmıştır. Böylece Platon, erdem siyaseti doğrultusunda felsefeyi kullanarak ahlaklılığı en yüksek ideale çıkarmak, kendi varoluş biçimini ise en yüksek varoluş haline getirmek istemiştir (Nietzsche, 2010a: 220-221).

Nietzsche’ye göre Platon, yaşamda kurtuluşa ve ahlaksal kavramların hakikatine ulaşan ulvi bir kişilik değil, başka kültürlerden ve başka filozofların görüşlerinden önemli bulduklarını birleştirerek karma bir sistem kuran ve bu sistemi kurtuluşa götüren mutlak

bir hakikat biçiminde sunan “ilk karma filozof”tur (Nietzsche, 2010b: 37). Platon karma bir filozof olmasından dolayı, Antik Yunan bilgelerinin aksine orijinal bir kişilik yapısı göstermemiştir. Düşüncesi ise belirli bir yaşama biçimini öneren bir öğretiden ziyade, kendi ahlaki yargılarını herkes tarafından geçerli kılacak “hakikat” biçiminde bir felsefeden oluşmaktadır. Bu felsefede de tıpkı Sokrates’inki gibi iyi ve güzel olan ancak akla uygun olandır. Tragedya ve şiir sanatı ise kehanet veya düş yorumculuğundan ibarettir; kişi aklını büsbütün yitirmeden tragedya yazarı ya da şair olamaz. Bu nedenle Platon eserlerinde, “akılsız şair”in tam karşıtı bir kişilik özelliği sergilediğini düşündüğü Sokrates’i yüceltmıştır (Nietzsche, 2005c: 89).

Nietzsche Platon’u da Sokrates gibi, erdem siyaseti bağlamında ele alarak eleştirmektedir. Sokrates trajik kültürün değer anlayışını tersine çevirirken, Ona göre Platon’un yaşama ve evrene dair bilgilerden ziyade ahlaksal bilgilerle uğraşmaya başlaması, diyalektiğin değerinin yükselişi ile yakından alakalıdır. Sokrates’ten sonra mantık ve diyalektik, Yunan gençliği tarafından önemsenmeye başlanınca eski felsefe yapma anlayışı değişmiş; kurtuluşa götüren yolun bilgisine sahip olduğunu iddia eden tarikatlar ya da okullar felsefeyi tekeline almaya çalışmışlardır. Bu durum, orijinal ve münzevi kişiliklere ait felsefi öğretilerin genelleşmesine ve filozofların orijinalliklerini yitirmesine neden olmuştur. Yalnız kendi grubuna kurtuluşu vaat eden tarikatlar, diğer gruplara ve mevcut kültüre karşı sürekli bir muhalefet halinde olmuşlar, kendi yollarının hakikate götürdüğünü kanıtlamaya çalışmışlardır (Nietzsche, 2010b: 38). Platon da bu tarikatlerden birinin kurucusu olarak, Herakleitos, Phytagoras ve Sokrates’ten alınmış çeşitli karakter üsluplarını bir araya toplamış ve kendi “tarikatının” güç kazanması adına, erdem meselesini diyalektiğin konusu haline getirmiştir (Nietzsche, 2010b: 38).

Tragedyanın ve retoriğin, “polis”i yozlaştırdığını düşünen Platon, bunları sanata, görselliğe, gösteriye ve tenselliğe aşırı bir önem yükleyen bir çöküş hareketi olarak yorumlamıştır. Bu duruma karşılık olarak filozofların yönetimde olduğu bir devlet düzeninin polis’i yeniden “altın” çağına döndüreceğine inanmıştır. Polis’te içgüdülerin yarattığı çatışmaya dikkat çekerek “ruhsal gelişime dayanan bir yaşam”ı herkes için bir kurtuluş yolu olarak (Nietzsche, 2010a: 373) düşünmüş, böyle bir yaşamın ölçüsüne ise ancak filozofun erişebileceğine, çünkü “iyi”nin bilgisine yalnız onun sahip olduğuna inanmıştır. Bu durumda “iyi”ye ancak mükemmel bir ruh ulaşabilmektedir, bu ruh ise

ancak “dürüst ve diyalektikçi, içgüdülerini dinlemeyen, erdemli olduğunu nedenlerle ispatlayabilecek bir karakter yapısına sahip olan bir kişi”nin ruhu olarak belirlenmiştir (Nietzsche, 2010a: 290).

Platon’un kavramsal bilgiyi ve ruhsal bir yaşamı diğer her türlü yaşayıştan üstün kılmak adına kavramları hakiki varoluşun bir ölçütü haline getirmesi ise Yunanlılar’ın mevcut hakikat anlayışında bir kırılma yaratmıştır. Bu durumda idealara ne ölçüde yaklaşırsa, hakiki varlığa da o ölçüde yaklaşmış olacaktır. İdealara yaklaşabilecek olan ise diyalektiği kullanmayı bilecek kadar “kavramlarla uğraşan filozof”tur (Nietzsche, 2010a: 373). Oluş ve bozuluşa tabi olan varoluş ise ancak kanılarla ilgili bir alandır. Bu bakımdan varoluş aslında ruhun hapisanesi ve yanılgının kaynağıdır.

Böylece Nietzsche’ye göre Parmenides’in kavramsal düşünüş karşısında duyuların ve içgüdülerin değerini düşürme girişimi Platon tarafından doruğuna çıkarılmış olur. Ancak Parmenides’in bir kavramdan hareketle oluşun varlığını inkar etme noktasına gelmesi aslında kavramsal düşünüşteki bir hatadan kaynaklanırken, Platon’un amacı ahlaki yargılara önem kazandırmaktır.

Parmenides “varlık” kavramına varlık atfettiği için yanılgıya düşmüştür. Ona göre “Varlık” özü gereği “var” olmalıdır. Yalnız “varlık” meydana gelmiş olamaz çünkü bu onun meydana gelmeden önce “yok” olduğunu gösterir. “Yok” da olamaz çünkü o tanımı gereği “var” olmalıdır. Demek ki “varlık” hep vardır. Ancak bu kavramın anlamının deneyimle gösterilemeyecek olması, onu önce duyuların güvenilirliğini, sonrasında ise değişimin varlığını inkar etme noktasına götürmüştür. Ona göre deneyim, şeyler nedeniyle çokluğun var olduğu sanısını uyandırırken, özünde her şey birdir. Hareket ise sanki her şey birbirinden ayırmış gibi bir algı yaratmaktadır. Ancak hareket de zaten bir yanılsamadan ibarettir. Parmenides’in “varlık” kavramına varlık atfetmesi, onu deneyimle düşünme etkinliğini kıyaslamasına ve buradan da duyuların yetersizliğine ve oluşun inkarına götürmüştür (Nietzsche, 2010b: 86-89).

Platon ise ahlaki kavramlara mutlak bir hakikat yükleyerek, onları oluş sürecinden muaf kılmıştır. Böylece Yunan dünyasındaki mevcut “görünüş ile gerçeklik” ayrımını tersine çevirmiştir. Bu noktada Nietzsche, Yunan dünyasındaki gerçeklik algısını şu şekilde yorumlamaktadır: Felsefenin ortaya çıkışına kadar, Yunanlılar için hakim gerçeklik

algısı, gerçekliğin yalnızca insanlardan ve tanrılardan ibaret olduğudur. Doğa ise tanrıların şekil değiştirmiş ya da dönüşüme uğramış maskeli bir halidir. Geri kalan her şey ise aldatıcı bir oyundur. Bu nedenle onların dünyasında insan şeylerin hakikatinin ölçüsü olarak görülmekte, kendileri için karmaşık ya da soyut olan her şey nihayetinde bir “kişileştirme” ile açıklığa kavuşturulmaktaydı. Felsefe ortaya çıktığında ise onlar için “kavramları” “kavram” olarak kavramak çok güç olmuştur (Nietzsche, 2010b:46). Geline süreçte ise Platon artık kavramların gerçeklikten bile daha “hakiki” olduğunu iddia etmekte, üstelik Antik Yunan’da hakikat bakımından içgüdüleri kuvvetli insanlara verilen değeri, onlardan alıp kavramlara yüklemektedir. Bu yolla hem görünüş olarak kabul edilen kavramlar hakikate, hem de varoluşu güçlü kılmaya dayanan trajik kültürün erdem anlayışı ise akli güçlü kılmaya dayanan Platoncu ahlaklılık anlayışına dönüşmüştür (Nietzsche, 2010a: 373). Platon’un ahlaki kavramları hakikate götüren birer anahtar olarak göstererek kurtuluş vaadinde bulunması, kavramlara verilen değeri zirveye çıkarmıştır.

Nietzsche’ye göre ise kavramları “hakikat” olarak görmek, onlara gereğinden fazla değer atfetmektir. Kavramlar hakikatlere götüren birer anahtar değil, tarihte ilk anlamı unutulmuş ve silikleşmiş insansal kurgulardır. Nitelikler ise insanların şeylere dair eğretilmelerinden başka bir şey değildir. Bu bağlamda bir nitelik, bir şeyin insanca nasıl görüldüğünü vermektedir. Bu tasarımlar zamanla dile yerleşmekte, bu şekilde bir dil yaratılmaktadır. Böylece tikel eylemler, durumlar ya da nesnelere, farklı oldukları noktalar törpülenerek aynılaştırılmakta ve bu yolla kavramlar meydana getirilmektedir. Kavramlar sayesinde dilde, herkesin anlayabilmesi için ortak hale getirilen dünyanın bir görünümü yaratılmaktadır. İnsan dünyayı ancak böyle kavramlaştırarak tanıyabilmiş, onu kendine benzeterek daha tanıdık ve anlaşılır bir hale getirebilmiştir. Dolayısıyla kavramlar ve nitelikler yalnızca dünyanın “insanca” bir görünüşünü vermektedir (Nietzsche, 1998: 58-59). Dolayısıyla Platon bu “görünüşün” değerini her şeyin üzerine yükseltmiş, bu nedenle asıl gerçeklik olarak yaşam, bir bütün olarak değerini kaybetmiş ve kavramsal düşünüşe tabi hale gelmiştir.

Platon Antik Yunan’da insanlar arasındaki hiyerarşiyi, soyluluğu ya da sıradanlığı ifade eden “iyi” kavramını Yunan dünyasındaki ait olduğu bağlamdan koparmış ve ona “idea” diyerek anlamını tartışmaya açmıştır. Bu “iyi”ye ise ancak bedenden azade

erdemli bir ruh ulaşabilecektir. Platon'un "ruh"u ve "hakikat"i devreye sokarak "iyi"nin anlamını belirleyen ve kavramlara aşırı değer yükleyen bu hamlesi ile Dionysosçu hakikatlerin karşısına kavramların hakikati ve trajik sanatın karşısında diyalektik felsefe ve trajik yaratılışının karşısında filozofun değeri konmuş olur (Nietzsche, 2010a: 213; 2003b: 14). Nietzsche bu hamlenin gerisinde, kavramsal düşünüşten kaynaklanan Parmenides'inki gibi bir yanılgı değil, Platon'un ahlaki konularda mutlak otorite olma isteğini görmektedir.

Bu noktada Nietzsche'nin Platoncu hakikat anlayışının karşısına çıkardığı hakikat tasviri ise şudur: "Hakikat" yalnızca bir hipotezdir, dolayısıyla bir kurgudur. Bu kurgu türlü yanılgılar ve bu yanılgıların birbirleri ile ilişkilerinden ortaya çıkmıştır. Yine de bu kurgunun insanlık için değeri oldukça yüksek olmuştur; çünkü insanlık onsuz yapamamaktadır. Ancak onun yaşamsal değeri oldukça düşüktür; çünkü bir şey hakkında emin olmanın verdiği güven duygusuna ulaştırır, rahatlığa ve tembelliğe neden olur (Nietzsche, 2010a:353-354).

Nietzsche'nin hakikati yalnız yanılgı olması bakımından eleştirmemesi hususu önemlidir. Aksi takdirde bu, onda belli bir hakikatin varolduğu inancına işaret ederdi. Nietzsche'ye göre yanılgılar insanlığı bugüne kadar yaşamda tutmuştur; ancak bu yaşamın niteliği de oldukça önemlidir. Bu durumda bir yanılgı yaşamın yükselmesine hizmet ettiği ölçüde değerli olabilmektedir. Sorun hakikatin bir yanılgı olmasından çok, yaşamdan daha üstün bir şey olarak görülmesi, mutlaklaştırılması ve ona dair daimi bir istenç üretilmesindedir. Bu istenç, insanlık bir topluluk ya da sürü olarak örgütlendiği günden beri varlığını sürdürmektedir. İnsan kendi başına olmayı bırakıp bir toplum içinde var olmak istediğinde; taraflar birbirlerini aldatmayacaklarına dair bir barış antlaşmasına ihtiyaç duymuştur. "Hakikat" ya da "doğru olan" ise bu barış antlaşması gereğince tarafların üzerinde uzlaştığı şeydir. Herkes için geçerli ve bağlayıcı hale getirilen bu uzlaşmalar zaman içinde dilin yasalarını oluşturmuştur. Toplumsallıktan önce ise insan için hakikat değil "aldatma" hayati bir önemdedir çünkü bedensel bakımdan zayıf olan bu varlığın hayatta kalabilmesini sağlayan onun aldatma yeteneği ve zihni olmuştur (Nietzsche, 1998: 56-57).

Hakikat ve yalan toplumsal bakımdan bağlayıcılığa sahip olduğu için, "insanlık" için önemli olan hakikatin kendisi değil, yalanın sonuçlarıdır. Herkese dair her şeyin

bilenebilir olması kimsenin aldatılmaması güvencesini vermekte, toplumdaki rahatlığı ve güvenliği sağlamaktadır. Böylece topluluk için tehlikeli olabilecek şeyler görünebilir ve önlenebilir hale getirilmektedir. Sonuçları dikkate alınmadan ise hakikat kendi başına insanlık için hiçbir şey ifade etmemektedir (Nietzsche, 2010a: 200). Filozoflar ise hakikatin bu ilk anlamını veren tarihini dikkate almamış ve onun tarihsel/toplumsal yapısını görememişlerdir. Bu sebeple onlar insanın belirli bir derecede “hakikat” sahibi olduğu yanılgısına kapılmışlardır. Bu noktadan sonra hakikat, ahlaki ve metafizik bir boyut almış ve en yüksek değer olarak görülmüştür (Nietzsche, 1998: 57-59). Bu bağlamda felsefe ile birlikte doğan belli bir “hakikat”ın kendi başına varolduğu inancı, insanlığın toplumsal bir kurguyu kendi başına var zannetmesine sebep olmuştur (Nietzsche, 2010a: 333).

Nietzsche’ye göre “hakikate dayalı bilgiler” ezeli ve ebedi yasalar değil, yalnızca “insanca”, üstelik de “pek insanca” yorumlardır. Bu yorumlar, onları üreten her yaratığın kendi yaşam koşullarına göre değişmektedir (Nietzsche, 2010a: 369). Bu hakikatlerin de bir değeri vardır; fakat bu değer ancak onların bir yarattığı yaşamda tuttuğu ölçüde mevcuttur. Tam olarak varoluşun kendisi ile alakalı olan bu hakikatler ise “basit, acı, çirkin ve ahlakdışı”lardır (Nietzsche 2011: 17).

Hakikat değerle bağlantısında insanlığı “güçlüler” ve “zayıflar”, “sağlıklılar” ve “hastalar”, “efendiler” ve “köleler” olmak üzere ikiye ayırır. Bu iki grup yaşama dair farklı yorumlarda bulunmaktadır. Tarihte güçlüler sağlıklı bir içgüdü ile *décadence*’a karşı koruyan ve yaşamı yükselten değerler ortaya koyarken, zayıfların değerlendirmeleri mevcut *décadence*’a uygun olmuş, onu yansıtmış ve yaşamı aşağı doğru çekmiştir (Nietzsche, 2010a: 190; 195; 269). Filozofların “ahlaki hakikatleri” de onlardaki *décadence*’la bağlantılı olarak, yaşamı aşağı doğru çeken değerlendirmeler olma özelliği gösterdiği ölçüde ikinci gruba yerleşmektedir (Nietzsche, 2010a: 189).

Antik Yunanlılar, şehir devletleri arasında güçlü oldukları dönemde yaşamda gücü, içgüdüleri ve arzuları yücelten trajik yaşam yorumunu açığa çıkarmaları bakımından birinci gruba dahil edilebilirken; trajik üslup birliğini kaybederek zayıflamaya başladıkları ve iç karışıklıklarla sürüklendikleri zaman ise erdem ve mutluluğa ulaştıracak yeni bir yaşam yorumunu tercih ettikleri dönemlerinde ikinci gruba ait görünmektedirler. Bu bağlamda Nietzsche’ye göre “metafizik felsefe” ve “hakikat” en

güçlü acıların yaşamdan uzaklaştırılması için tamamen “anlaşılabilir” ve “tahmin edilebilir” bir dünya algısını yaratmak için kullanılmış, bu uğurda ise tüm ani heyecanlar ve arzular değersiz kabul edilmiştir. Yunan dünyasının iç karışıklıklara sürüklenmesi ile birlikte insanlarda “fanilik korkusu” ağır bastığında, ani heyecanları tehlike, zıtlık, yok olma gibi sonuçlarıyla birlikte “iyi” kabul etmek mümkün olmamıştır (Nietzsche, 2010a: 294; 374-375).

Platon da kültürdeki yozlaşmanın sebebinin “bilgisizlik” ve “ahlaksızlık”ta görmüş, böylece değerlere yeniden değer biçerek paganizmi yok etmek istemiştir. Oysa yükselen bu ahlaklılık isteği, kültürdeki bu parçalanmanın ve çöküşün asıl ifadesidir. Yunanlılar eski gücünü kaybettiklerinde, tehlike ve acıyı içeren bir yaşam onlar için ağır gelmiştir. Bu dönemlerinde varoluşu daha ağır olarak duyumsayan Yunanlılar, ahlaki değerlerin yüceliğine sığınmaya kalkmışlardır. Bu uğurda ise, “dejenere” bir insan tipi onlar için en yüksek varoluş haline gelmiştir (Nietzsche, 2010a: 290; 374).

Platon’un felsefesinin etkisi bununla da sınırlı kalmamıştır. Platon’dan sonra “erdem” ve “hakikat” felsefenin ana temaları haline gelmiş, hakikat görüşlerinde ahlaki yargılar hep belirleyici bir rol oynamıştır (Nietzsche, 2010a: 276). Platon’un ideaları gerçeklikte aranmış, bulunamadığında ise bu kavramların var olduğu bir “düşünülür dünya” tasarlanmıştır. Gerçeklikten daha hakiki ve “iyi” olduğuna inanılan bu metafizik “düşünülür dünya” düşüncesi giderek Hıristiyanlık düşüncesinin alt yapısını oluşturmaya başlamıştır (Nietzsche, 2010a: 290). Yaşama dair farklı bir bakış ve kurtuluş vaadinde bulunan bu din, bilgeliğe gücü yetmeyen insanlar için yeni bir umut kaynağı olmuştur. Hıristiyanlık da insanlığı dürüst bir yaşama yönlendirerek toplumdaki *kaos* ortamını yatıştırabileceğine inanmıştır (Nietzsche, 2010a: 224).

Nietzsche bu bağlamda Hıristiyanlığı da erdem siyasetine göre yorumlamış, onu Sokrates ve Platon’dan sonraki yeni bir ayağı olarak belirlemiştir (Nietzsche, 2010a: 298). Ona göre Hıristiyanlık, ahlaki yargıları diğer tüm diğer yargılardan üstün hale getirme girişiminin Platon’dan sonraki sapağıdır. Sokrates erdem görüşünü “efendiler” üzerinde bir zafer kazanma doğrultusunda kullanırken, Platon kendisini hakikatin yegane kaynağı, ahlaklılığı ise hakikatin yegane ölçütü haline getirmiştir. Hıristiyanlık ise Platon’un yöntemini devralarak kendini ahlak konusunda mutlak otorite haline getirmeye çalışmıştır. Nietzsche’nin düşüncesine göre insanlar arasında mutlak bir

eşitliği savunması ile “zayıflığı yücelten” Hıristiyanlık, felsefedeki “hakikatin varolduğu” savını kendi lehine çevirmiş, bu savı kendi lehine yorumlamış ve vaat ettiği dünyayı “hakiki dünya” adı altında temellendirmeye çalışmıştır. Bu “hakiki dünya” üzerinden karşısına çıkan her yorumu “suçlu” ve “günahkar” ilan ederek Avrupa’da egemen hale gelmiştir (Nietzsche, 2005b: 31; 47). Böylece metafizik felsefe geleneğinde başlayan ahlaki değerleri yüceltme girişimini devralarak, değerler tarihinin en tehlikeli sapağını oluşturmuştur.

1.1.2.3. Hıristiyanlık

Nietzsche trajik dünya görüşüyle şekillenen yaşam ile aklın merkeze alındığı bilgi ve felsefeyle temellenen ahlaki yaşamı karşılaştırırken, ahlaki yaşamın bir başka yorumu olan Hıristiyanlığı da trajik dünya yorumunun karşısına yerleştirir. Ona göre Hıristiyanlığın ahlaki yorumunun yükselişinin temelinde de kültürün yozlaşması sonucu insanlarda nükseden *décadence*’a çare olma iddiası ve erdem siyaseti bulunmaktadır. Avrupa’da trajik dünya yorumu değil de Hıristiyanlığın ahlak yorumunun yayılıp güçlenmesi de bu faktörlerle ilişkilidir.

Trajik dünya yorumunun ölçü ve uyum kadar varoluşun acılarına dayanmasının, bu acıların yaşamdaki güçlendirici etkisini öne çıkararak yapısının, kültürel yozlaşma ile mücadele halindeki Avrupa insanının kaldırabileceği bir yorum olmadığını öne süren Nietzsche, bu yoruma taban tabana karşıt olan Hıristiyanlığı seçmesinin ise yozlaşmadan kaynaklanan bir hata olduğunu iddia etmektedir. Yozlaşmanın güç üzerinde yarattığı tahribat nedeniyle insanlardaki içgüdüler çarpılmakta, bu çarpılma sonucu insanlar iyileşmek için çaba harcamak yerine kendini uyuşturmaya kalkışmaktadır. Hıristiyanlık “metafizik dünya fikri”yle onlara bu uyuşmayı vaad etmektedir. Ancak yine içgüdülerindeki çarpıklık nedeniyle insanlar bu fikrin kendilerini daha da hasta edeceğini öngörememişlerdir (Nietzsche, 2003a: 21; 60-61).

İnsanlardaki bu hastalık tragedyanın Yunanlılar üzerindeki etkisinin kaybolması ve Olimpos Tanrılarının inancın yitirmeye başlaması ile nüksetmiştir. Mevcut kültürün değer kaybına uğramasıyla trajik kültürde iki farklı *décadence* hareketi baş göstermiştir:

“(a) sanati ve şovu seven, tensel ve çekici, kötücül *décadence* ve (b) Stoacı katılaşma, Platoncu duyuları karalama, Hıristiyanlık için gerekli toprağı hazırlayan, kasvetli bir dini ve ahlaki eğilim.” (Nietzsche, 2010a: 287). Olimpos Tanrıları dönemi en yüce varlığın karşısında insanın “güçsüz” bir varlık olarak görülmediğı, Tanrı ile insan arasında böyle bir ayırım olmadığına inanılan bir dönemdir. Bu Tanrılara duyulan inanç yitirildiğinde ise Yunanlılar için dünya daha karanlık, belirsiz ve korkunç gelmeye başlamıştır. Bu şekilde yaşam karşısında giderek güçsüzleşmenin yarattığı aşağılık duygusu ise tanrısal bir merhamete ve yönlendirilmeye ihtiyaç duymalarına neden olmuştur (Nietzsche, 2004: 116-117) Bu ihtiyaca karşılık veren ahlak görüşleri sonucunda Yunanlılar kendileri için belirlenen eylemleri gerçekleştirdikleri ölçüde erdemli ve mutlu olabileceklerine inanmaya başlamışlardır. İnsanlığa bir yön tayin etme ve onları eylemleri bakımından yönlendirme çabası felsefe ile başlarken, felsefede ahlaklılığın yüceltilmesinden sonra da yeni bir din tarafından sahiplenilmiştir. Hıristiyanlık mutlu olmayan, nasıl eylemesi gerektiğı konusunda kendi içgüdülerine güvenemeyen, kendi belirlediğı kurallara uyamayacak denli yozlaşmış halkı hedef kitlesi olarak almıştır (Nietzsche, 2005b: 40). Bu bakımdan Hıristiyanlık, “halkın Platonculuğundan başka bir şey değildir” (Nietzsche, 2003b: 14).

Nietzsche’ye göre Hıristiyanlık, Platon’un ideal ve idol yaratma yönteminin kullanıldığı ancak erdem anlayışının tersine çevrildiğı bir şekle sahiptir. Kilise Platon’un tanrısal bir anlam yüklediğı “hakikat” kavramını “Tanrı” olarak yorumlarken, kurtuluşun yolunu ise “Tanrının hakikatlerine duyulan inanç” olarak göstermiştir. Hakikati bilen tek zümre ise ruhban kesimdir. Böylece en yüksek erdem haline getirilen “inanç”, “akla dayalı erdem” anlayışını yok etmiştir (Nietzsche, 2010a: 118-120).

Hıristiyanlığın, kavramların dünyası yerine yücelttiğı dünya, bu dünyada ahlaksal bir yaşam sürecektir olanlara vaat edilmiş bir “hakiki dünya”dır. Bu Platon’un hakikat görüşünün bir uzantısıdır, ancak bu düşüncede ideal artık bu dünyanın ötesindeki başka bir dünyaya yerleştirilmiştir. “Hakiki dünya”nın temeli ise iyiliğı kendi varlığında gerçekleştiren ve bu dünyanın varlığının teminatı olan “Hıristiyan Tanrı”dır. O’nun hakikiliğini sorgulamak ise en büyük günahdır. Platon’un idealara varlık yüklemesi ile hakikati “tanrısallaştırmasının” ardından ruhban kesim onun düşüncelerini kendi inanç sistemine göre yorumlamış, bu yorumdan şüphe etmeyi ise yasaklamıştır. Şüphenin

yasaklanarak “ideal”in bir kutsal, “iman”ın ise bir erdem haline getirilmesi ile de “ideal”e dair istenç sürekli hale getirilmiştir (Nietzsche, 2011: 94-95).

Nietzsche’ye göre Hıristiyanlığın “ideal”i, insana acı çektiği oranda kurtuluşu vaat etmektedir, bu nedenle çilecidir. “Çileci ideal”in temelinde ise zayıfların güçlülere olan hıncı yatmaktadır; bu nedenle onun asıl hedefi “güçlüler”dir. Hıristiyanlığın adalet yorumunda “tanrısal iyi”nin dışına çıkılmasıyla işlenen her suç, suçun büyüklüğü oranında cezalandırılacaktır. Ancak burada suçun kaynağı olarak kişinin kendisi gösterilmektedir. Böylece “suç” kavramı ahlaki bir yorumla “günah”a dönüştürülmüş ve insanlara daimi bir “sorumluluk” ve “suçluluk” duygusu yüklenmiştir. Hıristiyanlık zayıflara ilahi bir adalet duygusu yaratarak, kendilerinin ödetemediği suçların bedelini kişinin kendisine ödetmesini sağlamıştır (Nietzsche, 2011: 17). Bunun yanında eyleme geçmekte yoksun olan kölelere, efendilerinin siyasal üstünlüğüne karşı ahlaki bir üstünlük sağlayarak, onlardan intikam alabilmeleri için gerekli aracı sağlamıştır (Nietzsche 2011: 23; 26). Nietzsche burada yine bir “erdem siyaseti” olduğuna işaret etmekte ve “iyi” kavramının Hıristiyanlık öncesi dönemdeki anlamının tersine çevrildiğini göstermek amacıyla Antik Yunan’daki köle-efendi ilişkisine değinmektedir.

“İyi” kavramı efendilerde “kendi gibi olmayanlar” anlamında bir mesafeyi ve bu mesafeden doğan hiyerarşiyi gösterirken, bu kavram Hıristiyanlıkla birlikte ahlaki bir içerik kazanmıştır. Efendileri tarafından “iyi” nin karşıtı olan “kötü” olarak adlandırılan köleler, bu kavramların işaret ettiği kişileri tersine çevirip, efendilerinin kişilik özelliklerini “kötü” kavramı üzerinden belirleyerek, efendileri gibi olmayan kişilerin özelliklerini “iyi” olarak adlandırmışlardır. Böylece erdemin içeriği kölelerin perspektifine göre yeniden oluşturulmuştur. Erdemin içeriğini değiştirerek efendilerine başkaldıran köleler, bu yolla kendi grubunu efendilerden daha değerli göstermişlerdir. Bu karşıtlık yoluyla söz almayı başaran grubun ise Nietzsche’ye göre “sürü”den bir farkı yoktur. Çünkü bu grup kendi değerlerini belirlemekten yoksundur; hep bir başkasının değer ölçütünü kullanır ve bu ölçütü kendi menfaatine çevirecek biçimde yorumlayarak eyleme geçmeyi bilir (Nietzsche, 2011: 18-19).

“Çileci ideal”in güçlenmesinde “iyi” kavramı aracılığıyla bu şekilde rol oynayan köleler, Hıristiyanlığın yükselişi ile birlikte ahlak meselelerinde söz sahibi olmuşlardır. Bu yükselişe birlikte ise “ruhban kesim” kendini en ayrıcalıklı konuma yerleştirmiştir.

Tanrı ile insan arasında yegane arabulucu olarak kendisini gösteren rahipler, iyiliğin ve hakikatin sözcülüğünü yaparak tüm inananlar üzerinde güç kazanmıştır. Bunun yanında “günah” ve “ceza” kavramları üzerinden hangi eylemlerin “doğru” hangilerinin “yanlış” olduğuna karar vermişler; kendi çıkarına olmayan düşünce ve eylemleri “kötü” ve “lanetli” olarak gösteren bir ceza kurumu yaratmışlardır (Nietzsche, 2010a: 118-120). Avrupa’nın Hıristiyanlaşması nedeniyle iki bin yıl boyunca bütün eylemlerin değeri rahiplerin bu çıkarları doğrultusunda belirlenmiştir (Nietzsche, 2010a: 210).

Nietzsche’ye göre rahiplerin etkisiyle şekillenen ve “iyi” olarak adlandırılan insan tipi, “tarihteki en kötü, en bozulmuş insan”dır. Hıristiyanlığın yarattığı “günah” korkusu nedeniyle içgüdülerini olduğu gibi dışa vuramayan, dışa vuramadığı için acı çeken, bu acının bedelini birilerine ödetmek isteyen, ancak bu da “günah” olacağı için kendine bu acıyı ödetmeye kalkan bu kişiler kendi kendinden acı çekmeye mahkum edilerek ruhsal bakımdan sakatlanmıştır (Nietzsche, 2010a: 120-122). “Vicdan azabı”, bastırılmış içgüdülerin yarattığı ızdırap olarak tüm Avrupa’da yaygın bir hastalık haline gelmiştir. Rahiplerin müdahalesiyle kişinin giderek kendisine dönen hınç duygusu, bir süre sonra kişinin kendi kendinden acı çekmeye başlamasına neden olmuştur. Hıristiyanlıkla birlikte övülmeye başlanan “merhamet” ve “vicdan” da kişinin hınç duygusu nedeni ile kendi kendisinden çektiği bu acıdan başka bir şey değildir (Nietzsche, 2011: 80-83).

Nietzsche “vicdan”ın insanlık tarihinin başından beri var olmadığını, ahlakiliğin değer kazanması ile birlikte yaratılan bir şey olduğunu öne sürmektedir: İnsanda “vicdan” yaratımı, varoluşun düzeltilebileceği inancı üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bu inançla birlikte adım adım geliştirilen vicdan, giderek insanlığın temel bir parçası haline getirilmiştir. Vicdanın gelişiminin temelinde ise filozoflar ve din adamları yer almıştır. Yükselen erdem siyaseti ile birlikte filozoflar ve din adamları varoluş terbiyesini üstlendikten sonra ise, ahlaki yargılar “hakikat” formuna bürünmüş, hakikate dair arzunun devamı ise metafiziksel bir “ideal” ile sağlanmıştır. Nietzsche’ye göre kurgusal olması bakımından gerçekliğin reddinin yüceltimi olarak “ideal”, gerçekliğin üzerini kaplayarak, insanlığın bütününe dair bir fenomene dönüşmüştür (Nietzsche, 2010a: 280).

“İdeal”, “daha iyi bir yaşam” vaadinde bulunurken bu yaşama ulaşmak için ahlaka dair kutsallığın daimi üretimini talep etmiştir. Böylece dünyanın ve yaşamın tek anlamının

“ahlaklı olmak” olduğu algısını yaymış ve kendini insanlığa sağlam bir şekilde benimsetmiştir. Bu nedenle ideal ve onun temeli olan metafizik düşünme, insanların yüzyıllardır sahte değerlere tapmasına sebep olmuştur (Nietzsche, 2003a: 8). Bunun yanında iyi bir gelecek vaadi ile belirli bir tür insan tipine anlam ve değer yükleyen, bu insanı dünyanın merkezine koyan, bunun ise Tanrı’nın hakikati olduğunu söyleyen Hıristiyanlık nedeniyle, bu dünyadan daha değerli “hakiki bir dünya” olduğu inancı ile yaşamın ağırlık noktası yaşamın ötesine yerleştirilmiştir. “Hakiki dünya”ya ulaşabilmek için Kilise’nin kendi eylemlerine yön çizmesine izin veren insanlık ise fizyolojik olarak yıkıma uğramıştır (Nietzsche, 1996: 60-61):

“Hıristiyanlık, başından beri, özünde ve temelinde, yaşamın yaşamdan duyduğu tiksinti ve bıkkınlıktı; bir “başka” ya da “daha iyi” yaşama duyulan inanç altında yalnızca örtüyor, yalnızca gizliyor, yalnızca süslüyordu kendini. “Dünya”dan nefret etme, duygulanımları lanetleme, güzellikten ve tensellikten duyulan korku, bu dünyaya daha iyi kara çalmak için uydurulmuş bir öbür dünya, aslında hiçliğe, sona, kalıbı dinlendirmeye yönelik “Sabbatların Sabbatı”na doğru bir istek tüm bunlar da, Hıristiyanlığın yalnızca ahlaksal değerleri geçerli kılmaya yönelik mutlak istenci gibi; bir “batma istenci”nin olası tüm biçimleri içinde her zaman en tehlikeli ve en tekinsiz biçimi gibi; en azından en derin hastalığın, yorgunluğun, bezginliğin, bitkinliğin, yaşam yoksulluğunun bir işareti gibi geliyordu bana – çünkü ahlakın (özellikle de Hıristiyan ahlakın, yani mutlak ahlakın) karşısında yaşamın, özünde ahlakdışı bir şey olduğu için, sürekli olarak ve kaçınılmaz biçimde haksız çıkması gerekir” (Nietzsche, 2005c: 14-15).

Nietzsche’ye göre Hıristiyanlığın değerler konusunda yarattığı kırılma, değerlerin değeri kutsal bir varlık tarafından veriliymiş gibi yapması, “iyi”nin anlamı mutlak bir ölçüde Tanrı’ya dayandırmasıdır. Mutlak değerler gibi gösterilen bu ahlaki değerler ise bir başkası tarafından yönetilmeye müsait, kendi eylemlerini kendi belirleyemeyen kesimin yani zayıfların, yani “sürü”nün değerleridir. Ruhban kesimin aristokrasi üzerinde güç kazanmak ve itaati sağlamak adına kendilerine faydalı eylemleri “bencil olmamak” adı altında yüceltmesi ve bunların tanrının hakikatleri olduğunun söylemesi, bu eylemlerin kutsallaşmasına neden olmuştur. Filozoflardan sonra rahipler de kendilerini hakikatin kaynağı haline getirmiş ve elbirliği ile insanlıktaki yepyeni bir şeyi, “vicdan”ı yaratıp geliştirmişlerdir (Nietzsche, 2011: 23-27; 2010a: 120-122).

Platon ahlaklı olmanın gereğini savunmasına rağmen merhametin değersiz olduğunu düşünmektedir. Nietzsche’ye göre bu bakımdan hala aristokrat bir düşünme yapısının

özelliklerini taşımaktadır. Ancak “iyi”yi bir ideal haline getirdiğinde ve değerlerin değerini bir hakikat çizgisi üzerine oturttuğunda, değerlerin değerinin üstün ve kutsal bir varlık tarafından verildiği düsturuyla zafer kazanan Hıristiyanlığa giden yolu açmıştır (Nietzsche 2011: 12-13). Bu noktadan sonra Hıristiyanlık önce değerlerin değerinin bir hakikate dayalı olduğunu, bu hakikatin kendisinde olduğunu iddia etmiş, sonra da bu değer “verili” olduğunu söyleyerek, değerlerin değerini sorgulamaya kapamış ve bu konuda kendini mutlak efendi ilan etmiştir. Ahlak ve yasa sorunlarını tartışmaya kapatıp kurtuluş için neye inanılması gerektiğini tam olarak belirlemesi, Hıristiyanlığı dogmatik olması açısından benzersiz bir din kılmıştır (Kaufmann, 1997b: 117). Dolayısıyla felsefeden sonra dinde de “ahlak”ın egemenliği hiç de “adil” ve “ahlaka uygun” bir şekilde gerçekleşmemiştir: Hıristiyanlık kendi ahlaki yorumunu, metafiziği, hakikati ve erdemleri kullanarak insanlığa kabul ettirmiş ve kendini hakikat bakımından mutlak hale getirmiştir (Nietzsche, 2010a: 216-217).

Nietzsche Avrupa’daki değer anlayışını trajik dünya yorumu yerine Hıristiyan ahlak yorumunun şekillendirmesini büyük bir problem olarak görmektedir. Yunanlıların Olimpos dünyası, acıların sorumluluğunu insanlara değil tanrılara yüklerken, Dionysosçulukları ise yaşamda her türlü acı, tehlike ve *kaosa* rağmen varoluştan haz almalarını sağlamıştır (Nietzsche, 2011: 92-93). Yunanlıların varoluşu ve dünyayı her koşulda olumlayan estetik dünya yorumuna karşı çıkan Anti-Dionysosçuluk ise, önce kavramsal olmayan her şeyin değerini düşürmüş, sonra da ahlaklılığı yüceltmek adına kavramları birer hakikat haline getirirken dünyayı yalnızca bir görünüşe indirgemıştır. Filozofların ahlaksal yasalarını sahiplenen din ise bu “hakikat”i kutsallaştırmış, dünyayı ve insanları da “tanrı” kavramından güç alarak yargılayıp “suçlu” hale getirmiştir. Trajik bakışın ve estetik dünya yorumunun son düşmanı olan Hıristiyanlık, ahlaki ölçütlerine uymayan her şeye “yalan” diyen, yargılayan ve lanetleyen bir “cellat metafiziği” üretmiş ve Avrupa’da egemen kılmıştır (Nietzsche, 2005c: 14; 2005b: 47).

Hıristiyanlığın en büyük bedeli ise ruhban kesimin tüm eylemleri kontrol edebilmek adına şekillendirdiği “vicdan” anlayışının insanın özüne ait değişmez bir unsur olarak kabul edilmesi ve içgüdülerin bu inanç doğrultusunda sakatlanmasıdır. Böylece Hıristiyanlık kendisine karşı çıkabilecek köklü bir güç olmaksızın iki bin yıldır her

alana kök salmış ve insanlığı psikolojik, fizyolojik ve düşünsel anlamda aşağı çekmiştir (Nietzsche, 2010a: 209-210).

Nietzsche'nin metafizik eleştirisi doğrultusunda değer ve hakikat meselesi konusunda trajik kültür-Sokratik kültür farkına değindikten ve Sokrates-Platon-Hıristiyanlık üçlüsünün değerler bakımından yarattığı kırılmalar üzerinde durulduktan sonra, Nietzsche'nin metafiziği aşma denemesine geçmeden önce "nihilizm" kavramı ve onun metafizik ve ahlak meselesiyle bağlantısına değinmek gerekmektedir.

1.1.2.4. Metafiziksel/Ahlaki Yanlı ve Nihilizm

Değerler tarihinde değerlerin değerinin bir grubun çıkarları doğrultusunda "zorbaca" belirlendiğini söyleyen Nietzsche, bu değerlerin kabul ettirilme aracı olarak gördüğü "ahlak" görüşlerinin çok eskiden beri felsefenin, dinin ve bilimin içine sızmış temel bir "metafizik inanç" dayalı olduğunu öne sürmüştür. Çeşitli dönüşümlere uğratılarak korunmaya devam edilen bu inanç, Antik Yunanlıların görünüşlerin ardında bengi bir hakikatin saklı bulunduğu dair metafizik inancıdır. Felsefede çokluğun ardındaki birlik ya da karşıtların birliği olarak yorumlanan bu "hakikat", metafizik felsefenin karşıtların birbirinden doğuyor olduğu fikrini reddetmesiyle birlikte daha yüksek değer biçilen şeylerin doğrudan "birliğin" özünde mucizevi bir başlangıca sahip olduğu fikrini ortaya çıkararak, "oluş" düşüncesinin bir kenara atılmasına neden olmuştur (Nietzsche, 2004: 23-24).

Nietzsche'ye göre binlerce yıldan beri "birlik" olduklarını düşündükleri "kavram-putları"na tapındıklarından dolayı oluşu, ölümü, değişimi, bedeni, büyümeyi ve yaşlanmayı doğanın bir itirazı olarak gören metafizikçi filozoflar, önce bu "birliği" gerçeklikte aramışlardır. Gerçeklikte bulunmadığı sonucuna vardıklarında ise yine de bu fikirden vazgeçmemiş, gerçeklikte bu birliği algılamayı engelleyen bir görünüş, bir hile olduğu kuruntusuna kapılmışlardır. Filozofların sonraki adımı ise birliği algılayamadığı için "kusurlu" ilan edilen duyuların ötesinde, "hakiki bir dünya"nın var olduğu sonucuna varmak olmuştur. Bu andan itibaren metafizik felsefede bu "hakiki-dünya"nın inşası başlamıştır (Nietzsche, 2005b: 25-26).

“Hakiki dünya” metafizik felsefeye dinin eklenmesi ile kavramsal bir dünya özelliğini yitirip ruhani bir dünyaya dönüşmüştür. Bu ruhani dünyaya dair fikirlerle belirli bir ahlak anlayışının herkes için geçerli bir ölçüt halini alması ise değerleri doğallığından uzaklaştırmıştır. Tarihte “iyi” ve “kötü” bu değerlerin içeriğini belirleyen grubun yaşama bakışı ile oluştuğundan ve bu bakış onların fizyolojisiyle doğrudan ilgili olduğundan, ahlaklılığı savunan grubun *décadence*’ı bu değerlerin içeriğine yansımıştır. Ahlak ve din, düzeni sağlamak adına mutlak ölçütleri ile genele nasıl davranması gerektiğini söylerken bu “*décadence* değerleri”ni putlaştırdığı için, insanların güçten düşmesine ve yaşama düşman hale gelmesine sebep olmuştur.

Nietzsche’ye göre, insanlığa mutlu olmak için ne yapması gerektiğini söyleyen ve kaderini tayin etmeye çalışan ahlak görüşleri, insanlığı fayda bakımından bir sonuca ulaştıramazlar. Çünkü bu görüşler, bir eylemin yapılma koşulunun o eyleme dair istence bağlı olduğu görüşüne dayanmakta ve mutluluğunun sonucunda gerçekleştirilebilecek eylemleri önceden kişilerden beklemektedir. Oysa ahlakın hedef kitlesi tıpkı din gibi, zaten mutlu olmayan, bu konuda kendi içgüdülerine güvenemeyen, yozlaşmış ve bu kurallara uyamayacak gruplardır (Nietzsche, 2005b: 40). Bu ise tam olarak metafizik felsefenin yarattığı sıkıntıdır.

Metafizik felsefe, bir nedenler teorisi ortaya atarak, isteme ediminde de nedensel davranıldığı düşüncesine kapılmış, bu nedenlerin ise bilinçte olduğunu iddia etmiştir. Bilincin (tinin) ve Ben’in (öznenin) temel neden olarak kavranışı, istencin nedenselliğine dair yanılmanın bir hakikat, bir sabit olarak kabul edilmesinden sonra ortaya çıkmıştır. Bu yanılmalardan hareketle bu dünya bir nedenler-dünyası, bir istenç-dünyası ve bir tinler dünyası olarak yorumlanmıştır. Tüm olup bitenlerin edim olarak alınması, edimlerin ise bir istencin sonucu olarak ortaya çıktığına kanaat getirilmesi, felsefede belirli bir öznenin var olduğu inancını yaratmıştır. Bu özne anlayışında şeylerin insan suretinde, “neden olarak Ben” inancına uygun bir şekilde var olduğu varsayılmaktadır. Burada özne inancı dünyanın kendisine yansıtılmış, filozofları dünyayı bir eylemler çokluğu olarak görmeye itmiştir. “Varlık”, “tanrı”, “töz”, “şey” ve “kendinde şey” gibi kavramlar da bu düşüncenin ürünleridir. Oysa bu düşüncenin temelinde büyük bir yanılma yatmaktadır: İstemenin nedensel olduğu psikolojik bir varsayımdır; hakikat değildir (Nietzsche, 2005b: 41-42).

Nietzsche'ye göre insanlık, metafiziğe dair inancı nedeniyle çok uzun süredir en temel şeyler konusunda yanılmaktadır. Metafizikçiler ahlakı yüceltmek adına teolojik nedenleri hakiki nedenler olarak göstermiş ve sistemlerini bu nedenler üzerinden inşa etmiştir. Bu neden anlayışı ise, aslında sabitlere değil geçmişten gelen varsayımlara dayanmaktadır. İnsanlar güvende hissedebilmek için sürekli olarak olanlara bir açıklama bulma ihtiyacı duymuşlardır. “Neden” sorusu gerçek nedeni öğrenmekten ziyade, sakinleştirici, özgürleştirici ve hafifletici bir neden bulma arayışıyla sorulmaktadır. İnsanlık tarihindeki bu rahatlatıcı, teskin edici nedenler hep belirsizlik anlarında üretilmiş ancak daha sonra yeni bir açıklamaya ihtiyaç duyulduğunda aşına olunması bakımından güven verici bulunan bu nedenlere geri dönmüş ve sanki bunlar en bilindik hakikatlermiş gibi ele alınmıştır. Böylelikle bir şeyin nedenine dair bir varsayım başat hale gelmiş ve öteki nedenler ve açıklamalar dışarıda bırakılmıştır. Tüm bu başat varsayımlardan ise bir sistem oluşturulmuştur. Tüm ahlak ve din alanı bu sayede insanlık üzerinde bir otorite kurabilmiştir (Nietzsche, 2005b: 43-45).

İstemenin nedenselliğine bağlı olarak kurgulanan özgür istenç de insanları kendilerine bağımlı kılmak isteyen teologların ahlaki yargılarına dayanmaktadır. Teologlar bunu aslında eylemlere dair bir “sorumluluk” geliştirmek için değil; bir yargılama ve cezalandırma makamı kurabilmek için geliştirmişlerdir. Din adamları kendilerine ya da tanrıya bir ceza hakkı tanınmasını istedikleri için insanların özgür olduklarına inanmalarını istemişlerdir. Böylece ahlaki bir anlam katılan “suç” ve “ceza” kavramları dünyanın işleyişine dair açıklamalardan sonra psikolojiye, tarihe, doğaya ve toplumsal kurumlara ve yaptırımlara kadar sinmiştir (Nietzsche, 2005b: 46-47).

Bir yandan metafiziğe dair inancını koruyan bir yandan da Sokratik kültürün idealleri ve Hıristiyan ahlak yorumuyla şekillenen Avrupa, bilimin dogmaya başkaldırdığı Rönesans ile birlikte “hakiki dünya”ya dair inanç ile “bilgi”ye duyulan güvenin çatışmasına tanık olmuştur. Yaklaşık iki bin yıl boyunca her alanda yerleşik hale gelen “hakiki dünya” inancı, Hıristiyanlığın erdem siyaseti doğrultusunda ahlakta mutlak bir ölçütün, tüm değerlerin değerini verdiği algısına sebep olmuştur. Hıristiyanlığın “tanrı” adını verdiği bu mutlak ölçüt, ruhban kesimin bu “tanrı” inancından aldıkları güç ile kendi ahlaki yargılarını “tanrısal hakikatler” olarak zihinlere yerleştirmişlerdir. Bu arada da insana “hakiki dünya” üzerinden mutlak bir anlam, amaç ve değer yüklenmiştir. Bir karşı

hareket olarak doğan Rönesans ise, ulaştığı bilgilerle Hıristiyan yorumlarının sahteliğini açığa çıkararak Kiliseye duyulan güveni sarsmış ve Avrupa’da “hakikat”ın varlığına dair bir kuşkuyu ortaya çıkarmıştır. İnancı sorgulamaya kaparken, bir yandan da “hakikat”i yücelten Hıristiyanlık kendi silahıyla vurulmuş, hakikat istencini daimi kılan ahlakı kendisine karşı dönmüştür:

“Tüm büyük şeyler kendi kendileri yüzünden telef olurlar, bir kendini-lağvetme edimi yoluyla: yaşamın yasası bunu buyurur, yaşamın özündeki zorunlu “kendini aşma” yasası, son olarak da yasa koyucunun kendisi alır çağrışı hep: “*pater legem, quam ipse tulisti*” (Kendi koyduğun yasaya itaat et.) Dogma olarak Hıristiyanlık böyle telef olmuştur, kendi ahlakı yoluyla; şimdi de ahlak olarak Hıristiyanlığın böyle telef olması gerekmektedir, -bu olayın eşliğinde bulunuyoruz.” (Nietzsche, 2011: 170)

Nietzsche Rönesans’ı erdem siyasetinin kendisini yok etmeye dönüşen bir sonucu, Hıristiyan değerlerinin tersine çevirme ve doğallığından uzaklaşmış ahlakı yok etme girişimi olarak yorumlamaktadır. Ancak Rönesans’ın başlattığı bu girişim sonuna kadar götürülmezse tüm yüksek değerlerin değeri de Hıristiyan değerleriyle birlikte yok olacaktır (Nietzsche, 1996: 95-97). Nietzsche’ye göre inanca karşı hakikat istenci düsturuyula yükselen Rönesans ile birlikte hakiki dünyanın teminatı olarak görülen Hıristiyan tanrısı ölmüştür (Nietzsche, 1964: 334) Fakat tıpkı Buddha gibi, ölümüne rağmen gölgesi hala bir ideal olarak durmaya devam etmektedir (Nietzsche, 1964: 167). Ölü bir ideal ise hiçlik istencini yüceltmektedir. Kaldı ki Hıristiyanlık başından beri bir hiç/kurgu üzerine kuruludur.

Rönesans’la birlikte yükselen pozitivizm, “hakiki dünya” ve “tanrı” fikirlerini bilimsel olmadığı gerekçesiyle reddetmektedir. Ancak çileci ideal olarak “hakikat istenci” hala bilimin temelindeki metafizik unsur olarak varlığını devam ettirmektedir. Hakikatin varlığı reddedilmediği sürece, bu dünyanın olumsuzlandığı başka bir dünyanın (doğruların olduğu bir dünyanın) varlığına duyulan inanç korunmaya devam edilir. Mutlak bir doğrudan bahsetmek, bu doğrunun “hakikiliğini” garantileyen bir “hakiki dünya” olmadığı için her zaman inancın sınırlarında kalmaktır. Bu nedenle mutlak olarak kabul edilen her doğrunun yanlış olarak kabul edilmesi gerekmektedir (Nietzsche, 2010a: 34). Bilim de kendi doğrularını “mutlak” olarak gördüğü sürece hala çileci idealin hizmetkarı olmaya devam edecektir.

Yükselen bilimin etkisiyle dinin “iyi”ye biçtiği anlam tam olarak kaybolduğunda ise, Hıristiyan Avrupa’da da tıpkı Budizm’de olduğu gibi dini arka planı olmayan bir değerler sistemi ortaya çıkacaktır. Schopenhauer’in istenci reddeden felsefesi bu durumun habercisidir. Bu değer sisteminde eylemin reddi yeterli olmamakta, artık istencin tümünden reddi gerekmektedir. Bu tümünden reddin nasıl gerçekleşeceği ise, bu noktada elde kalmış gücün niteliğine bağlı olup henüz belirsizdir (Nietzsche, 2010a: 36-37).

Nietzsche “nihilizm” kavramıyla Avrupa’nın sürüklendiğini düşündüğü bu bunalımın haberini vermek istemiştir. “Nihilizm” bu yalpalama sonucu tüm değerlerin anlamını yitirmesi aşamasıdır. Psikolojik bir durum olarak bir endişe ya da kaygıdan daha fazlası olarak nihilizm, değer, anlamın ve istencin radikal bir reddi durumudur (Nietzsche, 2010a: 25). Nihilizm metafiziksel ve ahlaksal bir kriz olarak, dünyayı açıklamak ya da yorumlamak için kullandığımız kavramlarla, dünyaya ilişkin deneyimlerimizin uyuşmadığı psikolojik bir duruma işaret etmektedir. Kavramlar dünyaya ilişkin tutumumuzu yansıttığından, bilimin yükselişi ile birlikte kendi başına hakikatlerin var olduğu inancı sarsıldığında dünyaya dair metafiziksel bir bakış artık bilimsel bakımdan savunulamamakta ancak insanlık hala bu kavramlarla – özellikle felsefi ve ahlaki meselelerde – iş görmeye çalışmaktadır (Ansell-Pearson, 2008: 56-57).

“Görünür dünya” olarak bu dünyaya anlamını ve değerini veren “hakiki dünya”nın çöküşü, tüm anlam ve değerleri de beraberinde götürme ihtimalini taşımaktadır. Hıristiyanlık “hakiki dünya” düşüncesini sahiplenerek bu konuda kendi mutlak ölçütlerinin dışında başka bir dünya yorumunun doğmasına veya güçlenmesine izin vermemiştir. “Hakiki dünya” konusunda söylenenlerin yalan olduğunun ortaya çıkması ise inançlı insanlarda büyük bir hayal kırıklığı yaratmıştır. Bu hayal kırıklığı nedeniyle kendine yalana inanmayı yasak eden modern insan, kendisine rota çizecek, ne yapması gerektiğini söyleyecek muktedir bir varlığın artık varolmadığı düşüncesinin yarattığı şaşkınlık ile dünyanın ya da insanın hiçbir anlamının olmadığı duygusuna kapılmaktadır (Nietzsche, 2010a: 28-29). Bu duygunun yarattığı *décadence*’dan kaçabilmek adına geçmişte olduğu gibi yine ahlaka sığınmaya çalışan ancak Hıristiyanlığın ahlak yorumu nedeniyle başka bir ahlaklılığa inancını da yitirmiş olan modern insan, Hıristiyan

ahlakçılığı ile doğalcılık arasında yalpalamakta ve nihilizme daha da beter bir şekilde sapanmaktadır (Nietzsche, 2007a: 15-16).

Nietzsche bir kriz olarak kapıda görünen nihilizmi iki anlamda yorumlamaktadır: Azalan ve gerileyen gücün ifadesi olarak pasif nihilizm ile artan gücün işareti olarak aktif nihilizm (Nietzsche 2010a: 37). Bu, Tanrının ölümünün ardından inançsız ve idealsiz bir durumda kalan insanlığın, “güçlüler” ve “zayıflar”ın güç istençlerinin niteliği bakımından iki farklı duruş sergileyeceğinin ifadesidir. Zayıfların duruşu, yaşamın yadsınması ve değersizleştirilmesi, yaşam yerine hiçliğin tercih edilmesi olacaktır. Böyle bir nihilizm zayıfların başlattığı erdem politikasının nihai amacı ve sonucudur. Ahlakın dayattığı tüm bu üstün değerler, bir yadsıma ve yok etme istencine bağlıdır. Bu bağlamda nihilizm, istencin olumsuzlanmasından ziyade yaşamın olumsuzlanması ve yok edilmesi istencidir (Deleuze, 2010: 188).

Pasif nihilizm ise bu istencin bir uzantısıdır: İstenç artık kendisinden daha üstün olarak sunulan duyu-üstü hakiki dünyaya ve onun üstün değerlerine karşı döner, onların varlığını yadsır ve geçerliliğini iptal eder. Artık yaşamı olumsuzlayan değerlerin olumsuzlanması söz konusudur. Yine de yaşam henüz değerinden yoksundur. Yaşam anlamsız ve değerden yoksun bir dünyada hiçlik içinde sürdürülmeye devam eder. Böylece erdem siyasetinin amaçladığı nihilizm olumsuz bir nihilizm iken, bütün anlamlara ve değerlere radikal bir tavır alarak “hakiki dünya”yı ortadan kaldıran ancak dünyayı da öz ve değerden yoksun bir görünüm halinde bırakan nihilizm, pasif nihilizm olarak olumsuz nihilizmin açığa çıkardığı bir ruh halidir (Deleuze, 2010: 188-190).

Pasif nihilizm, kendi değerlerini belirlemekten yoksun, ancak başkasının kendisi için belirlediği kurallara da tepki göstermekle yetinen dolayısıyla tepkisel olmaktan ileri gidemeyen zayıf insanın varacağı son aşamadır. Pasif nihilist insan, yaşamın da kendisi gibi tepkisel olmasını ister, kendisi gibi hasta ve tepkisel bir yaşamı tercih eder. Hıristiyanlığın merhamet ahlakı ise tam olarak bu isteği göstermektedir: Acı çekenin sevmek ve acı çekene şefkat duymak. Bu bağlamda merhamet, nihilizmin bir ön pratiğidir; hiçlik istencine sahip olanların, hiçliğin egemen olmasını isteyenlerin birbirlerinin istençlerine duydukları hoşgörüdür. Tanrının ölümünden sonra bu istenç pasif nihilistleri sessiz bir şekilde kendilerini tüketmelerine neden olacak ve onları yok oluşa sürükleyecektir (Deleuze, 2010: 190-191).

“Kusursuz nihilist” ise, pasif ve olumsuz nihilizmin aksine varolan nihilizmi sonuna kadar götüren ve tamamlayan kişinin nihilizmidir. Bu kişi kendinde aktif bir gücü barındırdığından gücünün en üst noktasında şiddetli bir yok etme gücü olarak kendini gösterir: Zayıflığın yarattığı tüm olumsuz değerlerin, şimdiye kadar “iyi insan” adı altında insana dair tüm bilinenlerin, kısacası “insanlığın geçmişi”nin değerden düşmesine izin verir (Nietzsche, 2010a: 37). Bu bağlamda aktif nihilizm, bin yıllardır süren olumsuzlanmanın olumsuzlanmasıdır. Buradaki olumsuzlanmanın niteliği ise, aktif ile pasif nihilizmi birbirinden ayıran nokta olması bakımından önemlidir. Nietzsche’ye göre sonuna kadar götürülmüş bir olumsuzlama, sonunda olumlamaya götüren bir kapıdır: Tepkisel insan kendini yokoluşa götürmekte fakat tam olarak bir yok etme becerisinden dahi yoksun olduğundan varlığını bu yokoluş çizgisinde sürdürmeye devam etmektedir. Gücün düştüğünün, verimli bir hedefe ulaştıracak gücün yoksunluğunun işareti olan pasif nihilizmde kendisini güçten düşüren koşullara saldıramayacak denli gücün aşınması ve tükenmesi mevcuttur. Bu nedenle hedefler ve değerler orantısız hale gelmiştir: bunlara ne inanılabilir ne de terk edilebilir. Bu durumda da uyuşturma, sakinleştirme ve düzeltme ihtiyacı hasıl olur (Nietzsche, 2010a: 37-38).

Dolayısıyla aktif ya da pasif nihilizm bir sonuç ya da semptom değil, psikolojik bir durumdur. Nihilizmin semptomları ise olumsuzlanmanın sıçradığı her alanda açığa çıkmakta ve gözlemlenebilir hale gelmektedir. Nietzsche’ye göre bilimden sanata kadar her alanda nihilizm nedeniyle *décadence* değerleri hüküm sürmekte ve insanlığı aşağı doğru çekmektedir. *Décadence* değerlerinin aşımını ise olumsuzlamayı sonuna kadar götürebilmesi sayesinde “kusursuz nihilist” gerçekleştirecektir. Olumsuzlanmanın olumluya bağlandığı yer de bu değer aşımı faaliyetidir. Tepkisel insan değerlere yalnızca tepki göstermekle, onları karşıt yönde değiştirmekle yetinirken, aktif insanın güç istencinin temel niteliği olarak olumlama, değersizleştirme yerine değer katmayı sağlayacaktır (Deleuze, 2010: 217-219). Nietzsche aktif insanlarda nihilizmi aşma potansiyeli görmektedir. Olumsuzlamasını sonuna kadar götürebilen, bu sayede olumlama varabilen aktif kişi olarak kusursuz nihilist, yeni anlamlar ve yeni değerlerin olanağıdır.

Değerler tarihine bakıldığında, Nietzsche'ye göre güçlü olana – ki bu kimi zaman yaşam, kimi zaman da insan anlamındadır – duyulan hınç duygusu, zayıfı ondan intikam almaya yöneltmekte, bu intikam ise erdem siyaseti aracılığıyla gerçekleştirilmekteydi. Ahlaki değerler, zayıfların güçlülere karşı kullandıkları araçlardı. Bu durumda pasif nihilizm, zayıfların güç istencidir, sonuna kadar götürülmüş bir hiçlik istencidir; hiçbir şey istememektense hiçliği istemektir. Ancak bu istenç, kutsala dair istenç olduğunu iddia ederek varlığını sürdürebilmektedir. O halde ahlaka dair istencin aşımı, zayıfın işine gelen kutsalın yeniden üretimini yok etmek amacıyla kutsalın altını oymak ve onun kendi değerinden yoksun olduğunu, yani “hakiki” olmadığını göstermekle mümkün olacaktır.

Nietzsche'ye göre bu noktada Avrupa kültürünü büyük bir karar beklemektedir: ya ahlaka duyulan eski inanç ne pahasına olursa olsun devam ettirilecek ve nihilizmin bu pasif yüzüyle yüzleşilecek ya da ahlaklılığa dair kuşkuyu sonuna kadar götürülerek “ahlak ideali” soruşturmaya açılacaktır (Nietzsche, 2010a: 25). Bu karar aynı zamanda metafiziğin akıbetini de belirleyecek olan karardır.

Avrupa Tanrının ölümü ile birlikte iki bin yıldır Hıristiyan olmasının bedelini ödemektedir. Hıristiyanlığın yaşam karşıtı değerleri, bu süre zarfında Avrupa'yı güçten düşürmüştür. Avrupa, yeni değerler getirebilecek sanatçı ya da filozoflara inancını da kaybetmiştir. Filozoflar her defasında erdem meselesini açarak mevcut *décadence*'a çözüm bulmaya çalışırken eylemleri yorumlamadaki başarısızlıkları nedeniyle mevcut *décadence*'ı daha da arttırmışlardır (Nietzsche, 2010a: 40-41). Metafiziğe dayanan bu ahlaki değerler alt üst edilmediği sürece de Avrupa nihilizmden kurtulamayacaktır (Nietzsche, 2010a: 40; 2011: 50).

Nietzsche'nin bu konudaki tavrı, ahlak eleştirisini sonuna kadar götürmeyi seçmek olmuştur. Bu eleştiri ise kendinde bir soruşturmayı barındırmaktadır: Ahlakın kökenine dair değil, ahlakın değerine dair bir soruşturma (Nietzsche, 2011: 11). Nietzsche'ye göre bu Kant'ın açık bıraktığı noktadır. Kant saf aklın sınırlarını çizerken eleştiriye değerlerin değerini sorgulayacak biçimde genişletmediği için gerçek eleştiriye yürütememiştir (Deleuze, 2010: 13). Bunun temel sebebi de felsefedeki metafiziksel perspektifin ısrarla korunuyor olmasıdır.

Felsefede varoluş, hep “amaç”, “birlik” ve “hakikat” anlayışı üzerinden değerlendirilmiş, dünyanın değeri “hakiki dünya”ya ait bu nitelikler üzerinden ölçülmüştür (Nietzsche, 2010a: 32). Oysa “hakiki dünya” başta varoluşun ağırlığına katlanmak, ardından da erdem meselesi üzerinden güç kazanmak amacıyla filozoflar ve din adamları tarafından adım adım kurgulanmıştır. Rönesans’ın başlattığı hareketle birlikte ise Tanrıya dair inancın yerini akıl yasalarına dair inanç almakta ve bu sefer de insana yitirdiği değeri ve anlamı yeniden kazandırmak adına değerlere akla dayanan yeni bir ölçü verilmeye kalkışılmaktadır (Nietzsche, 2004: 23-24; 27). Dini bir arka planı olmayan böyle bir ahlakçılık ise kesin olarak nihilizmle sonuçlanacaktır çünkü değerler tarihinde trajik kültür – Sokrates – Platon ve Hıristiyanlık örneklerinde de görülebileceği gibi her saf ahlaki değerler sisteminin sonu bir çöküş olmuştur (Nietzsche, 1968: 16). Bu çöküş ise eski anlamın ve değerlerin yitiminden başka bir şey değildir.

Dünyaya anlamını ve değerini veren “hakiki bir dünya”nın varolmadığı ortaya çıktığında, “O zaman değerlerin değerini veren nedir?” sorusuyla yüzleşmek kaçınılmazdır. Ahlak eleştirisi bu soruya yanıt vermek amacını taşımaktadır: Teolojik önyargılardan bağımsız olarak ahlaki değerlerin değerini sorgulamak ve bu değerlerin ortaya çıkış koşullarını incelemek, bu değerlerin temelinde neyin bulunduğunu gösterebilecektir. Nietzsche’ye göre bu temel, “tüm hiperbolik masumiyetiyle kendini şeylerin değerinin anlamı ve ölçüsü olduğunu zanneden insan”dan başka bir şey değildir. Şimdiye kadar dünyayı kıymetli kılmak adına metafizik bir inançtan hareketle üretilip, bu inanç nedeniyle dünyanın yapısına uymayan ve dolayısıyla dünyanın ve varoluşun değerini düşüren bu değerler, büyük bir yanlış sonuca şeylerin özüne dahil edilmiştir (Nietzsche, 2010a: 23). Hakikate dayanan mutlak bir ahlak anlayışı da bu durumda yalnızca batıl bir inançtan ibaret olmaktadır.

Ahlaka dair bu büyük yanlış, metafiziğin hakikatlere ulaştırdığına dair yanlışlığın uzantısıdır. Metafizik tek bir anlamı, mutlak anlamı bulma çabası olduğundan, ahlak meselesinde de mutlak bir değer ölçütü öne sürmüştür. Dinin, sanatın ve ahlakın metafizik müdahalelerden uzak bir şekilde ele alınıp, bunların sadece dünyaya dair birer tasarımdan ibaret olduğu ve “hakiki dünya”ya ulaştırmadığı gösterildiğinde ise

“hakikat” ya da “öz” ve “görünüş” karşıtlığı ve bu karşıtlığa dair sorunlar kendiliğinden ortadan kalkacaktır (Nietzsche, 2004: 29-30).

Bu karşıtlık ortadan kalktığında, ahlaka dair de son bir karar verilmesi gerekmektedir. Bu “doğal bir ahlak mümkün müdür?” ya da “tercih edilir midir?” sorularının cevabıdır. Nietzsche’nin bu soruya verdiği yanıtı görebilmek için “özgür insan” ya da “özgür istencin efendisi” dediği insana bakmak gerekmektedir. İnsanlık “hakikat ideali” ve “ahlak ideali” doğrultusunda kendi eylemlerinden sorumlu kılınırken, kendine dair yepyeni bir olanak edinmiştir: Vaatte bulunabilen bir hayvan olmak. Geleceği öngörebilmek adına hakikatin peşine düşerek, zorunluluğu rastlantısal olandan ayırmayı, neden-sonuç bağlantısı kurabilmeyi, amaç ve araç ayırımını öğrenen insanlık bu amaçla dünyayı ölçüp biçerken kendini de ölçüp biçmeyi başarmıştır. Tıpkı dünyayı hesaplanabilir kıldığı gibi “ahlak ideali” nedeniyle kendini de hesaplanabilir kılmış, eylemlerinin hesabını vermeyi öğrendiği gibi geleceğe dair vaatlerde bulunabilmeyi de öğrenmiştir (Nietzsche, 2011: 52).

Toplumsal ahlak, insanlara kuralları uymayı öğretmek, birbirine benzer ve dolayısıyla da hesaplanabilir kılmak adına vaatte bulunabilen bir hayvan yetiştirmeyi kendine bir ödev olarak almıştır. Bu ödev her ne kadar sürü insanın üretimini amaçlasa da, bu ödevin uygulandığı uzun bir sürecin sonunda sürü insanından farklı bir bireyin daha ortaya çıktığı görülmektedir. Bu birey kendini toplumsal ahlakın dışında tutan, onun üstünde yer alan ve kendine ait bağımsız bir istenci bulunan, “bağımsız bir istencin vaatte bulunabilen insanı”dır. Özgür insan, istencinin özgürlüğü sayesinde kendi değer ölçütüne sahiptir. Özgür olması bakımından kendi kendisinin efendisidir, böylelikle kendi yazgısına hükmetme gücü onda baskın bir içgüdüye dönüşmüştür. Diğer insanları ise kendinden yola çıkarak yargılar, soylu ya da aşağılık bulur. Ancak kendi benzerlerine, yani gerçekten vaatte bulunma hakkına sahip olan “güçlülere” saygı duyar. Başkalarının fikirlerine göre eyleyen, sözünde duramayan insanları ise aşağılar ve kendinden uzaklaştırır (Nietzsche, 2011: 54).

Kendi değer ölçütlerine sahip bu özgür insanlar da sürü insanları kadar ahlak sahibidirler. Ancak onlarınki bir “köle ahlakı” değil, “efendi ahlakı”dır. Nietzsche’ye göre tarihte görülen efendi ahlakı örneklerinde baskın olan ölçüt “iyi” ve “kötü” karşıtlığı değil, “soylu” ve “aşağı” karşıtlığıdır. “Aşağı insan”, “köle ruhlu” olan ve

başkaları tarafından yönetilmeye müsait kişidir; bu kişinin eylemleri ise “aşağılıktır”. “Soylu olan” ise kendisi için neyin faydalı ve zararlı olduğunu en iyi kendisi bilir, başkalarının değerlerini değerli bulmaz, kendi değerlerini yaratır (Nietzsche, 2003b: 192).

Nietzsche’ye göre “kötü” ve “iyi” üzerinden bir değer sistemi olarak “köle ahlakı” ve “soylu” ve “aşağı” üzerinden bir değer sistemi olarak “efendi ahlakı” ahlaklılığın tarihteki iki baskın biçimini temsil etmektedir:

“Yeryüzüne egemen olmuş, hala da egemenliğini sürdürmekte olan birçok ve daha kaba ahlaklarda dolaştım, gördüm ki, belli özellikler, birbirlerine bağlı olarak, düzenli olarak birlikte ortaya çıkıyor: Şimdiye dek iki temel tip ortaya çıktı; bir de temel ayrım. Efendi ahlakı ve köle ahlakı var; - hemen eklemeliyim, bütün daha yüksek ve karışık kültürlerde, bu iki ahlakın arasını bulma çabaları görülüyor; yine de sık sık karşılıklı yanlış anlama, evet, kimi kez zorlayarak bir araya getirme – aynı insanda aynı ruhun içinde bile.” (Nietzsche, 2003b: 191)

Böylece ahlaklılık, bir insanın yaşam koşullarıyla kısmen örtüşen bir değerlendirme sistemi olarak ortaya çıkmaktadır (Nietzsche, 2010a: 190).

Bu noktada Nietzsche’nin belirli bir metafiziğe yaslanmadığı ve başkalarına kendi yargılarını “mutlak” olarak dayatmadığı sürece ahlaklılığın kendisiyle bir problemi olmadığı, hatta yeni değerler yaratabilme becerisi sayesinde efendi ahlakını olumladığı açıktır. Temel sorun modern dönemde dine karşı bir alternatif olarak yüceltmeye çalışılan ahlaklılığın hala hakikat metafiziğine bağlı olmasıdır. Bu sorunun çözümü felsefe, bilim ve sanata kadar her alanda egemen olmuş hakikat metafiziğini deşifre etmek ve ortadan kaldırmaktadır:

“Bilime inancımızı, metafizik bir inanç temellendiriyor hala, - biz bugünün bilenleri, biz tanrısızlar ve anti-metafizikçiler, bizler de ateşimizi hala bin yıllık bir inancın, Platon’un da inancı olan o Hıristiyan inancının, Tanrı’nın hakikat olduğu, hakikatin tanrısal olduğu inancının tutuşturmuş olduğu yangından alıyoruz... Ama ya inanırlığını gitgide daha çok yitiriyorsa bu, ya tanrısal olan şeylerin tümünün de yanılgıdan, körlükten, yalandan başka bir şey olmadığı çıkıyorsa ortaya, -ya Tanrı’nın kendisinin bizim en uzun yalanımız olduğu çıkıyorsa ortaya?” – Burada durmak ve uzun uzun düşünmek gerekir.” (Nietzsche, 2011: 160-161)

Bu konuda eski ahlakçılık anlayışıyla eylemleri düzenleyerek *décadence*'a çözüm bulmaya çalışan filozoflardan ziyade eylemleri yorumlayabilen yeni filozoflara ihtiyaç vardır (Nietzsche, 2010a: 40). Nihilizm konusunda filzofa düşen görev bu değer sorunsalını çözmesi, değerler hiyerarşisini belirlemesi ve bu sorunun kaynağı olan metafiziği aşmasıdır. Bütün bilimler de filzofun gelecekteki bu ödevi için gerekli ön çalışmaları gerçekleştirmelidir (Nietzsche, 2011: 50).

Nietzsche Batı metafiziği eleştirisini gerçekleştirenken, bu metafiziği aşmak adına bu metafiziği tersine çevirdiği oluş temelli bir dünya görüşünü “güç istenci” ve “bengi dönüş” kavramları üzerinden oluşturmuştur. Bu dünya görüşünde en değerli insan türü ise “iyi insan” değil “üstinsan” kavramıyla çizdiği insan tipidir. Nietzsche'nin Batı metafiziğini aştığını düşündüğüne dair görüşleri bir sonraki başlıkta ele alacağız.

1.2. BATI METAFİZİĞİNİN AŞILMASI

Nietzsche için başlangıçta varoluşun yapısını açıklamak için kullanılan, ardından “asillere” ve “güçlülere” karşı zafer kazanmanın bir yoluna dönüşen ve yaşama karşı çarpık bir bakış sunmasından ötürü yaşama karşıt bir ideal fikrine ve *décadence* değerlerinin üretimine ulaştıran diyalektik felsefenin, varlık temelli bir hakikat metafiziği ortaya koyarak, bu metafizik üzerinden dünyayı ve insanı ölçüp yargılaması yaşamın değerini yitirmesine sebep olmuş ve sanıldığı aksine insanlığı “ileriye” değil, “hiçliğe” doğru sürüklemiştir. İnsanlığın yüksek bir kültüre ulaşmasını engelleyen de tam olarak bu metafiziğin yarattığı batıl inançlar ve yine bu metafiziği kullanarak kendini insanlığın kaderinin tayini bakımından söz sahibi haline getiren din kurumudur. Bu batıl inançların yarattığı kavram ve korkuların dışına çıkıldığında ve “kurtuluş” fikri geride bırakıldığında ise bu yaşama daha uygun, yaşamı yükselten ve zenginleştiren yeni değerlerin yaratımına ortam hazırlanmış olacaktır. Ama bundan önce, insanlık tarihinin en eski inancı olan metafiziğin de aşılması gerekmektedir (Nietzsche, 2004: 41).

Apollonculuğu ve Dionysosçuluğu bir dengeye oturtan, düşsel sanatın iyileştirici etkisinin yanında yıkımın, acının ve yok etmenin “yaratıcı” etkisine de değer veren

trajik kültürden Dionysosçu unsurları törpüleyen ve geride kalan Apollonculuğu da aklın ve bilginin yüceltimi olarak yorumlayan Sokratik kültür, yıkımı ve dolayısıyla yaratıcılığı temsil eden Dionysosçuluğu Apollon lehine yok etmiştir. Bu noktadan itibaren Yunanlıların dünya görüşü acılara rağmen yaşamı olumlamaktan, acı ve hazzardan kaçarak kavramları olumlamaya dönmüştür. Kavramlar, birer toplumsal uzlaşma ürünü olmaktan çıkıp acıların ve hazların “köleliğinden” kurtarabilecek hakikatlere dönmüştür. Kavramlarla uğraşan bir hakikat metafiziğine doğru evrildiğinde ise bu metafizik varoluşu değerli kılmaya çalışırken, dünyayı kurgusal nitelikteki varlık kategorileri üzerinden ölçmeye kalkmış ancak bu sefer de dünyanın değerini düşürmüş ve “hiçliği” yüceltmıştır (Nietzsche, 2010a: 32-33).

Bu metafiziği kullanarak yükselen Hıristiyanlık ise bir ideal üzerinden yaşamı hiçliğe mahkum ederek, hiçliğe götüren değerleri “ahlak” adı altında en yüksek değerler ilan etmiş ve mutlaklaştırmıştır. Yüzyıllardır insan bu ahlaki değerler nedeniyle bozulmuş, içgüdüleri çarpılmıştır. Bu çarpık içgüdüler sonucu ise yaşama karşıt bir şekilde hiçliği istemektedir. Nietzsche bu “hiçlik istenci”nin temellerini “hakikat istenci”nin doğumunda bulmakta, tragedyayı öldürerek yerine kuramsal insanın diyalektiğini ve ahlaklılığını geçirdiğini düşündüğü Sokrates’i de bu durumu gerçekleştiren adımı atması konusunda sorumlu tutmaktadır:

“Tragedyanın ölümüne neden olan, ahlak Sokratesçiliği, kuramsal insanın diyalektiği, yetingenliği ve neşesi – nasıl? Tam da bu Sokratesçilik bir çöküşün, bitkinliğin, hastalanmanın, anarşik bir biçimde dağılan içgüdülerin bir işareti olamaz mıydı? Ve geç Yunanlılığın “Yunan neşesi” yalnızca bir akşam kızılığı olamaz mıydı? Kötümserliğe karşı Epükurosçu istenç, yalnızca acı çekenlerin bir özeni? Ve bilimin kendisi, bizim bilimimiz – yaşamın belirtisi olarak görüldüğünde, ne anlama gelir bilimin tümü? Ne için, daha berbatı, nereden tüm bu bilim? Nasıl? Bilimsellik belki de yalnızca kötümserlikten bir korku ve kaçış mıdır? İnce bir savunma mıdır – hakikate karşı? Ve ahlaklı konuşursak, ödeklilik ve sahtelik gibi bir şey midir? Ahlaksız konuşursak bir kurnazlık mıdır? Ah, Sokrates, Sokrates, yoksa senin gizemin miydi? Ah, gizem dolu ironici, yoksa bu muydu senin – ironin? –“ (Nietzsche, 2005c: 8-9)

Nietzsche’nin estetik dünya yorumunun en büyük karşıtları olarak gördüğü bu iki unsurun, Sokrates’in erdem görüşünün ve Hıristiyanlığın ahlaksal dünya yorumunun, yaşamı ve insanlığı aşağı çekerek verdiği büyük zarar ise ancak geriye doğru yönelerek bu tasarımların insanlık için anlamını ve değerini ortaya koymakla telafi edilebilir

(Nietzsche, 2004: 41-42). Nietzsche'nin ahlak eleştirisi de tam olarak bunu gerçekleştirmeyi amaçlar. Nietzsche bu eleştiri ile birlikte Batı metafiziğinin temel kabullerini yıktığını öne sürmüştür aynı zamanda eski ideali ve tüm diğer idealleri reddeden “ahlaka karşıt bir yaşam görüşü”, “yaşama ilişkin bir karşı öğreti ve karşı değerlendirme”, “saf sanatsal”, ve “Hıristiyanlık karşıtı” bir öğreti olarak tanımladığı “Dionysosçu bir öğreti” ortaya atmıştır (Nietzsche, 2005c: 15).

“Güç istenci” kuramına dayanan bu Dionysosçu öğreti Apolloncu felsefenin “varlık” kavramının karşısına “oluş”u, “öte dünya” ya da “hakiki dünya” fikrinin karşısına “bengi dönüş” kavramını, “nihilizm”in karşısına ise “üst-insan”ı çıkarmakta, hakikatle bağlantısı ve yaşamı olumlayıcı etkisi bakımından diyalektik yöntem yerine “sanat”ı önermektedir. Sıradaki alt başlıklarda da Nietzsche'nin aşılma önerisi bağlamında bu kavramları nasıl içeriklendirdiği ayrıntılandırılacak ve böylece Dionysosçu öğretinin ana hatları çizilecektir.

1.2.1. Varlığa Karşı Oluş

Parmenidesçi metafiziğin birliği açıklamak için kullandığı ve “oluş”un karşısına yerleştirerek “hareketten bağımsız”, “ezeli ve ebedi” olarak nitelediği “varlık” kavramı Nietzsche için felsefenin en sorunlu kavramlarından biridir. Nietzsche kavramların gerçeklikteki tek tek şeylerin birbirinden farklılıkların törpülenmesi ile meydana getirildiğini, dolayısıyla hiçbir şekilde gerçekliğe uymadığı gibi onun değerini de düşürdüğünü düşünmektedir. “Varlık” kavramının “yaşamın özündeki bengi devinimle” dolu gerçekliğe karşıt bir duruş sergilemesi ve “meydana gelme” ve “yok olma”dan bağımsız mutlak bir anlama kavuşturulması, Sokrates öncesi filozofları iki gruba bölmüştür. Yunan düşüncesinde yeni yeni sezilen “soyutlama” ediminin etkileyciliği ile ortaya çıkan bu kavram, eski öğretilerin mahvına yol açmıştır (Nietzsche, 2010b: 77-78).

Nietzsche'ye göre Parmenides'in ontolojisi, varoluşun bir haksızlık olduğu sonucuna varan ve evreni bir haksızlıklar toplamı olarak gören Anaksimandros'un düşüncesine bir cevap olarak doğmuştur. Meydana getirilmiş şeylerin çokluğunda haksızlıkların bir

toplamını görmesiyle Anaksimandros “en derin manalı ahlak probleminin düğüm noktasını yakalamayı” başarmıştır (Nietzsche, 2010b: 53). Anaksimandros “Var olmaya hakkı olan bir şey nasıl yok olabilir?” diye sormuş, bunu şeylerin ilk-birliğinden kopmanın cezası olarak yorumlamıştır. Anaksimandros’un varoluşun değerini sormasıyla ve buna metafiziksel bir cevap vermesiyle birlikte ahlaki bir içerik kazanan birlik-çokluk problemi, Parmenides ve Herakleitos tarafından çözülmeye çalışılmış bu arada karşıt iki öğreti ortaya çıkmıştır. Parmenides, Anaksimandros’un bir haksızlıklar toplamı olarak gördüğü evrene tekrardan bakmış ve meseleyi şeylerin nitelikleri üzerinden çözmeye çalışmış, Herakleitos ise varoluşun haksızlık olduğunu tümünden reddederek birlik ve çokluğun bir sorunsal olmadığını vurgulamıştır (Nietzsche, 2010b: 79)

Parmenides birlik ve çokluk probleminin çözümünü “varlık” ve “var olmama” ayrımında bulduğundan, soyutlamanın gücüne dayanan bilgi eleştirisi ortaya koyarken, “varlık” kavramından varlığın var olması gerektiği sonucunu çıkarmıştır. Nietzsche’ye göre nitelikler üzerinden kavramın varlığına dair akıl yürütmek ise hatalı bir çıkarımdır. Bu hata, karşıtlık üzerinden işleyen mantığın, gerçekliği değerlendirmekteki yetersizliğini dışa vurmaktadır. Nitekim “*‘ne ki vardır, o vardır, ne ki var değildir, o yoktur’ karşıtlarındaki mantık hakikatinin içeriği aranınca, hemen görülür ki, bu karşıtlığa tastamam uygun durumda bir tek gerçek yoktur.*” (Nietzsche, 2010b: 92).

“Varlık” ve “var olmama” kavramları şeyler arasındaki en genel bağıntıyı ifade etmek için kullanılmakta ancak şeylerin varlığı gösterilemediği sürece bu bağıntının “hakikiliği” müphem kalmaktadır. Kavramların hakikiliğini reddeden Nietzsche’ye göre ise şeylerin kökenine bu bağıntılarla ya da kavramlarla ulaşamayacağı açıktır: Bunlar sadece şeyleri ifade etmek için kullandığımız semboller olmaları bakımından değişken anlamlara sahiptir (Nietzsche, 2010b: 92). “Varlık” kelimesinin kökenindeki “esse” fiilinin “nefes almak” anlamına gelmesi, insanın varolmayı nefes alma olarak alımladığını ve kendi yaşamından, nefes almasından hareketle bir benzetme yoluyla bu kavramı oluşturduğunu göstermekte, bu ise kavram seçimlerinin antropomorfolojik olduğunu açığa vurmaktadır. Kavramın ilk anlamının zaman içinde silikleşmesi ise, filozofların kavramın kendisinin bir hakikat içerdiği sayılıtısına kapılmalarına neden olmuştur (Nietzsche, 2010b: 94).

Nietzsche'ye göre bu hatanın bedeli, kurgusal kavramları en üst değer olarak görmenin yarattığı nihilizmdir. Kavramların hakikatlere ulaştırdığı düşüncesiyle oluş arka plana atıldığında ya da tümünden reddedildiğinde, yaşamın büyümesini ve gelişmesini sağlayan içgüdüler de hakikate ulaşmaya engel olduğu gerekçesiyle değersiz hale gelmiştir. Akabinde haz ve acı veren şeyler, yaşamda mutluluğa ulaşma hedefi doğrultusunda törpülenmeye çalışılmış, bu ise insan fizyo-psikolojisinin çarpıtılmasına yol açmıştır (Nietzsche, 2005b: 25-26; 2003a: 8).

Kavramların “hakikiliğinden” hareket eden her tür düşünce yolunun nihilizme ulaştırması bakımından, Nietzsche yaşama daha uygun, onun büyüüp gelişmesini, yükselmesini sağlayabileceğini düşündüğü hiyerarşiyi savunan bir düşünce yolunu önermektedir. Bu yol ise öncelikle metafiziği bir batıl inanç olarak kabul ederek dünyadaki gerçekliğe sadık kalmaktan, gerçekliği değiştirmeye çalışmadan, ona tahammül etmeyi başarmaktan geçmektedir. Aksi takdirde dünyanın yapısına uygun olmayan değerler kurgusal olanı gerçeklikten daha değerli kılmaktadır (Nietzsche, 2010a: 32-33).

Nietzsche kavramdan ziyade oluşu temele alan öğretilerin dünyanın yapısına daha uygun düştüğünü düşünmektedir: “*oluşun üstünlüğüne, tüm kavramların, tiplerin ve türlerin geçiciliğine, insanla hayvan arasında başlıca farklılıkların yokluğuna ilişkin öğretiler – benim doğru ama ölümcül bulduğum öğretiler*” (Nietzsche, 2006b: 84). Bu dünyanın varlığının ve değerinin temeli olan başka bir dünya olmadığı için bu dünyaya sadık kalan bir düşünme, metafiziğin uğraştığı varlık sorunsalını bir kenara atan ve gözlerini oluşa doğru çeviren, bu yolu izleyerek oluş temelli bir öğretiye ulaştıran bir düşünmedir.

Nietzsche'ye göre oluş kendinde herhangi bir anlam ya da amaç taşımaz. Bu nedenle oluşun haklı ya da haksız olması söz konusu değildir (Nietzsche, 2010a: 58). Buna rağmen tarihte oluş, ahlak üzerinden yargılanmış, haksız bulunarak değersiz addedilmiş ve bir kenara atılmıştır. Bunun yerine hayali bir ahlaksal dünyaya ve bu dünyanın temeli olarak görülen bir “tanrı” fikrine inanılmıştır. Bu dünyadan daha büyük ve değerli bir tanrı fikri ise oluşun masumiyetini bozmaktadır (Nietzsche, 2010a: 362).

Nietzsche, ahlaki dünya inancına karşı duran “güç istenci” kuramıyla oluşa yitirdiği masumiyetini yeniden kazandırmayı hedeflemiştir. Bu kurama göre dünya, belirli bir kuvvet miktarı olarak belirli sayıda güç merkezlerinin toplamıdır. Devinim ise bu güçlerin nicelikleri doğrultusunda gerçekleşmektedir (Nietzsche, 2010a: 649-650). Yaşam ise bir güç istencidir. Yaşamda temel olarak mutluluğa ulaşma çabası değil güç istenci görülür. Güç istenci yaşamın itici gücüdür, bunun dışında başka bir dinamik, psikik ya da fizyolojik itici güç yoktur (Nietzsche, 2010a: 189).

Güç istenci kuramına göre her canlı yaşamında kendini korumak için değil, daha fazla olmak için uğraşmaktadır. Canlının daha fazla olmak için uğraşırken buna dair birtakım istençler geliştirildiğini ve bu istençlerin bir etkiye neden olduğunu düşünmek ise hala ahlaki içeriğinden temizlenememiş eski neden-etki odaklı psikolojik bakış açısının sınırlarında kalmak anlamına gelir. Bu bakış açısının ürettiği “madde, atom, yer çekimi, baskı ve gerilim” gibi kavramlar da hakikatin kendisi değil yalnızca birer yorumdur. Bu nedenle yaşama bu kavramlar üzerinden yaklaşmak yerine fizyolojik bir perspektiften bakmak denenebilir. Bu durumda Nietzsche yaşamı “azami güç duygusu için çaba gösteren özel bir durum” olarak ele almıştır. Güç bu bağlamda istemenin niteliklerinden herhangi biri olarak alınmamıştır: İstemek, gücü istemekten başka bir şey değildir. İnsanda en temel ve en içsel olan da bu güç istencidir (Nietzsche, 2010a: 439- 441).

Eylemlerin itici gücü olarak haz ve acıyı görmek, yine eski psikolojinin hatasına düşmektir. Haz ve acı eylemlerin itici nedeni zannedildiğinden felsefede yaşamın amacının acıdan kaçmak olduğuna inanılmaktadır. Ancak haz, mutluluğa dair bir şey değil yalnızca gücün elde edildiği anda ortaya çıkan bir durumdur, bir engelin aşıldığını gösterir; bu bakımdan haz gücü elde etme çabasının sadece bir semptomudur (Nietzsche, 2010a: 439). Acı ise sinir sisteminde dehşet verici bir şokun buradaki dengeyi bozmasından dolayı kolay kolay geçmeyen titreşimlerdir. Bu durumda acı sinir sisteminin bir hastalığı iken haz bir hastalık değildir. Böylelikle haz ve acı Nietzsche tarafından birbirinin karşıtı olmaktan çıkarılmaktadır (Nietzsche, 2010a: 444-446).

Eylemlerin itici nedeni olarak haz ve acı çıkarılıp, yerine güç istenci konduğunda ve her canlının yaşamda daha fazla olmak için çabaladığı düşünülürken eylemin, dolayısıyla olayların nedenleri tersine çevrilmiş ve devinim mutlulukla olan bağlantısından alınıp, güç istencinin kendisine bağlanmış olur. Böylelikle güç istenci daha fazla olmak,

kendine daha geniş bir güç alanı yaratmak için çabalayan niceliksel kuvvetlerin devinimini sağlayıcı itki ya da ilke haline getirilmiştir (Nietzsche, 2010a: 449).

Yaşamdaki ve dünyadaki devinimi ön plana çıkaran Nietzsche, “oluş”a kaybettiği eski değerini kazandırmaya çalışır. Ona göre dünyanın ve yaşamın yapısı, ezeli ve ebedi bir sabit olarak görülen “varlık”tan ziyade devinimle bağlantılı olan “oluş”la uygunluk göstermektedir. Ancak oluştaki devinim ve bu devinimin her şeyi geçici kılması kalıcılık ve sabitler isteyen ve ahlaklılığı bu sabitler üzerinden geçerli kılmaya çalışan filozofları hayal kırıklığına uğratmıştır (Nietzsche, 1964: 230-231). Oysa felsefenin ortaya çıkmasından önce tehlikeyi ve yıkımı değerli bulan trajik bakış açısı, değişimi, oluşu ve yok oluşu sahiplenmektedir. Bunun yerine aşırı bir şekilde yüceltilen Apolloncu bakış açısı, içgüdülerin karşısında akılcılığı ön plana çıkararak, “birlik”, “tanrı” ve “ruh” odaklı ahlaksal düşünme biçimini yaratmış, felsefede trajik bilgeliğin gelişmesine ise izin vermemiştir:

“En yabancı, en amansız sorunlarıyla birlikte yaşama evet deyiş, en yüksek örneklerini kurban ederken kendi bereketinin mutluluğuna varan o yaşama istemi-buydu adlandırdığım Dionysosca diye, buydu trajik ozanın psikolojisine varmak için benim bulduğum köprü. Ürküden acımadan kurtulmak için değil – Aristoteles bunu yanlış anlamıştı böyle, – tersine, ürkü ve acımanın ötesinde, oluşun bengi sevincine varmak, onun ta kendisi olmak için, o sevinç ki yok etmenin sevinci de girer içine...’ Bu anlamda kendimi ilk tragik feylosof, yani kötümser feylosofun taban tabana karşıtı saymaya hakkım var. Dionysos olgusunun Dionysos olgusunun benden önce böyle feylesofça bir tutkuyla duyulması görülmemiştir: Tragik bilgelik eksiktir; bunun izlerini, hem de Sokrates’ten iki yüzyıl önceki o büyük Yunan felsefesinde bile boşuna aradım. Bir tek Herakleitos’tan kuşkum var; zaten onun yakınında kendimi her yerden daha sıcak, daha rahat duymuşumdur hep.” (Nietzsche, 2003a: 61).

Nietzsche’nin felsefesinde “Dionysosça olan”, yaşama öç güden *décadence* içgüdüsünün karşısında yaşamın bolluğundan doğan en yüksek olumlama ilkesi olarak tanımlanır (Nietzsche, 2003a:60). Yaşamın ahlaksal olarak yargılanmasına sebep olan varoluştaki “acı”, “suç” gibi sorunsal olarak görülen olgular, yok oluş ve yok ediş olumlandığı takdirde artık bir sorun olmaktan çıkarlar. Dionysoscu olan da yaşamı olumlu ya da olumsuz, ahlaklı ya da ahlaksız olarak parçalara bölmeden, bütününde ele

olarak her hangi bir olumsuzlamayı yok eden ve onun önüne geçen tam bir olumlamaya varmaktır (Nietzsche, 2003a: 60-61).

Nietzsche'ye göre yaşamın kendisi, yeni doğumlara yer açmak için ebedi bir tekerrür halinde yok etmeyi ve imha etme istencini yaratmaktadır. Her hangi bir “kutsal varlık” ya da “kutsal varoluş” fikrine karşı durup, yaşamı bu özelliğiyle kabul edebilmek ise güç fazlasını gerektirmektedir. Trajik bakış açısı, varoluşu haklı bulduğu için en sert ıstırapı bile onaylayabilmesi bakımından bu gücü kendinde taşımaktadır. Parçalara ayrılmış Dionysos onlar için bir yaşam vaadidir; kutsal bir varoluşa giden yolu aramak ise, yaşamı lanetlemek ve ondan kurtuluşun yolunu aramaktan başka bir şey değildir. Bu nedenle “varlık” kavramı ile şeylerin mucizevi bir başlangıcı olduğunu ileri süren ve bu mucizevi başlangıca layık olmak için bedenden azade bir ruh kavramını ortaya atan metafizik felsefe ile “çarmıha gerilen Tanrı” üzerinden yaşamdaki her şeyi bir ıstırap kaynağı olarak gören Hıristiyanlık, Dionysosçu trajik anlamın taban tabana zıddıdır (Nietzsche, 2010a: 642-643).

Metafizik felsefenin karşısında “oluş”tan hareket eden bir felsefenin Dionysosçu olumlamaya götürüp götürmeyeceğini ise Nietzsche, Herakleitos'un felsefesi üzerinden izlemiştir. Herakleitos “varlık” kavramını reddederek, çokluğun içinde kendini olumlayan oluşun varlığından bahsetmiştir. Bununla birlikte varoluşun herhangi bir ahlaki sorumluluk taşımadığı sonucuna varmıştır. Herakleitos'un “varlık” karşısında karşıtların savaşını ve oluşun varlığını olumlarken varoluşu ahlaki bir içerikten bağımsız görmesi, onun trajik bakış açısındaki “Dionysosça olan” a yakın durduğunu göstermektedir (Nietzsche, 2003a: 60-62).

Nietzsche'ye göre Herakleitos, suçun, haksızlığın, acının ve çelişkinin her şeyi birlikte göremeyen, onları yalnızca ayırarak anlayabilen insanlar için var olduğunu söyleyerek, “*hybris*” kavramını Antik Yunan düşüncesinden çok farklı bir bağlamda ele almıştır. Ona göre oluşta karşıtlar bir ahenkle birleştiğinden kendinde ahlaki bir sorumluluk taşımaz. Dolayısıyla oluş kendi eserlerini yapıp yıkan, ya da oyuncaklarıyla oynayan bir sanatçı ya da çocuk kadar masumdur. Dünyaya estetik bir gözle bakan insan bir yapıtın ortaya çıkması için zorunlu olan oyunun, kavga ile ahengin birleşmesi gerektiğini bilir. Bu nedenle dünyada kavga ve yıkımın varlığını da haklı görür (Nietzsche, 2010b: 67-

69). Kavga ve yıkımın diğer her şey kadar haklı bulunması ise, yaşamın ve oluşun Dionysosçu tam bir olumlanması anlamına gelmektedir.

Nietzsche, Herakleitos'un oluşun varlığını olumlayarak kavga ve yıkımı haklı bulmasında, evrendeki sonsuz bir yok oluş ve doğum sürecini ifade eden "bengi dönüş" öğretisinin temellerini bulmaktadır (Nietzsche, 2003a:62). Bengi dönüş, Nietzsche'nin metafizik felsefede gördüğü "öte dünya" ya da "hakiki dünya" inancından bağımsız hatta ona karşıt bir şekilde oluşun yapısını açıklayan ve bu yapıyı olumlamak amacıyla ortaya atılan bir öğretilerdir. Nietzsche "dünyayı hala "iyi ve kötü" değer yargılarına göre yorumlayan insanlığa" bu öğretiyi, Zerdüş karakterinin ağzından duyurmayı seçmiştir (Nietzsche, 2011: 94-96).

1.2.2. Öte Dünyaya Karşı Bengi Dönüş

Öte dünya fikrini "kötülük", "hata" ve "acı" karşısında bir savunma mekanizması, bir adalet isteği ve düşselliği kullanan Apolloncu iyileştirmeye duyulan önüne geçilmez bir ihtiyaç, bir kendini aldatma durumu olarak yorumlayan Nietzsche, bu savunma mekanizmasının nasıl kırılabileceği ve gerçekliğin olduğu şekilde nasıl kabul edilebileceği üzerinde kafa yormuştur.

Tarihte kimi halklar, varoluşun geçiciliğini duyarak ve her yerde parçalanma, çöküş ve yok oluş görerek, varoluşa dair derin bir isteksizlik duymuş ve çeşitli öte dünya fikirleri üzerinden bu isteksizliği gidermeye çalışmışlardır (Nietzsche, 2005c: 117-118). Yaşadığı yükseliş döneminden sonra yozlaşma dönemine giren Yunan halkının, Dionysosçuluğu içinde barındıran trajik kültür yapısını bırakıp yaşamda mutluluğu ön plana çıkarması ve ahlaksal bir ideal dünyaya dair inancı benimsemesi de Nietzsche için bu durumu yansıtan en tipik örneklerden biridir. Bu durum, ona göre, artan *décadence*'in etkisiyle kişiliklerde artmaya başlayan zayıflamanın ifadesidir. Ancak Nietzsche bu zayıflamanın önüne geçmenin imkansızlığını kabul eder ve bu çaba yerine mevcut parçalanmanın yolunda ilerlemek gerektiğine karar verir. Bu yol ise en güçlü dürtülerin kendilerini çalışacak kadar özgür hissettikleri ve dünyanın bir resmini aradıkları felsefeden geçmektedir (Nietzsche, 2010a: 278)

Felsefede görülen iki tür arzu ise, bu resmin içeriğini belirlemektedir. Ebediyete, varlığa ve katılığa duyulan arzu kavramların; yok etme, oluş ve değişim için duyulan arzu ise varoluşun önemszenmesine, kimin zaman ise ilahlaştırılmasına doğru yöneltmektedir. Ebedileştirme arzusu, minnettarlık ya da sevgi duygusundan kaynaklandığında şeylerin üstüne Apolloncu bir güzellik örtüsü örterken, bu arzu kendi kişilik özelliğini, kendi imajını ve kendi fikirlerini zorla kabul ettirme ihtiyacından doğduğunda ise kanunlar ve yasaklar, iyi ve kötüye dair yol levhaları üretmektedir. Bu durumda varoluşa öç güder ve onu kendi isteği yönünde değiştirmeye kalkışır (Nietzsche, 2010a: 531).

Nietzsche'ye göre yok etme, değişim ve oluş arzusu gelecekte kendini dışa vuracak bir gücün ifadesi olarak bolluktan kaynaklanırken; “ebedileştirme” ise minnet duygularının dışında gerçekleştirildiğinde kişide varolan açlığı, ıstırabı ve bu ıstırabı herkes için geçerli kılmak isteyen itkiyi ifade etmektedir (Nietzsche, 2010a: 531). Bu nedenle tanrıların oyun alanı olarak çizilen dünya anlayışı güç bolluğundan, “çarmıha gerilen tanrı” imajı ile kurtuluşu müjdeleyen “hakiki-dünya” ise metafizik açlıktan doğmuştur. Hıristiyanlıkta bu dünyanın bir ıstırap alanı olarak tasvir edilmesi, buradaki güç yoksunluğunu ifade etmektedir.

Nietzsche'nin Herakleitos'un felsefesi haricinde felsefede eksik olduğunu düşündüğü “Dionysos tarzı” bir yok etme, oluş ve değişim arzusu ise dünyaya dair sanatsal bir bakış sunar. Bu sanatsal bakış bir metafiziğe dayansa da, sanatın metafiziği bir görünüş yaratırken dünyanın gerçekliğini yüceltmektedir (Nietzsche, 2010a: 638). Böyle bir felsefe, varoluşun şimdiye kadar en tiksindirici ve “ahlaksız” bulunan tarafları için bile gönüllü bir aramayı gerektirir. Nietzsche'ye göre ancak böyle bir arama varoluşu ve dünyayı yeniden masumiyetine kavuşturacak bir şekilde onlara dair tam bir olumlamaya, Dionysosçu olumlamaya götürebilir:

“ ‘Evet’e götüren yeni yolum. —Şimdiye kadar onu anladığım ve yaşadığım haliyle felsefe, varoluşun en tiksindirici ve kötü üne sahip taraflarına dair bile gönüllü bir aramadır. Buzlardan ve çöllerden geçen yolculuğum esnasında edindiğim uzun yılların deneyimle, felsefi hale getirilen her şeye farklı bir gözle bakmayı öğrendim: felsefenin gizli tarihi, bu alandaki büyük isimlerin psikolojisi benim için aydınlatıcı oldu. ‘Bir ruh bir hakikate ne kadar dayanabilir?’ —bu benim için değer gerçek ölçüsü halini aldı. Yanılgı korkaklıktır —Bilgiye dair her edim, cesaretin, kendine karşı katı olmanın, kendine karşı açık olmanın sonucunda gerçekleşir.— Benim yaşadığım gibi bir deneysel felsefe, en temel

nihilizmin olanaklarını bile öngörür; ama bundan onun bir olumsuzlamada, bir 'Hayır'da, bir olumsuzlama istencinde takılıp kaldığı anlaşılmalıdır. Aksine onu aşp, onun karşıtına doğru geçmek ister—dünyayı olduğu gibi, kesinti yapmadan, seçmeden ve ayırmadan, Dionyzik bir şekilde olumlama doğru— o ebedi bir dönüşü ister: aynı şeylere, karşıtların mantıklılığına ve mantıksızlığına dair. Bir filozofun ulaşabileceği en yüksek derece: Varoluşla Dionyzik bir ilişki içinde kalma —bunun için benim formülüm ise “*amor fati*” dir.” (Nietzsche, 1968:536)

Dionysosçu olumlama, dünyayı “çirkin” ve “uyumsuz olan”ı da kapsayacak şekilde mükemmel kabul etmektir; bu ise ebedi bir dönüşü istemekle mümkündür. İnsanlık için çirkin ve uyumsuz olan ise üç şeydir: Şans, belirsizlik ve ani olan. Güvende hissetmek adına üçüne karşı savaşır ve onları yenerek her şeyi hesaplanabilir, tanıdık ve birbirine benzer bir hale getirmeye çalışır (Nietzsche, 2010a: 623-624). Şimdiye kadar *décadence*'a neden olan, bu *décadence*'ı ileri götüren ve nihilizme ulaştıran tüm fikirler, tüm yanılgılar ve tüm yanlış anlamalar ise insanlığın bu üç unsura dair kaygı ve korkularından doğmuştur. Bu kaygı ve korkuları aşarak dünyaya bakacak tam Dionysosçu bir olumlama ise bu yanlışları bile onaylayabilecek denli kapsayıcı bir dünya yorumuna dayanmalıdır. Nietzsche'ye göre bu yorum, “bengi dönüş” öğretisidir (Nietzsche, 2010a: 619).

Bengi dönüş öğretisine göre var olan her şey ebedidir ancak oluşan her şey ebedi bir şekilde başlangıçtaki haline dönmektedir (Nietzsche, 2010a: 645). Bu öğreti dünyayı bir güç miktarı olarak, insanları ise belirli güç merkezleri olarak kabul eder. Bengi dönüşte varoluşun en içteki, en temel özü güç istenci olarak belirlenmektedir (Nietzsche, 1968: 369). Dünya ise başlangıcı ve sonu olmayan, büyümeyen ve küçülmeyen, harcamaları ve kayıpları olmayan, her yerde güç olarak, güçlerin bir oyunu olarak aynı zamanda bir ve çok olan, tek edimi ise kendini dönüştürmek olan bir güç büyüklüğü olarak alınmaktadır (Nietzsche, 2010a: 651). Devinim de bir gücün bir şey üzerinde etki yaratmasına dayanan “neden ve sonuç” bağlantısından koparılıp, güçlerin çoğunlukla rakibin kendine katılmasıyla sonuçlanan karşılıklı mücadelesi ile gerçekleşmektedir (Nietzsche, 2010a: 398-399).

Nietzsche şeylerin sonsuz devinimini güçlerin özsel yapısı üzerinden gerekçelendirmektedir: “Güç”, “dinlenme” ve “aynı kalma” birbiriyle çeliştiklerinden güç kendiyile tutarlı olarak sonsuza kadar aynı şekilde kalamaz. Bu bakımdan “zamansızlık” yani “hareketsizlik” böyle bir öze sahip bir güç için mümkün değildir.

Dolayısıyla gücün özü sürekli bir değişim halinde olmalıdır; dolayısıyla dünya da sürekli bir değişim halinde olmalıdır. Böylece “değişim” dünya ve varoluş için bir gereklilik haline getirilmiş olur (Nietzsche, 2010a: 648).

Artıp azalmayan, bu bakımdan kendi içine kapalı, ancak güçlerin oyun alanı olması bakımından sürekli bir değişime tabi olan dünya, kendinde bir anlam ya da amaç taşımamaktadır. Sonsuz bir zaman içinde varoluşa dair her şey, her seferinde farklı bir kombinasyonda diğer şeylerle birlikte kendisinin aynısı olarak yer alıp tekerrür edecektir. Bu durumda dünya kendinde bir amaç taşıyaydı sonsuz zaman içinde mutlaka gerçekleşmiş ve amacını tamamlayarak tekerrürünü durdurmuş olurdu (Nietzsche, 2010a: 649-650). Böylelikle güçlerin devinimi üzerine kurulu bu dünya yorumu başlangıçta mekanikçi bir kuram gibi görünse de, devinimin “fark” üzerinden devam etmesi sonucu herhangi bir dengeye ulaşarak durağan hale gelme fikrini dışarıda bırakmakta ve bu özelliğiyle mekanikçi kuramdan ayrılmaktadır (Nietzsche, 2010a: 650).

Bengi dönüşte varolan her şeyin ebedi olması ise, bu öğretinin “varlık dünyası”na dair öğretilere yakın durduğu noktadır. Ancak burada ebedi olan “varlık dünyası” değil, “oluş dünyası”dır. Ebedi olmak bakımından “varlık” yerine “oluş” alındığında, varlığa atfedilen tüm değerler ortadan kalkmakta ve oluş bu değerler nedeniyle yitirdiği eski değerini yeniden kazanmaktadır. Artık “varlık” karşısında varoluş değil, “varoluş” karşısında “varlık” bir görünüşten ibarettir. Bu oluş dünyasında kalıcı, değişmez ve her şeyin temeli olan bir ilk bilgi, mutlak bir anlam ise ancak görünüşün yanıltıcı özelliğini kullanan kendini aldatma istencinin bir ürünü olarak var olabilmektedir. Bu bakımdan dünyaya dair her anlam, aslında bir yanılgı olarak kabul edilmelidir (Nietzsche, 2010a: 398-399).

Dünyaya dair anlamların hepsi birer yanılgıya indirildiğinde, dünyaya dair her yargı bir yorumdan ibaret olur. Ancak bu özellik yargıların ya da yorumların tümünden değersiz olduğu ve onlardan tamamıyla kurtulmak gerektiği anlamına gelmez. Çünkü bunlar trajik kültürdeki gibi yaşamı yükseltecek, zenginleştirecek yorumlar olabilir. Böylelikle sanat, diyalektik bilgi ve ahlak, Nietzsche’ye göre insanın yaşamı yükseltmek için kullanabileceği araçlardan başka bir anlama gelmez (Nietzsche, 2010a: 212). Değerler de dünyaya dair ortaya atılan bu yorumlar aracılığıyla ortaya çıkarlar. Bu noktada

önemli olan bu değerlerin sağlıklı bir içgüdüden mi yoksa *décadence* içgüdülerinden mi kaynaklandığıdır. Yorumların niteliği, bu yorumu ortaya atan kişilerin niteliğine, hep daha fazla olmak isteyen bir güce mi yoksa kendini *décadence*'a ve yok oluşa götüren bir zayıflığa mı dayandığına bağlıdır (Nietzsche, 2010a: 398).

Bengi dönüşteki hep daha fazla olmaya doğru giden güçler ile kendini yok oluşa götüren zayıflıklar yaşam tarafından bir eleğe tabi tutulmaktadır. Yaşam burada zayıfları korumayan ve onlara merhamet göstermeyen, üretici bir yapı olarak karşımıza çıkar (Nietzsche, 2006b: 32-33). Bu bakımdan yaşam adaletsizdir:

“Nerede adalet hakimse, orada bir gücün durumu ve ölçüsü korunuyor, azalmasına ve çoğalmasına karşı mücadele ediliyor demektir. Gücümüz kendini derinden sarsılmış ve kırılmış olarak ortaya koyarsa haklarımız biter, tıpkı biz o hakları şimdiye kadar tanıdığımız gibi. ‘Değersiz insan’ her zaman bir terazinin hassas dengesine ihtiyaç duyar. İnsani şeylerin geçici özelliklerinde olduğu gibi güç ve hak ölçüleri için sadece kısa süreler dengede duracaklardır, ama genellikle inip çıkacaklardır: değersiz olmak bundan dolayı zordur ve çok çalışma gerektirir, ‘çok’ iyi irade ve çok çok iyi bir tin - ” (Nietzsche, 2006b: 94-95).

Böyle bir istencin sonu ise daha fazla olmaya çabalamayı bırakan gücün tükenmesi olarak pasif nihilizm olacaktır. “Adalet” bir aşırı yorumdur ve yaşamın yasası gereği aşırı yorumların yerini hep onlar kadar aşırı olan karşı yorumlar alacaktır. Böylece Tanrı inancının çöküşü ve genel bir ahlak düzenin savunulamaz hale gelişi ile birlikte ortaya çıkan doğanın ve yaşamın mutlak ahlaksızlığı ve anlamsızlığına duyulan inanç, nihilizmin en aşırı biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır:

“Bu düşünceyi en korkunç haliyle düşünmeye devam edelim: Mevcut haliyle varoluş, anlamsız veya amaçsız, herhangi bir hiçliğin finali olmadan kaçınılmaz olarak tekrarlınsın: ‘ebedi tekerrür’.
Nihilizmin en aşırı biçimi budur: hiçlik (‘anlamsızlık’), sonsuza kadar!”
(Nietzsche, 2010a: 58)

Bengi dönüş fikri ile tüm büyük anlamlar ortadan kaldırıldığında insanlığın şimdiye kadar inandığı değerlerin de hiçbir anlamı kalmamaktadır. Zira Nietzsche’ye göre bu değerler, şimdiye kadar sadece bir grubu korumaya yönelik olmuştur; bu da tarihteki

ancak tepkisel olarak hareket edebilen “zayıflar” grubudur. *Décadence* değerleri, insanlıktaki zayıflığı korumuş, yüceltmiş ve ilerletmiştir (Nietzsche, 2003a: 60-61). Ancak bu görüldüğü üzere yaşamın yasaasına aykırıdır.

Nietzsche’ye göre bengi dönüş fikri ise ancak başkaları tarafından belirlenmiş değerler üzerinden yaşamını sürdürebilen, dejenere olmuş ve hiçliği isteyen, çökmekte olanların birçoğuna kendini yok etme hakkını vermektedir. Bengi dönüş fikri insanları elekten geçirerek ahlaklılıktan kurtulamayan, “acı çekme”nin bir tür kurtuluş vaat ettiğini düşünen, tarihte ve yaşamda zorunluluktan başka bir şey göremeyen ve ancak bu zorunluluğa göre hareket edebilen, “istenç”e ve “hakikat”e inanan grubun yaşamını “hiçlik” ve “tükenmişlik” çizgisinde devam ettirmesine izin vermeyecektir. Bu fikre “tahammül etmenin” pek mümkün olmadığını Nietzsche’nin kendisi de farkındadır ancak ona göre bu uç yorumu yaratan ahlaklılık anlayışının kendisi olarak ondan önce gelen uç yorumdur. Ruh, Tanrı ve hakikat inancının üstesinden gelebilecek, iki bin yıldır hakikiliğine inanılan tüm bu yorumları yıkabilecek tek yorum budur (Nietzsche, 2010a: 644; 646; 648). Sınır tanımaz bir “evet”i getirecek olan sınır tanımaz bir “hayır” olacaktır.

Nietzsche’ye göre bengi dönüş fikrini kabul etmek, belirli bir “iyilik” kavramına sahip, eşitliği ve adaleti en üstün değerler olarak savunan modern dönemin insanları için mümkün değildir. Hem bazılarının yok oluşunu savunan hem de bir yaşamın sonsuz kez tekrür edeceğini düşünmeyi öneren bu fikir, yaşamını eskiden beri kendi adına belirlenen içerikleriyle “eşitlik” ve “adalet” değerlerine göre sürdürebilen, bu nedenle aslında hep başkası adına yaşayan modern insanlar için katlanılmazdır (Nietzsche, 2011: 91). Sürü değerlerini reddeden, kendi kendinden sorumlu ve kendi kendisinin hakimi olan özgür insanlar için ise “*amor fati*”yi gerçekleştirebilmeleri için tahammül etmeleri gereken bir fikir olabilir. *Amor fati*, eğer her şey ebedi bir tekrür yasaasına göre yürüyorsa, bir insanın tüm yaşamını, bunun sonsuza kadar tekrarlanacağını düşünerek yaşammasını söylemektedir.

Böylece Nietzsche, eski değerleri değerden düşürerek, insanlara kendi yaşamlarını kendilerinin seçmesi gerektiğini düşünmekte, insanlara yaşamının her anını onun sonsuza kadar varolmasını arzu edecek şekilde yaşammasını önermektedir. Ancak bengi dönüş *amor fati* noktasında kalmamakta, şimdiki olumlu olmayı başarabildikten sonra,

geçmişe ve geleceğe dair tam bir oluılamayı da talep etmektedir: Bugüne kadar varoluşta dair süregiden her şey ve oluşacak her şey varoluşundan hoşlanılmasa dahi arzu edilebilir olmalıdır. Böylelikle olagelen ve olagelecek şeylerin tümü, olagelen karşıtlarının varlığını ve değerini yadsımadan değerli hale getirilmiş olur (Nietzsche, 2010a: 635-636). Bu ebedi-dönüşün tam bir oluılaması anlamına gelmektedir.

Bengi dönüşte tahammül etmek yerine onun tam bir oluılamasını yapabilecek denli Dionysosçu olan kişinin vakti ise Nietzsche'ye göre henüz gelmemiştir. Bu kişi Zerdüş karakterinin bir vaat olarak haberini verdiği "üst-insan"dır (Nietzsche, 1964: 6). Nietzsche'nin insanı aştığını düşündüğü ve bu nedenle "üst-insan" olarak adlandırdığı bu kişi nihilizmin en aşırı biçiminden de bağımsız yeni bir varoluş biçimidir.

1.2.3. Nihilizme Karşı Üst-insan

Nietzsche, "üst-insan" kavramını, şimdiye kadar insan varoluşuna dair bilinen her şeyden bağımsızlaşmış yeni bir varoluş biçimini ifade etmek için kullanır. Nietzsche'ye göre "insan" alt edilmesi gereken bir şeydir (Nietzsche, 1964: 6). Güvenlik ihtiyacından dolayı hep "iyi" ve "kötü" değer tabloları üzerinden hesap kitap yaparak dünyaya bakan bu varlık, kendi hesap kitaplarını, kendi yargılarını "hakikat" adı altında putlaştırmış ve "ahlak" adı altında yüceltmış, bu yolla geçici olarak gördüğü varoluştan kurtularak ebediyete ulaşacağını sanmıştır. Bu esnada ortaya çıkan şey ise en yüksek varlık türü olarak gösterilen ancak çarpık bir varoluşa sahip hastalıklı bir tür olarak "iyi insan" olmuştur. İnsan bu "iyi insan"a dönüşürse, "hakiki dünya" ile ödüllendirileceğini ve ebediyete ulaşabileceğini düşünmüştür. Ancak Nietzsche, sürecin sonunun ebediyete değil, tüm değerlerin ve anlamların yitimi, korkunç bir kötümserlik olarak hiçlik istencine, nihilizme varacağını söylemektedir. Nihilizme varana kadar insan, iyi ve kötü değer yargılarına göre düşünmeye, hissetmeye, arzulamaya ve yaşamaya o kadar alışmış, fizyolojisini ve psikolojisini o denli dönüşüme uğratmıştır ki, artık bunlardan bağımsız nasıl yaşayacağını ya da yaşayıp yaşayamayacağını dahi bilememektedir (Nietzsche, 2011: 94).

Nietzsche bu insanlardan başka, başkalarının belirlediği kurallara göre yaşamayan, kendini sürüden ayrı tutan ve yönetilmeye karşı duran özgür insanların da olduğundan bahsetmiş, bu insanların kendi değerlerini belirledikleri bir efendi ahlakına sahip olduklarını ifade etmiştir. Ancak bu insanların dahi eski “insan” anlayışından ve nihilizmden tam olarak bağımsızlaştıkları söylenemez çünkü kendileri belirleseler de hala belirli bir “vicdan”a, belirli değer ölçütlerine sahiptirler ve bunlara göre düşünüp, hareket ederler. Bu nedenle insanın alt-edilmesini sağlayabilme bakımından geriye sadece “kusursuz nihilist” kalır. “Kusursuz nihilist” tüm anlamları ve değerleri reddettiğinden, eski değerleri tamamen ortadan kaldırmaya itiraz eden vicdanına kesin bir “hayır” diyebilecektir. Böylece nihilizmi son noktasına kadar ulaştırıp hiçliğin gelmesini sağlayacak ve “anlamın kendisini” yani “insan”ı ortadan kaldıracaktır.

“İnsan” alt edildiğinde ise, tıpkı yeryüzündeki tüm varlıklar gibi kendinden öte bir varlık yaratacaktır (Nietzsche, 1964: 6-9). Bu varlık, eski insanın aksine ahlaka, vicdana, öbür dünyaya ulaşma isteğine ve insanlığın kendi kendine müdahalesi sonucu ortaya çıkan tüm bu doğal olmayan eğilimlere sahip olmayan, duyularına, içgüdülerine ve hayvansal yapısına hiçbir şekilde aykırı davranmayan bir varoluşa sahip olacaktır. Nietzsche’ye göre insana dair tüm bu özellikler, yaşama düşman olmaktan, dünyayı karalamaktan ve yaşamı bir hiçlik çizgisinde sürdürmekten başka bir işe yaramamıştır. Bu nedenle insan sürekli güçten düşmekte ve yozlaşmaktadır. Bu nedenle henüz ne büyük sevgiyi, ne de büyük aşağılamayı tanımakta ve bilmektedir. Ona bu büyük sevgiyi ve büyük aşağılamayı getirebilecek, gösterebilecek olan ise ancak tüm ideal fikirlerinden azade olmuş geleceğin insanı olabilir (Nietzsche, 2011: 94).

Geleceğin insanı ise ideal fikrine hiç sahip olmadığı için güvenliğin yerine savaşı, zaferi, tehlikeyi ve macerayı tercih eden, yaşamını yükseltecek şeylerin bilgisine sahip olan, bu nedenle büyük bir sağlığa kavuşmuş “üst-insan”dır. Bu varoluş özellikleri nedeniyle “anti-nihilist” ve “*Antichrist*” olacak olan üst-insan, Tanrı’yı da hiçliği de alt edebilecektir (Nietzsche, 2011: 95). “Kusursuz nihilist” tam bir “hayır” diyerek eski *décadence* değerlerini değerden düşürürken, vicdanı bilmeyen bir sanatçı olarak üst-insan yaşamı yükseltecek her şeye tam bir “evet” diyerek yeni bir dünya anlayışı ve yeni değerler yaratacaktır (Nietzsche, 1964: 21-23).

Nietzsche’de “üst-insan”, “iyi insan” idealine karşıt bir ideal olarak çizilmiştir. Bu insan tipi, daha çok trajik Yunan’ın “ahlaklılığı” benimsemesinden önce görülen insan tipini andırmaktadır. Hatırlanırsa trajik insan kendine ne yapması gerektiğini söyleyebilecek başka bir otorite görmediği için yalnızca kendi içgüdülerine güvenen, yaşamda gücü en ön planda tuttuğu için korkuyu ve acıyı daha da güçlenmek için kullanan, tehlikeyi, çirkinliği ve gizemi seven bir insan tipiydi. Ancak buradan Nietzsche’nin geçmişe geri dönmeyi ve Antik Yunanlar gibi yaşamayı önerdiği çıkarılmamalıdır. Çünkü Nietzsche’ye göre geçmiş olup bitmiştir ve ancak şimdiye hizmet ettiği ölçüde bir değeri vardır. Bu ise büyük kavgaların, büyük zaferlerin peşinde olan, ancak kendi zamanında bu zaferleri ve muzaffer kişilikleri bulamayan etkin ve güçlü insanlara ilham verebiliyor oluşudur. Geçmişte olanı şimdiden daha fazla yücelterek onu tekrar yaşatmaya çalışan bir tarih anlayışı ise insanı geçmişin kötü bir kopyasına ulaştırmaktan daha ileri götüremez (Nietzsche, 2006b: 7; 25-26). Dolayısıyla Nietzsche tarafından trajik insanın, “ahlaktan” ve “hakikat inancı”ndan bağımsız olduğunda insanın ne gibi olanaklara sahip olabileceğine dair tarihteki ilham verici bir örnek olarak seçildiğini söyleyebiliriz. Üst-insan ise henüz gelmemiştir ve geldiğinde de henüz ahlaktan bağımsız düşünemeyen insanlık onu muhtemelen bir insan değil canavar olarak algılayacaktır.

Nietzsche, Batı metafiziğinin birliğin varlığına ve çokluktan daha değerli olduğuna duyduğu inanç sonucu, “oluş” yerine “varlık”tan hareket ettiğini; bu nedenle devinimi yadsıyarak oluşu değersizleştirdiğini; bunun arkasında ise filozofların değerleri kendi çıkarları doğrultusunda belirleme ve herkese geçerli ve zorunlu olarak kabul ettirme arzusunun yattığını öne sürmektedir. Tragedya yazarlarında başlayan Anti-Dionysosçu eğilim sonucu trajik kültürü yozlaşmaya götüren aşırı Apollonculuk, filozofların yaşam karşısında kavramları, içgüdüler karşısında akli, sanat karşısında ise bilimsel bilgiyi öne çıkarma isteğini gerçekleştirebilmeleri için gerekli ortamı hazırlamıştır. Sokrates ve Platon’un diyalektiği kullanarak başlattıkları erdem siyaseti ile “hakikat” güçlü karşısında zafer kazanmanın bir aracı haline gelmiştir. Platon’un “hakikat” ve “ruh” kavramları aracılığıyla bir kurtuluş fikri üretmesi ve ahlaki görüşlerine bu yolla değer katma çabası ise Hıristiyanlığın bu yöntemi devralarak rakiplerini alt etmede bir “cellat metafiziği” yaratarak insanlığı güçten düşüren değerleri en yüce idealler olarak kabul

ettirebilmelerini sağlamıştır. İnsanlık bu değerlere inanmaya devam ederse varacağı yer ise nihilizmin en ağır boyutu olacaktır.

Nietzsche hiçlik istenci olarak nihilizmi bir sonuç değil, insanlık tarihinde uzun zamandır alttan alta devam eden ve çeşitli semptomlara yol açan psikolojik bir durum olarak görmektedir. Bu bağlamda Batı Metafiziği de nihilistik bir düşüncenin ürünüdür ve yükselişe geçtiği andan beri yaşam karşıtı duruşu nedeniyle insanlığı yozlaştırmaktır. Dolayısıyla Nietzsche için Batı Metafiziği, kendisi kadar aşırı bir yorum aracılığıyla aşılacak durumundadır. Bu durum yaşamın kanununa da uygundur; tüm büyük şeyler, kendilerini içten çökertecek daha büyük karşıtlarını yaratmaktadır. Batı metafiziğinin çöküşünü getiren de “varlık”, “birlik” ve “amaç” kavramlarına dayanan “hakikat” düşüncesi olmuştur.

Hakikat görüşünün dayandığı kavramları tersine çevirerek, değerlerini değerden düşürmeyi hedefleyen Nietzsche, değer ölçüsünü yaşama uygun olmak ve onu yükseltmek olarak belirlemiştir. Bu amaçla yaşamda bilgelige ulaşmak bakımından akıl yerine içgüdüleri, diyalektik yerine sanatsallığı öne çıkaran bir felsefe kurmuştur. Bu felsefe “varlık” yerine “oluş”u, ebediyet, adalet ve düzen yerine ebedi değişimi ve dönüşümü içeren bengi dönüş fikrini temele alır. Bu felsefede vaat edilen kurtuluş ahlaksızlıkla kirlenmiş bir ruhtan değil intikamla kirlenmiş bir ruhtan kurtuluştur. Nietzsche böyle bir kurtuluşu, Dionysosçu hakikatleri bilen, tüm ahlakların, iyi ve kötü değer yargılarının ötesinde duran ve yeni değerler yaratma kabiliyetine sahip olan “üst-insan”a uygun görmüştür. Böylelikle Nietzsche, Batı metafiziğinin temel kabullerini tersine çevirerek yıktığını ve onları aştığını düşünmüştür.

Nietzsche’ nin metafiziğe dair bu görüşlerini topladıktan sonra şimdi Heidegger’in metafiziği dair görüşleri ve Nietzsche felsefesi hakkındaki eleştirileri ele alınacaktır. Çalışmanın ikinci kısmını oluşturan Heidegger’in metafizik eleştirisi, Nietzsche’nin Batı metafiziğinin temel kavramlarını tersine çevirirken yapıyı muhafaza ettiğini, bu kavramlar yerine karşıt kavramlar geçirirken yapının kendisine dokunmadığına, Batı metafiziğinin çıkmazının da aslen bu yapıya dayandığına yöneliktir. Dolayısıyla Heidegger Nietzsche’nin metafiziğin temeli ve onun aşılması hakkındaki görüşlerine katılmamaktadır.

2. BÖLÜM

HEIDEGGER'İN METAFİZİK ELEŞTİRİSİ

Metafizik gelenekle hesaplaşma ve onu aşma çabası Nietzsche'nin felsefesi ile nihayete ermemiş; hatta yirminci yüzyılda oldukça yoğun bir şekilde yeniden sesini duyurmuştur. Nietzsche'nin Avrupa nihilizmine dair tespit ve eleştirilerinin ardından, felsefede değer ve anlam yitimi süreciyle hesaplaşma ve Antik Yunan'dan beri düşünme yapısının temelinde gizlenen nihilizmin düşüncede yarattığı tahribatı giderme çabaları sürdürülür. Bu meseleye yoğunlaşan filozoflar, yitirmek üzere olan anlam dünyasının temellerini sorgulamaya açmış ve yeni anlam olanakları keşfetmenin peşine düşmüşlerdir. Bu filozoflardan biri olan Heidegger, Nietzsche gibi etraflı bir metafizik eleştirisinin yanında “mitos” ve “logos” ayırımına dikkat çeker; bu ayırımla temellenen felsefenin metafizik olmaktan geri duramayacağını fakat onun kaynağı olan köklü düşünmenin bu birlikteliği içermesi ile yeni olanaklara doğru yola koyulabileceğini göstermek ister.

Heidegger geleneğin aşılması bakımından Nietzsche'nin kaygısını önemli bulmaktadır; ancak değer sorunsalının esas meseleyi örtmesinden dolayı Nietzsche'nin aşma denemesinin başarısız olduğunu düşünmektedir. Nietzsche, anlamları belirleyen “insanca” güçlerin bir analizini ortaya koyarak, en yüce değer bulunsa dahi tüm kavramların değerinin “verili” değil “yüklenmiş” olduğunu göstermek ve kavramların anlamının sabitliğine dair inancı yıkmak istemiştir. Fakat bunu yine geleneğin içerisinden, onun kavramlarını kullanarak ve onlardaki mevcut değeri tersine çevirerek gerçekleştirmeye çalışmıştır. Nietzsche dünyanın temelini “varlık” yerine “oluş”u geçirmiş, “ratio”nun insanın ayırıcı özelliği olmadığı savı ile insanın fizyolojik süreçlerinin bilme edimindeki etkin rolünü göstermek istemiştir. Heidegger'e göre bu tersine çevirme işlemi sırasında Nietzsche, her ne kadar geleneği aşmak istese de varlık (*Sein*) sorununu gözden kaçırdığı için, onun bu sorunu görmesini engelleyen geleneğin sınırlamalarına takılmış, üstelik de geleneğin lehine olacak bir şekilde, onun “özne” temelli bakış açısını doruğa çıkarmıştır (Heidegger, 2014: 428; 2001a: 37).

Nietzsche'nin “güç istenci” ve “bengi dönüş” kavramları üzerinden oluşturduğu felsefesi insanı tamamıyla bir özne haline getirirken, tüm dünyayı ise bu öznenin sahip olduğu temel özellik olan “güç istenci”nin yarattığı devinimlerden ibaret bir güç toplama

olarak göstermiştir. Heidegger'in yorumuna göre Nietzsche'nin felsefesi "*essentia*" ve "*existentia*" ayrımı üzerinden şekillenmiş olan metafizik felsefenin başka bir sunumu olmaktan kurtulamamıştır. Bu bağlamda, Antik Yunan filozoflarının ontolojisi sorgulanmadan dünyanın ve insanın neliğine dair ortaya atılacak her fikrin hep aynı kapıya çıkacağı söylenebilir: "varolan"a sabitlemek ve "*essentia*"yı ön plana almak nedeniyle "*existentia*" ile bağlantılı "varlığın" gözden kaçırılması. Bu yöntemle ortaya çıkan insan kavramından hareket ederek varılan dünya görüşleri ise insanlığa dair büyük bir yanılğı içermektedir. Felsefe tarihinde "idea", "töz", "Tanrı", "ego", "kendinde şey", "isteme" ve "güç istenci" gibi kavramların kullanımından dolayı birbirinden farklı görünen felsefeler, aslında "*ousia*"nın farklı bir yorumu olmak bakımından aynı özelliği göstermiş ve tam da bu nedenle insanı ve varlığı anlamaktan hep uzak kalmışlardır.

Heidegger'e göre, eğer metafizik felsefenin bu çıkmazından çıkılmak isteniyorsa, "varlık" ve "insan" anlaşılacak isteniyorsa, öncelikle ilk kaynağa geri dönerek kaynağın kendisi ile hesaplaşılması gerekmektedir. Felsefe insanı ve dünyayı açıklamak isterken kendi özünü yani "varlık" sorusunu sormayı unutmuştur. Bu nedenle felsefe, içine düştüğü çıkmazdan kurtulmak için her şeyden önce "*philosophia*" ve "varlık" kavramlarının anlamına, yani bu kavramların ilk defa ortaya çıktığı Antik Yunan ontolojisine geri dönmeli ve kendi temelini sorgulamalıdır. Heidegger'in metafiziğe ilişkin eleştirisine odaklanan bu bölümde öncelikle bahsi geçen sorgulamanın Heidegger tarafından nasıl gerçekleştirildiği ve nasıl bir sonuca ulaştığı ele alınacak; ardından metafizik süreçte Nietzsche'nin rolüne dair tespitleri verilecektir. Son bölümde ise Heidegger'in geleneğin aşılmasına yönelik fikirleri ve bu konudaki önerileri sunulacaktır.

2.1. BATI METAFİZİĞİNDE VARLIK SORUNU

Rönesans öncesinde en temel hakikatlerin alanı olarak görülen Batı Metafiziği, Rönesans sonrasında kendini eleştirilere karşı savunmak durumunda kalmış ve pozitivistimin ona karşı açtığı savaşla düşünsel alanda büyük oranda değer kaybına uğramıştır. Pozitivism, metafiziğin bilgisel bir değeri olmadığını ve felsefenin metafiziksel bir bilgi ortaya koyma iddiasından vazgeçip yalnızca yargıların

doğruluğunu denetlemesi gerektiğini öne sürerek, metafiziğe karşı tavrı alırken, felsefenin de ancak bilimin bir yardımcısı olarak bilgi konusunda insanlığa bir hizmet sunabileceğini iddia etmektedir. Nietzsche'nin –pozitivizm de dahil olmak üzere- Batı Metafiziğini hiçliği yükselten bir düşünme biçimi olarak ilan eden felsefesi ise metafiziği tümünden değersiz kılmaya yönelik olmuştur. Böylece yirminci yüzyıla gelindiğinde Batı Metafiziğinin akıbeti geçmişe göre bir hayli karanlıktır.

Bu ortamda Batı Metafiziğinin problematik olduğunu düşünmekle birlikte ontolojinin değerini savunan ve onu geride bırakılmayacak kadar önemli bir felsefe alanı olarak gören Heidegger, ontolojinin temellerini atan Batı Metafiziğini, bir çırpıda yıkmayı değil, onun yapısını gevşeterek sorunun ontolojide değil, onun dogmatik yorumlarında bulunduğunu göstermek istemiştir. Metafizik, felsefenin temeli ve kaynağı olduğu için vazgeçilmezdir. Ancak metafizik ilk ilke ve nedenlerle uğraşırken insan varlığından, insanın varlıksal yapısına uygun düşen bir bilgi anlayışından giderek uzaklaşmıştır. Bu uzak kalmanın nedeni ise ne idelerden bahsetmesinde ne gerçekliğe dair bilgi verme iddiasında ne de kurgusal bir takım şeylerle ilgileniyor olmasındadır. Sorunun kökeni, felsefenin ve metafiziğin kendi temellerini Antikçağ düşünmesinde bulunduğunu unutmaması, dolayısıyla ilgilendiği her şeyi sorgulamaya açarken, kendi temelini gözden kaçırmamasıdır. Heidegger'e göre metafiziğin alt yapısını oluşturan ancak metafiziğe yönelik eleştirilerde dahi sorgulanmadan bırakılan bu temel, varlığın anlamının sorulması yani kısaca varlık sorusudur:

“Her ne kadar çağımızda “metafiziği” tasvip etmek bir ilerleme kabul edilse de varlık sorusu günümüzde unutulmuştur. Buna karşın, bir kez daha bir *gigantomakhia peri tes ousias*'a girişmekten kendimizi muaf saymaya devam edip duruyoruz. Oysa temas edilen bu soru, öyle herhangi bir soru değildir. Nitekim Platon ve Aristoteles'in araştırmalarına can katan bu soru olmuştur. Ama onlardan sonra varlık sorusu, sahici bir araştırmanın tematik sorusu olmak anlamında sessizliğe bürünmüştür” (Heidegger, 2011: 1).

Bahsi geçen bu sessizliğin bedeli ise metafiziğe ve onun temel yapısına dair kafa karışıklığı, bu karışıklığın ise ilerleyen süreçte giderek içinden çıkılmaz bir hal alması olmuştur. Antik Yunan'daki filozofların varlığa dair düşünceleri ve varlığı yeniden anlama çabası ise bu kafa karışıklığı nedeniyle önemsiz ve beyhude görülmüştür. Varlığın anlamına giden yolu aramak dahi gereksiz bulunmuştur. Üstelik çabaların

önünde önemsiz kabul edilmekten daha büyük bir engel vardır: Yunanlıların varlığın anlamına dair yorum denemelerinin zemini üzerinde oluşmuş olan dogma, varlık kavramına kendiliğinden bir açıklık atfetmekte ve ona dair soru sormayı engellemektedir. Soru sormaya kalkanlar yöntemsizlikle suçlanmaktadır.

Varlığın anlamının sorgulanmaya izin vermediğine dair olan bu dogma, “varlık” kavramına ilişkin bir takım ön yargılar sayesinde kendisini korumaktadır. Bu önyargılara göre, “varlık” kavramı en tümel ve en boş kavramdır, böyle olduğu için ne olduğuna dair bir tanım verilememesine rağmen, varolanlara ilişkin kavradığımız her şeyde zaten içerilmektedir ve dolayısıyla tanımlamaya ihtiyaç duymamaktadır. Dogma, çok uzun zamandır felsefede hakim olan bu önyargılar sayesinde hiç dokunulmadan varlığını sürdürebilmektedir (Heidegger, 2011: 1-2).

Heidegger “varlık” kavramının en genel kavram olduğu için varolana dair her şeyde içerildiği, yine en genel kavram olduğu için tanımlanamayacağı ya da kendiliğinden bir açıklığa sahip olduğu fikrine karşı çıkmaktadır. Heidegger’e göre bu kavram, bir açıklığa sahip olmak bir yana, Eskiçağ felsefesinin verimliliğini ve devamını sağlayacak en karanlık kavramdır. Aynı zamanda varlığın en genel kavram olması, onun hiçbir açıklamaya ihtiyaç duymadığını göstermemektedir. Sorun zaten tanımlayamadığımız varlığa genellik atfederek belirli bir varlık anlayışı içinde yaşıyor olmamız ve bu nedenle kavramı sürekli kullanıyor olmamıza rağmen, onun hep karanlıklar içinde kalıyor oluşudur. Tam da bu karanlık, varlığın anlamına ilişkin soruyu tekrar sorma zorunluluğunu kanıtlamaktadır (Heidegger, 2011: 2-3).

“Varlık” kavramı felsefedeki en genel kavram olarak görülmek bakımından diğer kavramlarda yapılageldiği gibi bir tanıma izin vermiyorsa, yöntem gereği onun anlamına dair soru sormaktan geri durmak yerine, ona kendi özelliğine uygun bir yöntemle yaklaşmak gerekmektedir. Hem kavram hem de ona nasıl yaklaşılacağı karanlıklarda kaldığından, öncelikle yapılması gereken yaklaşımı belirlemek, başka bir ifadeyle varlığın anlamına ilişkin soruyu bu anlamın açığa çıkmasına izin verecek şekilde ortaya koymaktır. Bu aynı zamanda şimdilik bizim için örtük ya da temelsiz de olsa varlığın hali hazırda bir anlamının bulunduğu dair bir öncülümüz olduğunu göstermektedir. “Varlık nedir?” (*Was ist Sein?*) sorusundaki “dir” (*ist*), anlamı belirli bir şekilde sorduğumuzu ifade etmektedir. Oysa bu “dir” ile tam olarak neyin imlendiği

kavramsal açıdan sabitlenmemiştir (Heidegger, 2011: 4-5). Bir şeyin ne olduğuna dair soru sormamıza rağmen onun varlığını belirten bu ekin (koşacın) ne anlama geldiğini henüz bilmemekteyiz. Heidegger'in göstermek istediği de tam olarak budur: Sürekli varolanlardan bahsetmekte, onlara dair açıklamalarda bulunmaktayız ama açıklama sırasında dahi varolanlara “varolan” dememizi sağlayan “var”ın anlamı belirsiz bırakılmaktadır. Oysa temel dert bir şeyi onun anlamını vererek açık kılmaksa, bu şeye dair açıklamaların hepsinden önce varlığın anlamı açık hale getirilmelidir.

Heidegger'e göre anlam, soru sorulmanın varlık karakterine uygun olarak sorulmadığı sürece hep belirsiz kalacak ya da sorulana uygun düşmeyecektir. Sorulan ise bir varolan değildir; dolayısıyla varolanların anlamına dair bir soruyla varlığa yaklaşmak, varlıktan uzak düşmeye sebep olacaktır. Varlık mümkün bir varolan karakterine sahip olmadığı için, kendine özgü bir terminoloji ve düşünme talep etmektedir. Ona özgü terminoloji ise ancak onun karakterine uygun bir varlık yapısına sahip bir varolandan hareketle oluşturulabilir. Çünkü her soru, bir varolanla ilişkiye girmeyi zorunlu kılmaktadır; aksi takdirde bir şey hakkında konuşulmuş olmayacaktır. Hakkında konuşmak gibi, ilişkiye girdiğimiz her şey bir varolandır. Sorulmanın anlamına uygun olarak ilişkiye girilecek varolan ise “*Dasein*” yani insan varlığı olmalıdır (Heidegger, 2011: 6). Metafizik gelenekte *Dasein* ve varlık kendine özgü varlık karakterlerine uygun olarak ele alınamamıştır. Bu sırada varolanlar tek tek tanımlanmış ancak bu tanımları yapan varlık, varlık yapısından uzak düşen bir şekilde kendini “bilen özne” olarak görmesi nedeniyle hem bu varlığı hem de asli hakikati anlamaktan uzak düşmüştür. Bu nedenle mevcut metafizik hem sorunludur hem de daha büyük sorunlara gebe.

Çalışmanın bu kısmında, Heidegger tarafından ifade edildiği şekliyle metafiziğin ortaya çıkardığı bu sorunlar ve onların temelleri ele alınacaktır. Bu bağlamda ilk olarak, Heidegger'in yalnız metafiziğin değil, bir bütün olarak felsefenin de kaynağında gördüğü sıkıntı, yani Antik Yunan'da “mitos” ile “logos”un birbirinden ayrılmaya başlamasıyla ortaya çıkan düşünme biçimi ve bu durumun düşünme ve sanat üzerindeki etkisi gösterilmeye çalışılacaktır.

2.1.1. Mitos ve Logos Ayrımında Düşünme ve Sanat

Antik Yunan ontolojisinin dogmatik bir yorumuna dayanan Batı Metafiziğinin açığa çıkardığı bir yaşayış biçimi olarak gördüğü endüstri toplumuna eleştirel bir bakışla yaklaşan Heidegger için, endüstri toplumunda insanlığın merkezini ne derece yitirdiğinin anlaşılması, bu tarihten geriye doğru bakmaktan geçmektedir. Bu dönüş, endüstri toplumunun olanaklarını görmezden gelmeyi değil aksine tam da bu olanakları göz önünde tutarak bu olanakları açığa çıkaran adımları gerisin geri yürümeyi içermektedir. Heidegger, endüstri toplumunun dünyayı ve insanı alımlama biçiminin, Batı metafiziği olarak adlandırılan “varlığın unutulmuşluğu” sürecinin temel yapısını veren “mitos” ve “logos” ayrımına dayandığını ve bu ayrım ile şekillenen düşünme yapısının hakikate ulaşmak bakımında olanaklı tek biçim olarak kabul edildiğini vurgulamaktadır. Oysa bu biçimden başka bir düşünme olanaklı olduğu gibi dünyanın ve insanın özüne daha uygun düşebilir. Bu olanağı arayan bir bakışla, Antik Yunan’da henüz sanat, felsefe ve bilim birbirinden ayrı olarak kendi sınırlarını çizmeden önce “düşünme”nin nasıl deneyimlendiğine yönelen Heidegger, bu birlikteliğin nasıl bir hakikat anlayışı şekillendirdiğini inceler. Böyle bir birliktelik, Batı metafiziğini aşma yolunda başka türlü bir “düşünme”nin olanağına işaret edebilir (Heidegger, 1997b: 15).

Heidegger’in Bilimler ve Sanatlar Akademisindeki 1967 tarihli “*Sanatın Doğuşu ve Düşünce’nin Yolu*” adlı konuşması, Sokrates öncesi dönemde Antik Yunan’da tanrıça Athena’nın öneminden hareketle sanat ve düşünmenin bağı üzerinde durmaktadır. Heidegger bu konuşmasında “Tanrıça Athena sanatın kökeni üzerine bize ne söylemektedir?”, “Bugün sanat kendi kaynağıyla ilişkisi düşünüldüğünde nasıl bir konumdadır?” ve “Sanatın doğuşunu düşünümleyen düşünce nerden belirlenmektedir?” sorularını takip etmektedir. Bu takiple birlikte, Heidegger Antik Yunan mitoslarının düşünme ile ilgisi olmayan bir takım eğlenceler ya da masallar olmaması bir yana tam da düşünmenin kaynağı ve yöntemine kendi dili ve biçimi içinde ışık tuttuğunu, hatta düşünmeye kaynaklık ettiğini açığa çıkarır.

Heidegger’e göre Tanrıça Athena, Homeros tarafından “*polumetis*” sıfatıyla anılmaktadır. Çok yönlü ve çok bilen anlamındaki bu sıfat, Athena’nın bir şeyi önceden görebilme, önden düşünebilme, dert edebilme ve böylece bir şeyi sonuca vardırma

özelliğine işaret etmektedir. Antik Yunan'a göre bir çalışmanın biçimlenişinden önce onu görme yeteneğinin içerildiği her etkinlikte Athena da bulunmaktadır. “*Tekhne*” olarak adlandırılan bu özel çalışma bir şeyi yapmayı değil, yaptığı şeyi bilmeyi gerektirmektedir. Antik Yunan'da bilim ve felsefeden önce sanat, böyle bir çalışma olarak görülür.

“*Tekhne*” olarak sanat, elişî ya da zanaattan farklıdır. Zanaatçıdan, ya da endüstri toplumunda anlaşıldığı biçimiyle “teknisyen”den ayrılan Antik Yunan sanatçısı ise “*tekhmites*” yani becerisini ortaya koyabilen ve bunu nasıl gerçekleştirebildiğini bilen kişidir. Bu, henüz varolmayanı, görülmemiş olanı biçimi ve boyutlarıyla önceden görebilmeyi gerektirir. Dolayısıyla “*tekhne*” yapıp etme olarak zanaat anlamı ile sınırlandırılmaz, daha ziyade bir bilme biçimine işaret eder. Öngörebilme olarak adlandırabileceğimiz bu bilme biçimi Athena'nın armağanıdır. Bu görme ise belli bir görme tarzını ve kendine has aydınlığı içerir. Bu aydınlık, Athena'nın parıldaması olarak “*glaukopis*” sıfatına gönderir (Heidegger, 1997b: 12-13).

Athena'nın simgesi olarak baykuş (*he glauks*), onun parıldayan doğasını vurgulamaktadır. Onun gözü hem yakıcı hem de gece karanlığında bile görülemeyeni görünür kılma yapısına sahiptir. Bu özelliği ile Athena, sanatçıyı gözetmekte (*skeptomene*), ona “esin” ve “anlam” vermektedir. Bu gözetme, çabanın nereye yönelmesi gerektiğini ve bu yönelmenin üründe nasıl belireceğini içermektedir. Belirlenim ise sınırdır ancak bu sınır kapatılma, çerçeve ya da bitim değil, bir şeyin kendinde toplanarak kendi bütününde buradalaşması (*Anwesenheit*) anlamındadır. Athena karanlığı delen bakışını bu sınıra yönelterek hem olası insan ürünlerinin göze görünmeyen biçimlerini hem de insandan bağımsız kendiliğinden varolma özelliği olan şeyleri görmektedir. Bu şeyler o anki sınırları içinde açılan ve süreduran şeylerdir. Kendi sınırları içinde açılarak süredurmaya Yunanlılar “*phusis*” olarak adlandırmıştır. Sanat bir yapıtı buradalaştırırken “*phusis*”e uyum sağlar, dolayısıyla “buradalaşanlar”ın bir kopyasını ya da benzerini vermez. Ancak bu birliktelikte, “*phusis*” ile “*tekhne*”nin birlikteliğinde, buradalaşanlar açığa çıkarken, bu ikisinin içinde birleştikleri öge (*Das Element*), ortak alan gizemli kalmaktadır (Heidegger, 1997b: 13-15).

Heidegger modern toplumun bilimselliğe ve kesinliğe dayanan hakikat anlayışının aksine Antik Yunan'ın hakikat anlayışının bu gizem üzerine kurulu olduğunu

belirtmektedir. Heidegger'e göre Yunancadaki "*a-létheia*" kavramı, bu gizlenişi tümüyle ortadan kaldırmak bir yana bu gizlenişe ihtiyaç duyan açıklığı ifade etmektedir. "Buradalaşan" ancak açık ve özgür olanın zemininde aydınlatılabilir, karanlık olan dahi bu açıklığı gereksinir. Açıklık ışık tarafından aydınlatılmasına rağmen, onun tarafından oluşturulmaz ya da biçimlendirilmez. Işık, buradalaşanların, buradalaştıklarını göstermekte ve "şimşek" olarak simgelenmektedir. Şimşegi ise ancak Athena bulabilir. Yunan ışığında gizlenen ve gizlenerek ışığın oluşmasına izin veren ise "kendini gizleyişteki gizlenmemişlik" olarak "*a-létheia*"dır. Işık kendini gizlilikte saklar ve "zaman"a bırakır. Bu bağlamda "*a-létheia*" henüz düşünülmemiş olandır (Heidegger, 1997b: 15-16).

Heidegger "henüz düşünülmemiş olan" ya da "düşünülmeden bırakılmış olan" anlamındaki "*a-létheia*" kavramını, Batı düşüncesinin başlangıcında düşünülmeyen bırakılmış olması gerekirken düşünülmüş ve söylenmiş olan anlamını verdiği "hakikat" (*Wahrheit*) kavramından ayırır. Batı düşüncesinin "hakikat" anlayışı, akıl yürütme, hesaplama, belirlenim, kavrama ve çevreleme üzerine kurulu iken; "*a-létheia*" açıklığı ve özgür olanın sürekli özgürleşimini ifade eder (Heidegger, 1997b: 25).

Heidegger'e göre Yunanlılar için "*a-létheia*" anlamındaki hakikat güzellik olmuştur; ancak bu güzellik "hoşa giden"den ziyade gizlenmişliğin açığa çıkarılmasıdır. Henüz düşünülmemiş olan düşünüldüğünde güzellik meydana çıkmaktadır. Şiir ve söylev, bu güzelliğin açığa çıkabilmesi için düşünce ile bir araya geldiğinde "*a-létheia*" ortaya çıkar. Bu birliktelik Yunan mitos'unda görünür hale gelir; "*phusis*" ile "*tekhne*" "mitos"ta bir araya gelerek "logos"u meydana getirmiştir (Heidegger, 2013: 9-10).

"Mitos" Yunanlılar için görünmesini temin eden şekilde söz söylemeyi ifade etmektedir. Mitosun etkisi ya da gücü onun gizliliğinde yatmaktadır. Bu gizlilik, görünmekte ve oluşmakta olanı düşünceye verir. Düşünmek, ilgi çekici olana kapılmak değil, şeylerin içlerinde ve aralarında olmak ve orada kalmaktır. Bunu sağlayan ise "hayret verici" olandır (Heidegger, 2013: 2-3). Yunanlılar için en hayret verici olan, mitosla ilham edilmiş ve felsefede söze dökülmüştür.

Heidegger, Herakleitos'un sözlerinde bu hayret verici olanın "logos" olarak dile getirildiğini söyler. Herakleitos "*philosophos*" sözcüğünü kullanan ilk düşünür olarak

varsayılmaktadır. Heidegger'in yorumuna göre "*aner philosophos*" felsefi bir insanı nitelemez, hatta felsefe olarak "*philosophia*", "*philosophos*" sözcüğünden gelir. *Aner philosophos*, "*philei to sophon*" demektir. Sevmek olarak karşılanan "*philein*" burada "*homolegein*" ("*logos*"un konuştuğu gibi konuşmak, "*logos*"a karşılık olmak) anlamında kullanılmaktadır. Bu karşılıklık, sevmenin özel bir biçimidir; "*harmonia*" olarak bir şeyin, karşılık olarak diğerine uymasındır. Bu iki şey birbirinin buyruğunda olarak birbirlerine temelde uymaktadır. Uyduğu şey ise, "*hen panta*"nın, her şeyin bir olduğunu söyleyen "*sophon*"dur. Buradaki her şey, "varolanların bütünü" iken, bir "her şeyi birleştiren, biricik olan" anlamına gelmektedir. Her şeyi birleştiren ise "varlık"tır (Heidegger, 1995: 35-36).

Varolanların varlık içinde bir araya toplanmış olması, varlık sayesinde varolanların görünmesi Yunanlılar için en hayret edilen şey olmuştur. Heidegger bunu daha açık kılmak adına "*logos*" ve "*phainomenon*" kavramlarının Yunanca ilk kökenlerine geri dönmüştür. "*Phainomenon*" kavramının asli anlamı açık olma, görünme, ayan olmadır. Bu bağlamda "*phainomenon*" kendini-kendinde-gösteren ve ayan olan anlamında kullanılırken, "*phainomena*" ise gün ışığına çıkarılanların ya da aydınlatılabilenlerin tümlüğü anlamına gelmektedir. Yunanlılar bu "*phainomena*"yı "*ta onta* (varolan)" ile özdeşleştirmişlerdir (Heidegger, 2011: 29-30).

"Logos" ise felsefe tarihinde "akıl, kavram, yargı, tanım, sebep ve ilinti" gibi farklı şekillerde yorumlanmasına rağmen Antik Yunan'da bu kavram "söz" anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamında "*logos*", sözü edileni açığa çıkaran, ayan kılan söz demektir. Sözün somut icrası olarak konuşma, sayesinde bir şeylerin görünür hale geldiği sesli beyandır. Böylelikle "*logos*", görünür kılmanın belirli bir haline işaret etmektedir. "*Logos*"un hakikati (*a-létheia*), söz esnasında sözü edilen varolanı gizlenmişliğinden kurtarması ve onu bir açıklık/özgürlük olarak görünür kılmasıdır. Bu görünür kılma varolanı keşfetmeye karşılık gelir. "Hakiki olmayan" ise bir şeyi görünür kılma esnasında başka bir şeyi onun önüne koyarak, onu olmadığı bir şeymiş gibi göstermektir (Heidegger, 2011: 33-34).

Heidegger, "*logos*" ve "*mitos*" ayrımının felsefe ortaya çıktıktan çok sonra yapıldığını ve aslında ilk Yunan düşünürlerinden saydığı Parmenides'in "*logos*" ile "*mitos*"u aynı anlamda kullandığını söyler. Bu ayrım ancak "*logos*" ile "*mitos*"un kendi özlerini

muhafaza edememeye başladıkları andan itibaren gerçekleşmiş ve bu ikili karşı karşıya konmuştur. Bu karşı olmaklık ise Platon'un felsefesiyle başlar (Heidegger, 2013: 13-14). “*A-létheia*”nın gizliliği Sofistlerin “hayret verici olan”ı herkesin anlayacağı hale getirme ve pazarlama çabası karşısında sıkıntıya uğrar. Varolanın varlığına dair duyulan bu kaygı sonucu, düşünmede “*sophon*”la uyum içinde olma, “*sophon*”a varma ve onu belirleme çabasına dönüşür. Bu yeni çabadan doğan metafizik, “varlık içindeki varolana hayret etmeye” değil, “varolanı varolan olarak belirlemeye” yönelir (Heidegger, 1995: 37-38).

Heidegger'e göre felsefenin yeni bir sapağı olan metafizik, sanat ve varlık üzerine düşünme ile yollarını ayırarak varolana yöneldiğinde, hakikati gerisinde bırakmıştır. Bu durum sanat ve varlık üzerine düşünmenin, metafiziğin aksine “*physis*”le, Yunanlıların insan varlığı ile bağlanan, zamansallığı ve ilişkiselliği içeren bu doğa anlayışı ile uyumlu olmasından kaynaklanır. Varolanın varlığı kendini ilk kez sanat içerisinde açar ve kendisini kendi olduğu şekliyle ortaya koyar. Sanatçı bir eser yaratırken insan varlığının olanaklarını gösteren ilişkileri bir araya toplayarak bir dünya kurar (Heidegger, 2007: 36-39). Böyle bir dünya mevcut dünyanın taklidi ya da silik bir kopyası değildir. Aksine *a-letheia* anlamında hakikat, sanatta açığa çıkan hakiki olanın bu varlığıdır. Metafizik öncesi düşünme de varolanın bu varlığını açması ve belirerek ortaya çıkması üzerine düşünme olmuştur (Heidegger, 2007: 45).

Sanatın *a-letheia*'yı içeren bu özelliği, Heidegger'in dünya kuramı ile bağlantılıdır. Dünyada “şey” olarak karşılaşılanlar ya salt doğada kendi başına bulunan henüz müdahale edilmemiş nesnelere ya araç olanlar ya da müdahale edilerek kullanıma hazır hale getirilmiş olanlardır. İnsan daha önceden şeylerle nasıl ilişki kurulacağı belirlenmiş olan bu dünyanın içine doğar ve bu belirlenmişliğe alışır. Bu alışkanlık, onun varolanın kendisi ile ilişkisellik bağlamından bağımsız ve doğrudan bir biçimde karşılaştığı algısını yaratır. Hakikatle ancak “Başka”nın (*Ein Anderes*) gerçekleşmesi ile bu alışıldık bağlamın kopması sonucu karşılaşılır. “Başka”nın gerçekleşmesi, varolanın gizli kalan varlığının aydınlatılmasıdır. Tek bir perspektifle dünyaya bakan ve bu perspektifin dünyanın aslına uygun bir görünümü olduğunu zanneden insanın anlam dünyası, sanatın verdiği yeni perspektif ile yıkıma uğrar ve insan varolanın henüz belirlenmemiş varlığıyla ilk kez aracısız olarak yüz yüze gelir (Heidegger, 2007: 19; 29; 47).

Hakikatin gizlendiği alanı ise Heidegger, “yeryüzü” (*Erde*) olarak adlandırır. Dünya açık olanın açıklığı iken, yeryüzü açığa çıkmakta olanların çıktığı gizlilik alanıdır (Heidegger, 2007: 37). Gizlilik ile açıklık hem “*physis*”te hem de “*physis*” olarak sanatta birbirine ait olarak bulunur. Bir eser dünya ve yeryüzü karşıtlığını kurarak onların kavgasını başlatır. Kavgada hiçbir taraf birbiri üzerinde egemenlik ilan edemez, bu sayede karşıtlar birbirlerine göre konumlanarak bir uyuma ulaşırlar. Bu uyum ise hakikati doğurur. Hakikat doğabilmek için bu karşıtlığı gereksinir (Heidegger, 2007: 44-45).

Heidegger’e göre “karşıtların uyumuna” ve “kavga”ya vurgu yapan Herakleitos’un sözleri, böyle bir doğumu ifade etmektedir. Sanat ile bağlantısında “mitos”tan hiç de ayrı kabul edilmeyen “logos”, karşıtların bir araya toplanması olarak hakikati açığa çıkarır. “Logos” hakikatin nesneden zorla alınması ya da belirli bir hakikat anlayışının nesneye dayatılması değil, nesnenin varlığını kendi özüne uygun şekilde açması için nesneye serbest bir alan sunmak olarak yorumlanabilir. Sanat “Başka”yı yaratarak, düşünme ise varolanın varlığını düşünerek, böyle bir açık alan hazırlar (Heidegger, 2007: 19).

Herakleitos’tan sonra, metafizik felsefe geleneği “logos”u “mitos”tan ayıran bambaşka bir hakikat anlayışını ortaya çıkarmıştır. Şimdi Heidegger’in bu ayrılığın gerçekleşme biçimi olarak gördüğü metafiziğin genel yapısına, “ontolojik fark” meselesine ve bu ayrılığın yarattığı sıkıntılara geçebiliriz.

2.1.2. Metafizik ve Varlık Unutulmuşluğu

Felsefe tarihinde varlık bilimi ya da öğretisi olarak anılan ve her filozofun kendine özgü çıkış noktası ile yeniden anlamını, içeriğini ve sınırını belirlemeye çalıştığı metafizik, Heidegger için tek tek filozofların bu alandaki öğretilerinin bir toplamı değil, “varolanın hakikati” olarak görünmektedir. Metafizik hakkında düşünmek ise, tek tek filozofların metafizik adı altında ne dediğine kulak vermekten ziyade, onları hep aynı şey olarak ilgilendiren şeyi onlarla birlikte enine boyuna konuşmaktan geçer. Bu konuşma ancak bizi özümüzde etkileyebilirse, kendimizi ilgilendirebilirse felsefenin içine girmek, onun içinde kalmak ve ona göre davranmak şansını verebilir. Bu ise filozoflarla diyaloga

girmeyi, ancak diyalogda gerçekten neyin konuşulduğunu anlayabilmek için, bildik dogmaların ve kalıpların dışına çıkabilmeyi gerektirir. Heidegger'e göre bu kalıpları yıkmaya götüren yol, "fenomenolojik ontoloji"nin yoludur.

Fenomenolojik ontolojinin varolanın hakikati olarak metafizik ile bağı, neye yöneldiği ve yöneldiği şeyi nasıl ele aldığı dikkate alındığında kurulabilir. Bunun için "fenomenolojik ontoloji" ve "varolanın hakikati olarak metafizik"le ne kastedildiğinin açıklaması gerekmektedir. Fenomenolojik ontoloji, "varlığın anlamı"na ilişkin soru sorarken, metafizik "varolanın neliğini" sormaktadır, bu "nelik" onun hakikati olarak kabul edilmektedir. Ancak varolanın neliği iki bin yıldır soru edilmesine rağmen, "varolan" kelimesiyle tam olarak neyin kastedildiğine ilişkin bir cevaba ulaşılamamıştır. Bunun sebebi ise varolandan ya da "varolanın varlığı"ndan bahsedilirken, varlığın anlamının belirsiz ve örtük bırakılmasıdır. Metafiziğin varolana yaklaşım tarzı, varlığı ıskalmasına ve ondan uzak düşmesine, hatta onu hiç görememesine sebep olmuştur. Fenomenolojik ontoloji de bu örtük olanın peşindedir.

Heidegger *Varlık ve Zaman* adlı kitabında fenomenolojik ontoloji araştırmasını, Platon'un bir itirafı ile başlatır. Platon, *Sofist* diyalogunda varolan derken neyin kastedildiğinin bilinmediğini, yani varlığın anlamının, kendileri için karanlık olduğunu söylemektedir. Kendileri için bir zamanlar açık olan bu kavram artık kaybolmuştur. Dolayısıyla bu konuda tereddüt içinde kalmışlardır. Bu nedenle Platon, bu anlama ilişkin soru sormak durumunda kalmıştır. Platon'un metafizik tarihini belirlediği an da Heidegger'e göre bu soruyu sorduğu andır. Metafiziğin bütün tarihi Platon'un sorusu değil ama onun soru sorma biçimi üzerinden şekillenmiştir. Bu soru biçimi metafizik tarihi boyunca korunmasına rağmen, sorunun yanıtı ise hala örtüktür. Sorunun biçimi, aranılan yanıtı götürememiştir. Bu nedenle onun farklı bir biçimde bir kez daha sorulması gerekmektedir. Bu biçimin keşfinin olanağı ise öncelikle eski biçimin neden bizi varlığın anlamından uzaklaştırdığını anlamakta bulunmaktadır.

Heidegger bu bağlamda sorunun tekrar sorulması gerektiğinin önemine işaret etmektedir. Ancak gelenek doğrultusunda şekillenen felsefe, varlık sorusunu değil sormak, onun bir anlamı olduğunu dahi unutmuştur (Heidegger, 2011: 1). Geleneğin varolanı dile getirişine eşlik eden örtük varlık anlayışı ise felsefe ve bilimi temelden belirleyerek, sürecin sonunda endüstri toplumu ile onun yaşam anlayışını açığa

çıkarmıştır. Bu anlayış tüm Batılı-Avrupalı düşünce biçimini örtük olarak belirleyen yazgı (*Geschickliches*) olmuştur (Heidegger, 1995: 33).

Varlık hakkında düşünmeyi unutması, felsefenin ve bilimin kendi kaynağını unuttuğu, köklerinden koptuğu ve yurtsuzlaştığı (*Heimatlosigkeit*) anlamına gelmektedir. Bu yurtsuzlaşma ise önemlidir; çünkü insanı özünde etkilemekte ve kendini bu yurtsuzluk zemini üzerinden tanımlamasına yol açmaktadır. İnsanın kendini anlaması ve yerini bulması için kaynağa geri dönmesi ve kaynakla bağını yeniden kurması gerekmektedir. Metafizik hakkında yeniden düşünmek bu kökene geri dönmeyi sağlayacaktır. Ancak bu geri adım Antik Yunan'ın olduğu biçimiyle günümüze yeniden taşınması, Sokrates-öncesi filozoflara sığınılması ya da geçmişe saplanması anlamına gelmemektedir. Düşünce “şimdi”yi yadsımsızın gerisine gitmeli, oradaki düşünülmüş olanı, yani günümüzü şekillendiren düşünce biçimine kaynağında bakmalı ve bu biçimin gölgelediği “henüz düşünülmemiş olan”ı bulmalıdır (Heidegger, 1997b: 25).

Heidegger'in “şimdi”si kendi içine kapanmış olarak gördüğü endüstri toplumdur. Endüstri toplumunda özne, kendi içine kapanmıştır. Bu kapanmışlık ise bahsi geçen örtük varlık anlayışında düğümlenmiştir. Bu anlayış, zaman içinde çeşitli dönüşümlere uğrayarak “özne”nin her şey üzerindeki egemenliğini ortaya çıkarmıştır. Belli bir “teknik” anlayışı doğrultusunda düşünme ve sanatı ayıran, düşünmeye “*theoria*” özelliği yüklerken, sanatı “*praxis*” alanına iten bu anlayış, kendisinden önceki düşünme biçimini yok saymaktadır. Ayırışmadan önceki “düşünme” ise tamamen unutulmuştur.

Heidegger'in temel derdinin bu düşünmeyle insan varlığının bağını yeniden kurmak olduğu söylenebilir. Bu nedenle çalışmanın bu kısmında “ayırışma”nın akabinde ilerleyen süreç takip edilecek ve bu sürecin nasıl bir oluşuma dönüştüğü anlatılacaktır. Heidegger, metafizik geleneğin sıkı yapısı gevşetilmeden, onda örtük olanın kendini göstermesinin mümkün olmadığını söylemektedir. Bu gevşeme, Eskiçağ ontolojisinin geleneksel alımlanışının varlığın anlamına dair soru rehberliğinde bozulması ile sağlanacaktır. Olumsuzlama ve yok etme amacı taşımayan bu bozum, ontoloji geleneğinin sınırlarını belirlemeye yöneliktir (Heidegger, 2011: 21-23). Bu nedenle Heidegger'in Batı Metafiziğini ele alırken Nietzsche'den farklı bir amaç güttüğünü söylemek yerinde olacaktır. Batı Metafiziğinin problematik yanları nedeniyle iki filozof

da yeni bir düşünme biçiminin olanağına yönelmiştir. Nietzsche bu olanağı yakalamak adına “tüm geleneğin dayandığı temel taşların maskesini düşürerek”, geleneği radikal bir şekilde olumsuzlamayı seçerken; Heidegger anlam olanaklarına açık olabilmek adına geleneği varlık unutulmuşluğu üzerinden yeniden okuyup ondaki mevcudiyet odaklı yaklaşımı açığa çıkarmayı ve metafiziğin eksik bıraktığını tespit ettiği noktalar üzerine yeniden düşünmeyi seçmiştir.

Heidegger bu amaca yönelik yöntemini fenomenolojik ontoloji olarak adlandırmıştır. Platon ve Aristoteles felsefesinden sonra oluşmuş varlık hakkındaki önyargılar çeşitli dönüşümlere uğrayarak Hegel’in *Mantık* çalışmasına dek sürüp gelmiştir. Bu süreçte varlık hakkındaki “soru” yanlış anlaşılmış, bu durum varlığın bilindiğine dair bir dogma yaratarak, sorunun tekrar sorulmasına engel olmuştur. Bu dogma nedeniyle Antikçağ sonrası dönem varlığın anlamını açıkça bildiğini düşünmektedir. Oysa Antikçağ varlığın anlamı hakkında bambaşka düşünmektedir. Antik Yunan’da varlığın anlamı açık bulunmamakta, tersine kapalı ve gizemli görülmektedir. Üstelik bu gizlilik düşüncenin devamını sağlayarak metafizik geleneği açığa çıkarmıştır (Heidegger, 2011: 1).

Antikçağ sonrası dönemin bu açıklık sanısı, varlığı tanımlama çabalarından ileri gelmektedir. Bu çabalarının beyhudeliği üç büyük önyargıyı doğurmuştur: Bunlardan biri varlığın tanımlanamama sebebini kavramların en tümeli olmasında ve varlık anlayışının zaten varolana dair kavranılan her şeyde hali hazırda kapsanmış bulunmasında görmektedir. Diğeri varlığın bir en üst tümel olmasından dolayı bir varolan gibi ele alınamayacağını ve kavranamayacağını söylemektedir. Bir diğeri ise varolanlarla kurduğumuz ilişkinin yanında birbirimizle kurduğumuz ilişkide dahi “varlık” ifadesini sürekli kullanıyor oluşumuzun, onun en anlaşılır kavram olmasına zaten işaret ettiğini öne sürmektedir. Heidegger’e göre bu üç önyargıda da “varlık” kendinden açıklık ve anlaşılabilirlik mertebesine indirgenmektedir. Oysa kendimizle ve diğer varolanlarla kurduğumuz ilişkide, “şu şöyle şöyledir” derken kullanılan “dir” takısında anlamının apaçık olduğu düşünülen varlık kavramı belirsizliğini korumakta; hiç kimse kimse bu “dir” in ne anlama geldiğini açıklayamamaktadır. Dolayısıyla bu durum, varlığın apaçık olmadığını, tersine her daim kendisi göz önünde olsa da anlamının hep karanlıklar içinde kaldığını göstermektedir (Heidegger, 2011: 2-3).

Heidegger varlığın anlamına ulaşamamış olunmasının onun ulaşamaz olmasından kaynaklanmadığını, sadece bu anlama ulaşmak adına bakılması gereken yerin ve yürünmesi gereken yolun henüz bulunamadığını vurgulamaktadır. Tüm varolanlardan ve varolanın kendisinden farklı bir yapıya sahip olan varlık, kendine özgü bir yaklaşım biçimini gerektirmektedir. Varlık, varolan minvalinde bir şey değildir. Ancak her soru bir varolana dair olduğundan ve bir varolan hakkında konuşmayı içerdiğinden, varlık sorusu da yine bir varolana bakmayı gerektirmektedir. Bu noktada varlığa ulaşamayacağını düşünerek onu kendi karanlığına terk etmek akla gelebilir -ki Batı düşüncesi tarihi boyunca yapılan da bu olmuştur- ya da bunun yerine varlığa ulaştırabilecek bir varolanın olup olmadığı, bu varolandan hareketle ona ulaşabilme ihtimalinin olup olmadığı sorulabilir. Bu soruyu uygun bir şekilde sorabilecek yaklaşım biçimi ise Heidegger'e göre fenomenolojik ontolojidir.

“Fenomenolojik ontoloji” deki “ontoloji”, metafizikteki varolana yönelme ve onu nesne edinme alışkanlığından uzak olarak varolanların varlığının açıklanmasını gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. “Fenomenoloji” ifadesi ise bir yöntem olarak şeylerin kendisine yönelmeyi ifade etmektedir. Şeylerin kendisine yönelmekten kasıt ise “*apophainesthai ta phainomena*” yani “kendisini kendisi gibi gösterenin (fenomenin) bizatihi kendinden hareketle görünür kılınması”dır (Heidegger, 2011: 27-28; 35).

Bu ifadeyi biraz daha açmak için “fenomen” ve “logos” kavramlarının birleşiminden oluşmuş fenomenoloji sözcüğünün Yunanca kökenine dönmek gerekmektedir. “*Phainomenon*” eski Yunanca’da hem kendini gösteren, açık ve belli olan anlamına gelmekte hem de başka bir şey gibi görünme, “zahiri olma” anlamında kullanılmaktadır. Ancak fenomenolojik ontolojideki “fenomen”den kasıt birinci ve asli anlamındaki fenomen yani “kendini-kendinde-gösteren”dir. “Logos” ise bu bağlamda “sözü edilen şeyin açığa çıkarılması” ve “görünür kılınması”dır. Akılla bağlantılı olan anlamı dışında “*legomenon*” olarak “logos”, “bir şey olarak söz yöneltileni bir şeyle olan ilişkiselliği içinde görünür kılma” anlamında da yorumlanabilir (Heidegger, 2011: 33-34).

Fenomenler “logos”a ihtiyaç duyarlar; çünkü öncelikle ve çoğunlukla “verili” değil “örtük”türler. Bu örtüklük ya onların henüz keşfedilmemiş olmalarından yani mevcudiyetleri konusunda henüz bir bilgi olup olmamasından ya da daha önceden keşfedilmiş olmalarına rağmen zaman içinde örtülü hale gelmelerinden kaynaklanabilir.

Tamamen örtülü hale gelmedilerse, eski, keşfedilmiş halleri kendileri gibi görünüp aldattığından fenomenlerin bu ikinci halleri daha tehlikelidir. Üstelik de bir sistem içinde birbirlerine kenetlendilerse sanki kendiliklerinde apaçık şeyler gibi algılanmakta ve adım adım ilerleyen türetmelerin başlangıç noktası olabilmektedirler. Heidegger'e göre Batı metafiziğindeki "varlık" böyle bir kavramdır (Heidegger, 2011: 37).

Fenomenoloji, inceleme konusu bakımından varolanların varlığının bilimi yani ontoloji olacaktır. Böylece örtük kalan "varlık" kavramının "varlığın kendisi" ile ilişkiselliği kurularak, varlığın kendisini gizleyemek suretiyle "varlık" kavramını ortaya atan emsal bir varolan üzerinden bu kendilikle bağ kurulacaktır. Söz konusu varolan, "*Dasein*"dır (Heidegger, 2011: 38). *Dasein*, varlığı "varlık" sorusunu sorma ve onun anlamına yönlendirme yapısını taşıyabilen bilindik tek varolan olan insanın varoluşudur (Heidegger, 2011: 6).

Dasein dünya içinde diğer varolanlarla birlikte bulunmak bakımından bir varolandır; ancak diğer varolanlardan farklı bir varlık yapısına ve olanaklara sahiptir. Bu farklılık onun diğer varolanlara kıyasla önceliklerini içermektedir. *Dasein*'in öncelikleri ontik ve ontolojik olarak sıralanabilir. Ontik önceliği onun bir varoluş olmasıdır. Bu onun zamansallığıdır. *Dasein*'in varoluşu ona kendi olmak ya da olmamak olanaklarını tanır. Olanaklarını yakalama ya da boşlama, *Dasein*'in kendi seçimine dayanır. Böylelikle kendi olmayı ya da olmamayı seçebilir. Dolayısıyla *Dasein* herhangi bir varolan gibi ele alınmaz. Ona kendi varlık karakterine uygun bir şekilde "ne" değil "kim" sorusunu sormak gerekmektedir. Kim sorusu ise onun varoluşuna dair bir anlayış gerektirir. Varoluşu meydana getiren öğelere, Heidegger "eksistansiyeller (*Existenzialen*)" der ve onları varolanların özelliklerinin sıralanış biçimi olan "kategoriler"den ayırır. *Dasein*'in ontolojik önceliği ise, onun soru sorabilme ve cevaplayabilme yani bir şeyi kendi varlığı içinde belirleyebilme özelliğidir. Bu yapısı sayesinde *Dasein* varlık sorusunu sorabilir ve onunla bu yolla bir bağ kurabilir. Bilimler bile *Dasein*'in bu yapısı sayesinde açığa çıkabilmişlerdir (Heidegger, 2011: 11-14).

Dasein, soru sorma imkanını kendinde taşıyan varolan olarak, varlığın anlamı ile bir bağlantı içindedir. Bu bağlantı *Dasein*'in diğer varolanlardan farklı olarak kendini mesele edinebilmesinden gelmektedir. Bu *Dasein*'in kendini kendi varlığı içinde anlama imkanına sahip olduğunu göstermektedir. Bu nedenle sorulanın kendi varlığı içinde

kendini açması ancak *Dasein*'in varlığı ile mümkün olabilmektedir. *Dasein*'in ontik farkı bu imkanı gerçekleştirebilmesinde, yani ontolojik olabilmesinde yatmaktadır. Yani belirli bir varlık anlayışına sahip olmak, *Dasein*'in bir varlık belirlenimidir (Heidegger, 2011: 7-8; 12). Varlığı anlama özelliği ile varolan *Dasein*'in bu varlığını, Heidegger “varoluş” olarak adlandırmakta ve bu özelliği ile varlığın anlamını aramada birincil olarak soruşturulacak varolan olarak atamaktadır.

Heidegger'e göre *Dasein*'in ontik-ontolojik önceliği, felsefe tarihinde çok öncelerden beri bilinmektedir ancak *Dasein*'in kendisi “varoluş” olmak bakımından kendi ontolojik yapısıyla kavranmamış ve bu bir sorun haline getirilmemiştir. Bu nedenle *Dasein* ontik anlamda kendisine en “yakın” ancak ontolojik olarak en uzak olandır. Diğer varolanlardan farklı olarak kendisine dair bir önontolojisi olsa da kendini tam anlamıyla tanıyor değildir (Heidegger, 2011: 14).

Yunanlıların ontolojisi ve bu ontolojinin devam eden tarihi *Dasein*'i, onu kendinden hareketle değil, “içinde bulunduğu dünya”dan hareketle anladığı, bu ontolojiyi kendinde anlaşılabilirlik mertebesine indirerek sorgulama ihtiyacı hissetmediği ve yalnızca bir malzeme olarak ele alıp kendi düzenine uygun olarak işlemeye devam ettiğini göstermektedir. Yunanlıların ontolojisi dogmatik bir şekilde ele alınıp, Ortaçağ'da Skolastik bir forma dönüştürülmüş ve bu form Yeniçağ'ın metafiziği ile transsendental felsefesine de yansımış, bu haliyle metafiziğin temel ve hedefleri belirlenmeye devam ettirilmiştir. Bu süreçte varlık sorusunun sürekli ihmal edilmesi nedeniyle hep aynı belirlenimin farklı adları olarak görünen “*ego cogito*”, “özne”, “ben”, “akıl”, “tin”, “kişi” gibi kavramlar varlıklarının yapısı bakımından sorgulanmaksızın bırakılmaktadır (Heidegger, 2011: 20-23).

Heidegger'e göre metafiziğin varlık sorusunu ihmal ederek kapandığı süreç, Nietzsche'nin felsefesi olmuştur. Bu kapanma ise kendi içine bir kapanmadır. Bu kapanmayla insanın varlık ile olan özlü bağı tamamen kopmuş, metafizik, “varolan”ın koşulsuz egemenliğiyle tamamlanmıştır. Oysa “en kaygı verici olan” hala düşünülmeden bırakılmıştır ve kendisine uygun düşünme biçiminin keşfedilmesini beklemektedir (Heidegger, 2013: 2-3). Bu ise Heidegger'i metafiziğin tahakkümü altında “Metafizik nedir?” sorusunu sorarak onun temelsiz temelini göstermeye

çağırıştır (Heidegger, 2009: 13; 46). Heidegger bu sorunun yanıtı için metafiziğin soru sorma biçiminden yola çıkmıştır.

2.1.2.1. Metafizik “Soru”

Heidegger’de “varolanın hakikati” olarak görülen “metafizik”, en çok düşünülmesi gerekeni –varlığı- düşünmeden “varolan”a yönelmiştir. Heidegger’e göre bu bir ihmalden ya da şansızlıktan ötürü yapılan bir hatadan kaynaklanan bir durum değil, bir “olagelme (*Ereignis*)”dir. Heidegger bu “olagelme”yi “varlık takdiri” olarak yorumlar: En çok düşünülmesi gerekene insan düşünmesi yeterince yönelmediği için düşünülmeden bırakılmış değildir; aksine “bırakılma” değil “bırakma” söz konusudur. Metafizik felsefe geleneği ile şekillenen Batı düşüncesinde çoktan beri en çok düşünülmesi gereken ancak unutulmuş olarak kalan “varlık”, insana çoktandır yüz çevirmiş ve onu kendine yabancı kılmıştır (Heidegger, 2013a: 5).

Heidegger’in metafizik eleştirilerine ilk bakışta, söylemden ötürü, metafizik geleneğin “varolan”a yönelmesiyle “varlığı” gözden kaçırmayı, geleneğin kendisinden kaynaklanan bir durum gibi anlaşılmaktadır. Oysa Heidegger’in birçok kitabında ve konuşmasında ısrarla vurguladığı gibi insan, düşüncesinin belirli bir gelişimi sayesinde bazı hakikatleri ele geçirmeye muktedir değildir; bu hakikatler ona zaman içinde belirli biçimlerde kendini açmaktadır. Metafizik de onu doğrudan hakikatlere ulaştıracak ve onları ele geçirmesini sağlayacak bir yol değil, sadece bu biçimlerden biridir. Aksi yöndeki algı ise Yeniçağ düşüncesinin özneye yaptığı vurgu ile tüm bilgilerin, varolana ulaştıracak tüm kaynakların, insanın yöntemini belirleyebildiği bir düşünme etkinliği ile “ulaşılabilir” olduğu inancını yaratmasından ve bu inancın, bilimselliğin biricik ölçütü olarak kanıksanmasından ötürüdür. Bu algı doğrultusunda bilim, “kesinlik” üzerinden ilan ettiği egemenliği ile varolanı çeşitli alanlara ayırarak, her bir alanı kendi tamlığına vardırma çalışmıştır. Bu alanlar ise sonunda birbiri ile çatışır hale gelmiş ve bilimlerde “temel dayanak krizi” baş göstermiştir (Heidegger, 2011: 9-10).

Heidegger’e göre kesinlik iddiasındaki bilimlerin temel kavramları ve öncülleri, “temelsiz temel” olarak kalmaya devam etmekte; ancak bunlar belirli bir sistem içine yedirildiklerinden ötürü kuşkulu oluşları gözden kaçırılmakta ve sorgulanmadan

bırakılmaktadır. Buna rağmen pozitif bilimlerin teknik ve sanayinde elde ettiği başarılar, var olan krizin üstünü örtmektedir. Aynı zamanda bilim, bu temelsizliği göstermek adına gerçekleştirilecek “temele dayalı bir düşünmeyi” “bilimsel olmadığı” iddiasıyla görmezden gelmekte, bu sorgulamayı yapabilecek alan olarak felsefeyi ise “moda eğilimlerin çekiminde ve rotasında gitmeye” mahkum etmektedir (Pöggeler, 2001: 23).

Heidegger, bilimin girdiği bu kriz ortamını “Batının çöküşünün yaklaşması” olarak dillendiren Nietzsche’nin, Batı’da “çöküş ve işaretlerinin eşelenmesi” olarak alımlandığına ancak Nietzsche’nin vurguladığı daha büyük bir tehlikenin göz ardı edildiğine işaret etmektedir. Dünyanın tahribatından ve yok edilmesinden daha korkutucu olan, dünyanın “çölleşmesi”dir. Tahrip şimdiye kadar inşa edileni yok etmeye yönelik olsa da, çölleşme gelecekteki gelişmelerin önünü tıkamakta ve her türlü inşa imkanını engellemektedir. Nihilizmin yok ediliciliği, ortadan kaldırmayı ve “hiç”in egemenliğini ifade etse de, çölleşme bu egemenliğe engel olmayı ve engel olmanın imkansızlığını öngörmektedir (Heidegger, 2013a: 18-19). Bu bağlamda çölleşmeyi Nietzsche’nin bir tespiti olarak “bilimsel yöntemin bilim üzerinde zafer kazanması” ve hızla nihilizme sürüklenmesi, kendisi dışındaki tüm imkanları kendisine karşıt olduğu gerekçesiyle ortadan kaldırılması olarak yorumlayabiliriz. Bu öz ise, Heidegger’e göre bilimin ortaya çıkmasından önce belirlenmiş ve halen bilim için anlamı örtük olarak bulunan “teknik” tir (Heidegger, 2001: 13).

Heidegger’e göre teknik, Antik Yunan’da hakim olan düşünme (*Besinnung*), felsefe ve sanat olarak ayrışmadan önce, başka bir anlama gelirken, bu ayrışmanın hemen sonrasında metafiziğin yapısını oluşturarak, uzun bir süre boyunca çeşitli dönüşümlerle birlikte varlığını korumuş ve modern çağın genel karakterini belirlemiştir –halen de belirlemeye devam etmektedir. Uzun zamandır belirleyici olan bu öz (*Wesen*), başlangıcı olan metafizikte, bir soru biçiminde dile gelmektedir. Bu soru “varolan nedir?” sorusudur.

Heidegger felsefenin bir alanı olmaktan çok, felsefenin düşünme biçimini belirleyen ve “nedir?” sorusu temelinde şekillenen bir yaklaşım tarzı olarak gördüğü metafiziği, Sokrates ve Platon’un düşünceleri ile başlatır. Platon, Sokrates-öncesi düşünürlerden farklı olarak “*ti estin?*” sorusunu sormaktadır. Soru, bir adı olan şeyin (örneğin ağacın), yani adlandırılan şeyin, özünde ne olduğunu (ağaç dediğimiz şeyin ne olduğunu)

sormaktadır. Ancak bundan daha fazlası olarak adın, adı taşıyan şeyi açık kılmaya yeterli olmadığını da örtük olarak ifade etmektedir. Özü soran bu soru, sorulan şeyin kendisi karardığında ve karmaşıklaştığında ve soruyu soran kişinin sorulan şeyle olan bağı yalpaladığında açığa çıkmaktadır (Heidegger, 1995: 31; 33). Zira bu karanlık, akabinde Aristoteles'in "ti to on?" sorusunda ifade edilmektedir: "Felsefenin zaten daha önceleri ve şimdi de ve hep ona doğru yola çıktığı ve hep oraya girişi bulamadığı (sorulan şey): varolan nedir?" (Heidegger, 1995: 38).

Sokrates'ten önce felsefede varolandan "varlık içinde bir araya toplanmış olan" şeklinde bahsedildiğini vurgulayan Heidegger, varolanın neliğinden ziyade, varlık içinde görünmesinin Antik Yunan için "en çok hayret edilen şey" olduğunu ifade eder ve onu "a-létheia" kavramı ile ilişkilendirir. "A-létheia", metafizik gelenek ile birlikte belirli bir uygunluğa (temsilin doğruluğuna) işaret eden "hakikat" kavramından önce Yunanlılar'ın gizini açığa çıkarma olarak gördüğü "hakikat"tır. Bu hakikat, gizini açığa çıkarma, sahneye çıkarma anlamındaki görünüşe gelmez. Sahneye çıkarak görünüşe gelen "varolan" iken, onu sahneye çıkaran, onu sahnelenmeye bırakan ve sahnelenmesi için onu teşvik eden ise "varlık"tır. Bu bakımdan varlık kendisini örterken, varolanı açığa çıkarır (Heidegger, 1998b: 15-17).

"Physis", yani doğa ise "kendisinden hareketle öne bir şey koymak, buraya bir şey yerleştirmek, bir şeyi buraya ve öne çıkarmak (*her-und vor-bringen*), mevcut olmaya çıkarmak"tır (Heidegger, 1998a: 18). Burada henüz meydana çıkan şeyin insan tarafından mı gerçekleştirildiği yoksa bunun kendiliğinden mi gerçekleştiği vurgulanmamaktadır. Bir şey kendi gizinden çıkarak açıklığa gelmektedir. *Physis* anlamındaki "varlık" ya da "logos", ortaya çıkan güç anlamında, oluştan farklı olarak kalıcı, hüküm süren mevcudiyettir. O bir görünüş (zahir) değil, görünen, açığa çıkmış mevcudiyettir. Bunun yanında "logos" bir araya toplama (*Sammlung*) anlamına da gelmektedir (Heidegger, 2008: 31; 35). Herakleitos'a göre insanlar "logos"u bir araya getiremeyenlerdir" (Heidegger, 2008: 35); çünkü onlar peşinen varlığa ya da "logos"a yönelmezler. Onlarda "logos"un mühürlü olduğu "dikbaşlılık" hakimdir ve "dikbaşlılık" bir şu tarafa, bir bu tarafa yönelerek hakikati ele geçirdiğini varsayar. Sanat ise bir araya toplayarak varolanı (mevcudiyet haline geleni ve buradalaşanı) açığa çıkarır (Heidegger, 2008: 37-38).

Bu varlık anlayışı Platon ve Aristoteles felsefesiyle bir dönüşüme uğrar. “*Theoria*”, “logos”u sahiplenerek kendini “mitos”tan ayırır (Heidegger, 2001: 90-91). Oysa Parmenides’in felsefesinde “*theoria*” henüz, hakikati gözeten temaşa (*Das Hütende Schauen der Wahrheit*) olarak görünmektedir. Bu anlamında “*theoria*”, “*a-létheia*”ya saygı dolu bir kulak kabartmadır. “*A-létheia*” mevcut olan şeyin kendisinden hareketle ve kendisi içinde mevcut olan gizinden çıkması olduğu için *theoria*, en saf düşünme biçimidir. Ve o, salt bir edilginlik değil, etkinliğin en yüksek biçimidir. Platon ise bu gizinden çıkmayı bir veçheye sahip olarak gizinden çıkma olarak yorumlar ve bu veçheye “*eidōs*” adını verir. *Eidōs*’u bilmek, bu veçheyi görmüş olmaktır (Heidegger, 1998a: 23-24).

Aristoteles felsefesiyle birlikte “logos” da farklı bir anlama sahip olur. Söz anlamındaki bu “logos”, sözü edileni açığa çıkaran bir işleve sahiptir. Böylece “logos”, sözü edileni hakkında konuşulan şeyden hareketle görünür kılar. Onun sahiciliğini (*apophansis*) belirleyen ise onun konusunun, hakkında konuşulan şeyin içinden elde edilmesidir. Ancak bu sayede dile getirilen, dile getirilişi içinde açığa çıkarılabilir, böylelikle de başkasının erişimine açılabilir (Heidegger, 2011: 33). Bunu “sahiciliğin başkasına aktarılabilmesi için sözün gizliliğinden kurtarılması ve anlamın ayan kılınması” olarak da yorumlayabiliriz. Böylelikle anlam, belirli bir teknik sayesinde belirlenebilmekte ve başkalarına aktarılabilir bir hale gelmektedir. Bu sayede belirlenen anlam, onu tekeline almaya çalışan Sofistlerin ellerinden kurtarılmaktadır. Heidegger’e göre bu, düşünmenin Platon ve Aristoteles tarafından belirlenen belli bir amaca yönelik açığa çıkarma anlamındaki “teknik” yorumudur (Heidegger, 1998a: 11; 17). Düşünme ve bilmenin “*theoria*” olarak yorumlanması, aslında düşünceye bir temel kazandırma çabası olmasına rağmen, onu “*tekhne*”nin, belli bir yapıp etme biçiminin hizmetine sokmaktadır (Heidegger, 2013b: 6).

Heidegger’e göre düşünmenin en saf hali olarak “*theoria*”nın bu şekilde belirlenmeye başlaması, felsefenin okullarda bir eğitim haline gelmesiyle yakından bağlantılıdır. Okullarda gerçekleştirilen bir etkinlik haline gelen “*philosophia*”nın amacı varolanın varlığını, Sofistlerin belirlemesinden korumaktır. Bu amaç, aynı zamanda “düşünür” ile “filozof”u birbirinden ayırır. Düşünür varolanın varlığı ile uyum içindeyken, filozof bir şeyi görmeye çabalar. O, “*theorein*” yapabilen, yani bir şeyi görmeye çalışan, görmek

istediği şeyi görebilen ve onu gözden kaçırmama yetkinliğine sahip kişi olarak “*theoretike*” dir. “*Theoretike*”yi yetkili kılan ise “*episteme*”dir. Felsefeyi “varolanı, yani varolanın varolan olarak ne olduğunu görmeye yetkinleştiren bir tür yetkinlik” olarak tasvir eden Aristoteles, felsefenin okullaşmasından bu yana nereye doğru ve hangi yolda olduğunu bu düşünceye uygun olarak ifade etmiştir. Ona göre ilk felsefe, varolanın varlığını oluşturan ilk temel ve nedenlerle ilgilenir. Dolayısıyla filozof, “*theoria*” yeteneği sayesinde varolanın varlığını varolan’da görebilmekte ve onun ne olduğunu söyleyebilmektedir. Heidegger, felsefede “varolanın varlığı”, “*idea*”, “*ousia*”, “*isteme*”, “güç istenci” gibi değişik şekillerde adlandırılrsa da bu temel yapının Aristoteles’ten Nietzsche’ye kadar hep aynı kaldığını vurgulamaktadır (Heidegger, 2009: 39-40).

Düşüncedeki bu teknik dönüşümü ifade eden “varolan nedir?” sorusu, hakiki-olanı kendisiyle özdeş olarak, başka türlü yorumlanamayacak bir şekilde bilebilmek için, tüm varolanların ortaya çıkardığı bütünlüğü, yani görünümünün çokluğunun ardındaki birlik olarak ifade edilen “varolan (*on*)”ı, hareket noktası olarak almaktadır. Böylece varolanı varolan üzerinden tasarımılayan bir düşünce olan metafizik doğar ve bir gelenek halinde şekillenir. Ancak Heidegger’e göre bu düşünme biçimi varolana ve varlığa yaklaşımı nedeniyle çeşitli sıkıntılara yol açmaktadır.

2.1.2.2. Ontolojik Fark

Metafizik, felsefe tarihinde çeşitli filozoflar tarafından farklı şekillerde tanımlanıp, bu alana farklı sınır çekme denemeleri gerçekleştirilse de modern döneme uzanan süreçte insanın kaçamadığı bir özelliği olarak kabul görmüştür. Heidegger de bu fikre katılmaktadır fakat şu iki noktayı ekleyerek: Birincisi, metafiziğin vazgeçilmez unsuru olduğu bu “insan olma”dan ne anlamalıyız? İkincisi insan varlığı için bu kadar büyük bir temel olarak kabul edilen metafizik eğer ki düşünmenin köklerini oluşturuyorsa, bu kökler hangi toprağa tutunmuştur? Bu iki sorunun cevabı metafiziğin varlık ve varolan anlayışını yansıtacaktır.

Metafizik varolanı varolan olarak düşündüğü için, varolan başka bağlamlarda düşünülmez. Varolan hep varolan olmak bakımından tasarımılanır. Dolayısıyla insan da bir varolan olarak ele alınır. Varlık ise, varolan neviden bir şey olmadığı için

metafiziğin kapsamı dışında kalır. Metafizik varolandan hareket ettiği için varlık olmak bakımından varlığı sorgulayamaz, onun özüne ulaşamaz. Ancak varolana dair verdiği cevaplarda, her seferinde dolaylı olarak varlığın kendini varolanda açmasından söz eder. Bu açıklığın ise varlığı anlamak bakımından ulaşılabilecek en son sınır olduğuna inanır, varlığın kendisine açık olduğunu düşünür. En açık, dolayısıyla en aydınlık olarak görülen varlık kendi özünde karanlıklar içinde kalırken, felsefe ağacı bu belli belirsiz varlık anlayışı üzerinden büyür. Bu anlayış ise Antik Yunan ontolojisinden beslenmektedir (Heidegger, 2009: 7-8; 18).

Heidegger'in bu iki noktaya bir kez daha soru yönelttiğini görürüz. Varolanı varolan olarak ele alan ve bu yönüyle varolanları bütününde tartışan metafizik, tüm varolanları varlık tarzlarına uygun bir biçimde kuşatıcı olarak ele alabilmiş midir? Ya da sorunun temel derdi olan insan açısından soracak olursak, metafizik, insanı bir varolan olarak ele alırken, insanın yapısı bu şekilde ele alınmaya elverişli midir? İkinci olarak da belli belirsiz bir varlık anlayışı temelinde yükselen felsefenin temeli, temelsiz kalmamış mıdır? Üstelik bu felsefe ağacının gövdesi fizik, dalları diğer bilimlere, bilimlerin bu temeli de temelsiz kalmamış mıdır? (Heidegger, 2009: 12;8-9)

Heidegger'e göre metafizik varolanı varolan olarak ele aldığı için, kendi temeli olan varlığa dönemez, onu araştıramaz. Varolanı tasarımlarken ise, varolanın varolanlığını iki şekilde tasarımlar: "Varolan olarak varolanın bütünü, onun en genel özellikleri anlamında, fakat aynı zamanda bu bütünü en yüksek ve bu nedenle tanrısal varolan anlamında" (Heidegger, 2009: 20). Metafizikte varolanın neliğinin yani onun hakikatinin bu şekilde çift yüzü vardır. Bu çift yüzünde o hem ontolojidir hem de teolojidir. Varolanı hem nelik (*essentia-possibilitas*), hem de varoluş (*existentia*) olarak ayırır; birincisine ikincisinden daha fazla yükseklik ve tanrısallık atfeder. Fakat bu dizgesinde ne varlığın özünden ne de var-olmayan olarak "hiç"ten bahsetmez. Düşünmede neden varlıktan ya da hiçlikten hareket edilmediğini sormaz. Bu konuda tek istisna "Neden hep bir şey var da, hiç yok?" diye soran Leibniz'dir. Onun sorusu ise hiçbir zaman varolan değil de varlık temelli bir düşünmeden hareketle yanıtlanmamıştır. Bu bağlamda metafiziğin, varolan dışında bir şeyden hareket etmediği için kendi temeline ve kökenine kör kaldığı görülür (Heidegger, 2009: 21-23).

Metafiziğin tasarımında “varlık” “düşünme”nin karşılığı; “oluş”, “görünüş” ve “gerekliğin” ise karşıtı olarak görünür. Bu perspektif başlangıçta çizilir ve varlık ile varolana dair tüm anlama, bu görüş çizgisinden hareket eder. Oysa hususi olarak varlık üzerinde düşünen metafizik-öncesi Antik düşünme, bu perspektifi varlığı soruşturmak bakımından tek perspektif olarak belirlememiştir (Heidegger, 2008: 21-23). Onlar varolanın varlığının tecrübesini “orada-olanın-orada-olması” olarak edinmişlerdir. “Orada-olma”, şimdiki anın sürüp gitmesi, zamanın özünü sürdürmesi gizlenmektedir. Böylelikle onlar varlığı, zamanda açığa çıkan bir şey olarak görmüşlerdir. Onlar için zaman, varlığın kendini açmasıdır. Ancak bu değişmekte olan şeylerde değil bambaşka bir boyutta bulunur (Heidegger, 2009: 18-19). Dolayısıyla varlık oluş, görünüş ve gerekliğin karşıtı değildir; onlardan daha fazla bir şeydir. Varlığın bu kavramlara karşıt olarak anılmasının sebebi ise, düşünmenin varlıktan ayrılıp, varolana yönelmesi, yani metafiziktir. Yine de bu bir seçim değil, olagelme olarak görülmelidir. Bu farklılaşma varlık tarafından talep edilmiştir (Heidegger, 2008: 25). Varlık bir varolana indirgendiğinde özünü insandan gizlemektedir. Heidegger bu indirgemedede varlık ile varolanın varlık tarzının farkının unutulduğunu öne sürmektedir. Heidegger bu durumu “ontolojik fark” terimi ile dile getirir (Inwood, 1999: 46).

Heidegger’e göre metafizik tarihinde varlık bir varolan olarak, varolanın en yüksek temeli olan bir varolan olarak, “idea” şeklinde yorumlanmış, daha sonra bu varolana verilen adlar değişse de temel hep aynı kalmıştır (Heidegger, 1995: 38). Bu sabitliğin sebebi, mantığın düşünmeye sınır çeken bir yöntem olarak, metafizik için vazgeçilmez bir hale getirilmesidir. Mantık, düşünmenin özü olarak, “logos” üzerine düşünmenin bir ürünü olan belirli bir düşünme biçimi olarak kendisini gösterir. Varolanın varlığı “idea” olarak ve “episteme”nin nesnesi de “idea” olarak görüldüğünden, düşünmeye bir sınır çekmek ve onu “idealara” yönelen bir hale getirmek gerekmiştir. Mantık da düşünmenin biçimsel yapısının tasarımlanmasını sunan bir öğreti olarak metafizik tarafından gereksinmiştir (Heidegger, 2008: 25-27).

Mantığın ortaya çıkışıyla birlikte, düşünme, varolan üzerine düşünme halini alır. “Logos” ise anlayış, anlık ve akıl olarak yorumlanır. Düşünmeyi belirleyen ise söz, ifade ve bildirimdir (Heidegger, 2008: 25; 30). Heidegger “logos”un anlamındaki bu değişikliği “*theoria*”nın değişen anlamı ile bağını kurarak yorumlar: “*Theoria*”yı Antik

Yunan düşünürleri “varlığın kendini açması olarak ‘hakikat’i (*a-létheia*) gözetilen temaşa” olarak görürken, Platon gözetilen şeyi “*eidos*” olarak, “*eidos*”u bilmeyi ise “*eidos*”u görmüş olmak olarak yorumlamıştır (Heidegger, 1998a: 23-24). Roma düşüncesinin Grek düşüncesini sahiplenmesi ile birlikte ise “*theoria*” bambaşka bir anlam kazanır.

Heidegger’e göre belirli bir insan tasarımına ilk olarak Roma İmparatorluğu’nda rastlanır. Bu tasarımda “*homo humanus*” Greklerden alınan “*paideia*”yı özümseyen Roma vatandaşıdır. “*Paideia*” ise “*humanitas*”a işaret eder. Böylece tarihteki ilk “hümanizm” Roma düşüncesinde görülmüştür. Bu hümanizm ise temelini Grek ontolojisinde bulmuş, onu kendince yorumlamış ve daha sonra kendini metafiziğin temeli haline getirmiştir. Romalılar Grek düşüncesindeki “*theoria*”yı, “*contemplatio*” kelimesiyle çevirmişlerdir. Bu çeviri “*theoria*”nın Roma varoluşuna uydurulmuş halidir. Bu çevirideki “*contemplari*”, “bir şeyi ayrı bir dilim halinde bölmek ve onu orada kapatmak” iken, “*templum*” “kesmek ve bölmek” ile yakın anlama gelen Yunanca “*temenos*” kavramına dayanmaktadır. “Kesilemez ve bölünemez olan” ise “*atmeton, a-tomon*” yani atomdur. Kesilen ve bölünen ise, kökensel bakımdan, gökyüzü ve yeryüzüdür. Böylece bir bölgeye, bir kesime ve bir ana yöne işaret edilir. Bu yön “bilme” etkinliğinde kendisini normatif kılar, “görülmesi gereken” olarak “kendisini sergileyen”i açığa çıkarır (Heidegger, 1998a: 25).

Metafizik gelenek, “*theoria*”nın bu yorumundan hareketle, varlığın hakikatini sormadan varolan’a yönelir (Heidegger, 2009: 12-13). Böylece Grek düşüncesindeki varlığın hakikatinin kendini “kendiliğinden” açması olarak “*a-létheia*” ve “mevcut-olmakta-olanın-olagelmesi” olarak “*physis*” üzerine düşünme kaybolur. “Olagelmiş ve tamamlanmış, mevcut-bulunan” olarak varolan ve varolanı düşünme kurallarının öğretisi olarak mantığın hakikat konusundaki egemenliği başlar (Heidegger, 2008: 26).

Metafizik tasarımda insan ise diğer varolanlar arasında bir varolan olarak görülür. Ancak o, arzulama, hissetme ve düşünme gibi çeşitli yetileri ile bu varolanlardan ayrılır. Bu yetiler doğrultusunda insan doğası hayvanlar arasındaki üstünlüğüne işaret eden “*animal rationale*” olarak belirlenir. Hayvana eşit görülmeyip bu şekilde üstün tutulsa ve ilerleyen dönemde “özne, kişi, tin” olarak belirlense de hep ilkece “*homo animalis*” olarak düşünülür. Metafizik insanı hep “*animalitas*” yönünden düşünür, kendi kökeni

olan “*humanitas*”ına doğru düşünmez (Heidegger, 2013b: 15). Bunun yanında kendi çift yönlü yapısına uygun olarak metafizik, insana ikinci bir varlık yapısı atfeder: “*Animal*” insanın duyumsal olana (genele/dünyaya) ait olan varlığı iken, “*rationale*” (akıl, anlık, zihin) duyumsal olmayan alana (tanrısal/metafiziksel alana) yönelik bir yeti olarak yorumlanır. Bu bakımdan insanın neliği (*essentia-possibilitas*) duyum-ötesi bir alana aitken, onun varoluşu (*existentia*) “*animal*” olmak ile sınırlandırılmıştır. Böylelikle insan doğası gereği “metafiziksel/*rational*” olana mecbur kılınmış ve metafiziksel/*rational* düşünmeye itilmiş/teşvik edilmiştir (Heidegger, 2014: 430-431).

Yeniçağa kadar gelen dönemde metafiziğin, insanı ayırıcı yetisi olan akıl temelinde ele alması, insanın varoluşsal yanının geri planda kalmasına neden olmuştur. Bunun yanında bu tarihte “varlık” sürekli “varolan” ile karıştırıldığından özü karanlıkta kalmış (Heidegger, 2009: 12); “varolan-olmayan” olmak bakımından “hiç”in ise anlamlı olma olanağı tümünden görmezden gelinmiştir. Ancak bu belki de insanın tam da kendini bulacağı yerden, en köklü bağının olduğu yerden uzaklaşmasına neden olmakta ve insan belki de kendi hakiki özüne yabancı kalmaktadır. Bu nedenle bu sorunların tartışılması Heidegger için önemli olmuştur. Ancak Descartes’la birlikte bu sorunların artık kabul dahi görmeyeceği bir bilim anlayışı, yine metafiziğin bu genel yapısı üzerinden şekillenmiş, üstelik bu sorunların çözülmesinin önünü tümünden kapatmıştır (Heidegger, 2009: 29). Bu kapatılışla birlikte bu soruları sormak dahi, bilim-dışı olarak nitelendirilmeye bir davetiye çıkarmaktadır. Yine de Heidegger şöyle bir ihtimalden bahseder:

“Neredeyse öyle görünüyor ki, metafizik varolanı düşünme biçimiyle, bilmeden, varlığın insan varlığıyla köklü bağına engel olmakta.

Peki, ama ya bu bağın gerçekleşmemesi ve bu gerçekleşmemenin de unutulmuş olması eskiden beri modern çağı belirliyor? Ya varlığın ortaya çıkmayışı insanı hep büyük ölçüde sadece varolanın eline bırakıyorsa ve böylece de insan, varlığın, kendisinin (insanın) özüne ait olan bağı tarafından neredeyse terkedilmiş bulunuyorsa ve bu terk edilmişlik örtük kalıyorsa? Ya bu gerçekten böyle ise uzun zamandan beri böyle ise? Ya bu unutulmuşluğun ileride daha kararlı bir şekilde unutulmuşlukta pekişeceğine dair işaretler mevcutsa?” (Heidegger, 2009: 13)

Bu nedenle Yeniçağ metafiziğinin genel yapısını belirlemek ve bu yapının, bu sorunların tartışılmasının önünü nasıl kapattığı üzerinde durmak gerekmektedir.

2.1.2.3. Öznenin Koşulsuz Egemenliği

Metafizik, Heidegger'in eleştirisinde yalnızca belirli bir geleneğe atıfta bulunmaktan ziyade, her çağda, o çağın öz-biçiminin temelini veren temellendirici olarak görülür. Bu bakımdan her çağın kendine özgü bir metafiziği vardır. Ancak tüm bu metafizikler, varolanı varolan olarak ele alarak onu yorumlamak bakımından ortak bir yapıya sahiptirler. Modern dönemi belirleyen varolan yorumu ise insanın “bilme” etkinliği için açığa çıkan, nesnel bir mevcudiyet olmuştur. Bu temel, modern dönemin kendine özgü bütün olgularına yansımıştır (Heidegger, 2001: 65).

Modern dönem Heidegger için Descartes'ın “ego”su tarafından başlatılmış ve Nietzsche'nin felsefesine kadar tüm tasarımlayıcı düşünceler bu “ego” temelinde hareket etmiştir. Heidegger Descartes'ın “ego”yu bilmek bakımından merkeze almakla, “*essentia*” ve “*existentia*” ayırımına dayanan ve “*essentia*”ya hakikat bakımından birincil öncelik veren metafizik geleneği muhafaza ettiğini ve dolayısıyla “*existentia*”ya giden bütün yolları kapayan yepyeni bir şey başlattığını öne sürer. Varolanın varlığı, artık bilme etkinliğinin öznesi olarak “ego”dur ve “ego” özel bir “*substantia*”dır (altta yatan) (Heidegger, 2011: 93). “Ego”nun “*substantia*” özelliği ise Antik Yunan ontolojisindeki, “*ousia*”ya karşılık gelmektedir. O hem bir “mevcut-bulunan” bakımından varolandır hem de “mevcut-olma”yı, yani varolanın varlığını atayandır (Heidegger, 2014: 431).

Heidegger'e göre bu yenilik, Descartes'ın geleneksel soruyu yeni bir tarzda sorması ile açığa çıkmıştır. Antikçağ için soru varolanın varlığından gelmekte idi. Varolanın varlığı karşısındaki hayreti, felsefenin “*arkhe*”si olarak ilan eden Platon ve Aristoteles'te, bu hayret varolanın varlığı yani ne ise o olması karşısında atılan bir geri adım ve aynı zamanda ona doğru bir çekilim ve tutsaklığı içeren bir “*disposition*” olarak görünmüştür. Bu “*disposition*” içinde varolanın varlığı kendini açmaktadır. Descartes'ın sorusunu belirleyen duygu ise “hayret” değil “kuşku”dur. Dolayısıyla soru farklı bir tarzda sorulmakta ve yeni bir felsefe anlayışı açığa çıkarmaktadır: “*Ens certum* anlamında en kesin ve emin olunan varolan hangisidir?” (Heidegger, 2005: 50-52).

“Kuşku”, soruyu soranın varolan’a yöneldiği iç-duyum halidir. “Kuşku götürmez varolan” ise “ego” dur. Ego, “açık ve seçik olarak algılanabilmesi” bakımından en kuşkusuz olanıdır. Kesinlik ise varolan olarak varolanın saptanması için gerekli öncüdür (Heidegger, 2005: 52). “Ego”nun kuşku götürmezliğinden çıkan sonuçlar ise şunlardır: “*Subiectum*”, “var olabilmek için başka hiçbir varolana ihtiyaç duymayan ve bu tarzda varolan”dır. Dolayısıyla en yüksek varolan (varlık) hiçbir şeye muhtaç değildir, yani kendinde mevcut-olan’dır. Onun dışındaki tüm varolanlar ise yaratılmaya ve muhafaza edilmeye muhtaçlardır. Ayrıca, varlık, kendinde mevcut-olan olduğundan bize doğrudan tesir etmemektedir. Bu nedenle onu belirlemeye çalışmamız imkansızdır (Heidegger, 2011: 95-97).

Ancak burada “en yüksek varolan” olarak görülen “*subiectum*”un yine diğer varolanlar arasında özel bir varolan olarak alındığına ve varlığın anlamına giden yolun tümünden kapatıldığına dikkat edilmelidir. Bunun yanında Descartes, varolana erişimdeki tek yolu “bilmek” olarak görmekte yöntemini ise “matematik-fiziksel” olarak belirlemektedir. Bu esnada “matematik-fiziksel bilgi”nin varolanı kavrar iken onun varlığına sahip olunabileceğinden emin olabileceğimiz savunulmaktadır. Matematiksel bilgi tarafından erişilebilir olanlar, sahici olarak varolan olarak kabul edilmekte, varolanlara varlığı dikte edilmektedir. Ancak bu sırada “varlık” yine bilinemezlik bölgesinde bırakılmaktadır. Heidegger’e göre bu, Descartes’ın geleneksel ontolojinin sonuçlarını matematik-fiziğe, onun temellerine açıkça naklidir. Bunun yanında Descartes varlığı “ebedi mevcut-oluş” olarak belirlerken, ona dair tüm duyusal ve akli incelemelerin imkanlarının önünü de kapatmaktadır (Heidegger, 2011: 96-99).

Böylelikle Descartes, her türlü sorudan önce gelen ve soru sorulmadan hazır bulunan, kuşku duyulmaz ve dolaysız kesinliğe sahip bir sabiti “ego” olarak belirlemiştir. Bu sabit, “özne” olarak her şeyi kendinden hareketle konumlandırmakta ve “karşısına almakta”dır. “Özne”nin “nesne”si ise bu sabitin kendisini sağlama aldığı kendisi olarak birliktir. “Karşı duran” olarak “özne”nin neliği (*essentia*) de, varoluşu (*existentia*) da kendisi olarak “nesne”ye aittir. Bu noktadan sonra metafizikte varolanların varlığının ölçütü nesnellik haline gelmiştir. Bu ölçüt varolanın yapısını hesaplanabilir olmaya indirgeyerek, onu hesaplama aracılığıyla bilgisel açıdan “tüketilebilir” olarak görmeye dayanır. Varolanın varlık temelini özne olarak belirlenmesiyle, felsefede “bilme” ve

“bilgi”nin önemi varolanın varlığının yerini alır. Böylece geleneksel ontoloji epistemoloji tarafından devralınarak dönüşüme uğratılmıştır (Heidegger, 2014: 432). Descartes’ın hakikat yorumu ise bilgi kuramı için gerekli ortamı yaratmıştır. Batı metafiziğinin bütünlenmesi ve yetkinleşmesi de bu kuram aracılığıyla gerçekleşecektir (Heidegger, 2001: 87).

Heidegger, Descartes’ın “ego” üzerinden “özne”nin kendini güvenceye alan metafiziğinin, insanı hakikat bağlamında Kilisenin aracılığından kurtarma gayesi güderken, bu sefer de “ortak ego”nun tutsaklığına düşürdüğünü ifade eder. “Kesinlik” anlamındaki hakikat, insanın hakikatin kaynağı bakımından koşulsuz bir temel olma isteminden kaynaklanmıştır. Böylelikle insan Kilisenin Tanrıdan gelen hakikatleri kendisine açısına aracılığından ve kilise öğretisinin yükümlülüklerinden kurtarılmış olacaktır. Yeni bağlayıcı “özne” olduğunda, hakikatin temellendirilmesi yine kendine dayandığından, hakikatinin kendiliğinden açık ve seçik olması gerekmektedir. İnsan bu sayede doğruyu ve kendi bilmesinin bilineni olarak da kendini güvenceye alır. Bunun yanında insan, kendi hakikatinin devamı olarak bütün bilinebilirleri, yani Varolanı da güvenceye almalıdır. Bu güvence ise “hesaplanabilirlik” olmuştur (Heidegger, 2001: 91-94).

“Hesaplanabilirlik” ile Antik Yunan düşüncesindeki “kendini açan varlığı temaşa etme”, “göz önüne getirme”ye dönüşür. Varolan artık mevcut-bulunan değil, sıkı sıkıya karşıya alınan “nesne”dir. Nesne ile kurulan her ilişki onu yakalama, kavrama anlamında göz önüne getirmedir. Göz önüne getiren ise tüm varolanlar arasında en yetkin ölçü haline getirilen insandır. Bu sayede insan, varolan her şeyi ölçüp biçer (hesaplar) ve nesnelleştirir. Bunun dışındaki her türlü yaklaşımı ise yadsır ve dışarıda bırakır. Kurtuluş iddiasının özü olarak her türlü ölçü “ego”nun “açık ve seçikliğine” uygun düşmelidir. “*Subiectum*” olarak belirlenen “ego”nun bu şekilde her yaklaşım biçimini reddetmesi, her bir “ben”i bağlayıcı hale getirmesi, özne olarak insanın özünü de nesnelleştirmenin sınırlayıcı alanına sokmuş ve kısıtlamıştır. Bu dizgede her şey “biz” ve “siz” ilişkisi üzerinden belirlenerek, her “ben”liğin “biz” içine dahil edilmek istenmesinin yolu açılmıştır (Heidegger, 2001: 96-98).

Modern dönemde bu özne ve nesnellik anlayışı üzerinde yükselen bilimler, varolanı doğrudan karşılarına alarak, kendi alanlarında ele geçirmeye başlamışlardır. Bu sırada

varolanın kendisi ile doğrudan bir ilişkiye girildiği savı sürdürülür. Bilgi “üretimi” esnasında matematik-fiziksel yöntemin parçalayıcı ve hesaplayıcı yapısı tümünden varolana yönlendirilir, bu sırada yönelen varlık da bu nesnellğin bir parçası olarak bir varolan olarak görülür. İnsan bir varolan olarak kabul edilir, “bilim yapabilen” bir varolan, varolanın tümünün içine adım atmakta ve bu adım sayesinde varolan kendisinin “ne” ve “nasıl” olduğunu ona açmaktadır. İki varolan arasındaki varolan olma bağı, bilimsel tavır ve varolanın tümünün içine atılan adımın, bilimselliğe kesinliğini verdiği düşünülür. Her defasında tüm ilişkilerin “varolanın kendisi” ile kurulduğuna inanılmaktadır (Heidegger, 2009: 27-28).

Heidegger eleştirisini tam da bu noktada keskinleştirmektedir: Bilim varolanın kendisinin ne olduğunu “bilimsel” olarak temellendirmiş midir ki, bunu bir kesinlik olarak sunmaktadır? “Varlık” hala belirsiz bırakılırken, “varolan”ın kendisi olduğundan ve başka “hiç” bir şey olmadığından nasıl bahsedilebilmektedir? Bilim kesinliğini öne sürdüğü “dir” ve “değildir”i içeren olumlu-olumsuz yargı formunu sürekli kullanırken ve bu formda varlığı ifade ederken, “varlık” ve “hiç”in anlamını sormayı nasıl yasak edebilir? Bilim “hiç”i varolanın bütününe değillenmesi olarak alır ve “olmayan bir şey” hakkında yargı dile getirilemeyeceğini söyler. Varlığın ise en genel kavram ve kendinde olmak bakımından bilinemez oluşu üzerinde durur. Yine de yargı için onları bir araç olarak kullanmaktan geri durmaz (Heidegger, 2009: 29-30). İnsanı bir “özne”ye, varolanı bir “nesne”ye, “varlığı” yalnızca bir olumlamaya, “hiç”i ise “hiçliğe” dönüştürür. Bu esnada “insanın özü” nesnellik tarafından dönüşüme uğratılır, esas varlığı ile olan bağı kopar. Varlık unutulmuşluğa terk edildiğinde, varlık da kendisini unutmanı terk eder.

Heidegger’e göre Nietzsche’nin felsefesi bu terk edilişi duyuracak şekilde açığa çıkmıştır. Kendini varolanların oluşturduğu dünyaya tümünden kapatan insan, sonunda varlığın hakikatini tümünden yadsır, onu varolana tabii olan, başlangıçta onun uydurduğu ve akabinde anlamı güç-ilişkilerine göre belirlenen bir kavram olmaya indirger. Descartes’ın hakikat görüşüyle şekillenen modern dönem de Nietzsche’nin “kendi kendinin temeli olan ‘özne’ si ile kapanır. Bu haliyle Nietzsche’nin felsefesi, Batı Metafiziğini tersine çevirerek tamamlamıştır. Nietzsche sandığı gibi Batı Metafiziğini aşmamış, aksine onu doruğuna çıkarmıştır. Öyleyse Heidegger’e göre bu felsefenin

neden “aşma” değil de “tamamlanmış metafizik” olduğuna ve bu durumun nelere yol açtığına bakmamız gerekir.

2.2. HEIDEGGER’İN NIETZSCHE ELEŞTİRİSİ

Böyle Buyurdu Zerdüşt kitabında Nietzsche, belki de onun edebi bir anlatımla Batı Metafiziğine dair tüm düşüncesini özetleyen, pazar yerindeki “kaçık adam”ın ağzından söylenen “Tanrı öldü” sözüyle Hıristiyanlığın Tanrısı’nın ölümünü dile getirir. Nietzsche’ye göre onun ölümünden insanlar sorumludur. Bu insanlar ise belirli bir “hakikat” tasarımına dayanan Batı Metafiziğini kurup şekillendiren; bu hakikat tasarımı üzerinden “hakiki” ve “görünüş” olmak üzere iki farklı dünya tasarımı yaratan ve süreç içinde de iki dünyadan birine daha yüksek değer yükleyerek sonunda iki dünyanın da tahribatına yol açan insanlardır. Sürecin sonunda “hakiki olan”ın yerini “görünümler” alırken, her şey bir görünüme indirgenmiştir. Ancak “hakiki olan” tam anlamıyla yok olmuş değildir; onun bir boşluk olan yeri ve temeli, görünüş olanın ona uyarlanması nedeniyle hala görünüşte içermektedir. Hıristiyanlığın Tanrısı ölmesine rağmen, onun cansız varlığı hala görünüş dünyasının birçok alanına “kültür” adı altında nüfuz etmektedir. Eski “hakikat” anlayışından kendini kopararak bağımsızlığını kazandığını düşünen sanat ve bilim hala bu hakikat anlayışının tesiri altındadır. Üstelik bu anlayış, temelde güçten düşen düşünceden kaynaklanmak bakımından “nihilizm”dir ve güçten düşürücüdür. Sanat ve bilim, dinin çöküşü karşısında gücünü yeniden kazanmak istiyorsa, nihilist hakikat anlayışını tümünden yerle bir etmeli ve onu aşmalıdır. Bunun yolu ise bu hakikat anlayışının temelde ne olduğunu ifşa edecek şekilde yeniden değerlendirmekten ve böylece onun tüm gücünü yok etmekten geçmektedir. Bu amaçla Nietzsche, “şimdiye kadar en yüce kabul edilen değerlerin” “değeri”ni göstermeye koyulmuş ve böylelikle mevcut değerlerin sıradüzenini belirleyen Batı Metafiziğini ters yüz ederek onu aştığını düşünmüştür.

Heidegger, Nietzsche’nin Batı Metafiziğini aştığından kuşkuludur, çünkü metafizik Nietzsche’nin felsefesinden sonra hala hüküm sürmektedir –üstelik daha da yıkıcı bir versiyonuyla. Nietzsche Batı metafiziğinin adımlarını gerisin geri yürüyerek onu aşabileceğini düşünmüş fakat tam da onun üstesinden gelmek söz konusu olduğunda,

onun tarafından “çarpılmış” ve ona saplanıp kalmıştır (Heidegger, 2001a: 136). Nietzsche, metafiziği aşan yeni bir değer düzeni koymak isterken, metafiziğin temel kavramlarının değerini tersine çevirmiştir. Bu sırada “alt” olan “üst” olsa da ikiliğe dayanan metafizik yapı halen korunmuş olduğundan, metafiziği karşıt ucuna götürmüş ancak hala onun sınırları içerisinde kalmıştır. Bu nedenle ondan öteye geçememiştir. Heidegger bu durumu, Antik Yunan sonrası Batı düşüncesinin tamamen metafizik tarafından belirlenmesine ve metafiziksel biçiminin dışında bir “düşünme”ye ne olanak ne de söz tanımamasına bağlamaktadır. Metafizik kılığındaki Batı düşüncesi, “düşünmek”ten yalnızca “varolanın hakikati”ni düşünmeyi anlamaktadır. Ancak bu düşünme sırf bu yapısı nedeniyle kendi temeli olan “varlığın hakikati”ni görmeye kör kalmaktadır. Nietzsche de “varolanın hakikati”ne başka bir ad vermektan öteye geçememiş, üstelik kendi metafizik temelini göremediği için de öteye geçtiğini sanmıştır (Heidegger, 2001a: 12; 14).

Heidegger’de metafiziğin ne anlama geldiğine tekrardan bakacak olursak; metafizik “varolan olarak varolan nedir?” (*Ousia* nedir?) diye sorar ve varolanın varlığına bir “ad” verir. Metafizik tarihinde bu adlar “*idea, energiea, töz, özne, istenç ve güç istenci*” gibi varolanların bütünlüğünde ne olduğunu ifade eden adlardır. Bu adlar varolanların bütünü olmak bakımından en yüksek “varolan”ın ne olduğuna ve bu varolanın diğer varolanlarla bağıntısına işaret eden kavramlar halinde dile dökülmüşlerdir. Antikçağ ontolojisinde bu durum birincil ve ikincil “*ousia*” olarak tanımlanırken, Ortaçağda “*essentia*” ve “*existentia*” ayrımına dönüşür. “*Essentia*” bir şeyin neliği iken, “*existentia*” bu neliğin dışavurumu anlamında görünümü ve varoluşudur. Yeniçağ ise “*essentia*” ile “*existentia*”yı kendinde toparlayan bir “*ego cogito*”, “özne” düşüncesi ile şekillenir. “Özne” “*essentia*”nın ne olduğuna varolanı karşısına alarak ulaşır; böylece onun “*existentia*”sını (varolma tarzını) belirler. “Göz önüne getirme” yetisi ile “varolan”ı karşısına alabilen özne, Yeniçağ sürecinde “istenç” olarak tanımlanır. Nietzsche’nin felsefesinde ise “istenç”in özü belirlenir: Tüm varolanların bütününde temelini oluşturan, varolanın varlığı olarak istenç, “güç istenci”dir. Güç istenci varolanın varlığı olarak “varolan”ı karşısına alarak ona “ne” olduğunu buyurur, onun “neliğini” belirler. Tüm bu süreç boyunca ortak olan, “varolan”a yönelmek, onun varolanların bütünü ve temeli olarak ne olduğunu belirlemek olmuştur. Ancak bir diğer önemli husus da bu süreçte “insan varlığı”nın da varolanların arasında bir “varolan”

olarak görülmesi ve metafizik sorunun içerisine alınmasıdır. Metafizikte “insan” bir “*animal rationale*” (akılla iş görebilen varolan) olarak görünür. Her ne kadar metafiziğin sonlarına doğru bu “*ratio*” giderek saf dışı edilmesine ve Nietzsche’de tamamen “*animal*” kavramı içinde eritilmesine karşın, insanın varolanların arasındaki yeri, hep diğer varolanlardan ayırıcı yetisi söylenerek belirlenir. Nietzsche’de bu ayırıcılık “*ratio*” adıyla görünmese de “kendi kendini yetkili kılan güç istenci” olarak kendini diğer varolanlardan ayırır. Bu şekilde metafizik hep “varolanın hakikati”ni konuşmuş; ancak “varlık” ile “varolan”ı sürekli birbirine karıştırdığından, varolandan bahsederken varlığın kendisini bu şekilde açık edebileceğini düşünmüş ve bu nedenle “varlık” kendi varlığı içinde ele alınmadan bırakılmıştır.

Heidegger’e göre, Nietzsche’nin felsefesi “varolan”ın her şeyi “varolan” olmaya indirgemeye kendini tümüyle yetkili kılması bakımından, varolanın tümüyle kendini varolan içine kapaması ve varlığı dışarıda bırakmasını ifade eder. Heidegger bu durumu göstermek adına Nietzsche’nin “güç istenci”, “nihilizm”, “aynının bengi dönüşü”, “üst-insan” ve “adalet” kavramlarını ele alır. Bunlar Nietzsche’nin metafiziğini ifade eden beş temel kavramdır: Varolanın hakikatinin “*essentia*” olarak belirlenmesinin tarihi “nihilizm”dir. “Adalet” ise varolanın hakikatinin özünün “güç istenci” olarak belirlenmesidir. “Güç istenci” varolanların bütünündeki varlığının (varolanın varlığının) “*essentia*”sıdır. Bu “*essentia*”nın “güç istenci” olarak varolmasının tarzı (*existentia*) ise “bengi dönüş”tür. “Üst-insan” ise “bengi dönüş”ün belirlediği “insan olma” tarzıdır (Heidegger, 1987: 189). Heidegger Nietzsche’nin felsefesini bu kavramlar üzerinden takip ederek, ondaki metafizik yapıyı “varlık” sorusu üzerinden göstermeye çalışmıştır.

2.2.1. Nihilizm

Heidegger, Nietzsche’nin metafiziğinin çıkış noktasını “Tanrı öldü” sözü ile simgelenen, Batının iki bin yıllık tarihinin yazgısı olarak görülen “nihilizm” kavramının oluşturduğunu ifade eder. “Hıristiyanlığın Tanrısı”nı inanılmaz kılan Tanrı’nın ölmüş olmasının gölgesi, Avrupa’nın üstünü kaplamıştır. Burada “Hıristiyanlığın Tanrısı” da, onu inanılmaz kılan “Tanrı” da “duyu-üstü”nü imlemektedir. Duyu-üstü, “idelerin” alanının adıdır. Bu alan, Platon’un felsefesinin geç Yunan ve Hıristiyan yorumunda

“hakiki dünya” olarak asıl gerçekliğin dünyası olarak görülmüştür. “Duyulur dünya” ise asıl gerçeklik yerine yalnızca görünüşlerin bulunduğu “bu-dünya”dır. “Bu-dünya” değişimlerin alanıdır ve değişen bir şey “bengi olan”ın temeli olamaz. “Hakiki dünya”, “bu-dünya”nın temelidir. Bu-dünya ise “hakiki dünya”nın bir gölgesi olarak varlığına katlanılması gereken bir çile alanıdır. “Tanrı öldü” sözü ise “hakiki dünya”nın artık bu-dünya üzerinde etkin bir gücünün kalmadığını ifade etmektedir. “Hakiki dünya” artık güç (yaşam) vermez. Nietzsche kendi felsefesini Platoncu felsefenin bitimi olan “nihilizm” (en yüksek değerlerin değerden düşmesi) olarak görür ve onu yeni “yaşam öğretisi” olarak adlandırır. Nietzsche Batı Metafiziğini “Platonculuk” olarak gördüğü için “Platonculuğun” sona ermesi ile birlikte metafiziğin sona ereceğine inanmaktadır. Platonculuğu sona erdirmenin yolunun ise ona “karşı” olmaktan geçeceğini düşünmektedir. Oysa Heidegger’e göre, bir karşı hareket olan Nietzsche’nin felsefesi bütün “karşı olanlar” gibi, özünde “karşı çıktığı” yere bağlıdır. Nietzsche, metafiziği tersine çevirmesiyle metafiziğe çözülemeyecek derecede bağlanmıştır; ancak o bu özü reddettiği için onunla ne denli bağlantılı olduğunu farkında bile değildir (Heidegger, 2001a: 17-18).

Bu durumu göstermek amacıyla Heidegger, “nihilizm” kavramındaki “*nihil* (hiç)” sözcüğünün ne anlam ifade ettiğinin izini sürer. “*Nihil*”in olumlu ya da olumsuz anlam içeriği, Nietzsche’nin “nihilizm” karşısındaki tavrını belirleyecek olması bakımından önemlidir. Nietzsche’nin anladığı anlamda nihilizm, Hıristiyanlığın Tanrısının inanılabilirliğini yitirmesi bakımından salt olumsuz bir durum olarak değil, Batının yazgısını belirleyen tarihsel bir devinim olarak görülmelidir. Bu nedenle nihilizm, Hıristiyan Tanrıya dair inancı önceler. Bu inancın temeli ise “duyu-üstü” olana dair inançtır. Kilisenin anlamını belirlediği Hıristiyan Tanrıya dair inanç çökse de, “duyu-üstü” ve “duyulur” ayırımına ve “amaçlılık” düşüncesine dayanan temel yapı varlığını korumuş, “Tanrı”nın duyu-üstü alanda boşalan yerini “duyulur dünya”yı merkez kabul eden toplumsal öğretiler almaya başlamıştır. Ancak bu yeni amaçlara dair inanç da giderek varlığını yitirmekte, “duyulur-dünya”nın da yaşamaya ya da onaylanmaya değmediği sonucuna varan “zayıflığın kötümserliği” (Schopenhauer) açığa çıkmaktadır. Zayıflığın bu kötümserliği her yerde “çöküşün semptomları”nı görür, her türlü başarının imkansızlığından dem vurur (Heidegger, 2001a: 19-24).

Bu noktada nihilizmin Nietzsche'deki ikinci anlamı kendisini gösterir: Batıdaki kötümserliğin bir biçimi daha vardır. Bu kötümserlik şimdiye kadar olanın yitirilmesi karşısında çaresizce durmanın en tehlikelisi olduğunu görür. Bu kötümserlik “güçlülerin” kötümserliği olduğu için, güçlüler yaklaşmakta olan tehlikeyi ne pahasına olursa olsun bilmek ve tehlikenin gücü üzerine bilinçlenmek, ona karşı hazırlıklı olmak ister. Bu bakımdan değerlerin kendini düşürmesinin karşı akımını ortaya çıkarır. Değerlerin değerden düşmesinin karşısında o, “değer”den vazgeçmez. Ancak o değerlerin sarsılması ile birlikte, duyu-üstü olanı olduğu gibi bırakıp eski Tanrının yerini başka bir Tanrı ile doldurmaya çalışan “yetkinleşmemiş nihilizm”den de kendini ayırır. Yetkinleşmemiş nihilizm, bir değeri başka bir değerle değiştirir ama bu değerleri eski değer alanına yerleştirmekle kalır. Yetkin nihilizm ise değerlerin biçimini de tarzını da değiştirmek, başka türlü değerlendirmek ister. Bu amaçla öncelikle duyu-üstü olanı tersine çevirerek, eski değerleri tamamen ortadan kaldırmaya ve yaşamın özüne uygun yeni değerler koymaya girişir (Heidegger, 2001a: 24-25).

Heidegger, Nietzsche'nin kendi felsefesine işaret ettiği bu girişimde, “değer” sözcüğünün metafiziksel bir anlamı olduğunu öne sürmektedir: Heidegger'e göre Nietzsche, “nihilizm”i “değer” kavramına, değer düşüncesini ise “yaşam” ve “oluş”un yapısına bağlayarak, varolanların temel özelliğini, yani “*essentia*”sını belirlemiş ve ona “güç istenci” adını vermiştir (Heidegger, 2001a: 26-29).

Heidegger'e göre “değer”, Nietzsche'nin felsefesinde koruma-arttırma koşullarını kuran görme noktaları olmuştur. Bu durumda değerlerin özü onların görüş noktaları olmalarıdır. Bu niteliği ile değer, Yeniçağ metafiziğine uygun olarak “göz önünde bulundurulan”ı gösterir. Bir şeye yönelen, onu hesaplayan ve hesaplarken başka bir şeye dayanması gereken görme olarak “özne”nin göz önüne aldığı bu şey, değerlerdir. Buradan yola çıkarak değerler, hesaplamayla ilgili olmaları bakımından hem bir “sayı ölçeği”, hem de “ölçü ölçeği”dir. Fakat onlar, Nietzsche tarafından önceden görme noktası olarak alınabilecek “kendinde şeyler” olmaktan çıkarılmıştır. Buna göre değerler, yaşamın koruma-arttırma koşullarına uygun olarak belirlenir. Yaşam yalnızca korumayı değil hep daha fazla olmayı içerir. Koruma ise yaşamın arttırılmasına hizmet eder. Yaşamın arttırılması ise “değerler” aracılığıyla gerçekleştirilir. Yaşam canlının

daha fazla olması için amaçlar koyarak, özünde değer koyucu olduğunu kanıtlar (Heidegger, 2001a: 27-29).

Yaşam ise, “oluş” içindedir. “Oluş” Nietzsche’ye göre ne her şeyin gelişi güzel akışı, ne gelişim ne de açılma anlamındadır. Oluş bir şeyden bir şeye geçiş olarak tüm devinimlerde hüküm sürer. Bu hüküm sürme ise varolanların temel özelliğidir. Böylelikle Nietzsche’nin metafizik dizgesinin bir basamağı olan “nihilizm”, varolanın varlığı olarak belirlenen “güç istenci” kavramına gönderir.

2.2.2. Güç istenci

Nietzsche’de güç istenci, yaşamın (canlılığın) temel özelliğidir. Heidegger’e göre Nietzsche, bu temel özelliği öyle “temel” bir hale getirir ki; onu yalnızca yaşama değil, “oluş”a ve “varlığa” eşitler. Oluş içindeki yaşam kendini çeşitli güç istemi merkezlerinde (sanat, devlet, din, bilim ve toplum içinde) biçimlendirir. Bu güç istemi merkezleri ise bir görme noktası veren değerlerdir; bunlar yaşama dair çeşitli bakış açılarını meydana getirirler. Görme noktasını koyan temel ise “güç istenci”dir. Güç istenci bu bakımdan “hakiki olan”ları belirleyen tüm “hakiki-olanların hakikati”dir. Değer koyma ancak bu ilkedен, yani “güç istenci”nden yola çıkarak gerçekleştirilebilir. Değer koyma, kendi ilkesinden yola çıktığı ölçüde yeni bir “değer”i açığa çıkarabilir. Yeni bir değerın açığa çıkabilmesi de şimdiye kadarki değerlerin yeniden değerlendirilmesini gerektirir. Böylece “güç istenci” her türlü değerlendirmenin ve değerın olanağının koşulunu oluşturur (Heidegger, 2001a: 29-30).

Burada dikkat edilmesi gereken “güç istenci”nin değer koymaya yönelik bir istenç değil, her türlü istencin özünü oluşturmasıdır. “İsteme”, bir “efendi-olmayı-isteme”dir. “Köle” ya da “uşak” bile efendi olmak, kendi altında buyruk verip kullanabileceği bir şeye sahip olmak ister. Buyurmak isteyen farklı olarak “buyuran” ise, bir eylemin olanağını ve kullanma hakkını kendinde taşır; buyruk ise bu kullanma hakkının yerine getirilmesini buyurur. Ancak onun buyruğu bir başkasına değil, kendisinedir. Kendini belirli bir ödev için toparlamak ve kendi kendine hakim olmakla o efendidir. Böyle bir eylem, başkasının buyruğuna uymaktan daha zordur. Böylece “buyuran” en zoru başarması bakımından kendini “yetkin” kılar. İsteme kendini isteme, buyurma kendine

buyurma olarak kendi kendini aşar ve kendisini arkasında bırakır. Bu aşma ile o kendi kendini arttırarak “en yetkin olma” olarak “koşulsuzluk” basamağına doğru ilerler (Heidegger, 2011: 32-34).

Heidegger’e göre Nietzsche’de “daha güçlü olmayı isteme”, “daha güçlü olma” için yeterli değildir. Güç istenci, bir sonraki basamağına geçmek için hem kendi gücünü koruma hem de onu arttırma koşullarını keşfetmelidir. Kendi gücünü korumalıdır ki “güçlü kalabilsin” ancak onu sürekli arttırmak durumundadır ki (daha) “güçlü olabilsin”. Değerler de bu aşamada devreye girer. Değerler güç isteminin kendine koyduğu koruma-arttırma koşullarıdır. Güç karşı konulmaz olmayı istediğı sürece, yaşamın aynı noktasında kalmaz, hep daha öteye geçmek ister. Dolayısıyla kendini hep daha fazla isteyen güç istenci, değerler üretir ve bu değerleri tüketerek, hep aynı olana (kendisine) geri döner. Heidegger “bengi dönüş”ü bu bağlamda yorumlar: “*Essentia*”sı güç istenci olan bütün varolanların varolma biçimi (*existentia*’sı) bengi dönüştür (Heidegger, 2001a: 35-36).

2.2.3. Aynının Bengi Dönüşü

Heidegger’in Nietzsche yorumuna göre “aynının bengi dönüşü”, bir bütün olarak “değer”den yoksun dünyanın varolma biçimidir. Değer, Nietzsche’nin felsefesinde “perpektifsel” hale getirilmiş ve güç istencinin bir koşulu olmaya indirgenmiştir. Bu durumda varolanların bütünü olarak “dünya”, kendinde bir değere sahip değildir; güç istenci dahi ona bu değeri veremez. Çünkü güç istenci bir bütün olarak “dünya”nın değerini hesaplayamaz; o sadece kendisinin koruma-arttırma koşulları ile ilgilenir. Aynı zamanda bengi dönüş, ona bunu buyurmaktadır. Bütününde bengi dönüş olarak varolabilmek için varolan özünde güç istenci olmalıdır ya da güç istenci olarak varolmak, bütününde bengi dönüş biçiminde olmayı gerektirir. Bengi dönüşteki “bengilik” daimi bir oluş halinde bulunmayı içerir, oluş ise daimi olarak değişmek, sabit kalmamaktır. Ancak “sabit olmayan”, “bengi” olmak istiyorsa, kendisini kendi olarak aşmalıdır. Bir başka deyişle güç istenci, “güç istenci” olarak özünü sürdürmek istiyorsa kendinden daha fazla olmalıdır (Heidegger, 1987: 209-210).

Güç istencinin kendinden daha fazla olmasını sağlayacak olan ise onun limitleri ve koşullarıdır. Güçler ancak bu sınırlarla karşılaştıkları takdirde kendi doruk noktalarına varırlar. Ancak her şeyin bir güç istenci olduğu dünyada, güç istencine dışarıdan sınır çizebilecek başka bir şey olamaz. Bu sınırlar ancak kendi özüne ait olan şeyler olmalıdır. Gücün kendinde koyabileceği sınır yine kendinden gelmelidir. Böylece güç kendini sınırlayıp arttırarak yine kendine döner. Oluş ise bu daimi harekettir ve daimi hareket ayınının daimi kendine dönüşü olarak bengi dönüşü gerektirir. “Daimi değişen” ve buna rağmen özünü koruyabilmesi için bir sınır olarak sabitliği elimine etmesi gereken güç istenci kendini bu şekilde “kalıcı” (varlık-hakikat) hale getirebilir. Bu bağlamda “güç istenci”nin bir sabit olarak kendini koruma gerekliliği hakikattir ya da hakikat güç istencinin kendini koruma koşuludur (Heidegger, 1987: 211).

Bengi dönüşün güç istencine verdiği kendini arttırma ödevi ise, “hakikat”i güç istenci için en yüksek değer olmaktan alıkoyar. Güç istenci hep daha fazla olma aşamalarında kendini hakikat ile korurken, bir diğer koşula, kendini arttırma koşuluna gereksinir. Bu koşul ise “sanat”tır. Sanat güç istencini kendi kendini aşma yolunda dürtükler. Ona kendi kendini “isteme” yolunda yeni olanaklar yaratır. Sanat bu bakımdan güç istenci için en yüksek değerdir. Bengi dönüşün kendini sürekli arttırarak koşulsuz güç olma ödevini olanaklı kılan güç istencinin “yaratıcı” özelliğidir. Bu yaratıcılık ise nihilizm vurgusundan anlaşıldığı üzere yeni değerler yaratmadır (Heidegger, 2001a: 38-39).

Burada Nietzsche’nin “son insan (*Der Letzte Mensch*)” ve “üst-insan (*Übermensch*)” kavramları devreye girmektedir. Son insan şimdiye dek hep kendi gibi olmayı korumuştur. Bu nedenle kendi kendinin hakimi olmadığından yeryüzü egemenliği görevi için uygun değildir. Bu ödevi gerçekleştirebilecek olan ise Nietzsche’ye göre “üst-insan” olmuştur (Heidegger, 2001a: 48).

2.2.4. Üst-insan

Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı kitabında “Zerdüşt” figürünün ağızından yeni bir öğretiyi insanlığa müjdeler. Bu öğreti şimdiye kadar varolmuş olan insanı aşır, öteye geçen “üst-insan”a dair öğretilerdir. Zerdüşt insanlığa “bengi dönüş”ü ve “üst-insan”ı öğretir. Heidegger’e göre bu insan, insanın özünü tamamlaması bakımından gelmesi

gereken son aşamadır. Böylece o, bu son adımı tamamlayarak kendi dışında çıkabilecek ve dönüp insana bakabilecektir. Metafizik süreçte “*animal rationale*” olarak tanımlanan insanın hem “*ratio*”su hem de bedeni henüz yeterince açık kılınmamış ve belirsiz kalmıştır. “*Animal rationale*” henüz bütün varlığı ile yüzleşmemiştir. Şimdiye kadarki insan kendisi ile yüzleşmeye ve kendi türünün “aşağılıklarını” görmeye muktedir olamamıştır. Ancak “üst-insan” figürünün belirlenmesi ile birlikte o varlığının sonuna doğru yaklaşmaktadır. (Heidegger, 2013a: 40-41).

“Üst-insan” ise şimdiye kadar varolmuş olan insana, “insan”ın özünün hakikatini sevk edecek ve bunu taahhüt edecektir. Ancak “üst-insan”dan ve onun hakikatinden bahseden Zerdüşt’tür. Bir başka deyişle Zerdüşt “şimdiye kadarki insanın akıbetini belirleyecek olan “üst-insan”ın habercisidir. Peki, Zerdüşt kimdir? Zerdüşt yaklaşmakta olan “büyük sağlığın” ilk temsilcisidir. “Büyük hastalık” (intikam ruhu) ise vaizlerden gelmiştir. Dolayısıyla o bir vaiz değil, bir öğretmendir. Üstelik o vaizler gibi kendi öğretisi için kendini muktedir kılmamış, kendi kendini öğretmen ilan etmemiştir. Öğretmenlik ona doğadan (hayvanlarından) gelir. Hayvanları ona, onun ne olduğunu söylerler: O, “bengi dönüş”ün öğreticisidir. Aynı zamanda o, yaşamın, ıstırahın ve dönüşün (*circle*) savunucusudur; “gezgin” olup onun yolu kendisine, evine dönüşün yoludur. Yaşamdan acı çekenlerin ve ondan kurtulmaya çalışanların aksine o yaşama geri dönmeyi, yaşamın özündeki ıstırahı olumlamayı ve dönüşün (kendine dönme, kendine bağlanma, kendi içine kapanma olarak dönüşün) bengiliğini olumlamayı savunmaktadır. O büyük sağlığın yolundadır (Heidegger, 1967: 411-414).

Yaşamdan acı çektiren büyük hastalığa yakalanmış olan ise “son-insan”dır. “Son-insan”, metafiziğin tasarımı yaptığı insan, yani “*animal rationale*”dir. Burada insan “akıl” yetisi ile anılmaktadır. Akıl ise bir şeyin daima ne olduğunu ve nasıl olması gerektiğini tasarlamakta ve bu tasarımılama yetisi ile birlikte “konuşabilmekte”dir. Hayvanlar ise ne tasarımılayıcı düşünme yetisine ne de konuşma yetisine sahiptirler (Heidegger, 2008: 43-44). Heidegger’e göre Nietzsche, “akıl” ve “tasarımlama”nın ne olduğunu, yapısını ve tarzını “intikam ruhu” olarak belirlemiştir. O Yeniçağın, her şeyi göz önüne koyan, onları kendinden aşağı gören, bu sayede onları kavrayabileceğini düşünen ve tam da bu nedenle onlara tuzak kuran düşünme tarzı olarak görünmüştür. Bu düşünme tarzı, varolan neyse onu belirleyebilmek için onu teşhis ve tespit etmektedir. Bunu ise kendi

tarzına göre yapmak ve bu tarzı dayanıklı kılmak için gerçekleştirir. İntikam da tam olarak budur: Misilleme yapmak, sıkıştırmak ve bunun için tuzak kurmaktır. Şimdiye kadar ki insanın düşünmesini belirleyen hep bu intikam ruhu olmuştur (Heidegger, 2008: 51-52; 57).

Heidegger, Nietzsche'nin "intikam ruhu" düşüncesini ve "akıl" eleştirisini, kendi metafizik kuramına göre yorumlar: Nietzsche, yine *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı kitabında intikamın ne olduğundan bahsederken onu "istemenin, zamandan ve zamanın 'geçmiş' olandan tiksinişi olarak tanımlamıştır. Yeniçağ metafiziğinin "özne"si kendini "tek ölçü" ve "kalıcı olan tek şey" kılmak istediğinden, bu çağın düşünmesi "geçmişten" ve "zaman"dan tiksinişmektedir. Çünkü onun kalıcılığına ve yetkinliğine zeval getiren "geçmiş" ve "geçip-gitme" olarak "zaman"dır. Geçip-gitme durdurulamamakta, geçmiş ise değiştirilememektedir. Bu nedenle "özne" geçmişi ve her türlü geçip gitmeyi kendine muhalif olarak görür; zamanın geçiciliğinden ve geçmişten ıstırap duyar. Fakat aynı zamanda bu ıstırapın da geçip-gitmesini ister. Ancak o, bunların düşmanı olarak ıstırapın ta kendisidir; bu ıstırapla o sürekli olarak "varolan"ı saptar, ondan intikam alır. Dolayısıyla "özne" ıstırapın geçip gitmesini isterken, kendisinin de geçip gitmesini istemektedir. Bu nedenle "özne", "son-insan" olarak "üst-insan"a giden bir köprüdür (Heidegger, 2008: 57-58).

Zerdüşt figürü ise "üst-insan" değildir; o son-insan ile üst-insan arasında üst-insana doğru uzanabilen, ona doğru öteye geçebilen ve bu sayede onunla bağ kurabilen "oluşum"dur (Heidegger, 2013a: 42-43). Zerdüşt bir haberci ve "öte" ile kurulan bağıdır. Ancak Nietzsche Zerdüşt değildir. O ilk defa "bengi dönüş"ün olanağı sorusunu sorabilen ve bu soruyu sormakla Zerdüşt'ün kendine dönme yoluyla kendini aşmaya doğru giden doğasını kavramaya muktedir olan kişidir (Heidegger, 1967: 416).

"Üst-insan" ise "son-insan"ın varolan üzerindeki tahakkümcü egemenliğinden, böylelikle de intikam ruhundan özgür olabilen varlıktır. O, öznenin varolan üzerindeki egemenliğe layık olmadığını, bu görevi başarmak için yeterince güçlü ve olgun olmadığını ona gösterecektir. Özne, ıstıraptan kaçmak adına hep "akıl" ile kestirme yollardan gitmiş, hep kolay yolu seçmiştir. O "bengi dönüş" dünyasının gerçekliğine uygun değildir. "Üst-insan" ise "güç istenci" ile belirlenen bu dünyanın gerçekliğinden çıkan, bu gerçeklik için olan insandır (Heidegger, 2008: 53; 2001a: 48).

Heidegger'e göre Nietzsche'nin "üst-insan" kavramı da "varolan"ı ontolojik olarak anlayan bir düşünceden çıktığı için metafiziktir. Bu nedenle önceki metafizikçiler gibi Nietzsche için de insanın özünün, ne ölçüde varlığın özünden belirlendiği örtük kalmıştır. Bu nedenle varolanın özü olarak "güç istenci" (*essentia*) ile "üst-insan"ın özü arasındaki temel ilişki zorunlu olarak saklı kalmıştır (Heidegger, 2008: 48-49). Burada "üst-insan"ın bir bütün olarak varolanın ötesine geçen, böylelikle onu kapsayıp aşan "varlık" olarak görüldüğü iması vardır. Yine de bu "varlık", Nietzsche tarafından açıkça zikredilmemektedir. O bir bütün olarak "öznenin doğru tasarımının (yargısının) ötesindedir. "Özne" henüz doğru tasarımıyamamaktadır. Bu henüz kendini dahi hakkını vererek yargılayamamasından çıkarılabilir. "Özne"nin doğru yargılarda bulunamadığı sürece tek kalıcı kılabilceği şey "tasarlıyor" oluşudur ancak tam da bu nedenle kendisi de henüz bir "tasarım" halinde kalmakta ve tek ölçü olmak bakımından istediği yetkeyi, kendini "kalıcı" ve "kesin" kılmayı gerçekleştirememektedir (Heidegger, 2013a: 24; 41). Bu kalıcılığı ona verecek olan ise Nietzsche'nin adalet kavrayışı olmuştur.

2.2.5. Adalet

Heidegger, Yeniçağın başlarında ortaya çıkan varolanların en yüksek temeli önünde insanın kendi kalıcılığından, kesinliğinden ve kurtuluşundan nasıl emin olabileceği sorununun, bir başka deyişle Descartes'ın "*ego cogito*"sunun, Nietzsche'nin düşüncesinde bir "adalet sorunu" olarak görüldüğünü öne sürer. Kurtuluşun "kesin" bilgisini bulma sorunu, ona göre aslında bir yetkilendirme, gerekçelendirme sorunu olarak Nietzsche'nin "adalet" düşüncesine bağlanmaktadır: Güç istenci, özce değer koyucudur; böylece "hakikat"ı belirler. Böylece "özneliğin hakikati" olarak "kesinlik", "güç istenci" kuramı ile birlikte "güç istenci"nin "istemi"ne dönüşür. Güç istenci zorunlu olarak değer koyması ile hakikati zorunlu olarak belirlemektedir. Dolayısıyla özünü sürdürebilmesi için daima değer koyabilmeyi güvence altına alması gerekmektedir. Bu nedenle "güç istenci", "bengi dönüş" dünyasında böyle bir oluş olarak hep "haklı" hale gelir. Yani "güç istenci", özü gereği adalettir ya da güç istencinin biricik özü adalet içinde adalet olarak temsil edilmektedir. Böylece Nietzsche tarihsel bilimlerin nesneliliğinin yerine adaleti koyar (Heidegger, 2008: 42-43).

Heidegger'e göre Nietzsche'nin "adalet" kavramının tam olarak anlaşılabilmesi için, Hıristiyan, Hümanist, Aydınlanmacı ve Sosyalist ahlaklardan kaynaklanan tüm adalet tasarımlarını ayraç içine almak gerekmektedir. Nietzsche'nin derdi adalet sorununu, her türlü ahlaki ve hukuki yargılar alanından öteye yerleştirmek ve onu güç istenci kuramından yola çıkarak düşünmektir. Bu kurama göre hak, geçici güç ilişkisini bengi kılma istemine dönüşür. Bu ise ilk olarak egemen olma istemi ve egemenlik için kuvvetli olmaktan geçer. Böylece "hak" egemenlikten önce başlar; adalet ise egemenlikten sonra gelir. Hüküm süren, en yetkin ölçü olmak bakımından, her şeyi kendi ölçüsüne göre ölçer ve bunu "adalet" olarak sağlama alır (Heidegger, 2008: 44).

Heidegger bu düşüncenin ne kadar yadırgatıcı olsa da, Yeniçağ'da dünya egemenliği uğruna yürütülen savaşların ortasında "adalet" in nasıl tezahür ettiğine dair önemli bir tespit olduğunu ifade etmektedir. Tarihsel olan, bu düşünceyi doğrulamış, bu dönemdeki insan eylemlerini açıkça ya da örtük olarak böyle bir adalet tasarımının belirlediğini göstermiştir. Ancak ona göre, tarihsel olarak doğrulanmış bir düşünce, yalnızca varolanın hakikatine aittir ve bu bakımdan hala metafiziktir. Varolanın hakikati ise yalnızca varlığın kendisine aittir ve varlığın kendisi düşünülmeyen sürece bu hakikat, görünenin arkasında kendini gizleyen örtün, salt bir görünüş olarak kalmaktadır (Heidegger, 2008: 44-45).

Heidegger "nihilizm", "güç istenci", "aynının bengi dönüşü", "üst-insan" ve "adalet" kavramlarının birbirine sıkı sıkı bağlanarak Nietzsche'nin metafiziğini meydana getirdiğini öne sürmektedir. Ona göre bu metafizik, Nietzsche'nin Batı metafiziğini aşmak isterken, geri dönüp ona sınımsızlığa bağlandığını ve onu bir bütün haline getirdiğini göstermektedir. Nietzsche'nin mevcut değerleri değerden düşürüp, yaşama daha uygun yeni değerler ortaya koymak isterken ortaya çıkardığı bu değer anlayışı, varolanın hakikatini kendinden yola çıkarak temellendirip, varolanları ise kendisiyle aynı kılarak "varolan" çemberine kapatmıştır. Bu kapanış ise, varolanın özü olarak belirlenen "güç istenci"nin kendi dışındaki varolanları birer değer olmaya indirgerken, kendini de mutlak değer koyucu haline getirmesi ile gerçekleşmiştir. Bu çemberde "varlık" da artık bir değer olmaya indirgenmiştir. Varolanın varlığı artık bir değer olarak mühürlendiğinde, onun anlamını arama çabası da sona erer. Nietzsche'nin düşüncesi varlığa bir değer diyerek onu büsbütün değersiz kılmıştır (Heidegger, 2008: 53).

Heidegger'in Nietzsche'nin metafiziğini oluşturduğunu düşündüğü temel kavramlara dair eleştirisi ele alındı. Bu eleştiriye göre Heidegger, güç istenci ile birlikte varlığın, artık yalnızca yaşamsal bakımdan ona ihtiyaç duyulduğunda bir değer sayıldığını öne sürmektedir. Buna göre varlık, artık kendinde özü olan bir şey değil özü güç istenci tarafından belirlenen bir "nesne"dir. Varolan olarak varolanın tamamlanan hakikati, varlığın bir hakikatinin bulunmadığında kanaat getirmiş ve kendi kanaatlerini mutlak ilan ederek kendisini "özne" olarak temele koymuş, diğer her şeyi ise "nesne" olmaya indirgemıştır (Heidegger, 2008: 57). Varlık nesne olduğunda ise, o aslında bir "hiç"tir. Değer, varlığı varlık olarak bırakmıyorsa, o aslında hiçbir şey olamamaktadır. Bu bakımdan değer düşüncesi aslında bir aşma değil, saf bir nihilizmdir. Nihilizm çağında varolan kendini en yüksek varolan ve diğer varolanların temeli ilan ederken, varlığın "başına hiç gelmektedir" (Heidegger, 2008: 54).

Heidegger'in düşünmesinde Nietzsche'nin felsefesi "nihilizm"i ve "kötümserliği" yükselten değil, Batı metafiziğinin başından beri süregiden "varlık unutulmuşluğunu" tamamlayan ve bütünleyen bir değer düşüncesidir. Batı metafiziği baştan sonra bir "hiççilik" değil, adım adım varlığın kendini gizlemesinin tarihi olmuştur. Varlık giderek kendi hakikatine terk edildiğinden, kendi hakikatine kapanmış ve varolanın hakikatinin kendi özünü sürdürerek kendini bir bütün olarak açığa çıkarmasını gerçekleştirmiştir (Heidegger, 2008: 59). Varlığın gizlenmesinin tamamlanması ile birlikte varılan "hiç" ise, hiç de Nietzsche tarafından tam olarak ifade edilebilmiş değildir. O, ancak varolanın hakikatini tamamlayarak "hiç"e vardırıan düşünmedir. Dolayısıyla o, "hiç" üzerine "özlü" olarak düşünememektedir. Heidegger'e göre metafiziğin aşılması ise ancak "hiç" üzerine özlü düşünme ile gerçekleştirilebilecektir. Özlü düşünme de, varlığın hakikatinin en son izi olan "hiç"ten yola çıkarak, varlığa doğru bir düşünmedir. Bu bakımdan Heidegger, Nietzsche'nin Batı metafiziğini aşmadığını savunmakta ancak onun "nihilizm" vurgusunu, varlığın hakikatine götürebilecek yolu yeniden açma olanağını verebilmesi bakımından önemli bularak hakkını teslim etmektedir:

"Biz hiççiliğin adında farklı bir ses duyduk, bir seste adlandırılanın özü seslenir; o halde, metafiziğin özünü düşünmeksizin bu özden bir şeyleri deneyleyen metafizik düşünmenin dilini de farklı biçimde duymaktayız. Kulağımızdaki bu farklı sesle, belki de, günün birinde bugüne dek sahip olduğumuzdan farklı bir yola koyulan hiççiliğin bütünlenme çağı üzerine düşüneceğiz. Belki de o zaman, bu çağda neler

olup bittiğini düşünmek için, ne politik, ne ekonomik, ne toplumsal, ne teknik, ne bilimsel hatta ne metafizik ne de dinsel perspektiflerin bize hiç yardımı dokunmadığını anlayacağız. Düşünmeye düşünmesi için verilen, derinlere saklanmış bir art-anlam değil, yanı başımızda duran bir şeydir. Yanı başımızda duran yalnızca yanı başımızda olduğu için zaten sürekli olarak bunun etrafından gelip geçeriz. Bu gelip geçme ile biz, buna aldırış bile etmeden, varolanın varlığı ile ilgili bu cinayetleri işleye geliriz.

(...) kaçık adam, onu duyan için Tanrıyı arayan biridir. Çünkü Tanrının ardından bağırılmaktadır. Düşünen bir adam *de profundis* (derinlerden) bağırabilir mi? Bizim düşüncemizin kulakları bu bağırıtıyı duymayabilir mi? Düşünmeye başlamadıkça, düşüncenin kulağı bu çılgılığı duymayı yadsıyacak. Düşünme, ilk olarak, yüzyıllardır hüküm süren usun, düşünmenin en inatçı düşmanı olduğunu anladığımızda başlayacak.” (Heidegger, 2008: 60-61)

Böyle bir düşünmenin nasıl olageleceğine ve Heidegger’in bu düşünmesinin metafiziği aşma denemesi olarak nasıl gerçekleştirildiğine bakalım.

2.3. BATI METAFİZİĞİNİN AŞILMASI

Metafiziğin aşılması Heidegger’in düşünmesinde Nietzsche için ifade ettiğinden bambaşka bir anlam içermektedir. Nietzsche için metafiziğin aşılması, onun kendini mutlak olarak sunan kavramları üzerine inşa edilen değer düşüncesinin tersine çevrilmesi ve içinde yaşamı barındırmayan değerleri tam anlamıyla yıkarak, yaşamın korunması ve arttırılmasına hizmet edecek yeni değerlerin belirlenmesine olanak sağlama hedefini taşımıştır. İnsanlığın kendini aşabilmesi için metafizik, tümüyle geride bırakılmalıdır. Metafiziğin alan açtığı “öte” düşüncesi ve onun “duyu-üstü dünyası” insanlığa şimdiye kadar boş bir hiçlik istenci aşılmaktan öteye geçememiştir. Bu boş hiçlik istencinin inşası, kendi düşüncelerini mutlak kılmak isteyen filozof ve rahip kesiminin yaratıp şekillendirdiği, temelinde “efendilere duyulan hınç duygusu” bulunan ve bu hınç duygusu ile tüm Avrupa düşünmesini “hasta eden”, çöküş içgüdülerinin zafere ulaşmak için seçtiği yol olmuştur. Ancak Nietzsche Avrupa’nın bu yolun sonuna yaklaştığını ve ahlaki düşünmenin ürünü olan “son-insan”ın kendi batışına şahitlik edeceğini öngörmektedir. Bu batış, şimdiye kadar vicdanı ahlak tarafından şekillendirilmiş insanın, kendisi aracılığı ile yaşamına bir yol haritası çizdiği toplumsal değerlerin, yeniden değerlendirilmesi yoluyla kendi değerini yitirmesi ile başlamıştır. Şimdiye kadar ki insanın bu yitim dönemine isabet eden varolma biçimi olan “son-insan” ise kendisine rehberlik edecek mevcut değerlerin yokluğunda yolunu şaşırarak

“değersizlik bunalımında” kaybolmaktadır. Nietzsche’nin Zerdüşt’ünün haberi ise, toplumsal değerlerden ve onların temelinde yatan hınç içgüdüsünden tamamen azat olmuş bir “üst-insan”a giden köprünün açıldığını müjdelemektedir. Bu durum bir anlamda da “metafizik insan”ın kayboluşu olarak yorumlanabilir.

Heidegger ise Nietzsche gibi metafiziği ve onun tarihini tümünden olumsuzlamaz. Metafizik, her şeyden önce, varlığın örtülmesinin tarihi olması bakımından yine de varlığı içermekte, dolayısıyla hala bir anlam ifade etmektedir. “Varlık olarak varlık” kendini gizlerken, onun gizlenmiş görünümü olan “varlık”la kendi özünü ilk defa deneyime açmış, örtük de olsa kendisine doğru giden bir yola işaret etmiştir. Bir görünüm olarak “varlık”, metafiziğin “varolanlar arasında en yüksek varolan” olarak “varlığın kendisi” zannettiği, metafizik süreçte “*idea, energeia*, töz, ego, istenç ve güç istenci” gibi çeşitli görünümlere indirgenerek sonunda yalnızca güç istencinin koyduğu bir değer olmaya indirgenen varolanın varlığıdır. Böylece “varlık” görünümündeki “varlık” metafizik tarihinde ve metafizik içinde varolanın hakikati tarafından alt edilmiştir. Varolanın hakikati ve bunun metafizikteki ifadesi tüm Batı düşüncesinin temeli olarak onu şekillendirmiş ve onun yazgısı olmuştur. Bu yazgı ise sonuna yaklaşmıştır; varolanın hakikatinin çöküşü, Batı’da bir merkez yoksunluğu görünümünde baş göstermiştir. Ancak bu durum varolanın hakikatinin tümünden geride bırakılmaya yüz tuttuğu anlamına gelmemektedir. Aksine varolanların hakikat üzerindeki egemenliği doruk noktasına varmaktadır. Metafizik dünyanın yıkılışının yarattığı yeryüzü tahrifatında her şey, Yeniçağ metafiziğinin “özne”sinin nesnesi olarak varlığı tanınan bir “varolan” haline gelmekte, ele geçirilmekte, zapt edilmekte ve “özne”nin faydasına olacak şekilde bir araca, bir hammadde olmaya indirgenmektedir (Heidegger, 2008: 51-52).

Heidegger, tamamlanmış metafiziğin açığa çıkardığı bu durumu “teknğin egemenlik çağı” olarak adlandırmaktadır. Ancak tekniğin egemen olma süreci Yeniçağ ile başlamaz, Antikçağ ontolojisine kadar uzanır (Heidegger, 2013b: 32). Teknik, metafiziğin tamamlanışı ile egemenliğini tümünden ilan ediyorsa, düşünme, metafiziğin aşıldığını, aşılma bakımından geçmişte kaldığını, “geçip-gittiğini” düşünmek yerine daha da özlü bir şekilde metafiziğe yönelmeli ve onun özünün temelini ifşa etmelidir. Böyle bir düşünme ise ancak, fenomenolojik ontoloji aracılığıyla gerçekleştirilebilir.

Metafizik, felsefenin herhangi bir disiplini olmadığından, o felsefenin ya da bilimlerin “eğitim” alanı dışında bırakılmakla üstesinden gelinecek bir şey değildir (Heidegger, 2014: 427-428). Aksine bir bütün halindeki varolanların hakikati olarak metafizik, varolanlar ile bir bütün ya da ayrı ayrı olarak ilgilenen felsefenin ve bilimlerin, temelsiz temeli olarak hala bilimsel araştırmaların tam da göbeğinde yer almaktadır (Heidegger, 2011: 9-11).

Heidegger, fenomenolojik ontoloji yöntemi ile metafizik geleneği “varlık sorusu” üzerinden yeniden okumaya yönelmiştir. Bu aynı zamanda ontoloji tarihinin varlık sorusu rehberliğinde yapı bozumdur. Ancak bozum, tekrar belirtilmesi gerektiği üzere ontolojik geleneğin temellerini yok ederek, onu geride bırakmayı değil, bu geleneğin kapattığı yolların açabileceği yeni yolları keşfetmek adına onu çevreleme ve sınırlarını belirlemeyi hedeflemektedir (Heidegger, 2001a: 23).

Çalışmanın Heidegger kısmının birinci bölümünde bu bozumu Heidegger tarafından nasıl gerçekleştirildiği anlatılmaya çalışılmıştır. Bu esnada ilk bölüm aynı zamanda Heidegger’in “aşma” denemesinin büyük bir kısmı üzerinde durmak durumunda kalmıştır. “Varlık sorusu metafizik gelenekte nasıl unutuldu?” sorusuna cevap veren ve bu unutulmuşluğun sonuçlarını ihtiva eden bu ilk bölümün ardından, çalışmanın ikinci bölümünün alt başlıklarında “Heidegger’e göre varlık sorusu nasıl sorulabilir?” sorusuna yanıt aranacaktır.

Heidegger’in düşüncesine göre Batı Metafiziği baştan sonra hep aynı soruyu sormuş ancak bu soruya farklı yanıtlar vermiştir. Heidegger “aşma” düşüncesinde bu soruya yeni bir yanıt değil, yeni bir soru sormanın olanağını gerçekleştirmeye çalışmıştır. Sorunun olanağı ise varlığın kendisini gösterebilmesi için soranın, sorulananın ve sorunun, ona uygun olarak atanması zorunluluğunu içermektedir. Bu nedenle şimdi ilk olarak, soruyu sorabilecek varlık olarak *Dasein*’in Heidegger’in aşma düşüncesindeki yeri belirlenmelidir.

2.3.1. Özne Yerine *Dasein*

Heidegger Yeniçağ metafiziğindeki, nesne olarak görülen bir varolana, “nesnellik” formu içinde yaklaşarak onu belirlemeye çalışan “özne” düşüncesinin, “bilimsellik” adı altında hakikati belirlediğini, ancak bu hakikatin insanın özlü bir bağ içinde olduğu varlığın hakikatinden farklı olduğunu belirtir. Bilimler, varlığın hakikatini ifade etmeden, ancak onun “içinde” belirlenebilen varolanın hakikatine yönelerek, varolanı tamamıyla kendi matematiksel ölçütlerine indirgemekte ve böylece “kuşkusuz” bilgiye ulaştıkları savını öne sürmektedirler. “Kesinlik” ile “temellendirilen” bu bilgi biçimi, tamamıyla belirleme, hesaplama ve ölçme yöntemini kullanarak, yalnızca kendi alanına bağlanır ve bu alandaki tüm olgular nesnelleştirilir. Olguların nesnelleştirilmesindeki yol, değişken olanı değişmesinde göz önüne getirip “durdurmak” ve “kalıcılaştırmak”tır. Bu kalıcılık “kural” iken, değişmede süren zorunluluk “yasa”dır. Doğa alanında yapılan yasa araştırması bir kural koyma ve bu kuralı doğrulama şeklinde ilerler. Yöntemi ise ele geçirilmiş olan bilgilerden, henüz ele geçirilmiş olmayanın (bilinmeyenin) açıklanması ve doğrulanmasıdır. Deneyin kesinliğine duyulan güven de ilk defa Yeniçağ matematik fiziğinin “yasa”yı temele koyması ve onun hesaplayıcı düşünmesinin bir olguyu diğerine zorunlulukla bağladığı iddiasıdır (Heidegger, 2001a: 69-70).

Tek tek nesne alanlarının ele geçirilmesine aracılık eden yöntem, yalnızca “verileri” toplamaya değil, tüm bilgi edinme sürecinin kendisine uydurulur. Varolanın araştırılmasındaki tüm alanlar veri-alışverişi ve birbirlerine uyarlanma yoluyla birbirlerini doğrulamaya yönelir. Yöntem, süreç sırasında açığa çıkarılan yeni olanaklara kendini uyarlar. Böylece kendini tüm sürecin temeli haline getirir ve kendini bu temel halinde sürdürür (Heidegger, 2001a: 72-73). Özne ve nesne arasındaki uygunluk düşüncesi bilimsel araştırmanın her alanında egemenliğini bu şekilde ilan etmiştir.

Heidegger, bilimsel yöntemin bu tahakkümcü yöntemi ile gerçekleştirilen bilimsel etkinliklerin bir “hakikat” ortaya koyduğunu yadsımaz. Ancak bu hakikat, insan olanaklarından yalnızca birine işaret etmektedir. Bilimlerin insanlık için zaman zaman bir fayda ortaya koyabildiği açıktır ancak bilimsel yöntem insanlığa sanıldığından daha

büyük bir zarar vermektedir. “İnsanı ve insani olanı” araştırmaya yönelen bilimler ise, bu zararı kat be kat arttırmaktadır. Bilimsel yöntem, Yeniçağ metafiziğinin “*animal rationale*”nin bir versiyonu olan “*ego cogito*”yu temele aldığından araştırma süresince “yalıtık bir özne”nin, varolan’ı nesneleştirerek, varolan’a uygunluk gösteren veriler elde ettiğini varsayar. İnsanı araştıran bilimler olarak antropoloji, psikoloji ve biyoloji ise peşinen verili bir “ben” ve “özne” idesi üzerinden şekillenen bu bilimsel yönetime uygunluk içerisinde insanlığa dair bir takım verilere ulaşır. Bu durum bilimlerde “insanın özü”nün peşinen verili kabul edildiği ve aydınlatılmaya ihtiyaç duyulmadığını göstermektedir. Oysa tam da bu sebeple bilim “insan” hakkında yanılığa düşmekte ve onun varlığını kavramaktan mahrum kalmaktadır (Heidegger, 2011: 48-52).

Heidegger’in metafizik eleştirisi ile göstermeye çalıştığı temel husus, insan varlığının (*Dasein*) diğer varolanlar gibi ele alınmaya yanaşmadığı, dolayısıyla yalnızca varolan ile ilgilenen bilimin *Dasein*’i özünde kavramasının imkansız olduğudur. Pöggeler’in vurguladığı üzere, Heidegger’in fenomenolojik yönteminin yeniliği, her şeyden önce onun aşkın “Ben”i varoluş olarak kavramasındadır:

“Heidegger bu Ben’i ekzistens olarak belirlerken şunu söylemek ister: Bu Ben, bir salt görme, masa başında oturup felsefe yapan birisinin içinde gerçekliğini bulan bir salt görme değildir. Bu Ben, insandır. Bu insan hiç şüphesiz kendisini bir salt teori geliştirmeye de adayabilir, örneğin bir “kurucu fenomenoloji” geliştirebilir; fakat o her zaman nesnelere etkin bir praksis içindedir, diğer insanlarla ilişkileri vardır, o vicdaniyla başbaşa kalan ve yaşadığı sürece önünde daima ölümü bulan insandır. Bu insan kaygı, ürküntü ve korku duyar. O sonludur, zamanın içindedir, tarihsel bir konum içinde yaşamaktadır. Bu insan bu haliyle tamamen belirlenmiş bir durum içindedir. Ve bunların hepsi, kaygı, praksis, vicdan, korku, ölüm, tarihsellik, durum (*situation*); *Varlık ve Zaman*’a göre, insanın sıradan ve olağan kişisel yönleri sayılıp göz ardı edilemezler; tam tersine bunlar felsefi açıdan en yüksek öneme sahip şeylerdir. Ben, “somut ekzistens”i aşan, bu ekzistens “kuran” bir şey değildir; tam tersine bu transandantal Ben sadece ve sadece bu somut ekzistensin kurduğu bir şey olarak vardır ve bu somut ekzistens yine bizzat kendi tarihsel somutlaşmalarının toplamı içinde ele alınabilir.” (Pöggeler, 2001: 13-14)

Heidegger’e göre somutluğu içindeki insan bir varolan değil, varoluştur (*Ek-zistenz*). Latincedeki öne doğru çıkma, belirme, olma anlamındaki “*existere*” fiilini, buradaki öne doğru çıkma anlamını vurgulamak adına “*Ek-zistenz*” olarak kullanan Heidegger, bu kavramı, metafizik geleneğinde “*essentia*” karşılığında ele alınan ve “*essentia*”nın

gerçekleşmesi bakımından görünümüne gelen “*existentia*” kavramından ayırır. *Ek-sistenz*, ne içerik ne de biçim bakımından “*existentia*” ile örtüşür. O, bir gerçeklik olmadan farklı olarak “varlığın hakikati içine doğru-dışarı-çıkma” anlamına gelir (Heidegger, 2013b: 17-19) .

Buradaki “içine doğru” ve “dışarı”nın ne olduğunu açık kılmak için ise “*Dasein*” kavramını biraz daha açmak gerekmektedir. Almanca “*Da*”, “orada-burada olma” olarak bir “durum” içinde olmayı ifade ederken, “*Sein*” varlığa işaret etmektedir. *Dasein* şu ya da bu durum içinde varolur, ya da başka bir deyişle, o özünü, şu ya da bu durum içinde olma olarak sürdürür. “*Dasein*’ın özü kendi varoluşunda yatar” (Heidegger, 2011: 44) Varoluş ise *Dasein*’ın şu veya bu biçimde bir davranış gösterebildiği ve bu bakımdan her daim bir durum içinde olan varlığıdır. Varoluşu meydana getiren öğeler olmak bakımından bu durumlar bir bütün halinde onun *eksistensiyalitesini* oluştururlar. Bu durumlar içinde “olabilmek”, *Dasein*’in kendine özgü varlık karakteridir. Dolayısıyla *Dasein* ancak kendine özgü varlık karakteri aydınlatıldığında tam anlamıyla aydınlanmış olabilir (Heidegger, 2011: 13) .

Kendine özgü bu varlık karakteri, *Dasein*’ın “kendi olma”yı ya da “olmama”yı seçmesidir. Kendi olmasının yolu ise onun kendini anlamasından geçer. *Dasein*’ın *eksistensiyellerinden* biri olan “anlama (*Verstehen*)”, “açık olanın alanı içinde duran fırlatılmış tasarı”dır.² “Anlam (*Sinn*)” ise, *Dasein*’ın açıklığında kendini kendi olarak ortaya koyabileceği ve tasarlama sırasında kendisini açık olarak veren alandır (Heidegger, 2009: 19). Fırlatılmış tasarımı fırlatan ise, insanı *Dasein*’ın *eksistensine* kendi özü olarak gönderen varlığın kendisidir. Varlık kendisini *Dasein*’a fırlatılmış *ekstatik* tasarıda gösterir. Yoksa bu tasarı varlığı yaratmaz (Heidegger, 2013b: 29).

Varlık insana kendi özünü göndererek, ona “kendi olma” ya da “olmama” olanağını verir. Ancak bu *Dasein*’la olanağı arasında bir sahiplik ilişkisi olarak anlaşılmalıdır. Bizzat *Dasein*, bu olanağın kendisidir:

²Heidegger “*Varlık ve Zaman*”da *Dasein*’ın *eksistensiyellerine* dair analizinde, “anlama”nın dışında “bulunuş (*Befindlichkeit*)” ve “söylem (*Rede*)” gibi başka *eksistansiyelleri* üzerinde de durmaktadır (Heidegger, 2011: 141-169). Çalışmanın bu kısmında “*Dasein*”ın *eksistensiyel* yapısı, Heidegger’in metafizik eleştirisi bağlamında ele alındığı için kısıtlı olarak verilmek durumunda kalmış; bu yapı kapsamlı olarak tartışılmadan özellikle “anlama” üzerinden ilerlenmiştir.

“*Dasein* hep özsel olarak hep kendi imkanı olduğu için, bu varolan kendi varlığı içinde kendini “seçebilmekte”, kazanabilmekte, kendini kaybedebilmekte ya da hiçbir zaman kazanamamakta veya sadece “görünürde” kazanma imkanına sahip olmaktadır. Kendini kaybetmesi ya da kendisini henüz kazanmamış olması ancak kendi özüne göre mümkün olan bir sahillikle, yani kendine sahip olarak mümkündür.” (Heidegger, 2001a: 45)

Peki, *Dasein*'in neden kendisini bulması gerekmektedir? *Dasein* kendisini nerede kaybetmiştir? Bu soruların aydınlatılması için Heidegger'in “dünya” kavramını açmak gerekmektedir. Heidegger'e göre “dünya” varolanların bir toplamı olarak anlaşılabilir ontik bir kavram değil, kendisi içinde mevcut olabilen varolanların varlığı anlamına gelen ontolojik bir terimdir. Dünya içindeki varolanlar ise, nesnelere, doğa nesnelere ve “değer atfedilmiş” nesnelere (Heidegger, 2011: 65). Mekansal olarak mevcut olma bu varolanların varlık tarzıdır. Onlar bu dünyada kendileri tarafından kurulmayan bir ilişkisellikte mevcut olmaktadır. *Dasein* ise bu dünyada diğer varolanlar gibi mevcut olmamakta, şu ya da bu durumda, şöyle ya da böyle davranarak ve birtakım ilişkiler kurarak ikamet etmektedir. Buradaki vurgu *Dasein*'in bir ikamet yeri olarak dünyayı seçmesi değil, onun ancak böyle bir dünyanın içinde var olmasıdır. Bu onun bu dünyada salt tinsel bir varlık olup da mekansal olmadığı anlamına da gelmez. Mekansal olabilmek için bile öncelikle bu dünyanın içinde olması gerekmektedir. Bu nedenle *Dasein*'in asli varlık tarzı “dünya-içinde-var-olma”dır (*In-der-Welt-Sein*) (Heidegger, 2011: 56-57).

Dünya-içinde-var-olan, dünyada başka *Dasein*'lerle ve diğer varolanlarla birlikte var olur. Bu birlikte var olmanın varlık tarzı ise “ilgilenme”dir. İlgilenme salt varoluşa işaret etmez; vazgeçme, yapmama, dinlenme gibi olumsuzlayan haller de bu ilgilenme içindedir (Heidegger, 2011: 59). Varolanlarla ilgilenme sırasında karşılaşılan varolanlar, gereçlerdir. Gereç ise özsel açıdan “bir şey için”dir. Gereç, kullanılma münasebetinde artık bir “nesne” olarak varolan ya da hakkında bilgi telakki edilen bir şey olmaktan çıkar. Örneğin çekice gözümüzü dikip bakmak yerine onu elle kavranıp kullanırsak onunla olan ilişki özsel olarak kurulmuş olur. Böyle bir ilgilenme de gerecin bir-şey-içinliğine teslim olur. Heidegger gerecin kendini bu şekilde açıkladığı varlık tarzını “el-altında-olmaklık” olarak adlandırır. (Heidegger, 2011: 70-71).

Dasein “ilgilenme” olarak dünya-içinde-olmasında kendini neredeyse tamamıyla kaybetmiştir. O bu dünyanın içine doğup da varolanlarla “nesne” olarak ilk defa karşılaşmıyordur. Varolanlar hali-hazırda ilişkisellikleri ile birlikte, yani “el-altında olarak” dünya-içinde-varlığın-dünyasındadırlar. *Dasein* da zaten dünya-ile-beraber-varolduğu için gereçlerin gereç olma bakımından işlevinin belirliliğiyle, o bu dünyaya aşınadır. Bu aşinalık içinde *Dasein* ilgilenilen dünyaca “meftun edilmiştir” (Heidegger, 2011: 63; 79).

Dasein'in pratik kaygılarından imtina ederek, mevcut olanı salt seyretmesi, ona “bakış odaklaması” yani “algılaması”nda dahi, *Dasein* ilgilenme olarak dünya-içinde-varlık-olmasından bir şey yitirmez. Algılamamanın icra hali ise söylem ve müzakere etmedir. İcra zemininde algılama belirlemeye dönüşür, böylece ifadeler tarzında iletilebilir hale gelir. Bir şeye yönelme ve kavramada *Dasein*, kendi iç dünyasından dışarı çıkarak yeni bir şeyle karşılaşılıyor değildir. Dünya, zaten belirli ilişkisellikler ağı olması bakımından hep daha önce keşfedilmiş olanlardan oluştuğu için, *Dasein* dünyada karşılaşılan bir varolanda hep dışarıdadır. Bilen olarak ise, dünya-içinde-varolma olarak kendisidir; dolayısıyla esasen “içeride”dir. Ancak o, bilme sırasında keşfedilmiş dünyaya ilişkin yeni bir varlık duruşu kazanır (Heidegger, 2011: 63-65). *Dasein* kendisini ise ontolojik bakımdan kendisine en yakın fakat ontik bakımdan en uzak olan olarak bilmektedir. Bu, kendisini ve kendi dünya-içinde-varolmasını önce kendisi olmayan ama kendi dünyası dahilinde karşılaştığı bir varolan ve onun varlığı olarak anlamasındandır. Dolayısıyla o, henüz tam anlamıyla kendisini bilmesede, ön ontolojik anlamda kendine yabancı değildir (Heidegger, 2011: 16;61).

“Başka *Dasein*'lar” ile hep-beraber-olmaklığında da *Dasein* kendinin dışında, yüzünü tamamen “başkalarına” çevirmiş, tam anlamıyla “başkalarına” yönelmiş olarak bulunmaktadır. Bu başkalarının “birlikte-*Dasein*”ına “itina-göstermeklik” (*Fürsorge*) durumunda o, “başkalarının” varlık tarzı içinde tamamıyla erimektedir. Böylece hergünlüğünde başkaları ile hep-beraber-olan *Dasein*, kendisi değil “herkes”tir. Bu “herkes” tüm *Dasein*'lar için geçerlidir. Herkes “başkası”dır ve kendi olmayan ise “kimse”dir. Bu nedenle “herkes, *Dasein*'in beraber-olmaklık içinde zaten kendini hep teslim ettiği hiç kimse'dir” (Heidegger, 2011:135). Yalnız, herkesin hiç kimse olması, onun bir “hiç” olduğu anlamına gelmemektedir. “Hiç” (*Nichst*), *Dasein*'in herkesliğinde

değil, tam da *Dasein*'in kendi kendisine açımlandığı kendi olmasında açığa çıkar. Ancak “hiç”in açığa çıkabilmesi, hem gündelikliği hem de kendi olmayı beraberinde kapsayan temel bir *eksistensiyel* yapıyı gerektirir. Heidegger bu yapıyı “kaygı (*Sorge*)” olarak adlandırmaktadır (Heidegger, 2011:203).

Dasein, gündelik yapıp etmeleri içerisinde dünya-içinde-varolan olarak hem birlikte bulunduğu mevcut-olanlar olarak “el-altında-olanlar”la hem de kendinin dışındaki diğer dünya-içinde olanlarla hep-beraber-olmaktadır. Bu her iki durum da, *Dasein*'i kendi dışındakilerle ilişkiselliği olarak “kaygı” kavramına gönderir. Her iki durumda varolmak özsel olarak dünya-içinde-var-olmaya yani “ilişkiselliğe” aittir. Bu nedenle dünya-içinde-var-olma özsel olarak “kaygı”ya aittir (Heidegger, 2011:203-204). Bu bağlamda “kaygı”, *Dasein*'in kendi olma ve kendi olmama olanaklarının bütünsel yapısını meydana getirir.

Heidegger “kaygı”da *Dasein*'in kendini kendi olma olanağına götüren temel bir bulunuştan bahsetmektedir. *Dasein*'in kendi kendisine açımlanması, onun kendine özsel olarak ait olan bu temel bulunuşu ile olanak bulmaktadır. Bu temel bulunuş “endişe (*Angst*)” olarak adlandırılır. Bu bulunuş ile *Dasein* kendi kendisinin karşısına taşınır ve “fırlatılmışlığı” içinde kendi kendisini onda açılar. Endişe, *Dasein*'in meftun olduğu dünya ile ilgiselliği, gündelik yapıp etmeleri içinde kendini kaybetmesi içinde ya da Heidegger'in adlandırdığı şekilde “düşkünlüğünde” varolana yüz çevirmesini ve kendisine dönmesini mümkün kılar. Bu nedenle denilebilir ki “endişe”nin nedeni bizatihi dünya-içinde-varolmaktır (Heidegger, 2011: 191-192; 196).

Endişe, bütününde varolanı (dünyayı) raydan çıkararak ve böylece hiçe geleceği alanı açan en temel bulunuştur. Hep “bir şey”den ve “bir şey” adına olan “ürperti (*Furcht*)”ten farklı olarak endişenin nedeni tehdidin yersiz yurtsuzluğudur. Bu bağlamda tehdit eden “hiç”, “hiçbir yeredir” (Heidegger, 2011: 197; 199). *Dasein* tehdit eden “hiç” karşısında geri çekilirken, bütününde varolanın raydan çıkması ile varolanın varlığı (*Dasein*'in kendisi), şimdiye kadar gizli kalmış yabancılığında açığa çıkar. Bu hiçin itici özüdür; o *Dasein*'i varolanın varlığının karşısına çıkarır. Hiç bu şekilde açığa çıkması, kendi-olmanın da özgürlüğün de açığa çıkma olanağıdır ancak onların varolma olanağı değildir. Hiç, kendi-olma ve özgürlük de hiç açığa çıkmaksızın

vardırlar ancak örtük halde bulunmaktadırlar (Heidegger, 2009: 37-38). Hiçin ne zaman uyanıp da bu olanakların açığa çıkacağı ise varlığın takdirine kalmıştır.

Dasein kendini ister bilgisel, ister pratik, isterse toplumsal olsun, ilgilenme dolayısıyla mevcut-olanlar arasında kaybettiği içindir ki o aslında kendinin dışındadır. Bu sırada varolan kendini açarken, kendisi örtük kalmaktadır. Ancak *Dasein* varlığın kendine fırlattığı tasarı olarak “anlama” olanağına sahip olduğu için, kendi açıklığına geri dönebilir (Heidegger, 2009: 19). Bu ise bir sahiplik değil bir olanaktır. Bu olanağına sahip olup olmaması varlığın takdirine ve *Dasein*’ın bu olanağı yakalamasına ya da boşlamasına bağlıdır (Heidegger, 2009: 19; 12-13).

Dasein kendi dışında varolan, kendi dışındaki varolana ilgi ile gömülmüş olarak bulunan ve ancak hiçin açığa çıkması ile kendisine dönen bir varoluştur. Bu onun aynı zamanda kendi imkanı (kendi olma ya da kendi olmaması) olarak varolmasıdır. Bu imkanın gerçekleşmesi ile birlikte *Dasein*, varolanın ötesine geçebilmektedir. Bu öteye geçiş, onun kendi özünde gerçekleşmektedir. Heidegger’e göre bu “öte” ise metafiziğin ta kendisidir. Bu nedenle metafizik, insanın doğasına aittir ve *Dasein*’in temel olayıdır. Metafiziğin hakikati hep yakın olan ancak varlığına dikkat edilmediği için aynı zamanda kendisi hakkında sürekli bir yanılgıya düşülen derin bir hakikattir. Varolanın hakikati ile ilgilenen hiçbir bilimin tamlığı ya da kesinliği onun ciddiyetine ulaşamaz (Heidegger, 2009: 44-45).

Heidegger metafizik geleneği aşmanın, metafiziği aşmak olmadığını ve olamayacağını düşünmüş, metafiziği insanın doğasına ait olan bir imkan olarak görmüştür. Heidegger’de metafizik geleneği aşmak, “hakikat”ten vazgeçmeyi ya da onu salt bir değer olmaya indirgemeyi değil, öncelikle bu metafizikle örtülen “hakikat”in örtüsüne işaret etmeyi ifade etmektedir. İşaret eden ise, Heidegger’e göre “felsefe”dir:

“İnsan varoldukça, belirli bir tarzda felsefe yapmak gerçekleşir. Felsefe-diye adlandırdığımız şey-, metafiziği harekete geçirmektir; felsefe onun içinde kendini ve açıkça ifade edilmiş görevlerini bulur. Felsefe, ancak, insanın kendi varoluşunun, bütününde Varolmanın³ temel imkanlarının içine doğru kendine özgü bir sıçramasıyla harekete geçer. Bu sıçrama için şunlar çok önemlidir: önce bütününde Varolana yer açmak; sonra kendini Hiçin içine salıvermek, yani

³Yusuf Örnek’in çevirisinde “*Dasein*” “varolma” olarak çevrilmiştir.

herkesin sahip olduğu ve sıyrılmaya çalıştığı putlardan kurtulmak; nihayet bu sallantıyı sonuna dek salındırmak, öyle ki, Hiçin bizi zorladığı temel soruya, metafiziğin temel sorusuna dönülsün: Niçin hep Varolan var da Hiç yok?” (Heidegger, 2009: 45)

Heidegger bu sorunun cevabını “metafizik gelenek” olarak vermiştir. Metafizik gelenek, “varolan”ı “varolan” olarak araştırmak için yüzünü yalnızca “varolan”a döndüğünde, çıktığı kaynak olan Antik Yunan felsefesini de arkasında bırakmıştır. Felsefe “varolan” ile “varlık” arasındaki bağı düşünmeyi bıraktığı anda kendini ona açan yalnızca “varolan” olmuştur. Tüm felsefi soruşturmalara rehberlik eden bu düşünme, bir bütün olarak Antikçağ ontolojisidir. Bu ontolojiye Platon ve Aristoteles’in felsefesi, onun bir yorumu ve “eğitim” müfredatına dönüştürülmüş biçimi de dahildir. Ancak bu biçim onun “örtülü” halidir. Bu örtülülük ise onun “yargı” biçiminde dile getirilmesinden kaynaklanmaktadır. Aristoteles’in “logos”u “açımlayıcı söz” olarak yorumlamasından itibaren, hakikatin asli yeri “yargı” olarak anlaşılmış ve yargının işaret ettikleri “ebedi hakikatler” olarak sabitlemiştir. *Dasein* ise bu hakikatleri “ratio” ile “göz önüne getiren”, böylece onları “keşfeden” varlık olarak yorumlanagelmiştir. Bu anlayışa göre *Dasein*, aynı zamanda konuşabilen bir varlıktır. Konuşabilmesi onu diğer varolanlardan ayırır. Varolanlar hakkında konuşabilmesi ile *Dasein*, onların ne olduğunu “ifade edebilir” ve “eğitim” aracılığı ile “başkalarına” yani “kamusal alan”a aktarabilir. Heidegger’e göre bu anlayışla birlikte “hakikat (*a-létheia*)”, kendi asli varlığını yitirerek Batı Metafiziğinde alımlandığı şekliyle “varlık” kılığına bürünmüştür.

Heidegger’e göre bunun karşılığında felsefe, Batı Metafiziğinin “varlık” kavramını aşabilmek adına kendisine en uzak görünen ama aslında ona en yakın olan *Dasein*’a geri dönmeyi ve “varoluş”un analitiğini ortaya koymayı deneyebilir. Nitekim kendisi bunu gerçekleştirmeye çalışmıştır. Fakat *Varlık ve Zaman*’da ifade ettiği üzere, bu bir dogma değil, bir tezdır. *Dasein* ile “varolan” arasındaki farkı ortaya koymak, ontolojik meselenin yalnızca bir hareket noktasıdır. Bu belki de, varlığın hakikatine götürebilecek bir yol açabilir; fakat bu yolun doğru olup olmadığı ancak onu kat ettikten sonra ortaya çıkabilecektir (Heidegger, 2011: 461-462). Dolayısıyla Heidegger’in düşünmesinde *Dasein*, Yeniçağın öznesi gibi “düşünmenin mutlak temeli” değil, düşünmeye götürebilecek yollardan biridir sadece.

Bu yolu yürümeyi seçen Heidegger, Batı metafiziğinin mutlak “varlık” kavramını da içine alan “*Sein* (varlık)”tan ve “varlığın hakikati”nden söz etmektedir. “Varlığın hakikati”nin ilk adı ise “zaman”dır:

“Fakat Varoluş hakkındaki soru hep düşünmenin biricik sorusunun hizmetinde olduğundan, yani tüm metafiziğin gizli temeli olarak Varlığın hakikati hakkında olan ve daha geliştirilmesi gereken sorunun hizmetinde olduğundan, metafiziğin temeline doğru geri dönmeyi deneyen araştırmancının başlığı “Varoluş ve Zaman” değil, “Bilinç ve Zaman” da değil “Varlık ve Zaman”dır. Ne var ki bu başlık, alışlagelmiş diğer başlıklara benzetilerek düşünülemez: örneğin Varlık ve Oluş, Varlık ve Görünüş, Varlık ve Düşünme, Varlık ve Gereklilik başlıklarına. Çünkü burada Varlık hep sınırlı olarak tasarımılanmıştır, sanki “oluş”, “görünüş”, “düşünme”, “gereklilik” Varlığa ait değilmiş gibi; oysa bunlar açıkça belli olduğu gibi hiçbir şey değil de bir şey olduklarından, Varlığa aittirler. “Varlık ve Zaman”daki “Varlık”, “Zaman”dan başka bir şey değildir; çünkü “Zaman”, Varlığın hakikatının ilk adı olarak kullanılır; bu hakikat de Varlıkta özünü sürdürendir ve böylece de Varlığın kendisidir. Peki, ama niçin “Zaman” ve “Varlık?”” (Heidegger, 2009: 17-18)

Heidegger’in bu soruya verdiği yanıt ise, “aşma” düşüncesi çerçevesinde sıradaki başlıkta ele alınacaktır.

2.3.2. Varlığın Ufku Olarak Zaman

Heidegger felsefesinde *Dasein*’ın “varlık” ile köklü bir bağı olduğuna, bu bağı ise, *Dasein*’ın kendi varlığını söz konusu edebilmesi ile açığa çıktığına değinildi. Bu açıklık dahi *Dasein*’a varlık tarafından fırlatılmış bir tasarı ile gerçekleşebilmekteydi. Bunun yanında *Dasein* fırlatılmışlığından ötürü “dünya”ya ilgilenme ile tutkun olduğundan düşünleşmekteydi. Dünya-içinde-varolma olarak o, dünya-içindeki-varolanlarla ilgilenmekte idi. Heidegger, bu duruma ek olarak, *Dasein*’ın varolanlar hakkında konuşurken, aslında “kendisini” dile getirdiğini vurgulamaktadır. Bu dile getiriş ise, *Dasein*’ın “zamansallığı” ile ilgisinde açığa çıkmaktadır.

Dünya-içinde-var-olma olarak *Dasein*, dünya-içinde-varolanlarla hep bir ilgilenme halindedir. “Göz-önüne-getirici bakış” olarak bir-şey-için-bakışsal/anlamasal ilgilenme

ise, zamansallık üzerine temellenmektedir. Hesap etme, planlama, tedbir alma ve koruma olarak bu bakışın aslında hep dile getirdiği şey “şimdi”, “önce” ve “sonra” yapılması gerekenlerdir. Bir başka deyişle “göz-önüne-getirme” esnasında göz-önüne-getirilenler “beklentilerle” ilgili olup, bu tip ilgilenme “beklentilendirici-muhafaza edici” “göz-önüne-getirme” halindedir. Burada beklentilendirilen ve muhafaza edilen ise “şu an”dır: Şu an şunun yapılması gerekmektedir çünkü “daha önceden” yapılmamıştır. “Daha önce” ise şu anın yani “şimdi”nin öncesidir. Sonra yapılacak olan ise “şimdiden sonra”ya işaret eder. Heidegger “önce” ve “sonra”nın daima “şimdi” ile ilintilendiği bu yapısını “tarihlendirilebilirlik” (*Datierbarkeit*) olarak adlandırmıştır (Heidegger, 2011: 431).

Heidegger’e göre “şimdi”, “sonra” ve “önce”in tarihlendirilebilirliği, onların zamansallık kökünden gelme olarak bizzat zaman olduklarının bir delilidir. Bu zaman, onun her şeyi “şimdi” üzerine temellendiğini göstermektedir. Bu “şimdi” ise, hep-beraber-dünya-içinde-varolmanın oluşturduğu kamusalılık içinde dile getirilmektedir. Her bir *Dasein*’ın dile getirilmiş zamanı, onun dünya-içinde-varoluşunun zemini üzerinden kamusallaşarak yayılmaktadır. Hergünkü ilgilenme esnasında her bir *Dasein* ortak bir zaman birimi kullanarak, ilgilenmesini bu ortak zaman birimine göre ayarlamaktadır. Bu esnada “herkes”in hesap ettiği verili zamandan faydalanmaktadır. Böylece “herkes” için bu ortak zaman şöyle ya da böyle mevcut olmalıdır (Heidegger, 2011: 433; 435-46).

Kamusal olarak tarih ya da saat biçimine bürünen zaman, astronomik veya takvimsel zaman hesabı olarak bilinmektedir. Heidegger, kamusal olarak verili zamanın kamusallaştırılıp yaygınlaştırılmasının sebebini ise *Dasein*’ın fırlatılmışlığına bağlamaktadır. Dünya-içinde-var-olma olarak *Dasein*, ilgilenmek suretiyle tabi olduğu dünyada bir-şey-için-bakışsal yapısı gereği “hesap etmeye” başlar. Her şeyin yapılması gereken bir zamanı vardır ve bu zaman günü gece ve gündüz olarak böler. Gündüz ona gerekli aydınlatıcı bakışını sağlarken, gece bu imkanı *Dasein*’dan almaktadır. Üstelik *Dasein* kendini bu iş görme üzerinden anlamaktadır. Gün içindeki yapıp etmeleri üzerinden kendini anlayan *Dasein*, “gündüz vakti”ni kendi zamanı olarak tanımaktadır. Özü itibariyle fırlatılmış ve düşkün olarak varolduğu için, kendi zamanını “yapıp etmelerin” belirli zamanlara göre belirlendiği “kamusallığa” uygun olarak, kendi

zamanını şu veya bu zaman hesabıyla ilgilenici olarak görmektedir. Bu şekilde *Dasein*, gündüz ve gecenin dönüşümüne teslim olmuş haldedir (Heidegger, 2011: 436-437).

Heidegger kamusal olarak yaygınlaştırılıp yayınlanan ve *Dasein*'in üzerinden kendini anladığı yapıp etmelerini kendisine göre ayarladığı bu zamanı “dünya-zamanı (*Weltzeit*)” olarak adlandırır. Isı ve ışığın kaynağı olan gökcisminden ve onun gökteki yerlerinden hareketle icra edilen tarihlendirmenin kamusal hale gelmesine dayanan bu zaman, dünya içindeki bir şey değil, dünyanın dünyasallığıdır. O özü bakımından dünyaya aittir; tarihlendirilebilirdir, uzayıp gider ve kamusaldır. (Heidegger, 2011: 438-440).

İlgilenme sırasında kendini gösteren bu zaman, hep bir şeylerin zamanıdır. Bir şeyin o an için uygun olup olmadığını belirler. Herkes için geçerlidir ve herkes kendini bu zamana göre ayarlar. Dolayısıyla o “ölçek idesi”ne dayanır. Ölçek idesi içinde yatan “değişmezlik” anlayışı, onun bu herkes için ve her zaman sürekli olarak mevcut olduğunu ifade eder (Heidegger, 2011: 442) İlgilenme sırasında her nesneye kendi zamanı tayin edilir ve onlar bu zamanın içinde var olarak anlaşılır. Her mevcut-olan, kendine tayin edilen zaman içinde göz önüne getirilir. Bu durumda “mekan” dahi mevcut-olanın bu kendine has zemininden hareketle belirlenir. Dünya-zamanı ise her türlü nesneleştirmenin olanağının koşulu olarak dünya-içinde-var-olmanın ufkudur (Heidegger, 2011: 442-444).

Heidegger'e göre şimdilerin birbirine eklenmesi ile sonsuz bir dizi açığa çıkararak ve öz yapısı tarihlendirilebilirlik olan bu zaman kavramı, *Dasein*'a ait esas zamansallığı örtmektedir (Heidegger, 2011: 449). Onun örttüğü şey ise dünya-içinde-var-olmanın yapısını oluşturan daimi ilgilenme ve bu dünyaya tutkunluğun temel sebebi olan “sonluluk” yani “ölüm”dür. İlgilenme sırasındaki yüz çevirme, yani kaçış, aslında ölümden kaçıştır. Göz-önüne-getirme ile dikkatin “başka” yöne çevrilmesinin sebebi, dikkati varolmanın sonluluğundan kaçırmadır. Böylece *Dasein*'in asli yapısı olan sahici zamansallığı, bu zaman kavramı ile örtülür. Kamusal zamanın “sonsuzluğu”, herkese yayılması ile “tasavvur”a bu zamansallığı unutturur (Heidegger, 2011: 450). Ancak örtük olan dahi, kendini “örtük” biçimde gösterdiğinden, hiçbir zaman kapalılık durumunda değildir. Bu biçimiyle o, akıp giden şimdiler dizisi olarak anlaşılır.

Şimdiden geçmişe doğru akıp giden anlar hemen unutulur ve göz önüne getirici bakış hep bir sonrakine, “gelecek olan”a odaklanır. Böylece zaman dünya-içinde-varolmaya kendini bizatihi “hiç” olarak gösterir (Heidegger, 2011: 450-452). Bu “hiç” şeklinde ortaya çıkan “zaman” ise metafizik gelenekteki “varlık” kavramına göndermektedir.

Heidegger’in Batı metafiziği eleştirisine göre metafizik gelenekte “zaman” ve “varlık”, insanın “ölümü” görmezden gelmek adına bir “hiç”e göndermede bulunan “zaman” ve “varlık” kavramlarına karşılık gelmektedir. Heidegger’in “*Dasein*” analizi ile önemini vurguladığı şey ise, metafiziğin bu kavramları bu haliyle temele alan yapısının *Dasein*’ı kamusalığa mahkum ederek, onun kendi-olmasının önüne geçmesi olmuştur. Bu ise *Dasein*’in merkezini yitirmesine ve giderek kendine daha da yabancılaşmasına sebep olmaktadır. Heidegger bu durumu “yurtsuzlaşma (*Heimatlosigkeit*)” olarak adlandırmaktadır (Heidegger, 2013a: 31). “Varlık”tan yola çıkan düşünme, “varolan”a doğru yöneldiğinde kendi özüyle olan bağı “unutmuş” ve yolunu yitirmiştir. Heidegger tıpkı Nietzsche gibi bu durumla ilgili bir öngöründe de bulunmaktadır. Kökleri Antik Yunan ontolojisine dayanan ancak “ebediyet” düşüncesi ile bu köklerden sapması nedeniyle, Batı düşüncesinin yazgısı olan yurtsuzluk, küresel emperyalizmin etkisiyle giderek dünyanın kaderi haline gelmektedir. Bu yitimin aşılması ise ancak “varlık”tan hareket eden düşünme ile başlayabilecektir (Heidegger, 2013a: 31; 2001a: 98).

Bu bağlamda Heidegger’in yaklaşmakta olan tehlike nedeniyle metafizik geleneğin aşılmasını gerekli gördüğünü ancak “aşma”yı geçmişi tümünden yok edecek şekilde bir ileri atlama şeklinde değil, aksine geriye dönüp kendi temeli ile yüzleşme şeklinde düşündüğünü söyleyebiliriz. Zamansallıktan kendini azat etmiş metafizik geleneğin (Heidegger bu geleneğe Yeniçağ düşüncesini de dahil etmektedir) unutulmuş geçmişi olan “zaman”, “düşünmesi gereken olarak” “düşünme”yi çağırmaktadır. Ancak Heidegger bu düşünmenin metafizik geleneğin temeli olarak gördüğü “teknik düşünme”den farklı bir düşünme olduğuna işaret etmektedir. Bu farklılık ise çalışmanın Heidegger’in eleştirisi bölümünün son başlığının konusudur.

2.3.3. Teknik Düşünme Yerine Köklü Düşünme

Çalışmanın bu son başlığının konusunu oluşturan “düşünme”nin, Heidegger’in hem Batı Metafiziği eleştirisini, hem de “aşma” önerisini muhteva etmesi bakımından aslında ikinci bölümün tümünü kapsadığı söylenebilir. Dolayısıyla bu kısımda “düşünme şudur” gibi bir tanım verilemeyeceği baştan açıktır. Ancak, düşünmenin Heideggerce “sadece ve öncelikle ne olamayacağı” söylenecek olursa, buna kısaca “mantığın hali hazırda düşünmeye çizdiği alışlagelmiş yol” olarak cevap verilebilir. Mantığın gördüğü ve gösterdiği yalnızca bir yoldur. Bu yol ise ne “olanaklı” ne de “zorunlu” tek yoldur. Düşünmenin ne olduğu üzerine düşünmek olarak mantık, Aristoteles’le birlikte açığa çıktığından beri Batı düşüncesinin bir yazgısı olagelmıştır. Mantık düşünmenin belirli bir tarzı üzerine bir araya getirilmiş bilgiler olarak, Batı’nın bu yazgısını belirleyen temel husus gibi “görünmektedir”. Heidegger ise “düşünme” üzerine “düşünmesinde” görüneni yazgı olarak görmek yerine, onu açığa çıkaran kaynağa doğru yönelmiştir. Bu kaynak ise, çalışma boyunca aşına olunduğu üzere Antik Yunan’dır. Tam da bu nedenle çalışmanın sonu Heidegger’le birlikte bir kez daha Antik Yunan’a dönmeyi gerektirmektedir.

Düşünmenin, “düşünme” olarak belirlenmeden önce mevcut olup olmadığı sorusu, yani mantık tarafından ona belirli kurallar çizilmeden ve sınırlar çekilmeden önce düşünceye ne olduğu sorusu, Heidegger’i, Platon ve Aristoteles’ten önce felsefede ne olduğuna dair bir bakışa yöneltmiştir. Heidegger bu bakışla birlikte bir geçişi, düşünmeye dair bir dönüşümü görmüştür: Parmenides ve Herakleitos, “logos” ile “varlık” kavramlarını bir araya getiren sözler ortaya koyarken, Aristoteles “logos” ile “söz” kavramlarını bir arada kullanmaktadır. Bu durumda Herakleitos’un fragmanlarındaki “logos”u “söz” üzerinden yorumlamak, Aristoteles’in “yargı” ile “yargı ile ifade edilenin” uygunluğu olarak anlaşılan “*a-létheia*” kavramını, Herakleitos’un düşüncelerine dayatmak ve onları başka türlü anlaşılmaya zorlamak olacaktır. Peki, Herakleitos “logos” derken ne demektedir? Heidegger’in yorumuna göre Herakleitos’un fragmanlarındaki “logos”, “varlık” ile doğrudan ilişkilendirirken, söze doğrudan bir işarette bulunmamaktadır. Burada “logos”, “varolanları bir araya toplayan toplanmışlık” anlamına gelmekte, aynı zamanda “işitme” ile de bir bağ içermektedir. “Logos” un sesini işitme ile “söylem” ayrı şeyler olarak yer almaktadır. Hatta “logos”un bir söylem ya da konuşma olmamasından

dolayı, insanların onu işitemediği vurgulanmaktadır. Bunun yanında “logos”u işitemeyenler için varlığın gizli kaldığına, varlığın ise ayrılma eğiliminde olanın kökensel birleştirici birliği olduğuna işaret edilmektedir (Heidegger, 2008: 34-37).

Heidegger’in bu yorumu ile göstermeye çalıştığı, Herakleitos’un düşünmesinde varlığın henüz her şeyi içine alan fakat hiçbir şey tarafından içerilemeyen bir şey, bir evrensellik olarak değil; bizzat ayrılma eğiliminde olan şeylerdeki bir bağ, bir birleştirici olduğudur. Ancak Platon ve Aristoteles’in felsefesinde varlık, varolanın varlığı olmak bakımından “varolan olarak varolan nedir?” sorusunun bağlamında sorgulanır. Ardından da varolmaklık (*Seindheit*) tarafından belirlenen bir “şey” haline gelir (Heidegger, 1995: 37). Bu süre zarfında değişen ise “varlığın kendisini” düşünmek ile “varolan” adı ile ifade edilenin “ne olduğunu” sormak olmuştur. Bu ayrım kendisini “düşünme” ile “felsefe” arasındaki ayrım olarak vermektedir. Düşünme kendini varlığın kendisine verip, onun tarafından belirlenmeye açılırken, felsefe ifadenin neye işaret ettiğini sormakta, bu soruyu sorarken “varolan”ın “nasıl düşünülmesi gerektiğini” belirlemeye çalışmaktadır. Varlık ile karşılaşma, onun karşısında geri çekilme ve bu geri çekilmeyle onun tutsağı haline gelerek onu düşünme, Sofistler’in yarattığı anlam karmaşasından sonra varolanın hakikatine dikkat etmeye dönüşmüştür. Bu dikkati gerçekleştirebilecek olan ise “*theorein*” yetisine sahip olan “*philosophos*”tur (Heidegger, 1995: 32-34; 40).

Metafiziğin yükselişi ile birlikte, mantık tarafından sınırları çizilen ve giderek keskinleştirilen bu dikkat, yine bu dikkat sonucu ortaya çıkan bilimlerin hakikate sınır çizme konusundaki baskısı sonucu tek bir ölçüte sabitlenmiştir. Bu ölçüt, “nesnel” olarak adlandırılan “insani duygulardan tamamen arındırılmış” bir şekilde “varolan”la doğrudan girilmesi gereken teknik ilişkidir. Bu ilişki varolanı düşünce ile göz önüne getirmeyi, onu ölçüp biçmeyi ve hesaplamayı içermekte ve tamamıyla varolanın alanında gerçekleştirilmektedir. Ancak bu sırada bilimin göz ardı ettiği şey, bu ilişkinin hala “duygusal” bir içeriğe tabi olduğudur. Bu içerik ise “aklın kendi ilke ve kurallarına duyduğu sonsuz güven”dir (Heidegger, 1998: 53). Bu güven duygusu içinde düşünce, varolanı özünde ele geçirmeye çalıştığı için onu zorlar, baskı altına alır ve tüketir. Onu kendi halinde olmaya bırakmaz ve onda yarattığı tahribatı görmez. Sonunda varolanın varlığı onun görmesinde tümünden kaybolur; onun yerine yalnızca sayısal/hesaplanabilir/

mukayese edilebilir bir değer yerleştirilir. Bu adımdan sonra varolanın varlığı tamamen geride bırakılarak, onun değeri üzerinden işlemler gerçekleştirilmeye ve her Őey birbirine bu değerler üzerinden denkleştirilmeye devam edilir. Zapt edici dūřünce, bırakılma olarak dūřünmenin yerini alarak, onun üzerini örter ve onu hiçliğe bırakır.

Heidegger Yeniçaę'da her tūrlū dūřünmenin bilimsel bilgi ve onun yöntemi üzerinden değerlendirilmesini büyük bir tehlike olarak görmüştür. Bilimin doğmasını sağlayan “henūz mantık tarafından biçimlendirilmemiş dūřünme”, bilim tarafından reddedilmekte, bilim kendi kaynağına sırtını dōnmektedir. Bu durumda her tūrlū dūřünme, bilimsel yöntemin kısı kacında kendi yönünü kaybetmektedir. Kuřkusuz bilimsel yöntem, insanlığa uygarlığın inşasında büyük bir fayda sağlamaktadır. Modern bilim ve tekniğin işlemesinin aracı olan teknoloji hem bilimsel bilginin ilerlemesinde hem de gündelik insan hayatını kolaylaştırmada neredeyse vazgeçilmez bir yer tutmaktadır. Ancak teknolojinin dikkat edilmesi gereken bir özelliği vardır ki; insanlığa daha önce hayal bile edemeyeceği Őeylere, atomu dahi parçalamaya kadar yeni olanaklara kapı aralarken, bu yolda önüne çıkan her Őeyi bu sürecin ilerleyebilmesi için bir malzemeye dōnüřtürmesidir. Her Őey giderek modern tekniğin işlemesinin bir kaynağına dōnüřürken, bu kaynaklar kendi varolma koşullarından koparılarak, daha fazla üretimin ve ilerlemenin kendi amacına doğru koşullandırılmaya zorlanmaktadır. En kaygı verici olan ise, bu yöntemle inřa edilen uygarlığın, insan varlığı için bir mesken olup olmadığının sorgulanmaması ve sürece bu soru sorulmadan sonsuz bir hızla devam edilmesidir.

Dūnya sonsuz bir hızla tekniğin nesnesine dōnüřtürölürken, Heidegger bu durumun karşısına, “inřa etmek/barınmak (*Bauen*)”, “ev (*Haus*)”, “mesken (*Behausung*)”, “yurt (*Heim*)”, “yakınlık (*Nähe*)”, “komşu (*Nachbar*)”, “söz (*Wort*)”, “cevap (*Antwort*)”, “dil (*Sprache*)”, “fedakarlık (*Opher*)”, “şükran (*Dank*)”, “hakikat (*Warheit*)”, “Varlık (*Sein*)”, “bırakılmışlık (*Lassen*)” ve “Varlığa bırakılmışlık (*Gelassenheit*)” kavramları ile çıkar. Heidegger bu kavramların dışında daha birçok kavram oluşturup felsefeye armağan etse de, bu kavramlar çalışma süresince bize, Heidegger'in tekniğin dışındaki bir dūřünme biçiminin ipuçlarını verdiği, hepsinin de bu dūřünme ile yakınlık olarak ilişkilendiği anahtar kavramlar olarak görünmüştür. Heidegger'in “köklü dūřünme (*Das Anfängliche Denken*)” olarak adlandırdığı bu dūřünme biçimini bir yol olarak tarif

edilmektedir. Bu yol, Antik Yunan'dan yola çıkan, Batı düşünmesinin şimdiye kadar gittiği yolu takip ederken bir patikaya doğru yönelen ve bu sayede yeni yollara kavuşmayı dileyen bir düşünmenin beklentisidir. Henüz beklenmektedir çünkü Heidegger'e göre henüz böyle bir düşünmeye hazır değiliz.

Yeniçağ'ın şekillendirdiği düşünme hep kendisi için en güvenli görünen yola ve hep bu yolu takip etmeye odaklanmaktadır. Yolda devam ettikçe de, evinden giderek uzaklaşmaktadır. O uzaklaştıkça ev, ev olmaktan çıkmaktadır. Batı'nın gezginci düşünmesi hep evi geride bırakırken nereden yola çıktığını unutmakta ve bu yolun nereye götürdüğünü ise sormamaktadır. Yeryüzünü tahrip ederek genişletilen bu yolun nereye götürdüğü konusunda ise Heidegger Nietzsche'nin düşüncesini dikkate almaktadır. Çölleşmeye götüren bu yolun ısrarla takip edilmesi nedeniyle çöl giderek büyümektedir (Heidegger, 2013a: 18-19).

Çölün her yeri kaplamaması için, Batı düşünmesine evinden bir çağrı yapılmaktadır. Bu çağrı, duymasını bilenlere varlığın çağrısıdır. Ancak Herakleitos'un vurguladığı üzere herkes bu çağrıyı duymaya açık değildir. Heidegger'e göre "beklemek" bu nedenle gereklidir; o bir eylemsizlik değil, kulakları yeniden açmak için gereken bir hazırlık, sebatla sürdürülmesi gereken bir çabadır. Heidegger bu çağrının işaretini ise yurtsuzlukta iştmiştir. İnsan giderek ıssızlaşmakta, yurtsuzlaşmaktadır. "Nihilizm" bu yurtsuzlaşmanın Nietzsche tarafından dile getirilen adıdır. Peki, insan neden yurtsuzlaşmaktadır? Heidegger bu soruyu "varlığın evinden giderek uzaklaşması" olarak cevaplamıştır. Varlığın evi ise dildir. Oysa şimdilerde o kamusalığın dönüştürücülüğü içinde yalnızca bir araç olarak görülmektedir. Onun koruyucuları ise düşünürler ve şairlerdir (Heidegger, 2013a: 5-7). Onlar varlığın evini bir barınma/mesken olarak inşa ederler; dolayısıyla yeryüzü ya da gökyüzünü tahrip etmeden, onlarla bağ içinde ve onlar arasında bu binayı görünmeye bırakırlar.

Düşünme ve şiir, dil uğruna kendilerini feda ederler. Onlar dili kendi amaçlarına göre şekillenmeye zorlamazlar. Bu fedakarlık sırasında onlar, varlığın sesine itaat ederler. Kendilerini "varlığa", "varlığın açılmasına" bırakırlar. "Bırakma", bu bağlamda "istememeyi isteme" olarak varlığa yakın durma, ona komşu değildir (Heidegger, 2012: 51). Onlar bu bırakma ile etkilenmekten, orijinalliklerini yitirmekten korkmazlar. Kendilerini açılma olarak varlığın hakikatine bırakırken, varlığın hakikatini (*Wahrheit*

des Seins) “söz”le korurlar. Söz bir şeyi göz-önüne-getirerek, nesneleştirerek tasavvur etmez. Aksine bir şeyi göstererek adlandırır, bir şeyi “*kendi söylenebilirliğinin genişliğine duraksatır*” (Heidegger, 2012: 37-38). Adlandırma ise bir çağrıdır, bu ad ile düşünme, adlandırılanın kendi kaynağına çağırılır. Düşünürü, düşünülmüş olanla bir karşılıklı konuşmaya girmeye çağırır. Bu karşılıklı konuşma, adın özünü karanlığa gömen tarihin tozlu yolunda kaybolmadan gerisin geriye yürüyebilmek için yolu aydınlatır (Heidegger, 1995: 30-31).

Konuşma ise her an her saniye insan varlığında gerçekleşmesine rağmen, insan her zaman bu konuşmayı duymaya muktedir değildir. Eğer düşünme varlıkla karşılıklı bir konuşma olmak istiyorsa öncelikle tasavvur biçiminde onu zorlamadan beklemeyi, böylece istememeyi istemeyi öğrenmelidir. Bu bekleme bir sessizliktir, varlığın kendini açması için gereken alanı açar. Tarlayı nadasa bırakır. Tarla ancak böylece yeniden bir tarla olur. İskan etmek, tarlayı ekin vermesi için önce onu sürmeyi, ekmeyi ve ekilenlerin büyümesi için onu koruyup gözetmeyi gerektirir. Bakıp yetiştirmek, işlemek anlamında inşa etmeye, bir gemi imal etmeye benzemez. Aslında o imal etmek bakımından hiçbir şey yapmaz. Ancak o bir etkin olmama anlamındaki edimsizlik değildir. O “evet” ve “hayır” arasında bir gidiş-geliş değil, bir sükunet halidir. Olumlama ve olumsuzlama arasında muallakta kalma ve “aradalık” olarak bu ikamet, “bekleme”dir (Heidegger, 2012: 45). “Varlığa bırakılma”, kendini bu kendine özgü sakinliğe (bir yerin sakini olmak bakımından sakin olmaya) bırakma olarak “şeyleri olmaya bırakma”dır. Şeyleri olmaya bırakma bir tasavvur değil tefekkür halidir. O bir cevap arama değil, cevap olmadır.

Tefekkür halindeki düşünme, varlığın sözüne bir cevap verme değil, cevap olarak olmadır. Varlığa bu karşılık olma, düşünmenin (*Denken*), şükran (*Dank*) halidir. Bu şükran halinde bakış ve ufuk kaybolur. Bakış hep bir ufukla sınırlanır, ufuk ise hep bir yön tayin eder. “Değer” böyle bir istemenin ufkudur. Ufuğun “istemesi”nden kendini-salıverip-serbest-bırakma ise ufuğun istemesini dikkate almamadır. Bu dikkate almama artık bir istemeden gelmemektedir. Dikkate almama istemenin izine ihtiyaç duysa da, bu iz kendini içe bırakmada kaybolur. “İçe-meskuniyet (*Inständigkeit*)” bu bağlamda, varlığın açıklığında varolana, onu olmaya bırakmak için uzak ama kendine (*Dasein*) yakın durmayı içeren bir düşüncelilik halidir. Bu düşüncelilik hali, varlıkla yeniden

kurulacak köklü bağ için beklemedir. İnsan, bu düşüncelilik haline yalnızca “umarak” ihtimal verir ki bu beklemekten başka bir şey değildir (Heidegger, 2012: 51-55; 57).

Böyle bir düşünmenin tamlığı, sözünün saf olarak varlığın hakikatine ait olarak kalmasında ve sadeliğinde yatacaktır (Heidegger, 2013a: 7). Varlığın düşünmesini diğer düşünmeden ayıran onun bu sadeliğidir. Dilin sadeliği onun varlığın aydınlatması ile dolu olduğunu göstermektedir. Böylece dil, varlığın henüz söylenmemiş sözünü dile getirebilir. Bu varlığın hakikatinden kaynaklanan düşüncenin varlığa uygun, titiz bir söylemidir. Bu söylemin özelliği ise derinleşmenin tamlığı ve sözün tutumluluğudur. O bunu herhangi bir amaç ya da pratik kaygı gütmeden yerine getirir. Onun etkinliği ne başarılı sonuçlarında ne de etkileyiciliğinde yatar. Düşünme bu anlamda ne teorik ne de pratik ne de ikisinin bileşimidir. Ancak o “*praxis*” i aşan bir eylemdir, varlığın sesini dinleyerek ve kendini ona uydurarak oluşmakta olanı vücuda getirir (Heidegger, 2013a: 53-56). Böyle bir düşünme, “unutulanı” hatırlamaya, yad etmeye ve şükretmeye çağırmaktadır. Bu ise geriye doğru düşünerek hatırlananda yoğunlaşıp toplanmayla yani “logos”la mümkündür (Heidegger, 2008: 69). *Dasein* ancak böyle bir düşünme ile varlığın evinde ikamet edebilir.

Dasein, varlığı kendi arzusu dahilinde belirlemeye, onu zapt etmeye çalışmadan, onun özgürce ikamet edebileceği evi inşa etmeyi, o eve özen göstererek yaşanılacak bir yer haline getirmeyi ve onun eve gelmesini umarak onun sesine kulak kesilmeyi öğrendiğinde, varlık da gizlenmek zorunda kaldığı karanlıklardan çıkıp gelecektir belki de:

“Akşam, yad etmenin, göz açıp kapayana dek geçip gitse de düşünceyle birlikte olmanın anı. Düşünmek ciddi bir konu, aynı zamanda da şen bir şeydir. Düşünürken içsezi özgür bırakılır; bu da kutlamak demektir. Yad etme bulanıklık, hüznün, kasvet olmayıp, tam tersine neşedir, mutluluktur, onda her şey aydınlanır, saydamlaşır.

Şimdi söylenenlerde, burada oturanların evlerini özenle çiçeklerle süsledikleri –ki bu onların doğru bir barınmayı sürdürmek istediklerini bir işaretidir- yurdumuz olan şu memlekette yakılan küçücük bir ışıktan başka bir şey değil.

Yakılan küçücük ışığın daha ne kadar ışıldayacağı, ne zaman söneceği, yurt akşamının kutlamalarına ve dost söyleşilerine katılan bizlere bağlı.” (Heidegger 2008: 111)⁴

⁴ Çeviride yad etme (*Die Besinnung*) duyardüşünüş olarak, memleket ise kent olarak geçmektedir.

Heidegger, şiir ve düşünmenin, “mitos” ile “logos”un birlikteliğinin metafiziğin varolana tutuklu kılan kısılcısından kurtulma olanağını verdiği ve varlığın hakikatine götüren yolu açabileceğine inanmıştır. Nietzsche’nin felsefesini metafiziğin nihai basamağı ve varolanın hakikatinin çöküşünün habercisi olarak yorumlayan Heidegger, yeni bir hakikat anlayışının şafağında Nietzsche gibi sanatsallığı ön plana çıkarmış fakat sanatın ve persektifsel düşüncesinin mutlak hale getirilerek hakikatin üzerinde bir değere sahip olmasını tehlikeli bulmuştur. Heidegger’e göre sanat, hakikate katlanmayı sağlayan bir araç değil, hakikati doğuran ve onunla uyumlanmayı sağlayan temel zemindir.

Nietzsche ve Heidegger’in Batı Metafiziğine yönelik eleştirileri, değer sorunsalı ve varlık sorunsalı olmak üzere iki farklı çerçeveden hareketle bu geleneğin neden yıkıma sürüklendiğini ve yeni baştan nasıl kurulacağını sunmaktadır. Nietzsche, metafiziğin yaşama uygun bir değerlendirmeyi yansıtmadığını, bu nedenle çöküşe götürdüğünü düşünmesinden dolayı metafiziğe karşı çıkmış; değerleri yeniden değerlendirerek metafizikte birer put haline gelen ideallerin aslında bir yorumdan ibaret olduğunu göstererek, bu putlarla birlikte metafiziği yıktığını öne sürmüştür. Heidegger ise, metafiziğin temel kavramları üzerinden bir Nietzsche okuması yaparak, Nietzsche’nin metafiziği yıkmak yerine, aslında daha sağlam bir hale getirdiğini ve bu esnada Nietzsche’nin metafiziğin temel kavramlarına ve mantığına sadık kaldığını göstermeye çalışmıştır. Nietzsche’nin her şeyi bir görünüşe, değerleri yaşamsal süreçlerin bir aracına, hakikat ve anlamı ise güç istencinin belirlediği yorumlara indirgeyen metafiziği, Platon’un felsefesinin tersine çevrilmiş hali olarak metafizik süreci tamamlamıştır. Tamamlama ise metafiziği aşmaya yetmemiştir. Değerleri yeniden belirleme ve eski değer düzenini tersine çevirme ya da yeni değerler arama uğraşı, varolana eskisinden daha güçlü bir şekilde saldırma ve tahakküm altına alma etkisi doğurmaktadır. Nietzsche metafizik geleneğin değerlerini eleştirirken, yalnızca bireysel yaşama odaklanmış fakat bir bütün olarak dünyanın geri dönülmez bir biçimde yok olma tehlikesi karşısında yeni bir anlama ve koruma biçimi önermemiş; hatta buna şiddetle karşı durmuştur. Bu düşüncelerin metafiziği kendi içine kapatarak daha tehlikeli bir hale getirdiği ve yeniden tahkim ettiği Heidegger’in teknik ve özne eleştirileriyle gösterilmeye çalışılmıştır.

SONUÇ

Bu çalışmada Avrupa kültürünün geleceğini karanlık bulan ve bu karanlığın kaynağını Batı'nın düşünme yapısının temellerinde arayan iki filozofun, metafizik düşünmeyle ve bu düşünmenin doğurduğu gelenekle hesaplaşmaları ele alındı. Rönesans'ın açmış olduğu yolda, bilgi eleştirisinden hareketle metafizik geleneğin hakikat anlayışına karşı çıkan Hume ve Kant gibi filozoflardan sonra, bu geleneği Nietzsche değer perspektifinden, Heidegger ise varlık perspektifinden eleştiriye tabi tutmuştur. Bu eleştiriler bağlamında konu edilen metafizik felsefe eleştirileri, temelindeki perspektif farklılığı nedeniyle iki farklı görünümde karşımıza çıkmıştır. Bu görünüm, iki filozofun metafizik felsefenin aşılması konusundaki duruşlarını belirlemiştir.

Çalışmanın Nietzsche'nin eleştirisine odaklanan birinci bölümünün gösterdiği üzere, değer perspektifi Avrupa'daki bunalımın sebebini temel değerlerin değersizleşmesinde bulur ve bu değerlerin zaman içinde geçirdiği dönüşümleri sorgular. Nietzsche'nin ortaya koyduğu değerler tarihi hakikat ve ideal düşüncesini şekillendiren metafizik düşünmenin güç istenci ile ilişkisini ifşa etmeyi içerir. Bu ilişkide metafizik, varoluşun ağırlığı karşısında bir tür avunma çabasından doğarak sanat zemininde başladığı yolculuğuna, felsefe zeminine aktararak devam eder. Sanatta güç istenci olarak metafizik, yaşamlı yükselten ve zengin bir yapıya sahip olan trajik kültürü açığa çıkarırken; felsefedeki güç istenci olarak metafizik ise "hakikat" adı altında gerçekliği çarpıtarak, yaşamı baskılar ve kültürü çöküşe götürür. Nietzsche bu durumu filozofların yönetici olma ve insanlığın yönünü tayin etme arzusu ile yaşam bilgeliğini bırakıp, mutlak hakikat hakkında konuşmaya başlamasına bağlar. Felsefedeki metafizik filozoflar tarafından erdem siyasetinin en kuvvetli aracına dönüştürülmüştür. Bu durumda o, yaşamın kendisinde bulunmayan bir şeyi yaşamdan daha üstün bir değerde gösterir. Metafizik geleneğin dünyayı "varlık" temelli açıklama çabasının, bu nedenle yaşamın değerini düşürdüğünü savunan Nietzsche, yaşamın kaybettiği değerini yeniden ona kazandırabileceğini düşündüğü "oluş" temelli bir felsefe ortaya koyar ve onu Dionysosçu bir felsefe olarak adlandırır.

Antik Yunan'daki Dionysosçuluğun dünyaya yaklaşım biçimini öne çıkaran Dionysosçu felsefe, varoluşun ağırlığını, korkuları, acıları ve yıkımı görmezden

gelmeden, her daim ve her koşulda yaşamı olumlayabilmeyi temele alır. Bu bakımdan böyle bir felsefe dünyayı oluşla açıklar, yaşamın kendi başına bir anlam ya da amaç içermediğini, mutlak hakikatlerin var olmadığını, yaşamla ilgili söylenebilecek her şeyin bir yorum olduğunu, bu yorumların ise belli bir kişiyi ya da grubu koruma ve gücünü arttırma perspektiflerinden hareketle oluşturulduğunu savunur. Metafizik ise dünyaya ve yaşama olduğu gibi katlanamayan insanların kendini düşsel bir şekilde avutma biçimi olarak görülür. Apolloncu olan güçten düşüldüğünde sığınılan bu düşselliktir. Bu durumda tarihte insanlar tarafından her biri bir tür hakikat içerdiğine inanılan felsefe, ahlak görüşleri, din ve bilim yaşama alternatif bir takım anlamlar sunmaları gerekçesiyle doğrudan metafizik alana yerleştirilir. Sanat da bu alana dahil edilmesine rağmen, onun trajik kültürdeki Apolloncu olanla birlikteliği yaşamı olumlayabilmeyi sağladığı için önemli bulunur ve metafizik olanlar arasında en yüksek değerde görülür.

Nietzsche insanlığın gerçekliğe salt gerçeklik olarak bakmaya ve ona onu aşacak anlamlar yüklemeyi olduğu gibi kabul etmeye katlanmadığını ve bu nedenle onlar için metafiziğin vazgeçilmez bir ihtiyaç gibi görüldüğünü dile getirmektedir. Ancak bu ihtiyacı gidermenin insanlığa iyi gelip gelmediğine bakmak ve onun insanlık için değeri hakkında bir karar vermek gerekmektedir. Bu değer, yaşamı ve kültürü ne ölçüde yükseltip zenginleştirdiğine ya da baltaladığına göre belirlenecektir. Batı metafiziğinin tarihi göstermiştir ki, Antik Yunan'ın dünyaya sanatsal bir yorum getirmesiyle başlayan süreçte, felsefenin, ahlakın, dinin ve bilimin yükselişi ile farklı anlamlar ve değerler açığa çıkmıştır. Nietzsche'nin eleştirileri üzerinden tespit ettiğimiz bu farklar, çalışmanın birinci kısmında trajik kültür, Sokratik kültür, Sokrates'in ve Platon'un felsefesi, Hıristiyanlık ve Rönesans sonrasında yükselen şüphe ve bilim doğrultusunda Tanrı'nın ölümünün gerçekleşmesi ile doruğuna çıkan nihilistik dönem bağlamında ifade edilmiştir.

Nietzsche'nin trajik kültüre dair yorumları, Antik Yunan dünyasının felsefe öncesindeki değer anlayışını, bu anlayışın metafizikle ilgisini ve bu ilgiden doğan hakikat yaklaşımını verir. Bu dönemde Yunanlıların yaşamı ve dünyayı yorumlama biçimi trajik sanat aracılığıyla şekillenirken, anlam doğa ile ölçünün, Dionysosçu ve Apolloncu olanın birlikteliğinin ifadesi olan tragedyada üretilmektedir. Trajik sanatın metafizik

etkisi sayesinde, yaşam ve dünya bir bütün olarak değerli kabul edilebilmiştir. Bu dünya yorumuyla şekillenen trajik kültür, yeni bakış açıları doğuracak kadar zengin ve diğer kültürlerle örnek olacak kadar yüksek olmuş, insanlığa felsefe ile ilk bilimsel düşünciyi armağan etmiştir.

Felsefenin ortaya çıkışıyla birlikte ise Antik Yunan dünyasının yaşama ve dünyaya bakışı değişmeye başlamıştır. İnsanlar ve Tanrılar dışındaki şeyleri maskeli bir görünüm, aldatıcı bir oyun olarak gören, henüz gerçekliği kavramlar üzerinden açıklamaya alışık olmayan bu bakış, felsefeyle birlikte ortaya çıkan görünümlerin çokluğunun ardında bir birlik olduğu düşüncesi ve bu birliğin insan dışındaki bir şeyle açıklanmaya başlanması sonucunda yönünü kavramsal düşünmeye doğru çevirmiştir. Kavramsal düşünmenin hakikatlere ulaşma çabası ise varoluşa ve içgüdülere odaklanan Dionysosçu hakikatlerin değerini olumsuz yönde etkilemiştir. Felsefenin yükselişiyle açığa çıkan ve yavaş yavaş trajik sanatın üzerini kaplamaya başlayan Anti-Dionysosçu eğilim, tragedyanın insanlar üzerindeki etkisini kaybetmesine ve trajik kültürün giderek parçalanmasına sebep olmuştur.

Kültürün parçalanması ile eski anlamlara duyulan inanç yitimine vurgu yapan Nietzsche, filozofların ve din adamlarının bu durumu kendi emelleri doğrultusunda kullandığını öne sürmektedir. Nietzsche'nin iddiasına göre erdem meselesi, arka planında gizli bir politik amaç barındırmaktadır: Sokrates, erdem meselesini ve diyalektik yöntemi kullanarak hakikat konusunda sözü dinlenen hakim güçleri küçük düşürerek Yunan gençliğini etkilemek istemiştir. Sokrates'i kendi düşüncelerini dile getirmek için bir maske olarak kullanan Platon ise, ahlakı en yüksek değerde göstermek adına Yunan dünyasının görünüş-gerçeklik ayrımını tersine çevirmeye kalkışmıştır. Sokrates ve Platon felsefesi bu sayede pagan kültürü ile aristokratik düzeni yok edecek denli bir sarsıntı yaratmıştır. Sarsılmadan sonra siyaseti kendi lehine çeviren Hıristiyanlık ise mevcut düzene son darbeyi vurarak kendini tüm Avrupa'da hakim kılmıştır.

Nietzsche Batı metafiziği tarihinde Hıristiyanlığın yükselişini kölelerin efendiler üzerinde kazandığı mutlak zafer olarak yorumlar. Hıristiyanlık, Nietzsche tarafından kendisine yapılanın hesabını doğrudan soramayacak köle grubunun hınç duygusunun şekillendirdiği ahlaki bir dünya yorumu olarak yorumlanır. Buna göre Hıristiyanlık

günah-sevap sistemiyle, kölenin efendisine sormadığı hesabı efendinin kendi kendisine sormasını sağlamıştır. Hıristiyanlığın temelinde yer alan bu intikam duygusu, bu inancın etkilerinin iki bin yıl boyunca Avrupa'daki tüm kültürel faaliyetlere ve kurumlara sızması sonucu Avrupa'yı devindiren gizil güç haline gelmiştir. Bu esnada tüm fenomenler, buna göre yargılanmış ve varlığı bir tehlike olarak görülenler ahlaki açıdan suçlanarak cezalandırılmıştır. Böylece Hıristiyanlık kendini Avrupa'da süper güç haline getirmiştir. Onun bu gücünü kullanan kesim ise ruhban kesim olmuştur. Felsefeden sonra din tarafından sahiplenilen bu erdem siyaseti, ruhban kesimin ahlaklılık anlayışını tüm insanlığın yegane amacı haline getirmesinin aracı olmuş, ruhban kesim bu aracı kendine rakip olarak gördüğü güçlü kesimi sürekli olarak güçten düşürmeye yönelik kullanmıştır. Platon'un görüşlerini yorumlayıp, Tanrı'yı mutlak hakikat, kendisini hakikatin sözcüsü ilan eden Kilise, kavramsal dünyayı, bu dünyaya anlamını ve değerini veren bir "hakiki dünya"ya dönüştürmüş, bu "hakiki dünya" ise ancak "iyilere" vaat etmiştir. "İyi"nin anlamını belirleyen ise yine ruhban kesim olmuştur. Akabinde yükseltelen koşulsuz inanç istenci ile "mutlak hakikat" ve "iyi"nin anlamı sorgulamaya tamamen kapanmıştır.

Ortaçağda zirveye ulaşan erdem siyaseti, Rönesans'ın yükselen değerleri ile ağır bir darbe almıştır. Rönesans, inanç karşısında şüpheyi yükselterek hakikati yeniden sorgulamaya açmıştır. Ancak Nietzsche'ye göre bu darbe sonuna kadar götürülmezse, şimdiye kadar değerli olarak kabul edilen her şey, üstelik değer düşüncesinin kendisi de hiçliğe yuvarlanacaktır. "Tanrı'nın ölümü", yalnızca Hıristiyan Tanrısının değil, insanlığı uzun zamandır meşgul eden tüm metafizik inançların temelinde yatan tanrısal bir değer düzeni ile mutlak anlama kavuşma ihtiyacının ölümünü de duyurmaktadır. Bilimin bulguları "hakiki dünya"yı yalnızca bir inanç nesnesine dönüştürürken, kesinliğe duyulan güven, varlığının bilgisine ulaşamayan "hakiki dünya"nın değerini düşürmüştür. "Hakiki dünya"ya duyulan inanç yitimi ile mutlak anlamın sarsılmasının yarattığı boşluk ise modern dönemde insan aklının merkeze yerleştirildiği bir ahlaklılık anlayışıyla giderilmeye çalışılmıştır. Ancak bu anlayış da yalnız "hakiki dünya" sayesinde değerli kabul edilebilen "bu dünya"yı yeniden değerli kılmaya yetmemektedir. Yaşamın olduğu bu dünyanın, kendisinden başka her hangi bir dünya ile temellendirilmeden yeniden değerli hale gelebilmesi için öncelikle metafiziğin tümünden aşılması gerekmektedir.

Bu amaçla yola çıkan Nietzsche, öncelikle değer eleştirisi ile filozofların kültürdeki parçalanmaya ve yozlaşmaya çözüm üretirken, kendi yozlaşmışlıklarını görememelerinden ötürü sorunu daha da ciddi bir boyuta taşıdıklarını göstermeye çalışmıştır. *Décadence* içgüdüleri ile hareket eden filozofların ortaya çıkardığı değerler, yaşam yerine *décadence*'a uygun, onu açığa çıkarıp yükseltecek nitelikte olmuştur. Nietzsche'ye göre bu, yozlaşmış kültürlerde ortaya çıkan tüm filozofların ortak kaderidir: Genele göre değer terazileri çok daha hassas kişiler olan filozoflar bile, yozlaşmadan etkilenerek, değeri çarpık bir şekilde görmeye mahkumdur.

Bu savla birlikte Nietzsche, metafizik felsefenin tüm bilindik kabullerini yıkmak adına, hakikate dair mutlakçı bir bakış açısı yerine perspektifsel düşünmeyi savunmuştur. Anlamın ve değerlerin mutlak olmadığı ve bunların insanların kendilerine has yaşam koşulları tarafından şekillenen bakış açılarını yansıttığını öne sürmüştür. Bu koşulların, kişilerin gücünü koruma ve arttırma koşullarına uygun düşmesi, yaşamda her türlü istencin öncelikle güç istenci olduğunu göstermektedir. Nietzsche'nin bu şekilde özetlenebilecek değer eleştirisinin “perspektif” vurgusu, kendisinden sonraki dönemi bir hayli etkileyecek, psikoloji alanında Sigmund Freud'un çalışmalarında ve psikanalitik teorilerde; felsefe alanında ise özellikle yapısökümcülükte ve varoluşçulukta sesini yeniden duyuracaktır. Bu eleştiriye gerçekleştirirken kullandığı soykütük yöntemi ise Foucault tarafından “tarihsicilik (*historicism*)” eleştirisi için devralınmıştır.

Nietzsche değer eleştirisi ile birlikte, Batı metafiziğinin aşılmasını sağlayacağını düşündüğü alternatif bir dinamik dünya yorumu da ortaya atmıştır. Bu yorumda metafizik felsefenin temel kavramlarının karşıtları, yaşamın ve dünyanın temeline yerleştirilmekte, böylece “oluş”un “varlık” karşısında kaybettiği değeri ona yeniden kazandırmak amaçlanmaktadır. Hakikat ise artık, ancak yaşama hizmet ettiği ölçüde değerli sayılacaktır. Metafizik hakikatle birlikteliğinde yaşamın değerini düşürdüğünden, her türlü hakikat metafiziğe yasak edilecektir. Hakikatten çekilen bu metafizik, ancak yaşamı yükselten bir etkisi olan sanatta varlığını sürdürebilecektir. Böylece ağır hakikatlere dayanamadığı için metafiziğe sığınan insanların, hakikatleri çarpıtarak onları tümüyle yok etmesinin önüne geçilecektir. Dionysosçu bir felsefe ise hakikatleri mutlaklaştırmadan ya da güzelleştirmeden yaşamın kendisinde arayacaktır.

Nietzsche metafizik felsefenin kavramlara gerçeklikten daha üstün bir değer yükleyen aşırı yorumunun ve onun yarattığı nihilizmin ancak onu tersine çevirmekle nihayete erdirilebileceğini, aşırı yorumların ancak kendi yarattıkları karşısı olan aşırı bir yorum ile alt edilebileceğini savunmuştur. Buna göre “varlık” yerine “oluş” en yüksek değer haline getirilerek, oluşun yasası ebedi dönüş olarak belirlenmiştir. Dünya ise güç istençlerinin toplamı olarak dinamik bir yapıda kurulmuştur. Ebedi dönüş, metafizik felsefede ve dinde yüceltilen ahlaklı insana bir kurtuluş vaat etmez; tam tersine ona süreç içinde batacağını ve geride bırakılacağını söylemektedir. Bu insan tipini geride bırakacak olan ise “üst-insan”dır. Üst-insan intikam duygularından arınmış olarak büyük bir sağlığa kavuşmuş ve bu sağlığı dünyaya yeniden taşıyabilecek bir varlık olarak tasvir edilmiştir. Üst-insan’da ahlaklı insana daimi bir *décadence* yaratan bastırılmış intikam duyguları olmadığı için ahlaklılığın her türlüşünden de bağımsız olacaktır. Fakat yine bu sebeple o, insanlık tarafından bir yaratık gibi algılanacaktır. Dionysosçu bilgeliğin üst-insanının ortaya çıkması ile birlikte, Apollonculuğun aşırı yüceltimi nedeniyle alttan alta devam eden ve trajik kültürün çöküşü sonrasında Batı kültür tarihinin tamamını kapsayan nihilizm sona erecektir.

Çalışmanın Heidegger’in metafizik eleştirisine odaklanan ikinci bölümünde ise, Nietzsche’nin metafiziği aşma girişiminin karşısına, Heidegger’in onun ötesine geçmek için değer eleştirisinin yeterli olmadığı savı ele alınmıştır. Heidegger, Nietzsche’nin metafizik eleştirisinin gelenekteki gizli değer yapılarını ifşa etmesi bakımından önemini teslim etmekle beraber, onun metafiziği aşmak isterken, metafizik yapıdan tam anlamıyla kurtulamadığını, hatta onu kendi içine kapalı daha sağlam bir sistem haline getirdiğini savunmuştur. Bunun sebebi, Nietzsche’nin “varlık” kavramını eleştiriye açarken, ondaki “kurgusallığı” yalnızca değer atayıcı bir biçim olarak yorumlaması fakat bu kurgunun Batı düşünmesinin temelini oluşturması bakımından her türlü karşı yorumun dahi bu düşünceye bağlanacağını gözden kaçırmasıdır. Yüzyıllardır metafizik ile şekillenmiş düşünme biçimi, metafiziği eleştirmeye kalkıştığında dahi, ona dair her şeyi yine metafizik bakış açısının ufkundan görmek durumundadır. Dolayısıyla görüneni tersine çevirmek resmi baş aşağı tutmaktan ibarettir. Resim aynı resim olarak kaldığı sürece ise başka bir görüşün olanağını yaratamamaktadır. Metafiziğin başından beri en genel kavram olarak tanımlanan ve bu nedenle anlamının kendiliğinden açık olduğu zannedilen “varlık” kavramı, Nietzsche’nin değer odaklı bakış açısında yalnızca

bir değer olmaya indirgenmiştir, bu değer ise yalnızca yaşamsal süreçlere ve insani koşullara bağlanmıştır.

Heidegger, Batı metafiziğinde “varlık” problemini değer probleminden daha asli bir sorun olarak öne sürmüştür. Nietzsche’nin değer eleştirisinden sonra Heidegger de metafizikte gizlendiğini düşündüğü temel sıkıntıyı, “varlığın” izini sürerek ifşa etmeyi amaçlamıştır. Varlık, metafizik tarihinde anlamı dile getirilmeyen fakat her yargı ortaya atıldığında ona örtük bir şekilde eşlik eden bir tanınmayan, bir boşluk ya da başka bir deyişle “hiç” olarak ortaya çıkmıştır. Heidegger’e göre “varlık” kavramındaki sorun ona yüklenen aşırı değer, yaşamın ve dünyanın değerini düşürmesi değil; geleneğin düşünme biçiminin onun anlamını belirsiz kılması nedeniyle kendi yapısına uygun olmayan bir şekilde kullanılıyor oluşudur. Üstelik bu kullanım kendisinin hakikat olduğunu iddia etmektedir. Bu kullanımda “varlık” bir varolan gibi ele alınmakta ve onun neliğine, yani özüne Varolandan hareketle ulaşılmaya çalışılmaktadır.

Varlık ile varolan arasındaki ayrıma ve bu ayrımın gelenekteki unutulmuşluğuna dikkat çekmek ve varolan nedeniyle örtük kalan varlığı aydınlığa çıkarmak adına Heidegger’in kullandığı yöntem, perspektifli düşünmeyle yakından ilgili olan fenomenolojik ontolojidir. Bu ontolojide araştırılan şey, gelenekte kendisini kendi gibi değil de belirli bir görünümde sunan Varolanın Varlığıdır. Fenomenolojik ontoloji çeşitli görünümleri nedeniyle kendisi örtük kalan bu Varlığı, onun kendisini kendisi gibi göstermesini sağlayacak şekilde açığa çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu açığa çıkarma ise, araştırılanın kendisine ona uygun bir şekilde soru yöneltmekten geçmektedir. Soru bilindik yapıları yeni anlamlar açığa çıkarabilmek üzere gevşeterek, geleneksel ontolojiyi bir tür bozuma uğratar.

Nietzsche’nin değer görüşünün uyandırıcı etkisiyle geleneğin “varlık” kavramına yönelen Heidegger, yöntem olarak hocası Husserl’in fenomenoloji yöntemini devralmıştır. Ancak Heidegger, bu yöntemdeki “özne” temelini zamansal bir insan varlığına işaret eden “*Dasein*” a kaydırır. “*Dasein*” içine doğduğu anlam dünyasında gündelik edimleri tarafından sarmalanmış durumdadır. Bu nedenle o, her türlü duygulanım ve kaygıdan bağımsız transsendental bir özne olarak görülmemelidir. Dolayısıyla “*Dasein*”, bilgisel süreçlerinde tamamıyla etkilendiği her günlüküğüyle ele alınmalıdır. “*Dasein*”ın ayırıcı özelliği ise ontoloji yapabilmesidir. Ancak ontoloji,

metafizik tarihinde “özne” temelli bir bakış açısından gerçekleştirilmiştir. Bu sırada ontoloji, hem varlığı hem de “*Dasein*”ı anlamaktan uzağa düşmüştür. Bu nedenle onun, Varlığın anlamı lehine bir bozuma tabi tutulması gerekir. Heidegger’in bu yöntemi, Heidegger’den sonraki metafizik eleştirilerini oldukça etkiler ve özellikle özne eleştirisinin baskın olduğu postmodern tartışmalar ile Derrida’nın “dekonstrüksiyon” girişimlerini önceler.

Nietzsche “Değerlerin değerini veren nedir?” sorusunu “Değerlerin değerini veren kimdir?” ile değiştirip, bunun cevabını “güç istenci” olarak vermiştir. Heidegger ise soruyu “Kendine güç istenci diyen bu varlığın varlık yapısı nedir?” olarak değiştirmiştir. İnsanın kendisini ya da bir başka şeyi tanımlayabilmesinin koşulu onun düşünebilmesidir fakat bu düşünme nasıl bir düşünmedir ki, düşünme sırasında her daim kendinden uzağa düşebilmektedir? Heidegger bu çıkmazı, sorunun düşünmenin kendisinde değil, belirli bir düşünme biçimine yaslanmasında olduğundan hareketle çözmeyi seçmiştir. Buna göre, düşünme metafizik gelenekte belli bir biçime zorlanarak bir tür kırılmaya uğratılmıştır. Bu düşünme biçimini belirleyen “logos”u tek bir anlama indirgeyerek, düşünme süreçlerinin nasıl işlemesi gerektiğini belirleyen “mantık”tır. Mantık “varlık” ve “hiç” üzerine söz söylemeyi yasaklayarak, yalnızca varolan hakkında ortaya konan yargıları “hakikat” olarak tanımaktadır.

Heidegger, hakikatin kendisini kavramsal olarak ilk defa gösterdiği alanda, yani Parmenides ve Herakleitos’un düşüncelerinde “varlık” ile bambaşka tarzda bir bağ kurulduğunu göstermek istemiştir. Bu tarz “mitos” ile “logos”un birlikteliğinden kurulmuştur. Bu birliktelikte “varlık” ile düşünme karşılıklı bir uyum içindedir. Bu bağlamda “varlık” insanın her türlü anlamasının koşulunu veren olarak görünür. Her anlam, ortaya çıkabilmek için öncelikle varlığın açıklığına ve onun takdirine muhtaçtır. Hakikat de ancak varlığın hakikati olduğu sürece, diğer şeyler kadar insanın kendisini anlayabilir. Bu hakikat, her türlü değer ve anlam süreçlerinden önce gelir; insanın çeşitli anlamlara ulaşabilmesini, değerlere değerini verebilmesini sağlar. Ancak böyle bir hakikat, mantığın tahakkümü altındaki felsefe anlayışının sonucunda değil, sanat zemininde açığa çıkabilir. Nietzsche’nin aksine Heidegger temel bir hakikatin varlığını savunmuş ve bu hakikatin açığa çıkabilme olanağını metafizik geleneğin yaklaşımından bağımsız bir sanat anlayışında görmüştür.

Heidegger'e göre Nietzsche aslında metafizik geleneği yıkmak isterken, onun öznesine kendi kendini temellendirme olanağı verdiği için onu tam olarak zirveye ulaştırmıştır. Başından beri "varolanı varolan olarak ele alan" ve onun varlığını belirlemek isteyen metafizik felsefenin düşünmesi aslında bir bütün olarak Batı'nın yazgısı olmuştur. Bu yazgı, kendi belirlemesinin dışındaki başka bir hakikate ya da başka bir varlık tarzına alan tanımamaktadır; bu nedenle kendinde tehlike ve şiddet içermektedir. Heidegger bu hakikatin karşısında köklü düşünmenin önemini vurgular ve yalnızca yaşamı değerlemek adına metafizik bir uğraş olarak görülemeyecek sanatın, mevcut bağlamları kopararak yeni bağlamlar kurabilmeyi sağlayan gücünü önerir. Köklü bir hakikate, yani Varlığın hakikatine ancak "başka" ile karşılaştırabilen sanatın zemininde ulaşılabilir. Heidegger'in vurguladığı bu sanat ise öncelikli olarak edebiyattır.

Heidegger'e göre "mitos"a dayanan Antik Yunan sanatına karşı durarak mantıksallığa dayanan bir "logos" anlayışını yükselten metafizik geleneğin "varlık" kavramı, oluştan bağımsız, ezeli ve ebedi bir şimdiye vurgu yapmaktadır. Bu kavram insanla hayvan arasında bir ast-üst ilişkisi içeren bir kıyas mekanizması kurarak, insanın "rasyonel" olması bakımından hayvandan üstün olduğuna işaret etmektedir. Ancak Heidegger bu mekanizmanın insanın sahiden ne olduğunu açıklamada yeterli olmadığını düşünmektedir. Onun hayvanla olan farkını söylemek, onun tüm varlık alanındaki asli yerine oturtmaya yetmemektedir. İnsan varlığının asli önceliği, önceliklerden bahsedebilmesini sağlayan varlık tarzı ayrımlarını yapabiliyor olmasıdır. Bu ise belli belirsiz bile olsa bir varlık anlayışının bulunduğuna işaret etmektedir. Böyle bir anlayış ancak onun varlık ile arasında bir bağ kurabilmesiyle mümkündür. Bu bağ ise her ikisinin de zamansal oluşudur. varlık metafizik felsefede sanıldığığının aksine mutlak değil zamansaldır.

Heidegger bu savını desteklemek üzere Antikçağ ontolojisindeki "*physis*" görüşünü yeniden yorumlar. Bu görüş, Yunan düşünmesinin Varlığı açıklamak adına gerçekleştirdiği bir denemeden doğmuştur. Yunanlılar Varlığı zaman içinde açığa çıkarmak ve mevcut bulunmak anlamında ele almıştır. Ancak bu "mevcut bulunma", metafizik felsefeyle birlikte "mevcut olma" ile yer değiştirir. Bu yer değiştirme, Ortaçağın Antikçağ ontolojisini yorumlama biçimini ifade eder. En yüksek varolan

olarak Tanrı, diğer varolanları yaratmıştır. Varolan ise artık mevcut bulunan değil, mevcut olan olarak anlaşılır.

“*Physis*”in zamansızlaştırılarak “mevcut olma”ya dönüştürüldüğü bu biçim, Yeniçağ’da “kesin olarak varolma” halini alır. Hakikat bakımından temele alınan en yüksek varolanın yerinde, artık en kesin varolan vardır. En kesin varolan olarak “ego”, düşünmesi ile varolana ulaşabilir, onun hakkında açık ve seçik bilgiler ortaya koyabilir. Ancak bu düşünmenin ulaştığı savı, ne Antik Yunan’ın *aletheia* anlamındaki hakikatine ne “idea” ile doğrudan karşılaşma anlamındaki “*noesis*”e ne “*theoria*” etkinliğinin bir sonucu olan “*episteme*”ye ne de ortaçağdaki tanrısal inayetin ışığına gereksinen “*veritas*”a karşılık gelir. Bu düşünme Varolanı varolan olarak “göz-önüne-getiren” ve göz-önüne-gelmesi ile ona ne olduğunu “buyuran” hesaplayıcı düşünmedir. Varolanı hesaplayarak onun ne olduğuna ulaştığına inanan bu düşünme biçimi, Varolanı çeşitli alanlara göre parçalara ayırıp, onunla bu şekilde ilişkiye giren bilimlerin araştırma yöntemini yani tekniği temele alır. Teknik, bilimlerin Varolana nasıl yaklaşımları gerektiği konusundaki hareket etme koşullarını belirlerken aynı zamanda ulaşılan her bilgi basamağında bu bilgileri ilk hareket noktasına göre yorumlar ve dönüştürür. Başka bir yöntemle ulaşılan bilgileri ise bilimsel olmadıkları gerekçesiyle olumsuzlar. Böylece kendi içine kapalı bir veri sistemi oluşturarak, kendisini sürekli olarak güvenceye alır.

Heidegger, tekniğin bilimselliği belirleyen ölçüt olarak alınmasını, özellikle tarihsel bilimler açısından tehlikeli bulmakta ve eleştirmektedir. Biyoloji, psikoloji ve antropolojinin bu yöneme uygun olarak ortaya çıkardıkları insan tasvirleri, Heidegger’e göre insana ne olması gerektiğini buyurmakta ve onun özünü bu yönde dönüşüme uğratmaktadır. Varolana saldırgan bir tutumla yaklaşan yeniçağ hem varolanların bütününe yalnızca öznenin bilimsel süreçlerine bir katkı olarak görmekte hem de her türlü varolanı bu süreçte bir hammadde olarak kullanmaktadır. Bir varolan olarak insan da bu süreçten nasibini almakta ve giderek bir hammaddeye dönüştürülmektedir. Heidegger bu durumun önüne geçebilmek adına felsefenin, sorunun ve eleştirinin önemini vurgularken, sürecin başlatıcısının felsefenin varolana yaklaşımı olduğunu savunmakta ve onun temellerine yeniden inerek, insan varlığına daha uygun bir düşünmenin açığa çıkarılması yönünde ısrar etmektedir. İnsan varolduğu sürece soruyu yeniden sorma olanağına her zaman sahiptir. Ancak soruyu başka türlü sormanın

gerekliliği, insanın yeniden kendisiyle hesaplaşmasını gerektiren bir sorun olarak tüm insanlığı ilgilendirmektedir.

Heidegger soruyu başka türlü sorabilmek adına metafizik geleneğe geri dönüp bakar ve onun uç noktasında Nietzsche'nin felsefesini görür. Nietzsche'nin güç istenci kuramını ve üst-insan'ı yeniçağ öznesinin kendi kendisini temellendiren kapalı bir sistemi olarak yorumlar. Bu sistemde hakikati güç istencinin belirlemesi ve bu belirlenmeye "adalet" denilmesi, Heidegger'e göre öznenin kendini her koşulda mutlak güç olarak ilan ettiğinin ve adaletle de kendini güvenceye aldığıın işaretidir. Böylece varolanlar arasında bir varolan, yalnız kendi hakikatini tanımakta ve bu hakikati ise kendisi belirlemektedir. Varolanın Varlığının hakikati ise bu varolana tümenden kapanmaktadır. İnsan varolanlar arasındaki özsel ayrımı olan Varlığın hakikatini sorabilme olanağını hiçliğe göndermektedir. Tekniğin ve onun öznesinin egemenliğinde insanın ne olarak görüneceğinin haberi "üst-insan" kavramı ile Nietzsche tarafından verilse de varlığı henüz açığa çıkmamıştır. Bu varlığın nasıl bir şey olacağı ve dünyaya nasıl bir etkide bulunacağı ise belirsizdir.

Nietzsche'nin felsefesinde hakikat ve varlık bir değere dönüşürken, sanat ise en yüksek değer olarak güvenceye alınmıştır. Ancak buradaki sanat, Antik Yunan'daki sanattan farklı olarak teknik düşünmenin egemenliğindeki bir sanat olması bakımından farklı dünya görüşlerine olanak vermekle kalmamakta, dünyayı bu görüşler toplamına indirgemektedir. Nietzsche'nin düşüncelerini yansıtan yeniçağın sonu, dünyanın bir "resme" dönüşmesi ile kapanmaktadır. Buradaki döngüsel devinimde dinamiklik zirveye çıkarken, bu dinamikliğin yarattığı dairede merkez ise gözden kaybolmuştur. İnsana anlam olanaklarını veren Varlık, artık insana tamamen yüzünü dönmüştür.

Nietzsche ve Heidegger'in metafizik felsefe eleştirilerini ve aşma önerilerini bu minvalde karşı karşıya getiren bu çalışma, Avrupa'daki nihilizm problemini ve onun metafizikle olan ilişkisini değer ve varlık perspektifinden ele almayı hedeflemiştir. Çalışma metafizik felsefenin mutlak hakikatinin karşısında perspektifli düşünmeyi öne çıkaran Nietzsche'nin hem hakikat hususundaki gizil değer yargılarını ifşa etme hem de mutlakçı bakış açısını kırma çabasının iki anlamı olabileceğini göstermiştir. Bu çaba yeni anlam olanaklarına kapı aralaması bakımından olumlu bir anlama sahipken, metafiziği "kurgusallık" olarak genişletmesiyle ve ona karşı durmasıyla, "İlk felsefe"

anlamındaki metafiziğin düşünmeye açmış olduğu olanakları görmezden gelmektedir. Bu olanakların yitimi, “varlık üzerine düşünmeyi” en az geleneksel metafizik kadar gölgeleme ve engelleme tehlikesini beraberinde getirmektedir. Oysa böyle bir düşünme, zamanında kendinden felsefeyi ve bilimi doğuracak denli yaratıcı olmayı başarabilmiştir.

Heidegger’in metafizik eleştirisi, felsefenin metafizik düşünmeye sırtını dönmesinin ne mümkün ne de olumlu olabileceğini belirtir. Mevcut düşünme biçimimiz ve bilim yapma anlayışımız bu metafizik ile o denli örülüdür ki; herhangi bir yargı dile getirdiğimizde bu metafiziğin sınırları içinde yer almaktayız. Dolayısıyla metafiziğe eleştiri yönelttiğimizde bile aslında bunu yine onun sınırları içinde kalarak gerçekleştirmekteyiz. Yirminci yüzyıldaki metafizik eleştirileri de bu durumun altını çizmiş ve metafiziğin aşılabileceğini ya da nihilizmden tam anlamıyla kurtulabileceğini safça bir umut olarak görmüştür. Bu noktada Heidegger, eleştirinin metafiziği yıkamayacağı fakat yine metafizik içerisinde yakalanabilecek yeni bir olanağa işaret edebileceğini vurgulamıştır. Bu bağlamda Nietzsche’nin metafiziği aşma denemesini ele alan Heidegger, metafiziği bir çırpıda aşmaya çabalamak yerine onun henüz karanlıkta kalmış yerlerini aydınlatmanın ve bu yolu tekrar tekrar kat etme gereğinin önemi üzerinde durmuştur. Bu bağlamda Heidegger’in eleştirileri, metafiziği reddetmeye değil, onu anlamaya yönelik olduğu için felsefeye açabileceği yeni yollar bakımından daha verimli görünmektedir. Felsefe kendi kaynağına sırt çevirdiği sürece, kendini tüketip ortadan kaldırma tehlikesini taşımaktadır. Bu da sınırını aştığı takdirde nihilizme yol açabilmekle beraber eleştirinin dahi felsefe ile gerçekleştirilebiliyor olması, sorunu yarattığı kadar bu sorunla baş etmek için de felsefeye hala ne denli ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir.

İki metafizik eleştirisi ve iki farklı aşma önerisini inceleyen bu çalışmanın sonucunda neredeyse başından beri düşünmeyi belirleyen metafiziği anlamanın bir çırpıda gerçekleşmeyeceği de göz önünde bulundurulmaktadır. Onu tamamıyla anlamadan ve insanlık için yerini tam anlamıyla belirlemeden onu yıkmaya ya da aşmaya çalışmak, Nietzsche’nin felsefesi örneğinde görüldüğü üzere, kendinde metafizik gelenek tarafından şekillenen mevcut hakikat anlayışına daha da saplanma tehlikesini taşımaktadır. Bu da Avrupa’daki nihilizmi ortadan kaldırmak yerine onu doruğuna

çıkartmaktadır. Yine de Nietzsche'nin eleştirileri metafizik gelenekteki "hakikat" adı altında yürütülen gizil çabalara dair bir farkındalık yaratmıştır. Metafizik düşüncede filizlenen ve tarihsel süreçte giderek kökleşen dogmatik yapılar, düşünmeye olumsuz etkileri bakımından aydınlatılmaya ihtiyaç duymaktadır. Heidegger tarafından gerçekleştirilen bozum ise bu aydınlatma çabasını içermektedir. Heidegger'in metafiziksel sorunu varlık düzlemine taşıyarak daha da genişletmiş olması nihilizmin Nietzsche'nin değer eksenli tespitinden daha geniş bir alana sirayet ettiğini göstermektedir. Ancak Heidegger sorunun kapsamını genişletmiş olsa da, sorunu yalnızca tespit aşamasında bırakmış, çözümü ise geleceğe ertelemiştir. Her ne kadar çözüm ertelense de metafiziğin nihilizm gibi bir sorun teşkil etmesi onun her daim tartışılmaya açık, farklı perspektiflerde ele alınmaya müsait ve etki alanı bakımından elzem bir sorun olarak varlığını sürdüreceğini ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

- ANSELL-PEARSON, K. *Kusursuz Nihilist*, (Çev. Cem Soydemir), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- ARISTOTELES. *Metafizik*, (Çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996a.
- ARISTOTELES. “Fizik”, *Aristoteles/Augustinus/Heidegger Zaman Kavramı*, (Çev. Saffet Babür), Ankara, İmge Kitabevi, 1996b: 8-41.
- AUGUSTİNUS. “İtiraflar”, *Aristoteles/Augustinus/Heidegger Zaman Kavramı*, (Çev. Saffet Babür) Ankara, İmge Kitabevi, 1996: 42-55.
- BEHLER, Ernst. “Yirminci Yüzyılda Nietzsche”, (Çev. Kemal Atakay), *Cogito*, Sayı:25, YKY, İstanbul, 2001: 22-50.
- DELEUZE, Gilles. “Üstinsan: Diyalektiğe Karşı”, (Çev. Turhan Ilgaz), *Cogito*, Sayı:25, YKY, İstanbul, 2001: 112-132.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche ve Felsefe*, (Çev. Ferhat Taylan), İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2010.
- DERRIDA, Jacques. “Différance”, (Çev. Önay Sözer), *Toplumbilim*, Sayı:10, 1999: 51-63.
- DREYFUS, Hubert. “Varlık ve İktidar”, (Çev. Hüseyin S. Erdem), *Heidegger Paris’te*, (Der. Sadık E. Er), İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2014: 215-248.
- FOULQUİE, Paul. *Varoluş Felsefesi*, (Çev. Nurettin Topçu), İstanbul: Hareket Yayınları, 1967.
- HEIDEGGER, Martin. “Who is Nietzsche's Zarathustra?”, (Trans. Bernd Magnus), *Review of Metaphysics*, 20:3, New York, 1967: 411-431.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche Volume IV: Nihilism*, (Trans. David F. Krell), Harper & Row Publishers, New York:1982.

- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche Volume II: The Eternal Recurrence of The Same*, (Trans. David F. Krell), Harper & Row Publishers, New York:1984.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche Volume III: The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*, (Trans. David F. Krell), Harper & Row Publishers, New York:1987.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche Volume I: Will to Power as Art*, (Trans. David F. Krell), Harper & Row Publishers, New York:1991.
- HEIDEGGER, Martin. *Nedir Bu Felsefe?*, (Çev. Ali Irgat), İstanbul: Afa Yayınları, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. “Zaman Kavramı”, *Aristoteles/Augustinus/Heidegger Zaman Kavramı*, (Çev. Saffet Babür), Ankara, İmge Kitabevi, 1996: 56-103.
- HEIDEGGER, Martin. *Özdeşlik ve Ayrım*, (Çev. Necati Aça), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997a.
- HEIDEGGER, Martin. “Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu”, (Çev. L. Baydar – H. Ü. Nalbantoğlu), *Patikalar*, (Der. Hasan Ü. Nalbantoğlu), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997b: 11-31.
- HEIDEGGER, Martin. *Bilim Üzerine İki Ders*, (Çev. Hakkı Hünler), İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1998a.
- HEIDEGGER, Martin. *Teknik ve Dönüş*, (Çev. Necati Aça), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998b.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, (Çev. Levent Özşar), Bursa: Asa Kitabevi, 2001a.
- HEIDEGGER, Martin. “Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi”, (Çev. Oruç Aruoba), *Cogito*, Sayı: 25, İstanbul, 2001b: 134-141.
- HEIDEGGER, Martin. *Zaman ve Varlık Üzerine*, (Çev. Deniz Kandı), Ankara: A Yayınevi, 2001c.

- HEIDEGGER, Martin. “Sanat Eserinin Kökeni”, (Çev. Fatih Tepebaşılı), Ankara: De Ki Basım Yayın LTD, 2007
- HEIDEGGER, Martin. *Düşüncenin Çağırıldığı*, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Metafizik Nedir?*, (Çev. Yusuf Örnek), Ankara: TFK Yayınları, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Varlık ve Zaman*, (Çev. Kaan H. Ökten), İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. *Olmaya Bırakılmışlık*, (Çev. Mesut Keskin), İstanbul: Avesta Yayınları, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Düşünmek Ne Demektir?*, (Çev. Rıdvan Şentürk), İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013a.
- HEIDEGGER, Martin. *Hümanizm Üzerine*, (Çev. Yusuf Örnek), Ankara: TFK Yayınları, 2013b.
- HEIDEGGER, Martin. “Metafiziğin Üstesinden Gelmek”, (Çev. Birdal Akar), *Heidegger Parist’te*, (Der. Sadık E. Er), Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2014: 427-456.
- HORKHEIMER, M. - ADORNO, T. W. - GADAMER, H.G. “Nietzsche ve Biz”, (Çev. Işık Ergüden), *Cogito*, Sayı 25, İstanbul, 2001: 206-213.
- HUME, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (Çev. Oruç Aruoba), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara:1976.
- HÜHNERFELD, Paul. *Heidegger Bir Filozof Bir Alman*, (Çev. Doğan Özlem), Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.
- JASPERS, Karl. *Nietzsche*, (Çev. Murat Batmankaya), İstanbul: Alkım Yayınları, 2008.
- KANT, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları, 1993.

- KAUFMANN, Walter. *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, (Çev. Akşit Göktürk), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997a.
- KAUFMANN, Walter. *İnsanı Anla[ma]mak*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları, 1997b.
- KUÇURADI, İoanna. *Nietzsche ve İnsan*, Ankara: TFK, 2009.
- LEVINAS, Emmanuel. "Martin Heidegger ve Ontoloji", (Çev. Elis Simson), *Cogito*, Sayı 64, İstanbul, 2010: 19-49.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (Çev. Turan Oflazoğlu), İstanbul: MEB Yayınları, 1964.
- NIETZSCHE, Friedrich. *The Will to Power*, (Trans. W. Kaufmann - R.J. Hollingdale), New York: Vintage Books, 1968.
- NIETZSCHE, Friedrich. "Moral Dışı Doğruluk ve Yalan Üzerine", (Çev. Ali Irgat), *Felsefe Tartışmaları*, 14. Kitap, İstanbul, 1993: 139-148.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Deccal*, (Çev. Oruç Aruoba), İstanbul: Hil Yayınevi, 1996.
- NIETZSCHE, Friedrich. "Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine", (Çev. Oruç Aruoba), *Cogito*, Sayı 16, İstanbul, 1998: 55-66.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*, (Çev. Can Alkor), İstanbul: İthaki Yayınları, 2003a.
- NIETZSCHE, Friedrich. *İyi ve Kötünün Ötesinde*, (Çev. Ahmet İnam), İstanbul: Say Yayınları, 2003b.
- NIETZSCHE, Friedrich. *İnsanca, Pek İnsanca I*, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: İthaki Yayınları, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Gezgin ve Gölgesi*, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: İthaki Yayınları, 2005a.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Putların Batışı ya da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır?*, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: İthaki Yayınları, 2005b.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Tragedyanın Doğuşu*, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: İthaki Yayınları, 2005c.
- NIETZSCHE, Friedrich. “Twilight of the Idols”, (Trans. Judith Norman), *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, (Ed. Aaron Ridley), New York: Cambridge University Press, 2005d.
- NIETZSCHE, Friedrich. *David Strauss, İtirafçı ve Yazar*, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: İthaki Yayınları, 2006a.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası*, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: İthaki Yayınları, 2006b.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Eğitici Olarak Schopenhauer*, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: İthaki Yayınları, 2007a.
- NIETZSCHE, Friedrich. *İnsanca, Pek İnsanca 2*, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: İthaki Yayınları, 2007b.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Güç İstenci*, (Çev. Nilüfer Epçeli), İstanbul: Say Yayınları, 2010a.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe/ Bir Polemik*, (Çev. Turan Erdem), İstanbul: Arya Yayıncılık, 2010b.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ahlakın Soykütüğü Bir Polemik*, (Çev. Zeynep Alagonya), İstanbul: Kabalci Yayınları, 2011.
- PETERS, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (Çev. Hakkı Hünler), İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- POPKİN, Richard H. “Metafiziğin Kısa Tarihi”, *Metafiziğe Giriş*, (Çev. - Der. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005: 121-246.
- PÖGGELER, O. - ALLEMAN B. *Heidegger Üzerine İki Yazı*, (Çev. Doğan Özlem), İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2001.

- SAFRANSKİ, Rüdiger. *Bir Alman Üstat Heidegger*, (Çev. Ali Nalbant), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.
- SHINN, Roger L. *Egzistansiyalizmin Durumu*, (Çev. Şehnaz Tiner), İstanbul: Amerikan Bond Yayınevi, 1963.
- STEINER, George. *Heidegger*, (Çev. Süleyman Sähra), Ankara: Hece Yayınları, 2003.
- WAHL, Jean. *Varoluşçuluğun Tarihiçesi*, (Çev. Bertan Onaran), İstanbul: Payel Yayınevi, 1999.
- WALSCH, H. - WILSHIRE B. “Metafizik Nedir?”, (Çev. - Der. Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005.
- WEST, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çev. Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.
- ZIMMERMAN, Michael E. “Heidegger’in Nietzsche Yorumunun Gelişimi”, (Çev. K. Gülenç - A. İ. Duru), *Cogito*, Sayı: 64, İstanbul, 2010: 258-279.

EK 1: ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 02/06/2015

Tez Başlığı / Konusu: NIETZSCHE VE HEIDEGGER'DE METAFİZİK SORUNU

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Melodi ÇAKIN
Öğrenci No: N12122588
Anabilim Dalı: Felsefe
Programı: Felsefe
Statüsü: Y.Lisans Doktora Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Öğr. Gör. Dr. Savaş ERGÜL

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Telefon: 0-312-2976860

Faks: 0-3122992147

E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr

EK 2: ORJİNALLİK RAPORU



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA

Tarih: 02/06/2015

Tez Başlığı / Konusu: NIETZSCHE VE HEIDEGGER'DE METAFİZİK SORUNU

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 144 sayfalık kısmına ilişkin, 02/06/2015 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %0'dır.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Melodi ÇAKIN
Öğrenci No: N12122588
Anabilim Dalı: Felsefe
Programı: Felsefe
Statüsü: Y.Lisans Doktora Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Oğr. Gör. Dr. Savaş ERGUL