



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

NIETZSCHE VE HEIDEGGER'DE NİHİLİZM SORUNU

Volkan AY

Doktora Tezi

Ankara, 2021

NIETZSCHE VE HEIDEGGER'DE NİHİLİZM SORUNU

Volkan AY

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2021

Babaannem Fatma Ay'ın aziz anısına...

TEŐEKKÖR

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında engin bilgisi, yol göstericiliği ve pozitif yaklaőımıyla desteğini esirgemeyen kıymetli danıőmanım ve hocam Prof.Dr. Nazile KALAYCI'ya, katkılarından ötürü Prof.Dr. Kurtuluş DİNÇER, Prof.Dr. Ertuğrul Rufayi TURAN, Doç.Dr. etin TÖRKYILMAZ ve Doç.Dr. Barış PARKAN'a Őukranlarımı sunarım. Bu süreçte hep yanımda olan sevgili eőim Emine CERİT AY'a, dostluklarının elbette paha biçilmez olduğu Doç.Dr. Sadık Erol ER, Dr. Celal SABANCI, Dr. Birdal AKAR, Araştırma Görevlisi Yüksel TARIM'a ve son olarak ben bu tezin sonlarına yaklaőırken o hiç farkında olmasa da bana çalışma azmi veren cansuyum, biricik kızım Güneş Ekin'e ne kadar teőekkr etsem azdır.

ÖZET

AY Volkan. *Nietzsche ve Heidegger'de Nihilizm Sorunu*, Doktora Tezi, Ankara, 2021.

Nihilizm, en geniş anlamıyla insanın yaşama ve kendisine anlam verme hususunda içine girdiği krizin adıdır. Çok çeşitli boyutları olmakla birlikte nihilizm ilk olarak anlam sorununa bağlı bir biçimde varoluşsal bir karaktere sahiptir. İkinci olarak nihilizm tarihseldir ve Avrupa kültürü ve düşüncesine içkindir. Dolayısıyla felsefeyi, modern bilimleri, sanatı ve dini (özellikle Hıristiyanlığı) içine alan bir olaydır. Bu açıdan bakıldığında modernite deneyiminde uç noktasına ulaşan nihilizm krizi özellikle 19. yy ile birlikte üzerinde daha fazla durulmaya başlanan bir sorun olarak formüle edilir. Zira bu yüzyıl insanın dünyayla ilişkisinin köklü bir biçimde değiştiği, kendisinden önceki yaklaşık iki yüz elli yılın tüm tarihsel arka planının derin izlerini de taşır. Bu izleri 19. yy'da en derinlemesine kavrayan düşünürlerden biri Nietzsche ise diğeri 20. yy'ın büyük düşünürü Heidegger'dir. Bu çalışmanın amacı, Nietzsche ve Heidegger'in düşüncelerine odaklanarak nihilizm sorununun hem varoluşsal hem de tarihsel olarak nasıl ele alındığını ve üstesinden gelinmesi yönünde hangi imkanların öne çıkarıldığını ortaya koymaktır. Bu amaçla önce çalışmanın birinci bölümünde Nietzsche'nin metinlerinde nihilizm kavrayışı üzerinde durulmuş, Antik düşünceden modern bilime nihilizmin tarihsel boyutu gösterilmeye çalışılmıştır. Nietzsche'nin bu soruna yaklaşım biçimi ve onun üstesinden gelmek için izlediği stratejinin öne çıkan yönleri sunulmuştur. Çalışmamızın ikinci bölümünde Heidegger'in nihilizm sorununu genel olarak Varlık sorunu etrafında belirlediği gösterilerek bunun tarihsel bağlamı olarak batı metafiziğinin bazı temel motiflerini nasıl ele aldığı sunulmuştur. Heidegger, Platon'dan Nietzsche'ye Batı düşüncesini nihilizmin tarihi olarak görmekle birlikte modern teknolojinin de nihilist karakterini ortaya koyarak tartışmayı genişletir ve buna karşı poetik bir düşünmenin imkanlarını göstererek hazırlayıcı bir düşünme geliştirir. Her ne kadar birçok noktada ayrışıyor olsalar da her iki düşünürün de nihilizme yanıtı yeni bir düşünme biçimleri arama çabasında ve bu çaba dahilinde sanatın ufkunun rolünde yatmaktadır. Yaşam, ancak sanat olarak olumlanabilir, varlık ancak poetik bir düşünmeyle hatırlanabilir.

Anahtar Sözcükler

Nietzsche, Heidegger, Nihilizm, Metafizik, Üst-insan, Varlığın Unutulmuşluğu, Poetik Düşünme

ABSTRACT

AY, Volkan. *The Problem of Nihilism in Nietzsche and Heidegger*, Doctorate, Ankara, 2021.

Nihilism, in the broadest sense, is the name of the crisis that human being gets into when she/he gives meaning to life and herself/himself. Although it has many various forms, nihilism first has an existential character depending on the problem of meaning. Second, nihilism is historical and inherent in European culture and thought. Therefore, it is an event that includes in philosophy, modern sciences and religions (in particular Christianity). When viewed from this aspect, the crisis of nihilism, which reached up to its most extreme point in the experience of modernity, is formulated as a problem that has been started to be dwelled on much more in the 19th century. For this century carries deep traces of all the historical background of the previous two hundred and fifty years in which the relationship of human being with the earth has changed radically. Nietzsche is one of the thinkers who comprehend these traces most deeply in the 19th century and the other is Heidegger in 20th century.

The aim of this work, by means of focusing on both Nietzsche's and Heidegger's thought, is to reveal how the problem of nihilism is discussed existentially and historically by them and to present what possibilities have been put forward to overcome it. For that purpose, in the first part of the work, Nietzsche's conception of nihilism was examined throughout his texts and thus historical dimension of nihilism was tried to be shown from ancient thought to modern science. The way that Nietzsche approached to this problem and the prominent aspects of his strategy to overcome it are presented. In the second part of the work, it is shown how Heidegger determines the problem of nihilism in general through the question of Being and the way that he discusses some basic motifs of Western metaphysics as its historical context is explained. While Heidegger considers Western thought from Plato to Nietzsche as the history of nihilism, he expands to the discussion of nihilism by unveiling the nihilistic character of modern technology and develops a preparatory thinking by showing possibilities of poetic thinking. Despite the fact that Nietzsche and Heidegger differentiate at many points, the response of both thinkers to the problem lies in effort to seek new ways of thinking and to identify the role of the horizon of art within this effort. Life can only be affirmed as art and Being can only be remembered through poetic thinking.

Keywords

Nietzsche, Heidegger, Nihilism, Metaphysics, Overman, The Forgetfulness of Being, Poetic Thinking.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	ii
ETİK BEYAN.....	iii
ADAMA.....	iv
TEŞEKKÜR.....	v
ÖZET.....	vi
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM: NIETZSCHE’DE NİHİLİZM SORUNU.....	14
1.1. NİHİLİZMİN BİR SORUN OLARAK ORTAYA ÇIKIŞI.....	14
1.1.1 Nihilizmin Doğası ve Ön Belirtileri.....	16
1.1.2. Deneyimlenme Biçimleri Bakımından Nihilizm.....	19
1.1.3. Umutsuzluk Üzerine: Kierkegaard ve Nietzsche.....	24
1.2. NİHİLİZMİN KAYNAKLARI.....	29
1.2.1. Tanrının Ölümü ve Gramere İnancın Eleştirisi: Erken Dönem.....	30
Nietzsche	
1.2.2. Yaşamın Yadsınması ve İstencin Reddi: Nietzsche <i>contra</i>	
Schopenhauer.....	35
1.2.3. Tragedyanın Doğuşu ve Wagnerci Düşüncenin Eleştirisi.....	44
1.3. NİHİLİZMİN TARİHSEL KÖKLERİ: ESKİ YUNAN’DAN MODERN	
DÖNEME BİLME İSTENCİ, ‘HİNÇ’ VE <i>KÜLTÜRÜN ÇÖKÜŞÜ</i>	55
1.3.1. Platoncu Düşüncede Varlık-Oluş İlişkisi ve Nietzsche’nin Anti-	
Platonculuğu.....	57
1.3.2. Nihilizmin Soykütüğü Olarak Hıristiyanlığın Eleştirisi.....	64
1.3.3. Çileci İdealin Görünümleri Olarak Bilim ve Modern Felsefe.....	71

1.4. NİHİLİZMİN ÜSTESİNDEN GELME GİRİŞİMİ: YAŞAMI OLUMLAMAK	79
1.4.1. Güç İstenci	79
1.4.2. Üst-İnsan	83
1.4.2.1. Erdem Olarak ‘Armağan Verme’.....	87
1.4.2.2. Mesafe Pathosu ve Farkın Olumlanması.....	89
1.4.3. En Üst Olumlama Olarak Ebedi Dönüş	94
1.4.4. Sanat, Yeryüzü ve Benliğin Özgür Yaratımı	97
2. BÖLÜM: HEIDEGGER’DE NİHİLİZM SORUNU	104
2.1. VARLIK SORUSU VE DASEİN	105
2.1.1. Hergünlüğü İçinde Dasein	109
2.1.2. Dasein’in Düşmüşlüğü	110
2.1.3. Kaygı ve Ölüm	113
2.2. HİÇLİK VE METAFİZİK	117
2.2.1. <i>Physis</i>’ten <i>İdea</i>’ya ‘Dünyanın Düşüşü’	121
2.2.2. ‘Mağara Alegorisi’nde Hakikat: Batı Düşüncesinin Yazgısı	125
2.3. DESCARTES’İN DÜNYASININ AÇMAZI	128
2.3.1. Res Extansa Olarak Dünya	129
2.3.2. Kartezyen Dünyanın Hermenötik Bağlamda Tartışılması	131
2.4. METAFİZİK ‘TEMEL’/ ‘NEDEN’ (<i>GRUND</i>) ARAYIŞI	133
2.4.1. Metafiziğin Çifte ‘Temel’i: Ontoloji ve Teoloji	134
2.4.2. Modern ‘Temel’ Anlayışı ve Yeter-Neden İlkesi	135
2.5. HEIDEGGER’İN NIETZSCHE’Sİ	142
2.5.1. Erken Dönem Nietzsche Okuması	142
2.5.2. Sanat Olarak Güç İstenci	147
2.5.3. Ebedi Dönüş Öğretisi	154

2.5.4. Bilme ve Metafizik Olarak Güç İstenci.....	158
2.5.5. Avrupa Nihilizmi.....	168
2.6. TEKNOLOJİ VE NİHİLİZM	176
2.6.1. Antik Teknik'ten Modern Tekniğe.....	177
2.6.2. Modern Tekniğin Özü.....	180
2.6.3. Ge-Stell.....	183
2.7. NİHİLİZMİN ÜSTESİNDEN GELMEK.....	185
2.7.1. Kökensele (Özle) Düşünme.....	187
2.7.2. Poetik Dil ve 'Şey'.....	190
2.7.3. Sanat ve 'Yeryüzünde Şairane İkamet Etmek'.....	195
SONUÇ.....	201
KAYNAKÇA.....	210
EK 1. ORJİNALLİK RAPORU	
EK 2. TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU	

GİRİŞ

18.yy daha sonra büyük dönüşümleri haber verecek olan Fransız Devrimi'nin yüzyılıdır aynı zamanda. Yarattığı politik iklim, nihilizm kavramının anlamıyla da yakından ilişkili bir deneyimi içerir. Devrim, Griffin'in ifadeleriyle “mevcut kurulu yapıları zayıflatan ve hatta onları yıkan tarihsel bir boşluk deneyiminin adıdır” (Griffin, 2007, s. 138). Bu boşluk, politik örgütlenmenin ve dolayısıyla insani yaşamın tanrısal olandan arındırılması fikriyle doğrudan ilgilidir. Yalnızca aklın egemen olduğu bir politik örgütlenme pratiği, devrim terörünü kışkırtan bir etmen olmuştur. Shane Weller'in işaret ettiği gibi Fransız Devrimi'nin rasyonaliteyi yücelten yanı, Fransız cumhuriyetinin hem teizm hem de ateizmden kaçınması gerektiğini salık verir ve bu ikincisi esasen ateizmin negatif teolojiye yaslanması nedeniyle de böyledir (Weller, 2011, s. 17). Geriye terörle paralel işleyen politik bir nihilizm kalır ve onun savunucuları dahi giyotine gitmekten kaçamamışlardır. Politik nihilizm düpedüz şiddete dayanmakla 19.yy'ın ikinci yarısında Nietzsche'nin 'aktif nihilizm' diyeceği şeyi de önceler. Bu bağlamda nihilizm, devrimle birlikte gelen yeni seküler politik örgütlenmenin hâkim ilkesi haline gelir. Devrimden yaklaşık on yıl sonra özellikle Aydınlanma düşüncesiyle ilgili Alman düşünürleri arasında kökleri Spinoza ve Kant'ta bulunan bir tartışma ortaya çıkar ve Jacobi'nin Fichte'ye gönderdiği 1799 tarihli bir mektupta ilk kez Alman düşünce sahnesinde 'nihilizm' sözcüğü kullanılır. Fakat her ne kadar 18.yy'a tarihlense de nihilizmin temsil ettiği ya da işaret ettiği içerimi Eski Yunan düşüncesine kadar götürmek olanaklıdır.

Eski Yunan kültürü, varoluşun dehşetine karşı tragedyaı icat ederek insanı hem yok olmaktan korur hem de trajik öncesi kültürlerin krizine yanıt üreterek dünyaya için çelişkilerin (kültürü yaratan iki ana güç) Apollon ve Dinoyosos ikilisinin bir tür uyumuyla ya da dengesiyle ifade bulmasını sağlar. Trajik kültürün en mükemmel görünümü olarak tragedya, insanın doğa karşısındaki güçsüzlüğünü, kendi eylemlerinde aşırıya kaçmasının (*hybris*) tanrılara saygısızlık olduğunu, sonunu bilip tahmin ettiği halde bir şeyden vazgeçmemeyi, acının ve kötülüğün insan yazgısının değişmez yüzleri olduğunu gösterir. Tragedya sayesinde Eski Yunan insanı kendisini, içinde yaşadığı mevcut politik örgütlenmeyi sorgulayabilmiştir. Tragedyanın bu yönünü Vernant şöyle ortaya koyar: “... tragedya, toplumsal gerçekliğe hiçbir edebi türün olmadığı kadar kök salmış görünse de bu, onun yansıması olduğu anlamına gelmez. Tragedya bu gerçekliği yansıtmaz, onu tartışma konusu yapar. Onu parçalanmış, kendisine karşı bölünmüş olarak tanıtarak tümüyle sorunsal kılar” (Vernant, 2012, s. 28). Kuşkusuz tragedya Atina demokrasisinin yükselişiyle birlikte varlık bulur ve Yunan insanına sunduğu eleştirel imkanlarla birlikte bir ideoloji olarak da işler. Polis ile yurttaş arasındaki ilişkide tragedya,

polisin yasalarının yurttaşlar üzerindeki hakimiyetini meşrulaştırma işlevi görür (Paksoy, 2011, s. 158). Bu işlev, trajik çatışmanın çözülmesi, karara bağlanmasında çoğu kez belirleyicidir. Dolayısıyla tragedya, hem mevcut politik örgütlenmenin sorgulanmasını olanaklı kılan hem de o örgütlenmenin meşruiyetini sağlayan bir araç olarak vuku bulur. Tüm bunlarla birlikte Yunan insanının gerçekle ilişkisinde onu sağaltan, iyileştiren bir imkân da sunar. Başka bir ifadeyle her şeyin zamansal olduğu gerçeğinin ve böylece yok olup gitmeye yazgılı oluşunun ağırlığını hafifletebilecek bir imkân. Ne var ki tam da zamansal olan her şey gibi trajik kültür de yaklaşık yüz yıl kadar yaşadıktan sonra çözülecek ve Nietzsche'nin deyişiyle ölecektir.

Nietzsche tragedyanın çözülmesinin Euripides ile başladığına ve Sokrates'in öğretisiyle tamamlandığına işaret eder. Sokrates'in trajik çağın çözülmesiyle birlikte ortaya çıkan krize yanıtı hem epistemolojik hem de varoluşsal bir boyut taşır. Bireyleri hedeflemekten ziyade toplumsal ve kamusal kaygılar taşıyan Sokrates, düşüncelerini her fırsatta özellikle Atina'nın gençleriyle gerçekleştirdiği diyaloglarda ortaya koyar. Hedefinde döneminin baskın hatipleri sofistler vardır ve onlar trajik kültürün çözülmesiyle birlikte hem toplumsal olana hem de politik örgütlenmeye dair fikirlerini (özellikle pratik nitelikteki fikirler) hâkim kılmaya çalışırlar. Eduard Zeller sofistleri filozoflardan ayıran yönlerden birinin amaçlarda ve bu amaçların öncelik sıralamasında olduğunu söylerken “filozofun hakikat araştırması ve bilgi uğraşısının kendinde olan bir şey olduğunu ve mutlak bir zorunluluk olmamakla beraber şayet öğrencileri varsa bunları da filozof yapmaya çalıştığını” (Zeller, 2017, s. 110) vurgular. Buna göre filozof teorik bir amaca sahipken sofist daha ziyade bilgiyi yaşam pratiği için ve söylemek mümkünse yaşam yönetimine koşulduğu sürece değerli kabul eder. Bu pratik, genel olarak Atinalı gençlerin eğitilmesinin ve bizzat eğitimin kendisinin yönetilmesini içermek durumundadır. Sofistlik bu bağlamda erdemini yani pratik yaşam bilgisi ve becerisinin öğretilerle öğretilebilir olduğu düşüncesini var gücüyle savunacaktır. Dolayısıyla nasıl yaşanması gerektiği konusundaki işlevsel bilgi ya da erdem, sofistlik için öne çıkan en önemli temalardan biridir. Fakat sofistlerin tüm bu pratikleri Sokrates'in hedefinde olacaktır.

Sokrates öncesi ve sofistlerin hâkim olduğu Eski Yunan dünyası Zeller'e göre insanların ahlaki eğitimden yoksun oldukları, yaşamın anlamı ve amacının giderek belirsizleştiği bir zaman dilimidir (Zeller, 2017, s. 164). Bu dönemde Yunanların eğiticileri daha ziyade şairlerdir fakat onlar da bu ihtiyaca tam anlamıyla yanıt veremezler. Bunun ardındaki asıl neden (özellikle Platon'un bakış açısından) şairlerin *doksa* (kanı) ile iş görmeleridir ki doksa esasen ‘var olmayan’ şeylere yaslanır. Şairin poetik anlayışı, çokluk arz eden görülür olanın *mimesis*'inde vücut bulur. Şair mimesis ile hakikatten (idealar) uzaklaşır ve Havelock'un ifadeleriyle “aynı şeyi bir zaman küçük başka zaman büyük gibi gösterir. Bu sebeple şair temelde akıldışıdır ve

aynı tezat fail ve meful olma konusunda onun bütün ahlaki yargılarını istila etmiştir. Bir kahraman bir zaman iyi başka zaman kötü davranır, dolayısıyla soyutluk içindeki iyiliğin kalıbını göstermekten aciz kalır” (Havelock, 2015, s. 250). Bu nedenle sağlam, güven veren ve bir yaşam dünyası sunabilecek bir temel varlığı gereklidir. Bu tür bir temel, esasen hem epistemolojik hem de ahlaki ve varoluşsal kategorileri içermek durumundadır.

Platon’un *Devlet*’inin yedinci kitabındaki Sokrates’e göre insanlar (doksanın hâkim olduğu seviyede yaşayanlar) mağarada yaşayan mahpuslardır. Doksanın belirleyici olduğu mağarada olup bitenler, sorgulanmaksızın kabul edildiği için gerçekliğinden şüphe edilmeyen bir alışma ve alıştırma pratiğine dahildir. Mağarada sunulan gerçek, reddedilmesi güç bir alışkanlıklar manzumesine tabi olduğundan terk edilmesi oldukça güçtür. Oysa bu alışkanlıklar daha ziyade temelsiz, bilgiye yaslanmayan değer ve inançların üzerinde yükselir Sokrates’in gözünde. Öyle ki onun tüm felsefi çabası çoğunluğunu gençlerin oluşturduğu insanlara kanılarının ardındaki bilgisizliği göstermek ve kendisini evinde zannedenlerin aslında bir hapisanede yaşadıklarına işaret etmektir. Özetle, doksa’nın sarsılması demek gerçekte insanların hakikat olarak bildiklerinin esasen bilgiye dayanmayan ve dolayısıyla ahlaki (iyi ve kötünün ayrımı anlamında) bir standardı da olmayan inançlardan ibaret olduğunun açığa çıkması demektir. Başka bir deyişle Sokratik sorgulama, insanları mahpusluklarından özgürleştirmek, içinde buldukları epistemolojik ve varoluşsal nihilizmi aşmalarını sağlama hususunda bir farkındalık geliştirmeyi amaçlar. Görülür dünyaya karşı ya da gerçekte ‘var olmayan’dan türeyen inanca karşı bilgi arayışı, Sokrates’in kendi döneminin nihilizmine verdiği karşılık olarak düşünülebilir. Gelgelelim çok daha sonra Sokratik kültürün bu özelliği, yani dünyaya esasen teorik bir çerçevede yaklaşma, Nietzsche’ye göre yaşamı olumlayan karakteriyle trajik kültürün ölümüne neden olur ve ortaya çıkan “Sokratik kültür yaşamın inatçı yönleri karşısında saldırgan bir tavır vurgular; boyun eğme ya da amor fati, “bilgi aracılığıyla kontrol” ve “özgür isteme”ye bırakır yerini” (Kalaycı, 2015, s. 23). Yaşama yönelik bu köklü yaklaşım farkı deyim yerindeyse mitos’un tümüyle olmasa da yerinden edilip logos’un öne çıkmasıyla (ve aslında hem Apollonik olanın hem de logos’un anlamının değişmesiyle) birlikte neredeyse tüm Batı metafiziğinin yazgısını belirleyecektir. Daha sonra da göreceğimiz üzere bu yazgının başlangıcını hem Nietzsche hem de Heidegger Platoncu düşüncede bulacaktır.

Yaşama yönelik teorik kavrayışı yüzyıllar sonra modern düşüncenin belirleyici karakterlerini sunan Descartes’ta da görebiliriz. Descartes, yöntemsel kuşkuculuğu ile esasen duyulur olanın yanıltıcı karakterine karşı kesin, açık ve seçik bir bilgi arayışına girer. Bu tür bir kuşkuculuğun gelişiminde şüphesiz Bacon ve Montaigne’in düşünceleri belirleyici olmuştur: Kuşkuculuk ve deneye dayanma ısrarı. Alexandre Koyré’nin de işaret ettiği üzere Descartes’ın özellikle

epistemolojide ortaya koyduğu ve köklü bir değişime neden olan zihin dünyasının ardında bir önceki yüzyılın *belirsizliği ve şaşkınlığı* yatar (Koyré, 2020, s. 164). 16. yy'da insanlık için radikal denebilecek değişimler hem sözü edilen belirsizlikle başa çıkma hem de bilimsel aklın karakteri ve işleyişini belirleme hususunda mihenk taşı olmuştur.

Önceki doğruların ve değerlerin giderek çözülmesi ve ortaya çıkan yeni dünyayla çatışması, yeni dünyanın doğum sancısı. 16. yy bu bağlamda hem bir çözülme hem de yenilenmedir. Yitip giden eski hakikatlerin üzerinde yenileri yükselir. Nihilistçe bir yıkım, eski tutunum referanslarının terk edilmesi, kuşkunun (Descartes'ta olduğu gibi) güven verici, bir dünya açan noktaya henüz ulaşamaması, insanın böyle belirsizleşmiş bir dünyada kaybolmuş hissetmesine neden olur (Koyré, 2020, s. 165). Koyré'ye göre bu belirsizlik dahilinde eski olanla ve onun inançlarıyla, ön yargı ve temelsiz hakikat iddialarıyla hesaplaşan Montaigne düşünmeye kosmosla, dünyayla değil, 'ben neyim?' sorusu temelinde başlar. Zira o, varlık, dünya belirsizleşmiş olduğundan kendi ben'ine döner ve "[d]ış dünyayı (belirsiz kanının belirsiz nesnesini) terk ederek, kendi üzerine eğilmeye, belirsizliğin temelini, yargının sıkı ilkelerini kendinde bulmaya çalışır; yargının yani doğru ile yanlışı birbirinden ayırmanın" (Koyré, 2020, s. 167). Fakat kendi ben'ine dönen Montaigne doğru ve yanlıştan ayrıldığı, yargının kesinliğe ulaştığı bir noktaya doğru ilerleyemez. Aklın patinajında saplanıp kalır, belirsizliği dağıtacak kesinliği bulamaz.¹

Descartes 17. yy'ın ilk yarısında belirsizlikle karakterize olunan aklın kesinliğe nasıl ulaşacağını koordinatlarını belirler. 1641 tarihli ünlü *Meditasyonlar*, doğru olduğuna inandığı yanlıştan dökümüyle açılır. Yanlışa düşme, kesinlik vaat eden bir zeminin yoksunluğundan ileri gelir. Duyularımız aldatıcı ve eskinin doğruları artık güvenilmezdir. Bu durumda Tanrı'nın da varlığı dahil olmak üzere (aldatıcı bir tanrının olabileceği varsayımı altında) her şeyden şüphe etmek gerekir. Bu şüphe süreci, Descartes'ı ilk hakikate yani şüphe ederken varlığından şüphelenemeyeceği 'özne'nin, düşünen 'ben'in varlığını keşfe götürür. Böylece Montaigne'in çıkmazından sıyrıldığı ilk aşama buradadır. Şüphe, özneyi bir girdap gibi içine çekmez artık. Hem şüpheyi kontrol edecek hem de doğruyu yanlıştan ayıracak ölçüt bulunmuştur. Hakikat ancak şüphenin 'özne'yi icat ettiği ya da edebildiği, şüphe sürecinin sonunda vuku bulan 'ben'i doğurduğu yerdedir. Tüm duyusal veriler ve şimdiye dek geçerli olan ve geçerliliği bir yöntem dahilinde sorgulanmamış geleneksel inanç ve yargılar bir tarafa bırakıldığında ya da şüphe

¹ Descartes öncesinde Montaigne'in temsil ettiği bu müzmin kuşkuculuğa ve aklın belirsizliğine yönelik tepki Koyré'ye göre Pierre Charron'un imanı ve Bacon'ın deneyi öne çıkarmasıyla somutlaşır. Fakat Charron hissedilen bir tanrıya kesinlik için başvursa da bunun o dönem için bir karşılığı olduğu söylenemez. Öte yandan Bacon, aklın belirsizliğinin yerine deneyin kesinliğini koyar. Fakat Bacon'ın yeni bilimi de hiç pratik edilmemiş, hiçbir yere ulaştırmamıştır (Koyré, 2020, s. 168-170).

yoluyla ortadan kaldırıldığında açık ve kesin yargılara giden yol açılmış olacaktır. Fakat açık ve kesin doğrular arama gereği, akli matematiksel tasarımlarla işlediği bir mecraya taşır (Koyré, 2020, s. 184). Özetle akıl, doğaya matematiğin ilkelerini uygulayarak işler ve bu haliyle eski dünyanın (Eski Yunan dünyasını belirleyen sonlu ve mükemmel evren algısının ve Hıristiyanlığın her şeyi Tanrı'ya bağlayan ve dünya merkezli anlayışının) çözülüp dağılmasını da ilan eder. Bu durumda insanın evrendeki konumu köklü bir biçimde dönüşecektir. Descartes'ın matematiksel fiziği, sınırsız sonsuz bir uzam anlayışı yerleştirir ve Eski Yunan dünyasının şeyleri kendi yerlerine koyduğu ve onlara kendi telosunu yüklediği düzen alt üst olur. Fizik dünyadaki hareketin ulaşacağı bir amaç yoktur artık. Düzenli ve matematiğin ilkelerince işleyen bir akıl hata yapmaz. Descartes'ın dünyası alabildiğine zihinseldir. Ve bu zihinsel dünyada aldatıcı bir Tanrı'nın varlığından söz edilemez zira ona bir eksiklik atfedilemez. Varoluşun her anı ona bağlı olmakla birlikte Descartes'ın aklındaki Tanrı, “ben'e yargılama yetisini bahşeder ve bilimlerin ve bilgeliğin tüm hazinesi onda saklıdır” (Descartes, 2017, s. 75). Tanrı'ya saf, açık ve kesin bilginin teminatçısı olma işlevi verilmiştir. Doğadaki her şey Tanrı'nın bilgisi dahilinde birbirine bağlıdır ve bu, matematiksel fiziğin yasalarınca işleyen bir evren tasarımıyla uyumlu olmak durumundadır.

Descartes tüm bu akıl yürütme sürecinde meditasyon yöntemini izler ve Platon'un mağarasındaki mahpusun aksine mevcut bilgisizliğinin farkındadır. Nolen Gertz'in² de dikkat çektiği gibi ilk meditasyonda “düşteki 'ben', uykuda olduğunu fark etmeye başlar ve uyanmaktan korkup hülyalarına kaçan bir mahkumdur, aşına olduğu yaşama geri çekilmek istemekle beraber hep eski inançlarının kucağına düşen, sarsılıp uyanmaktan korkan biridir” (Gertz, 2019, s. 18-19). Bu çıkmazdan, kendi ben'inin çıkmazından, duyulur olanın baskısından bilimsel kesinliğe doğru ilerleyerek kurtulmaya çalışır. 'Ben', sınırlanarak istenç geride bırakılır. Başka bir ifadeyle onu yaşam dünyasına bağlayan bedeninin istek ve arzularını iptal ederek epistemolojik nihilizme direnir. Fakat insan, 'özne'den daha fazlasıdır ve Descartes bilgiyi kurtarma pahasına varoluşsal krizi ya görmezden gelir ya da bunu sorun etmez.

Descartes'ın sorun olarak görmediği yalnızca bununla sınırlı değildir. 18.yy'ın önde gelen filozoflarından David Hume, Descartes'ın şüpheciliğinin pek de geniş bir menzili olmadığını düşünerek bilhassa 'Tanrı'nın varlığına ilişkin kozmolojik kanıtının, sorgulamadan bıraktığı nedenselliğin kavramsal temeline dayandığını öne sürer (Gertz, 2019, s. 23). Hume Descartes'ın

² Nolen Gertz *Nihilizm* başlıklı kitabında Sokrates'ten Nietzsche'ye nihilizm sorununun kısa fakat özlü bir serimlemesini yapar. Platon'un mağara alegorisinin onun için Batı metafiziğinin nihilizm sorununu ele alması açısından belirleyici olmuştur. Nihilizmi epistemolojik ve varoluşsal yönleriyle tarihsel olarak inceleyen Gertz'in bakış açısını büyük ölçüde izlemeyi tercih ettim. Bu tercihin nedeni, her ne kadar nihilizmi bu iki boyutuyla sınırlandırarak ele alsada hem Nietzsche hem de Heidegger'in nihilizmden anladıkları şeyi dışlamayan bir açığa sahip olmasıdır.

aksine bilgiyi deneyime dayandırarak radikal denebilecek bir hamleyle nedenselliğin bir zorunluluk değil, olasılık meselesi olduğunu ilan eder. Olaylar arasındaki ilişkilerin zorunlu olduğuna ilişkin herhangi bir deneyimimiz yoktur. Yani zorunlu bağlantılılık idesine karşılık gelen bir izlenim, duyumsama yoktur. İlaveten bu bağlantıyı aklın her ne kadar doğum yerinin kendisinde olduğunu ilan etse de a priori biçimde düşünmesi olanaklı değildir: “Aklın a priori olarak ve kavramlardan hareket ederek nedensel bağlantıyı düşünebilmesi olanaksızdır. Bu bağlantı zorunluluk içerir. Bu tür bir bağlantılılık kavramının a priori olarak nasıl getirileceği bilinemez... Aklın bu tür bağlantılılıkları düşünecek yetisi yoktur” (Kant, 2002, s. 5-6). Öte yandan Hume için tüm olanaklı akıl yürütmeler ve yargılarımız esasen deneyimimizin (sırasıyla izlenimler ve tasarımlar) türevlerinden başka bir şey değildir. Deneyimlerimiz, hafızamızı meydana getirir ve buradan deyim yerindeyse bir anlatı, bir dünya resmi ortaya çıkar. Bu resmin de bir nedeni olmalı düşüncesinden bir ‘ben’ yaratılır. Başka bir ifadeyle, tüm tasarımlarımızın ve deneyimimizin ardında bir ‘ben’in olduğu düşüncesidir bu. Kuşkusuz bu ‘ben’ bir yapıttır. Böylece Hume’un deneyime yaslanan şüpheciliği, Descartesçı matematiksel-fizik dünyanın ve varlığından şüphe duyulmayan bir ‘töz’ olarak ‘düşünen ben’in altını oyar. Esasen Hume, bizim bir ilke olarak nedenselliği kabul ettiğimizi fakat bu kabulün olayların birbiri ardına gelişini deneyimleyerek daha sonraki olayların zorunlu bir biçimde gerçekleşeceğine dair ortaya çıkan bir inanca yaslandığına işaret eder (Hume, 2009, s. 81-82). Şu hâlde biz, doğru olduğuna inandığımız pek çok şeyin aklın gücünden değil, deneyimin gücünden geldiğini kabul etmeliyiz. Sonuç olarak Hume, 17.yy’da yükselen aklın gücünü, insan bilgisinin sınırlarını, ölçütlerini ve insanın dünyaya anlam verirken kullandığı rasyonel yöntemlerin geçerliliğini sorgulayarak dünya deneyimimizde kullandığımız dayanakların rasyonel olmayan doğasını gösterir. Kuşkusuz bu, felsefedeki egemen rasyonel bakışı rahatsız edebilecek sonuçlar doğuracak ve Kant’ın eleştirisinde öne çıkan temel sorunlardan biri olacaktır.

Hume için nedensellik ve zorunluluk deneyimde bulunamaz (şeyler ve olaylar arasında zorunlu bir bağlantı olduğuna dair bir izlenim yoktur). Bu tespit Kant için de geçerlidir. Fakat Hume dünya deneyiminin bu iki belirleyici kategorisinin alışkanlıkla edinilen bir inanca dayandığını söylüyordu. Oysa Kant’ın asıl meselesi deneyimi biçimlendiren nedensellik bağlantısına a priori bir temel bulmaktır. Şeylere yönelik öznel (özneye ait olmak anlamında) deneyimin, dünyanın nesnel gerçekliğine nasıl uygun olacağı ve bunu nasıl bilebileceğimiz sorusu burada öne çıkar. Dünya deneyimi ‘ben’i inşa eder ve şeyleri bilmek, onların bize nasıl görüldüğü temelinde olanaklıdır. Şeyler bize anlama yetimizin kategorileri ve duyarlığın a priori koşulları olan uzay ve zaman aracılığıyla verilirler. Gerçekliği algılamamızın koşulları bu ikincilerdir. Duyarlık ve anlama yetisinin kategorileri, gerekli uyumu sağladıklarında bilgi ortaya çıkar. Kant, anlama yetimizin a priori formlarının, fenomenleri düşünmemizin, onları birbirinden ayırmamızın

koşulları olan kategoriler olduğunu söylerken fenomenleri nasıl kavramlaştırdığımızı anlatmaktaydı. Fakat bu, şeylerin yalnızca bize nasıl göründükleriyle ilgilidir. Şeylerin kendileri (numenler) ise bilinemezdir. Şeylerin kendileri, dış dünya olmaksızın herhangi bir deneyim olanaklı değildir. Kant, bilgiyi sentetik a priori yargıların olanaklılığın koşullarını göstermek suretiyle kurtarır. Hume'un şüpheciliği Kantçı dünya deneyimiyle savuşturulur. Öyle ki Kant ikinci *Eleştiri*'de eylemlere a priori zemin sunarak ahlaki olanı yasaya bağlar ve böylece hem deneyimin olumsuzluğundan hem de geleneğin inanç ve dogmalarından kaçarak

Gelgelelim Kant'ın felsefesi özellikle Alman idealizmi içinde pek çok bölünmeyi ve eleştiriyi doğuracaktır. Bu eleştirilerin en dikkat çekici olanlarından biri Jacobi'den gelir. Jacobi hem felsefi hem politik tartışmalarında dönemin ruhunu 'nihilizm' olarak niteler. Felsefi ve politik tartışmalarının kesiştiği nokta aslında aydınlanma hareketinin akla biçtiği rol ve bu rolün giderek genişleyip diğer tüm insani yetileri hem bireyin hem toplumsal ve politik örgütlenmenin gerçekleşmesinde geri plana atması ve bunun da bir krize yol açmasıdır. Dönemin hem panteizm tartışması çerçevesinde hem de genel olarak aydınlanmacı akıl ve özelde Spinoza ve Kant üzerine eleştirilerinin ardında bu kriz vardır.³ Aydınlanma aklı, başta inanç olmak üzere irrasyonel yetileri geri plana atarak ateizme yol açar. Jacobi gibi dönemin önemli düşünürleri aklı yadsımdan ziyade belli bir kullanımını eleştirerek hem bireyin özgürlüğünün savunusunu hem de toplumsal ve politik örgütlenmede aklın tiranlığının önüne geçilmesinin önderliğini yapmak isterler. Bu bağlamda Jacobi'nin Jakobenlerin Fransız Devrimi'ni nasıl bir teröre dönüştürdüklerini ve izledikleri politikanın despotik bir yönetime evrildiğini kaygıyla izlemesi anlamlıdır.

Alman düşüncesinde ortaya çıkan 'nihilizm' sorunu hem epistemolojik hem de Tanrı'nın varlığıyla ilgili bir ateizm tartışması çerçevesinde kozmolojik yanı olan bir sorundur. Fakat tartışma, bizim dünya deneyimimizin yalnızca akılla sınırlandırılmasına doğru evrilen bir süreci de kaygıyla gözettiği için bu bağlamda nihilizm çok daha derin ve geniş bir anlama sahiptir diyebiliriz. Bu tartışma 18.yy'ın sonlarında ortaya çıkıp sönümlenen, geçici bir krize işaret etmez. 19.yy'da özellikle Nietzsche'yle birlikte varoluşsal ve tarihsel yanıyla da ele alınan nihilizm kavramlaştırmasına evrilecektir. Öyle ki Nietzsche yalnızca aydınlanma düşüncesinde egemen hale gelen aklın değil, tüm Batı metafiziğinin radikal bir eleştirisini sunar ve nihilizmi Batı düşüncesinin 'mantığı' olarak betimler. Kuşkusuz Nietzsche'nin bıraktığı miras çok çeşitli yönleriyle varoluşçuluktan post-yapısalcılığa ve feminizme kadar pek çok düşünce ekolünü

³ Jacobi'nin genel olarak aydınlanma, Panteizm ve Kant üzerine yoğunlaşan eleştirilerinin ayrıntıları hakkında bkz. Beiser, Friedrich (1987). *Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press. s. 44-89.

derinden etkilemiştir. Bununla birlikte geçtiğimiz yüzyılda hem genel olarak Nietzsche'nin felsefesi hem de nihilizm sorunu üzerine en çok eğilen düşünürün Martin Heidegger olduğu söylenebilir. Bu iki büyük düşünürü bu sorun bağlamında birlikte düşünmenin, felsefeye ve felsefe tarihine alışlagelmiş bakış açılarını köklü bir biçimde değiştirdiğini, onların mirasının bugün hala karşılaştığımız sorunları yeniden düşünmemize olanak verdiğini, günümüzün nihilizm sorununu anlamamız açısından da önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Bu vesileyle çalışmamızın ilk bölümünde Nietzsche'nin nihilizm sorununu nasıl gördüğü ve ona nasıl meydan okuduğu gösterilmeye çalışılacaktır. İkinci bölümde ise Heidegger'in düşüncesinde nihilizm sorununun nasıl yer bulduğu ve hangi yönleriyle öne çıktığı ve son olarak nasıl üstesinden gelinmeye çalışıldığı ortaya konulacaktır. Nietzsche'ye göre nihilizm, en genel anlamıyla Batı düşüncesi ve kültürünün asıl dinamiğini oluşturur. Dolayısıyla uygarlık tarihi aynı zamanda nihilizmin de tarihidir. Öte yandan kendi dönemi söz konusu olduğunda Nietzsche, umutsuzluk, kötümserlik, yaşamdan kaçış, çilecilik, ahlaki düşkünlük, tükenmişlik vb. semptomları nihilizmin nedeni değil, daha ziyade sonuçları olarak görür. Şüphesiz bu semptomların, örneğin trajik kültür gibi yozlaşmanın kültüre egemen olduğu zamanlar daha derinlemesine ve etkili bir biçimde kendini gösterdiği söylenebilir.

Şimdi, Nietzsche'nin düşüncesinde nihilizme işaret eden ya da onunla iç içe geçen kimi uğrakların öne çıktığını söyleyebiliriz. 'Tanrı' öldü' ifadesi, istencin reddi ve tragedyanın ölümü bu uğraklar arasında yer alır. İlk olarak Tanrı'nın ölümü, şimdiye kadarki en büyük eylem olarak özelde Hıristiyan kültürünün ve genel olarak Batı kültürünün kurucu tüm en yüksek değerlerinin çözülmesi olarak anlaşılır. Bu olay aynı zamanda Batı kültürünün kurucu değerleri ve aşkın ilkeleri etrafında var olan insanın ölümüne de işaret eder. Hayvan-İnsan-Üstinsan üçlüsü bağlamında insanı tanımlayan ve onu var eden ideallerin çözülmesi bu büyük olaya karakterini verir. İnsanın, dil aracılığıyla ve dil ile birlikte varolması, onun tüm inanç ve değerlerini dilin grameri dahilinde oluşturmasına neden olmuş, soyut ve genel kavramlar üzerinden gramere yönelik şimdiye dek sarsılmaz bir inanç geliştirmiştir. Oysa bu inanç insanın yalnızca hayatta kalabilmesi için gereklidir fakat Nietzsche'ye göre güç istencinin de (yaşamı) 'koruma'ya ya da muhafaza etmeye dayalı seviyesine aittir. Bundan böyle bu inançla şekillenen en yüksek değerlerin değerinin yitirilmesiyle birlikte bu değerler ekseninde oluşturulmuş idealler de gerçekleştirilemez hale gelmiştir. Nietzsche'nin bu bağlamdaki sorgulaması dil ve ahlakın eleştirisine açılmaktadır.

İkinci olarak istencin yadsınması ya da yaşama istencinin reddi (bu anlamda yaşam istemeyle bir ve aynı şeydir) aynı zamanda gücü istemenin de reddidir. Nietzsche bu reddi kendi çağında bilhassa Schopenhauer'in felsefesinde tespit eder ve özellikle istenç teorisi söz konusu

olduğunda onayladığı bu felsefe, sonunda istemenin reddine evrildiği için Hıristiyan ahlakına yaklaşıp. Öyle ki Schopenhauer'in merhamet kavramlaştırması bu noktada istemeden vazgeçmenin ve yaşamdan duyulan acının insalarda bir ortaklık doğurmasının sonucuydu. Fakat Schopenhauer'in tanımladığı anlamda merhamet Nietzsche'nin *mesafe pathos*'u kavramıyla sert bir eleştirinin konusu olacaktır.

Üçüncü olarak tragedyanın çözülmesi, Avrupa kültürünün Sokratik düşüncenin egemenliğine girmesiyle tamamlanır ve böylelikle Dionysosçu olan ile Apolloncu olanın uyumu dağılarak bilme istencinin belirlediği teorik kavrayışın üstünlüğü öne çıkar. Trajik olan tragedyanın varlığıyla mümkün olmuştur ve bir olumlama hareketini içermesi bakımından kültür kurucu niteliğe sahiptir. Dionysosçu olanın terk edilmesi, yaşamda ve kültürde kurucu bir unsur olarak geri çekilmesi, varoluşun acısına sanatsal bir perspektifle yanıt veren Yunanların kültürel çöküşlerinin başlangıcına işaret eder. Esasen Sokratik kültür, kendi döneminin çözülen dünyasına oluş-hakikat ayrımı üzerinden yaklaşarak ve bu ayrım çerçevesinde insanı, doğayı ve insanın kendi dışındaki tüm varlığı tanımlayarak nihilizme bir yanıt üretmeye çalışır. Fakat bu kültür tam da bu ayrım üzerinden, mutlak hakikatlerin oluş dünyasına hâkim olmasını arzularak hem Trajik olanı öldürmüş hem de yaşamı yadsıyıcı bir perspektifle yozlaşmanın önünü açmıştır.

Bu başlangıç, Platoncu felsefenin Nietzsche'ye göre yaşamı yadsıyan bu nihilist karakteri, esasen Hıristiyan kültürde de işler haldedir. Bu sebeple Nietzsche'nin hem tarihselliği bakımından nihilizmden ne anladığını hem de bu uygarlık kurucu metafiziğin iç dinamiklerinin ne olduğunu görmek hem de onun bu düşünceye nasıl meydan okuduğunu ortaya koymak gereklidir. Bunun yanı sıra Nietzsche modern bilim ve felsefenin de nihilist bir karakteri olduğunu düşünür ve onlar da çileci ideallere sahiptir. Hıristiyanlık eleştirisi, aynı zamanda nihilizmin de bir soykütüğü olarak düşünülebileceği için ahlaki değer yargılarının (iyi-kötü vb.) nasıl ortaya çıktığı, hangi ilişki dinamikleri içinde belirlendiği Nietzsche'nin önemle üzerinde durduğu hususlardır. Bu aynı zamanda insanın mevcut durumunda ne olduğu ve nasıl o hale geldiğini anlamak açısından da üzerinde durulmayı hak eder. Hıristiyanlık, insan hayvanının hayvanlığına dair her tür itkiyi bastırıp 'suç', 'vicdan' ve özellikle 'hınç' (ressentiment) kavramlarının işaret ettiği pratiklerle işleyerek bu itkileri felç eder. İnsanın hayvandan farklı olarak unutmayı 'bilmemesi', onu geçmişe karşı nefretle doldurur ve bu sadece Nietzsche için tek tek bireylerde değil halklarda da benzer şekilde işler. Yaşamdan duyulan acı, unutmaya dayalı sahici bir olumlama evrilmediği sürece yaşamın da yadsınmasını getirir. Nietzsche esasen bu çıkmazdan 'güç istenci', 'ebedi dönüş', 'mesafe pathos', 'armağan verme etiği' kavramlarıyla birlikte olumlayıcı bir sanat anlayışı geliştirerek sıyrılmaya çalışır. Bu nedenle

Nietzsche'nin düşüncesinin kurucu kavramları aynı zamanda nihilizmle başa çıkmasının araçlarıdır. Özetle Nietzsche, insan deneyiminin şimdiye kadarki kurucu unsurlarının radikal eleştirisini ortaya koyarak uygarlığa karşı yeni bir trajik kültürün imkanlarını sorgulamış ve şimdiye kadar olageldiği biçimiyle yeryüzüne sırtını dönen 'insan'ın yerine bir 'üst-insan' kavrayışı geliştirerek Avrupa kültürünün kendisiyle yüzleşmesine olanak tanıyan bir miras bırakmıştır. Bu mirasın odağı, geçmişle hesaplaşmayı ve onu olumlamayı vaat etmekle birlikte geleceğin yeni yaşam ve düşünce olanaklarına da açılmaktadır.

Nietzsche'nin nihilizm sorununu Batı tarihinin olayı olarak görmesi Heidegger'in düşüncesinde de güçlü bir biçimde yankılanır. Heidegger nihilizmi, 'varlığın unutulmuşluğu' olarak özetler. Bu ifade, Batı düşüncesinin varlık sorusunu ihmal edişine, varlığın anlamını sormak yerine varolan olarak varolanı ele almakla yetinmesine işaret eder. Heidegger için düşünmenin merkezi kavramı Varlıktır. Varlık sorusu *Varlık ve Zaman*'da bu soruyu sorabilen yegâne varolan Dasein'in inisiyatifinde olabilir. Varlık sorusunun muhatabı olan Dasein'in (dar anlamıyla insan) bizatihi bir varolan olarak varlığının sorgulanması, onun hergünkülüğü içinde 'düşmüşlüğü'nün farklı yönlerini açığa çıkarır. Düşmüşlük, insan varoluşunun varlıktan kopuşunun ve sonuç olarak Herkes içinde benliğini yitirmesinin adıdır aynı zamanda. Dasein'i bu gayri sahihliğinden koparacak, Herkes içinde herkes gibi olduğu varlığından çekip alacak olan deneyim ise kaygı ve ölüme-doğru-olmadır. Kaygı ve ölüme-doğru-olma, Dasein'i kendisine açan deneyimlerdir ve hergünkülüğünden sıyrılıp hiçlik deneyimine imkân tanırırlar.

Hiçlik deneyimi, metafizik gelenekte olduğu gibi varolanların verilmişliğini yerinden ederek onların açığa çıkma ufuklarını çoğul olana açar. Metafizik, varolanlar hakkında mutlaklaştırıcı bir eğilime sahip olduğundan hiçlik deneyiminden Dasein'i uzaklaştırır ve hatta bu imkânı felç eder. Varolanların varlığının açığa çıkabileceği ufkun, varlığın gizini açmasının (*aletheia*) zemininin terk edilmesine Metafiziğin erken döneminde rastlarız. Heidegger, Dasein'in varlıkla ilişkisinin hakikat uğruna olduğu ya da onun varolanların gizlenmemişliğinde varlığı deneyimlediği Platon öncesi felsefeye döner. Fakat Platon'la birlikte hakikat anlayışında bir dönüşüm başlar ve *aletheia* olarak varlık kavrayışının geri çekilmesine neden olan doğruluk olarak hakikat anlayışının ilk nüveleri görünür. Mağara alegorisinde olan budur Heidegger'e göre.

Aletheia'nın geri çekilmesi, bir bakıma metafiziğin de tarihini oluşturur. Bu çerçevede Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da Descartesçı mekân ve dünya anlayışının eleştirel bir çözümlenmesini sunar. Dasein'in varlık konstitüsyonunu oluşturan mekansallığı, Descartes felsefesinde bir özne-nesne ikililiği üzerinden düşünülerek onun ikamet etmesinin koşulu da ortadan kaldırılmış olmaktadır. Descartes'ın dünyası, matematiksel fiziğin yasalarınca inşa

edilir ve varolanın varlığı da bu minvalde düşünülür. Varolanda erişilebilir olan matematik aracılığıyla açığa çıkarılır ki öznenin kendi varlığını dünyaya egemen kılmasının yolu bu şekilde mümkündür. Fakat varolan, bu düşünme sisteminde kendi varlığıyla kendisini göstermekten uzaktır. Varlık, kartezyen dünya tasarımıyla özneye hep direnen bir mevcudiyet şeklinde düşünülür ve bunun sonucu esasen Dasein'in kendi temel ontolojik konstitüsyonunun imkanını ortadan kaldırır.

Heidegger'in eleştirisinde diğer önemli ve vazgeçilmez uğrak metafiziğin 'temel' (*Grund*) bulma arayışı olarak ifade edilebilir ve modern düşüncede bunun en öne çıkan örneği yeter-neden ilkesidir ve Leibniz'in formülleştirdiği biçimiyle bu ilkenin hem felsefi düşüncede hem de bilimde belirleyici olduğu söylenebilir. *Varlık ve Zaman*'ın yayınlanmasının ardından gelen ilk Leibniz yorumu, metafizik düşünmenin neden ya da temel bulma dinamiğiyle şekillendiğini, varlık deneyiminin bu bağlamda biçimlendiğini gösterir niteliktedir ve geç dönem Leibniz yorumunda da hesaplanabilirliğe yaslanan modern aklın nasıl işlediğinin işaretleri verilir. Metafiziğin varlığın unutulmuşluğuyla mühürlenmiş tarihteki son halka ise Heidegger'e göre Nietzsche'nin güç istenci metafiziğidir.

Heidegger'in Nietzsche ile karşılaşması, erken döneminde daha çok kendi fenomenoloji anlayışı dahilinde yaşam, felsefe gibi kavramlar etrafında şekillenir. 1930'larda ise Nietzsche ismi ağırlıklı olarak Batı metafiziğinin son aşaması, tamamlanışı olarak gündemindedir. Aslında *Nietzsche* seminerlerinin ilkinde Nietzsche daha ziyade güç istencinin yüksek formu olarak sanata odaklanan bir filozof ve Platonculuğun bir eleştiricisi olarak değerlendirilir. Fakat son kertede 'yaşam', varlık kavramının yeni bir yorumudur ve metafizik olarak anlaşılır. Nietzsche Heidegger'e göre güç istenci ve ebedi dönüşü birlikte düşünerek hem kendi metafiziğini ortaya koyar hem de nihilizmin üstesinden gelmeye çalışır. Ebedi dönüş düşüncesi güç istencinin formu ve güç istenci de düşünce olmaktan ziyade bir olgudur. Güç istenci Nietzsche'de ilişkili olduğu ebedi dönüş, nihilizm, üst-insan ve adalet kavramlarıyla birlikte düşünüldüğünde Nietzsche'nin metafiziği tamamlanır. Bu tamamlanma, aynı zamanda varolanlar hakkında bir kararda durmak ve modern çağın tamamlanması demektir. Ve son olarak Nietzsche, güç istenciyle birlikte yeni bir değerlendirmenin ilkesini ortaya koyar. Fakat değerlendirme, hem en yüksek değerlerin değerinin ortadan kalkmasıyla birlikte ortaya çıkan boşlukta yeni ve geleceğin değerlerinin ilkesi hem de metafizik tarihinin 'değer' üzerinden değerlendirilmesinin ilkesidir. Başka bir ifadeyle Heidegger için Nietzsche, Batı düşüncesini değer merkezli okur ve bu anlamda Leibniz'le birlikte başlayan perspektife dayalı düşünmenin temsilcisidir. Buna göre değer her şeyden önce perspektiftir ve varolanın varlığına aittir. Bu açıdan değer ve güç istenci birlikte ele alınmalıdır. Farklı perspektifler, güç istencinin farklı derecelerine denk düşer ve

buradan farklı değer yargıları (iyi ve kötü gibi) doğar. Heidegger'e göre Nietzsche bu bağlamda varlığı 'değerlendirici' perspektiften okuyarak varolanları ve insan eylemlerini ahlaki bir yoruma tabi tutar. İyi ve kötü değerlendirmesi, yaşamın koşulları haline gelir ve böylelikle bu koşullar sorgulanabilir olmaktan çıkarak 'kendinde' değerlere dönüşür. İnsan böylece değerlerin ölçüsü, her dünya yorumunun ardındaki 'özne' olarak tanımlanır ki bu açı, kartezyen öznellik kavrayışının yakınında durur. Varlığın hakikatinin geri çekilmesi ve öznellik metafiziğinin tamamlanışı Nietzsche'de mümkün olur ve buna güç istencinin egemen olduğu teknolojik ilerleme tutkusu da eklendiğinde varlığın unutulmuşluğu ve ihmal edilişi aşırı bir noktaya taşınır. Bu nedenle Heidegger'in teknolojinin özünü düşünme çabası, bu tehlikenin boyutlarını ortaya koyma çabasıdır aynı zamanda. Modern teknolojinin özüne dair Heidegger'in yürüttüğü soruşturma, teknolojinin varlıkla ilişkimizi felce uğratan ve bununla birlikte yeryüzüyle ilişkimizi düşünmemizi de tehlikeye atan bir ortaya çıkarma tarzı olması nedeniyle nihilizmle doğrudan ilişkilidir. Eski Yunan tekhné'sinde somutlaşan varolanların poiesis'e dayalı açığa çıkarılmasını yani hem sanatsal yaratım hem de zanaata dayalı açığa çıkarmayı ketleyen bir yanı olması bakımından modern teknoloji, kendine özgü bir açığa çıkarmayla (*Ge-stell*) hem yeryüzüne el koyan hem de bu el koymayla kendi de el koyulan insanın trajedisidir.

Heidegger bu tehlikeden aynı zamanda bir yazgı olarak söz eder. Şeylerin gizini açması ve bunun tarihi bir yazgıdır ve insana egemen olur. Fakat bu yazgı, aşılması imkânsız bir karaktere sahip değildir. İnsan bu yazgıda onu özgürlüğe açacak bir açıklık imkanına da sahiptir. İnsan varlığın açıklığında durabildiği ölçüde bu tehlike karşısında kendini ve yeryüzünü, yaşamı savunabilir. Bu noktada Heidegger, nihilizmin üstesinden gelmek için kökensel düşünmeyi önerir. Buna göre insanın varlıkla ilişkisini metafiziğe karşı yeniden formüle eden bir girişim olarak kökensel düşünme, varlığın çağrısını dinleyen ve ona yanıt veren, bir özne metafiziğini, hesaplayıcı ve faydaya yaslanan bir düşünmeyi geride bırakan zeminde mümkündür. Bu anlamda Heidegger, hümanizmi insanın humanitas'ını yeterince yüceltmediğini ifade ederek terk etmeye çalışır. Kökensel düşünme ve geleneksel anlamda tanımlandığı biçimiyle dil anlayışının eleştirisiyle beraber poetik bir düşünmeye imkân veren, Varlığın çağrısını işitecek ve yeryüzünde şairane ikamet edilebilecek bir ufku önümüze koyar. Heidegger'in 1930'larda Nietzsche okumalarına ilaveten Hölderlin'le kurduğu bağı ve Trakl ve Rilke üzerinde duruşunu bu bağlamda anlamak olanaklıdır. Heidegger, geleneksel anlamda felsefenin yerine, insanın modern teknolojinin tehlikesi karşısında Varlıkla ilişkisini yeniden sağlayabilecek bir hazırlayıcı düşünmenin imkânlarını ortaya koymaya çalışır.

Hem Nietzsche hem de Heidegger'in nihilizm üzerine derin düşüncülerinin günümüzde pek çok yankısının olduğunu söylemek mümkündür. İlk olarak aydınlanmacı bir hümanizme

aldıkları tavırla ‘insan’ın geleneksel metafizik felsefedeki konumunu sarstıkları bir gerçektir. Başka bir ifadeyle farklı konumlardan insan-merkezci bir düşünmenin terk edilmesine açılan felsefeleri (Nietzsche için üst-insan oluş ve Heidegger için Dasein ve Varlık) insanın diğer hayvanlar karşısındaki konumunun ve genel olarak insanın yeryüzüyle ilişkisinin radikal bir sorgulamasını getirmiştir (özellikle Nietzsche için bu geçerlidir). İkinci olarak bu sorgulama, ‘fark’ın olumlanmasını da içerecek biçimde uygarlık tarafından tahakküm altına alınan tüm ötekilik biçimlerinin yeniden varlık bulmasının imkânlarını düşünmeye ve melankoli ve kötümserliğe mesafe alarak geleceğin dünyasını inşa etmeye katkı sunabilecektir. Üçüncü ve son olarak her iki düşünür de esasen gündelikliğin sınırları içinde sıkışıp kalmış modern insanın kaygı, ölüm, acı gibi sarsıcı ve onu kendi konforlu yaşamına karşı mesafe almaya götürecek deneyimleri öne çıkararak kendisi ve yeryüzüyle ilişkilerini (Nietzsche’de genel olarak yaşamı Heidegger’de varlığı) yeniden düşünmeye davet etmektedirler.

1.BÖLÜM: NIETZSCHE’DE NİHİLİZM SORUNU

Günümüzde nihilizm, çok geniş etkileri olan, toplumsal, psikolojik, siyasal, etik bir sorun ve durum olarak ortaya çıkmaktadır. Bağrında pek çok yıkımı, soykırımı, cinsiyetçiliği ve doğa istilasını barındıran yirminci yüzyıl, çözümsüz bıraktığı pek çok sorunu da bugüne taşımıştır. Kuşkusuz bu yıkım ve istila hareketi, ardındaki düşünsel boyut ve onun tarihi hesaba katılmaksızın gereğince anlaşılabilir. Bugünün sorunları, daha önceki tarihsel sürecin mirası olduğu için nihilizm sorununa da tarihsel bir perspektifle bakmak gereklidir. Nihilizm bir yanı sıra, Eski Yunanların trajik kültüründe bir varoluş deneyimi olarak ortaya çıkar. Nietzsche’ye göre Eski Yunanlar, “en iyi şeyin hiç doğmamış olmak, olmamak, hiçbir şey olmamak ve ikinci şeyin de mümkün olduğunca çabuk ölmek olduğunu öğreten Satir’in bilgeliğini alt etme sorunuyla karşı karşıya kalmışlardır” (Nietzsche 1965a: 35). Başka bir deyişle, yaşamı yadsıyan bilginin bilgeliği, Yunanlılar için hesaplaşılması gereken bir sorundur.

Bununla birlikte, yaşamı olumsuzlama deneyimi, bir yanı sıra düşünce ile yaşam arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğuyula da ilişkilidir. Düşüncenin yaşamla kurduğu bağı en güçlü bir biçimde eleştiri konusu haline getiren ilk düşünür ise Nietzsche’dir. Günümüzün nihilizmle ilgili felsefi tartışmalarını anlayabilmek için öncelikle Nietzsche’nin felsefesinde ele alındığı biçimiyle söz konusu sorunu, bu sorunun Nietzsche’nin diğer kavramlarıyla ilişkisini ortaya koyacağız. Bu çerçevede onun, Platon, Kant, Schopenhauer ve Wagner gibi düşünür ve sanatçılara karşı yürüttüğü polemiklerin de nihilizmi daha geniş ve tarihsel bir boyutta kavramamıza olanak vereceğine inanıyoruz. Öte yandan Nietzsche, nihilizmi her ne kadar Platon’dan günümüze dek Batı düşüncesinin ve uygarlığının içine girdiği bir kriz olarak betimlese de nihilist bir konumda kalmamakta, nihilist konumun, yalnızca yaşanmasının gerekli olduğu bir evre olduğunu belirterek, aşılması yönünde de bir perspektif geliştirmektedir. Tezin ilk bölümünde nihilizm, ontolojiye bağlı bir biçimde yaşamsal ve düşünsel etkileriyle birlikte etik boyutuyla ele alınacak, Nietzsche’nin bu soruna verdiği tarihsel yanıtın ise daha çok estetik yaratım ve yeni bir etik öneri üzerinde yoğunlaştığı gösterilecektir.

1.1. NİHİLİZMİN BİR SORUN OLARAK ORTAYA ÇIKIŞI

Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* adlı yapıtında nihilizm ile ilgili bir çalışma yapacağını vaat eder ve 1887-1888 yıllarına ait olduğu bilinen taslak metinde “gelecek olanı, gelecek iki yüzyılın yazgısını, – artık farklı gelemeyecek – nihilizmin gelişini” (Nietzsche, 2014, s. 21)

haber verir. Gelecek olan nihilizm Nietzsche'ye göre, şimdide pek çok işareti olan ve Avrupa kültürünün giderek bir felakete sürüklenişinin, kendi sonuna doğru kararlı bir gidişin adıdır ve üzerinde düşünülme talep etmektedir. *Güç İstenci* olarak çevrilen metin, tam da bu düşünme denemesinin bir ürünüdür. 1885-1886 arasında yazdığı taslaklarda nihilizmin nasıl belirdiği hakkındaki ünlü betimlemesini yapar. "Nihilizm kapımıza dayandı: Tüm misafirlerin en tekinsizi nereden gelir? Hareket noktası: Toplumsal sıkıntıyı veya psikolojik dejenerasyonu ya da daha kötüsü, ahlaksızlığı nihilizmin nedeni olarak kabul etmek yanlıştır" (Nietzsche, 2014, s. 25). O halde Nietzsche, nihilizmin ortaya çıkışının başka bir yerde aranması gerektiğini bize göstermeye hazırlanmaktadır. İşaret ettiği, Hıristiyan ahlak yorumundan başkası değildir. Zira nihilizmin sonucu olan şey, nedeniymiş gibi gösterildiğinde yalnızca psikolojik ve toplumsal sorunlar bütününe bakılmış olur. Ahlaksızlığın nihilizmin nedeni olduğunu söylemek ise onun ortaya çıkış mantığını daha baştan kaçırmak anlamına gelecektir. Nietzsche'ye göre nihilizmin gelişi artık bir gereklilik haline gelmiştir. "Çünkü şimdiye dek sahip olunan değerler son sonuçlarını çizmektedir. Nihilizm, büyük değerlerimizin ve ideallerimizin sonuna kadar düşünülmüş mantığıdır" (Nietzsche, 2014, s. 25). En yüksek değerlerin değerinin ne olduğunu anlamak için yaşanması ve geçilmesi gereken deneyimin adıdır nihilizm. Nietzsche, zamanının Avrupa kültürünün bu durum üzerine düşünmediğini ve hatta düşünmekten korktuğunu ifade ederek kendisinin temel felsefi sorununu da ilan etmiş olur. Dolayısıyla bir yandan deneyim olarak nihilizm, Nietzsche'ye göre kendi zamanı üzerinde düşünmenin bir koşulu olmaktadır. Diğer yandan ise nihilizm teşhisi, gelecekte ne olup biteceğine dair bir öykü olarak geçmişe bakmanın gerekliliğine işaret eder. Bu kusursuz nihilist, hem varoluşsal hem de tarihsel ve kültürel bir deneyim olarak nihilizmi kendinde sonuna kadar yaşadığını ve onu geride bırakarak aştığını söylemekten de geri kalmaz (Nietzsche, 2014, s. 21-22).

Nietzsche, Hıristiyanlığın kendi sonuna geldiğini, dünya ve tarihe ilişkin yorumun sahteliğinin güven hissini zedelediğini ifade ederek Tanrı'nın gerçek olduğu inancının yerini her şeyin sahte olduğu yönündeki bir inanca bıraktığı saptamasını yapar. Bu inanç kayması ahlakla ilgili bir kuşkuculukla birleşir. Hıristiyanlığın öteki-dünya vaadinin inandırıcılığını yitirmesi, bu dünyada işlerlikte olan ahlaki değerlerin yaptırım gücünün de ortadan kalkması demektir. Nietzsche bu durumun artık hiçbir şeyin anlamının olmadığı bir nihilizmle sonuçlandığını söyler. Fakat nihilizm Hıristiyanlıkla sınırlanmaz. Budizm de "hiçliği arzulamaktadır ve ondaki nihilizmde üstesinden gelinmemiş bir ahlak vardır" (Nietzsche, 2014, s. 25). Budizmde de varoluş, Hıristiyanlığa benzer biçimde cezalandırma ve hata olarak yorumlanmaktadır.

Nihilizm, tüm kültürü, yaşayışı sarar ve genel olarak amaç ve anlam yokluğuna işaret eder. Mevcut değerlerin değerinin ortadan kalkmasıyla birlikte dünyanın hiçbir anlamı ve amacının

olmadığına yönelik bir sonuca ulaşılır. Bu, tam da dünyanın evrenin merkezinde olmadığı düşüncesinin sonucunu özetler. Nietzsche'nin ifadesiyle, insan Kopernik'ten bu yana merkezden X noktasına doğru yuvarlanmıştır (Nietzsche, 2014, s. 26). Amaç ve anlam yokluğu ise varoluşun şimdiye dek bir amacı ve dolayısıyla bir anlamı olduğu düşüncesinin yerinden edilmesi demektir. Tüm teleolojik felsefi görüşlerin sorgulanmasının önünü açan da bu durumdur.

Daha önceki değer koymalara duyulan güvensizlik, yani şimdiye kadarki, dünyaya anlam veren yorumun *asıl* yorum olduğu kabulünün sarsılması, varoluşun tümünde bir anlam yokmuş ve her şey boşunaymış düşüncesine neden olmaktadır. Nietzsche, her şeyin boşuna olduğu duygusunun insanı en fazla felce uğratan duygu olduğunu, nihilizmin en aşırı biçiminin hiçliğin (anlamsızlığın) sonsuza dek süreceğine yönelik bir inanç olduğunu ileri sürer (Nietzsche, 2014, s. 58). Bu inanca koşut olarak ortaya çıkan ruhsal durum ise yok oluşur. Yok oluş, kendi kendini yok etme biçimini almaktadır. Derinlerde yatan içgüdü böylelikle yok etmeyi isteme, kendi kendini yok etmeyi istemedir. Özetle, hiçliği istemedir (Nietzsche, 2014, s. 61).

Nihilizmin aşırı boyutlara varması, şüphesiz daha başta yaşamın anlamsızlığı düşüncesinin giderek yayılmasıyla, insanın etrafındaki dünyaya ve bizatihi kendi varoluşuna anlam verememesi durumuyla bağlantılıdır. Nietzsche'nin anlamsızlığa yaptığı vurgu, insanın kendi önüne bir hedef koyamaması, varoluşunu gerçekleştirmek için olanaklı referanslarını yitirmesidir.

1.1.1. Nihilizmin Doğası ve Ön Belirtileri

Nietzsche, varoluşun anlamsızlığına duyulan inancın nihilizm olduğunu söylerken esas olarak iki şeye işaret eder: Varoluş anlamdan yoksundur ve amacı yoktur. Burada anlamdan yoksun olan yaşamdır ya da özelde insan yaşamıdır. Bu çerçevede bakılacak olunursa, nihilizmin doğasını belirleyen ilk özelliklerden biri anlamlılık sorunu olarak belirir. Anamlı yaşam düşüncesinin ise ilişkisellikte birlikte düşünülmesi uygun olur. Yaşamla ilişki ve bu ilişkinin nasıl kurulduğu ise Nietzsche'nin felsefesinin kilit noktalarından biridir. Tüm felsefi düşüncenin, dinsel öğretilerin yanlıgısını yaşamla kurdukları ilişkilerinin doğasında aramak bu noktada yanlış olmayacaktır.

“Nihilizm”, kavramsal olarak bakıldığında iki anlama sahiptir. İlki, Grek sofistlerine kadar geri götürülebilecek olan tüm değer yargılarının görelî oldukları düşüncesinde somutlaşır. Nietzsche'ye göre sofistler ilk kez ahlaklılığın eleştirisinin ve ahlaklılığı kavramanın eşığıne

gelmişler ve ahlaki değer yargılarının çeşitliliğini yan yana koymuşlardır. Dolayısıyla onlara göre kendi içinde ahlaklılık, kendi içinde iyilik yoktur (Nietzsche, 2014, s. 288). Başka bir yerde ise sofistlere benzer bir biçimde şunları yazacaktır: “Değerli olan her ne varsa – kendi doğasına göre – kendinde değersizdir, doğa hep değersizdir; değer her zaman doğaya bir armağan olarak verilir” (Nietzsche, 2003c s. 182). Başka bir ifadeyle nihilizmin buradaki anlamı, değerlerin nesnel ve verilmiş bir temelini olmadığı görüşünün kabulü olmaktadır. Dolayısıyla nihilizm, doğrudan değerler hakkındaki iddiasıyla öne çıkan bir öğretilerdir. Bu iddia, Nietzsche’de de ifadesini bulan “en yüksek değerlerin değerden düştüğü” (Nietzsche, 2014, s. 27) saptamasına işaret eder. Eğer en yüksek değerlerin değeri ortadan kalkıyor ise bu durumda hiçbir değer nesnel olduğu söylenemez. Nietzsche’ye göre insan, dünyayı kendisi için saygı değer hale getirmek amacıyla kullandığı fakat uygulanamaz oldukları da artık ortaya çıkan tüm değerleri şeylerin özüne dahil etmiştir. Bu değer koyma edimi insanın kendisini şeylerin değerinin anlamı ve ölçüsü olarak kabul etmesinden başka bir anlama gelmez (Nietzsche, 2014, s. 33).

Nihilizm, bir öğretilerde ifadesini bulan düşünsel bir perspektif olmakla birlikte bir *durumla* da ilgilidir ve Nietzsche felsefesinde yoğun biçimde işlenir. Nihilizm, bir durumdur. Fakat nasıl bir durum? Nietzsche bunu farklı terimlerle anlatmayı tercih eder: Kötümserlik, fizyolojik bozulma, tükenmişlik, yozlaşma vb. Fakat çöküş kavramı diğer kavramları içine alması bakımından daha geneldir ve onların bir özetidir. Her bir kavramla anlatılan durum, bir deneyimi işaret eder ve nihilist durumun anlaşılmasına yardımcı olur. Nietzsche, çöküş ve yok etme deneyiminin zorunlu bir sonuç olduğuna işaret ederek bunları, yaşamın büyümesi, gelişmesinin gereklilikleri olarak görür. Bu süreçlerin hiçbirisi insan tarafından engellenebilir değildir ve bilakis yaşamın herhangi bir artışı ve ilerlemesi kadar doğaldır (Nietzsche, 2014, s. 46). Nietzsche’nin buradaki çöküş yorumu, hem fizyolojik hem de kültürel bir yozlaşmaya denk düşer. Çöküşün sonuçları, şüphecilik, ahlakın yozlaşması, toplumsal sorunlar, sinirsel hastalıklardır. Öte yandan Nietzsche, çöküşün doğasına ilişkin temel bir anlayış ortaya koyar ve ahlak problemlerinin perspektifini değiştirecek olanın da şu olduğunu öne sürer: “Çöküşün varsayılan nedenleri, aslında onun sonuçlarıdır” (Nietzsche, 2014, s. 47). Bu akıl yürütmeyi en genel olarak nihilizm için de dile getirecektir. Dolayısıyla Nietzsche, ahlaksızlık, suç ve hastalığa karşı verilen ahlak mücadelesinin boşunaliğine ve hem çöküşün hem de genel olarak nihilizmin ardındaki zorunlu mantığa işaret etmektedir. Bu mantığın bir sonucu olarak çöküş ve hastalık sürekli değer yargıları oluşturmaya hizmet etmektedir ve çöküş bizatihi bu değer yargılarında üstünlük kazanmaktadır. Fakat burada Nietzsche, bu deneyimi kendi çağıyla sınırlamamakta, önceki tüm çöküşlerin de devam etmekte olduğuna ilişkin tarihsel bir izin sürülmesi gerektiğini ima etmektedir (Nietzsche, 2014, s. 46). Bu tarihsel birikim, insanın temel içgüdülerinden (başka bir

ifadeyle hayvanlığından) saparak onlara karşı dönmesinin sonuçlarını da içinde barındırmaktadır.

Nietzsche, kendi çağının çöküş deneyiminin en yaygın tiplerini, bu deneyimin insandaki en görünür taraflarını şöyle ortaya koyar: İlk olarak, çöküş koşulları altında insan, kimi çözüm yolları arasa da gerçekte kendi tükenmişliğini hızlandırmaktan başka bir şey yapmaz. İçgüdülerin sapsması olarak Hıristiyanlık ve ilerleme olarak bilim buna örnektir. İkinci olarak insanın çevresindeki uyaranlara karşı gücü azalmış ve giderek ortadan kalkmıştır. Nietzsche bu durumun en iyi örneğinin merhamet ilişkisi olduğunu belirtir. Üçüncü olarak insan, neden ile etkiyi birbirine karıştırmaktadır ve çöküş deneyimini fizyolojik bir koşul olarak anlamadığı için onun sonuçlarını, rahatsızlığının gerçek nedenleri olarak görmektedir. Dinsel ahlakın tümü buna örnektir. Son olarak ise insan, “artık acı çekmeyeceği bir koşul aramaktadır. Yaşam, hastalıkların temeli olarak deneyimlenmekte ve hiçbir duygunun olmadığı bilinçsizlik durumları, bilinçli durumlardan daha değerli sayılmaktadır” (Nietzsche, 2014, s. 49).

Çöküş deneyiminin Nietzsche için en baskın duygulanımlarından birisi kötümserlik (pesimizm) olarak belirir. Kötümserlik, nihilizmin bir ön hazırlık biçimidir (Nietzsche, 2014, s. 30). Nihilizm bu anlamda, kendisi nihilizmin ilksel biçimi olan kötümserliğin bir gelişimidir. Nietzsche’ye göre güç olarak kötümserlik, tam da kendi mantığının enerjisinde anarşizm ve nihilizm olarak somutlaşırken gerileme olarak kötümserlik, giderek artan bezginlik, takatsizlik olarak ortaya çıkar. Bu betimleme bize nihilizmi kötümserlikle karşı karşıya getirme ve birbiriyle ilişkilendirme olanağını verir.

En yüksek değerlerin değerini yitirmesi, “varoluş savunulamazdır” ifadesiyle birlikte okunduğunda bu, nihilizmi umutsuzlukla birlikte düşünmemizi sağlayabilir. Umutsuzluğun Nietzsche’nin nihilizm kavramsallaştırmasının birincil yönü olduğunu belirterek başlayabiliriz. Öncelikle Nietzsche, deneyimlenme biçimleri bakımından nihilizmi aktif ve pasif nihilizm olarak ayırır ve bu ayırımdaki her bir tutumun anlam yitimine bir yanıt olduğu söylenebilir (Reginster, 2006, s. 29). Fakat bu yanıtların, nihilizmi aşma yönünde yetersiz olduğu ve bilakis aşmanın gerisine bile düştüğü şimdiden belirtilmelidir. Nietzsche’ye göre aktif nihilizm, “tinin artan gücünün bir işareti iken pasif nihilizm, tinin gücünün azalması ve gerilemesini ifade eder” (Nietzsche, 2014, s. 37). Fakat her iki biçimiyle nihilizm, anlam yitiminin aşılmasını gerçekleştiremez, umutsuzluk ve yön kaybı sürer. Pasif nihilizm, şimdiye kadarki değer ve amaçların uygun olmadığını kavramakla beraber, yadsınan bu dünyaya herhangi bir olanaklı değer ve anlam da yükleyememe durumudur. Tinin gücü yitirilmiş ve aşınmıştır. “Daha önceki hedefler ve değerler orantısız hale gelmiştir ve artık onlara inanılmaz. Her güçlü kültürün kendilerine dayandığı değerlerin ve amaçların birliği ortadan kalkmıştır” (Nietzsche, 2014, s.

38). Aslında pasif nihilist, anlam ve değerlere sahip olabilir fakat bunlar, dünyaya uygun olmayan, yaşamla bağdaşmayan ya da onu aşan değerlerdir. En üst değerlerin değerinin yitirilmesiyle ortaya çıkan boşluk, bir türlü doldurulamaz ve hatta bu boşluğu doldurmak için herhangi bir kavrayış ve eylem de yoktur ortada. Nihilizmin umutsuzluk ve kötümserlikle ilişkisine dönmeden önce farklı veçhelerini ayrıntılandırarak sürdürelim.

1.1.2. Deneyimlenme Biçimleri Bakımından Nihilizm

Pasif nihilizm, Nietzsche'ye göre *aktif nihilizmin* aksine saldırmayan, bitkin bir nihilizmdir ve en ünlü ifadesini Budizm'de bulur. Budizm de her ne kadar Hıristiyanlığa göre daha gerçekçi ve serinkanlı olsa da nihayetinde nihilist ve çözülmeye tabi bir dindir (Nietzsche, 2015b, s. 50). Budizm, bir yanıyla tinsel zayıflık ve sorunların keyif ve keyifsizlik konularına indirgenerek ele alındığı bir din olarak karşımıza çıkar. Nietzsche'ye göre kötümserlik ve Budizm şu noktada buluşurlar: Yokluk, olmak yerine olmamış olmak bizim için daha makuldür. Budist, acıdan nasıl kurtulacağını hesaplamasıyla Hıristiyandan çok daha öndedir. Fakat acıdan kurtulmanın hesabı yapıldığı gibi iyiden ve kötüden kurtuluşun da hesabı yapılmaktadır. Budizmde insan, “iyi eylemlerini bile sadece şimdilik, sadece bir araç olarak – yani tüm eylemlerden kurtulmak için bir araç olarak yapmak zorunda olduğu varsayımıyla yapmaktadır” (Nietzsche, 2014, s. 128) ve ahlaklılık ötesi bir seviye tasarlamaktadır. Burada Nietzsche, Budizmin iyinin ve kötünün ötesinde bir din olduğunu söyler gibidir fakat bu, mevcut değerlerin aşıldığı, yaşamın yeniden değerlendirildiği bir zeminde gerçekleşmez. Budist, eylemsizliği ilke edinen bir dindardır. Başka bir ifadeyle Budizm, bir yanıyla doğulu kötümserliği içine alan bir din olması nedeniyle nihilistiktir. Şimdi, doğulu kötümserliğin de iş başında olduğu, tinsel olanın zayıflayıp eylemsizliğin öne çıktığı durumu, pasif nihilizm olarak betimlersek bu konuma dünya edebiyatında en uygun tiplerden birinin Rus edebiyatının en önemli yazarlarından Gonçarov'un yarattığı ünlü Oblomov karakteri olduğunu söyleyebiliriz. Burada pasif nihilizmi, Oblomov karakteri üzerinden derinleştirmek ve doğulu kötümserliği, eylemsizliği ve nihayetinde yaşamın yadsınmasını bu yolla göstermek uygun olabilir.

Rus edebiyatının önemli yazarlarından Gonçarov'un romanıyla aynı adı taşıyan başkarakteri Oblomov, edebiyatta *lüzumsuz adam* tiplemesinin en ünlü örneklerinden biridir. Oblomov, romanda Gorohovaya Caddesi'nde bulunan evinde, kanepesinde uzanmış bir biçimde okuyucuya gösterilir. Romanın henüz başlarında Oblomov'un dış dünyaya ilgisiz, oldukça tembel biri olduğu anlaşılır. Herhangi bir düşünce çabasının belirtisini taşımayan Oblomov, kayıtsızlığının tüm bedenine yayıldığı, yaşamla arasında neredeyse aşılmaz bir duvarın olduğu bir karakterdir (Gonçarov, 2008, s. 6-7). Yaşadığı mekân ve o mekânı dolduran eşyalarla

Oblomov arasında bir örtüşme vardır. Eylemsizliğine işaret etmesi bakımından odası, doğu işi hırkası, vaktinin büyük bir kısmını geçirdiği büyük kanepesi, geniş ve rahat terlikleri ile birlikte betimlenir. Oblomov'u evinde ziyarete gelen romanın ilk bölümündeki kahramanlar, onu dışarıya – belki de kendi dışına – yaşama çekmeye çalışırlar ve bu kahramanların hep gidecek bir yerleri, üzerinde çalışacakları bir işleri vardır. Fakat Oblomov, sürdüğü bu yaşamsız yaşamı çocukluğunun geçtiği eski Rusya'dan devralır. Gonçarov, romanda eski Rusya'nın ataerkil, yalnızca huzur isteyen, eylemsizliği ilke edinmiş kültürünün Oblomov üzerinde belirleyici olduğuna işaret ederek aslında bir tür Oblomovluk olarak nitelenebilecek bir çözümlenmeden, yıkıcı bir güçten söz eder. Bu güç, Oblomov'u çalışmaktan ve herhangi bir amaç ya da hedef koymaktan uzaklaştırır.

Oblomov'un eylemsizliği ve tembelliğinin gerisinde ilk yıllarını geçirdiği Oblomovka köyü olduğu görülür. Oblomov, kendi ruh halinin ve uyuşukluğunun bilincindedir. Buna rağmen herhangi bir değişiklik yapmaya ihtiyaç duymaz. Herhangi bir konuda karar verse de kararın uygulanmasını sonuna kadar götüremez. Çiftliğinin işlerini bile kendisi üstlenmez ve bu işlerle ilgilenmek zorunda kaldığında duyduğu kaygı, onu diğer insanlara karşı neredeyse tümüyle kapatır. Zayıflayan istenci, günlük işlerini ve sorumluluklarını, çocukluğundan kalan bir alışkanlığın da etkisiyle başkalarına devretmesine neden olur. Burada okuyucunun karşısına Oblomov'un hizmetlisi Zahar çıkar. Romanda Zahar, bazı yönleriyle Oblomov'dan farklı bir biçimde betimlense de ona benzerlikleriyle – hatta kimi zaman onun bir yansıması ya da ikizi olarak – de öne çıkan bir karakterdir. Oblomov ne kadar geçmişe bağlı ise Zahar da o kadar bağlıdır. En az Oblomov kadar tembel, eylemsiz ve çalışmayı sevmeyen biridir (Gonçarov, 2008, s. 9-10). Oblomova bağlılığını sonuna kadar sürdüren Zahar, kendisi için bir yaşam düşünmez ve istemez. Olanağı varken bile Oblomov'un yanında kalmayı tercih eder. Fakat Zahar, hem eski Rusya'nın alışkanlıklarını ve ahlaki değerlerini hem de kendi zamanının değerlerini taşır. Eski Rusya'ya, sadakatle bağlıyken kendi zamanındaki ahlaki çöküntüden de payını almıştır.

Romanın ikinci kısmında Gonçarov, Oblomov'un çocukluk arkadaşı Ştolts'u okuyucuya tanıtır. Ştolts, Oblomov'a karşıt bir karakterdir. Aldığı eğitim, iç dünyası ve fiziksel özellikleri bakımından Oblomov'dan farklıdır. Pratik zekâsı ve çalışkanlığı ile öne çıkar. Düş kurmayı, olur olmaz hayallere kapılmayı sevmez ve hatta bunu bilinçli bir biçimde reddeder. Oblomov ise düşlere, çocukluğunda kendisine anlatılan masallara alışkındır. Oblomov, pasif nihilistin özelliklerine uygun bir karakterdir. Zihni hep kendince ideal olanlarla doludur. Fakat bu ideallerle oyalanmaktan başka sahici bir istenç ve eyleme kapı aralayacak idealleri de yoktur. Yine de Oblomov, Ştolts'un etkisiyle biraz olsun bir canlılık göstermeye başlar, kendisi için

dışarı çıkıp kitap alır ve okur. Bu canlanma, romanın ritmini değiştirmeye başlar ve Oblomov'u bir aşk ilişkisinin ortasına atar.

Ştolts, Oblomov'un karanlık ve soğuk yaşamına, sevimli, zeki ve yaşam dolu olan Olga'yı dahil eder. Oblomov'la tanışan Olga, genç, müziği çok seven, coşkularını yaşayabilen, her şeyi öğrenme tutkusu olan bir karakterdir. Yaşamı bir ödev olarak görür ve aşk da ona göre bir ödevdir. Dolayısıyla Olga için yaşam, kendisinden keyif alınacak, ödevlerinin de yerine getirilmesi gereken bir eylem alanı ve bir bütünlüktür (Gonçarov, 2008, s. 297-98). Olga, Oblomov'un tüm alışkanlıklarıyla mücadele eder, duygularını ve yaşama istencini uyandırmaya çalışır ve bunu bir görev bilir. Oblomov da buna karşılık verir ve yatağından uzaklaşarak yaşama tutkusunu canlandırır. Fakat Olga-Oblomov aşkında bir çatlak oluşmaya başlar. Oblomov, Olga'nın kendisini sevip sevmediğinden kuşkuludur. Bu kuşkuyu dağıtmak için ona evlenme teklifinde bulunur ve Olga bu teklifi kabul eder. Ne var ki, ilişkilerindeki durgunluk Olga'yı bir sorgulamaya götürür. Olga'nın çabalarına artık yanıt vermediği için Oblomov o oldukça pasif, eski yaşamına hızla dönüş yapar. Evlilik hazırlığı yapması gerekirken yine yatağına uzanır ve düşlere dalar. Yaşadığı huzursuzluğun nedenini Olga'da görür ve aşkın kendisine ağır bir yük getirdiğini düşünerek Olga ile bağını koparma kararı alır. Olga, Oblomov'un bu hallerine katlanamaz ve onunla vedalaşır.

Oblomov ile Olga'nın keskin karşıtlığı, Oblomov'un pasif nihilist yanının daha fazla belirginleşmesine imkân verir. Oblomov, zayıf tinselliği ve istenciyle, Olga'nın sevgisinden ancak emin olduktan sonra ona kendisini verebilmektedir. Sevmeyi, bir eylem ve yaşama bir irade koyma olarak kendisi başlatamamaktadır. Gerek Ştolts ile gerekse Olga ile ilişkisinde eski yaşamını terk eder gibi olsa da, bu ilişkiler, yaşamla kurduğu bu bağlar, karakterine nüfuz edemediği için onda kalıcı etkiler bırakmaz. Hızla eski yaşamına dönebilmesinin bir nedeni de burada aranmalıdır.

Oblomov-Olga ilişkisinin bitişi, Oblomov için sonun başlangıcıdır. Romanın son bölümü Oblomov-Pşenitsa ilişkisine yoğunlaşır. Oblomov'un eşi Pşenitsa, Olga'dan farklı olarak oldukça sıradan, mütevazı bir yaşam süren, iddiasız, kendini ev işlerine adanmış, dindar sayılabilecek bir kadın olarak betimlenir. Bu açıdan bakıldığında Oblomov'un karakterine daha yakındır. Tutkusuz yaşamı, Oblomov'unkiyle kesişir ve Oblomov'un kapalı dünyasında bir çatlak oluşturabilecek güçte de değildir. Oblomov'un, geri kalan yaşamını evinde geçirdiği Pşenitsa, dingin, huzurlu ve hareketsiz bir ev atmosferiyle Oblomov'un tinsel ölümünü de hızlandırır. Nitekim Oblomov, romanın başındaki hırkasını yeniden giyer ve Olga ile geçirdiği, tutkularının canlandığı yaşama tümüyle veda eder. Oblomov, Pşenitsa ile tanıştığında beri ona bir aşk duygusuyla yaklaşmamış, bilakis aşk gibi bir tutkunun öldürücü, hastalıklı olduğuna

inanmıştır (Gonçarov, 2008, s. 483). Bu yönelim, Oblomov’un yaşamdan ve yaşamaktan ne kadar uzaklaştığını, hatta aşka ve onunla beraber birçok tutkuya yüz çevirerek yaşamı bu yolla yadsıdığını gösterir.

“Oblomov” karakteriyle özetlemeye çalıştığımız pasif nihilizm şüphesiz bu karakterle tüketilemez. Oblomov, pasif nihilistin tinsel zayıflığının, yaşama isteksizliği ve güçsüzlüğünün, sonu ölümle biten bir yaşamın işaretlerini sunar. Yaşama karşı bir inançsızlığın sonu, deyim yerindeyse kendi intiharını hazırlamayı getirmektedir. “Pasif nihilist, inançsızlığından sıyrılmaya ne kadar çabalasa, her şeyi bırakıp Zerdüş’tü aramaya çıksa ve Zerdüş ona el uzatsa bile ... er geç “eşek töreni” yapar ya da intihar eder” (Kuçuradi, 1997, s. 58). Oblomov, kendi geçmişinden devraldığı değerlerle yaşamaktadır. Fakat bu değerlerin ve amaçların artık değersiz olduğu ve onlara dayanarak yaşanılmayacağı da görülmektedir. Nietzsche’ye göre bunun nedeni, “her güçlü kültürün dayandığı değerlerin ve hedeflerin sentezinin çözülmesi ve bireysel değerlerin birbiriyle savaşa girmesidir” (Nietzsche, 2014, s. 38). Pasif nihilizmdeki durum, dinginleştiren, eylemsizlik getiren, insanı edilgin hale getirip sakinleştiren her şeyin farklı biçimlerde, dinde, ahlak ve siyasette, sanatta vb. vuku bulmasıdır. Oblomov’da da somutlaşan istencin kendini geri çekmesi, artık hiçbir şeyin istenmemesi durumu, ahlaki değerlerden kopmanın yarattığı boşluğun doldurulamaması olarak da ifade edilebilir.

Nihilizmin bir diğer deneyimlenme biçimi *aktif nihilizm* olarak karşımıza çıkar. Nietzsche’ye göre “aktif nihilizm, tinin artan gücünün işaretidir” (Nietzsche, 2014, s. 37). Aktif nihilizmde de pasif nihilizmde olduğu gibi bir kopuş deneyimi yaşanır. Fakat nihilizmin buradaki yaşanma biçimi, insanın ahlaki değerleri yıkma, parçalama ve yok etme isteğiyle ilerler. Başka bir ifadeyle, tinin artan gücünün ifadesi olarak aktif nihilizm, kopuş deneyimindeki bir ara konumu gösterir. Ara bir konum olması, aktif nihilizmin önünde iki yol olduğu anlamına gelir. İlki, değerleri parçalayıp yok eden ve bu değerleri arkasında bırakarak kendisiyle hesaplaşma içine giren bir aktif nihilistin yönelimine işaret eder. Nietzsche’nin daha sonra ele alacağımız üst-insanına giden yolda bir ara konum, bir iyileşme, sağlığa kavuşma sürecinin öznesidir.

Aktif nihilistin bir ara konum olması, “hayır” deme gücü, putları yıkma istenci, onu yalnızca yadsıyıp yok etmekle sınırlıyorsa, başka bir deyişle yeni değerler yaratma işine yönlendiremiyorsa bu durumda o bir isyancı ve hastalıklı bir kişi olarak kalacaktır (Kuçuradi, 1997, s. 59). Diğer yandan bu ara dönem az sayıda aktif nihilist için bir imkân, sağlığa kavuşma imkânı olabilir. Mevcut değerlerin yıkımıyla birlikte nihilizm içinde sıkışıp kalmayan, kendi yolunu bulma iradesini gösterenler, kötümserliği yaşayıp onu üstünden atabilenler artık başka bir insan olabilmeyi de başarabilmiş olanlardır.

Fakat yıkıcı ve kendi konumunu aşamayan aktif nihilist tip, Nietzsche'nin kendi çağında çok daha yaygındır ve kuşkusuz bu yıkıcı tipin yaşam alanı yalnızca Avrupa'yla sınırlı değildir. Aktif nihilisti, hastalıklı ve yaratıcı olmayan bir yıkıcılıkla sınırlayanın ne olduğu sorusunu yanıtlamak ve onun kim olduğuna dair bazı özellikleri ortaya koymak amacıyla Albert Camus'nün başkahramanıyla aynı adı taşıyan oyunu *Caligula*'yı çözümlmek uygun olabilir.

Camus'nün *Veba* adlı romanını yayımlamasından yaklaşık bir yıl sonra yazdığı *Caligula*, sevdiği kadının ölümünden sonra giderek zorbalı, etrafındaki tüm kişilere korku salarak en yakınındakileri öldürmekten çekinmeyen, ahlaki değerleri yok sayan bir Roma imparatorunun hem en yakınındakileri hem de halkını yıkıma doğru sürükleyişinin bir hikâyesidir. Mutlak güce sahip, Roma'nın tek hâkimi olan Caligula, sevdiği kadın (kız kardeşi) Drucilla'nın ölümünden sonra sarayını terk eder. Etrafındakilerin endişeli bekleyişinin ardından sarayına dönen Caligula, bu uzaklaşmanın ardından imkânsız istemeye başlar. Bu dünyanın kendisine yetmediğini, mevcut haliyle dünyaya tahammül edemediğini ilan eder (Camus, 2015, s. 22). İmkânsız olanla işaret ettiği ise bu dünyadan olmayan bir şeydir. Örneğin Ay'a ihtiyacı olduğunu, ölümsüzlüğe ulaşmak istediğini söyler. Dünya dışı bir şeyi istemekle birlikte etrafını saran dünyanın da bir yalandan, hakikat-olmayandan ibaret olduğunu düşünen Caligula, hakikat saydığı bu düşüncelerinin diğer insanlar tarafından da paylaşılmasını ister. Helicon'un, dinlenmesi için yaptığı uyarıyı reddederek imkânsızı gerçekleştirmesinde ondan yardım ister.

Bütün mesele imkânsızın kendisidir ve olanaklı olmayı olanaklı hale getirmektir. Caligula tam da bunu arzular fakat Scipion bunun sınırları belirsiz ve neye doğru açılacağı belli olmayan çılgınca bir oyun olduğunu belirterek Caligula'ya şunları söyler: "Hayır Scipion, bunun adı güç, imparatorun gücü! Gücün ne işe yaradığını nihayet anladım. İmkânsız bir şans tanımaktır güç. Ne bugün sınır tanır ne yarın sınır tanıyacak benim özgürlüğüm" (Camus, 2015, s. 32). Caligula bu dünyanın değerden yoksun olduğunu, örneğin dostluğun herhangi bir kıymeti olmadığını ilan ederken özgür olanın yalnızca kendisi olduğunu düşünmektedir.

Bu düşüncelerin hem etrafındakiler hem de kendisi için yıkım getireceğini fark eden Caesonia, Caligula'ya gücünü sevmeye değer olanları sevmek için kullanmasını önerir ve onu bu dünyada mümkün olanı gerçekleştirmeye davet eder (Camus, 2015, s. 36). Sınırsızın, imkânsızın belirsizliğine ve yıkıcı olma tehlikesine karşı olanaklıyı, sevmeyi koyar. Ne var ki ok yandan çıkmış, Caligula imkânsızın bizzat kendisi olmayı seçmiştir. Başarılı olması durumunda tüm dünyayı felakete götürecek olan bir fikirdir onunkisi. Bu fikir ise saf kötülük ve ölümle sonuçlanmaktadır. Caligula, etrafındakilerin olanaklı olana dönmesi konusundaki ısrarlı çabalarını reddeder fakat bir yandan da özgürlüğü olarak adlandırdığı yalnızlığının kısıkaç

altındadır. Hem geçmişin (öldürdüğü birçok insanın peşini bırakmaması) hem de geleceğin yüküyle doludur.

Caligula'nın yapabileceklerine karşı etrafındakiler onu öldürmeye karar verirler. Bir yandan da Caligula'nın öldürme arzusunun karşısına yaşamı, yaşamayı olumlayan düşünceler ortaya konulur. Fakat bunlar onu ikna etmek için yeterli olmayacaktır. Nefret ve kin duygusunun tepkisel karakterine yapılan vurguyla birlikte onu ortadan kaldıracak tek eylemin kin duygusunu kesintiye uğratacak bir eylemin gerçekleştirilmesidir. Ne var ki her birinin hayatıyla ilgili endişeleri oyun boyunca canlı kalır. Caligula'nın öldürülmesine kadar yaptığı tüm konuşmalar etrafındakilerin hayatını tehdit eden bir dinamiği korumaktadır. Korkulan Caligula'nın şahsı olmaktan çok hayatlarını tehdit eden ve hiçe indirgeyen nihilist tutkudur. Bu dünyayı anlamsızlaştıran Caligula, yadsıyıcı düşüncesiyle, diğerlerinin de yaşamını anlamsızlaştırmaktadır. Anlamsızlaşma ve hiçleşme korkusu harekete geçmeyi getirir ve Caligula oyununun sonunda öldürülür.

Caligula'nın dünyası, imkânsızın istendiği bir dünyadır demiştik. İmkânsızın belirsizliği ise insanı tekinsiz bir dünyayla baş başa bırakır. Başka bir deyişle Caligula'nın dünyası, oyundaki kahramanlardan Cherea'nın da dediği gibi yaşanabilir bir dünya değildir (Camus, 2015, s. 99). Üstelik yıkıcı bir gücün tehdidi altına giren insan yaşamının kırılmalılığı Caligula'da somutlaşan nihilistin tutkusunu daha da aşırılaştırmış görünür ve bu dünyanın yadsınması en aşırı noktaya vardırırlır. Caligula, etrafındakilere bunu biraz da umutsuzca şöyle dile getirmektedir: “Tuhaf şey! Öldürmediğim zaman yalnız hissediyorum kendimi. Yaşayanlar yetmiyor dünyayı doldurmaya, yetmiyor içimden şu sıkıntıyı koparıp atmaya. Uçsuz bucaksız bir boşluk görüyorum siz geçince karşıma, bakmaya tahammülüm yok” (Camus, 2015, s. 129).

1.1.3. Umutsuzluk Üzerine: Kierkegaard ve Nietzsche

Pasif nihilizm, Oblomov bahsinde de görüleceği gibi bir teslimiyet ve feragate dayanmaktadır. Kişi bu konumda, dünyanın umut vaat eden bir yer olmadığı düşüncesinden hareket eder ve bu da onu derin bir umutsuzluk deneyimine götürür. Oblomov, küçük bir umut kapısı aralanıp eski yaşamını terk etmeye çalışsa da önünde sonunda yine eski yaşamına ve onu destekleyici ilişkilere geri dönerken bulur kendini. Onun deneyimi, dünyanın kötü olduğuna dair bir yargı ve ona eşlik eden bir umutsuzluk etrafında biçimlenmiştir ve umutsuzluğun geride bırakılmasına yönelik hiçbir eylemlilik ve bunun sonucunda ortaya çıkabilecek bir dönüşüm de söz konusu değildir. Aktif nihilizm ise dünyanın artık hiçbir umuda yer bırakmayacak biçimde kötü olması nedeniyle yok edilmesi ya da imha edilmesine dayanmaktadır. Bunu, Caligula'nın imkânsızı

arzulayarak, şiddet ve yok etme döngüsüne saplandığı o ölümcül trajedisinde de görmüştük. Dolayısıyla her iki tipte de ortak olan yan, umutsuz bir ruh haline sahip olmaları ve bu sebeple çikışsız oluşlarıdır.

Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüş* adlı eserinin dördüncü ve son bölümünde umutsuzluk deneyimini doruk noktasına taşır. Zerdüş'ü soranlar, “artık yaşamaya değmez, her şey aynı, her şey boş” (Nietzsche, 2015, s. 284) derken, bu umutsuzluk deneyimine işaret etmiş olurlar. Yine aynı bölümde, “yeniden umut etmeyi öğrenmedikçe yaşamak istemeyen tüm o insanlar – senden, ey Zerdüş, o büyük umudu öğrenmedikçe yaşamak istemeyen tüm o insanlar!” (Nietzsche, 2015, s. 285) ifadeleriyle karşılaşılır. Bu noktada nihilizm deneyimi umutsuzlukla birleşir. Başka bir ifadeyle, umutsuzluk, insanın kendisiyle, kendi “ben”iyle kurduğu ilişkinin bozulması, sakatlanması anlamına gelir. “Ben” olamama ya da olmaya cesaret edememe ve dahası “ben” olmanın ne anlama geldiği hakkında hiç düşünmemiş olma da bu umutsuzluk deneyiminin temel özellikleri olarak karşımıza çıkar. Yaşamdan el çekme, umutsuzluğun bir tezahürüdür. Umutsuzluk, Nietzsche'nin felsefesinde kendisinden önceki filozoflarda olduğu gibi ne aşkın bir gerçeklikle ilişkisinde – Tanrı, Mutlak Ben vb. – değerlendirilebilir ne de bu aşkın gerçeklik üzerinden aşılması olanaklıdır.

Şimdi bu umutsuzluk deneyiminin ne olduğuna yönelik kavrayışımızı, Nietzsche'nin nihilistin kim olabileceği hakkında daha kapsamlı bir fikir edinmemizin de önünü açacak biçimde derinleştirebiliriz. Bunun için on dokuzuncu yüzyılın Avrupalı insanına, onun varoluşsal sorunlarına felsefi bir bakışla eğilen Danimarkalı düşünür Soren Kierkegaard'ın umutsuzluk kavramlaştırmasına bakacağız. Bu çerçevede her iki düşünürün de bu deneyimi ve dolayısıyla nihilizmi nasıl ele alıp düşündükleri de ortaya konulmuş olacaktır.

Kuşkusuz Kierkegaard'ın felsefi düşüncesinin, Nietzsche'ninkinden oldukça farklı ve hatta karşıt denebilecek bir pozisyonda olduğu söylenebilir. Ancak umutsuzluk ve nihilizm deneyimleri her iki düşünürde de hastalık ve çöküş kavramlarıyla anlatılır. Umutsuzluk da nihilizm de Avrupa insanının içsel yıkımı ve tükenişiyle betimlenir. Kierkegaard'ın, umutsuzluğu “ölümcül hastalık” olarak tarif edişi, insanın kendisi (Ben) olmayı başaramadığının ilanıdır. Dolayısıyla umutsuzluk, benliğin içine girdiği krizin diğer adıdır. Nietzsche'nin Avrupa nihilizmiyle ilgili betimlemelerinde de çoğunlukla hastalık, tükeniş, boşunluk duygusunun genelleşmesi, fizyolojik çöküş vb. terimlerin kullanıldığına tanık oluruz. Diğer yandan nihilizm, insanın kendisi olamamasına neden olan bir deneyimdir. Fakat Nietzsche, Kierkegaard'dan farklı olarak kendi çağının nihilizminin tarihsel arka planına bakmayı ihmal etmez ve deyim yerindeyse nihilizmin bir soykütüğünü çıkarır. Bu arka planı,

çalışmamızın bu bölümünün ikinci kısmında ayrıntılarıyla göstermeye çalışacağız. Şimdilik bu kadarını söylemekle yetinelim ve Kierkegaard'ın umutsuzluk deneyimine odaklanalım.

Kierkegaard, takma adıyla Anti-Clamacus, ünlü *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı yapıtında, umutsuzluğu Hıristiyanlığa dayanan bir bakış açısıyla kavramaya hazırlanır. Bu kavrayış, yapıtın önsözünde haber verilir. Kierkegaard'a göre "Hıristiyanlığın dayandığı ilke, her şeyin aydınlatıcı olmasını savunur. Hiçbir şekilde bu noktaya ulaşamayan bir spekülasyon Hıristiyanlık dışıdır. Hıristiyanlığa özgü bir anlatım, her zaman bir hastanın başucundaki hekimin sözleri gibi olmalıdır" (Kierkegaard, 2014, s. 13). Dolayısıyla Hıristiyanlığın spekülasyonunun hekimin iyileştirici gücüne yaklaştırılması söylemi, daha baştan umutsuzluğu bir hastalık olarak anlamamıza imkân verir. Fakat buradaki umutsuzluk, patolojik bir rahatsızlık, kaygı ya da ruhsal çöküntü duygusuyla ilişkili olmaktan çok doğrudan doğruya benlikle, onun kendisiyle ve dünyayla ilişkisinde ortaya çıkar.

Kierkegaard, insanın tin olduğunu tinin ise ben olduğunu söyledikten sonra, benin kendine bağlı bir ilişki, ilişki içinde bu ilişkinin içsel yönelimi olduğunu ifade eder (Kierkegaard, 2014, s. 21). "Ben" ya da insan, bir sentez aracılığıyla kurulur. Peki, nasıl bir sentez? Sentez, daha çok sonsuz ile sonlu, geçici ile kalıcı, özgürlük ile zorunluluk arasında gerçekleşir. Bu nokta, umutsuzluğun iki türü arasında yaptığı ayrımla daha açık hale gelecektir. Ancak Kierkegaard, öncelikle ben'in farkında olunmadığı durumun bir umutsuzluk yaratmadığını teslim ederek başlar. Ben'in bir ilişki olması nedeniyle, ortaya çıktığı zeminde umutsuzluğun esas olarak iki biçimi belirlemektedir. İlk durumda kişi, kendisi olmayı istemeyen bir ilişkide, ikinci durumda ise kendisi olmayı isteyerek umutsuzluğa düşer. Bu ayrım, ilk durumun pasif ikinci durumun aktif olduğu biçiminde de ifade edilebilir. Ancak yine de kendi olmayı istemenin umutsuzluğu durumunun da son kertede edilgin bir durum olduğu da söylenmelidir. Kierkegaard, kendi olmayı istemeyen umutsuzluğu zayıflığın umutsuzluğu, diğerini ise meydan okumanın umutsuzluğu olarak adlandırır (Kierkegaard, 2014, s. 59-78).

Zayıflığın umutsuzluğu durumunda benlik, dünyevi olanın etkisinde, dışsal koşulların belirleyiciliğine açık bir biçimde yaşar. Tinsellikten uzak olan bu tür bir yaşama bağlılık, geçici tatminlerle sürdürülür ancak insanın dünyevi yaşamdan umduklarıyla karşılaştığı sonuçlar çoğu zaman örtüşmez. Benlikle dünya arasındaki ilişki, insanın kendi iradesinin yönetimi dışında olduğu için herhangi bir şeyin (bir insan, hayvan ya da sevgi nesnesinin) kaybedilmesi durumunda umutsuzluğa düştüğünü düşünür. Kierkegaard, dünyevi yaşama bağlılığı içinde umutsuzluğa düşen insanı doğal insan olarak adlandırır ve onun umutsuzluğunun dışarıdan gelen, edilgin bir karaktere sahip olduğunu dile getirir (Kierkegaard, 2014, s. 61). Fakat dışsal bir şeyin kaybının ardından yaşanan umutsuzluk gerçek bir umutsuzluk olamaz. Gerçek

anlamda umutsuzluk, sonsuzluğun kaybedilmesiyle yaşandığı için geçici bir şeyin kaybıyla oluşan durumda söz konusu edilemez. Başka bir ifadeyle, geçici olanın kaybı umutsuzluk değildir. Doğal insan yine de kaybının ardından umutsuz olduğunu söyleyecektir. Yaşadığı durum, birdenbire değiştiğinde ise eski haline yeniden kavuşacak, doğallığına dönecektir. Bu döngü içinde doğal insan bir “ben” olmayı asla başaramaz. Nietzsche’nin “sürü” insanına benzer bir biçimde yaşamını sürdürür:

Ve Hıristiyanlığın içinde de bu doğal kişi bir Hıristiyandır, her Pazar kiliseye gider, papazı dinler ve onu anlar, çünkü bunlar iki ortaktır; ve biri öldüğü zaman diğeri birkaç kuruş karşılığında onu sonsuzluğun içine sokar; ama bir ben olmaya gelince, ne önce ne de sonra hiçbir zaman bir ben olamaz (Kierkegaard, 2014, s. 63).

Kendisi olamayan doğal insan, kesinlikle bir “ben”e sahip değildir ve aslında bir ben’e sahip olması da olanaklı değildir. O, bunun yerine başka bir ben olmayı ister. Kendi ben’indeki sonsuzluğu keşfedememesiyle birlikte daha baştan kendi olma olanağını iptal eder ve sonlu-sonsuz diyalektiğine doğru ilerlemesi şöyle dursun yönünü tersi bir yola çevirir. Kierkegaard bu umutsuzluk biçiminin tinsel olandan yoksun olması ve kendisi olmak yerine başka bir ben olmayı yeğlemesi nedeniyle dişil olduğunu belirtir.

Umutsuzluğun diğer biçimi, ben olduğunun bilincinde olan ve bunu isteyen fakat bu hedefe tek başına ulaşmaya çalışan kişinin umutsuzluğudur. Dolayısıyla burada umutsuzluk, dışarıdan gelen bir şey değil, bizatihi bir tercihtir ve çıkış noktası insanın kendisidir. Bu sebeple zayıf-dişil olanın aksine meydan okuyucu umutsuzluk tinsel-erildir. Kierkegaard’a göre “önce geçici olanın ya da geçici bir şeyin umutsuzluğu, daha sonra sonsuzlukla bağlantılı olarak kendinin umutsuzluğu gelir” (Kierkegaard, 2014, s. 78). Daha önce de belirttiğimiz gibi ben’in kurucu dinamiği, diyalektik ilişkidir ve örneğin sonlu-sonsuz diyalektiğinde sonludan sonsuza geçiş, umutsuzluğun aşılması için atılması gereken zorunlu bir adımdır. Meydan okuyucu umutsuzlukta sonsuzluğa bağlanma eksik olduğundan umutsuzluktan da çıkış olanaklı olmaz. Ben’in sonsuzlukla ilişkisini kopardığı ve yalnızca kendisiyle kurmak istediği bu ben doğal olarak da umutsuzluktan sıyrılamayacak ve gerçek bir ben olamayacaktır. Fakat Kierkegaard, meydan okuyucu umutsuzluğun zayıf umutsuzlukla karşılaştırdığında, gerçek bir ben olmaya daha yakın olanın birincisi olduğunu düşünür. Dolayısıyla umutsuzluktan çıkışın koşulu öncelikle umutsuzluğu deneyimlemek ve ardından da sonsuzlukla olan bağı kurmaktan geçer. Bu bağ Tanrı’ya olan inançla bütünleşir ve inanca açılan yol tam da ben’in yaşadığı umutsuzluk üzerinden inşa edilir. Başka bir ifadeyle Kierkegaard’ın ben’in inşası ve umutsuzluğun aşılması yönündeki bu düşünsel çizgisi bizi umutsuzluğun daha olumlu yönüne çevirir.

Kierkegaard, umutsuzluğu ben’in bir hastalığı olarak görürken insanın kurtuluşu için de bir imkân olarak görmektedir. İnsan, “umutsuzluğun diyalektik yönü sayesinde bir sıçrama,

başkalaşma imkânı bulabilmiştir” (Miles, 2013, s. 134). Gerçi bu sıçrama ya da geçişin mistik bir yön kazandığı da belirtilmelidir. Fakat umutsuzluk deneyimi, ben’in, anlamı ve anlamlı bir yaşamı yaratmasına zemin sağlayabilir. Kierkegaard’ın umutsuzluk deneyiminin, bu diyalektik aracılığıyla ikili bir yöne doğru açılması burada ortaya çıkar. Ya inanca açılan bir koridorla ve sonsuzluk aracılığıyla umutsuzluğa yanıt verilir ya da bu düzeye gelinmeksizin doğal yaşamda kalınır ve gerçek bir ben olunamaz. İşte bu ikinci düzeyde kalındığında insanın içsel bir yıkımı (ben’in ve aslında varoluşun yıkımı) yaşayacağı söylenebilir (Miles, 2013, s. 140). Özetle, umutsuzluğun diyalektik aşılması süreci, insanı içsel yıkımdan kurtarır.

İnsanın içsel yıkımının betimlenmesi, Nietzsche’nin düşüncesinde çok daha yoğun bir biçimde yankılanır. Aslında Nietzsche’nin Avrupa nihilizmi deneyiminin öyküsü pek çok yapıtına yayılmıştır. Her ne kadar bu deneyimi daha ayrıntılı ve kapsamlı bir biçimde *Güç İstenci*’nde anlatsa da, nihilizmle doğrudan ilgisi olan ve hatta kimi zaman onun yerine geçebilecek kavramları da sıklıkla kullandığı görülür. Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, *Ecce Homo*, *Anti-Christ* gibi yapıtlarında “décadence” kavramına başvururken *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı yapıtında *Verfallen* (çürüme/çöküş) kavramına işaret eder. Nihilizm kavramı ise *Güç İstenci*’yle birlikte *Ahlakın Soykütüğü* adlı yapıtında geçmektedir. Bu kavramların tümü geleneksel metafizik benliğin çözülüşü ve yıkımına bağlanır.

Nietzsche, Avrupa nihilizmi kavramıyla bir yandan kültürel bir yıkıma işaret eder ve bunun için *décadence* sözcüğünü kullanır. Ancak *décadence*, yalnızca kültürel bir yıkım ve çözülmeyle sınırlı değildir. Bu kavram, yaşamın kendisinde olan bir gerçeğe de işaret etmektedir. Çözülme ve yıkım, yaşamın bir gerçeği olunca her şeyin önünde sonunda yok olmayla sonlanacağı da açıktır. Nietzsche *décadence*’ı en az üç farklı anlama gelebilecek biçimde kullanır. İlk olarak *décadence* (nihilizmle eş anlamlı biçimde) insanın içsel yıkım sürecinin ne olduğuna gönderme yapar. Yani bu yıkımı betimleyen bir kavram olarak karşımıza çıkar. İkinci olarak, yıkımın nedenlerine işaret etmek amacıyla kullanılır ve son olarak bu yıkımın sonuçları ve semptomlarıyla ilişkilidir. *Décadence* bu farklı veçheleriyle düşünüldüğünde “yaşama istencinin zayıflaması, insanın kendisine karşı saygısını yitirmesi, yaşamın ve benliğinin aleyhine olacak bir istencin gelişimi” (Miles, 2013, s. 140) anlamına gelir. Kültürde ve yaşamdaki bu hastalıklı durumun belirtileri, felsefi ve dinsel kavramlarda yankılanır. Nietzsche, günah, merhamet, çıkar gözetmezlik, özgür istem vb. kavramların *décadence*’ın görünümülerinden başka bir şey olmadığını söylerken bunu kastetmektedir:

“Günah kavramı o kendinden ayrılmaz işkence aracıyla, “özgür istem” kavramıyla birlikte, içgüdüleri saptırmak, onlara karşı güvensizliği bizde ikinci bir yaratılış yapmak için uydurulmuş! “Çıkar gözetmezlik” ve “kendini yadsıma” kavramları yoluyla, o asıl *décadence* belirtisi, zararlı olana doğru eğilim, kendine yarayanı artık bulamaz olmak, kendi kendini yıkmak, gerçek değerini ta kendisi,

“ödev”, “ermişlik”, insandaki “tanrısal yan” katına yükseltilmiş!” (Nietzsche, *Ecce Homo*, 1996, s. 151).

Avrupa kültürünün ve insanının hastalıklı durumunun felsefi ve dinsel kavramlarda yankılanması bizi nihilizmin tarihsel arka planına bakmaya zorlar ve Nietzsche’ye göre Sokratik kültürle başlayıp modern felsefede yoğunlaşan bir düşünsel çölleşmeyle yüz yüze getirir. Nihilistik Avrupa kültürüne eşlik eden ve onu baştan sona kat eden aşkınsal düşüncenin belirleyici olduğu Hıristiyanlık ve onun değer yargıları, Sokratik kültürün devamıdır. Nietzsche Batı kültürüne damgasını vuran Platoncu-Hıristiyan kültürünün nihilistik karakterinin yaşamı ve istemeyi yadsımada açığa çıktığını, görünür olduğunu düşünür. Bu çerçevede Avrupa nihilizminin tarihsel olarak bakıldığında iki ana arka planı (Platoncu felsefi gelenek ve Hıristiyanlık) olduğu söylenebilir. Fakat Nietzsche için kendi çağının kültürel ve yaşamsal krizini en iyi anlatan ve bizi nihilizmin izlerini, kaynağını takip etmeye zorlayan motivasyon onun Tanrının ölümünü ilan etmesidir.

1.2. NİHİLİZMİN KAYNAKLARI

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Nietzsche, nihilizmi *décadence*’ın mantıksal bir sonucu olarak görmektedir. Bir yanı sıra da nihilizmi felsefi-düşünsel bir sorun olarak saptar. Yani, “toplumsal sıkıntıyı” veya “psikolojik dejenerasyonu” ya da daha kötüsü ahlaksızlığı nihilizmin nedeni olarak görmek yanlıştır (Nietzsche, 2014, s. 25). Dolayısıyla bireysel ve toplumsal açıdan psikolojik dışavurumlar, umutsuzluk, kötümserlik, endişe, nihilizmin gerisindeki asıl itici unsurlar olarak görülemez. Onlar yalnızca semptomlar, belirtiler, dışavurumlar olarak görülmelidir. O halde, şimdiye dek dünyayı kendileriyle değerlendirdiğimiz en büyük değerlerin mantıksal sonucu olarak nihilizm, kaynağını Hıristiyanlığın ahlaki değer yargılarında bulmalıdır. Bu değer yargılarının değeri bundan böyle yitirilmiş, amaç ve hedef koyma ölçütleri olmaktan çıkmışlardır. Nietzsche’nin amaç yoksunluğu, boşunalık duygusunun yoğunlaşması derken anlatmak istediği, daha çok bu değer yargılarının değer yargıları olarak dünyayı anlama, kavrama ve ona değer verme kapasitesini ve gücünü kaybetmiş olmasıdır. İşte bu kayıp aslında bir sürecin de sonucu olması bakımından Tanrının ölümüdür ve nihilizm aynı zamanda bu ilanın bir sonucu olarak ortaya çıkar (Reginster, 2006, s. 38). Peki Nietzsche Tanrının ölümünü ilan ederken neyi kastetmektedir ve bu ilan nasıl okunabilir?

1.2.1. Tanrının Ölümü ve Gramere İnancın Eleştirisi: Erken Dönem Nietzsche

Nietzsche, “Tanrı öldü” sözünü ilk kez *Şen Bilim*’in Kaçık Adam adlı 125. Kısımında kullanmıştır (Nietzsche, 2003c, s. 130). Bu kısımda Nietzsche’nin kaçık adamı, gündüz vakti elinde feneriyle Tanrıyı aradığını söyler. Etrafındakiler bunu gülererek karşılarlar zira onlardan pek çoğu da Tanrıya inanmayanlardan oluşmaktadır. Kaçık adam, tıpkı malumun ilanı gibi Tanrının ölümünü dile getirdikten hemen sonra bu olayın faili olarak kendisini ve etrafındakileri gösterir: ... “şunu da söyleyeceğim, onu biz öldürdük – sizlerle ben! Onun katilimiz hepimiz” (Nietzsche, 2003c, s. 130). Bu ifadeler, Tanrıya inancın da ölümüdür. Fakat Tanrıya inancın ölümü Tanrının yadsındığı, var olduğunun reddi anlamına gelir mi? İlk etapta *Şen Bilim*’in bu ünlü bölümünde bir ret ya da yadsıma yokmuş gibi görünür. Reginster ve Kauffman gibi yazarlar inancın reddinin zorunlu olarak Tanrının varlığını yadsımayı gerektirmediğini dile getirirler. Özetle, Tanrının var olmadığı iddiasıyla “Tanrı öldü” ifadesi aynı anlama gelmez. Nietzsche, Tanrıyı öldürenlerin dışında hiçbir sesin duyulmadığını ve olanın, aslında Tanrısal bir çürümeden, Tanrının çürüyüp gitmesinden başka bir şey olmadığını söyleyerek devam eder. Burada çürüyüp gitme, bir oluşun ve sürecin iş başında olduğunu gösterir. Batı uygarlığındaki geri çevrilmez bir hareketin ve değişimin ifadesi olan Tanrının ölümü, Nietzsche’nin de dediği gibi şimdiye kadarki en büyük eylem olsa da bu eylemin bir tarihsel arka planı olmalıdır.⁴ Bu arka plan, Platoncu düşünce çizgisinin (modern felsefede de yankıları olmak kaydıyla) ve Hıristiyan dünya görüşünün tarihinde aranmak durumundadır. Platoncu-Hıristiyan geleneğin Nietzsche tarafından eleştirisi, Avrupa nihilizminin kültürel ve yaşamsal özelliklerinin hangi düşünme ve yaşama biçimlerinin bir sonucu olduğu hakkında da ip uçları verebilecektir. Fakat Nietzsche’nin bu iki geleneği eleştirisini sunmadan önce Tanrının Ölümünün hangi anlamlara gelebileceğiyle devam edelim.

Nietzsche’de Tanrının ölümü beraberinde insanın, felsefi gelenekte kavramlaştırıldığı biçimiyle özenin ölümünü akla getirir. Aslında insanın ölümü, çağdaş düşüncede daha çok Michel Foucault adıyla ilişkilendirilir ve Tanrının ölümünün insanın ölümünü de gerektirdiği gibi bir sonuca götürdüğü söylenebilir (Foucault, 1994, s. 499). Fakat bu saptama, görüldüğü kadar basit değildir ve önemli felsefi etkiler barındırır. Dolayısıyla Tanrının ölümünü en önemli olay

⁴ Patrick Roney, Tanrının ölümü düşüncesinin aşkın bir dünya tasavvurunun çözülmesiyle beraber Varlığın ve yaşamın teleolojik olmayan yorumlarına kapı araladığını ifade eder. Roney’e göre Tanrının ölümüyle birlikte insan eylemlerine bir amaç, nihai bir hedef atfedilemez. Varolanla bütünlüklü bir ilişki kuran teleolojik yaklaşımın geçersizleşmesi, ateizmi davet eder. Fakat ateizm de Nietzsche’nin çağının insanlarında yaygın olduğu için Roney’e göre asıl sorun Tanrının ölümünün tinsel bir olay olmasıdır ve “bu tinsel hadise, Hıristiyanlığın Tanrısının yaşamı ve düşünceyi yöneten ilke olarak ilk kez belirlediği andan itibaren Batı tarihini tümüyle kapsayan bir yorumlama edimiyle açığa çıkarılabilir” (Roney, 2013:309). Bkz. Patrick Roney, Aşkinlık ve Yaşam: Nietzsche ve ‘Tanrının Ölümü’ Üzerine, çev. Elis Şimşon. Kaygı Felsefe Dergisi, sayı.20, 2013.

yapan birkaç sonuç vardır diyebiliriz ve Nietzsche yine *Şen Bilim*'in beşinci kitabının 343. kısmında bu olayın sonuçlarını ortaya koyar. Nietzsche'ye göre Tanrının ölümüyle birlikte artık Hıristiyan tanrısına olan inanç yitirilmiştir. Kuşkusuz bu inanca bağlı olan diğer bazı bağlanma noktaları, derin güvenler kuşkulu hale gelmiştir. Tanrı çürüyüp gitmiş ve iyice yaşlanmıştır (Nietzsche, 2003c, s. 211). İnançın altı oyulmuş ve bu inancın desteklediği her ne varsa hepsi çökmek zorunda kalmıştır.

Tanrının ölümüyle birlikte gerçekleşen bu çöküş, bir çözülme ve yıkım getirdiği kadar aslında büyük olanaklar alanı da açmıştır. Nietzsche bu olayın bir süreç dahilinde olduğunu ima edercesine “olagelme” kavramını kullanır. Bu olagelmenin beklenenin aksine sonuçları vardır ve Nietzsche bunu şöyle ifade eder:

...bu olagelmenin ilk sonuçlarının fazlaca mı etkisi altındayız hala? Bu ilk sonuçlar, bizim için doğmuş olan sonuçlar, beklenebileceğinin tam tersi. Hiç de üzücü ve iç karartıcı değil, tersine sanki daha çok yeni, seyrek betimlenebilen bir ışık, mutluluk, kurtuluş, canlılık, yürekleme, tan sökümlü gibi onlar. ... uzun bir süre sonra gemilerimiz artık yeniden açılmaya cesaret edebilir, her türlü tehlike ile karşılaşmayı göze alabilir; bir kez daha bilgi aşığının gözü pekliğine izin veriliyor; deniz, denizimiz açılıyor yine; belki de şimdiye dek hiçbir zaman böyle bir “açık deniz” olmadı (Nietzsche, 2003c, s. 212).

Keiji Nishitani bu açık denizi, Nietzsche'nin nihilizminin yapısı olarak işaretler ve Hıristiyanlığın tanrısının ölümüyle nihilizmin ortaya çıktığını dile getirir (Nishitani, 1990, s. 70). Açık deniz imkânlarla birlikte riskleri, tehlikeleri de içerir. Nishitani, bu en büyük olayın gerçekleşmesini varoluşsal bir tavır olarak görür çünkü Tanrının ölümü, insana sonsuz olanaklar açarak, sonsuz bir özgürleşme imkânı sunmaktadır. Dolayısıyla Tanrı inancı, insanın özgürleşmesinin önündeki en önemli engellerden biri olarak karşımıza çıkar. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü* adlı eserinde Tanrı inancının kökenlerini inceler ve bu inancın gerisinde borçluluk ve suçluluk duygularının olduğunu gösterir (Nietzsche, 1998, s. 86). Nietzsche'ye göre tanrısallığa karşı duyulan borçluluğun getirdiği suçluluk duygusu yüzyıllar boyunca büyüyerek genişler ve tanrı kavramı ve duygusu en yüksek noktasına ulaşır. Hıristiyanlığın tanrısının ortaya çıkışı, en büyük borçluluğun suçluluk duygusuyla birlikte olmuştur (Nietzsche, 1998, s. 87). Nietzsche bu noktada Tanrının ölümüyle birlikte suçluluk duygusunun da ortadan kalkması olasılığında söz eder. Şu hâlde insanın bu duygusal bağının çözülmesiyle masumiyete (hayvanlığına geri dönerek) ulaşabileceğini ve böylece özgürleşme sürecine geçeceğini söylemek olanaklı hale gelir.

Nietzsche'nin tanrısallıkla olan hesaplaşması birçok yapıtına yayılmıştır. Bu hesaplaşmanın arkasındaki asıl motivasyonun en yüksek değerlerin değerden düşmesiyle oluşan boşluğun üzerinde, benliğin yeniden kurulup yaratılması için gerekli olan zemini sağlamak olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle Nietzsche (Kierkegaard'ın izlediği yolun aksine), kendisi olacak

ben'i, geleneksel ben'den, o meşhur "özne"den kurtarmak için Tanrıyı öldürür. Bu, Tanrının ölümünün Nietzsche düşüncesindeki en kışkırtıcı ve yol açıcı anlamlarından biridir. Tanrının ölümü, bir olagelme içinde, çürümüşlüğü bir sonucuyken, aynı zamanda geleneksel ben'in de çürümüşlüğü'nün bir sonucudur. Tanrı, insandaki en yaşamsal olanı (içgüdüleri, bedensel itkileri, yaşama istencini) tahrip ederek yapmıştır bunu. Ancak burada bir güçlük ortaya çıkmaktadır. İnsan, Tanrıyı nasıl bertaraf edebilir?

Bu sorunun yanıtlanması için Nietzsche'nin erken dönem yazılarına (1871-73 arasında) dönerek Tanrı inancının dil ve doğrulukla nasıl ilişkilendirilebileceğine bakabiliriz. Nietzsche'nin erken dönem yazıları düşünsel serüveninin, başından sonuna kadar değişimler kadar süreklilikler de içerdiğini görmemize imkân tanır. Dolayısıyla inancın ve geleneksel benliğin reddi için hazırlanacak zemin, entelektüel kariyerinin henüz başlarında ortaya çıkmaktadır. İnsanın Tanrıyı nasıl bertaraf edeceği sorusunun yanıtlanması için insanın gramere olan inancının Nietzsche tarafından nasıl eleştirildiğine bakmak gerekmektedir (Lackey, 2017, s. 58). Başka bir ifadeyle çürüten geleneksel ben'in çekirdeğinde ne olduğu bir kez gösterildiğinde Tanrının ölümü daha anlaşılır hale gelecektir. Buna göre, Tanrıya inançla gramer arasında, başka bir ifadeyle dil-doğruluk arasında sıkı bir ilişki vardır. Nietzsche bu ilişkiyi Tanrıdan kurtulamamayı gramere yönelik inanca bağlayarak gösterir (Nietzsche, 2017c, s. 33) ve filozoftan beklentisi, eğer bir mürebbiye olmayacaksa bu grameri aşmasıdır (Nietzsche, 2016, s. 44). Gramere olan inancın eleştirisi, yukarıda da sözünü ettiğimiz gibi Nietzsche'nin daha henüz erken döneminde ortaya çıkar ve 1872 tarihli *Ahlak Dışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine* (kısaca *Doğruluk ve Yalan Üzerine*) adlı yazısı bu eleştirinin merkezinde yer alır.

Doğruluk ve Yalan Üzerine, sarsıcı bir akıl eleştirisini haber veren kışkırtıcı cümlelerle başlar. İnsanın bilme istencinin ana ögesi akıldır. Fakat bilme kudretinden, bir yandan rezil ve önemsiz bir şey olarak söz edilmektedir. İnsanın varlığını sürdürmesi için ihtiyaç duyduğu "akıl, en temel güçlerini sahtekârlığa tahsis etmektedir; zira kendilerine boynuzlar veya av hayvanlarının gibi keskin dişler vasıtasıyla mücadele etme şansı verilmemiş olduğundan, dinç olmayan, çelimsiz bireyler ancak bu şekilde kendilerini koruyabilirler" (Nietzsche, 2017a, s. 22). Dolayısıyla bilme istencinin merkezindeki aklın özneleri, yaşam mücadeleleri için bir aparat geliştirme yetenekleri ve dikkat çekici bir biçimde "zayıf" ve "kibirli" olmaları bakımından sahnelenirler.⁵ Nietzsche bilme sürecinde saf bir doğruluk dürtüsünün iş başında olduğunu ve bunun aslında yanılsamalarla sonuçlandığını düşünür (Nietzsche, 2017a, s. 22-23).

⁵ Bu öznelerin daha sonra *Ahlakın Soykütüğü*'ndeki köle ahlakının taşıyıcılarına, çileci yaşamın eyleycilerine dönüşecekleri söylenebilir.

Saf doğruluk dürtüsünün yanılısalar yaratması nasıl gerçekleşmektedir ve bunun anlamı nedir?

İnsan doğal koşullarda aklını, eğer varlığını sürdürmek istiyorsa, aldatmak üzere kullanır. Fakat zorunluluk ve can sıkıntısının etkisinde sosyal bir varlık olmak için sürüye katılmayı da isteyecektir. Doğruluk dürtüsünün kazanılmasına giden yol, herkesin herkese karşı savaşının (*bellum omnium contra omnes*) dışında kalıp bir barış anlaşması istemekten geçer. Bu barış anlaşmasıyla birlikte artık herkesin “doğru” olarak kabul edeceği, nesnelerin eşit derecede ve herkesi bağlayan bir açıklaması bulunmuş olur. “Doğru”nun belirlenmesi “yanlış”ın da belirlenmesini getirecektir ki bu aynı zamanda Nietzsche’nin olgunluk dönemi eserlerinde iyi ve kötü olarak ayrılan ahlaki değerlerin nasıl ortaya çıktığı konusunda da fikir verir.

Nietzsche, uzlaşım sal olarak kavramların oluşumunda, tek ve tümüyle özgün olan deneyimlerin, birbirine eş olmayan durumların bir araya getirilerek soyutlanmasının belirleyici olduğunu düşünür (Nietzsche, 2017a, s. 26). Buradan, örneğin tek tek yapraklardan “yaprak” kavramına ya da dürüst davranışlardan yola çıkarak “dürüstlük” kavramına ulaşırız. Sonuçta birinin şöyle ya da böyle davranmasının nedenini onun “dürüstlüğüne” bağlarız ya da nesnelere için söz konusu olduğunda “yaprak”, yaprakların nedeni olur. Fakat burada olup biten şey, eşyanın kendisinden kaynaklanmaz ve tek tek olanları, gerçekleri görmezden gelerek formlara ve kavramlara ulaşırız. Böylece soru kendisini yeniden dayatır: O halde doğru nedir? Doğru, metaforlardan, metonimilerden, insan merkezilikten oluşan bir yığın, bir topluma sabit, emsal niteliğinde ve bağlayıcı gibi görünen ilişkiler bütünüdür ve bu durumda *doğrular, yanılısama olduğunu unuttuğumuz yanılısamalardır* (Nietzsche, 2017a, s. 27). Fakat, rasyonel bir varlık olarak insan, gerçekte yanılısama olan doğruların yanılısama olduğunu unutacak denli köklü bir alışkanlıkla yaşar. Rasyonel olmak, bir bakıma hayvandan farklı olarak insanın kendisini soyutlamaların kontrolüne bırakmasına ve görüye dayanan metaforların, imgelerin kavramlar içinde çözünmesine bağlıdır. Nietzsche, şeylere ilişkin kavramlara ulaşırken öncelikle görüye dayalı metaforlardan başladığımızı ileri sürer. Sinir uyarıları, imgeleri, imgeler ise sesleri takip eder ve oradan da kavramlara ulaşırız. Fakat görü metaforlarının her biri tek, emsalsizdir ve tüm sınıflandırma girişimlerine direnirler.

Kavram oluşturma, insanın dünyayı kendisine benzetmesi, kendisinin kılması sürecidir. Bu süreçte insan kendisini şeylerin tek ölçüsü sayar ve onlarla ilişkisini, “uygunluk” olarak belirler. Başka bir ifadeyle “doğru/hakiki görü” ölçüsü, şeylerin öznedeki uygun ifadesini arar. Ne var ki Nietzsche’ye göre bu tam anlamıyla imkansızdır, çünkü özne ve nesne gibi tamamen farklı iki alan arasında hiçbir sebep sonuç ilişkisi, hiçbir doğruluk bağı ve hiçbir ifade yolu bulunamaz (Nietzsche, 2017a, s. 30-31). Buna rağmen şeylerle ilişki, uygunlukla kuruluyorsa bunun

gerisinde insanın metafor oluşturma dürtüsü ve diğer insanlardan kopmama isteği vardır. İnsan, şeyleri kendi amaçları doğrultusunda, yaratıcı bir coşkuyla tanımlar. Kavramlar da böylelikle, şeylerin kendilerinde ne olduklarına göre değil, fakat “doğru görü”ye göre biçimlenirler. Buna, masumiyet kazanmış yalan da diyebiliriz. Başka bir ifadeyle, metafor yaratma dürtüsü ve başka insanlarla birlikte olma zorunluluğu olan insan, doğruluğu, amaçtan yoksunluk ve şeylerin kendilerinde ne olduklarına göre kurmaz. Bir toplum ya da topluluğun var kalabilmesi için gerekli olduğundan örneğin herhangi bir nesne, olgu ya da olaya ad vermek ve bu yolla bir ortaklık kurmak masumdur. Fakat daha üst bir söyleme geçildiğinde, Tanrı, Ruh, Kendinde-Şey gibi kavramlar söz konusu olduğunda artık kasıtlı yalanlar işin içine girer (Lackey, 2017, s. 66). Üstelik bu yüce kavramlar olarak kasıtlı yalanlar, masum yalanların yargılanması için kullanıldığında güvenilirlikleri daha da azalır. Nietzsche, kasıtlı yalanların masum yalanlardan doğduklarını ve böylelikle bu yalanlara inanıldığını düşünür. Doğruluğa ve dolayısıyla gramere olan inanç, Tanrıya olan inançla bir ve aynı dinamiğe sahiptir. Nietzsche’nin “gramere duyduğumuz inanç dolayısıyla Tanrı inancından kurtulamıyoruz” ifadesi tam da burada anlam bulmaktadır.

Nietzsche’nin dilde “uygunluk” ilkesi, yukarıda söylenenler hesaba katıldığında bir kurgudan başka bir şey olamaz. Üst söylemler ise bu uygunluk ilkesiyle birlikte yaratılan masum yalanlardan ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Nietzsche artık, Tanrı, Bilinç, Ruh vb. metafizik kavramların da kurgudan başka bir şey olmadıklarını ve eğer böyleyseler insanların bu kavramlardan ve bu kavramların yaydıkları bağımlılıktan kurtulabileceklerini pekâlâ söyleyebilir. Fakat bunu yapabilmeleri için bu tür kavramların kendi üzerlerindeki tahakkümünü de ortadan kaldırmaları gerekir.

Dolayısıyla “isteme”, “kendinde-şey”, “ruh”, “Tanrı” vb. kavramlara inancın da kökeni dilde ve dile olan inançta aranmalıdır. Tanrının ölümü ya da Tanrıya inancın ölümü, bu ve buna benzer kavramları, kendi istemeleriyle yaratanlara olan bağımlılığı çözen, özgürleştirici bir olay olarak karşımıza çıkar. Kendisinden kurtulmaya çalışılan şey, Kierkegaard’ın aşmaya çalıştığı, Schopenhauer’i en sonunda istemenin reddine ve kötümser bir bakış açısına hapseden geleneksel ben’den başka bir şey değildir. Fakat yine de Nietzsche, geleneksel ve artık on dokuzuncu yüzyılın yıkıma uğramış ben’inden kurtulmanın pek de kolay olmadığını, daha doğrusu bu ben’in karşısında, sürekli kendini alt etmeye çalışan bir başka ben’in hiç tamamlanmayacak bir ben olabileceğini teslim eder. İnsanın kendi ben’ini sürekli alt etmeye çalışmasındaki gerekliliğin nedeni ise dille üretilen metafizik kavramların, başkalarının tahakküm araçlarına, istemelerinin birer unsurlarına dönüşmüş olmalarıdır.

Tanrıya inancının gerisinde dile olan inancın olduğu yukarıda ayrıntılarıyla ortaya konulmuş oldu. Fakat Tanrının ölümü, yalnızca doğruluk inancımızın sorgulanmasını değil, doğrulukla beraber değerlere olan inancımızın ve değerlerin değerinin ne olduğu sorusunu da doğurur. Bu soru belki de Nietzsche'nin tüm entelektüel kariyerinin en temel sorularından biridir. Tanrı ölmüş ise bu durumda değerlere ne olacaktır? Şüphesiz Nietzsche "Tanrı" derken yalnızca Hıristiyanlığın tanrısını değil, kendisine inanılan Tanrıyı kasteder. Fakat Avrupa kültürüne damgasını vuran tüm değerlerin referans kaynağı Hıristiyanlığın tanrısıdır. O, Nietzsche'nin ifade ettiği üzere ölmüş ve bu da bizzat o kültürün taşıyıcıları tarafından yapılmıştır. Başka bir ifadeyle, çürüyüp giden, yaşlanan, yaşamın ihtiyaçlarına yanıt veremeyen ahlaki değerlerdir. Dolayısıyla ahlaki değerlerin artık Tanrının öldüğü bir dünyada yaşamı anlamlandırma, olumlama, insana hedef ve amaç koyma işlevi de ortadan kalkmıştır ki bunun tersi de doğrudur. Başka bir ifadeyle, ahlaki değerlerin artık yaşama anlam verme gücünün kalmaması, çürüyüp gitmesi, *décadence* değerlerin hâkim olmaya başlaması Tanrı cinayetini de beraberinde getirir. Özetle en yüksek değerler ve idealler artık gerçekleştirilemezdirler. Tanrının ölümü sonuç olarak iki önemli insan yaratısının, dil ve ahlakın yeniden sorgulanması gerekliliğinin önünü açmıştır.

1.2.2. Yaşamın Yadsınması ve İstencin Reddi: Nietzsche *contra* Schopenhauer

Tanrının ölümü, insanın bir inanç krizine girmesi kadar, kendi ben'ini özgürleştirmesine de imkân tanımaktadır demiştik. Fakat yine de Tanrının ölümünün görünen sonuçları, 19.yy Avrupa kültürünün yaşamı yadsınması ihtimalini daha fazla gündeme getirmiş olmalı ki Nietzsche, gelecekteki iki yüzyılda nihilizmin etkisini duyuracağını dile getirir. Bu, bir kehanetten çok Avrupa kültürü ve yaşayışının yazgısıyla, geleneksel ben'in geride bırakılmasının zorluğuyla da yakından ilgilidir ve bu zorluğun arkasında onun yaşamı, istenci ve sonuç olarak yaşama istencini yadsınması vardır.

Nietzsche'nin Avrupa kültürü ve insanına yönelik en temel eleştirilerinden biri de yaşamı yadsınan bir eğilim taşıyor olmasıdır. Dahası nihilizm, bir anlamıyla yaşamı yadsınmanın bir sonucudur. Peki yaşamın yadsınması Nietzsche'de ne anlama gelmektedir? Kendi çağındaki felsefi düşüncede nasıl yankılanmıştır? Nietzsche yaşam denildiğinde ne anlatmak ister? Bu sorular Nietzsche felsefesini ve özellikle onun nihilizm sorununa kafa yorarken kurduğu düşünsel bağları anlamak açısından oldukça önemlidir.

Nietzsche, gücün artması, büyümesi, gelişimiyle birlikte yine ondaki azalma, eksilme, gerilemeden (*décadence* vb.) söz eder. Burada "gücü isteme" ya da "güç istenci" kavramı kilit

öneme sahiptir. Canlı bir varlık her şeyden önce enerjisini göstermek ister – yaşamın kendisi güç istencidir (Nietzsche, 2016, s. 18). Bununla birlikte evrenin kendisi de güç istencidir. Dolayısıyla güç istenci hem ontolojik hem de kozmolojik bir ilke olarak karşımıza çıkar. Bu tanım, insanın, yaşamın ve evrenin ne olduğu sorusuna ilk bakışta tatmin edici bir yanıt vermese de insanı ve yaşamı anlamamızın temel başlangıç noktalarıdır. Örneğin daha sonra göreceğimiz gibi, efendi ve köle ahlakının doğuşu, üst-insanın kim olduğu, ebedi dönüş öğretisi vb. temalarda iş başında olan güç istenci ilkesinden başkası değildir.

Güç istencinin artış ve azalışı, yaşamın temel dinamiği olarak karşımıza çıkar. Yaşam bir bakıma gücü istemenin artış ve azalışlarıyla ya büyür ve gelişir ya da çöküşe, çürümeye doğru bir seyir izler. Fakat burada dikkat edilmesi gereken önemli noktalardan biri, Nietzsche'nin güç istencini insanın hayvan yanıyla yani içgüdüleriyle birlikte düşünmesidir ki, içgüdülerin bastırılmasını, engellenmesini yaşama karşı bir hareket olarak görür. Başka bir ifadeyle *décadence* (yozlaşma), tam da insandaki içgüdülerin bastırılmasıyla vücut bulur. Nietzsche bir hayvan, tür ya da bir bireyin içgüdülerini yitirmesinin kendisine zarar vermesiyle sonuçlanacağını ve bu içgüdülerin bastırılmasının, beraberinde yüce idealleri getireceğini söylüyordu (Nietzsche, 2015b, s. 15). Yüce idealler ise mutlak hakikat iddialarından başka bir şey değildirler. Şu durumda, içgüdülerin yerini, dondurulmuş ve yaşama karşı olan hakikatlerin aldığı, yani yaşama karşı kuvvetlerin (mutlak hakikat iddialarının, kölece değerlerin, acımanın) egemen olduğu yerde artık gücün, güç istencinin eksik olduğu söylenebilir. Özetlersek Nietzsche, yaşamın kendisini büyümenin, kalıcılığın, güç birikiminin içgüdüleri olarak görür ve gücün - güç isteğinin eksik olduğu yerde çöküş olduğunu ileri sürerek şu iddiasını ortaya koyar: “İnsanlığın tüm en üst değerlerinde bu istek eksiktir ve çöküş değerleri, nihilist değerler en kutsal adlar altında hüküm sürer” (Nietzsche, 2015b s. 15).

Eğer yaşam, gücü istemenin artışı, bolluğu ise yaşamın yadsınması bu isteğin yadsınması anlamına gelecektir. Nietzsche tüm Hıristiyanlığı yaşamı yadsıyan bir hareket olarak görüyordu fakat eleştirisi yalnızca onunla sınırlı değildi. Yaşamın yadsınmasına, içgüdülerin bastırılarak insandaki bu hayvansal olan yanın sakatlanmasına neden olan aslında bizzat Platon'dan bu yana gelen felsefi gelenek ve bu geleneğin yaşama hükmetmesiyle birlikte bireyi sınırlandırmasıydı. Nietzsche kendi çağında bu geleneğin uzantısı olarak Schopenhauer'in düşüncesini bulmuştu. Her ne kadar gençlik yıllarında onun felsefesini kendisine örnek almışsa da daha sonra terk etmesinin ardında tam da Schopenhauer'in istenci ve yaşamı yadsınmasıyla son bulan felsefesi vardı (özellikle Hıristiyanlıkla iç içe geçen acıma ahlakı, alturistik bakış, acının olumsuzlanması düşüncesi vb.). Nietzsche'nin Schopenhauer ile olan ilişkisi, çağının nihilistik düşüncesiyle nasıl hesaplaştığı hakkında yol gösterici olabilir. Bu nedenle Schopenhauer'in istenc

düşüncesinin gelişimini ve bunun nasıl olup da yaşamın yadsınmasıyla son bulunduğunu göstermek Nietzsche'nin eleştirilerini anlamamız açısından gereklidir.

Schopenhauer dünyayı iki ayrı bölümde inceler: *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*. Başyapıtına da adını veren bu bölümler, birbiriyle ilişkisi olmayan iki dünyayı anlatmaz. Tasarım ve istenç, gerçek dünyada ayrılmazcasına birbirine bağlıdır. Burada Schopenhauer'in istenç düşüncesini anlamak için onun tasarım olarak dünyadan ne anladığı ile başlamak uygun olacaktır. Zira tasarım, istencin anlaşılmasına hizmet eder.

“Dünya benim tasarımımdır” (Schopenhauer, 2005, s. 26). Bu önerme, Schopenhauer'in felsefi sisteminin en önemli sacayaklarından birini oluşturur. Dış dünyaya ilişkin herhangi bir önerme, “ben”in dahil olduğu bir önerme olmalıdır. Descartes'ın başlangıç ilkesine (Cogito, ergo sum) benzer biçimde bu önerme, dünya hakkında düşünmenin, söz söylemenin olanağını verir. Dolayısıyla bilmenin de başlangıç ilkesidir. Fakat aynı zamanda dış dünyanın, nesnel varoluşunun da koşuludur. Başka bir ifadeyle, dünyanın varlığı, onu tasarlayan öznenin varlığını gerektirir. Schopenhauer bunun böyle olduğunu oldukça kati bir dille ve şüpheye yer bırakmadan ifade eder. “Şeylerin nesnel varoluşunun bir özne tarafından koşullanmış olması, sonuçta da nesnel dünyanın olsa olsa tasarım olarak var olması bir varsayım değildir. Bu, bir öğreti değildir, tartışma yaratmak için ortaya atılmış bir paradoks hiç değildir. Bu, en kesin, en yalın doğrudur” (Schopenhauer, 2005, s. 19).

Tasarım, anlama yetisiyle birlikte oluşur ve dünyanın algıladığımız gibi olmasını sağlar. Anlama yetisi ise uzay, zaman ve nedensellik kavramlarını içerir ve dünya bunlar aracılığıyla bir düzene göre sınıflandırılır. Görüleceği gibi tasarım olarak dünya, Schopenhauer'in Kant'ın bilgi teorisinde sunduğu bazı kavramlara bağlılığı üzerinden kurulmaktadır. Kant'ın fenomen-numen ayrımını takip eden Schopenhauer için tasarımın olduğu dünya, fenomenlerin alanıdır. Kant, bilinebilir olanın ancak fenomenler için söz konusu olabileceğini ve bilmenin koşulunun da anlama yetisinin kavramlarıyla saf görü biçimleri olan uzay ve zaman olduğunu söylemişti (Kant, 1993, s. 37-40). Başka bir ifadeyle, Kant'a göre biz şeyleri, ancak bize göründükleri gibi bilebiliriz ve onların kendilerinde ne oldukları bilgimizin dışındadır (Kant, 2002, s. 31-32). Schopenhauer ise bu noktada Kant'tan ayrılır ve tasarım olarak dünyanın ortadan kalkması durumunda geriye kendinde-şey, yani istencin kaldığını ileri sürer ki ona göre biz, kendinde-şeyi bilebiliriz. Dolayısıyla aslında görünüşün altında yatan şey olarak istenç, hakikatin de adıdır. “Her tasarım, hangi türden olursa olsun her nesne bir görüngüdür, yalnızca isteme kendinde-şeydir. Bu niteliği ile isteme bir tasarım değildir, tasarımdan *toto genere* farklıdır. O, her tasarımın, her nesnenin görüngüsel bir ortaya çıkış, bir görünüş, bir nesneleşme olmasını sağlayan şeydir” (Schopenhauer, 2005, s. 54). İsteme nesnelere ortaya çıkması, özneye

belirmesinin temelidir. Fakat nesnelerin nesneleşmelerinin koşulu olan zaman-uzay ve nedenselliğin de dışındadır. Bu nedenle isteme, nesnelerin bilinmesi gibi bilinmez. Anlama yetisinin dolayımına girmez. Doğrudan doğruya bilinebilir ve ancak bir duyguyla olanaklı olur. Yine de bu bilgi temelsiz ve karanlık bir bilgidir ve açıklanamaz (Kuçuradı, 2006, s. 31).

Tasarım olarak dünyada, dünyanın özneye dışsal olduğu saptaması, öznenin bedeniyle ilişkisinin ne olduğu sorununu gündeme getirir. İnsanın bedenine yönelik kavrayışı diğer nesnelere kavradığı gibi midir? Bu sorunun yanıtı bedenin Schopenhauer felsefesinde nasıl ele alındığı ile ilgilidir. Beden bir yandan diğer nesnelerin konumunu paylaşır. Yani bir temsil ilişkisi içinde öznenin nesnesidir. Fakat diğer yandan beden, istenç olarak da ifade edilebilir. İnsan hem tasarım hem de isteme olması bakımından istemeyi bedenin *a priori* bilgisi ve bedeni de istemenin *a posteriori* bilgisi olarak ortaya koyar (Schopenhauer, 2005, s. 42). Beden, istencin somutlaştığı bir şeydir. Böylece burada bir beden-istenç ilişkisi ortaya çıkar ki istenç bedenin eylem ve devinimlerinde somutlaşır.

İstemenin tasarım olarak dünyayla bağıntısına yukarıda değinmiştik. Peki Schopenhauer'e göre isteme tam olarak ne anlama gelir? İsteme, dünyanın özüdür ve yaşamdan başka bir şey değildir. Schopenhauer bunu şöyle ifade eder:

Bu isteme, onun için gelişen tasarım olarak dünyanın eklenmesiyle, kendi isteğinin bilgisini, istediği şeyin bilgisini edinir. Bu kesinlikle var olduğu biçimiyle bu dünyadan, yaşamdan başka bir şey değildir. Bu nedenle görüngü dünyasını, istemenin aynası, nesneleşmesi diye adlandırıyoruz. İsteme her zaman yaşamı istediğinden, yaşam bu istemenin tasarım için temsil edilmesinden başka bir şey olmadığından hepsi birdir. Yalnızca isteme demek yerine "yaşama isteği" demek bir ağız kalabalığıdır (Schopenhauer, 2005, s. 211).

İsteme, her tür varlığın yaşamı istemesi demektir ve onu koruma yolunda bir ısrar ve çabadır. Buradaki çaba da tekil bir bireyin isteme-beden olarak var olma çabasını aşar ve türün var olmasını sağlarken ortaya koyduğu mücadeleyi içerir. Beden, yaşama yönelir ve bedenin nasıl bir yapıya sahip olduğunun açıklaması yaşama yönelmesinde yatar. Bu yönelmişlik, yaşamı istemedir (*Wille zum Leben*). Janaway'in de ifade ettiği gibi *Wille zum Leben*, yaşamı isteme olarak çevrilir ve bu dilsel olarak doğrudur. Fakat Schopenhauer'in aklındaki kavram daha kapsayıcıdır; o sadece yaşamaya yönelmeyi değil ama aynı zamanda yeni yaşamlar doğurmaya ve kendi yavrularını korumaya yönelmeyi de içerir (Janaway, 2007, s. 65). Ne var ki yaşamı istemenin herhangi bir *telosu*, hedefi yoktur, kör bir şekilde işler ve bu gerçek tüm var olanlar için geçerli görünmektedir.

Schopenhauer'in düşüncesinin en önemli momentlerinden biri de istemenin zihin ile ilişkisidir ve bu bizi, tasarım ile isteme arasındaki bağlantının ne olduğu sorusuna yöneltir. Tasarımın gerçekleştiği fenomenal-deneysel dünyanın bilgisi, aslında insanın kendi varlık yapısının bir

ürünüdür. Başka bir ifadeyle, bilginin ve nesnenin yapısı, yaşamı istemenin kendisini açığa vurduğu türe, bu şekilde ortaya çıkan özneye dayanır (Janaway, 2007, s. 69). Deneyimi biçimlendiren, tasarımı olanaklı kılan uzay, zaman ve nedensellik formlarıyla edindiğimiz kavramlar ve önermelerin arkasında bizi yöneten isteme saklıdır. İnsanın yaşamda var kalabilmesi ve yaşamın temel hedeflerine ulaşabilmesi için akıl yürütmesi ve yargılaması gerekir ki düşünmenin ve kavram yaratmanın temelinde insan türünün dış çevresini kendi çıkar ve iyiliği için değiştirmesi yatmaktadır. Schopenhauer, istemenin sahnesi olan beden, algı, akıl yürütme gibi faaliyetlerimizin de asıl gerçekleştiği yer olduğunu ileri sürer. Zihin, bedenin işlevleriyle, özellikle beyin ve sinir sisteminin işlevleriyle özdeşdir (Janaway, 1989, s. 257). Zihnin işleyişi bu anlamda materyalist bir açıyla değerlendirilir. Fakat Schopenhauer, tasarım olarak dünyanın özne ve nesne ikililiği üzerine kurulu olduğunu anlatırken bu ikililiğin bir yanlısına olabileceğini ve asıl var kalacak olan şeyin de isteme olduğunu dile getirir. Dolayısıyla isteme, ortadan kaldırılamayacak tek şey olarak karşımıza çıkar ve istemenin dünyasını Schopenhauer, acının egemen olduğu bir dünya olarak sunar.

İsteme olarak dünya, istemenin öznelinden hep amaç koyma formuna dönüşür ve bu istemenin yapısına özgüdür. Doyurulması olanaklı olmayan isteme, tüm varlık dünyasını kuşatır ve Schopenhauer, onun önünde sonunda acıyla sonuçlanan işleyişini şöyle ifade eder:

... İnsan beslenmek için hayvanlara; hayvanlar basamaktaki yerlerine göre birbirlerine; sonra onlar da bitkilere gerek duyar. Bitkiler beslenmek için toprağa, suya, kimyasal elementlere, onların birleşimlerine, bu gezegene, güneşe, dünyanın kendi çevresinde dönmesine ... gerek duyarlar. Bu böyle gider. Temelde bu, istemenin kendi kendini tüketmek zorunda olmasının sonucudur. Çünkü istemeden başka bir şey yoktur, o da aç bir istemedir. Bu kovalamaca, bu kaygı, bu üzüntü bundan ileri gelir (Schopenhauer, 2005, s. 98).

İstenç yalnızca kendisini amaçlar ve besler. Beslendiği yer ve faaliyetinin yegâne alanı tasarım olarak dünyadır. Yani, uzay-zaman ve nedenselliğin dünyasında, hayvan ve insan yaşamının geçtiği yerde istemenin yazgısı, insan varoluşunda göz önüne alınabilir ve hayvan dünyasında gözlenenler “insanı bütün yaşamın özünde acı olduğuna tam olarak inandırabilir” (Schopenhauer, 2005, s. 235). İstencin amaçlar olarak insan yaşamında tezahürü, bu amaçların gerçekleşmediği durumlarda acıya neden olması biçimindedir ve gerçekleşmemiş her amaç, daha sonraki amaç koymalara kapı aralar. Öte yandan, amaçların gerçekleşmesi durumunda bunun pek de Schopenhauer için anlamlı olmadığı da söylenmelidir. Zira tatminin ancak yerini aldığı eksikliğe (acıya) göre bir değeri olmaktadır (Janaway, 2007, s. 137). Böylelikle tatmin, zaten baştan bir olumsuzlama konusu olarak karşımıza çıkar ve acı da pozitif bir konuma yerleştirilir. Herhangi bir amacın gerçekleşmesi, başka bir amaca yönelteceği için bu, insanın tüm eylemlerinde istemenin zorunlu sonucu olarak acıdan kaçılmayacağını gösterir. Özetle, isteme, acının kaynağıdır ve her isteme duygusu beraberinde acıyı getirir. Bu duygusal dinamik,

şeylerin birbiriyle zorunlu olarak bağlantılı olmasının bir sonucudur. İnsanın mutluluğa erişmesi ancak istencin susturulması sayesinde olanaklıdır (Schopenhauer, 2009, s. 35-36). Zira insanın istenci, sürekli bir kendine dönme ve kendisiyle meşgul olmasını şart koştuğu için bencilliğin hükmü altındadır ve başkalarıyla nefret ve intikama dayalı ilişkilerle sonuçlanır. Dolayısıyla isteme, yalnızca insanın kendi mutsuzluğuyla sınırlanmaz başka insanların da mutsuzluğunu şart koşar. İnsan, başkalarının acılarında, mutsuzluklarında arar kendi mutluluğunu. Onların o derin acılarını seyretmek, onun acısının hafiflemesini sağlar ve hatta bunu seyrederek bu durumdan haz alır (Schopenhauer, 2009, s. 37).

Schopenhauer'in istemenin zorunlu sonucu olarak acıdan kaçılmayacağı düşüncesi, bir taraftan onu kendine özgü ve Kant felsefesine de alternatif oluşturduğunu ileri sürdüğü bir ahlak düşüncesine götürür ki bu düşüncenin içinde konumlanan özneyi çileci bir yaşamı olumlarken görürüz. Diğer yandan ise istemenin reddine uygun olarak kendi doğasına karşı verdiği mücadeleden galip ayrılan bir insanın artık yalnızca saf bilen bir özne olarak dünyanın aynası olduğu, geleneksel felsefenin bilmeyi merkeze aldığı bir konuma geri çekildiği söylenebilir. Schopenhauer'in dünyayı asıl olarak isteme üzerinden okuma çabası, ilk bakışta geleneksel felsefeyle bir tartışma ve hatta ona bir itiraz olarak düşünülebilir. Felsefesinin sınırlarında istemenin (ya da yaşamı istemenin) yadsınmasıyla birlikte ortaya çıkan sonuç, Nietzsche'nin de sert eleştirilerinin hedefi olmuştur. Şimdi bu çerçevede, Nietzsche'nin eleştirilerine konu olan ahlak düşüncesinin belli başlı taraflarına ve özellikle merhamet ahlakı düşüncesine bakabiliriz. Bunu yaparak nihilizmin en temel kaynağı ve görünümü olarak yaşamı yadsıma pratiğinin felsefi bakımdan nasıl bir ahlaki perspektif sunduğu da açığa çıkarılmış olacaktır.

Schopenhauer'in ahlak felsefesi, egoizm (bencillik) ile tam bir karşıtlık ilişkisi üzerinden kurulur (Jacquette, 2005, s. 219). Ahlakın temeli, daha baştan bencil olmayan eylemlerde aranmalıdır. Bu durumda, öz-çıkardan ve tüm bencil güdülenimlerden arınmış olmak, eylemin ahlaki ölçütü olacaktır. Sözü edilen ölçüt ise merhamettir (*Mitleid*) ve sözcük, bir başkasının acısını görmek ve paylaşmak için gösterilen duygusal çabaya ve bu çabanın ardındaki kapasiteye işaret eder. Aslında Schopenhauer, *Parerga und Paralipomana* adlı eserinde insanın başkalarının acılarına yoğunlaşmasının arkasında insan olmaktan gelen bir yakınlığın olduğunu ve yalnızca bu yakınlığın onu nefret ve aşağısamadan uzaklaştırdığını ileri sürer. Kant'a karşı kendi argümanını çıkardığı bir paragrafta şu ifadeleri okuruz: “[D]ikkatini sadece insan ıstırapları, endişeleri ve acıları üzerine teksif et. O vakit her zaman onunla akrabalığını hissedecek; onun duygularını paylaşacak ve nefret yahut küçümseme yerine şefkat ve

merhameti tecrübe edeceksin ki İncil'in bizi davet ettiği *agape*⁶ bundan başka bir şey değildir" (Schopenhauer, 2016, s. 15). Merhametin tecrübe edilmesi, öncelikle insan davranışlarını belirleyen etkenlerin ne olduğunun farkına varılmasını varsayar. Başka bir deyişle, ahlaki olan ve olmayan arasında yapılacak ayırmadır bu. Schopenhauer, bu ayırım sayesinde istemenin, arzunun bencillik ve dolayısıyla kötülükle ilişkisini göstermeye girişir ve ahlaki olana özgeciliğin alt edilmesi ile ulaşılabileceğini ileri sürer. Ahlaki olan ile olmayan arasındaki ayırımı olanaklı kılan birbiriyle ilişkili üç farklı güdüyü Schopenhauer şöyle ortaya koyar:

İnsan davranışlarını üç temel itici güç/güdü ile özetleyebiliriz. *Bencillik*, öncelikle kişinin kendi rahatını ve refahını arzular (Arzusu sınırsızdır). *Kötülük*, ona sahip kişi dışındaki herkesin kötülüğünü istemektir (Bu güdü en şiddetli gaddarlığa kadar gider). *Merhamet*, ötekinin rahatını ve refahını arzular (Kibarlık ve cömertlikle başlar, buradan merhamete kadar uzanır) (Schopenhauer, 2009, s. 75-76).

Acının ortaklaşmacı özelliği, merhamet duygusunun öne çıkmasıyla birlikte başkalarının acı çekiyor olmasını anlamlı hale getirir ve ancak bu duygu temelinde adalet erdemi varlık bulabilir. Başkalarına karşı acıya neden olabilecek davranışları engelleyen merhamet duygusudur ve başkalarına zarar vermeme ilkesi aynı zamanda adaletin de temel ilkesidir (Schopenhauer, 2009, s. 81). Dolayısıyla merhamet duygusu, kendisiyle diğer tüm ahlaki erdemlerin anlamlı hale geleceği bir tür temel ilke olmaktadır.

Schopenhauerci istemenin reddine paralel olarak ortaya çıkan ahlak görüşü kuşkusuz Hıristiyanlıkla ortaklaşmaktadır. Hıristiyanlığın yeryüzünü insanın acı çektiği bir arena olarak tanımlaması, kurtuluşçu bir dünya görüşüne açılmasını getirir. Merhamet, bir yanıyla başkalarıyla yaşamının temel ilkesi, diğer yanıyla da acıya katlanma ve onu alt etmenin ön koşulu olarak karşımıza çıkar. Ancak sonuçta her iki anlamıyla da nihilistiktir. Nietzsche, Schopenhauerci merhamet ahlakına, acının çileci yorumlarına tamamen karşıydı. Şimdi, Nietzsche'nin Schopenhauer'i nasıl alımladığını ve sonunda bu temalar üzerinden onunla nasıl hesaplaştığına odaklanalım. Bu hesaplaşma, aynı zamanda Nietzsche'nin nihilistik olanla da yüzleşmesi anlamına gelecektir ve onu nihilizmin köklerine, Schopenhauer'in istemeyi reddiyle birlikte elinde kalan saf bilen öznenin Antiklerdeki izlerine yöneltecektir.

Nietzsche'nin, ustası Schopenhauer'le tanışması Leipzig'de 1865 Kasım ayında gerçekleşir ve Nietzsche, bir sahaftan aldığı *İsteme ve Tasarım Olarak Dünyayı* okuduktan sonra Schopenhauer'ci olur (Young, 2015, s. 119). Nietzsche bu dönemde, kurtuluşçu öğretilere değer veriyordu ve Young'a bakılırsa Schopenhauer'in kurtuluş doktrini, hatta tüm felsefesi aslında ölümün bir tür yorumlanmasıydı. Ölüm, dinlerde olduğu gibi yaşam rüyasının sona ermesi ve

⁶ *Agape*: aşk, sevgi; üstün tutma, yeğleme, tercih. Çelgin, Güler (2011). *Eski Yunanca Sözlük*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, s. 14.

“gerçek” yaşamın başladığı sınırdı. Ölümün son olmaması düşüncesi, Nietzsche’nin Hıristiyanlıktan çevirdiği yüzünü Schopenhauer’e dönmesiyle yeni bir merhale kazanacaktır.

Nietzsche’nin Schopenhauer’le karşılaşması tutkulu ve oldukça hızlı bir dönüşümü beraberinde getirmişti. Kuşkusuz bu dönüşümde, Schopenhauer’in felsefesinde istence belirleyici bir rol vermesinin büyük bir payı olacaktır. Daha sonra Nietzsche metafiziğinin temelini oluşturacak olan güç istenci nosyonunun Schopenhauer’e olan borcu bu noktada göz ardı edilemez. Öte yandan Schopenhauer’in insan yaşamı ve sanatın değeri ve önemi üzerine yazdıkları Nietzsche’de büyük ölçüde karşılık bulmuştu. 1860’ların ortasından *Tragedya’nın Doğuşu*’nun yayımlanmasına (1872) kadar geçen sürede bu etkinin açık olduğu şüphe götürmez. Özellikle *Tragedya’nın Doğuşu*’nda Antik Yunan tragedyasının kökenlerine yönelik değerlendirmelerin Schopenhauer’den derin izler barındırdığı söylenebilir (Jacquette, 2005, s. 237). Fakat bu derinden etkilenim, *Ahlakın Soykütüğü* ile birlikte neredeyse tersine döner. Yine de Schopenhauer’le ilişkisi, Nietzsche’nin tüm entelektüel macerası boyunca bir sevgi-nefret ilişkisi olarak sürmüştür.

Daha önce de gördüğümüz gibi Schopenhauer’in felsefesi, istenci ve dolayısıyla yaşama istencini yadsıyan bir sona ulaşıyordu. Nietzsche, yaşamdan duyulan acının ya da istemenin verdiği acının (bir türlü doyurulamaması, bir isteğin yerini çok geçmeden bir başkasının alması ve doyurulduğunda “can sıkıntısı”na neden olması düşünüldüğünde) insanlarda bir ortaklık hissini doğurmasıyla birlikte merhameti gerekli kılması düşüncesine savaş açar ve merhametin aslında birçok büyük düşünür tarafından küçümsendiğini de belirtir.⁷ Dahası Nietzsche, yaşamı ve kendiliği (ben’i) yadsıyan bu düşünce biçiminin ve dolayısıyla onda somutlaşan içgüdülerin sorgulanmasını gündeme getirecektir. *Ahlakın Soykütüğü*’ndeki gündemi, tam da yadsıyıcı değerlerin artık kendi başlarına değerler haline gelmeleriydi (Nietzsche, 1998, s. 25). Ve kuşkusuz kendi başlarına değerler haline gelmelerinin Nietzsche için oldukça rahatsız edici olacağı ortadadır. Yine aynı yapıtta yadsıyıcı içgüdülerin ayartıcı ve çekici olduklarını ve bu çekiciliğin de hiçliğe yöneldiğini okuruz. Yaşama karşı çevrilmiş isteme, aynı zamanda geçmişe batıp kalan bir düşünmeyi de beraberinde getirecektir. Sonuç, Nietzsche’ye göre sonun başlangıcı, Avrupa kültürünün en ürkütücü belirtisi, Avrupa Budacılığına, nihilizme yol açan ahlaktır (Nietzsche, 1998, s. 25). Özetle merhamet merkezli bu ahlaki değerler bütünü (hem Hıristiyanlığın hem Schopenhauer’in felsefesinin yaslandığı temel) yaşamın yükseltilmesi ve zenginleştirilmesinin önündeki en önemli engellerden biri olarak görülür.

⁷ Nietzsche’de acının olumlanması düşüncesi, Schopenhauer’in aksine oldukça verimli bir perspektife açılır.

Şimdi, Nietzsche'nin 'merhamet' kavramıyla niçin bu kadar ilgili olduğuna daha yakından bakabiliriz. Merhamet Nietzsche'de, görünüşte bencil olmayan güdülerden biri olarak karşımıza çıkar ve diğerkâmlık, kendinden feragat etme hep merhametle birlikte işlediğinde acıyı derinleştirip yaygın hale getirir. Nietzsche, okuyucusunu merhametin yaşam üzerindeki, kişiler üzerindeki yozlaştırıcı etkisini görmeye davet ederken onun tam da "yaşamın bozuk kalıntılarını, nasibi kıtları ayakta tuttuğundan ve böylece yaşamın kendisine karamsar ve sorunsal bir görünüm verdiğinden" (Nietzsche, 2008, s.13) yakındır. Merhamet, zorunlu olarak acı çekmeye sevk eder. Fakat burada, merhamete eşlik eden acının bizatihi değerinin düştüğü söylenmelidir. Acının kişiye ait olan yanını sıyrıp atma, merhamet duygusunun özünde vardır (Nietzsche, 2001, s. 191). Başka bir ifadeyle bu duygu, acının kişinin kendine özgüllüğünü, bireyselliğini ortadan kaldırmakta ve başkalarıyla sahici bir ilişkiyi de daha baştan itibaren imkânsızlaştırmaktadır.

Geleneksel anlamda merhametin işaret ettiği sevgi, bir tür yardımseverlik ve komşu sevgisi olarak düşünülür. Yani merhamet, ancak komşunun hak ettiği bir değer olabilir. İşte Nietzsche'deki mesafe patosunun önemi de burada ortaya çıkar. Komşu sevgisi, kişinin kendisinden kaçması, uzaklaşmasının ve diğerkâmlılığının bir sonucudur. Burada sorgulanan sevgi ya da şefkat duyguları değil "kendisine tahammül edemeyen ve kendisini yeterince sevemeyenlerin sevgisidir" (Nietzsche, 1996b, s. 54-55). Sorgulamanın bir adım daha ötesi bu sevginin insanı kendisi olmaktan alıkoyması ve komşusuna bağımlı hale getirmesidir. Bu noktada Nietzsche, Zerdüş'te şöyle dedirtir: "Bir tanık çağırırsınız iyi şeyler söylemek isteyince kendiniz için ve onu, hakkınızda iyi şeyler söylemeye ayarttınız mı, siz de iyi şeyler düşünürsünüz kendiniz için" (Nietzsche, 1996b, s. 55). Zerdüş'ün bu ifadeleri, Nussbaum'un merhamet sözcüğünün Nietzsche'deki yan anlamlarını ayırma teşebbüsünü akla getirir. İlk ayırım, merhametin hem merhamet edende hem de merhamet edilende yetersizlik ve zayıflığın bir tür onaylanması anlamına geldiğidir. Bu da Zerdüş'ün komşu sevgisine işaret eder. İkinci ayırım merhametin acıyı artırmasıdır. Son olarak "merhamet, intikam ve hatta zalimlikle ilişkilidir" (Nussbaum, 1994, s. 139). Dolayısıyla merhamet ahlakının duygusal dinamikleri, aslında basitçe, gündelik anlamıyla olduğu gibi değildir. Nietzsche'nin ahlakı eleştirisinin en güçlü yanlarından birisinin burası olduğu söylenebilir.

İlk olarak Nietzsche, mevcut değerlerin, aslında istemenin sonucu olarak ortaya çıktığını, fakat daha sonra bu değerlerin doğallaşarak hem sorgulanmalarının zorlaştığını hem de yaşam karşıtı bir konum edindiklerini düşünmektedir. Nihilizmin soykütüğünü yapmaya girişmesinin en önemli nedenlerinden birinin bu olduğu düşünülebilir. İkinci olarak, değerinin ne olduğunu sorguladığı bir nosyonun (örneğin merhamet, acı, sevgi vb.) karşısına başka bir nosyonla

çıkarak ya da aynı nosyona farklı bir değer biçerek yaratıcı yıkım teşebbüsünün iyi bir örneğini vermektedir. Nietzsche'nin başından itibaren bağlandığı ve daha sonra terk ettiği düşünür ve sanatçılarla olan ilişkisinin de bu bağlamda düşünülmesi gerekir. Schopenhauer'le birlikte erken döneminde Wagner'e olan bağlılığının temelinde, tam da trajik kültürün sunduğu imkânların ve bu imkânların Nietzsche için ne anlam ifade ettiğinin onlarda somutlaşması vardı.

Wagner de tıpkı Nietzsche gibi Schopenhauer felsefesinin belli başlı varsayımlarını kabul eden, Nietzsche'ye özellikle erken döneminde eşlik eden bir müzisyen ve tiyatro yazarıydı. *Tragedya'nın Doğuşu*'ndaki (1872) argümanlarda özellikle güçlü bir etkisi olan Wagner'in sanatı ve düşüncelerine yaklaşık on yıl sonra gelen radikal itirazın anlamı nedir? Wagner niçin bu kadar sert bir eleştirinin – kimi zaman hakarete varan sertlikte – hedefi olmuştur? *Tragedya'nın Doğuşu*'ndaki Wagner'in Nietzsche için anlamı nedir? Bu sorular, bizi Nietzsche'nin kendi çağındaki nihilizmiyle hesaplaşmasının önemli anlarından birine götürür. O halde öncelikle Nietzsche'nin bu erken dönem yapıtına ve ardından Wagner okumasına bakalım.

1.2.3. *Tragedyanın Doğuşu ve Wagnerci Düşüncenin Eleştirisi*

1872 tarihli *Tragedyanın Doğuşu*, aslında Nietzsche'nin *Müzik ve Söz*⁸ adlı yazısının genişletilmiş bir devamı gibidir. Her iki metin de Schopenhauer'den derin izler taşır. Wagner'le birlikte Nietzsche, uzun bir zamandır bu akıl ve gönül hocasının düşüncesini izlemişti ve Wagner'le olan zihinsel yakınlık, *Tragedyanın Doğuşu*'na zemin hazırlamıştı. Aslında Nietzsche'nin düşüncelerinin oluşumunda Wagner'in payı azımsanamaz. Bu nedenle Nietzsche'nin bu ilk kitabıyla *Richard Wagner Bayreuth'da* metninin kesinlikle birlikte düşünülmesi gereklidir.

Tragedya'nın Doğuşu, bir yandan Yunanlıların M.Ö. 5.yy'da, yani en güçlü oldukları dönemde kültürün (bu bildiğimiz en yüksek kültürün) nasıl ortaya çıktığını, hangi koşullar altında varlık bulduğu, hangi koşullar altında zenginleştiği ve yine hangi koşullarda çürüyüp yozlaştığı ve hatta yok olduğunun bir incelenmesiyle diğer yandan aslında modern toplumun hastalığı – nihilizm – ile nasıl başa çıkabileceğimizin de izinin sürüldüğü, kendi çağı üzerine düşünen bir yapıt olarak karşımıza çıkar (Geuss, 2012, s. 47). Nietzsche'ye göre sanatın ve kültürün gelişimi Apolloncu olan ile Dionysosçu olanın ikiliğine bağlıdır ve bu yalnızca mantıksal bir kavrayışa değil, görüşün dolaysız kesinliğine de yaslanmaktadır (Nietzsche, 2017e, s. 17). Apolloncu olan

⁸ Nietzsche, Friedrich. (2017c). *Müzik ve Söz*. (A. Onur Aktaş, Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

yontu sanatıyla Dionysosçu olan müziğin görsel sanatı arasındaki karşıtlık ve bu karşıtlığa ilişkin bilgimiz Yunanların “iki sanat tanrısına, Apollon ve Dionysos’a dayanmaktadır” (Nietzsche, 2017, s. 17). Her iki tanrı da bir dürtüye karşılık gelir: Düş, Apolloncu olana, esriklik ise Dionysosçu olana denk düşer. Düş, güzel sanatların bir ön koşuludur ve şiirin de önemli sayılabilecek bir kısmını meydana getirir ve imgeler yoluyla yaşamı yorumlar. Diğer yandan Apollon, bireyleşme ilkesinin de tanrısıdır (Nietzsche, 2017, s. 20). Fakat bireyleşme ilkesi (Hellenlerdeki anlamıyla “ölçü”) parçalandığında doğadan yükselen bir haz ortaya çıkmaktadır ki bu esriklikten başkası değildir.

Varoluşun Dionysos’un çekimine girmesiyle birlikte öznel olan kendi unutulmuşluğu içinde yitip gider (Nietzsche, 2017e, s. 21). Bu büyüsel etkiyle insanla insan ve insanla doğa arasındaki ilişki yeniden kurulur. Yunanlar, esrime halini azaltmayı ya onu baskı altına almayı değil, onu düş yoluyla yüceltmeyi başarmışlardır ve bu iki kurucu unsurun mükemmel dengesi trajik düşüncede ve trajik sanat yapıtında ortaya çıkmıştır. Bu da aslında yaşama karşı duyulan tiksintiden, “insan için en iyi olanın hiç doğmamış olmak ya da en kısa zamanda ölmek” olduğu ilkesinde somutlaşan ölüme övgüden ve aşırı, sonu barbarlığa varan esrime halinden Yunanları kurtarmıştır. Fakat bu yalnızca bir kurtarmayla sınırlı değildir. Yunanlar, Dionysosçu ve Apolloncu istencin birleştiği yerde ortaya çıkan trajik düşünce ve sanat yapıtı sayesinde yaşamı olumlamayı, onun yüce, yüksek formlarını icat etmeyi de başarmışlardır. “Dionysosçu ve Apolloncu istencin bir hedefi vardır; yaşamın daha yüce bir olasılığını yaratmak ve bunun için de daha ulvi bir yücelmeye varmaktır. Yücelmenin biçimi ise sanattır (Nietzsche, 2011, s. 52).

Eski Yunan geleneğinde Tragedya, trajik korodan doğar ve başlangıcında da sadece koro vardır. Koro, aslında “ideal seyircidir”. Nietzsche, kendi çağının seyircilerinden oluşan izleyici kitlesinin Yunanlara yabancı olduğunu vurgular. Eski Yunan tragediyalarının sahnelendiği yerde izleyicinin kendisinin de bir koro üyesi olduğunu sanması olanaklıydı ki ancak böylelikle, koronun Dionysosçu insanın kendini yansıttığı olduğu söylenebilir (Nietzsche, 2017e, s. 8-51). “Bu nedenle Nietzsche, Yunan tragedyasını her zaman yeniden Apolloncu bir imgeler dünyasıyla boşalan Dionysosçu koro olarak anlamamız gerektiğini, koronun da doğanın en üst yani Dionysosçu anlatımı olduğunu dile getirir” (Nietzsche, 2017e, s. 8-54). Doğayla yan yana duran Dionysos, tanrıya da hizmet eden bir konumda tüm trajik kitleyi simgeler ve aynı zamanda kehaneti ve bilgeliğiyle öne çıkar:

Koro... acıyı paylaşan olarak aynı zamanda bilgedir, dünyanın yüreğindeki hakikati bildirendir. Bilge ve coşkulu “naif bir insan” olan satir figürü bu şekilde oluşur. Doğanın ve onun en güçlü dürtülerinin suretidir; onun simgesi olduğu gibi, onun bilgeliğini ve sanatını da bildirendir. Müzisyen, şair, dansçı, ruhlarla konuşan bir ve aynı kişidir (Nietzsche, 2017e s. 8-54).

Eski Yunan tragedyalarında koro bölümleri, dramın merkezidir ve onun vizyonunu oluşturur. Bu vizyon bir düş görüntüsü olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla drama, Dionysosçu bilgi ve etkilerin Apolloncu düste birleştirilip somutlaşmasıdır. Yunan tragedyasının korusu, Dionysosçu heyecanlanmış tüm izleyici kitlesinin simgesidir (Nietzsche, 2017e s. 8-54). Koronun bu anlamda trajik olanın kurulmasında, trajik bilincin ortaya çıkmasında da önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Bir yanda oyunun bizatihi kendisinde taşıdığı trajik yan, diğer yanda ise trajik olanın izleyicide karşılık bulunduğu trajik bilinç. Bu ikisini birbirinden ayrı düşünmek kuşkusuz doğru olmayacaktır. Peki o halde nedir trajik olan? Bu sorunun yanıtı aslında Eski Yunan tragedyalarının üç ustasının da (Aiskhylos, Sophokles ve Euripides) eserlerinde şöyle ya da böyle izlerini bulabileceğimiz bir bilince karşılık gelir.

Öncelikle tragedyanın ortaya çıktığı bir toplumsal ve siyasal koşullar bütünü var olduğunu söylemek uygun olur. Zira trajik bilinç, tragedya ile birlikte doğup gelişmiş ve tragedya düşüncesi, dünyası, insanın kendini özgün bir edebi tür biçiminde ifade etmesiyle oluşmuştur (Vernant&Naquet, 2000, s. 25). Jean Pierre Vernant, tragedyaya ilişkin soruşturmanın, trajik bilinci ortaya çıkaran toplumsal ve tinsel koşulların bütününe genişleterek yapıtı vaziyeti içine yerleştirmek gerekliliğinden söz eder. Bu çerçevede tragedyanın salt bir sanat biçimi olmadığını görmek önemlidir. M.Ö 5. yy'da Yunan demokrasisinin gelişip serpiştiği bir dönemin ürünü olması, onun kendi özgün koşulları olduğunu, hukuki ve diğer kurumsal yapıların yanında boy gösterdiğini söylememize imkân verir.

Atina kent devleti, tiran Peisistratos ile birlikte demokrasiye geçiş için uygun bir zemin bulmuştu. Bu geçiş döneminde aristokratik tapımlara karşın daha önce Olympos'a yabancı olan bir tanrıyı, Dionysos'u resmen tanıdığını belirten Peisistratos, Büyük Dionysia Festivali'ni devlet denetimi altında yeniden canlandırmıştı (Paksoy, 2011, s. 49). Yine aynı dönemde Atina, dithriambos gösterilerinin de merkezidir. Ancak bir sanat olarak tragedyanın ortaya çıkıp yetkinleşmesi ve Büyük Dionysia Festivali'nin diğer kent devletlerine karşı Atina'nın hegemonik üstünlüğünün bir simgesi olması ancak M.Ö. beşinci yüzyılda demokrasinin gelişmesiyle olanaklı olacaktır.

Tragedya özünde mitosların yeniden yorumlanmasına dayanmaktadır. İzleyicilerin, bir kısmını önceden bildikleri bu mitoslar, tragedyaya özgü biçimler altında, yazarları tarafından yorumlanır ve sahnelenirdi. Gelişimi boyunca daha bireysel tragedyalara da evrildiği söylenebilir. İzleyicide öyle kolayca yanıtlanmayacak sorulara yer açan ve düşünüp sorgulamaya davet eden tragedyalar, birbiriyle çatışan değerlerin bir arada sergilendiği bir sanattır da aynı zamanda. Çatışmayı ve birbiriyle çelişen değerlerin sahnesi olan bu sanat, "Eski Yunan insanının yeni bir toplum düzenine geçişiyle birlikte var olma çabasını ve özgürlük mücadelesini anlatır" (Paksoy,

201127). Aiskhylos'ta, önceki kabile gelenekleriyle polis değerleri arasındaki çatışma belirleyici olurken Sophokles ve Euripides'in tragedyelerinde bu çatışma bireyin polisin otoritesi karşısındaki konumuyla açığa çıkar. Tragedyalardaki bu çatışmacı unsurla Eski Yunan insanı kendi sınırlı varlığıyla karşılaşır ve böylece yaşamla insanın sınırlılığı arasındaki çatışma trajik olanı açığa çıkarır.

İlk büyük tragedya kuramcısı Aristoteles, tragedyanın (diğer sanatlar gibi; Epopoia, komedy, dithriambos şiiri, aulos ve kitharis) yaşamı taklit eden bir sanat olduğunu söyler (Aristoteles, 2014, s.19). Fakat buradaki taklit, Platon'un mimesis ile anladığından farklıdır. Platon'da sanat (örneğin Homeros'un temsil ettiği sanat), zaten taklit olanı kopya etmek demektir. Aristoteles ise taklidi bir tür temsil ve yeniden yaratma olarak anlamaktadır ve ona göre tragedya özünde insanın taklit etmeye eğilimli olmasından ve bu taklitten hoşlanmasından kaynağını alır (Aristoteles, 2014, s. 24). Aristoteles'e göre "tragedyanın korkunç ya da acıklı olayları taklit etmesi gerekir. Dolayısıyla ne mutluluktan yıkıma sürüklenen erdemli kişiler gösterilmelidir (çünkü bu, ne korku ne de acıma uyandırır, yalnızca itici gelir herkese) ne de yıkımdan mutluluğa geçen kötü insanlar (tragedyaya en uzak durum olur bu; ne sıradan bir yakınlık ne acıma ne de korku uyandırır)" (Aristoteles, 2014, s. 44). Aristoteles bundan başka mutluluktan yıkıma sürüklenen gerçek kötülerin de taklit edilmesinin tragedya için uygun olmadığını düşünür. Bu durumda, geriye bir tek seçenek kalmaktadır. Bu da kötü huy ya da acımasızlığı nedeniyle değil, bir yanlıgı yüzünden yıkıma sürüklenen Oidipus, Thyestes gibi figürlerin eylemleriyle ortaya çıkan trajik durumdur (Aristoteles, 2014, s. 44-45). Trajik olan yukarıda söylendiği üzere korku ve acıma duyguları uyandıran duyguların taklit edilmesiyle ortaya çıkmaktadır ki acıma, hak etmediği halde yıkıma sürüklenmiş olan karşısında hissedilirken, korku yıkıma sürüklenen kişi için hissedilmektedir (Aristoteles, 2014, s. 44).

Trajik olanın ne olduğu ve nasıl ortaya çıktığı konusunda düşünen başka bir isim de Max Scheler'dir. Scheler, trajik olanın gerçek bilgisine salt tragedyelerle ulaşmanın imkânsız olduğunu görüşündedir. "Trajik Görüngüsü Üzerine" başlıklı yazısında trajik olanın daha çok evrenin esas öğelerinden biri olduğunu belirtir (Scheler, 2008, s. 237). Dolayısıyla bu, salt estetik bir mesele olarak düşünülemez. Trajik olana, duygularımızı nasıl etkilediğine ya da ondan nasıl zevk aldığımıza yaslanarak da bakamayız. Zira bunlar bize trajik olanla ilgili hiçbir şey söylemez. Scheler'e göre "trajik, her şeyden önce olaylarda, yazgılarda, karakterlerde ve benzerlerinde algılayıp gözlemediğimiz ve onların gerçekten de içinde var olan bir özelliktir ve burada bize dünyanın yapısının belirli bir özelliği görünür" (Scheler, 2008, s. 237). Trajik olanı, dinsel ve metafizik anlamlandırmaları olan bir fenomen olarak almak da doğru değildir. Zira bu durumda

trajik olan, dünya ve dünyadaki olayların bir yorumunun sonucu olur. Scheler, trajik olanın ne olmadığını ve nasıl ele alınmaması gerektiğini ortaya koyduktan sonra onu şöyle betimler:

Trajik adı verilebilecek her şey, değerlerin ve değerler arasındaki ilişkilerin alanında olup biter. Değerlerin olmadığı bir evrende – örneğin mekanik fiziğin inşa ettiği evrende – trajik olan ortaya çıkamaz. Sadece yüksek ve aşağı, asil ve sıradan gibi değerlerin olduğu bir yerde trajik bir olay olabilir. Trajik olanın kendi de güzel, çirkin, iyi veya kötü gibi bir değer değildir. Trajik olan şeylerde, insanlarda ve nesnelere, ancak onlara içkin değerler aracılığıyla ortaya çıkar (Scheler, 2008, s. 240).

Trajik olandaki çatışma, değerler etrafında dönmekle birlikte gerçekleşmesi ancak bir değer yok edilmesini gerektirir. Yok edilenin insanın yaşamı olması da gerekmez. İnsan yaşamına dair bir şeyin yok edilmesi gerekir. Burada da belirleyici olan, trajik olanın ortaya çıkmasının koşulunun “daha yüksek olumlu değerleri yok eden kuvvetlerin de bu olumlu değerlerin taşıyıcısından çıkıyor olmasıdır; ayrıca eşit yüksek değerlerin taşıyıcılarının birbirlerini zayıflatıp yok etmeye “mahkûm” oldukları zaman, en arı ve kesin trajik tezahürü gerçekleşecektir” (Scheler, 2008, s. 241). Dolayısıyla trajik olan Scheler’de yüksek olumlu bir değer taşıyıcıları arasındaki çatışmada tezahür etmektedir diyebiliriz. Trajik olanı gerçekleştiren kişi de yüksek olumlu bir değeri gerçekleştirirken diğerini yok etmektedir. Bunu görüp belirli sınırlar içinde betimleyecek olan sanat olabilir.

Şimdi, trajik olana ilişkin bu kısa açıklamaların ardından Nietzsche’nin konuyla ilgili düşüncelerine daha ayrıntılı bakabiliriz. Nietzsche, trajik olanı apolloncu ve dionysosçu öğelerin ikililiğinde bulmuştu ki bu iki öğe, çatışmanın sahnesinin de kurucularıdır. Tragedyadaki bu ikililik kuşkusuz yaşamda da vardır. Varlığa, dünyaya içkin bu iki öğenin bir arada bulunup birinin lehine ötekinin geri çekilmemesi ya da baskılanmaması trajik olanın ve dolayısıyla kültürün doğup gelişmesine imkân tanır. Dionysosçu olanın, trajik kültür öncesi barbarlıkta, insanın içgüdülerinin, irrasyonel yanının boşalması ve insanın doğayla olan sınırlarının muğlâklaşıp kaybolması onun hiçleşmesine yol açmıştır. Fakat trajik kültürde dionysosçu olan apolloncu olanla karşılaşarak bir biçim ve sınıra kavuşmuştur, böylece insanı yok olmaktan ve hiçleşmekten korur. Nietzsche, dünyanın ve aynı zamanda kültürün kurucu öğesi olan bu ikililiğin ancak sanatla bir anlatıma kavuşturulabileceğine inanmıştı. Başka bir ifadeyle, insan ve dünya ancak estetik bir fenomen olarak ebediyen haklı çıkarılabilirdi. Tragedya ve sanat, insanı hiçleşmekten kurtardığı kadar bir hiç olma isteminden de kurtarmaktadır.

Trajik olanın bir olumlama hareketini içerdiğini ve kültürü kurucu bir özelliği olduğunu söylemiştik. Nietzsche, trajik olanda hem edilgin bir olumlama hem de etkin bir olumlamanın olabileceğini düşünür. Bunu tam olarak böyle söylemese de Oidipus’un edilgin, Prometheus’un etkin zaferiyle kastettiği trajik olanın yaşamı olumlayıcı yönleridir. Sophokles der Nietzsche, “Yunan sahnesinin en acılı figürü, bahtsız Oidipus’u, bilgeliğine karşın yanılığa ve sefalete

düşmeye yazgılı, ama çektiği korkunç acılar sayesinde ölümünden sonra da etkisini sürdüren büyümlü bir uğurlu güce sahip olmuş soylu bir insan olarak anlamıştır” (Nietzsche, 2017e, s. 57). Babasının katili ve ensest ilişkinin kurbanı olan Oidipus Nietzsche’ye göre bu eylemiyle her türlü yasa ve doğal düzeni yıkabilir ama tam da bu sayede eski dünyanın üzerinde yeni bir dünyanın kurulabileceğinin işaretlerini verebilir. Oidipus, Dionysosçu bilgeliğiyle doğanın yok oluşunu kendi üzerinde deneyimler ve kendi durumuna katlanarak doğayı aşar. Yok olmaktan kurtulur.

Aiskhylos’un *Zincire Vurulmuş Prometheus* adlı tragedyası ise etkin oluşun zaferini işaretler (Nietzsche, 2017e, s. 58). Burada diğer pek çok tragedyada olduğu gibi Prometheus’un bilerek ve isteyerek bir suç (*hybris*) işlediğine tanık oluruz. Oyunun hemen başında söz konusu suç Kratos’un ağzından duyurulur: “Tanrılar şeref payını çalanları cezasız bırakmazlar. O da öğrenecek Zeus’un emirlerini dinlemeyi ve insanlardan yana olmamayı” (Aiskhülos, 2009, s. 27). Suç, bir titan olan Prometheus’un Zeus’a rağmen ateşi insanlar için çalmasıdır. Nietzsche’ye göre bu mitos’un ön koşulu, “naif bir insanlığın yükselen her kültürün hakiki Palladion’u olarak ateşe olağanüstü bir değer atfetmesidir. İnsanın ateş üzerindeki tasarrufu, onu sadece kendi dışındaki güçlerin bir bahşedişi olarak görmemesi, insan ile tanrı arasındaki çözülmez bir çelişkiyi ortaya çıkarmaktadır (Nietzsche, 2017e, s. 61). Bunun bedeli ise insanın acı ve kedere katlanması biçiminde olacaktır. Prometheus’un asıl erdemi, etkin bir suç ya da günah işlemiş olmasıdır. Nietzsche’ye göre bu görüşle aynı zamanda kötümser tragedyanın “etik temeli, insanın kötülüğünün ve üstelik hem insan suçunun hem de böylelikle neden olunan acının *haklı çıkarılması* olarak bulunmuştur” (Nietzsche, 2017e, s. 62). Kötülük böylelikle dünyaya içkin bir çelişki, tanrılara ve insanlara özgü dünyaların iç içe geçmişiği olarak ortaya çıkar. Fakat Nietzsche, bu dünyaların her birinin tek başına haklı olduğunu belirtir. Sonuç olarak diğerinin yanında bireyleşmenin bedeli ödenmek zorundadır.

Nietzsche, Prometheus mitinde apolloncu ve dionysosçu ikiliğin yan yana gelişinin mükemmel bir örneğini bulur. Yaşamın ve dünyanın koşulsuz olumlanmasının işaret fişeklerini Prometheus’un ikili varlığında keşfeder. Bu mitin kalbinde apolloncu olmayan bir kötümser yan vardır. Apollon, sınırlar koyan ve bu sınırları da hep hatırlatan bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Fakat dionysosun taşkın ve esrik yapısı da Prometheus’a maskesini takmaktadır. Apolloncu olanın adaleti ve bireyleşmeyi temsil eden yanı, dionysosçu olanın doğasıyla yan yana durur ve sonuç olarak “var olan her şey haklıdır ve haksızdır, ikisinde de eşit ölçüde haklı kılınmıştır” (Nietzsche, 2017e, s. 63).

Şimdi burada durup hem Prometheus mitini hem de Nietzsche’nin “kötümser tragedyanın etik temeli” derken neyi kastettiğini birlikte ele alalım. Bu Apolloncu olmayan kötümserlik ne

anlama gelmektedir? 1886 yılında, *Tragedya'nın Doğuşu*'nun ikinci basımına yazdığı “Bir Eleştiri Denemesi” adlı önsözde Nietzsche, varoluşun değerine ilişkin soruyu şöyle formüle eder:

Kötümserlik zorunlu olarak çöküşün, yıkılışın, başarısızlığın, yorgun ve zayıf düşmüş içgüdülerin işareti midir? – tıpkı Hintlilerde olduğu gibi, tıpkı öyle görünüyor ki bizde, “modern” insanlarda ve Avrupalılarda şimdi olduğu gibi? Güçlülüğün kötümserliği var mıdır? Varoluşun esenliğinden, taşıp coşan sağlıklılığından, bolluğundan varoluşun sertliğine, ürperticiliğine, kötülüğüne, sorunsallığına yönelik entelektüel bir eğilim? Belki de bolluktan duyulan bir acı var mıdır? (Nietzsche, 2017e, s. 2).

Nietzsche'nin bu sorularla aradığı ne olabilir? Trajik olanın ne olduğu konusunda hem Aristoteles'in hem de Scheler'in düşüncelerini hatırlarsak kötümserliğin aslında tragedyayla ne kadar yakından ilişkili olduğunu görürüz. Bu yakın ilişki, Nietzsche'de de vardır ve hatta onun tragedyaya üzerine düşüncesinin ana kavramlarından da biri olduğu söylenebilir. 1886'da *Tragedyanın Doğuşu*'nun ikinci basımının alt başlığını “Helenizm ve Kötümserlik” olarak belirlemesi ve önsözde, bu kitapta hala onayladığı şeyin Yunanların “kötümserlik ve trajik mit istemi” olduğunu vurgulaması bu ilişkiyi gözler önüne serer (Dienstag, 2008, s. 134). Kuşkusuz Nietzsche, kendinden öncekilerin kötümserliğine karşı kendi kötümserliğini koymak ister ve ondan kastettiği ne psikolojik bir durumdur ne Schopenhauer'in istenci reddiyle sonuçlanan felsefesidir. Zira kötümserliği, salt psikolojik bir sorun olarak anlamak trajik olanın ontolojik boyutunu ihmal etmek anlamına gelir. Schopenhauer'in kötümserliği ise zaten nihilizmden başka bir şeye vardırılmamaktadır. Nietzsche'nin kötümserlikle kurduğu ilişkinin bu kadar yoğun olmasının en önemli nedeni ise Dienstag'ın da gördüğü gibi “nihilizmin yakında geçici bir süre için Avrupa'ya egemen olacağına inanması ve bunun arkasından da yıkıcı bir kötümserliğin popülerlik kazanmış olmasıdır” (Dienstag, 2008, s. 136). Yine *Şen Bilim* adlı yapıtının Romantizm nedir? başlıklı 370. aforizmasında bu yıkıcı kötümserliğin, bir zamanlar yanlış anladığı Schopenhauer ve Wagner tarafından temsil edildiğini vurgular:

Her sanat ve felsefe, yaşamın hizmetinde bir yardım, ilaç olarak görülebilir ve acı çekenlerin varlığını önceden kabul ederler. Fakat iki tür acı çeken vardır ve bunlardan ilki yaşamın aşırı doluluğundan acı çekenlerdir ki bunlar Dionysosçu bir sanat, trajik bir dünya görüşü isterler. Diğerleri ise yaşamın yoksulluğundan acı çekenlerdir. Sanat ve bilginin bütün romantizmi bu ikinci tipin ihtiyacını karşılamıştır (Nietzsche, 2003c, s. 248).

19. yy'ın kültürel atmosferinde romantik sanatın ve bilginin bu nihilist eğilimi, Schopenhauer ve Wagner gibi kişiliklerin kendilerinden kurtulmaya çalışmalarıyla sonuçlanır. Bu nedenle Nietzsche, *Şen Bilim*'de de ifade ettiği Dionysosçu sanatın ve trajik dünya görüşünün, bir tür olumlayıcı kötümserliğin Sokrates ve Euripides öncesi izlerini takip etmektedir ve var oluşun acısıyla olumlayıcı bir yüzleşmenin imkânlarını aramaktadır. Bu arayış daha sonra *Ahlakın Soykütüğü*'nde çileci rahibin temsil ettiği acıyla Hıristiyanca bir yüzleşmenin karşısına konulacaktır.

Eski Yunanlar, var oluşun ve dünyanın kaotik, belirsiz yanını kavramışlar ve bundan kendilerine özgü bir kötümserlik anlayışı geliştirmişlerdir. Bu hem tragedyalarda hem de Sokrates öncesi felsefi düşüncede izleri olan bir anlayıştır ve asıl olarak da zaman meselesiyle bağlantılıdır. Nitekim Nietzsche'ye göre Dionysos aslında zamanın, oluşun neden olduğu var oluş acılarını çekmektedir ve bu acı da temelde insanın acısıdır (Dienstag, 2008, s. 138). Tragedya bunu dramdaki kahraman, koro, izleyici kitlesi arasında kurduğu ilişkiler üzerinden gösterir. Koro, Dionysosçu izleyici kitlesini yansıtır ve aynı şekilde trajik kahraman da Dionysosçu koronun kişileşmiş halidir. Dionysosçu kötümserlikle açığa çıkan bilinç, oluşla birlikte dünyanın çeşitli biçimler kazanmasını kabul eder ve sanat da aslında bu var oluşa belirli biçimler kazandırarak oluşun neşesini yapıtlaştırır. Oidipus'un ve Prometheus'un özgürleşmesiyle sonuçlanan tragedyaaların bu türden yapıtlar olduğu açıktır. Ne var ki Dionysosçu kötümserliğin onay bulduğu bu kültürel atmosfer çok geçmeden Euripides ile birlikte dağılmaya başlayacak ve yerine yaşam ve oluş karşıtı, bilme istencinin üstünlüğünü ilan eden bir Sokratik kültür ortaya çıkacaktır.

Euripides'le birlikte Yunan tragedyasında ve sanatında ne değişmiştir? Onun Sokratik kültürle nasıl bir ilişkisi olabilir? Bu sorular, oluşa ve var oluşun acısına trajik bilinçle yanıt veren Yunan kültüründeki çözümlenin işaretlerini görmemiz açısından da önemlidir. Euripides'e gelene kadar Yunan tragedyası zaten ölüm döşegindedir. Euripides'le birlikte mitosun, müziğin ve Dionysosçu koronun düşüşü başlar. Bu da izleyici özelinde kitlenin felsefe yapmaya başlaması, düşünce ve sanatın kitleselleşmesi anlamına gelir. Trajik ruhun kaybını Nietzsche şu sözlerle anlatır:

Yaşanan an, esperi, dikkatsizlik, anlık ruh hali, tüm zihniyetiyle iktidardadır, şimdi hala bir "Yunan neşesinden" söz edilecekse bu, herhangi bir sorumluluk üstlenmeyi, büyük bir şeye ulaşmak için çaba göstermeyi, geçmişteki ya da gelecekteki bir şeye şimdiki zamandan daha çok değer vermeyi bilmeyen kölelerin neşesidir" (Nietzsche, 2017e, s. 70).

Trajik olan için kökensel Dionysosçu unsurun yitirilmesi Bakkhalar'da Panteus'un tanrı Dionysos'u dramdan söküp atma girişimiyle anlatılır. Daimonik bir güç tarafından gerçekleştirilen bu operasyonun faili Sokrates'tir. Ortaya çıkan yeni karşıtlık ise Dionysos ve Sokrates şeklinde olacaktır (Nietzsche, 2017e, s. 75). Fakat eğer drama, Dionysosçu olan üzerine kurulmayacaksa nasıl kurulacaktır? Yanıt, Dramatize Edilmiş Destan'dır ve bu, Apolloncu olanın belirleyiciliği altında ortaya çıkar. Dolayısıyla bu yeni sanat biçiminin trajik bir etki yaratması söz konusu olamaz. Ne var ki Euripides dramayı, Apolloncu olan üzerinde temellendirmeyi de başaramaz ve bu Dionysosçu olmayan eğilim giderek doğalcı bir şaşkınlığa dönüşür. Bu iki unsurun içinde olamayacak yeni uyarıcılara gereksinim duyulur ve bunlar soğuk paradoks düşünceler ve ateşli duygulanımlardır. İşte buradan da "estetik Sokratesçilik" ortaya

çıkar (Nietzsche, 2017e, s. 77). Estetik Sokratesçilik, akla uygunluğu esas alan bir yönelime sahiptir. Bu da “her şeyin güzel olabilmesi için akla uygun olması gerekir” ilkesinde somutlaşır. Bu ilke Nietzsche’ye göre Sokrates’in “yalnızca bilen kişi erdemlidir” ilkesiyle örtüşmektedir. (Nietzsche, 2017e, s. 77).

Euripidesçi dramada nelerin olacağı önceden bilinmektedir. Bu da aslında, aklın dramaya rasyonel bir düzen dayatmasıyla ilgilidir ve bilme istencinin giderek düşüncede, sanat ve kültürde öne çıktığını gösterir. Başka bir ifadeyle, Euripides öncesi dramada, şimdi ve burada nelerin olacağını *bilinmeyişinin* çekiciliği artık yitirilmiştir. Bu nokta Euripides’in “Deus Ex Machine”sinin devreye girmesiyle gerçekleşir. Bu aparat, dramanın sahnelendiği yere sarkıtılarak işleyen bu tanrı, kahramanlarının geleceğini izleyiciye garantilemek için yerini almaktadır. Her şeyin önceden belirlenmesini, var olan her şeyin açıklanabilir olmasını talep eden iyimser bir insan tipinin doğum sancıları duyulmaya başlamıştır.

Sokrates’in Euripides’in eğilimlerine yakınlığı bu doğumun en temel belirtisidir. Var oluş artık trajik bilincin içinden işitilmeyi bırakıp bilinmeye çalışılacaktır. Dionysosçu-“pratik kötümserlik” karşısında Sokrates, “şeylerin doğasının, temellerinin araştırılarak anlaşılabilmesine duyulan inançta bilmeye ve bilgiye evrensel tıbbın gücünü katan ve yanılığı kendi başına kötülük olarak kavrayan kuramcı bir iyimserin ilk örneğidir” (Nietzsche, 2017e, s. 93). Bundan böyle yanılı ve görünüş, varlığın temellerinden ayrılacak, bu ayrım üzerinde bilgi aranacaktır. Duygulanımlar, soylu ve yüksek tüm yetenekler, bilmenin diyalektiğinden çikarsanarak öğretiler olabilir oldukları gösterilecektir.

Nietzsche *Tragedya'nın Doğuşu*'nun 17. kısmında bu yeni ortaya çıkan Sokratesçi dünya görüşüyle eskisi arasındaki ilişkiye nasıl yaklaşılması gerektiği konusuna dikkati çeker ve kendi çağının sanatçılarına da üstü kapalı bir çağrıda bulunur. Tragedyayı ezen gücün, trajik bilinç ve dünya görüşünün yeniden uyanışını engelleyecek güce sonsuzca sahip olup olmayacağını sorar. Diyalektiğin icadı, eski tragedyanın düzenini bozarak ortaya bir kuramsal ve trajik dünya görüşü savaşımı koymuştur (Nietzsche, 2017e, s. 103). Nietzsche burada Sokratesçilikle başlayan kuramsal-bilimsel tinin sınırlarına dek vardırıldığında tragedyanın ve dolayısıyla trajik bilincin yeniden doğuşunun umut edilebilir olduğundan söz eder. Ancak yukarıda da söylendiği gibi kendi zamanının sanatçılarından –özellikle Wagner- beklentisi, tam da mitosunu yeniden doğurabilme gücüne sahip olan müziğin çağrısına kulak verebilmeleridir. İşte bu noktada, bu erken dönem eserindeki çağrısının karşılığını bulmuştur Nietzsche. Ne var ki, 1886’daki önsözde “güçlülüğün kötümserliğine” yaptığı vurgu tam da romantik kötümserliğin temsilcilerine, özelde de Wagner’e verdiği bir yanıttır. Nietzsche Wagner’de aradığını bulamaz. Fakat neden? Romantik kötümserliğin temsilcileri, *Şen Bilim*’de de ifade bulduğu gibi 19.yy’ın

Avrupa kültürünün kaderindeki son olaydır ve Nietzsche, bu belki de son ama bir zamanlar - 1870'ler- sarıldığı Alman kültürünün temsilcileriyle de ipleri koparır.

Nietzsche, Wagner'in mitik müzik dramalarına karşı mesafelidir ve onun idealist felsefenin sanatsal yanının bir tür temsilcisi olduğunu düşünür. Wagner'de müzik Nietzsche için yalnızca müzik değildir. Daha fazlasıdır (Nietzsche, 2004, s. 78). Nietzsche burada "daha fazlası" ifadesiyle bu müziğin tam da fazla fikir ve anlam içerdiğini kasteder. Wagner, "kendine sonsuz anlamla dolu olan bir tarz yaratmıştır ve böylelikle Hegel'in mirasçısı olmuştur. Fikir olarak müzik... (Nietzsche, 2004, s. 79). Theodor Adorno da Nietzsche'yi onaylarcasına "Wagner müziğinin her ifadesinde, her motifinde, her jestinde ve tüm içsel bağlantılarında aşırı bir anlam yükü" olduğuna dikkat çeker (Adorno, 1994, s. 62). Dolayısıyla müzik geri planda kalmakta, drama ve dramaya ait düşünceler öne çıkmaktadır. "Her müzikal figür, sembolik bir karakteri varsaymak durumundadır ve böyle olunca bu müzikal figürler güzel bir varlık kazanamamaktadırlar fakat bazı nihai ifade ya da anlam noktalarıyla yapıtın dışına işaret etmektedirler (Norman, 2002, s. 56). Sembolik olan, bu tür müzikte önceden verilmiştir ve müziğe aşkındır. Nietzsche, Euripides'in yozlaşmış tragedyasının romantik-modern karşılığını Wagner'de bulmaktadır. Euripidesçi Deus Ex Machine marifetiyle gerçekleşen şey, Wagner'in müziği ve dolayısıyla Dionysosçu olanı geri plana atmasıyla tekrarlanır. Sonuç olarak bu, aslında Nietzsche'nin ilk başta Aiskhylos ile Wagner arasında gördüğünü sandığı yakın ilişkinin sonradan bir yanılgıya dönüşmesinin başka bir anlatımıdır.

Trajik bilincin yok edilmesi operasyonu kuşkusuz Euripides'le birlikte başlamış, fakat asıl olarak Sokrates'le doruğa ulaşmıştır. Nietzsche'nin hem düşüncede hem de insan yaşamında ve dolayısıyla bir bütün olarak Avrupa kültüründe gördüğü nihilist eğilimin belirginleşip modern yaşamı da içerecek biçimde güçlenmesinin arka planında Sokratesçi-Platoncu düşüncenin olduğu söylenebilir. Wagner eleştirisinde de Nietzsche, yaşam karşıtı, aklın ve teorik düşüncenin önde tutulduğu, aşkın yapıların müzikteki izlerini görmüştü. Nietzsche'nin, Schopenhauer ve Wagner gibi çağdaşlarıyla, Parmenides, Sokrates ve Platon gibi Eski Yunan düşünürleri arasında gidip gelen düşüncesi, hastalıklı, decadance ve yaşam düşmanı olan modern kültürü anlama çabasına yorulabilir. Fakat bu çabanın arkasında, yeni bir trajik bilinç ve dolayısıyla trajik insan özleminin Nietzsche'deki metaforik karşılığının yani üst-insanın olduğu söylenebilir. Yeni bir trajik insanın ve buna bağlı olarak trajik kültürün ortaya çıkması, Dionysosçu ve Apolloncu unsurların birbirlerini bastırıp yok etmediği, insanın hayvanlığını yaratıcı ve üretken bir sanatçıya dönüşecek biçimde olumlayıp kullanmasını ve sonuç olarak insanın, hayvanlığıyla antagonistik bir ilişki kurmasını gerektirir. Bu ilişki Nietzsche'nin bir

yanıyla Platoncu ve daha sonra Hegelci bir diyalektiğe verdiği bir karşılık olarak da düşünülebilir.

Üst-insan (yeni bir vaadin insanı/bir tip, bir simge olarak) bu anlamda, Sokratesçi-Platoncu *teorik insanın* karşısında durmakta ve esas olarak onda decadance modern kültürün⁹ aşılmasının imkanları görülmektedir. Bununla birlikte, öncelikle nihilist durumun dağıtılması, boşluğun yarattığı belirsizlik ve amaçsızlığın üstesinden gelinmesi gerekmektedir. Boşluk, “Tanrının ölümüyle” ortaya çıkan bir hedefsizlik, anlamsızlık ve değerlerin değerinin yitirilmesi idi. Bu noktada üst-insan, bu boşluğa verilen yanıt olarak karşımıza çıkar. Zira Tanrının ölümü, yalnızca en eski hakikat iddiasının ve onun içerdiği ahlaki normların çözülüp yok oluşu sonucunu vermemiştir. Bu olay, ardında inatçı bir kayıtsızlık da bırakmıştır ve nihilizmle hesaplaşma bir yönüyle tam da bu kayıtsızlıkla da hesaplaşmak anlamına gelir. *Şen Bilim*’in ünlü 125. aforizmasında kaçık adamın Tanrının öldüğünü duyururken etrafından gelen tepkiler bu kayıtsızlığı anlatır ve bu, belki de en az Tanrının ölümü kadar önemlidir. Randall Havas’ın da ifade ettiği gibi “kayıtsızlık olarak nihilizm”, çağımızda olan bitene karşı ve şimdi artık ne olduğumuza (nasıl bir “ben” olduğumuza) karşı bir kayıtsızlığı, bilişsel, duygusal bir felç olma halini anlatır (Havas, 1995, s. 1). Dolayısıyla üst-insan, Sokratesçi-Platoncu düşünceyle, Hıristiyanlığın temsil ettiği hakikat vaadinin çözülüp gitmesiyle birlikte yeni hakikat vaadini gerçekleştirebilecek bir olanağa işaret eder. Şimdiye dek *nasıl yaşamamız gerektiği* üzerine odaklanan uygarlığın epistemik-ahlaki kökenli zor ve baskı üreten yapılarına karşı, *bundan böyle nasıl yaşanabilir* sorusu eşliğinde (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*) sonsuz imkânlar barındıran bir yaratımlar çokluğu üzerine odaklanmak olanaklı hale gelir. Bu olanağın açılması, Nietzsche için Platonculuğun, Hıristiyan kültürün ve modern felsefi düşüncenin eleştirisini gerektirmektedir.

Bu bölümde, uygarlığın nasıl yaşamamız gerektiği hakkındaki sorusunun felsefi arka planında yer alan Parmenides-Sokrates ve Platon hattındaki teorik kavrayışın varlık-düşünce ve ahlak arasında kurduğu ilişkiye, Nietzsche’nin hedef tahtasında yer alan taraflarına odaklanarak yaklaşacağız. Ardından modern kültürün kurucu unsurlarından olan Hıristiyanlığın, yani Nietzsche’nin ifadesiyle “halkın Platonculuğu”nun decadance bir din olarak hangi dinamikleri içerdiğini *Ahlakın Soykütüğü*’ne odaklanarak göstereceğiz. Bu, aynı zamanda nihilizmin bir soykütüğünü çıkarma çabası olarak düşünülebilir. Son olarak Nietzsche’nin modern felsefeyi nasıl kavradığı, özellikle Descartes ve Kant eleştirisi üzerinden ortaya konulacaktır. Her üç eleştiri de son kertede metafiziğin ve nihilizmin eleştirisi olarak anlaşılabilir. Nietzsche’nin,

⁹ Nietzsche buna uygarlık (Zivilisation) adını verir.

Platonculuğu, Hristiyan kültürü ve modern felsefeyi eleştirisi, yeni bir felsefi düşünme pratiğinin kendisine alan açması için bir zemin temizliği olarak görülebilir.

1.3. NİHİLİZMİN TARİHSEL KÖKLERİ: ESKİ YUNAN'DAN MODERN DÖNEME BİLME İSTENCİ, 'HİNÇ' VE *KÜLTÜR*'ÜN ÇÖKÜŞÜ

Nietzsche'nin düşüncesinde “Sokratesçilik”, hem tarihsel bir figür olarak Sokrates'e hem de bir düşünme biçimine işaret eder. Hem tragedyanın ölümünün habercisi ve semptomu hem de tüm Batı düşüncesine yayılacak olan hastalığın adıdır. Nietzsche, Yunanların trajik çağındaki sanatı ve felsefi düşünceyi değerlendirirken, Sokrates'le başlayan bilme güdüsünün dizginlenemez oluşuna, yaşam-düşünce ilişkisindeki soruna dikkat çeker (Nietzsche, 2003e, s. 48-49). Her iki olgu da kuşkusuz sorunludur ve zaten iç içe geçerler. Bilme istencinin aşırılılaşması, yaşamla kurulan bağın zayıflaması ve çarpıklaşması anlamına gelecektir. Eğer felsefe, sağlık ve arındırma getirmiyorsa bu bir çöküşün ifadesi olabilir. Çarpıcı bir pasajda Nietzsche bunu şöyle dile getirir:

Sağlıklı halklar ne diye felsefeye ihtiyaç duymuşlardır ve duyarlar? Eğer felsefe yardım edici, kurtarıcı, koruyucu ifadelerde bulunmuşsa, o zaman bu, sağlıklılar için olmuştur, yoksa hastaları hep daha hasta etmiştir... Hakikaten sağlıklı olan Yunanlar felsefeyi tamamıyla haklı çıkarmışlardır, yani felsefe yaparak; hem de bütün halklardan daha çok (Nietzsche, 2003e, s. 46).

Hastalıklılık-sağlıklılık, aslında sadece Yunanlara değil, tüm kültürlere uygulanabilecek standartlar olduğu için Nietzsche, felsefi etkinliğe de bunu uygular. Dolayısıyla Nietzsche'ye göre öncelikle bir kültürün bir toplum ya da halk tarafından edinilmesi gerekmektedir. Ancak bu koşulla felsefenin de ne isteyip ne yapabileceği ortaya konulmuş olacaktır (Nietzsche, 2003e, s. 53). Peki felsefenin de içinde yer aldığı bu *kültür* kavramından ne anlamamız gerekiyor? Başka bir ifadeyle Nietzsche'nin felsefi bakışında kültür ne anlama gelmektedir? Bu soru kritik önemdedir çünkü ilk olarak felsefi düşüncenin ortaya çıktığı koşulların bir değerlendirmesine ihtiyaç vardır. Bu, düşüncelerin değerinin ne olduğunu saptamamıza da imkân verebilir. İkinci olarak Nietzsche'nin sağlıklı ve arındırıcı felsefe dediği şeyin ne olduğunu anlamamıza yardım eder ki genel olarak bakıldığında sağlıklı, arındırıcı ve yaşamı olumlayıcı olan bir felsefenin (örneğin Herakleitosçu düşünce) arkasındaki saikleri de görmüş oluruz. Böylelikle, Sokratesçi-Platoncu düşünceyi Nietzsche'nin gözünde nihilist, hastalıklı ya da decadance yapanın ne olduğuna dair bir görüş açısı yakalayabiliriz.

Nietzsche, “kültür” kavramını, “uygarlık” kavramıyla karşıtlığı üzerinden kavramsallaştırmayı dener ve onu birbirini destekleyen, bir bütün oluşturan unsurlarıyla betimlemeye çalışır. Nietzsche'nin burada “kültür”den anladığı yüksek kültürdür. Kültür, her şeyden önce bir hakikat

vaadi ve anlamın (anlamsız bir yaşam olmayacağına göre), deneyimin yapılandırıldığı bir yaşam formu, inşa edilmesi için gerekli olan unsurların bütünüdür. Fakat esas karşıtlığa döndüğümüzde kültür kavramı, söz konusu unsurlarla beraber daha fazlasını anlatır. Nietzsche'ye göre;

Kültür ve uygarlığın en üst noktaları, birbirlerinden uzaktadır: Kültür ve uygarlık arasındaki antagonizmanın uçurumunda insan kendisini aldatmamalıdır. Kültürün büyük anları, ahlaki olarak söylersek hep yozlaşmanın zamanlarıdır. Buna karşılık, insanın hayvana özgü yanının evcilleşmesinin ("uygarlık") istendiği ve buna zorlandığı çağlar da en tinsel ve gözü pek olanlara tahammülsüzlüğün dönemleridir. Uygarlık, kültürün talep ettiğinden farklı bir şeyi talep eder: Belki de onun tam aksini [*etwas Umgekehrtes*] (Nietzsche, 2014, s. 121; KSA 13:16[10]).

Nietzsche'nin 1888 yılına ait defterlerinden yapılan bu alıntıda insandan aynı zamanda bir hayvan olarak ve hayvanlığının da evcilleştirilmiş olmasından söz etmesi dikkat çekicidir. Ve bu yalnızca *Defterler*'de böyle değildir. Pek çok yapıtında insandan aynı zamanda bir hayvan olarak söz eder. Nietzsche'nin bu tanımlaması, daha başından itibaren kültürü rasyonel ve ahlaki bir fenomen olarak değil, bir yaşam fenomeni olarak incelemeyi önerdiğini gösterir (Lemm, 2009, s. 1). Zira uygarlık, insan hayvanının ahlaklaştırılmak ve rasyonelleştirilmek suretiyle disipline edilmesi, hayvanlığının egemen politik yapılarca tahakküm ve sömürüyle bastırılması ve bir tür kastrasyona tabi tutulması sürecidir. Kültür ya da insan hayvanının hayvanlığı ise uygarlığın ön yargılarına karşı mücadele eder. Kültür, tam da insanın hayvandan farkını, onu aşmasıyla kendisi olduğunu vurgulayan uygarlığın rasyonel-ahlaki hiyerarşik düşünüşüne karşı çıkar. Bu nedenle insan hayvanı ait olduğu yere yani hayvanlığına geri götürülerek yeniden düşünülmelidir ve Nietzsche'nin belki de tüm felsefi projesinin ana ayaklarından biri burada ortaya çıkar:

Her şeyi yeni baştan öğrendik. Her anlamda daha alçakgönüllü olduk. İnsanı artık "ruh"tan, "tanrısallık"tan türetmiyoruz. Onu hayvanların arasındaki yerine geri koyduk. O bizim için en güçlü hayvan sayılır, çünkü en kurnazdır: Ruhsallığı da bunun bir sonucudur. Öte yandan kendimizi burada da tekrar duyulabilecek olan bir kibirden koruyoruz: Tıpkı insan, hayvan evriminin büyük art niyetiymiş gibi. O, kesinlikle yaratılışın tacı falan değildir: Her varlık, onun yanında eşit bir mükemmellik katındadır... Bunu iddia ederken birçok şeyi de iddia etmiş oluyoruz. Göreceli bakıldığında insan, en bozuk yapılı, içgüdülerinden en tehlikeli biçimde sapmış olan en hastalıklı hayvandır – elbette tüm bunlarla birlikte onların en ilginç olanıdır da (Nietzsche, 2015b:14).

İnsanın, hayvanlığına iade edilmesine yönelik bu radikal müdahale, özünde Platoncu-Hıristiyan düşünceye karşı verilen yanıtı özetler. Zira Parmenides'ten Platonculuğa ve Hıristiyanlığa kadar olan tüm bir felsefi düşüncenin içine girdiği kriz kültürün ve hayvanlığın kaybindan başka bir şey değildir. *Tragedyanın Doğuşu*'nda Sokrates'in sert bir biçimde eleştirilmesinin nedeni onun trajik olanın kurucu unsurlarından Dionysosçu olanın (hayvanlığın) tragedyadan kovulmasına ön ayak olması ve Yunan kültürüne giderek teorik insan tipinin hâkim olmasını cesaretlendirmesidir. Dionysos-Apollon antagonizmasında – kültür ve uygarlık antagonizmasının trajik kültürdeki görünümü – her ne kadar bu iki karşıtlığın yan yana oluşundan söz edebilssek de öne çıkan Dionysosçu unsurdur. Nietzsche'nin de ifadesiyle

Dionysosçu olanın büyüyle yalnızca insanlar arasındaki bağ yenilenmiş “olmaz, yabancılaşmış, düşman ya da boyunduruk altına alınmış doğa da, kaybolmuş oğluya, insanla barışma şenliğini kutlar yeniden” (Nietzsche, 2017e, s. 1).

Dolayısıyla söz konusu karşıtlık, insan hayvanının etik-politik inşasının tüm veçhelerini içeren bir antagonistik ilişkiye işaret eder. Başka bir ifadeyle, birbirine karşıt, fakat birinin diğeri üzerinde yok edici egemenliğini dışarıda bırakan bir ilişki olarak kültür-uygarlık antagonizması, insan hayvanının yaşamının biçimlenmesini niteler. Meseleyi bu şekilde ortaya koyduğumuzda, insanın hayvan yanının giderek felsefi düşüncede silinmeye yüz tuttuğunu - uygarlığa ait olan öğelerin sivrilmeye başladığını - ve Parmenides’le başlayıp Platon’da olgunluğa ulaşan duyuların, içgüdülerin, düşsel olanın yerini aklın ve bilme istencinin üstünlüğüne bırakmasının Nietzsche’nin nihilizm olarak bahsettiği durumun ta kendisi olduğunu görmeye başlarız. Başka bir ifadeyle, trajik olanın yitirilmesi, aynı zamanda bu antagonizmanın uygarlık lehine bozulması anlamına gelmektedir. Şimdi, felsefi düşüncedeki bu nihilist dinamiğin nasıl şekillendiğine Nietzsche’nin Antik Yunan felsefesini nasıl okuduğuna daha yakından bakmak suretiyle odaklanabiliriz. Bu çerçevede, bilhassa varlık-oluş ve varlık-düşünce ilişkilerinin nasıl ele alındığı kuşkusuz öne çıkacaktır.

1.3.1. Platoncu Düşüncede Varlık-Oluş İlişkisi ve Nietzsche’nin Anti-Platonculuğu

Nietzsche, *Yunanların Trajik Çağında Felsefe* adlı yapıtında Platon’un düşüncesiyle Pre-Sokratiklerinki arasında önemli bir farkın olduğunu dile getirir. Bu fark, Pre-Sokratiklerin tek-yönlü ve saf tipler olmasında, Platon’un ise çok yönlü ve karmaşık karakterli olması biçiminde somutlaşmaktadır (Nietzsche, 2003e, s. 51). Thales’le birlikte başladığı konusunda uzlaşılan Pre-Sokratik düşüncenin neredeyse tüm temsilcilerinin doğayı düşünme konusu yaptıkları bilinen bir gerçektir. Örneğin Thales’in arkhe olarak “su”yu, Anaksimenes’in “hava”yı belirlediği söylenebilir. Arkhe, Pre-Sokratiklerde yaygın bir sözcüktür ve “çıkış noktası” ya da “başlangıç” ile “oluşturucu neden” gibi iki anlamı olduğu iyi bilinmektedir (Guthrie, 2011, s. 70). Miletoslular, arkhe sözcüğünü, yaşamdaki çokluğun kendisinden çıktığı ilk hal olma anlamında da kullanmışlardır. Bu noktada örneğin Thales için her şeyin henüz başındayken “su” olduğu ve aslında hala su olmaya devam ettiği (farklı biçimleriyle) söylenebilir. Tüm değişim ve dönüşüme rağmen hep aynı kalan bir ögenin varlığına yapılan bu vurgu, Nietzsche’nin saptamasını haklı çıkarır. Fakat örneğin Anaksimandros gibi bir düşünür söz konusu olduğunda Nietzsche, oluşa anlam vermede oldukça önemli bir ayrımın ortaya çıktığını ima eder. Başka bir ifadeyle Anaksimandros arkhe’yi, diğer Pre-Sokratiklerden farklı bir biçimde oluşun da son bulmaması için “belirsiz” olarak belirlemiş, fakat oluşu ahlaki terimlerle düşünmüştür

(Nietzsche, 2003e, s. 58-59). Oluş, Anaksimandros'ta "haksızlık" ve "kefare" döngüsü biçiminde simgelenmektedir. Burada Nietzsche, çokluğun ve oluşun haklı çıkarılmadığını, bizatihi yok olmayla kefare" ödediğini belirtir (Nietzsche, 2003e, s. 60). O halde var olan her şey yok olmayı da hak eder. Oluşun bu ahlaki yorumunda Anaksimandros, bizzat oluşa ilişkin sorunu kendince çözüp kapatır. Ebedi bir oluş olan varlığın kaynağı, kökeni yine ebedi bir varlıkta bulunabilir (Nietzsche, 2003e, s. 60). Bu belirlemesiyle Anaksimandros, Batı düşünce tarihinde derin izler bırakacak olan Parmenides'in felsefesinin çıkış noktasını işaretler.

Parmenides düşüncesinin arka planında Anaksimandros'un olduğundan şüphe edilemez. Nietzsche'ye göre "yalnızca var olan bir dünya ile yalnızca oluşmakta olan bir dünya ayrımına karşı Herakleitos'un da kapıldığı ve varlığın inkarına kadar vardığı aynı şüpheye o da sahiptir" (Nietzsche, 2003e, s. 72). Fakat oluşa anlam verme biçimindeki radikal farklılık Herakleitos'ta ortaya çıkar. Oluş'ta düzenin olduğu, var oluş ve yok oluşun bir kurala uygun olarak gerçekleştiği düşüncesi, kefare", günah ve haksızlık terimlerinin terk edilmesiyle birlikte anlaşılmalıdır. İşte Parmenides, tam da oluşun gerçekleştiği, insanın hayvanlığının, içgüdülerinin, düşlerinin ve duygusal enerjisinin vücut bulduğu dünyanın reddi üzerinde bir "varlık" düşüncesi geliştirerek Platoncu düşüncenin ilk önemli öncüsü olacaktır.

Parmenides, "duyusal dünyayı olumlu ve olumsuz olmak üzere iki farklı bölüme ayırmış, bu ayrımla birlikte "olumlu" ifadesinin yerine "var olanı", "olumsuz" ifadesinin yerine de "var olmayan" ifadesini kullanmıştır" (Nietzsche, 2003e, s. 73-74). Bu durumda soru oluşun ne olduğu şeklinde olacaktır. Bu sorunun yanıtını vermeden önce Parmenides'in var olan ve var olmayı nasıl gördüğüne odaklanmak uygun olacaktır. "Doğa Hakkında" adlı eserinde Parmenides, var olanın var olmamasının olanaklı olmadığını, buna karşılık var olmayanın var olmamasının zorunlu olduğu saptamasını yapar (Parmenides, 2015, s. 23). Buna göre var olmayan, bilinebilir ve uygulanabilir değildir. Düşünmekle var olmak bir aynı şeylerdir. Dolayısıyla düşünme, var olmayan üzerinde işleyemez ve dahası düşünmek ancak var olmakla olanaklıdır. Bu da şu sonuca götürür: Var olmayanın anlatısı olamaz. Var olmayı anlatabilecek bir dil olamaz. Başka bir ifadeyle var olmayan düşünceden sürgün edilir ve dilin sınırlarının dışına çıkarılır. Aslında var olmayan, hiçe indirgenir ve bunun karşısında var olan, oluşa dahil edilmez. Var olan, varlığa gelemez. Oluş ve bozuluş var olanın dışındadır.

Parmenides'in eserinin anlatıcısı, sözünü burada sona erdirir. Bu son, bilmenin sınırlarını çizerek bir taraftan yanıltıcı, kaprisli, esrarengiz, esrarı çözülemeyen olanı da işaretlemiş olur. Nietzsche, Parmenides'in yok-oluşu var olmayanın bir suçu olarak gördüğünü ileri sürer (Nietzsche, 2003e, s. 74). Bu durumda oluş, var olmayanın etkisiyle ortaya çıkar. Var olmamak, meydana gelmek ise olumsuz niteliklerle ilişkilidir. Parmenides bu niteliklerin – karanlık,

soğuk, topraksı, ağır, dişi, edilgin vb – var olmayana ait olduğunu dile getirmek suretiyle aslında duyuları ikincilleştirerek, hatta bu yolla “duyuları ve soyutlamalar yapma yeteneğini, yani akli kesin olarak sanki farklı kabiliyetlermiş gibi birbirinden ayırmakla zekanın kendisini yerle bir etmiş ve “ruh” ve “beden” şeklindeki o yanıltıcı ayrımı cesaretlendirmiştir ve bu ayrım Platon’dan bu yana felsefe için de bir beladır” (Nietzsche, 2003e, s. 78). Parmenides’teki ve daha sonra Platoncu felsefeye sirayet edecek olan bu keskin ayrım, tensel olanın ve dolayısıyla *yeryüzünün*¹⁰ aldatici olduğu görüşüne alan açacaktır. Duyusal olanın aldaticılığı, her an mümkün olduğu için düşünce ya da akıl hep teyakkuz halinde olmalıdır. Dolayısıyla var olmayana yöneltilmesi gereken bu dikkat, aynı zamanda tepkisel bir veçhete sahiptir. Tepkiseldir, çünkü var olan yani soyut düşünce, her an onun bünyesine sızabilecek yabancı unsurların tehdidi altındadır. “Duyuların bu ebedi ve sürekli aldaticılığından bir türlü kurtulamayış nefreti de doğurur” (Nietzsche, 2003e, s. 78). Varoluşa verilen bu anlam, Cavarero’nun ifadesiyle, ölümlülerin dünyasından kopuşla birlikte daha “bilge” oluşun yolunu açar ve bu, soyut düşünce ve dünyanın doğrudan deneyimlenmesi arasındaki bölünmenin en radikal biçimini işaretler (Cavarero, 2017, s. 68-69).

Dünyanın doğrudan deneyimlenmesinin reddi, daha doğrusu Batı düşüncesinin şafağında bu imkânın düşüncenin sınırlarının dışına çıkarılması – ki bu hayvanlığın da düşünceden sürgün edilmesi demektir – Varlık ve Düşüncenin özdeşleşmesiyle sonuçlanmış, soyut düşünceye, Varlığı kuşatıp ona nüfuz etme hakkı ve ehliyeti de vermiştir (Gilbert, 1999, s. 1). Burada, söylenemez oluşa ya da söylem-dışı oluşa karar verme yetkisi, aynı zamanda dilsel bir iktidarın varlığını da gösterir. Varoluş hakkındaki hakikatin dili, Varlığa nüfuz edilebilir olduğu iddiasında olan soyut düşünme olacaktır:

Parmenides’in var-olmayanı, sahip olduğu bu ölümcül dilsel güç sayesinde, yaşam dünyasının apaçık niteliklerini yok oluşa sürükler. Çokluk, hareket, değişim ve dönüşüm, her şeyden önce duyularla algılanabilir ve deneyimlenebilir. Ama tam da bu yüzden bunlar sadece görünüştedir” (Cavarero, 2017, s. 74).

Bu durumda felsefe, yeryüzünün terk edilip, anlamın ve değerın aşkın yapılara dayandığı bir düşünme pratiğine bürünür. Parmenides’teki var olan ve var olmayan ayrımı, Platon’da akılla anlaşılabilir gerçeklikler (idealar) ile oluşun geçerli olduğu duyusal alan arasında yapılan ayrıma dönüşür. Parmenides’le ilişkisindeki mesafe kimi zaman artsa da¹¹ bu ayrım Platon’un düşüncesinde çoğunlukla kararlı bir biçimde korunur. Bu ayrım – aynı zamanda suç, kefarete vb.

¹⁰ *Zerdüşî*’te Nietzsche’nin “yeryüzüne bağlı kalma” çağırısı.

¹¹ Platon’un *Sofist* diyalogundaki Parmenides eleştirisi.

kavramlar üzerinden düşünülür – düşünce ve eylemin a priori yapılar etrafında yapılanmasını getirecektir.

Burada a priori'den kasıt sadece verili olanın bilgisi değildir. İnsan bilgisi ve eyleminin gerçekleşmesi a priori yapılara dayanır. Dolayısıyla bu, değerler alanının da yaslandığı köken olarak karşımıza çıkar. Oluşun karşısında yer alan idealar/formlar alanının tüm insan deneyiminin koşulu olarak belirlenmesi Nietzsche'ye göre *décadence*'ın en önemli belirtisi ve aynı zamanda kaynağıdır. Böylelikle Platon'la hesaplaşmanın yalnızca ontolojik bir mesele olmadığı anlaşılır ki Hıristiyanlığın radikal eleştirisi tam da bununla bağlantılıdır. Başka bir ifadeyle Platon'un eleştirisi ile Hıristiyanlığın eleştirisi, daha ziyade her ikisinin de etkileri bakımından yapılan girişimlerdir.

Öncelikle Platonculuk şimdiye kadarki yanlıgaların en berbatı, en uzun ömürlüsü ve en dogmatığıdır ve bu Platon'un saf form ya da idea ve kendinde iyi uydurmacasının bir sonucudur (Nietzsche, 2016, s.2). Nietzsche'nin tabiriyle bu “uydurmacanın” ahlaki ve politik sonuçları neredeyse tüm Avrupa kültürünü baştan sona etkileyecektir. Daha yakından bakıldığında Nietzsche'nin buradaki odağının Platon'un ontolojik ayrımının etkilerine yoğunlaştığı söylenebilir. Felsefi düşüncede bedene karşı ruhun, doğuma karşı ölümün, dişil olana karşı erilin, sanatsal yaratımın değerine karşı bilme istenci ve bilimin galebe çalması, Platoncu düşüncenin leitmotifini oluşturur. Bu, aslında değerlerin başlangıçtaki koyutlmasının nihilistçe olduğu anlamına gelir ve Platon'un idealar/formlar teorisinin de başını çektiği bu değerler, oluşa karşı “yaşamın kötülenmesi ve değersiz kılınmasına hizmet eden bir “öte”ye duyulan inanç üzerinde temellenir” (Ansell-Pearson, 1998, s. 60).

Platon'un idea/form ile görünen varlıklar arasında yaptığı ontolojik ayrımın en iyi ortaya konulduğu metinlerden biri *Devlet*'tir. Mağara alegoriyle anlatılan bu ayrımda Platon, gerçek varlığın yansımalarıyla değil olduğu gibi ruhta görünmesinin koşulunu araştırır (Platon, 2010, 516a-d). Mağara, gerçek varlıkların yansıdığı ve insanın bedeniyle var olduğu oluşun dünyasını anlatır. Dolayısıyla mağara, aynı zamanda bilgisizliğin alanıdır ve insan burada bir tür hapis hayatı yaşar. Bilginin aranacağı yer ise bu yansımaları gerçekleştiren ışığın alanıdır ve Güneş metaforuyla temsil edilir. “Güneş, tüm görülen dünyayı düzenler ve görünenlerin asıl kaynağıdır” (Platon, 2010, 516a-d). Böylece Platon, salt kavranan bir dünya resmederek, onun sınırına “iyi” ideasını yerleştirir. “İyi”, kavranan dünyanın en tepesinde yer alan bir idedir ve insan eğitiminin tüm çabası ve hedefi ruhun tüm gücünü ona yöneltmesiyle şekillenir:

Eğitim, ruhun bu gücünü “iyi”den yana çevirme ve bunun için en kolay, en şaşmaz yolu bulma sanatıdır. Yoksa ruha görme gücü vermek değil; çünkü güç, onda kendiliğinden vardır; ama kötü yöne çevriktir. Bakılmayacak yana bakmaktadır. Eğitim onu yalnız iyi yana yöneltir (Platon, 2010, 518d).

Ruhun başka güçleriyle bedenın güçleri eşdeğerdedir. Fakat düşünme gücü kendinde tanrısal bir şey barındırdığı için bedenın güçlerinden ayrılır. Ayrılmakla kalmaz, ona bir üstünlük de bahşedilir. Ruhun üstünlüğü, hiçbir zaman yok olmaması, doğru yönlendirildiğinde şaşmamasıdır. Platon'un dikkati bu andan sonra felsefenin ne olduğuna çevrilir. Zira ruhun doğru yönlendirilmesi ancak gerçek bir felsefeyle olanaklıdır. "Ruhu karanlıktan aydınlığa çevirme, yani gerçek varlığa yöneltme işi gerçek felsefe denilen şeydir" (Platon, 2010, 521c). Şimdi sorun, ruhu karanlıktan aydınlığa ya da başka bir ifadeyle oluşun dünyasından gerçek varlığa çevirecek bilimin ne olduğudur. Bu bilim, ruhu varlığın özüne götürür. Platon, kavrananla görüneni ayırdıktan sonra, salt kavrayışın, faydadan, işlevsel olandan bağımsız olarak işlediğinde gerçek varlığın özüne varılabileceğini tekrarlar. Fakat salt kavramlarla düşünme önce sayılarla yapılı ve ardından geometri bilimi gelir. Geometri değişmeyen, salt kavrananın bilgisidir ve "iyi" ideasına ulaşmak için de gereklidir. Geometriden sonra ise astronomi bilgisine geçilir ve armoni ile benzer bir yana sahiptir. Armoni kulakla duyulan hareketle, astronomi ise gözün gördüğü hareketle ilgilenir.

Tüm bu bilimler arasında yakın bir ilişki vardır. Bu ilişkinin kurulması ise diyalektik ile olanaklıdır. Platon, duyulara başvurmaksızın yalnızca akıl yoluyla şeylerin özünde ve dolayısıyla iyinin de özüne ulaşmayı "diyalektika yürüyüşü" olarak adlandırır (Platon, 2010, 532a-b). Diyalektik şeylerin özünü kavrananın bir yöntemidir. Sanatlar ise doğal ve yapma nesnelere üretme çoğaltmayla ilgilidirler. Dolayısıyla gerçek varlığın kavranması, tek tek bilimlerde varlığın bir yönünün aydınlatılması biçimindedir. Yalnızca diyalektik bu bilimleri kullanıp varsayımları birer birer atarak ilkenin kendisine yükselir (Platon, 2010, 533b-c).

Kavranılır olanla görünür olanın ayırımında, ruhun kavranılır olana yoğunlaşması yalnızca epistemolojik bir kaygıyla gerçekleşmez. Platon'un asıl peşinde olduğu şey, "iyi" ideası olduğu için mesele ahlaki ve politik olarak belirir. Nitekim salt ruhun varlığa salt kavramlarla ulaşması, devletin bekçileri ve yöneticileri için bir gerekliliktir. Dolayısıyla oluşun dışında salt kavramsal bir faaliyetle ulaşılması hedeflenen bir bilim ve ahlakın yerleştirilmesi operasyonu, sanatın dışlanması, insanın hayvanlığının bastırılması pahasına gerçekleştirilir. Örneğin *Devlet*'in yedinci kitabında yurttaşın uygarlaşma sürecinde inandırma ve zorun rolüne yapılan vurgu bu anlamda dikkat çekicidir. Fakat yine de Nietzsche'nin hedefindeki Platon'un ve "halkın Platonculuğu" olarak adlandırdığı düşünceye en çok yaklaşan *Phaedon*'daki Platon'dur.

Nietzsche'nin Platon'la ilişkisi, pek çok yapıtında ikircimlidir. *Tragedyanın Doğuşu*'ndan 1888 yılına ait defterlerine kadar bu ilişkinin hem karşı olma hem de onu bu karşıtlıkta yeniden yazma biçiminde olduğu söylenebilir. Bu yeniden yazma, Platon'un imgelerinin Nietzscheci

izdüşümlerinde görülebilir.¹² Benzer şekilde Sokrates’le ilişkisinin de benzer bir dinamiğe bağlı kaldığı düşünülebilir. Ancak bu gerilimli ilişkiler, Avrupa nihilizminin arka planında bu iki düşünürün olduğunu söylememizi engellemez. Phaedon’da Sokrates’in ölümünden önce gördüğü rüya, sanatı olumlayan bir Sokrates figürünün öne çıkmasına yol açmıştır. Ancak diğer yandan “teorik insan” tipinin kültüre yerleşmesi, trajik kültürün sonunun gelmesi sürecinde en kritik rolü yine Sokrates oynamıştır. Nietzsche, Sokrates’le (ve Platon’la) sürekli bir mücadele halinde yazar ve bu yazma sürecinde ona çok yakın hissettiğini de itiraf eder. Bu gerilimli ilişkinin öne çıktığı bir pasajda şöyle yazar:

Ben Sokrates’in yaptığı, söylediği her şeydeki yürekliliğe, bilgeliğe hayranım – söylemediklerine de – Bu alaycı, insanı kendine âşık eden bu canavar, Atina’nın kendine en çok güvenen gençlerini titreten, ağlatan fareli köyün bu kavalcısı yalnızca çağının en büyük gevezesi değildi, aynı ölçüde çağının en sessiz kişisiydi... Sokrates yaşamda acı çekti... Sonra da kendinden öç aldı. Böyle bir öç gerekiyor muydu? Onun dolup taşan erdeminde biraz olsun bir yücelik yok muydu? (Nietzsche, 2003c, s. 340).

Nietzsche’nin teorik insana yönelttiği en önemli eleştirilerinden biri, onun sahte bir bilgelik peşinde koştuğu ve insanlık durumu hakkındaki hakikati gizlediğidir (Berkowitz, 2003, s.100). Sokrates’le gerilimli ilişkide ağır basan temel sorun, trajik kültürün ve dionysosçu olanın yitimi olduğu için Sokrates’e yönelik tutum giderek sertleşir. “Sokratik dünya görüşü diyalektiğin merkezidir ve onun bilimsel öncülüğü ve iyimser diyalektiği Platon diyaloglarının ve Platon’un filozof anlayışının leitmotifi olmuştur (Anderson, 2017, s. 65). Platon bunu *Devlet*’in özellikle yedinci kitabında ortaya koymuştu. Bununla birlikte felsefenin nasıl bir görevi olduğu, Platoncu ontolojik ayırmda bedenın konumu, ölümün ne anlama geldiği vb. konular esas olarak yukarıda da belirtildiği gibi *Phaidon*’da ortaya çıkar ve *Şölen*’de sürdürülür. Nietzsche’nin Platonculuk eleştirisinin hedefinde Platon’un bu diyaloglarının olduğu söylenebilir.

Devlet’te felsefeye biçilen rolü Platon, *Phaidon*’da daha açık kılma fırsatı bulur. Burada felsefe, artık ölümden, ölmüş olmaktan başka bir şeyle ilgilenmez ve düşüneni ölüm karşısında duyulan üzüntüden korur (Platon, 2012, 64a). Dolayısıyla filozofun görevi, bedenden uzaklaşıp ruha yoğunlaşmaktır. Asıl kaygı bilmede yoğunlaştığı için ruh ve beden ayrılmak zorundadır. Ruh, bedenle birlikte olmaktan uzaklaştığı ölçüde varolanı kavramaya yaklaşır (Platon, 2012, 65c). Varolanın özünü, yani her bir şeyi o şey yapan özü kavramak felsefenin esas amacıdır. Varolan bir şeyi de saf halinde bilmek bedenden kurtulmayı gerektirir. Platon bunu “arınma” olarak adlandırır ve ruhun bedenden ayrılmasıyla tek başına kalan ruh, şeylerin özünü bilmek için istenilen konuma gelmiş olur (Platon, 2012, 67c-d). Kendi başına kalan ruh, görünür olanlardan sıyrılıp bedeni hor görerek doğru bilgiye ulaşabilir.

¹² *Ecce Homo*’nun “Neden Bu Kadar Akıllıyım” ve “Neden Bir Yazgıyım Ben” adlı kısımlarında bu izdüşümler görülebilir.

Beden yaşamda kalmak için pek çok şey talep eder ve arzular. Hayaller, istekler yine bedende olup biter. Tüm bu bitimsiz arzuların yeri olan beden, aynı zamanda savaşların, kavga ve çatışmaların da nedenidir (Platon, 2012, s. 66c-d). Platon, bedenden kurtulmanın bilmeye giden en önemli adım olduğunu belirtirken düşünmenin arınma sürecini de tarif etmiş oluyordu. Bilme süreci, bir arınma süreci olarak en radikal mantığına, akli başında olmanın ancak öldükten sonra gerçekleşebileceği saptamasında ulaşır. Sokrates'in Simmias'a söylediği şu sözlerde ruhun bedenden kurtulma sürecinin iki yönünü görürüz: "... beden yoluyla hiçbir şeyi saf olarak bilemiyorsak şu ikisinden biri doğru olmalı. Ya asla bilemeyeceğiz ya da öldükten sonra bileceğiz. Çünkü ruh ancak bedenden ayrıldıktan sonra kendi başına kalacaktır, daha önce değil" (Platon, 2012, 67a). Arınma süreci, bedenin yaşamı sürerken, bilme uğruna ruhun ondan sürekli, beden yaşamaya son verene dek uzaklaşmasıdır. Fakat mutlak anlamda şeylerin özünü bilmek ölüme devredilir.

Nietzsche'nin Platonculuğu radikal eleştirisi, Platon'un yukarıda genel hatlarıyla çizdiğimiz ontolojisine ve buna paralel olmak üzere etik dünya görüşüne yaslanır. *Phaedon*'daki yaşam-ölüm, beden-ruh, gerçek-yanılsama vb. ayrımlar Nietzsche için Batı metafiziğinin kurucu ikilikleri olarak modern kültürde de devam eder. Bu süreklilik, nihilizmin mantıksal bir sonuç olarak Nietzsche'nin çağında tespit ettiği tüm semptomları içinde barındırıyordu. Bu nedenle Platonculuğun "hakiki dünya" savı, - başından itibaren trajik dünyanın çözülüşüyle birlikte ortaya çıkan krize bir yanıt olduğu düşünüldüğünde - artık gereksiz hale gelmiş, dahası bir yanılğı olduğu anlaşılmıştır (Nietzsche, 2017d, s. 25). Hakiki dünyanın bir yanılğı olduğunun anlaşılmasıyla birlikte onun karşısında yer alan görünüşteki dünya da ortadan kalkar. Zira görünüşteki dünya da anlamını "hakiki dünya"dan almaktadır. Nietzsche bu yıkıcı hamlesiyle "öğle vakti"nin geldiğini haber verir. "Öğlen; gölgenin en kısa düştüğü an; en uzun yanılğının sonu; insanlığın doruk noktası; INCIPIT ZARATHUSTRA" (Nietzsche, 2017d, s. 26).

Fakat hakiki dünya savının yadsınması, Nietzsche için yalnızca hedefteki Platonculukla sınırlı değildir. Nietzsche'nin yıkıcı eleştirisi, Batı kültürüne damgasını vuran Hıristiyanlığa yöneldiğinde hem yeni bir yöntemin (Soykütüğü) ortaya çıkışını hem de nihilizmin dinamiğinin nasıl işlediğini görmemize imkân verir. Bir ahlak soykütüğü, hem Platonculuktan Hıristiyanlığa devreden bakiyenin nasıl işler halde olduğunu hem de Hıristiyan ahlakının dayandığı mutlak hakikat iddiasının sonuçlarını gözler önüne serer. Bu mutlak hakikat iddiasının insanın tinsel ve bedensel yönlerini nasıl etkilediğine ve buna bağlı olarak kültürü nasıl biçimlendirdiğine daha yakından bakmamız gerekiyor. Zira Hıristiyan kültürün kendi içsel dinamiklerinin, 19. yüzyıl Avrupa'sında hegemonik olduğu ve Nietzsche'nin nihilizmi anlama ve onunla hesaplaşma çabasında bu dinamiklere odaklandığı söylenebilir.

1.3.2. Nihilizmin Soykütüğü Olarak Hıristiyanlığın Eleştirisi

Ahlakın Soykütüğü, Nietzsche okuyucuları için oldukça kritik bir metindir. “Modern değer yargılarının ne olduğu, içgüdülere yönelen düşmanlığın ardındaki ilk bakışta gizli kalmış itkilerin doğası, ben’in başkasıyla ilişkisinde acımanın rolü, ahlaki değer yargılarının psikik tarihsel arka planı, ahlak felsefesi için yeni ve kışkırtıcı bir soru olarak ahlaki değerlerin değerinin ne olduğu vb. temalar etrafında metin, okuyucusuna seslenir” (Janaway, 2007, s. 2). Kuşkusuz *Soykütüğü*, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin değer yargılarına, bu yargıların ardındaki hiçleşmiş ben’e odaklanır. Dolayısıyla Nietzsche için *Soykütüğü*, ahlaki değer yargılarının değerini sorgularken, bu sorguyu aynı zamanda ben’le ilişkisi üzerinden yapar ve onu nasıl biri haline getirdiğini gözler önüne serer. Bir bakıma metin, hangi düşünce, inanç ve değer yargılarının ne türden etkileri olduğunun izini sürer. Başka bir deyişle şimdi, hali hazırda, ne olduğumuzun ve nasıl o hale geldiğimizin sorgulamasını içerir.

Nietzsche, henüz metnin başında bu sorgulamayı yaparken şu soruları gündeme getirir: “İnsan hangi koşullar altında iyi ve kötü değer yargılarını ortaya atıyor, onların kendi değeri nedir? Şimdiye dek insanın gelişimini engellemiş miydi, geliştirmiş miydi?” (Nietzsche, 1998, s. 5). Bu sorular özellikle *Soykütüğü*’nün projesini ve kendisinden önceki ahlak düşüncesinden farkını da açığa çıkarır. Nietzsche, *Soykütüğü*’ne yazdığı “önsöz”de, retrospektif bir yönelimle, ahlaka dair ilgisinin ahlakın kaynağı ya da kökeni olmadığını gösterir. Burada asıl kaygı, ahlaki değer yargılarının etkileri üzerinden biçimlenir. Değer yargılarının oluşumu, olumsaldır. Bu, şu anlama gelir: Modern ahlak filozofları, “ahlakla bir bilim olarak ilgilenmeye başladıklarında... pek çok yüksek, iddialı, vakur bir şey talep ettiler kendilerinden: ahlakın *temellendirilişini* istediler – ve şimdiye kadar her filozof ahlaki temellendirdiğine inandı; oysa ahlakın kendisi “verili” kabul ediliyordu” (Nietzsche, 2016, s. 97). Dolayısıyla örneğin Kant gibi filozoflara göre ahlak, verili olduğu için bir mücadelenin sonucunda, olumsal olarak ortaya çıkmaz (Owen, 2007, s. 5). Nietzsche, değer yargılarına verili olma statüsünü bahşeden düşünceyi sekteye uğratabilecek müdahalesini tam da bu noktada yapar. “Özellikle gündemimde olan, onlara dayanarak yaşama ve kendimize hayır dediğimiz, sonunda ‘kendi başlarına’ değerler haline gelinceye dek Schopenhauer, uzun uzadıya yaldızlayıp tanrılaşarak, ötediği “bencilce olmayan”ın acıma, kendini yadsıma, kendini kurban etme içgüdülerinin değeri” (Nietzsche, 1998, s. 5). İşte Nietzsche, bu kendi başlarına değerler haline gelmenin, gerçekte olumsal bir nitelik taşıdığını, belirli mücadelelerle biçimlendiğini ortaya koyarak, değer verme sorununun güç istenci ve onun kullanımlarıyla ilgili olduğunu gösterecektir. Fakat yine de Nietzsche’nin Schopenhauer eleştirisi, onun ahlaki verili bir şey olarak sunmasıyla sınırlı değildir. Önsöz’ün temel kaygısı, “kendi başlarına” değerlerin ardında ben’i yadsıyan içgüdülerin insanlık için bir

tehlike olmasıdır. Özgeci içgüdüler, ahlaki değerlerin arka planında kaynayıp duran ürkütücü semptomlardır (Nietzsche, 1998, s. 25).

Bu kaygı, yaşam için duyulan bir kaygıdır. Yaşamın, filozofların zihnindeki bir soyutlama olmadığı gerçeğinden beslenen yeni bir felsefi düşünme biçiminin hazırlığıdır. Zira Nietzsche, kendisini de dahil ettiği “bilenler”den kendisini bilmekten uzak olanlar olarak söz eder. “Önsöz”ün bu ilk cümlesi, çoklu bir anlama sahiptir. İlk olarak, kendini bilmeme, kendine yabancı olma, “yaşantı”yı ciddiye almamakla ilgili görünmektedir. İkinci olarak ise bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Ben’in *zorunlu* olarak kendisine uzak olduğu fikri, ben’in kuruluşu ve oluşumunun ancak başkalarıyla olanaklı olduğuna işaret etmektedir ki daha sonra göstermeye çalışacağımız gibi Hıristiyanlığın “komşu sevgisi” ideali, tam da başkasıyla olan ilişkiyi yozlaştırdığı için Nietzsche tarafından reddedilecektir. Nietzsche’nin ben’in kuruluşu ve oluşuna dair karşı koyuşunun da bu itirazla yükselip *mesafe pathos*’u kavramına yer açtığı söylenebilir.

Nietzsche, iyi ve kötü değer yargılarının ortaya çıkışı hakkında öncelikle İngiliz psikologlarının bir eleştirisini yapar. Bu psikologlara göre iyi, bencil olmayan eylemlere bağlanmalıdır ve bu, insanın kökeninde yer alır. Bencil olmayan eylemin yararlılığı, bu eylemin onaylanmasından kaynaklanmaktadır (Nietzsche, 1998, s. 32). Oysa Nietzsche’ye göre farklı dillerdeki dönüşümüne bakıldığında “iyi”nin toplumsal anlamı hep “bayağı”, “köylülük”, “alçak” sonunda “kötü” kavramına dönüşmüştür (Nietzsche, 1998, s. 33). Bu ayrım, bir tür şövalye aristokrasisinin ürünüdür fakat daha sonra sözcüklerin anlamları neredeyse tümüyle değişmiştir. Bu değişim, rahip figürünün (temelinde Yahudiliğin olduğu) galebe çalmasıyla birlikte gerçekleşir. Aslında olan şudur: Soylu ve aristokratça olan iyi-kötü değerlendirmesinde “kötü” (*Schlecht*), esasen kötü olarak yorumlanmaya izin vermeksizin soyluluğun karşıtı olarak, sıradan insana işaret eder. Oysa rahip figürünün ortaya çıkışıyla birlikte güçlü, bencilce, sağlıklı, coşkulu olan tüm eylemler “kötü”, bunun karşısında yer alacak değerler ise “iyi” olarak nitelendirilecektir. Nietzsche’nin ifadesiyle, rahiplerin değerlendirmeleri, aristokratça olandan zıt yönde gelişir. Burada, güçlü olana karşı rahip güçsüz olanı temsil eder. Fakat rahibin galebe çalması tam da güçsüz oluşu, nefreti büyütmesiyle olanaklıdır. Yahudilikle birlikte başlayan bu ters çevrilmiş değerlendirme biçimiyle “efendiler” ortadan kaldırılmış, sıradan insanın ahlaki kazanmıştır” (Nietzsche, 1998, s. 39). Peki rahip figüründe somutlaşan bu nefret ve hınç (*ressentiment*) duygusu dinamiği nasıl bir seyir izlemektedir?

Şimdi, soylu değerlerin düşüşü ya da yeniden değerlendirilmesi süreci, ahlakta köle isyanıyla başlamaktadır. Köle, kendisini hayali bir intikamla avutan hınç duygusunun sahibidir ve bunun karşısında soylu ahlak, kendine “evet” demekle gelişir. Köle ahlakının gelişimi, “dışta” olana,

“farklı”ya, “kendi olmayan”a “hayır” der. Bu fark ya da kölenin “hayır”ı, onun yaratıcı eylemidir (Nietzsche, 1998, s. 47). Nietzsche, köle ahlakındaki değer koyan bakışın ters çevrilmiş yönünün zorunlu ve kendine değil, dışarıya doğru olduğunu belirtir. Başka bir ifadeyle, köle ahlakının dış uyarana ihtiyacı vardır ve eylemi de tepkiden kaynaklanmaktadır. Soylu ahlakta ise işler zıt yönde gelişir. Kendiliğinden bir eylemin gelişimi şeklinde.

Hınç duygusu, etkin değil, edilgin bir mutluluğu getirir. Bu nedenle soylu insan, daha kendine güvenli ve açık yaşar ve ondaki hınç ve nefret duygusu, ani tepkilerle kendisini harcayıp bitirdiği için benliği zehirlemez (Nietzsche, 1998, s. 40). Köle ahlakının temsilcisi olan insanın düşmanı, şeytani bir düşmandır ve kendisini olumlamak için öncelikle kendi dışındakini olumsuzlamaya ihtiyaç duyar. Böylelikle kendi “iyi” kavrayışını türetir. Nietzsche için köle ahlakının bu hınç dolu duygulanımı, bastırıcı ve tepkisel olduğundan insanlığın gerilemesini temsil eder ve ortaya koyduğu ürünler de aslında kültüre karşı bir niteliğe sahiptir. Kölenin temsil ettiği bu dünya, aslında insanın hayvanlığının, içgüdülerinin bastırılarak evcilleştirilmesinin bir resmidir. Nietzsche, uygarlığın akıl aracılığıyla duygu ve içgüdülere egemen olma sürecinin altında, kan ve zulmün yattığını söylerken bir bakıma kölecî ahlakın “iyi” olarak nitelediği şeylerin ardındaki dinamiği de göstermiş oluyordu.

Nefret ve hıncın yıkıcı ve insan hayvanının kapasitelerini felç edici yanının ardında Yahudi-Hıristiyan geleneğinin olduğunu söylemiştik. Şimdi bu geleneğin kendi benlik kavrayışını inşa ederken unutmama-hafıza ilişkisini nasıl kurduğuna yakından bakalım. Bu ilişkinin kurulma biçimi, hınç duygusunun neden aşılamadığına, onun vaat etme (geleceğe yönelik) kapasitesinin yadsıyıcı doğasına ve bunun sonucu olarak gerçek bir sorumluluk etiğini neden kuramadığına da açıklık getirecektir.

Nietzsche, *Soykütüğü*'nün ikinci denemisinde, vaat edebilen bir hayvan yetiştirmekten söz eder (Nietzsche, 1998, s. 57). Nietzsche'nin, pek çok metninde olduğu gibi burada da insandan, hayvanlığına gönderme yaparak söz etmesi pek de şaşırtıcı değildir. Zira insan hayvanı kendi ben'ini unutmama-hafıza ilişkisi üzerinden kurmaktadır. Bu metinde unutmama, insanın hayvan yanına işaret edecek biçimde de kullanılır ve etkin bir kuvvet olarak sunulur.¹³ Unutmama, insanın kendisine yeni imkânlar yaratmasının zemini. Nietzsche, unutmama'yı pek çok metninde de ustalıkla yaptığı gibi insanın bedensel-fiziksel yanına benzetmesiyle açılar:

Unutmama, yüzeysel olarak bakıldığında, sanılacağı gibi bir *vis inertia* değildir; aksine etkin ve en kesin anlamıyla yaşantısına sahip olduğumuz, yaşadığımız şeyleri kendine mal edip sindirirken bu süreçte “ruha katma” [*Einverseelung*] denilebilir: Onların çok azının bilincimizin içine girmesi olgusundan

¹³ “Unutmama” kavramı, *Soykütüğü*'nde hem insanın hayvan yanına hem de insanlığına ait, farklı etkiler ve etkilenebilirliğe ait olarak kullanılır.

sorumlu olan bir ket vurma yetisidir; tıpkı fiziksel beslenmeyi içeren, “bedene katma” adlı bin yönlü süreçte olduğu gibi (Nietzsche, 1998, s. 57).

Unutma, geçmişin tüm ağırlığıyla hafızaya çökmesine engel olan, ben’i şimdiye taşıyan ve orada bir süreliğine sabitleyen etkin kuvvettir ve yalnızca insanı şimdiye sabitlemekle kalmaz, ruh düzeninin huzurunu koruyarak sevinç ve umudun yeşermesine de imkân verdiği için yüzünü geleceğe çevirir. Böylelikle unutma, etkin bir kuvvet olarak bir hafıza formu yaratır. Etkin unutmanın belirleyiciliği altında insan, kendi hayvanlığıyla yüz yüze gelir, yani içgüdüleriyle. Gelgelelim bu ilişki, köle ahlakında ters çevrilmiştir. Dolayısıyla insanın ahlaki ve rasyonel bir varlık olarak belirlenmesi için kullanılan uygarlığa ait tüm araçlar, insanın hayvanlığının unutulmasına adanır (Lemm, 2009, s. 16-18). Bunun temelinde ise grup-toplum yaşamının düzenlenme biçimi vardır. Toplum yaşamının sürüp gitmesi uğruna, bir suç-ceza ilişkisi üzerinden insana dayatılan tüm tahakküm tekniklerinin izleri bu kez farklı bir unutma biçiminin vuku bulmasıyla sonuçlanır. Bu tür bir unutma, başka bir ifadeyle kültür karşıtı, insanın hayvanlığına yönelik baskı biçimlerinin unutulmasına neden olan bir unutmadır. Kuşkusuz bu tür bir unutma, kendi hafıza formunu da yaratacaktır. İşte Nietzsche, bu sürecin sonunda “bu tür bir hafıza yoluyla “akıl”a ulaşıldığını dile getirir ve suçluluk ve kara vicdanın bu süreçle birlikte ortaya çıktığını vurgular (Nietzsche, 1998, s. 61-62).

“Suçluluk” ve “kara vicdan”, nihilistik bir din olarak Hıristiyanlığın en önemli, tanımlayıcı kavramları olmuştur. Nietzsche, suçluluk ya da yükümlülük duygusunun alıcı ile satıcı, borçlu ile alacaklı arasındaki en eski ve en kökten ilişkiden türediğini iddia eder ve ona göre bu ilişkiyle birlikte kişi, kendini başkasına göre ölçer hale gelmiştir (Nietzsche, 1998, s. 68-69). Alacaklı-borçlu ilişkisi, insanlığın daha erken dönemlerinde ortaya çıkmış olan iktisadi bir ilişkidir. Aslında ahlaki borçluluk da bu anlamda bireysel sorumluluk ya da özgür istenç kaynağına işaret etmeyen, dışsal ve işlemsel bir sürecin sonucunda vuku bulmaktadır (Hatab, 2008, s. 85). Alacaklının borçluyu cezalandırmaktan aldığı zevk, güçlünün güçsüz üzerindeki, zarardan doğan ve aynı zamanda bir buyurma ve sahip olma hakkına da işaret eder. Dolayısıyla bu ilişkilerle birlikte ortaya çıkan hukuki yükümlülük, “suç”, “vicdan”, “ödev” ve “ödevin kutsallığı”nın oluşturduğu ahlaki kavramlar dünyasını da yaratır (Nietzsche, 1998, s. 64). Ceza, suçlu olanda suçluluk duygusu uyandırmak zorundadır ki buradan “kara vicdan”, “vicdan azabı” denilen ruhsal tepki ortaya çıkar (Nietzsche, 1998, s. 79). Bu durumda “kara vicdan”ın ne anlama geldiğini sormalıyız.

Nietzsche, “kara vicdan”ın cezayla sağlanan korku eşliğinde arzunun bastırılıp denetlenmesiyle ortaya çıkan akıllı tutumun güçlendirilmesinin bir sonucu olduğunu söyler (Nietzsche, 1998, s. 81). İnsana daha önce yol gösteren içgüdüler yitirildiği için ondaki akıllı, bilinçli yanın ortaya çıkmasıyla zayıf bir varlık haline gelmesi eş zamanlı gerçekleşir. Dışarıya çevrilmeyen

içgüdüler içe dönerek “ruh” denilen aygıtın ortaya çıkmasını sağlar. Bu içe dönüş ya da “içselleştirme” (Nietzsche, 1998, s. 82), içgüdülerin dışarıya yönelmesini engelledikçe genişlemeye devam eder. Böylelikle insan, tam da nihilist, *décadence* bir varlık haline gelir. Yani tüm eylemleri kendi varlığına karşı bir biçimde işler. Nietzsche’nin ifadeleriyle söyleyecek olursak “en korkunç hastalık buradan çıkar: İnsanın insana ve kendisine acı çektirmesi (Nietzsche, 1998, s. 82). Bu dinamik, insanın kendisine acı çektirmesi ya da kötü davranması özgeci değerlerin ortaya çıkışını koşullandırır.

Farklı borçluluk türleri, alacaklıya ödenmesi gereken borç, kurban olarak borç, atalara olan borçluluk, tanrıların yaratılmasına ön ayak olur ve korkudan doğan bir köken türer (Nietzsche, 1998, s. 86). Nietzsche modern dönemin tinini belirleyen birkaç bin yıllık bu borçluluk-suçluluk duygusunun tanrı kavramı ve duygusunun gelişimine eşlik ettiğini dile getirir. Bunun, yani insanın tanrıya karşı kendini borçlu ve suçlu hissederek kendini ona kurban etmesi, içgüdülerin denetim altına alınması ve tüm bunlara eşlik eden bir çileci ideal ve bu idealin deneyimlenmesini olanaklı kılan rahip figürüyle sahnenin tamamlandığı söylenebilir.

Nietzsche, insanın hayvanlığının uygarlık sürecinde evcilleştirildiğini ve buradan hastalıklı bir insan tipinin yaratıldığını söylerken bunun Hıristiyan çileci ideali ve bu idealin yayılmasını sağlayan rahip figürüyle gerçekleştiğini belirtir (Nietzsche, 1998, s. 114-115). Çileci idealin pek çok anlamı vardır ve bu çok anlamlılık, aslında istencin asıl gerçeğinin “boşluk korkusu” (*Horror vacui*) olduğuna işaret eder. İnsan şu ya da bu şekilde bir amaca gereksinim duyar fakat bu, hiçliği istemek yerine *istememek* olacaktır (Nietzsche, 1998, s. 93). Nietzsche’nin bu ifadeleri çileci idealin ulaştığı noktayı özetler. Başka bir ifadeyle *décadent* insanın kendi istemesini yok edişini. Çileci ideal, bu bakımdan tam bir çelişkidir. Bu çelişki, yaşama karşı, kuvvet kaynağını kurutmak için kuvvet kullanma çabasında görünür hale gelir. Bir bakıma “yaşama karşı yaşam” ilkesinde fakat yalnızca psikolojik değil fizyolojik olarak da ortaya çıkar (Nietzsche, 1998, s. 113-114). Nietzsche, çileci idealdeki bu gerilimin gerçek olarak duyumsanan şeye, tensel olana karşı kazanılmış bu zafer, daha üst bir düzeyde akla karşı bir tür kullanma ve zulümdür (Nietzsche, 1998, s. 113-114).

Çileci ideal, yukarıda da ifade edildiği gibi “yaşama karşı yaşam” ilkesinde işlediği için aynı zamanda bir “yaşama” iddiası, kendi varlığını sürdürmek için çabalayan, yozlaşmış bir yaşamın korunması ve kutsallaştırılmasıdır. Burada çileci ideal, yaşamın en derin içgüdülerine karşı bir savaşım verir ve aslında Nietzsche’nin ifadeleriyle “ölümle ölüme karşı boğuşur” ve böylelikle aynı zamanda belirli bir tür yaşamın korunması için bir düzene işaret eder.

Çileci ideal altındaki insan, yani hınç insanı için belki de tek kurtarıcı rahiptir. Rahip figürü, yaşama karşı hınç besleyenlerin, yaşamdan acı çekenlerin kurtarıcısıdır. Fakat elbette sağlıklı olanlara karşı olmak şartıyla (Nietzsche, 1998, s. 119-122). Rahip, sürü içinde acıyı egemen kılar, onu kontrol edilebilir hale getirir. İnsan hayvanının bu güdücüsü, hınç duygusunu, sürünün dağılıp parçalanmaması, kendi düzenine karşı çevrilmemesi için savaşıacaktır. Başka bir ifadeyle, “hınç duygusu patlayıcısının sürüyü ortadan kaldırmaması için susturulması, yönünün değiştirilmesi gerekir” (Nietzsche, 1998, s. 119-122). Bu nedenle rahip, yalnızca acıya karşı savaşı. Acının nedeni, acı çekenin istemsizliğiyle hesaplaşamaz. Acının sağaltımı, hafifletilmesi de onun için ahlaki ve psikolojik bir sorun olmakla sınırlanır. Bu nokta, Nietzsche için Hristiyanlığın ve hatta dinin de en genel formülünü verir (Nietzsche, 1998, 123-127).

Çileci rahip insan hayvanının kendinden memnuniyetsiz oluşuyla başa çıkarken bazı araçlar kullanır. Bu araçların kullanımı, rahibin işlevini de özetler. Öncelikle rahip, “yaşama duygusunun en alt seviyesinde kendi idealini gerçekleştirir. “Mekanik etkinlik”, küçük sevinçler, her şeyin üstünde “komşu sevgisi”, sürü örgütleri ve topluluğun güç duygusunu uyandırma” (Nietzsche, 1998, s. 129-131), tüm bunlar insan hayvanının kendisine duyduğu memnuniyetsizliğin şiddetini dindirmek için kullanılır. İnsan hayvanı kendini unutmaya, acıya karşı küçük mutluluklarla oyalanmaya sevk edilir. Bu noktada acıyı dindirmenin en yaygın yollarından biri Hristiyan komşu sevgisidir. Rahip, komşu sevgisi vaadiyle sürü insanının “güç istemini” harekete geçirir. Ondaki zayıflığı, zayıflatılmış içgüdüleri örgütler. Dolayısıyla rahip, vaadiyle hem kendisinin hem de topluluğun-sürü insanının istemini gerçekleştirmiş olur. Böylece çileci ideal de önünde sonunda bir istemeyi, bir amacı ortaya koyar. Fakat bu amaç etrafındaki yorum, yani yaşamın çileci ideallerle yorumlanması, diğer tüm olanaklı amaç ve yorumların gerçekleşmesine engel olur. Bu aynı zamanda çileci idealin hakikat iddiasını gerçekleştirmesini olanaklı kılar. Çileci idealin hakikat iddiası, tıpkı Platonculukta olduğu gibi doğaya, duyumsanır olana karşı bir istemeyle ortaya çıkar. Temelden çelişkili olan bu isteme, en içteki gerginliğini yine gerçek olarak duyumsanır olanın üstüne boşaltacaktır. Nietzsche, insan hayvanının bunu, kendi dışına dönerek fakat yine kendi hayvanlığını hedefleyerek yaptığını gösterir (Nietzsche, 1998, s. 48-50).

Bu, deyim yerindeyse saf haldeki hınç duygusunun, nefretin dışı yönelmesidir. Fakat rahibin yaratıcılığı burada başlamaktadır. Duyumsanabilir olan üzerindeki bu gerilimli duygunun dışarıdan içeriye doğru hareketi rahibin yönlendirmesiyle, suçluluk duygusu üzerinden gerçekleştirilir. Suçluluk duygusu, rahibin *décadence* ile mücadelesinin en temel aracıdır. Nietzsche suçluluk duygusunun daha ilkel biçimlerini *Soykütüğü*'nün ikinci denemesinde verir. Modern ölçülere göre ise “suç”, rahibin kontrolü altında bir “tedaviye” dönüşür. İnsanın çektiği

acının nedenini bulma isteğinin yönlendirilmesi, acının nedenini kendisinde araması biçiminde olduğundan acı bu yönlendirmeye cezalandırma olarak anlamlandırılır (Nietzsche, 1998, s. 131-134). İşte rahibin *décadence* ile sahte mücadelesi, suçluluk duygusuyla kendi “iyi”sini yaratması biçimindedir. Ben’in hep suçluluk duygusu etrafında tutulmasında bu rahipçe tedaviden hastaların gerçekten yararlandığını söylemek kuşkusuz olanaksızdır. Hastaların suçluluk duygusundan yararlandığını ummak Nietzsche’yi alaycı bir retoriğe sevk eder:

“Daha iyi duruma gelme”den ne anladığımı ekleyeyim. Yalnızca “evcilleştirilmiş”, “zayıflatılmış”, “cesareti kırılmış”, “inceltmiş”, “narinleştirilmiş”, “kısırlaştırılmış” olanla aynı anlamı taşıyor. Böyle bir sistem... hastayı daha iyi duruma getirse bile, her durumda daha da hasta yapar; kendilerine yöntemli bir biçimde pişmanlık işkencesi, tövbekarlık, kurtuluş titremeleri yaşantılarında ne olduğunu anlamak için bir deli doktoruna başvurmalıdır (Nietzsche, 1998, s. 134-135).

Nietzsche, çileci idealin ve bu ideal üzerinde yaratılan ahlak sisteminin insanın tüm tarihine yayıldığını belirtirken ona karşı ve onun kadar güçlü bir karşıt idealin neden ortaya çıkmadığını sorar. Bu soru aynı zamanda başka bir amacın, çileci idealin gücüne eş bir idealin arayışına açılır. Fakat Nietzsche, Hıristiyan rahip figüründe somutlaşan bu idealin hem bilimde hem de felsefede farklı biçimler altında olsa da işler halde olduğunu söyleyerek eleştirisini giderek genişletir. (Nietzsche, 1998, 137-139). Rahipçe düşünme biçimi ya da çileci ideal, bir istemeyi dile getirdiği için onun kültürün diğer unsurlarındaki karşılığı Nietzsche’nin merceğine yerleşir. *Soykütüğü*’nün son denemesindeki sorgulama, aynı zamanda bir bilim ve felsefe eleştirisine açılır ve *Güç İstenci*’nin “En Yüce Değerlerin Eleştirisi” başlıklı bölümde sürdürülür. Yeni ve güçlü bir istemenin olanağı olarak bilim, çileci idealin ancak “en soylu biçimi” olabilir (Nietzsche, 1998, s. 137-139). Dahası bilim, “her çeşit hoşnutsuzluğun, inançsızlığın, kemirici kurdun, *despecto sui*’nin, kara vicdanın gizlenme yeridir – ideal yokluğunun, büyük sevgi eksikliğinin, bir gönülsüz hoşnutluğun hoşnutsuzluğundan doğan acının huzursuzluğudur (Nietzsche, 1998, s. 137-139).

Nietzsche’nin eleştirisi bilimle birlikte felsefeye yöneldiğinde durum, gerçek, karşı bir istemenin ortaya çıkmadığı yönündedir. Bu noktada filozofların hakikate yönelik inançları, hakikatin değerinin ne olduğunu sorgulamamış olmaları, beklenen karşı istemenin önündeki en önemli engeller olarak durur. Bilime yönelik inanç aslında “metafizik bir inançtır ve Tanrının hakikat olduğu, hakikatin de tanrısal olduğu inancıyla bütünleşir” (Nietzsche, 1998, s. 142). Hakikatin kendisine yönelik sorgulama, aynı zamanda çileci idealin tanrısına inancın yadsınmasıyla ortaya çıkar. Fakat Nietzsche bu sorgulamayı zorunlu olarak bu inancın yadsınmasından ötürü yapmaz. Hakikatin değeri ve hakikate inancın bizatihi kendisini sorunsallaştırarak ve bunu dille ilişkilendirerek yapar. Bu çerçevede Nietzsche’nin hakikat istemi olarak bilim ve felsefeye yönelik eleştirisinin nihilizmin ne olduğu sorusuna verdiği yanıtın bir vechesi olduğu söylenebilir. Nietzsche’nin eleştirisinin bu yönüne daha yakından

bakarak Platonculuk-Hıristiyanlık-Bilim ve modern felsefe çizgisindeki son eleştiri halkasını da tamamlamamız gerekiyor. Çileci idealin farklı görünümüleri olan bu üçlünün eleştirisi, Nietzsche'ye her üçüne de yanıt verme olanağı tanıyacak ve nihilizmi aşma denemesinin zeminini teşkil edecektir.

1.3.3. Çileci İdealin Görünümüleri Olarak Bilim ve Modern Felsefe

Bilim ve özellikle modern bilim, genel olarak bakıldığında nesnel bilgiyi elde etme faaliyeti olarak karşımıza çıkar ve Eski Yunan'dan günümüze kadar gelen felsefi düşünüşle benzer bir ideali paylaşır. Platoncu gelenekte felsefenin esas amacı, mutlak hakikatlere (idelere) ulaşmaktı ve bunun sonucu olarak bilgi de ancak bu hakikatten pay alınması ölçüsünde doğru kabul ediliyordu. Benzer şekilde Descartes'la başladığı konusunda uzlaşılan modern felsefede de düşünmenin esas amacı, doğru, kesin ve genel geçer bilgiye ulaşabilmektir. “Rönesans ile başlayan bilimsel gelişmelerle birlikte doğanın matematikselleştirilmesi ve mekanikleştirilmesi (Darwin'de olduğu gibi) süreci aslında Eski Yunan düşüncesindeki hakikati arama çabasına kadar geri götürülebilir” (Armitage, 2017, s. 11). Modern bilimsel faaliyet, Bacon'ın “bilgi güçtür” ilkesiyle leitmotifini oluşturur ve matematiğin kullanımının doğayı anlama ve açıklama çabasında, var olan her şeyin hesaplanabilir ve ölçülebilir olduğu düşüncesine zemin hazırladığı söylenebilir. Dolayısıyla buradan bilimin hem doğaya bilgi yoluyla egemen olma istemi hem de bir hakikat istemi olduğu sonucu çıkarılabilir.

Nietzsche, bilimin hakikat, değerler ve felsefeyle sıkı bir ilişkisi olduğunu düşünür ve nihilistik yanını göstermek için bu bağlantıları ele alır. Dolayısıyla tıpkı Platonculukta olduğu gibi bilimde de bir hakikat istemi vardır. Nietzsche'ye göre bu istemin ve bu istemin değerinin ne olduğu belirleyici önemde bir sorudur (Nietzsche, 2016, s. 6). Bu, hakikatin değeri nedir sorusuna dönüşerek bir yönüyle bilimin değeri sorusuna da kapı aralar. Özetle, hem bilim hem de modern felsefe sorgusu modern uygarlığa yayılan nihilizm sorununa eklenmiş olur. “Bilim, nesnellik iddiasıyla “bilimsel ideali”¹⁴ ortaya koyar. Fakat “bilimsel ideal” potansiyel olarak nihilisttir” (Bamford, 2005, s. 242). Fakat aynı zamanda modern felsefi düşünce de öyledir. Peki ama neden? Bu sorunun yanıtı için *Şen Bilim, İyinin ve Kötünün Ötesinde, Tan Kızıllığı ve Güç İstenci*'nde yer alan pasajlara eğilmemiz gerekiyor.

¹⁴ David Owen, Nietzsche'ye göre bilimin yalnızca bir etkinlik değil, bir dünya görüşü olduğunun altını çizer. Bilimcilik olarak bilime inanç, aynı zamanda bir çileci ideale dönüşür (David Owen, *Science, Value and The Ascetic Ideal*, içinde, B.Babich (der.), *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science II*, 169-177. 1999 Kluwer Academic Publishers.).

Nietzsche, “hakikat isteğinin arkasında bir aldanma isteğinin yattığını” dile getirir (Nietzsche, 2016, s. 6). Batı düşüncesinde ortaya atılan “kendinde şey”, “Tanrı”, “ölümsüz olan” gibi kavramlar aslında metafiziğin mantıksal işleyişinin bir sonucudur ve bu tür değer vermelerle “hakikate” ulaşılır (Nietzsche, 2016, s. 6). Fakat bu bilinçli düşünmenin ürünü olan kavramların yaratılması sürecinin ardında Nietzsche’ye göre gerçekte içgüdüler vardır. Tüm mantıksal düşünme sürecinde belirleyici olan değer vermeler, yaşamın belirli biçimlerini korumaya adanmıştır. Örneğin “görünüşün hakikatten daha az değerli olduğu gibi değer vermeler, insanın hayatta kalabilmesine imkân verir” (Nietzsche, 2016, s. 8). Öte yandan metafizik kavram ve önermelerin ortaya çıkışı, aynı zamanda ahlaki görüşün de nasıl olacağını belirler. Nietzsche bu noktada Stoacıların “doğaya uygun yaşam anlayışlarının eleştirisini yapar. “Stoaya uygun” doğa, doğanın Stoacıların düşüncelerinin suretinde yeniden yorumlanmasıdır. Dolayısıyla “felsefe, dünyayı kendi suretinde yaratır ve bu da temelde en tinsel güç isteğidir (Nietzsche, 2016, s. 13). Benzer şekilde modern felsefede de yapılan gerçek-görünür olan ayrımında bir hakikat istemi ortaya çıkar. Fakat buradaki istem, modern çağın dürtülerine uygun olarak “kesinlik”tir. Nietzsche, modern felsefedeki bu “kesinlik” istemini şöyle betimler: “Belirsiz herhangi bir şeyin üzerinde değil de kesin bir hiçin üzerinde ölmeyi tercih eden püriten vicdan fanatikleri. Bu nihilizmdir, ölümüne yorgun bir ruhun işaretidir (Nietzsche, 2016, s. 13).

Felsefenin (modern felsefe de dahil olmak üzere), dünyayı kendi metafizik istemi doğrultusunda okuması bağlamında “yaratılış/köken” bulmaya çalışması *causa prima* (ilk neden) ilkesinde ifadesini bulur ve bu aslında hakikat isteğinin en yüksek dışavurumudur. Diğer yandan bir hakikat arayışı, modern felsefede, örneğin Kant’ın “sentetik-apriori yargılar nasıl mümkündür?” sorusuyla öne çıkar. Bu soruyla birlikte Kant, dünyayı görünür olan ve kendinde-şey olmak üzere ikiye ayıracak ve böylelikle metafizik bir hakikat iddiasına ulaşacaktır. Benzer bir hakikat iddiası Descartes’ın felsefesinde de ortaya çıkmaktadır.

Descartes, düşünen özneyi (aynı zamanda bilen özne) varlığın merkezine çekerek aşkınlaştırır ve kendisinden şüphe edilemeyecek hakikatlerin, ilkelerin bulunmasında “cogito”yu asıl koşul, başlangıç noktası olarak belirler. Özne, öncelikle önyargı ve yanlışlar üzerine derin bir kuşku sürecine girer. Bu süreç “bilimlerde sağlam ve kalıcı bir şey inşa etmek için gereklidir” (Descartes, 2017, s. 23). Kalıcı ve kesin olan, Descartes’ın izleğinde, her şeyden önce görünür olanların, beden ve onun dürtülerinin bir kuşku sürecine çekilmesiyle olanaklıdır. Görünen her şey, kesinliğe ulaşmayı isteyen öznenin önündeki en zorlu engeldir. “İnsanın bedeniyle algıladığı dünyanın olmadığına inanılabilir fakat ben’in olmadığına *inanılması*¹⁵ mümkün

¹⁵ İtalik bana ait.

değildir” (Descartes, 2017, s. 34). Başka bir ifadeyle düşünmenin olması için ben’in olması gerekir ve düşünen düşünülür olandan önce gelir. Dolayısıyla ilk kesin ve kuşku duyulmaz olan bilgi, düşünen ben’in varlığına ilişkindir. Düşünmek, zorunlu olarak ben’e aittir. Bu bilgi Descartes’a göre zorunlu olduğu kadar başka hiçbir şeyin varlığına da bağlı değildir. Hayal gücü, imgelem ve düş ise bu kesin bilgiye ulaşılması için uzaklaştırılması gereken, ancak düşünen ben’in varlığı kanıtlandıktan sonra onda olduğu kabul edilecek olan yetilerdir. Descartes, ben’in varlığını kanıtladıktan sonra ben’den keskin bir şekilde ayrılacak olan cisimsel şeylerin (bedenin) varlığını kanıtlamaya koyulur. Dolayısıyla özne ve nesne birbirinden kesin bir şekilde ayrılır ve *cogito* Descartes’ın mutlak hakikati olarak ortaya çıkar. Şimdi, Nietzsche’nin perspektifinden Descartes’ın *cogito*’suna bakıldığında düşünen ben’in varlığına olan inancın bir mutlak hakikat iddiası yarattığı söylenebilir. Oluşa, değişime ait olmayan bu özne, oluşa tabi olan bedenin varlık alanından yalıtılarak metafizik alana sürgün edilir. Nesne ise esasen öznenin istekleri, inancı ve kurgusunun bir sonucudur. Fakat böyle olmakla Nietzsche’ye göre öznenin de farklı bir konum edinmemiş olur. Özneye ait olanların nesneye yüklenmesi, nesneyi de oluşun dışına çıkarmış olur.

Nietzsche, özne ve nesne ilişkisinin dilbilgisel kaygılara ve dolayısıyla birlikte yaşamın gerekliliklerine bağlı olarak biçimlendiğini düşünür. Descartes özneye (düşünme) de nesneye (uzam) de değişmez nitelikler yüklemişti. Oysa Nietzsche, her ikisi için de bu tür değişmez niteliklerin olmadığını dile getirir: “Nesne, sahip olduğu nitelikler ve başka nesnelere ilişkide ortaya çıkan etkiler ve etkinliklerdir... nesne aslında mantıksal bir gereksinimden ötürü adlandırma ve başkalarına aktarılma için uydurulmuştur” (Nietzsche, 1968, s. 302). Benzer şekilde Nietzsche’ye göre özne de dilbilgisel fonksiyonların bir ürünüdür ve sanıldığı aksine ona da bir kesinlik atfedilemez.

Özne-nesne ikililiği, Nietzsche’ye göre yalnızca bir inanç üzerinden inşa edilmiştir ve mutlak hakikat örtüsünün altında dünyayı, yaşamın kendisini olumsuzlamaktadır. Oluşun ardında ya da ötesinde bir varlık alanı açarak öznenin yaşama hükmetmesinin yolunu açmıştır. Descartes’ın nesne alanında işaret ettiği beden (ve aslında insanın hayvanlığı da dahil olmak üzere) mekanik işleyişe sahip, hesaplanabilir, devinimleri öngörülebilir bir makinadan başka bir şey değildir. Bedenin mekanikleşmesi, Descartes’ın doğayı da bu türden bir işleyişe sahip bir şey olarak düşünmesinin yolunu açar.

Öte yandan Nietzsche, Descartes’ın düşünen ben (özne) nosyonunun, yorumun ve düşünmenin arkasına eklenen bir şey ve insanın bir birliğe duyduğu ihtiyacın sonucu olduğunu ifade eder (Nietzsche, 2014, s. 485). Sözü edilen birliğe duyulan ihtiyaç, erken dönem Nietzsche’nin “Ahlak Ötesi Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine”de tekil olanların bir tümel altına

yerleştirilerek metaforlaştırılması sürecinde de altını çizdiği bir bahisti ve bu erken dönem metninde düşünme ediminin arkasında bir düşünen varlığın olduğu varsayılmıştı. Bununla birlikte bu metinde ilk kez, kavramların ortaya çıkışının dilbilgisel alışkanlıklarla iç içe geçtiği ifade edilir. Nietzsche bu iddiasını geç döneminde de sürdürür ve doğrudan Descartes eleştirisi yapar:

“Düşünme var; öyleyse düşünen bir şey var”. Descartes’ın bütün argümanlarının neticesi budur. Oysa bu, madde anlayışımıza inancımızı “*a priori* gerçek” olarak katmak demektir – düşünce varsa “düşünen” bir şey var demek, her eyleme bu eylemi gerçekleştiren birini ekleyen dilbilgisel alışkanlıklarımızın bir sonucudur. Kısacası, bu sadece bir gerçeğin kanıtlanması değil, bir mantıksal metafiziksel varsayımdır – Descartes’ın takip ettiği çizgiler boyunca insan mutlak kesinlikte olan bir şeye değil, sadece çok güçlü bir inanç gerçeğine rastlar” (Nietzsche, 2014, s. 484).

Mutlak kesinlik ya da hakikat iddiası, tekilliklerin, “özne” kategorisi altında farklılıkların (ve aynı zamanda benzerliklerin de) bir yana bırakılarak “aynı”nın türevleri olarak ele alınmasıyla silinip yiter. Nietzsche bu konuda şu tespitlerde bulunur:

“Özne”, en yüce gerçeklik duygusunun tüm farklı itkilerinin altında yatan bir birliğe duyduğumuz inançtan temelini alır... “Özne, içimizdeki birçok etkinin tek bir maddenin benzer birçok durumu olduğuna dair kurgudur. Halbuki bu durumların “benzerliğini” ilk yaratan bizleriz; onları ayarlamamız ve benzer hale getirmemizdir gerçek olan, onların benzerliği değil (Nietzsche, 2014, s. 485)

Nietzsche, Descartesçı özne tasarımı “özne” kategorisinin icadını dilbilgisel kaygılara bağlamakla birlikte bunun altında yatan asıl nedenin güç istencinin bir formu, derecesi olduğunu saptar. Gücü isteme, bu bağlamda insanın ihtiyaçları üzerinden gerçekleşir. Bu düzeydeki bir güç istenci yaşamın devamı ve aslında topluluk halinde yaşamının da devamına yönelik bir istencin sonucudur.

Nietzsche’nin modern felsefe eleştirisinin ikinci önemli kısmı Kant metafiziğine ayrılmıştır. Platon’un gerçek ve görünür dünya arasındaki ayrımının modern temsilcisi olarak Kant, fenomen ve kendinde-şey (*Ding an sich*) ayrımıyla bir hakikat iddiası ortaya koyar. Bu iddia çerçevesinde bilgi ve ahlakın temellendirilmesi Kant’ın asıl kaygısının iki ana momentini meydana getirir. İlk momentte, eski metafizik düşünceyle hesaplaşılarak aklın ve dolayısıyla bilginin sınırları çizilir. 18. yy’ın pozitif bilimlerinin geldiği noktada bu bilimlerin imkanını da belirleyecek ve Ortaçağ metafiziğiyle sınırları ayıracak olan ünlü “sentetik-a priori yargılar nasıl mümkündür?” sorusu ortaya çıkar. Kant, *Prolegomena*’da matematik ve fizikte bu tür yargıların nasıl olanaklı olduğunu gösterecek fakat bu tür yargıların metafizikte olanaklı olmadığını tanıtlayarak aslında bilginin sınırlarını da ortaya koyacaktır. Kant, daha önce, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde ise bu keskin sınıra uygun olarak anlama yetisi (*understanding*) ve duyarlılığın formlarının yalnızca fenomenal alanın bilgisini kurabileceğini, duyarlılığın formlarının dışında kalan ve aklın soru sormaktan kendini alamadığı alanın (salt düşünülür) bilgisine teorik aklın ulaşamayacağını ortaya koyar. Duyarlılığın formlarının sınırları içinde akıl, nedensellik

belirlenen fenomenler alanında bilgiye (ve aynı zamanda nesnel bilgiye) ulaşır. Dolayısıyla fenomenler alanı, belirli yasaların (örneğin Newton'un ortaya koyduğu fizik yasalarının) işlediği, özgürlüğün söz konusu olmadığı bir dünya çizer. Zira “özgürlük” Kant'a göre yalnızca düşünülür (fakat anlama yetisinin sınırlarının dışında) olana aittir ve bir idedir. Ahlaki olandan söz açabilmek için fenomenal alandan çıkıp kendinde-şey alanına sıçramak Kant için bir zorunluluktur. Bu durumda ahlaki değer yargılarının temellendirilmesi, ancak kendinde-şey alanı gibi duyusallık dışı ve Nietzsche'nin ifadesiyle yaşam dışı kurgusal bir noktadan yapılacaktır. Kendinde-şey alanında Pratik Akıl, ahlaki eyleme kurallarını dayatır.

Şimdi, Kant'ın fenomenal alanda nedenselliğin hüküm sürdüğü düşüncesi Nietzsche için kesinlikle nihilist bir karaktere sahiptir. Geç döneme ait *Defterler*'de Nietzsche bu konuyla ilgili olarak şöyle yazar: “Neden kategorisine duyulan inanç, nihilizmin nedenidir. Dünyanın değerini tamamen imgesel bir dünyaya ait kategorilere göre ölçtük” (Nietzsche, 2014, s. 12). Dolayısıyla dünyaya, dünyanın dışından bir ölçütle değer atfedilmesi, bu ölçütlerin nesnelere kendilerine ait sayılmasıyla sonuçlanmıştır. Fakat, bu ölçüt ve kategorilerin artık dünyaya uygulanamaz oldukları noktada değerlerini yitirmeleri de – her ne kadar dünyayı kendimiz için daha kullanışlı ve yararlı hale getirmeye çalışmış olsak da – kaçınılmazdır. Nietzsche için neden kategorisine olan inancın ardında kullanışlı ve yararlı olması yatar. Neden kategorisinin gelişimi Nietzsche'ye göre “benzer yapma, eşit hale getirme amacıyla ayarlamadır, icattır” (Nietzsche, 2014, s. 514). Bu durumda Descartes eleştirisinde olduğu gibi Kant'a yönelik eleştirinin gerisinde de şu vardır: Nedensellik yoluyla tekillikler (ve duyuların çeşitliliği ve çokluğu) farklılıklarından arındırılarak, bütünlük ve birlik altına getirilir. Kuşkusuz bu, egemen olma istencinin sonucudur ve bu istencin hakimiyeti altında bir “gerçek” ya da “hakikat” düşüncesi ortaya çıkar.¹⁶ Bu hakikat iddiasının arkasında ise “özne” vardır. Böylece “nedenselliğe” yönelik inanç “özneye” duyulan inançla iç içe geçer (Nietzsche, 2014, s. 550). Oysa Nietzsche için “gerçek” olarak ifade edilen şey, gerekliliklerin bir sonucudur ve gereklilikler ise gerçek değil, yorumdur (Nietzsche, 2014, s. 552). Benzer şekilde Kant'ın ‘sentetik-a priori yargılar nasıl olanaklıdır?’ sorusuna karşılık “bu tür yargılara neden inanmak gereklidir?” sorusuyla karşılık verilmelidir. Nietzsche'ye göre bu tür yargılar her ne kadar yanlış yargılar olsa da “bizler gibi varlıkların korunması amacıyla bu yargıların doğru olduğuna inanılmaktadır” (Nietzsche, 2016, s. 16). Yani bir gereklilik ve ihtiyaç sonucu olarak, Nietzsche'nin ifadesiyle “ön-cephe inancı ve dış görünüş olarak” doğru oldukları kabul edilmektedir (Nietzsche, 2016, s. 16).

¹⁶ Nietzsche, dünyayı anlamlandırmamızda artık kullanamadığımız, değerden düşmüş olan tüm değer ve kategorilerin “psikolojik açıdan insanlar tarafından kurulan egemenlik yapılarını muhafaza etmek ve artırmak için tasarlanmış yararlılığın değişik perspektiflerinin sonuçları” olduğundan söz eder (Nietzsche, 2014, s. 12).

Nietzsche'nin Kant'a yönelik eleştirisinin diğer bir yönü de ahlak düşüncesine odaklanır. Kant, fenomen-numen/kendinde-şey ayrımı içinde ahlaklılığı kendinde-şey alanına çekerek salt düşünülür olan etrafında bir Pratik Akıl tasarımı çizer. Teorik aklın sınırları, bilmenin de sınırları olduğundan kendinde-şey alanında Kantçı özne yaşamdan, asıl yaşamsal güçlerden feragat eder. Nietzsche'ye göre Kant'ın "erdem" düşüncesi gerçekte kişi-siz ve yaşam dışıdır. O bunu şöyle ifade eder:

"Bir erdem kendi buluşumuz olmalıdır, en kişisel meşru müdafaamız ve ihtiyacımız olmalıdır: başka türlü her anlamda, sadece bir tehlikedir. Yaşamımızın gerektirmediği bir şey ona zarar verir: Kant'ın olmasını istediği gibi salt "erdem" kavramı karşısında bir saygı duygusundan çıkan erdem, zararlıdır. Bütün bunlar – "erdem", "görev", "içteki iyilik", kişisel olmayan ve genelleme niteliğinin iyiliği – içte yaşanan çöküşün, yaşamın son gücünü yitirilişinin, Königsberg Çinliliğinin dile getirdiği uydurmalarıdır" (Nietzsche, 2015b, s. 11).

Nietzsche, Kant'ın "kesin buyruğunu" n yaşamsal bir tehlike oluşturduğunu ifade ederek Kant'ın bu yönüyle tam bir tanrıbilimci olduğunu ilan eder. Dolayısıyla Nietzsche'ye göre Kant'ın ahlak düşüncesi, Hıristiyan ahlakından pek de farklı değildir. Hatta Nietzsche, Kant'ın kişisel yaşamıyla felsefesi arasında sıkı bir ilişki olduğunu göstererek çileci rahip figürüyle de örtüştüğünü ifade eder (Nietzsche, 2015b, s. 11-12).

Hem Descartes hem de Kant'ın düşünceleri, modern felsefi düşüncenin temel karakteristiklerini göstermesi bakımından emsaldirler. Nietzsche'nin modern felsefeyi eleştirisinde bu iki düşünürü odaklanması da bunu gösterir. Descartes, "kesinlik" anlayışı ve "yöntem" düşüncesiyle öne çıkar ve bilimde sağlam ve güvenilir bilginin peşindedir. Diğer yandan Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* ile kendi zamanının doğa ve formel bilimleri için kesin, sağlam ve güvenilir temeller aramaya çalışır. Dolayısıyla modern bilimsel bilginin temellendirilmesi her iki düşünür için de ortak kaygıyı oluşturmaktadır. Descartes, özne-nesne düalizmiyle varlığı birbirine indirgenemeyen, özsel olarak farklı niteliklerden oluşan ikili bir yapı olarak sunduğunda akıl ile doğayı, düşünmeyle bedeni birbirinden koparıyordu. Kant'ta ise "anlama yetisi, doğayı (nedenselliğin geçerli olduğu fenomenal alanı) kurmakta; doğa deyim yerindeyse aklın özerk ve kendi başına var olan etkinliğinin yan ürünü olmaktadır" (Collingwood, 1999, s. 16). Böylelikle modern bilimsel düşünüş, her ne kadar Tanrı yerine insan aklının gücüne inanmayı öne çıkarsa da mutlak hakikat idealini başka bir biçimde formüle etmiştir. Sonuç olarak Nietzsche'ye göre güç isteminin bir görünümü olarak hakikat istemi, modern bilimde doğaya egemen olmak suretiyle somutlaşır.

Collingwood'a bakılırsa Yunan doğa kavrayışı, akılla doğa yaşamını iç içe düşünür. Buna göre Yunan düşünürleri "doğa dünyasının canlı olmakla kalmayıp akıllı da olduğunu; yalnızca "ruhu" ya da kendine özgü yaşamı bulunan koca bir hayvan olmayıp kendine özgü bir "aklı" bulunan akıllı bir hayvan olduğunu söylemişlerdi" (Collingwood, 1999, s. 12). Fakat onaltı ve

onyedinci yüzyılla birlikte farklı bir doğa kavrayışı ortaya çıkacaktır. Bu kavrayışa göre doğa, mekanik ilişkilerin (bedenin de dahil olduğu) alanıdır ve Yunan doğa tasarımının aksine kendine içkin bir “akla” sahip değildir. Dolayısıyla doğa aşkın bir yapı ya da ilkenin aklınca düzenlenmesi gereken bir yapıt olarak okunur. Matematiğin de doğayı düzenlemede etkin bir role sahip olduğu bu dönemde makinelerin artan çeşitliliği ve kullanımı, doğayı makine olarak tasavvur etmeye yol açmıştır (Collingwood, 1999, s. 19). Fakat doğanın bu mekanikçi yorumu Nietzsche’ye göre artık (19. yy’da) gücünü yitirmiştir (Nietzsche, 2014, s. 621).

Dünyanın mekanikçi yorumu Nietzsche’ye göre neden-sonuç ilişkilerini şeylerin kendilerini uydurdukları bağlantılar toplamı olarak görüyordu. Mekanikçi dünya tasarımına göre şeyler, ölçülüp hesaplanabilirdir. Fakat hesaplamak için kesinlikle birimlere, ölçülere ihtiyaç duyulur. Nietzsche’ye göre “birim anlayışı “ego” anlayışından ödünç alınmadır ve biz kendimizi birimler olarak görmemiş olsak “bir şey” anlayışına ulaşamamış olurduk” (Nietzsche, 2014, s. 635). Dolayısıyla dünyanın mekanikçi yorumunun ardında “özne”nin varlığına duyulan inancın olduğunu söylemek olanaklıdır. “İnanç” yaşam koşulu olabilir fakat bu o inancın doğru olduğu anlamına gelmez. *Şen Bilim*’in 112. aforizmasında Nietzsche, daha önce de ifade ettiğimiz “özne” ve “nedensellik” ilişkisini bilim bağlamında düşünür. Neden-sonuç ilişkisi, doğada ortaya çıkan olayların açıklanmasına hizmet eder. Oysa Nietzsche bu aforizmada oldukça net bir konum alır ve bilimin şeyleri, olguları açıklama iddiasını sorgular:

Bir şeyi nasıl açıklayabiliriz? Biz olsa olsa var olmayan şeylerle çalışırız: çizgiler, düzlemler, atomlar, bölünebilir zaman aralıkları, bölünebilir uzamlar. Biz ilkin her şeyi bir imgeye, kendi imgemize dönüştürüyorsak, açıklama nasıl olanaklı olur? Bilimi, şeyleri olabildiğince inanılır biçimde insan biçimci hale getirme girişimi olarak düşünmek yeter. Biz şeyler, onların art arda gelişlerini betimledikçe kendimizi giderek daha kesin betimlemeyi öğreniyoruz (Nietzsche, 2003c, s. 112).

Nietzsche’nin burada dikkati çeken iddiası, bilimin şeyleri ve olayları, nedensellikte gerçekten açıklayamayacağıdır. Başka bir ifadeyle insan, her şeyi kendi imgesine dönüştürdüğü için bilimin nesnel açıklama iddiası da imkânsızdır.¹⁷ Dolayısıyla bilim de bazı kabullere dayanarak işlemekte, Nehamas’ın da vurguladığı üzere “bizzat karşı çıktığı ve mücadele ettiği dogmatik gelenekle arasında bir süreklilik oluşturan sorgulanmamış önvarsayımlara dayanmaktadır (Nehamas, 1999, s. 181). Bu önvarsayımlar yoluyla bilim, aslında bir yorum olduğunu gizler ya da unutturur. Bu da aslında bize çileciliğin formülasyonunu verir.

¹⁷Justin Remhof, şeylerin “nedensellik”le açıklanmasını, ampirik dünyaya ona ait olmayan ideal şeylerin dahil edilmesi süreci olarak yorumlar ve Nietzsche’nin aforizmasına ilişkin şu tespitte bulunur: “Betimleme, yorumcunun rolünü kabul ederken, açıklama yorumcunun rolünü yadsır” (Remhof, 2015, s. 114). Başka bir ifadeyle “açıklama” edimi, yoruma kapalı bir neden-sonuç ilişkisini, ideal olanların dolayısıyla şeylere yükler. Nietzsche’nin de ifade ettiği gibi “Nedenleri, art ardalığı, birbiri içinliği, göreliliği, zorunluluğu, sayıyı, yasayı, özgürlüğü, nedeni, amacı uydurmuş olanlar bizlerizdir; bu işaretler dünyasını “kendinde” dünya olarak şeylerin içinde varmış gibi gösterip onların arasına karıştırdığımızda bir kez daha, her zaman yaptığımız gibi yapmış, yani mitoloji yapmış oluyoruz” (Nietzsche, 2016, s. 21).

Doğruluğa inancın aynı zamanda mutlak bir hakikat iddiası haline gelmesi, yalnızca modern felsefi düşünüşle sınırlandırılmaz. Nietzsche, doğruluk ve hakikati eşitleyen pozitivistin de nihilistik olduğunu düşünüyordu çünkü yaşama yaşamın dışında, oluş karşısı mantıksal kategoriler yerleştirmek onu yadsımak demektir. Pozitivism, bilginin yalnızca olgulara dayanması ve deneyimle denetlenmesi gerektiğini öne sürer. Tıpkı Descartes'ın tutkulu bilim anlayışında olduğu gibi pozitivism, uygun bir yöntem belirlendiğinde doğru bilgiye ulaşılacağına inanır. Dolayısıyla geleneksel metafizik soruları dışlar görünen bu bakış açısı, metafiziğin evren hakkındaki açıklamalarının deneyimle sınanmaya açık olmadığını ve tam da bu nedenle reddedilmesi gerektiğini ilan eder. Nesnellik, olgularla örtüşen ya da olguları *olduğu gibi* resmedip betimleyen doğru önermeler yazma meselesidir. Gelgelelim Nietzsche, pozitivistin olgu merkezli hakikat iddiasının dininkinden pek de farklı olduğunu düşünmez. Zira ona göre ilk olarak kendisinde, *olduğu gibi* olan bir olgu olamaz. Onun pek bilinen ifadesiyle; "... olgular kesinlikle yoktur, yalnızca yorumlar vardır. 'Kendinde' herhangi bir olgu saptanamaz" (Nietzsche, 2014, s. 267). Saptanamaz çünkü Nietzsche'ye göre her şey oluşa tabidir ve olgular da olup bitmiş, nihai olarak sonuçlanmış değildir. Bu durumda Nietzsche'ye göre ister felsefe ya da din isterse de bilim olsun herhangi bir hakikat iddiası bir keşif değil bir yaratmadır. Kuşkusuz bu durumda şu sorular akla gelmektedir: Ne tür bir yaratma? Kimin yaratması?

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi çileci ideal, kendisini bir olgu olarak sunar ve temelde güç istencinin bir sonucudur. Fakat güç istenci de yaratımları bakımından farklılaşır. Bilim ilk bakışta çileci ideale karşıtmış gibi görünür. Oysa neticede o da bir çileci ideal sunar. Çileci idealin karşısı olabilecek istemenin ne olduğunu soran Nietzsche bu konuda bilimin öne çıkarılmasına itiraz eder: "Bilim uzun uzadıya kendine yeten bir uğraş değildir; öncelikle o, her açıdan bir değer idealine ihtiyaç duyar, kendi kendine inanmaya hizmet edebilecek bir değer yaratıcı gücün kendisi değerler yaratamaz... Bilim ve çileci ideal ikilisi aynı temele dayanırlar - hakikatin değerlendirilemez ve eleştirilemez olduğu inancına (Nietzsche, 1999, s. 143). Çileci ideal, yaşamın korunmasına, istemenin kurtarılmasına hizmet ettiği için Nietzsche'ye göre işlevsel olmuştur. Gelgelelim yaşamın olumlanması, güç istencinin başka bir derecesini gerektirecektir. Nihilizm, bir yönüyle hiçliği isteyen istemenin kurtarılması pahasına çileci yaşam görüşünün kendi değerlerini mutlak hakikate dönüştürmesinin tarihsel adıydı. Fakat Nietzsche'nin nihilizme meydan okuyuşunun farklı yönlerini ortaya koyabilmek için öncelikle güç istenciyle ne anladığına odaklanmamız ve ardından üst-insan, armağan-verme erdemi ve geleceğin felsefesi kavramlarını ele almamız uygun olacaktır. Böylelikle Nietzsche'nin nihilizmi aşma denemesinin hem özgünlüğünü ve yaratıcılığını hem de sınırlılıklarını görmek olanaklı hale gelecektir.

1.4. NİHİLİZMİN ÜSTESİNDEN GELME GİRİŞİMİ: YAŞAMI OLUMLAMAK

Nietzsche Avrupa nihilizmini, semptomları (kötümserlik, umutsuzluk, öz-saygının yitimi, amaçsızlık vb.) üzerinden betimlerken aynı zamanda bu semptomların gerisindeki nedenleri de ortaya koyuyordu. Batı metafiziğinin bilme istencine yaslanan mutlak hakikat söylemi, yanında tahakkümcü iktidar yapılarıyla insan hayvanını baskılayarak tekilliklerin, çoğullaşan farkların da yaşamasına imkân tanımayan bir uygarlık süreci yaratmıştır. Başka bir ifadeyle nihilizmin tarihi aynı zamanda rasyonel yapıların – Platon’dan modern felsefe ve bilime kadar – insan üzerindeki etkilerinin bir tarihidir. Nietzsche bu tarihi Yunanlardan Hıristiyan kültürüne ve modern düşünceye dek takip eder. Bu tarihsel süreçte etkili olan nihilistik düşünme ve toplumsallaşma biçimlerinin izini sürer. Bu iz sürme bir yanı sıra betimsel diğer yanı sıra da eleştireldir ve geleceğe yönelik olumlu bir felsefe tahayyülü için de yol açıdır. Metzger’in de ifade ettiği gibi Nietzsche’de “geleceğin felsefesi, geçmişin eleştirel kavranışına yaslanır ve eleştirinin asıl konusu da Batı düşüncesinin başından beri içine girdiği krizdir yani değer ve anlamın yitimi, insanlığın yaratıcı istencinin zayıflamasıdır” (Metzger, 2009, s. 125). Nietzsche nihilizmi betimlerken istencinin zayıflığını vurgular. İsteme, çileci idealde hiçliği isteme biçimine bürünmüş ve böylece bu tür bir isteme insan hayvanının yaratıcılığını felce uğratarak gerçek bir kültür yaratamamasıyla sonuçlanmıştır. Bu durumda Nietzsche’nin istemeye odaklanması anlaşılır hale gelir zira çileci idealden kurtarılması gereken odur. Bununla birlikte nihilizme meydan okuyacak ve onun etkilerine karşı direnecek asıl kaynak isteme olarak karşımıza çıkar ve bu meydan okumanın bileşenleriyle doğrudan ilişkili olan da yine o olacaktır. Fakat ne tür bir isteme?

1.4.1. Güç İstenci

Nietzsche’nin nihilizme aldığı tavrın gerisine baktığımızda temel kaygısının yaşamı olumlu bir yaklaşıma nasıl ulaşılacağı olduğu söylenebilir. Bu noktada; yaşam, gücü isteme ve olumlama pratiği arasında sıkı bir ilişkinin olduğu görülebilir. Uygarlık, tüm unsurlarıyla yaşamın zayıflatılması, insan hayvanının evcilleştirilip disipline edilmesi pratikleriyle yozlaşma ve çürümeyi getirmiştir. “İnsan” tam da bu sürecin hem kendisi hem de bir sonucudur. Bu sürece direnebilmenin imkanlarını Nietzsche, farklı ama birbiriyle ilişkili kavramsal üretimle gösterir. Öncelikle güç istenci hem yaşamı ve varoluşu betimlemek hem de olanaklı direniş biçimlerini ortaya koymanın zemini olarak düşünülür. Başka bir ifadeyle hem gerçekliği düşünmenin hem de mevcut iktidar ve güç odaklarına karşı istemeyi yeniden formüle ederek olumlu bir felsefenin önünü açmak için bir imkân sunar.

Güç istenci, Nietzsche'nin hem anlam bakımından en zengin hem de en tartışmalı kavramlarından biridir. Fakat bu, söz konusu kavramın tutarsız olduğu ve düpedüz karanlıkta kaldığı anlamına gelmez. Bir anlamıyla güç istenci, tüm canlı ve cansız varlıklara ait, evrenin kurucu unsuru olarak tanımlanır. Başka bir ifadeyle metafiziksel-ontolojik bir temeldir. Bu çerçevede Heidegger de Nietzsche'nin güç istenci kavramının ontolojik bir statüde olduğunu ifade eder. Güç istenci varolanın varlığının adıdır. Başka bir anlamıyla güç istenci, gücün artışı istemektir. "Güç için gücün artırılması için çaba sarf etmektir" (Nietzsche, 2014, s. 688). Bu çerçevede Nietzsche, her canlı varlığın kendi varlığında kalması, varlığını koruması¹⁸ için değil, daha fazla güç istencine sahip olmak için çaba gösterdiğini ifade eder. Ve bu çaba yaşamın tüm veçhelerine yayılmıştır (Nietzsche, 2014, s. 689). Bir bakıma güç istenci yalnızca mevcut güç derecesini koruma değil, "fazla" yaratma, egemen olma (*Herrschaft*) istenci olarak karşımıza çıkar. Bu yönüyle kavram, psikolojik bir bağlamda betimlenir. Farklı yönleriyle güç istenci, yaşamın kendisidir.

O halde yaşam, tam da kendisi bir güç istenci olarak, gücün artışı ise nasıl olumlanabilir? Bu noktada öncelikle efendinin ya da soylu olanın konumuna yerleşmemiz gerekir. Başka bir ifadeyle 1.3.2'de *Ahlakın Soykütüğü* merkezli Hıristiyanlık eleştirisinde de gösterdiğimiz gibi farklı güç tiplerinin ortaya çıkmasını sağlayan öge olarak güç istencine odaklanmamız gerekir. Bu odaklanma, hem güç istencinin farklı niteliklerini ortaya koymamıza imkân verecek hem de olumlamanın, aşmanın nasıl gerçekleşebileceği hakkındaki ip uçlarını sunacaktır. Böylelikle üst-insan ve ebedi dönüş kavramlarıyla nihilizme nasıl meydan okunabileceğinin de zemini oluşmuş olacaktır. O halde nedir olumlama? Olumlamada güç istencinin rolü nedir? Bu sorular bizi hem güç istencinin kalbine hem de olumlama pratiğine taşır.

Nietzsche'nin düşüncesi daha başından itibaren ilişkiler, süreç ve oluş üzerine kurulu olduğu için¹⁹ öncelikle onun kuvvet (*Kraft*) kavramına odaklanmamız gerekiyor. Bu aynı zamanda güç istencinin de daha iyi anlaşılması için gerekli görünmektedir. Nietzsche, çağının mekanikçi ve nedensellik üzerine kurulu bilimini daha önce de değindiğimiz gibi reddediyordu. Fakat

¹⁸ Nietzsche güç istencinin gizlenmiş biçimlerini şöyle betimler: 1) "Özgürlük, bağımsızlık ve ayrıca denge, barış, koordinasyon arzusu. Aynı şekilde münzevi, "tinsel özgürlük". En düşük biçimi: varoluş istenci, "kendini koruma dürtüsü". 2) Güç istencini daha büyük bir bütün içinde tatmin etmek üzere kayıt: boyun eğme, iktidarda olanlar için kendini vazgeçilmez ve yararlı kılma; daha güçlülerin kalbine giden gizli bir yol olarak sevgi – ki üzerinde egemenlik kurulabilirdi. 3) Görev düşüncesi, vicdan, güce sahip olanlardan daha yüksek rütbede olmaya ilişkin hayali avuntu; daha güçlü olanların bile yargılanmasına izin veren bir düzenin kabul edilmesi; yeni değer tablolarının yaratılması (Yahudiler: klasik örnek)" (Nietzsche, 2014, s. 774).

¹⁹ Dionysos-Apollon, kültür-uygarlık, köle-soylu, unutmama-hafıza, etkin-tepkisel vb. karşıt öğeler arasındaki ilişkiler Nietzsche'nin yapıtlarının tümünde sahnededir. 1860'lı yılların sonundan 1888'e kadar olan süreçte Nietzsche bu karşıtlıkların izini sürer ve karşıtlığın bir tarafı, diğer tarafın (ve tersi) anlaşılması için elzemdir. Fakat bu karşıtlıklar diyalektik bir ilişki üzerinden anlaşılır. Zira Nietzsche için diyalektik son kertede olumsuzlayıcı bir yöntemdir. Oysa Nietzsche, olumsuzlamayı bile olumluyucu bir harekete dönüştüren bir düşünme hareketi geliştirmeye çalışır.

“kuvvet” kavramını da çağının fizikçilerinden aldığı bir gerçektir. Nietzsche’ye göre kuvvet, aslında var olanın bizatihi kendisidir. Var olan her şey kuvvettir. Fakat kuvveti kendi başına duran bir “töz” ya da “kendinde-şey” olarak anlamak doğru olmaz. Kuvveti kuvvet olarak var eden şey, başka kuvvetlerle girdiği ilişkidir. Deleuze’ün ifadesiyle “kuvvet kavramı başka bir kuvvetle ilişki içinde bulunan bir kuvvetin kavramıdır ve her kuvvet bir diğeriyle özsel olarak ilişki içinde bulunur” (Deleuze, 2010, s. 20). Dolayısıyla evrende varolan bir kuvvet başka bir kuvveti hem etkiler hem de ondan etkilenir. Bu nedenle yaşam, kuvvetlerin birbirleriyle girdikleri mücadele, etkilenme ve etkileme ilişkisi olarak vardır. Kuvvetler nicelik yönünden birbirinden farklıdır fakat salt bu haliyle yani yalnızca niceliksel farklarıyla düşünüldüğünde kuvvetler aralarında hiyerarşik bir fark ortaya koymazlar. Kuvvetler aynı zamanda nitelikleriyle de vardır ve ilişkileri çerçevesinde niteliksel farklar üretirler.

Kuvvetin asıl olarak nitelikte aranması gerektiğini ilişkin Nietzsche şunları söyler: “Mekanikçi yorum”: niceliklerden başka hiçbir şeyi arzulamaz; fakat kuvvet nitelikte bulunur. Mekanikçi teori, yalnızca süreçleri betimleyebilir, onları açıklamaz” (Nietzsche, 1968, s. 660). Bu durumda kuvvetlerin birer nitelik olduğunu söylemek, *farkın* da açığa çıktığını söylemektir. Fakat bu fark Nietzsche’de kuvvetlerin nicelik farkında olduğu gibi dağılmaz. Kuvvetlerin niteliksel farkı tüm anlam verme ve değerlendirme biçimlerine yönelik farkı da açığa çıkarır: *Tepkisel* ve *Etkin* fark olarak nitelik farkı. İşte bu ayrım daha önce *Ahlakın Soykütüğü*’nü incelediğimiz bölümde ortaya çıkan kökensel bölünmeyi ya da ayrımı da ortaya koyar. Soylu ile köle (tipler olarak) ya da etkin ile tepkisel (kuvvetler olarak), yaşamın temel dinamiğini gösterir. Değerler arasındaki hiyerarşi, yaşamın olumlanması ve olumsuzlanması, tüm bu süreç ve farklılaşmalar kuvvetlerin niteliksel farklarından türer.

Tepkisel kuvvetlerin özelliği, etkin olan kuvvetleri yapabileceklerinden alıkoyması, ayırmasıdır. “Tepkisel kuvvetler, üstün bir kuvvet oluşturarak değil, etkin kuvveti “bölerek” galebe çarlarlar” (Deleuze, 2010, s. 81). Nietzsche erken dönem yazılarından birinde bu ilişkiyi ahlaklı sıradan insanla büyük ve güçlü olan insan arasındaki mücadele üzerinden anlatır.²⁰ Etkin kuvvetler ise

²⁰ Nietzsche, “Hakikat Pathos’u” adlı yazısında büyük olanın sonsuz olmayı, geleceğe kalmayı istemesinin kültürün kavgası olduğunu söyler. Tepkisel bir kuvvet olarak ahlaklı sıradan insan, büyük olan insanı kendi yapabileceğinden alıkoymaz. Büyük olan insanın yaratımı, gücü, onda bir tepkiye, hınca neden olur. Burada tepkisel insanın eylemlerinin dışarıdan belirlendiğini görmek mümkündür. Oysa büyük insanın, insanlığı yücelten yaratımları geçmişten geleceğe derin izler bırakır. Nietzsche, büyük yaratımların insanlığı yüceltmesi ve geçmiş zamanlara ait büyük eserlerin şimdi için de büyük olmasını kültürün temel düşüncesi olarak ifade eder. Gelgelelim tepkisel kuvvetlerin insanı bu kültürü dağıtıp yok etmek için devreye girer. Nietzsche bunu şöyle ifade eder: “Sıradan olan, küçük, adi, dünyanın köşe bucağını dolduran, hepimizin solumaya yazgılı olduğumuz ağır dünya havası olarak büyük şeyin çevresini sararak, büyük olanın ölümsüzlüğe ulaşmak için gideceği yola kendini atar taş koyarak, boğucu nefesiyle bulandırarak, yanılarak. Bu yol insan beyinlerinden geçmektedir! Zavallı, kısa ömürlü varlıkların beyinlerinden, sıkıcı ihtiyaçlara teslim olmuş, dönüp dolaşıp aynı sıkıntılara varan ve kısa bir süre yok oluşu zar zor üzerinden uzaklaştıranların beyinlerinden. Onlar yaşamak, biraz yaşamak isterler – ne pahasına olursa olsun. Büyük olanın yalnız başına hayatını sürdürebileceği o güç meşale yarışını onlar arasında kim tahmin edebilir?” (Nietzsche, 2003a, s. 10).

hükmetme gücü, eyleme ve olumlama gücü olarak tezahür ederler. Fakat tepkisel kuvvetlerin zaferiyle birlikte onlar da tepkisel kuvvetlerin safına geçer. Bu süreç daha önce nihilizmin tezahürleri olarak ortaya koyduğumuz merhamet, hınç, vicdan azabı ve çileci ideal gibi nosyonların hangi ilişkiler etrafında belirdiğini aydınlatır. Böylelikle insan hayvanının nihilizm tarihi boyunca tepkisel kuvvetlerin etkisinde ve bu kuvvetleri güçlendirip yeniden üreterek “insan” olduğunu öğrenmiş oluruz. Fakat yine de Nietzsche, kuvvetler arasındaki ilişkilere yönelik mekanikçi yorumdan farklı olarak dışsal değil içsel bir ilke bulmayı arzular. Bu ilke güç istencinden başkası değildir.

Güç istenci, kuvvete eklenen, kuvvetler arasındaki niceliksel farkların doğduğu ve ilişkideki kuvvetlerin niteliksel ayrımlarının sayesinde gerçekleştiği ögedir. Yapabilen olarak kuvveti tamamlayan isteme, güç istencidir. Dolayısıyla kuvvetin dışarıdan değil içeriden belirlenimi söz konusudur. Kuvveti yani yapabilirliği istemeyle birleştiren ilke olarak güç istenci, Batı metafizik geleneğinde üretilmiş “töz”, “özne”, “kendinde-şey” gibi verili ya da kurgusal kavramları da dışarıda bırakır. Herhangi bir kuvvetin ardında ya da ötesinde eyleyen, düşünen bir şey olamaz. Nietzsche bu tür kurgular üretmenin katılaştırmış bir alışkanlık ya da inanç olduğunu şöyle ifade eder:

“Özne”, “nesne”, “sıfat” – bu farklılıklar meydana getirilmiş ve şimdi görünürdeki tüm gerçekler üzerine bir şema olarak zorla kabul ettirilmektedir. Temeldeki yanlış gözlem, bir şeyler yapanın, bir şeylere maruz kalanın, bir şeylere “sahip olanın”, bir niteliğe “sahip olanın” Ben olduğuna inanmamdır” (Nietzsche, 2014, s. 549).

Kuvvetin istemi olarak güç istenci, işte bu nedenle yalnızca kuvvetler arası ilişkilerde tezahür eder ya da güç istenci kuvvetler arası ilişkilerde vuku bulur. Bu durumda var olan her şey, tepkisel ya da etkin olmak üzere güç istencinin dışavurumlarıdır. Ve her iki durumda da güç istenci dinamiği, her zaman gücü artırma, yayma ve hükmetme olarak ortaya çıkar:

“... güç istencinin ete kemiğe bürünmüş hali olması gerekecektir, büyümek, çevresine yayılmak, kendine çekmek, ağırlık kazanmak isteyecektir, - herhangi bir ahlaklılıktan ya da ahlak karşıtlığından ötürü değil, yaşadığı için ve yaşamın kendisi güç istenci olduğu için” (Nietzsche, 2016, s. 199).

Fakat güç istencinin tepkisel kuvvetlerde işleyen yönü, yaşamı olumsuzlar, yaşamı yaşam dışı unsurlarla yargılar, geçmişi etkin bir biçimde unutamayıp geleceğe de böylelikle önceden belirlenmiş duygu ve düşünce kalıplarıyla yaklaşır. Böylece güç istenci hınç (*Ressentiment*) aracılığıyla tepkisel (sıradan, ahlaki) insanı esir alır. Geçmişin etkin unutulmaması, hıncı büyütmeyle birlikte etkin olan sevmeyi (Hristiyanca olmayan) de ketler. Zira hınç insanı (ister edilgin isterse de aktif olsun) “sevmeyi bilmez ve istemez, o sevilme ister” (Deleuze, 2010, s. 153). Onun dünyayla ilişkisi ötekilerin kötülüğü üzerinden kendisinin “iyi” olduğunu onaylaması biçimindedir. Bu yönelim önce ötekinin kötü olduğundan hareketle kendisini onaylayan bir dinamiğe sahip olması bakımından hıncın devinimini gösterir. Oysa etkin

kuvvetlerde işleyen güç istencinin tezahürü önce kendisinin “iyi” olduğunu onaylayarak ötekinin “kötü” olduğuna karar verecektir. Ölçüt, kendisidir ve olumsuzlamaya değil olumlamaya yönelir.

Olumlayıcı bir kuvvet olarak güç istencinin işleyişi sürekli yorumlama ve değerlendirmedir. Bu aslen yaşamın olumlanması demektir. Yaşam, yaşamla dolu olmakla, etkin bir yönelimle, güçle dolup taşmayla, sağlıkla olumlanabilir. Başka bir deyişle, varoluşu suçlamayan, yargılamayan bir etkin-oluşun yaşamı sarıp sarmalamasıdır. İşte ancak bu koşulla nihilizme gerçek bir direniş mümkün olacaktır. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'na yazdığı ve tepkisel kuvvetlerle etkin kuvvetleri karşı karşıya getirdiği ünlü önsözünde varoluşun tümüyle olumlanması ve onaylanmasından söz ederek hem düşünme biçiminin ne olduğunu hem de yaşama “evet” demenin ne anlama geldiğini açıklığa kavuşturur:

İlk önce ben gördüm asıl karşıtlığı: - yaşama karşı bir yeraltı intikam duygusuyla yönelen yozlaştırıcı içgüdü (tipik biçimleri olarak Hıristiyanlık, Schopenhauer'in felsefesi, belirli bir anlamda Platon'un felsefesi bile, tüm idealizm) ve bolluktan, aşırı bolluktan doğmuş olan en yüksek olumlama ifadesi, kayıtsız şartsız bir evet deme, acıya, suça, varoluşun kuşkulu ve yabancı olan her şeyine... Bu sonuncusu, en neşelisi, yaşama en coşkulu en kabına sığmaz evet, en yüksek kavrayış olduğu gibi, en derinidir de, hakikat ve bilim tarafından en keskin biçimde kanıtlanmış ve ayakta tutulmuş olandır. Var olan hiçbir şey yok sayılamaz, hiçbir şeyden vazgeçilemez – varoluşun Hıristiyanlar ve diğer nihilistler tarafından reddedilen yönleri bile, değerler hiyerarşisinde *décadence* içgüdüünün uygun bulacağından, iyi diyeceğinden sonsuz derecede yüksek mertebede yer alırlar. Bunu kavramak için cesaret ve onun koşulu olarak da bir güç fazlalığı gerekir (Nietzsche, 2017b, s. 55).

Olumlayıcı güç, yaşamın tümüne, oluşun masumiyetine “evet” diyen yeni bir benliği (“özne” değil) gerekli kılar. Nietzsche, yaşamı olumlayan, olumsuzlama mantığını terk etme cesaretini gösterebilecek yeni bir varoluşun *Böyle Söyledi Zerdüşt* adlı yapıtında tanımladığı üst-insan (*Übermensch*) olduğunu söyler. “İnsan” terk edilmek, aşılma zorunda olan bir varlıktır (Nietzsche, 2015a, s. 4). Olumsuzlama hareketinin faili odur. Olumlayıcı bir düşünme biçimine de ancak onun terk edilmesiyle ulaşılabilir. Bu nedenle olumlayıcı bir düşünme ve yaşamın nasıl olanaklı olacağı sorusu belki de Nietzsche'nin en önemli sorularından biri haline gelir. Sorunun yanıtı için üst-insanın kim olduğu, insan ve hayvanla kurduğu ilişkilerin neliği önem kazanır.

1.4.2. Üst-İnsan

Nietzsche'nin üst-insanı (*Übermensch*) Tanrının ölümüyle birlikte ortaya çıkan boşluğun – amaçsızlık, anlamsızlık, değersizlik – ortasında iyinin ve kötünün ötesine geçebilen, yaşamı ve

dolayısıyla oluşu olumlayacak bir figürdür. En yüksek değerlerin değersizleşmesiyle eski metafiziğin görünür dünyasının da (Nietzsche'ye göre bu görünür dünya aslında yeryüzünün, gerçeğin kendisidir) artık metafizik içinde kalınarak değerlendirilemeyeceği açıktır. Nietzsche *Putların Alacakaranlığı* adlı yapıtının “Hakiki Dünyanın Sonunda Bir Masal Oluşu” adlı bölümünde metafiziğin değişkelerini Platon’dan pozitivizme gelinceye dek takip eder. Sonuçta yeryüzüne şimdiye dek verilen anlam ve değer biçmelerin ortadan kalkışı, aynı zamanda bir kökeni ve hedef-sonucu olan “insan”ın da alt edilmesini gerektirir.

Nietzsche’nin Zerdüş’tü tam da bu noktada ortaya çıkar ve üst-insanın eğiticisi olarak betimlenir. Fakat burada dikkat çekilmesi gereken şey, üst-insanın yeni bir “özne” kavrayışı olmadığıdır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Nietzsche eylemlerin ardına herhangi bir özne-fail eklemenin dilbilgisel bir alışkanlık olduğunu düşünüyordu. Dolayısıyla artık sadece eylem vardır ve bu eylemin kimin tarafından yapıldığı önem kazanır. Üst-insan, belirli bir insan karakteri ya da tipine gönderme yapmaz. Üst-insanın kim olmadığına ve nasıl yanlış anlaşıldığına dair Nietzsche kızgınlıkla yanıt verir.²¹ O daha çok bir aşmaya (*Über*), bir geçişe ve doğa üstü ideal ve umutların yıkımına, olumlama hareketine işaret eder:

“İnsanın kendini-aşmasının olanağı (üst-insan olmak), onun ahlaki ya da rasyonel olanın bir işlevi değil de sadece kendini aşmaya yönelik, olabileceklerinin bir işlevi olduğu düşüncesini ifade eder. Başka bir deyişle insanda vaat edilen şey, sonsuz bir kendini-aşma olanağıdır. Bu nedenle üst-insan olmak, insan yaşamına bir tür üstün insan formu sabitleme girişimi değil, daha ziyade kendisini belirlenmiş bir kimlik ve doğaya sabitlemeyen karşı bir hareketi teşvik etme girişimini dile getirir” (Lemm, 2009, s. 27).

Zerdüş, bir öğretici olarak öncelikle yeryüzüne bağlı kalınmasında ısrar eder (Nietzsche, 2015a, s. 6). Başlangıç noktası tam da burasıdır ve üst-insanın yeryüzünün anlamı olacağına yönelik söylem de böylelikle anlam kazanır. Batı kültüründe ruhun bedenden daha öncelikli ve üstün tutulmasına karşı radikal bir müdahaledir bu.²² Anlam ve değer yalnızca yeryüzünde ve onunla birlikte olanaklıdır. Bunun için “insanın” aşılmasının hangi koşulları gerektirdiği önem kazanır. Geçiş (*Über-Übergang*), batma (*Unter-Untergang*), yıkım, insandan üst-insana doğru, onun alt edilmesine doğru yapılacak hamlelerin terimleri olarak sunulur.

²¹ “Üst-insan” sözcüğü der Nietzsche, “modern insanın, iyi insanın, Hıristiyan’ın ve diğer nihilistlerin aksine son derece gelişkin bir tipin tanımıdır – bir Zerdüş’ün, ahlakın yok edicisinin ağzında, son derece düşündürücü bir sözcük haline gelmişken, hemen her yerde, tam bir masumiyetle Zerdüş figüründe tam zıddı gösterilen değerleri temsil edecek anlamda, diyebilirim ki daha üst türde bir insanın “idealist” tipi, yarı “aziz”, yarı “deha” anlamında anlaşılıyor... Başka tahsilli öküzlere onun yüzünden Darwinizmle suçladılar beni...” (Nietzsche, 2017b, s. 43).

²² Nietzsche, ruh-beden arasındaki metafizik ayrımı, bedeni aşağıladığını düşündüğü bu dikotomiye yıkacak hamleyi bir yandan yeni bir benlik anlayışı üzerinden anlatır. Buna göre “insan sadece bir bedendir ve ruh da bedendeki bir şeye verilen addır” (Nietzsche, 2015a, s. 27). Akıl, bedenin yalnızca bir aracı olarak işler. Tin ise aklının aracı ve aleti olarak vardır. Nietzsche’ye göre düşünceler ve duyguların arkasında bir hüküm veren bilinmeyen bir bilge vardır ve bu da benliktir. Benlik ise bedende yaşar ve hatta bedenin kendisidir. Benlik ya da beden Ben’i yapılandırır ve ona buyurur. Nietzsche bedeni aşağılayanların benliği yok etmek istediklerini söyler ve bu da aslında yaşama ve yeryüzüne düşmanlık besledikleri anlamına gelir. Öte yandan “bedenin ve benliğin istediği en çok şey, kendinden öte bir şey yaratmaktır ve onun tüm tutkusu da budur” (Nietzsche, 2015, s. 29).

Yaşam, önceden verilmiş, tesis edilmiş bir şey olarak değil oluş olarak düşünüldüğünden “Nietzsche’nin insanın oluşu ile ilgili anlatısı, her şeyden önce insanın kendisini-aşması hakkında bir anlatıdır” (Lemm, 2009, s. 8). Geçişin, özgürleşmenin ve olumlamaya giden yolun metaforik anlatımını Nietzsche tinin deveden çocuğa kadar olan dönüşümü şeklinde sunar. Tinin deveden çocuğa kadar olan dönüşümünde deve, ağırlığın, yükün, her şeyi sabırlıca karşılamının simgesidir. Fakat aynı zamanda içinde tepkisel kuvvetlerin işlediği bir hafıza yüküne de işaret eder. Tinin aslan aşamasında özgürlük alanı açılır. Tin özgürleşir fakat henüz yeni değerler de yaratamaz. Bunun için çocuğun masumiyetine ve unutuşuna ihtiyaç vardır. Nietzsche çocukta masumiyeti ve oyunu görür.²³ Yaşamın olumlanmasına ve yeni değerler yaratılmasına imkân veren ilk hareket ve “Evet” deyiş çocuktan gelir. Çocuk oyunla unuttur kendini, hafifler ve yeni başlangıçlar yapar. Yaratmanın kendisi bir oyundur zaten. Yeryüzü çocuğun oyun ve deneyimleme pratiğinin mekanıdır. Tin bu aşamada artık yalnızca kendi istemini istemeye muktedir olur. Zerdüşt, üst-insanı yalnızca insanla ilişkisinde düşünmez. İnsan, hayvanla üst-insan arasındadır. Bu sıralanış, Nietzsche’nin insan ve hayvan arasında kurulan hiyerarşiyi de ortadan kaldırmasına imkân verir. İnsanı düşünen hayvan olarak tanımlayan metafizik kavrayışın aksine üst-insanla hayvan arasında derin bir ayırım ya da hiyerarşi yoktur. Belki de bu yüzden Zerdüşt’ün etrafında hep hayvanlar vardır (özellikle kartal ve yılan). Üst-insanla hayvanı bir kopuş ilişkisi üzerinden ilişkilendirmeyen bu çıkış, aslında Nietzsche’nin kendi oyununa Dionysosçu etkiyi davet ettiği anlamına gelir. Bu etki sayesinde rasyonel ve ahlaki yapılara karşı insanın hayvanlığının kurucu gücü özgürleşir ve etkin hale gelir ve böylelikle söz konusu yapılar zayıflatılır. Bu, üst-insan figürünün hayvanlıkla ilişkisinin her zaman etkin, çatışmacı, fakat yıkıcı da olmadığını gösterir.

Hayvanlık, Dionysosçu yaratım için merkezi önemdedir. Nietzsche hayvanlığa (hayvan-oluş) birçok etkin kuvvet yükler. Hayvanlık, insandaki etkin ve yaratıcı unutma gücüne işaret eder. Oluşun masumiyetinin simgesidir. İnsanın düşsel ve imgesel yaratımına imkân verir.²⁴ Diğer yandan insanın iyileşmesine, sağlığa kavuşmasına aracılık ettiği kadar bir kültürün yeşerip ayakta kalmasını da sağlar.²⁵ Fakat asıl vurgu “unutmanın” gücüne yapılır ve Nietzsche’nin tarih düşüncesinin de merkezi kavramlarından biridir. Öte yandan unutma ve hafıza karşı karşıya

²³ Nietzsche’nin çocuğa yüklediği anlam, özellikle “oyun” söz konusu olduğunda Herakleitos’tan derin izler barındırır.

²⁴ Bkz. Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca* I. Çev.Cemal Atila, Say yay. 2003, s.30. Ayrıca bkz. *Tan Kızıllığı*. Çev. Özden Saatçi. Say yay. 2003, s.197.

²⁵ Bkz. Nietzsche, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası (Zamana Aykırı Bakışlar-2)*. Çev. Mustafa Tüzel. İş Bankası Yay. 2015, s.5-9.

gelirler. Unutma, olumlayıcı bir hafızanın da güçlenmesine öncülük eder. İkisi arasındaki ilişkiyi Nietzsche şöyle ifade eder:

“... unutmak zorunda kalıp unutmanın bir kuvvet, güçlü bir sağlık belirtisi oluşturduğu hayvan, kendisini karşıt bir yetiyle, bir hafızayla donatır, hafıza yardımıyla da belli durumlarda, yani vaadin gerçekleştirildiği durumlarda unutma askıya alınır” (Nietzsche, 1998, s. 58).

Unutma, tepkisel kuvvetlerin temel duygulanımlarını çözme, etkisizleştirme görevini yüklenir. Bu bağlamda insandan üst-insana geçişte temel bir rolü olduğu söylenebilir. Unutma, düşsel, imgesel olanla ilişkilidir ve bu yanıyla sanatsal ve düşünsel yaratımın kaynağıdır. Nietzsche, insanı en çok hınç duygusuyla öne çıkan bir varlık olarak tanımladığı için unutmayı (etkin-yaratıcı unutma) özgürlük ve yaratımın ve aynı zamanda başkasına duyulan sevginin de koşulu olarak görür. Böylelikle intikam duygusunun zihni ele geçirdiği, hıncın eşliğinde oluşan bir linç kültürüne karşı unutmaya yaratılacak karşı bir kültürün alt yapısına işaret eder:

“Düşmanımı, başına gelen kazayı, kötü davranışını uzun süre ciddiye almama – yani onda, biçimleyecek, taklit edecek, tümüyle iyileştirecek ve unutacak güç fazlalığı olanın, güçlülüğün, dolu dolu olmanın işareti (modern dünyada bunun iyi bir örneği Mirebeau’dur, o kendisine yapılan hakaretler ve kötü davranışlar için bir hafızaya sahip değildir, bağışlayamaz, çünkü unutmuştur). Böyle biri, başkalarını derinden derine kemiren birçok haşaratı apansız bir hareketle silkeler; gerçek “düşmanımı sev” yasası eğer yeryüzünde olanaklıysa ancak burada olanaklıdır. Soylu insanın düşmanına karşı ne de çok saygısı vardır! – ve böyle bir saygı aşka köprüdür” (Nietzsche, 1998, s. 42).

Unutma, “insan”daki ağırlığı hafifleten kurucu bir role sahiptir. Ve yalnızca insanın değil bir kültürün, sağlıklı dolu olan bir toplumun varlığını sürdürmesi için de gereklidir. Zira hatırlamanın derecesi arttığında hatırlayanı da yok etmektedir. Dolayısıyla “tarihsel (hafıza-hatırlama) olan kadar tarih dışı (unutma) olan da bir kültürün yaratılması için vazgeçilmez öneme sahiptir. Geçmişten yararlanmak yalnızca yaşamın hizmetinde olduğu sürece anlamlıdır” (Nietzsche, 2015d s. 8-9). Bunun ötesindeki her şey, yaşamı olumsuzlamaya götürür. O halde Nietzsche’nin hayvanlığa atfettiği unutma, yaşamın güç istenciyle dolup taşmasına hizmet eder ve aslında Hıristiyanlığın suçluluk-ceza, borçluluk-ceza denklemine vereceği yanıtın zeminini teşkil eder. Hıristiyanlık öncesinden başlayan ve Hıristiyanlıkta uçlaşan çileci ideal, kendi çerçevesini vicdan ve hınç aritmetiğine dayandırdığı için hayvanlığa dayalı unutma bu idealden zorunlu olarak dışlanmıştı. Nietzsche hem unutmayı hem de unutmanın olanak verdiği yaşamın olumlayıcı kuvvetlerini bambaşka bir “erdem” fikri geliştirerek işler hale getirir ve üst-insanın oluşumundaki en temel merhaleyi sunar. Bunu “Armağan Eden Erdem” olarak adlandırır. Nietzsche’nin erdem olarak “Armağan” kavramına odaklanarak hem Hıristiyan suçluluk-ceza ilişkisine karşı nasıl bir alternatif geliştirdiğine hem de üst-insanın kim olabileceğine dair bir işaret olarak nasıl yorumlanabileceğine yakından bakabiliriz.

1.4.2.1. Erdem Olarak “Armağan Verme”

Etkin unutmama, “insanın” aşılmasında, hınç duygusunun tepkisel niteliğinin geride bırakılmasında en önemli belirleyen olarak karşımıza çıkar. Yaşamın ve varoluşun olumlanması için bu gereklidir. Fakat Nietzsche, tepkisel kuvvetlerin karşısına, karşı bir “erdem” koymayı ihmal etmez. Bu nedenle nihilist konumun (son insanın konumudur bu) ötesine geçecek hareketin olanağını sunar ve üst-insan oluşla tarif edilen erdem de aslında budur. “İnsanın” terkedilmesi, yeryüzüne bağlılık, beden benliğinin kendisi olduğuna yönelik tespit, yaşamla dolu olmayı işaretler. Başka bir ifadeyle güç istencinin artışıyla birlikte olumlama hareketinin merkezine yerleşiriz. Armağan verme erdemi tam da burada ortaya çıkar.

Nietzsche “armağan verme erdemi”ni Hıristiyanlığın suçluluk-ceza ya da borçluluk-ceza pratiğinin karşısına koyar. Hıristiyanlıktaki affetme, gerçekte affeden ve affedilen arasında ahlaki bir ilişkiyi işaret eder ve bir hiyerarşiyi varsayar. Affetme bu denklemde kişiyi kendi yaptığı eylemlerden sorumlu tutar. Kuşkusuz bu sorumlu tutma kişinin özgür olduğuna dair bir ön kabulü de içerir. Fakat söz konusu ilişki her zaman bir yargılama-cezalandırma ilişkisi olduğundan geçmişin gerçek anlamda iyileştirilmesi ve hafızanın yüklerinden kurtarılması sağlanamaz. Yani etkin bir unutmama gerçekleşemez. Dolayısıyla intikam döngüsü ve hınç duygusuyla hesaplaşamaz. Tam tersine cezalandırma sistemiyle acı veren ve borçluluk ve suçluluk duygusunun hafızada kalıcı hale gelmesi için kurulan bir düzenektir bu. Böylelikle Nietzsche Hıristiyanlığın gerçek bir affetme pratiği sağlayamadığını, bilakis bu pratikle oluşturulan bir adalet anlayışının “insan”ın tepkisel kuvvetlerini canlı tuttuğunu düşünür.²⁶ Vanessa Lemm, Nietzsche yorumunda affetme pratiğinin “özgür istenç” doktrinini varsaydığını iddia eder (Lemm, 2009, s. 78). Lemm’e göre bu doktrin cezalandırma ve ilk bakışta rasyonelmiş gibi görünen, insana tüm eylemleri için sorumluluk atfetme arzusundan kaynaklanır. Yalnızca insanla insan değil, insanla Tanrı arasındaki ilişki de bu özgür istenç doktrinine dayanır. Sonuç olarak cezalandırmanın ya da affeden failin bu hakkı kendinde bulmasını da sağlar. Nietzsche bu konuda şunu ifade eder: “Özgür istenç,... insanlığı onların (Hıristiyanlığın erdemlerine bağlı olanların) anladığı anlamda “sorumlu” kılmak amacına yönelik gelmiş geçmiş teolog marifetlerinin en kötüsüdür... Sorumlulukların arandığı her yerde bu kavram, sorumluluk arayanı cezalandırmak ve yargılamak isteme içgüdüleri olur” (Nietzsche, 2017d, s. 40). Oysa Nietzsche için bu tür bir “özgür istenç” olamaz. Hıristiyanlık varoluşu suçlu

²⁶ Nietzsche’nin suçluluk ceza ilişkisiyle tanımlanan geleneksel adalet anlayışına karşı armağan verme olarak adalet anlayışını savunduğunu iddia eden bir yazı için bkz. Vanessa Lemm, Justice and Gift-Giving in Thus Spoke Zarathustra, içinde, *Nietzsche’s Thus Spoke Zarathustra*, edited by James Luchte, Continuum International Publishing Group, 2008, s.165-168.

bulmak için bir özgür istenç varsayımı geliştirmiştir. Bu da oluşun masumiyeti düşüncesinin reddini getirir. Dolayısıyla oluşun masumiyetini onaylayan eylemin ya da üst-insan oluşun rakibi yine rahip ya da teolog olacaktır. Bizim gözümüzde der Nietzsche, “ahlaki dünya düzeni kavramıyla oluşun masumiyetine “ceza” ve “suç” buluşturmaya devam eden teologlardan daha radikal bir rakip yoktur. Hıristiyanlık bir cellat metafiziğidir” (Nietzsche, 2017d, s. 41). Bu metafiziğe karşı Nietzsche armağan verme erdemiyile meydan okur.

Ahlakın ötesine geçmeyi hedefleyen armağan verme, *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ün ön konuşmasında dile getirilir ve aslında hem kitabın hem de Zerdüşt'ün amacı olarak belirlenir: “Armağan vermek ve paylaşmak istiyorum, insanlar arasındaki bilgiler budalalıklarından, yoksullar da zenginliklerinden yeniden kıvanç duyuncaya dek” (Nietzsche, 2015a, s. 3). Fakat bunun ayrıntıları kitabın farklı bölümlerinde bulunsa da asıl “Armağan Veren Erdem Üzerine” başlıklı bölümde detaylandırılır.

Söz konusu bölüm, altın alegoriyle başlar. Havarileri Zerdüşt'ün insanların arasından ayrılmasından önce ona bir armağan verir. Altın saplı ve üzerinde yılan figürü bulunan bir asadır bu. Ardından Zerdüşt havarilerine altının meziyetlerinden söz eder. Altın, nadir bulunan, kendinde faydasız, ışıltılı ve her zaman kendisini armağan edendir (Nietzsche, 2015a, s. 69). Armağan verme erdemi de altına benzetilir. Kendini feda etme ve sürekli bir verme olarak erdem, “insan ruhunun zenginliğine işaret eder ve sürekli artan güç istencinin bir ifadesi, tinin tanımlayıcı aktivitesidir” (Burnham&Jesinghausen, 2010, s. 70). Bununla birlikte armağan vermenin -bu biçiminde güç, sadece yaratma için biriktirilir. Tek amaç yaratma, yaşamı olumlama olduğu için de araçsallaştırmaya direnir. Dolayısıyla bir çıkar ya da faydaya da dayanmaz. Bu anlamda armağan verme, pragmatist bakışı da dışarıda bırakır. Herhangi bir karşılık beklentisine girmeksizin vermek, erdemi de herhangi bir ölçüye dayandırmayı imkânsız hale getirir. Armağan vermenin yalnızca yaratmak için biriktirmek idealinden kaynaklanması, bencillik taşıdığı tek yanındır. Nietzsche, armağan verme erdeminin bu yanıla geleneksel ahlakın bencilliğini karşılaştırarak *décadence*'ın (yozlaşma, çürüme) kökenine dair bir işaret daha sunar. Buna göre geleneksel ahlakın bencilliği, “fazlasıyla yoksuldur, açlık çeker, hep çalmak ister; hastaların bencilliğidir bu, hasta bir bencilliktir” (Nietzsche, 2015a, s. 69). Bu nedenle de yozlaşmanın kaynağını teşkil eder. Armağan veren erdemden uzak olduğu için yozlaşmıştır geleneksel ahlakın bencilliği.

Armağan verme erdemi, armağanı olanın bu armağanın kendisinde saklı tutulmasına, ona *sahip olunmasına* da ilkece karşıdır. Ruhu dolup taşan, armağanı olan, kendisini bile unutmalıdır. Nietzsche, insanın kendini feda etmesini yalnızca yaşam uğruna olduğu sürece, yeryüzünün anlamı olarak üst-insan oluş için olumlar. Üst-insan oluş, bir geçişe, batmaya da işaret ettiği için

armağan verme erdemi bu geçişin temel dinamiği haline gelir. Nietzsche bunu şu sözlerle ifade eder:

“Severim ruhu harcanıp gidene ne teşekkür bekleyen ne de etmek isteyen: çünkü hep armağan eder ve kendisini esirgemek istemez o... Severim bir işe başlamadan önce altın sözler saçanı ve her zaman vaat ettiğinden daha fazlasını yerine getireni: çünkü kendi batışını ister o” (Nietzsche, 2015a, s. 9).

Armağan verme, geçmişin etkin unutulması ve yaşamı olumlu bir hafızayı inşa ederken geçmişin izlerini sağaltan, iyileştirici bir etkide bulunur. Geçmiş ancak bu şekilde yükünden arındırılıp telafi edilebilir. Fakat armağan verme yalnızca geçmişe yönelik bir etkide bulunmakla kalmaz, geleceğin de özgürleşmesini, belirlenimlerinden sıyrılmasını sağlar. Bir yüzü geçmişe diğer yüzü de geleceğe dönüktür. Bu da benliğin (beden olarak benlik) hem başkalarına karşı olan -mesafesini hem de kendisine yönelik mesafesini gerektirir. Üst-insan oluş ancak bir *Mesafe pathos*'u içinde benliğin hem kendisini hem de başkasını olumlamasıyla olanaklıdır. Bu nedenle şimdi Nietzsche'nin mesafe pathos'u kavramının içerimlerinin ne olduğuna bakabiliriz. Bu bizi Nietzsche'nin en yüksek olumlama olarak ebedi dönüş fikrine götürecektir ve böylelikle buraya kadar ifade ettiklerimiz bütünlüklü bir hale kavuşacaktır.

1.4.2.2. *Mesafe Pathosu* ve Farkın Olumlanması

Nietzsche, benliğin beden olduğunu, ruh deniden aygıtın ise bedenin bir değişkesi olduğunu söylüyordu. Fakat beden, tek başına, yalıtılmış bir konumda tanımlanamaz. Soylu olanla köle arasında, alacaklıyla borçlu olan arasındaki ilişkilerde beden toplumsallaşır ve normlar, ahlaki yargılar ve düzenlemeler üzerinden kurulur. Toplumsallaşma süreci farkı ortadan kaldırır ve bunu bedenler üzerinden kurduğu tahakkümle yapar. Bedenleşen benliğin bir bütünlük ve birlik altına getirilmesi ise unutmaya ve hafıza arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğuna bağlıdır. Etkin ve yaratıcı bir unutmaya daha önce de söylendiği üzere insan hayvanının geçmişle kurduğu ilişkinin yaşamı olumlama pratiğiyle örtüşmesiydi. Fakat insan hayvanının unutmaya gücünün uygarlık sürecinde hafızanın yaratılmasıyla (toplumsal hafıza) bastırılması gerekmiştir. Toplumsal sözleşme, unutmaya karşı hafızanın genişlemesi ve güçlenmesine neden olur. Hafızanın bu şekilde yapılanması ise benliği kurar ve onu sabit ve çizgisel bir zamana yerleştirir. Dolayısıyla “hatırlanan şey artık yalnızca (tekil) bir deneyim değil, o deneyimin toplumsal olarak yorumlanmış ve buyurulmuş bir biçimi olur” (Diprose, 2002, s. 22). Nietzsche insan deneyiminin toplumsallaşma sürecinde tekil ve benzersiz (tıpkı tek tek yapraklar gibi) oluşundan soyutlanarak bir anlamlandırma ve değerlendirme sistemine dahil edildiğini ifade eder. Toplumsal kurallar, alacaklı-borçlu ilişkisi içinde ceza aracılığıyla bedene dayatılır ve onda işlenir. Hafızanın kurulmasıyla birlikte yeni deneyimler de öncekiler üzerinden

yorumlanıp anlamlandırılır. Böylelikle hafızanın genişleyip güçlendiği bir deneyim formu, unutmanın da evcilleştirilip terbiye edildiği (tıpkı insan hayvanının hayvanlığına yapıldığı gibi) bir alan açar. Farkı, kaosu, uyumsuz olanı dışlayan toplumsal bütün, giderek baskı aygıtına dönüşür ki bu, etkin unutmaya karşı insan hayvanının hayvanlığını, ondaki tekil yaratıcı güçlerin unutulması sürecine karşılık gelir.

Nietzsche bu tür bir toplumsal formun nasıl biçimlendiğini, hangi mücadele ve güç ilişkileri içinde varlığını sürdürdüğünü özellikle *Ahlakın Soykütüğü*'nün ikinci denemesinde gösterir. Fakat benliğin toplumsal baskı süreçlerinden çıkıp kendisini nasıl aşacağı başka bir sorun olarak karşımıza çıkar. Nietzsche, benliğin ancak sanatsal bir yaratım, perspektifsel düşünme sürecinde kendi belirlenmişliğinden çıkabileceğini öne sürer.

Sanatsal güç ya da sanat olarak güç istenci yoluyla benlik, dünyayı kendi tekil perspektifiyle yorumlar. Sanatçının benliği, yarattığı yapıyla bir mesafe ilişkisi kurar. Başka bir ifadeyle, sanatçıyla yarattığı imge arasındaki mesafe, onun kendisini değerlendirmesine imkân verir. Nietzsche bu mesafeyi şöyle ima eder:

“Sanatçıyı en iyisi yapıtımdan ayırıp, yapıtı kadar ciddiye almamalı. Her şeyden önce yalnızca yapıtının ön koşuludur o, bir rahimdir, bir toprak, kimi zaman yapıtın onun üzerinde büyüdüğü gübreli toprak – ve bundan dolayı yapıtın tadına varabilmek için birçok durumda unutulması gereken bir şeydir” (Nietzsche, 1998, s. 96).

Benzer bir şey sanatçının benliğiyle yapıtı arasındaki ilişki için de geçerlidir. Benlik böylece kendisiyle özdeş olmaktan çıkar ve bir önceki benliğin ürünü olan imgeyle farklılaşır, mesafelenir. Başka bir ifadeyle ve Diprose'un da dikkat çektiği gibi “bir sanat yapıtı olarak benlik, onu yaratan benlikle asla aynı değildir; bunun nedeni sanatçı olarak benliğin bir hataya, bir birliğe, toplumsallık dışı bir imgeye karşıtlığında doğru ve asli benlik olması değildir. Daha ziyade sanatsal benliğin yarattığı imge, onu yaratan mevcut benliğin ötesindeki bir andır” (Diprose, 2002, s. 24). Dolayısıyla bu mesafe, benliğin kendisini sürekli yaratmasının, oluş olarak yaşamı olumlaması sürecinin kendisidir. Bu durumda Nietzsche'nin batış, kendini alt etme olarak tarif ettiği deneyimle anlatmak istediğinin bu olduğu söylenebilir. Benlik, geçmişte olduğu şeyi yeniden değerlendirerek yeniden yorumlar. Bitimsiz bir deneyim olarak geçmişin yorumlanması, geçmişin de şimdiyle ilişkisi içinde tamamlanamaz olduğunu gösterir. Geçmişin tamamlanmamışlığı gelecekteki benliğin yaratılması anlamına gelir. Başka bir ifadeyle “sanatçı ya da üst-insan, kendi benliğinin ötesine geçerek, geçmişte olduğundan farklı olan bir geleceğin tensel benliğini yaratır ve üstlenir” (Diprose, 2002, s. 27). Fakat bu deneyimin tek faili sanatçı değildir. Geleceğin filozofu da bu deneyimi yaşama ve aktarma gücüne sahiptir. Nietzsche, yazdığı her yapıta bir önsöz yazarak, yapıtlarına bu yolla mesafelenerek kendi geçmiş benliğini

değerlendirme, yorumlama deneyimine girişmiştir.²⁷ Böylece kendisiyle hesaplaşma fırsatı bulmuş, kendi benliğini alt etmeyi ve yaratmayı başarabilmiştir.

Kendini aşma, benliğin kendi geçmişiyle ilişkisi üzerinden belirlendiği kadar başkalarıyla olan mesafe ilişkisi üzerinden de belirlenir. Nietzsche, benliğin kendisini aşmasının asıl zemininin başkalarıyla mesafeyi aristokratik bir biçimde tanımlayan ve gerçekleştiren toplumlar olduğunu söyleyecek kadar ileri gider:

“... egemen sınıfın tebaaya ve iş aletlerine sürekli dışlayan ve tepeden bakışından ve zümrelerin sürekli itaat ve emretme, aşağıda ve uzakta tutma uygulamasından doğan mesafe pathos’u olmadan, daha gizemli diğer duygu, ruhun içinde sürekli yeniden mesafe artırmaya yönelik o istek, daha yüksek, daha ender, daha uzak, daha geniş, daha kapsamlı durumların oluşumu, kısacası tam da “insan” tipinin yükseltişi, ahlak-üstü anlamda ahlaki bir ifadeyle “insanın kendisini aşmasının” sürekliliği de gelişemedi” (Nietzsche, 2016, s. 197).

İnsanın başkalarıyla bir mesafe içinde kendisini değerlendirmesi yine borçluluk-ceza ilişkisinde ortaya çıkar. Bu tür ilişkilerin sözleşmelerle düzenlenmesi, benliğin yani bedeninin de toplumsal düzendeki yerini belirlemesi açısından önemlidir. Fakat benlik bu durumda kendisini aşabilecek koşullardan uzaktır. İşte armağan verme erdemi, beklentisiz verme ve başkasının bu yolla olumlanması, Nietzsche’ye göre Hıristiyanlık gibi kişiler arasındaki ilişkileri yozlaştıran dinsel ve metafizik sistemlere karşı bir meydan okuma olarak karşımıza çıkar.

Nietzsche, insanı betimlediği pek çok metninde ondaki “komşu sevgisini” de tarif eder. Komşu sevgisi, yaşamın zor olduğu yerlerde insanı hep teskin etmiştir (Nietzsche, 2015a, s. 11). İnsanca bir erdem olarak onu ayakta tutacak bir güç vermiştir. Fakat bu tür bir sevgi insanın kendisine duyduğu kötü bir sevgi olabilir. İnsanın kendisinden sürekli uzaklaşmasını, kendisinden vazgeçmesinin bir ifadesidir. Dahası insanın kendisini gerçekten sevmediğinin ve başkaları tarafından “iyi” tanınmak istediğinin bir belirtisidir. Dolayısıyla komşu sevgisi, insanın kendisine “iyi” diyebilmesi için bir dışarıya ihtiyaç duyduğunu ve önceliğin de dışarıya verildiği bir ilişki tipine işaret eder: “Kendinizden iyi söz edilmesini istediğinizde bir şahit çağırıyorsunuz kendinize; ve onu hakkınızda iyi şeyler düşünmesi için ayarttığınızda siz de iyi şeyler düşünüyorsunuz kendiniz hakkında” (Nietzsche, 2015a, s. 55). Bu ilişki tipi, Nietzsche için iki tarafın birbiriyle basit bir takas ilişkisine girdiği, tarafların birbirleri için yaratmadığı bir çerçeve sunar. Dahası, komşu sevgisi Nietzsche için batışın, geçişin önündeki en önemli engellerden birini oluşturur. Daha önce de ifade edildiği gibi tepkisel kuvvetlerin kurduğu ilişkiler, etkin kuvvetleri yapabileceklerinden ayırıyordu. Komşu sevgisine dayalı ilişki de

²⁷ Nietzsche’nin her bir kitabına önsözler yazma girişiminin bir değerlendirmesi için bkz. Vanessa Lemm, *Nietzsche’s Animal Philosophy*, Fordham University Press, 2009, s.122-131. Ayrıca bkz. Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası yay, 2017, s. 53-58 ve 65-71.

“etkin kuvvetler karşısında bu kuvvetleri zehirler ve bir tehdit oluşturur” (Nietzsche, 2015a s. 48).

Nietzsche, komşu sevgisinin karşısına farkı olumlayan mesafe ilişkisini koyar. “Mesafe, karşılaşan faileri eşitlemez, onları indirgenemez tekillikleri içinde kurar ve korur” (Diprose, 2002, s. 25). Birbirini yok etme ya da benzemeye zorlama ilişkisini iptal eder. Dolayısıyla armağan verme erdemiyile de örtüşür. Bu yüzden yaratıcı bir çatışmayı, meydan okumayı içerir.²⁸ Bunun en iyi örneklerinden birini Nietzsche *Homeros’un Yarışı* adlı denemesinde sunar. Nietzsche bu denemede Homeros’un dünyasıyla önceki dünyayı karşılaştırır. Homeros öncesindeki dünya, şehvetin vahşete dönüştüğü bir dünyadır. Orpheus ve Musaios kültlerinde somutlaşan bu söylem, yaşamın ödenmesi gereken bir ceza, bir borç ödeme süreci olduğuna işaret eder (Nietzsche, 2015c, s. 36). Oysa Yunan kültürünün yaratıcı olduğu, yükselişe geçtiği dönemde savaş ve zafer kabul görür bir biçim altında olumlanır. Çatışmadan, haset ve anlaşmazlıktan sorumlu iki Eris’ten (Yunan tanrıçaları-kız kardeş tanrılar) birisi vahşeti, kötü savaşı simgeler. Diğeri ise “Zeus tarafından insanlar arasına diğerlerinden çok daha iyi biri olarak yerleştirilmiştir” (Nietzsche, 2015c, s. 37). Bu ikinci ve daha genç olan tanrıça insanların kendi işlerini daha iyi yapmaları için rekabet duygularını kışkırtır. Kıskançlık, öfke ve haset, insanlarda onların birbirlerini yok etmeyecekleri bir ölçülülük içinde yaşar. Genç Eris, kıskanç bir tanrının gözünü hep üzerinde hissettiği için bu hasetten korkar (Nietzsche, 2015c, s. 38). Bu nedenle Eris tanrı haseti önünde diz çöker tanrılarla yarışmaya girmeyeceği, ölçsüzce bir kibre (*hybris*) kapılamayacağını anlar. Dolayısıyla yarış, ancak insanlar arasında mümkün olabilir. İnsanlar arası ilişkilerde ise en iyi olmaya çalışmak ölçünün dışına çıkmak demektir. Güçlerin yarışı, ölçünün dışına çıkanları bertaraf eder. Yunan yarışma fikrinin özü burada saklıdır: Her yeteneğin ancak savaşarak gelişebileceği fikridir bu. Yunan düşüncesi, sanatçıların da yarış içinde oldukları bir kültür üzerinde yükselir. Yarışma kültürü yaşamı terk ettiğinde Homeros öncesi çağın yok etme ve vahşet üzerine kurulu düzenine geri dönlür. Nietzsche ölçsüzce

²⁸ Nietzsche kendi dostluk kavrayışını da mesafe pathos’una dayandırır. Çatışmacı, kendi farkını diğerine karşı savunan ve diğerinin farkını da kendi yaratımı için olumlayan bir dostluk anlayışıdır bu. Dostluk agonistik bir ilişkiyi gerektirdiği için Nietzsche, dostun aynı zamanda “düşman” da olduğunu söyler: “İnsan bir dostu olsun istiyorsa onun için savaşmak da istemelidir ve savaşmak için de düşman da olabilmelidir. İnsan dostunda düşmanını da onurlandırmalıdır. Onun tarafına geçmeden yaklaşabilir misin dostuna? Dostu en iyi düşmanı olmalı insanın. Ona karşı çıktığında onun yüreğine en yakın sen olmalısın” (Nietzsche, 2015a, s. 50-51). Willow Verkerk, modern dostluk anlayışının kendisiyle çeliştiğini öne sürerek Nietzsche’nin iyileştirici olanaklara açılan bir dostluk anlayışını savunduğunu iddia eder. Buna göre “agonistik bir ilişki olarak dostluk, bize en sağlıklı ilişkileri seçmek ve şekillendirmek için sahip olduğumuz mevcut ilişkileri sorgulamaya davet eder ve Hıristiyanlığın, bilimin ve hümanizmin dostluk kavrayışımızı basitleştirmesine karşı, konformist bir anlayıştan uzakta, dönüştürücü bir ilişki vaat eder” (Verkerk, 2013, s. 62). Öte yandan dostluk, merhamet (*Mitleid*) ilişkisini de yadsır. Başkasına merhamet duyma, kendini ve başkasını olumsuzlar ve güç istencinde azalışa neden olur. Robert C. Miner, sempatinin merhamet karşısında acıma duygusuna daha yaratıcı ve pozitif anlam verdiğini iddia eder. Bkz. Robert C. Miner, “Nietzsche on Friendship”, *Journal of Nietzsche Studies*, No: 40 (Autumn 2010), s. 64-67.

yarışın sonucunun kültürün çöküşüyle sonlanacağına işaret eder. Bu noktada maraton yarışçısı Miltiades örneğini verir.

Miltiades, kazandığı bir yarıştan sonra daha önce düşmanlık duyduğu bir köleye karşı intikam hissiyle dolar (unutmayı başaramaz), kutsal olanı çiğneyerek ölçüsüzce bir savaşa girişir ve kaybeder. Tanrılar önünde ölçüsüzce davranmış, yarışma ruhunu yitirdiği için kendi sonunu da hazırlamıştır. Nietzsche'nin bu örneği, başkasıyla girilen bir mücadelenin ancak onun tekil varlığını kabul etmesiyle olanaklı olduğunu anlatır. Mesafe, olması gerektiğinden çok daha fazla daraldığında ya da arttığında yaşamın yaratıcı biçimde deneyimlenmesi mümkün değildir. Fakat Nietzsche bu denemesinde Yunan kültüründeki yarışma ruhunu kendi çağıyla ilişkilendirir ve böylece basit bir yarışma ruhu çözümlemesinin ötesine geçer. Yaşlı olan Eris, yıkıcı, yok edici yönüyle Nietzsche'nin kendi çağına damgasını vuran değerleri alt üst etme denemesindeki arzusuna karşılık gelir. Eris, hem insanın hayvanlığını hem de yeni değerler yaratmak için gerekli olan yıkıcılığı temsil eder. Genç Eris, nihilizmi aşma imkânı çerçevesinde yeni değerlendirme biçimleri için gerekli olan dürtüyü, Dionysosçu olanı simgeler. Öte yandan İyi Eris'in temsil ettiği kıskançlık, öfke ve haset duyguları, modern insanlarda yeni bir kültürün yaratılması bakımından silikleşmiştir. Bencillik, diğerkamlık ve merhamet adına reddedilir.

Eris'in kişiler arasındaki rekabeti teşvik ettiği bu düzenlemede rakipler bunu yalnızca yarışma uğruna yapmazlar. Acampora'nın da işaret ettiği gibi "rakipler eylemlerini ifade edebildikleri ölçüde ve edebildikleri için kültür ve kurumlar, etkinliğin farklı formlarını destekleyen ve ödüllendiren farklı yarışma formlarını düzenleyebilir, teşvik edebilir" (Acampora, 2013, s. 19). Sonuç olarak yarışma ruhu, farkları koruyup çoğaltarak içinde bulunulan kültürün gelişimine hizmet eder ve her bir yarışmacı bu bilinçle yarıştığını bilir.

Nietzsche'nin farkı koruyup çoğaltan bu agonistik düşünme biçimi, benlikle başkası arasındaki olumsuz bir ilişkinin nasıl gerçekleştiğini gösterir. Fakat Nietzsche'nin felsefesinde olumlamanın en üst düzeyde gerçekleşebilmesinin yolu, ebedi dönüş fikrini anlamaktan geçer. Bu yine Miltiades'in kurtulamadığı hınç duygusunun alt edilmesi anlamında da önemlidir. Benliğin "geçmişte olanları kurtarması ve tüm "böyleydi" olanları "ben böyle istedim"e dönüştürmesi" için başka bir zaman kavrayışına ihtiyacı vardır (Nietzsche, 2015a, s. 137). Nietzsche'nin insanın kurtuluşu dediği şey budur ve böylece ebedi dönüş fikri, oluş ve üst-insana eklenerek olumsuz olanın da olumlandığı bir perspektif olanaklı hale gelir (Yavuz, 2001, s. 145).

1.4.3. En Üst Olumlama Olarak Ebedi Dönüş

Bilme istenci Batı metafiziğinin başlangıcından itibaren düşüncenin temel itkilerinden biri olmuştur. Nietzsche, bu istencin yaşamı sınırladığını, ona yasalar dayatarak özündeki çoğulluğu, farklılaşmayı yadsıdığını düşünüyordu. Yaşam, özünde oluş olduğu için Tanrının ölümünden sonra yaşamı yaşam dışı ideallerle yorumlamak da imkânsız hale gelmiştir. Dolayısıyla aşkın yapıların krizi, yaşamı ancak yaşamın bir oluş olarak sunduğu imkanlarla yorumlamanın ve değerlendirmenin de önünü açar. Nietzsche'nin çeşitli yorumlara ve ihtilaflara konu olan ebedi dönüş kavramı, oluşun nasıl yorumlanacağı ve olumlanacağı üzerine kuruludur. Bu, aynı zamanda Nietzsche'nin Batı metafiziğine verdiği en radikal yanıt olarak da görülebilir. Zira en üst düzeyde bir olumlama olarak ebedi dönüş, Batı düşüncesi ve kültürünün temel olayı olarak nihilizme karşı yürütülen eleştirel mücadelenin de tepe noktasında yer alır.

Nietzsche ebedi dönüşü kimi zaman kozmolojik bir anlam verir. *Şen Bilim*'in dördüncü bölümündeki 341. aforizma söz konusu öğretiyi açık bir şekilde ortaya koyar:

“Şimdi yaşadığım, yaşamış olduğum yaşamı bir kez daha, sayısız kez daha yaşamak zorundasım. Bu yaşamlarda yeni hiçbir şey olmayacak; her acı, her sevinç, her düşünce, her iç çekiş, yaşamındaki dile gelmeyecek ölçüde küçük ya da büyük her şey zorunlu olarak, tümünden aynı sıra, aynı düzen içinde sana geri gelecek – bu örümcek, ağaçlar arasındaki bu ay ışığı bile, bu an bile, ben kendim bile. Varoluşun ebedi kum saati tekrar tekrar ters çevrilecek, sen ey toz tanesi, sen de onunla birlikte...” (Nietzsche, 2003c, s. 206).

Bu, evrendeki her şeyin, her olayın aynı şekilde geri geldiği düşüncesidir. Kuşkusuz kelimesi kelimesine alındığında her şeyin aynı şekilde tekrar ettiği düşüncesi çelişkilidir. Fakat “öğretiyi varoluşsal boyuta taşıdığımızda üst-insan ve güç istenciyle ilişkili olduğunu görürüz” (Löwith, 1997, s. 55). Dolayısıyla öğretinin iki yönü vardır. İlk olarak zamanın neliğine dair bir açıklama sunulur. İkinci olarak da olan her şeyin masum olduğu ve onaylanması gerektiği düşüncesine yer açılır. Başka bir ifadeyle “Hıristiyanlığın hiçbir şeyi istememektense hiçliği isteyen çileci idealine karşı ebedi dönüşü isteyen” bir üst-insan oluşun öne çıktığını söyleyebiliriz (Löwith, 1997, s. 56-57).

Ebedi dönüşün kozmolojik yönü, geleneksel zaman anlayışından ayrılır. Çizgisel ve teleolojik bir zaman yerine dairesel, döngüsel bir zamana işaret eder. Bu nedenle oluş ve varoluşa herhangi belirli bir anlam yüklenemez. “İnsan”ın belirlediği amaçlardan arındırılan oluş, üst-insanın varoluşu için zemini hazırlar. Tersinden ifade edilirse üst-insan aynı zamanda ebedi dönüşün koşuludur. Ebedi dönüş, dairesel bir harekete sahip olduğu için herhangi bir köken ya da başlangıç düşüncesini de dışarıda bırakır. Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te andan geriye ve ileriye uzanan iki yoldan söz eder. Her iki yol da sonsuza uzanmaktadır ve anda birleşmektedir. Dolayısıyla her iki yol da zamanın sonsuz olduğuna işaret eder ve olan her ne

varsa zaten daha önce de olmuştur: “Bu geçitten (an) sonsuz bir sokak gider geriye. Ardımızda bir sonsuzluk vardır. Yürüeyebilen ne varsa bir kez olsun geçmiş olması gerekmez mi bu sokaktan? Her şey zaten bir kez olmuşsa bu an nedir?” (Nietzsche, 2015a:156). Bu son soru döngüsel zamanın Nietzsche’deki özgün yanını ortaya koyar ve ebedi dönüşteki “dönüş”ün fark olduğunu sezdirir. An, sonsuzca geri döner fakat geri dönen, artık oluşun dünyasında güçlerin dağılımının farklı olması nedeniyle yeniden yorumlanır (Roney, 2013, s. 317). Oluş, güçlerin eşitsizliğine (agonistik olana) bağlı olarak farklılaşan dengeler üzerine kurulu olduğu için tümüyle farklı, yeni bir başlangıç da olamaz. “‘Güç’ ve ‘durağanlık’, ‘aynı kalma’ birbirleriyle çelişir. Gücün ölçüsü (büyüklük olarak) sabittir ama özü değişim içindedir” (Nietzsche, 2014, s. 648). Bu noktada mesafe pathosu’nu olanaklı kılan güçler eşitsizliğinin farkı nasıl olumladığını hatırlamak uygun olacaktır.

Mesafe pathos’u zemininde karşılaşan taraflar birbirlerini yadsımaksızın ve yok etmeksizin ve tekilliklerini koruyarak bir yarışma sürecine giriyorlardı ve bu süreç aynı zamanda bir yorumlama ve tartma imkânı veriyordu. Benzer şekilde kişinin kendi geçmişine, kendi imgelemine karşı mesafesi de geçmişi yadsımamasının, acının yok sayılıp değersizleştirilmesinin önüne geçmekteydi. Dolayısıyla ebedi dönüşte geçmiş sürekli yorumlanan, aşılın ve sonuç olarak olumlanan bir şey olarak düşünülür. Geçmiş, yükünden kurtulduğu ölçüde gelecek de özgürleşebilecek, insandan üst-insana geçişin olanakları açılacaktır. Bu nedenle tüm “böyleydi”leri “böyle istedim”e dönüştürecek bir ilke gerekir. İstenilen şey, onun ebedi dönüşünü de isteyecek şekilde istenmelidir. Bu nedenle Nietzsche, istemeden önce isteyebilmek gücünden söz eder ve tüm yarım-istemelere karşı çıkar. İsteyebilen kişi olmak, istenilenin sonsuzca istenilmesi demek olduğundan geçmişin acısının da istendiği bir edime dönüşür. Böylelikle Nietzsche’nin ebedi dönüşü, Hıristiyanlıkta olduğundan farklı olarak acının olumlandığı ve hatta istendiği bir öğreti haline gelir. Varoluşun acısı ancak olumlanırsa bir yaratma edimine aracı olabilir. Aksi durumda geçmişin acısı bir hınç duygusu biriktirmeye neden olur ve böylece benliği dönüştürme imkânı da ortadan kalkar. Zira mutluluk kadar acının da benliğin kurulmasındaki rolü yadsınamaz.

Fakat Nietzsche’nin döngüsel bir niteliğe sahip ebedi dönüş öğretisi, Nietzsche’nin modernitenin zaman ve tarih anlayışına karşı aldığı tavırla birlikte düşünüldüğünde daha açık hale gelir. Ebedi dönüş düşüncesi, Nietzsche’nin moderniteyle polemiklerinin sonucu olan bir tarih anlayışıyla (ve aynı zamanda bir tarih yazımı anlayışı) tümüyle olmasa da uyur. Modern tarih anlayışı tarihi yalnızca peş peşe gelen olaylar silsilesi olarak ele almaz. Geçmiş, şimdi adına ikincilleştirilir ve gelecek sürekli yenilenme olarak projelendirilir. Böylelikle zaman, hep bir yitirme, çürüyüp gitme olarak yaşantılanır. Modernliğin sürekli yeni olanı istemesi, aşırı bir

tarihselleşmeyle sonuçlanır. Başka bir ifadeyle “şimdi”ye odaklanan modernlik, sürekli bir “yeni” olanın peşinde paradoksal bir noktaya doğru sürüklenir. Dolayısıyla geçmiş hep geride bırakılan, buharlaşıp yiten (katı olan her şey buharlaşıyor) bir şeye dönüşür. Kelimenin tam anlamıyla şeyleşir. Taşlaşır ve canlılığını kaybeder. Böylelikle “şimdi”nin geçmiş anlamı, bir geçmiş olarak anlamı (her “şimdi”nin bir geçmiş olması bakımından) hükümsüzleşir. Nietzsche’nin kendi çağının tarih anlayışlarını eleştirisini de bu bağlamda ele almak uygun olacaktır. Her tarih anlayışının gerisinde aynı zamanda bir zaman anlayışı olduğu varsayılırsa Nietzsche’nin belli başlı tarih ve dolayısıyla zaman anlayışlarını eleştirisi, onun olumlayıcı ebedi dönüş öğretisini neden ortaya koyduğunu bir nebze de olsa aydınlatacaktır.

Nietzsche üç farklı tarih anlayışı ya da tarih yazıcılığı ayırt eder. Ona göre “tarih üç bakımdan: eyleyen ve çabalayan olarak [anıtsal], koruyan ve saygı duyan olarak [antikacı] ve acı çeken ve muhtaç olan olarak [eleştirel] canlı olana aittir.” (Nietzsche, 2015d, s. 14-15). Buna göre anıtsal tarih, şimdiki zamanda yaşayanlara ilham verecek geçmişin büyük ve ender yapıtlarını ve kişiliklerini öne çıkarır. Dolayısıyla geçmiş, anıtsal tarih için taklit edilmeye değer görülür. Fakat “şimdi”nin imkanları bunun için uygun mudur sorusunu da beraberinde getirir. Öte yandan geçmiş çarpıtılır ve hayali bir şeye dönüştürülür. Böylece geçmişin büyük ve belki de yaşam için en önemli olan kısımları unutulur. Ayrıca fanatik ve bencil kişiliklerin ellerinde savaş ve devrimlerin ortaya çıkmasına neden olabilir. Anıtsal tarih, geçmişin gerçekliğinin hayali olana eğilimli olması ve mitik bir hafızayı güçlü tutması nedeniyle de fazla unutkanlıktır (Nietzsche, 2015d, s. 19). Son olarak anıtsal tarih, tepkisel ya da kölece olan kuvvetlerin elinde zamanının güçlülerine duyulan nefretin, geçmişin güçlü ve büyük olanlarına duyulan hayranlıkla maskelendiği bir zemine yer açar. Anıtsal tarihteki bu aşırı unutma, antikacı tarih tarafından telafi edilmeye çalışılır. Gelgelelim antikacı tarih de anıtsal tarihin aksine hafızaya fazla önem verir. Eskiye dair ne varsa korumaya çalışır. Bu nedenle de şimdiyle, yaşamla ilişkisini koparır. Eleştirel tarih ise antikacı tarihin geçmişi korumadaki aşırılığının önüne geçmek için ortaya çıkar. İnsanın yaşayabilmesi için gerek duyduğu geçmişi unutma gereksinimine yanıt verir, geçmişi sorgular ve yapılan haksızlıkları yargılayarak hükmünü verir. Geçmiş, yeniden başlayabilmek için yadsınır.

Nietzsche, her üç tarih anlayışının kendi sınırlarını zorlamasıyla yaşamdan kopacağını, birbirlerinin eksikliklerini düzeltirken kendilerine özgü perspektiflerini gözden geçirmelerini ister. Geçmiş ve şimdi, üç tarih anlayışında da hatalı bir biçimde ele alınmıştır. Ya geçmiş tümüyle unutulur ve bu “acı çeken bir hafızanın genişlemesiyle sonuçlanır” (Lemm, 2009, s. 117) ya da geçmişte olan her ne varsa korunarak şimdiyle olan bağ koparılır. Nietzsche’nin ebedi dönüş öğretisinin bir yanıyla bu tarih anlayışlarında görülen sorunlara bir yanıt olduğu

düşünülebilir. İlk olarak geçmiş, asla tümüyle korunması gereken bir şey olamaz. Antikacı tarihin aşırı tarihsel yönü, tarih-dışı olana yer bırakmaz. Oysa Nietzsche'ye göre bir kişi ya da halkın tarih-dışı olana gereksinimi vardır. "Bir bireyin, bir halkın ve bir kültürün sağlığı için tarihsel olmayan da tarihsel olan da eşit ölçüde gereklidir" (Nietzsche, 2015d, s. 9). İkinci olarak eleştirel tarih, şimdiye odaklanmak pahasına tüm geçmişi yadsır, "onu değersizleştirir ve zamansallığı inkâr eder" (Rampley, 2007, s. 141). Ebedi dönüş öğretisinde geçmiş, benliğin kendi öz-geçmişiyile, kendi imgesiyle ilişkisi üzerinden biçimlenir. Geçmişin canlı, bitimsiz ya da tamamlanmamış oluşu, benliğin kendisine olan mesafesiyle de ilişkilidir. Bu mesafe, geçmişin etkin unutulması yoluyla ortaya çıkan bir hafıza formu meydana getirdiği ölçüde sonsuz yoruma ve perspektivizme açıdır. Dolayısıyla tarih ya da tarih yazıcılığı da geçmişin ancak şimdiye, yaşama hizmet eden kısımlarının dönüşünü arzuladığı (mutluluk kadar acıyı da isteyecek biçimde) sürece olumlayıcı ve iyileştirici bir güç olabilecektir. Bu durumda tarih artık nedensel ilişkiler üzerine kurulu, rasyonel kategorilerle işleyen bir bilim olmaktan çıkar ve bir sanat olarak vücut bulur. Nietzsche, geçmiş-şimdi-gelecek ilişkilerini estetik bir düzleme taşır. Özetle Dionysosçu bir sanata göz kırpar.

1.4.4. Sanat, Yeryüzü ve Benliğin Özgür Yaratımı

Dionysosçu olanın kılavuzluğunda bir geleceğin felsefesi tahayyülüne imkân veren bakış, sanat-yeryüzü ve bir oluş olarak benliğin (başka bir deyişle bedeninin) yaratımını birlikte düşünmeyi gerektirir. Nietzsche sanatın yaşamı olumlamak için olanaklı tek imkân olduğuna ve bunun da insanın irrasyonel yanının yaratma için işe koşulmasıyla gerçekleşebileceğine inanmıştı. Öyle ki onun 'Büyük Politika' düşüncesini bile yönlendiren şey tam da bu yeniden yaratım ufkudur. Fakat sanat, yalnızca sanat yapıtında vücut bulan, seyirlik ya da dinlemeye hitap eden bir unsur olamaz. Nietzsche'de sanat ile yaşam ve yeryüzü arasında sıkı bir ilişki vardır. Daha önce de değindiğimiz gibi insan hayvanının hayvanlığı, yaşamı olumlayacak bir sanat anlayışına göz kırpar ve bu da esasen Nietzsche'nin düşüncesinde geleceğe doğru benliğin özgür bir yaratımında içerilir. Nietzsche'nin metinlerinde yoğun ve güçlü doğa imgelerinin (hayvandan, bitkiye ve organik olmayan şeylere kadar; dağ, deniz, kara, otlar, bulutlar vb.) varlığı, Tanrı'nın ölümüyle birlikte artık herhangi bir aşkın unsurla tanımlanamayacak olan görünür olanın anlamlandırılmasında ve insanın bu alanla kuracağı ontolojik ilişkide somutlaşır. Artık yeryüzünün anlamı değişmek zorundadır (ki böylelikle 'insan'ın da aşılabileceği bir zemin var olabilsin. Nitekim yeryüzüne yalnızca onun sınırlarında kalarak uzun bir aradan sonra yeniden dönen, yalnızca onu yaşam için bir zemin kabul eden bir perspektif şimdiye kadar hüküm süren insan anlayışına da son vermek arzusunda olacaktır). Şimdiye kadar Platonculuk ve

Hıristiyanlığın hükmüyle insan için ifade ettiği anlam zaten değerini yitirdiği için başka olana yer açmak amacıyla yaşamın yaşamla doluluğuna yanıt verebilecek şekilde belirlenmelidir. Kuşkusuz bu belirleme tek bir yorum ya da düşünmenin, imgelemin tasallutu altında olamaz. Bundan böyle yeryüzü rasyonel bir dilin ve düşünmenin ötesinde anlaşılacak zorundadır. Peki Nietzsche bu olumlamayı yaparken nasıl bir yol izler? Hangi imkanları öne çıkararak insanın (ve artık üst-insan oluşun yoluna girme cesaretindeki insanın) yeryüzüyle ilişkisini yeniden tahayyül eder?

1876 yılında Sorrento'ya seyahati Nietzsche'nin düşüncesinin dönüşümünde önemli bir merhaledir. Seyahat dönüşü Basel'deki filoloji kürsüsündeki konumundan vazgeçip üniversiteden istifa edecektir. Kuşkusuz bunda onulmaz hastalığının payı olduğu söylenebilir. Fakat yine de bu vazgeçişin ardında düşüncelerinin değişmesi gerçeğinin olduğunu teslim etmek gerekir. Wagner'e mesafelendiği bu dönem daha sonraki pek çok yapıtının oluşumunda belirleyici olacaktır. Bu deneyim yeni bir ufkun sonuna kadar açılmasına imkân verecek ve Nietzsche'nin imgelemine de büyük ölçüde dönüştürecek. Bu dönüşüm aslında düşünme serüveni boyunca aklından çıkarmadığı Dionysosçu olanın kazandığı farklı anlamlar yelpazesinde görülebilir. Öyle ki *Tragedyanın Doğuşu*'nda trajik olanın ne olduğuna dair sorunun yanıtı daha ziyade Dionysos'un Apollon ile görece uyumlu bir ilişkide oluşu şeklinde betimlenirken Nietzsche'nin Hıristiyanlığın modern kültürdeki egemenliğine karşıt konumu hesaba katıldığında Dionysos'un karşıtının İsa olarak gösterilmesi bu noktada ayrı bir önem kazanır. İsa ya da 'Çarmıhtaki', Hıristiyanlık düşüncesinin kalbidir ve Nietzsche tam da bu karşıtlık üzerinden Dionysos'u öne sürer. *Ecce Homo*'daki Dionysos imzası 1870'lerin sonlarından itibaren gelişen bir düşüncenin altına atılan bir imzadır aynı zamanda. Yine de bu karşıtlığın tepkisel değil Dionysosçu olanın Nietzsche'nin felsefesinde birleştiği her başka figürle olan ilişkisinin etkisi olarak olumlayıcı bir düşünmeyi doğurduğunu söylemeliyiz. Başka bir deyişle Dionysos figürü, Nietzsche'nin düşüncesinde başkalaşan, dönüşen, dönüşümüyle birlikte Nietzsche'nin düşüncesinin de dinamiğini belirleyen bir niteliğe sahiptir.²⁹ İlâveten Dionysos'un bu niteliği Nietzsche'nin kendi felsefi kişiliğiyle de örtüşür. Nitekim, erken dönem yapıtlarındaki benliğini terk etmeye, ona mesafelenmeye, onu etkin unutmmanın dinamiğine bırakmaya meylettğinde esasen farklı Nietzsche'lerin ortaya çıktığı söylenebilir. Bunun en iyi

²⁹ Bkz. Kalaycı, Nazile (2020), 'Nietzsche'nin Dionysosları: "Dionysosçu olan nedir?" Sorusunun Yanıtlanamayışı Üzerine', s.31-52. içinde, *Tanıdık ve Yeni: Nietzsche'de Aşırılık, Yaşam, Kendilik*. Editörler: Toros Güneş Esgün & Gülben Salman, Pinhan Yayıncılık, İstanbul. Kalaycı, söz konusu yazısında Nietzsche'nin Dionysos'a olan ilgisinin yalnızca trajik olanı kavramıyla sınırlı olmadığını vurgular. Nietzsche'yi ısrarla Dionysos'u gündemde tutmaya iten temel neden, onun istemeyi olumlayacak gücü barındırmış olmasıdır. İlâveten, çoklu Dionysos'ların (Apollon ile uyumunda Dionysos, Sokrates'e ve İsa'ya karşı Dionysos, Ariadne ile tamamlayıcı Dionysos. Liste uzatılabilir kuşkusuz. Zerdüş'tle yoldaş, Zerdüş'ün hayvanlarına refakatçi vb.) ortaya çıkışının onun ilişkisel bir biçimde ele alınmış olmasının sonucu olduğu da söylenmelidir.

göstergelerinden biri her bir kitabı için yazdığı önsözlerde kendi geçmişiyle hesaplaşarak başkalaştığını, kendisiyle agonistik bir ilişki kurduğunu ifade etmesidir.

Nietzsche'nin metninde oluş halinde (tamamlanmaya doğru gitmeyen) olan bu figür Nietzsche'nin yeryüzüne sadakat çağrısını ve sanatın olumlayıcı gücünü de temsil eder. Dionysos hangi kılığa girerse girsin ve hangi başka figürle birlikte (karşıt, düşmanca ya da dostane) görünürse görünsün öncelikle yeryüzünü, aşkın ideallerce belirlendiği anlamlarından kurtaracak kuvvetlerin bir temsilidir. Tanrı'nın ölümünün ilanıyla birlikte eski dünyanın geri çekilmesinin yarattığı boşluk ya da nihilist durum karşısında farklı Dionysoslar, bu boşluğun kaosunda yeryüzünün yeni yaşam kıpırtılarını da işaretler. Dionysos, yıkıcı bir güce sahip olmakla, *Zerdüşt*'ün de örtük ya da değil esas figürüdür. Bu anlamıyla tarihsel bir durum olarak nihilizmin yıkıcı etkilerini hem sahiplenir (bu sahiplenme, pasif ya da aktif nihilistin bakışını aşan, yaratıcı ve sanatsal bir görmeye izin veren bir niteliğe sahiptir) hem de bundan yeni olanın doğmasına imkân veren olanakları görmeye davet eder. Eski levhaların ve düşüncelerin parçalanması, bu yıkıcılığı gerektirir fakat aynı zamanda bu yıkımın harabelerinde yeryüzünün dinamik, yaşam dolu canlılığı da fişkirir:

“Eski tanrıların gömüldükleri yerde neşeyle oturduysam, eskiden dünyaya kara çalanların anıtları yanında dünyayı kutsayarak, dünyayı severek oturduysam:-çünkü kiliseleri ve tanrı mezarlarını bile severim, gökyüzü temiz gözlerle bunların tavanlarının çatlakları arasından bakıyorsa; hoşlanırım kilise yıkıntıları arasında otlar ve gelincikler gibi oturmaktan” (Nietzsche, 2015a, s.233).

Yeryüzüyle ya da yaşamla olan yeni ilişki ancak burada başlar. Eski sınırların silinip gidişi yeni olanakları davet edecektir. Bunun için Nietzsche Dionysos'un insanın hayvanlığına işaret eden yanını, şimdiye kadarki pek-insanca değerlerin dünyasıyla yaşamış insanı iyileştiren yönünü, üst-insanda içerilen armağan verme erdemini, yeryüzünde kalarak ve yeryüzü için anlam yaratan kapasitesini seferber eder. Bu aynı zamanda bir sanat olarak yeni felsefenin de müjdecisidir. İnsanın hayvanlığı daha önce de ifade edildiği gibi insanın, geçmiş ve gelecek arasındaki ilişkileri, etkin unutkanın gücüyle olumlayıcı bir tarzda düşünmesine imkân verir. ‘Böyleydi’nin pişmanlıkları üzerine kurulu bir hınç duygusunun aşılması, geçmişin ‘Ben böyle istedim’ mottosu üzerinden üstlenilmesi yeni değerler yaratmanın koşuludur. Hınç duygusu, agonistik ilişkileri felce uğratan ve farkın, tekilliklerin kendilerini sunmalarına, var etmelerine engel teşkil eden bir duygu olduğu için kesinlikle aşılması gerekir. İlâveten Nietzsche'nin ‘komşu sevgisi’ dediği ve ikiyüzlü bir dinamiğe sahip olan duygular da eninde sonunda hınç duygusuna yaslanır. Hıristiyanca olan sevgi, suçluluk duygusunu içermesi açısından gerçek bir sorumluluk ve özgürlüğe bağlanamaz. Suçluluk, korkuyla içiçe geçer ve Nietzsche *Zerdüşt*'te ‘vicdanlı’ adlı karakterin ağzından korkunun, insanın şimdiye dek meydana getirdiği kölece erdemlerin, insanın hayvanlığına gem vurulmasının ve bilimin kaynağı olduğunu söyler:

“Çünkü korku – insanın ilk ve temel duygusudur; korkuyla açıklanır her türlü ilk günah ve ilk erdem. Korkudan doğdu benim erdemim de, bilim deniyor ona. Yabani hayvanlardan duyulan korku – en uzun zamandır insanın içinde beslenen korkudur bu ve insanın içinde sakladığı ve korktuğu hayvan da dahildir buna: - ‘içindeki hayvan’ der Zerdüşt buna. Böyle uzun, eski bir korku sonunda inceldi, ruhanileşti ve tinselleşti – bugün bana öyle geliyor ki, bilim diyorlar adına” (Nietzsche, 2015a:308).

Uygarlığın kurulmasında belirleyici olan ‘hakikatler’ ve erdemler korkunun egemenliğinde inşa edilmiştir. Nietzsche korku karşısında cesaretin esasen insanın öntarihindeki temel motivasyon olduğuna inanıyordu. Bu cesaret giderek tinselleşmiş ve insanın insan olmasında belirleyici bir unsur haline gelmiştir. Cesaretin insanın öntarihindeki yabani karakterini yeniden ona iade etmek, tam da değerlerin değerini yitirdiği bir zamanda Dionysosçu olanın tekrar sahneye çıkmasına izin verir. Korku yerine cesaret, uygarlığın ardındaki temel duygulanımın ters yüz edilmesidir. Cesaret, istemeyi olumlayan, olanaklara açılan, oluşu istemenin koşulu olan bir duygulanımdır ve Nietzsche bu bağlamda Zerdüşt ile birlikte Dionysos’a yeniden ulaştığını yazar (Nietzsche, 1996a, s. 115).

Bakışı yeryüzüne çevirmenin iyileştirici gücü olduğuna dair Nietzsche’nin fikrinin en net anlatımlarından biri *Zerdüşt*’ün ‘İyileşmekte Olan’ başlıklı kısmında yer alır. Zerdüşt, yedi gün mağarasında uyuduktan sonra uyanır ve hoş kokular eşliğinde hayvanları onunla konuşma zamanının geldiğini söylerler. Hayvanlar mağaranın dışındaki (bir bahçe gibi olan) dünyanın – rüzgârın, derelerin vb. özetle yeryüzünün – onu beklediğini söylediklerinde tüm bunların Zerdüşt’ün hekimi olacağını ilan ederler. Zerdüşt, hayvanların konuşmalarını dinler ve bu ona sanki yeni ve taze bir dilmiş gibi gelir. Sesler, sözcükler dansa eklenir. Tüm şeyler böylece dans eder ve bu sürekli gidiş gelişlerle ebedi dönüşün hareketine eşlik eder. Ebedi dönüş, geçmişin olumlanmasının ve geleceğin olanaklarını ve dolayısıyla farka açılan yolun merkezinde durur. İyileşecek olan bu yolun üzerinde durduğu, durabildiği sürece iyileşebilir.

Bu iyileşme aynı zamanda yalnızca yeryüzünü tek ölçüt olarak kabul eden bir sanat anlayışıyla birlikte düşünüldüğünde anlamlıdır. Esasen Nietzsche’de sanat hem felsefenin hem de bilimin geleneksel yönelimlerini alt üst edecek bir güce sahip olabilir. Felsefe ve bilim sanata yaklaştıkları ölçüde yaşamı olumlayacak bir niteliğe kavuşabilirler. Ve bu da ancak yaşamın perspektifinden mümkündür. Nietzsche, tarih üzerine düşüncelerini sunarken özellikle tarihi bir bilim olarak ele almaktan kaçınır. Onu yaşamın yürüncesinde tutarak unutmama ve hafıza arasındaki ilişki üzerinden anlar. Unutmama, insanın hayvan yanı sıra bağlantılı ve dolayısıyla aynı zamanda tarih-dışı bir yeti olduğu için hafızayı oluşturur, onu inşa eder. Bu tarih-dışı unsur, insanı tarihsel yapan bir etkiye sahiptir. Vanessa Lemm’in de işaret ettiği gibi: “Unutmama, unutabildiğimiz için hatırlıyor olduğumuz anlamında hafızadan önce gelir, tersi değil. Bu yüzden insanı tarihsel yapan şey zannedildiği gibi hafızası değil, daha ziyade unutmamasıdır. Böylece tarihsel olan tarih-dışı hafızayla unutmama tarafından oluşturulur. Hayvan unutmaması insan

hafızasına dayanmaz; insan hafızası hayvan unutmaya dayanır” (Lemm, 2018, s. 174). Böylece tarih bir bilimsel açıklamalar ve neden-sonuç denkleminde sunulan betimlemeler toplamı olamaz. Bu, tarihin bir ‘temsil etme’ ilkesiyle çalışmayacağını, geçmişin - tıpkı realist bir bakış açısında olduğu gibi – temsil meselesi olmadığını söylemek anlamına gelir. Özetle geçmiş olmuş bitmiş, tamamlanmış ve bu yüzden bilimsel bir açıklamaya tabi bir nesne olamaz. Aksine etkin bir unutmaya üzerinden bakılan bir geçmiş, hep olumsuzdur, oluş içindedir ve tam da bu nedenle yoruma, hep yeniden inşa edilmeye açıktır. Bu tespit tarihin ancak sanatsal bir perspektifle olanaklı olduğuna kapı aralar. Tarihi bu anlamda ancak bir sanatçı olarak geçmiş yazabilir ve bir tarih yazımı da ancak sanatçının yaratımı örnek alındığı sürece olanaklıdır.

Tarihin yaşam için olması kadar felsefenin de bundan böyle yaşam için olması elzemdir. Bu durumda Nietzsche’nin düşüncesinde yeni bir anlama kavuşan felsefeyi nasıl anlamalıyız? Neden felsefe, artık soyut düşünmenin ötesinde sanatsal bir yaratım olmak zorundadır? Bir kere soyut düşünme, tüm tekilliklerin ve farkların kavramlarla silinmesiyle işler. Uygarlık, hafızasıyla kavramlarını tekil olanın pahasına kurar. Nietzsche henüz 1870’lerin ilk yarısında felsefe-bilim ve sanat ilişkileri üzerine kafa yormaya başlamıştı ve felsefeyi daha ziyade sanatsal bir güç ve icat formu olarak anlıyordu. Felsefe, kavramsal temsili kullanması bakımından bilimle benzer bir konumda görünür fakat amaç ve sonuçlar söz konusu olduğunda bir sanattır.

Nietzsche bu tanımla beraber felsefeyi ‘seçici bilme dürtüsü’ şeklinde betimlerken esasen sınırsız bir bilme dürtüsünün Avrupa kültürüne egemen oluşunun tehlikelerine karşı bir güçle çıkmak ve yaşamın sınırsız bilme dürtüsüyle yozlaşması karşısında yeni bir kültürü canlandırarak olumlayıcı düşünme biçimleri için bir zemin arayışı içindedir. Bu zeminde mutlak ve kesin olana yer yoktur. Zira felsefe, bir olanaktan diğerine sıçrayışlar yapma ve hayal gücünün özgürleşmesidir İmgelem, bilme dürtüsüne egemen olduğunda (Dionysos’un Apollon karşısındaki baskınlığı) ortaya çıkan *pathos*, bizim varoluşu estetik bir biçimde kavramamızın da koşulu olacaktır. Keith Ansell-Pearson, bilme dürtüsüne yönelik Nietzsche’nin imgelemi öne çıkaran bu müdahalesinin filozofu keşif ya da rahipten ayıran bir etkisi olduğunu iddia ederken onun ancak yaşamın tehlikeli ve uzak bölgelerinde yaşamayı tercih eden bir gezgin olduğunu söyler (Ansell-Pearson, 2019, s. 450). Tehlikeli yaşam, bir olanaktan diğerine sıçrama, varlığı donmuş, mutlaklaşmış metaforların zorlaması olmaksızın değerlendirmeye olanak verir. Tehlikeyi göze alma, cesaret, bilinmeyen bölgelere açılma cüreti, yeni olanaklar deneyip kesinlikleri ardında bırakma atılganlığı... Tüm bunlar esasen mevcut ahlaki değer yargılarını geride bırakmayı kendine görev bilen filozofun temel karakteristikleridir. Nietzsche burada o çok bilinen ‘gemicî’ imgesini kullanır. *Şen Bilim*’in 124. aforizmasında “karayı terk edip denize

açılmaktan ve karaya duyulan özlemin zayıf düşürücü etkisinden” (Nietzsche, 2003c, s. 129) söz eder. Benzer biçimde *İyinin ve Kötünün Ötesinde*’nin 23. Aforizmasında da “ahlakın üzerinden geçip uzaklara yelken açmaktan” (Nietzsche, 2016, s. 29) dem vurur. Bu imgeler Nietzsche’nin felsefeyi yeniden tasavvur ettiği ve onu bilme dürtüsüne değil daha ziyade istemeye ve egemen olmaya bağladığının işaretidir. Karanın ya da ahlakın terk edilişi, denize açılma cesareti, kişinin yalnızca kendisini idame ettirme (dürtüsünde), kendi varlığını sürdürmede kullandığı güç istenci formundan yaratmaya, yaratmayı istemeye – henüz bilinmeyen ve keşfedilmemiş olanı istemeye kışkırtılan - geçişin bir imgelemine sunar gibidir. *Zerdüş*’te Nietzsche şöyle yazar:

“Denizi seviyorsam ve denizin doğasında olan her şeyi, en çok da bana öfkeyle karşı çıktığında seviyorsam onu: Yelkenimi keşfedilmemiş süren, arayan haz varsa içimde, bir denizci-hazza varsa hazzımda: Eğer sevincim haykırıyorsa: “Kara gözden kayboldu – son zincirimi de attım şimdi – sınırsız olan uçuluyor etrafımda, ta öteerde parıldıyor mekan ve zaman, pekala! Hadi bakalım! Yaşlı yürek! – diye” (Nietzsche, 2015a, s. 235).

Deniz, insanın hayvanlığına dönüşünü, hayvanlığını hatırlamaya yönelik bilincini kışkırtan, egemen olmayı da çağrıştıran bir metaforudur. “Bilme dürtüsüne karşı yeni bir psikoloji ve fizyolojiye dayalı, bizi felsefe yapmaya iten dürtüsel hareket” (Hay, 2019, s. 270), güç istencinin bir tezahürüdür. Fakat sorun sadece yeni bir felsefe yapma biçimi icat etmek değildir, kendimizi de dönüştürebilecek bir şekilde yeryüzü ya da doğayla ilişkilerimizi özgürleşme zemininde yeniden oluşturmaktır. Başka bir ifadeyle Nietzsche’ye göre esasen bedenden başka bir şey olmayan benliğin özgür yaratımını da içeren bir dinamik icat etmektir.

Yukarıda ifade edilenler bağlamında hem geleceğin felsefesinin hem de benliğin özgür yaratımının ne olduğu ve bunun nihilizm krizine karşı çıkarılabilecek nasıl bir karşı güç oluşturacağı hususunda birkaç saptamada daha bulunmak burada gerekli görünüyor. Öncelikle Nietzsche’nin insanın doğaya dönmesi gerekliliğine yönelik vurgusu, neredeyse tüm yazı hayatı boyunca öne çıkar. Doğaya dönüş daha ziyade insanla hayvan arasındaki sürekliliğin, bilginin aynı zamanda insanın kendisi üzerine bilgi olduğu gerçeğinin onaylanmasıyla olanaklıdır. Lemm’in de gösterdiği gibi “doğaya dönüş, insanı kendini bilmeye ve doğal canlı bir varlık olduğunu keşfetmeye yöneltir. Nietzsche, bu bilginin yaşamla üretildiğini ve aşkın öznenin türemediğini savunur. Bilgi daha ziyade insanın doğasını değiştiren büyüme ve değiştirmeye dönük bir yaşam dürtüsünü ifade eder” (Lemm, 2019, s. 664). Böylece insan doğası, verili bir şey olarak değil, insanın gelecekte ne olabileceği üzerinden belirlenmek durumundadır.³⁰ İnsan, kendisini kendisiyle özdeş olarak gördüğü sürece yaşam hep yozlaşma tehdidiyle karşı karşıya

³⁰ Lemm, insan doğası sorununu “ne olduğumuz (naturalizm) ya da olduğumuz şeyi nasıl olduğumuz (doğa tarihi) sorunu olarak değil başka ne olabileceğimiz (başkalaşma sanatı olarak felsefe)” (Lemm, 2019, s. 664) şeklinde formüle eder. Bu bakış Nietzsche’yi natüralist ve Darwinci görüşlerden ayırarak insan doğasını değişime açık, tarihsel bir bağlamda ele almaya yöneltir.

kalacaktır. Bu noktada Nietzsche, dürüstlük ve insanın yeryüzüne aitliğini birlikte düşünerek özgür tinlerin nasıl yaratılabileceğinin işaretlerini verir. Bu, insan deneyiminin de bundan böyle Hristiyanlığın, metafiziğin ve tüm çileci ideallerin dışında düşünülmesi anlamına gelecektir. “Dürüstlüğün bir türü tüm din-kuruculara ve onların benzerlerine yabancısıdır: Onlar deneyimlerini bilgileri için bir vicdan meselesi haline getirmemişlerdir... Fakat biz diğerleri, akla teşne olanlar kendi deneyimlerimizle gün be gün saat be saat bilimsel deneye uygun olarak yüzleşmek isteriz. Kendi kendimizin deneği olmak isteriz” (Nietzsche, 2001, s. 179-180). Bu kendi üzerine çalışma, aynı zamanda yaşamın çoğullaşmasını olumlar. Bu olumlama, insanın ben olarak yeryüzüne demirlediği bir zeminde, metafiziğe ve onun yarattığı uygarlığın hem kurumsal hem de düşünsel yapılarına karşı radikal eleştiriyi canlı tutar ve kendini-korumanın ötesine geçerek insanın dönüşmesine ve böylelikle yeryüzüyle özgürleştirici bir ilişki kurmasına öncülük eder.

2. BÖLÜM: MARTIN HEIDEGGER'DE NİHİLİZM SORUNU

Nihilizm, Nietzsche'nin felsefesinde bir düşünce akımı ya da bir dünya görüşü olmaktan çok tarihsel bir sürecin ve 19.yy'ın sonlarına doğru Avrupa kültürünün tüm veçhelerine yayılan, bir *décadence*'in, tekinsizliğin adıydı. İnsanın yaşamdan, yaşama ait olanaklardan kopuşu, bunun semptomları ve arkasındaki düşünsel iklim Nietzsche'nin felsefesini boydan boya kat ediyordu. Söz konusu süreç, geçtiğimiz yüzyıl boyunca da farklı etkileri ve görünüşleriyle ortaya çıktı ve felsefi düşüncede yankılandı. Özellikle varoluşçuluk akımı, arka planda II. Dünya Savaşı'nın da belirleyici olduğu bir dönemde insana ait değerlerin değerini yitirmesi karşısında, anlam, değer, varlık, hiçlik, saçma, bulantı vb. temalar etrafında felsefi düşünceye yeni bir soluk getirmiştir. Camus'nün "absürd" (uyumsuz), Sartre'ın "bulantı" kavramları, insanın dünyayla, genel olarak varlıkla olan ilişkisini yeniden düşünme çabalarının çıkış noktalarıydı. Fakat Nietzsche'nin bıraktığı yerden sorunu en derinlemesine, olağanüstü bir üretkenlikle ele alan en önemli ismin Martin Heidegger olduğunu söyleyebiliriz.

Heidegger'in nihilizm sorununu ele alış biçimi bize farklı ve alternatif denebilecek bir perspektif sunar. Varlığın unutulmuşluğu, hümanizm, teknoloji, bilim, hiçlik gibi kavramlar üzerinden Heidegger'in söz konusu soruna nasıl temas ettiğinin izini sürmek mümkündür. Fakat Heidegger'in nihilizme bakışında Nietzsche'yi apayrı bir yere koyduğunu da söylemeliyiz. Bu sebeple çalışmamızın bu ikinci bölümünde Nietzsche, yine nihilizm sorunu zemininde fakat Heidegger'in merceğine yerleşerek tekrar karşımıza çıkıyor. Bunun bir nedeni, Heidegger'in doğrudan Nietzsche dolayımıyla nihilizm sorununa eğilmesiye, diğer nedeni de onun Nietzsche'nin düşüncesini, Varlık tarihinde metafizik düşüncenin son halkası olarak değerlendirmiş olmasıdır. Dolayısıyla Heidegger, nihilizmi tıpkı Nietzsche'nin yaptığı gibi bir sürecin adı olarak ifade eder. Batı metafiziğinin tarihi bu nedenle nihilizmin de tarihidir. Ernst Jünger'e gönderdiği bir mektupta bunu şöyle ifade edecektir: "Kendisini istenç istencinin egemenliğinde tamamlayan nihilizmin özü, varlığın unutulmuşluğuna dayanır" (Heidegger, 1967). O halde Heidegger felsefesinin ilk merkezi kavramının varlık olduğuna işaret edelim. Fakat varlıkla (daha doğrusu varlığın hakikatiyle) Heidegger'in tasavvur ettiği biçimiyle ilişkilenecek olan yegâne varolan insan olacaktır. Nasıl ki Nietzsche, düşüncesinin iki kutbunu insan ve yaşam (ya da güç istenci) olarak belirlemişse, Heidegger'in kendi düşüncesinin iki köşe taşı da varlık ve insandır denilebilir. Öyle ki, Heidegger için tarihsel süreçte meydana gelen köklü değişimler, yani varlık anlayışlarının değişimi, insanın da özünün değişimini beraberinde getirmiştir denebilir.

Yakından bakıldığında, diğer pek çok kavramın şöyle ya da böyle bu köşe taşlarıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Varlık ve onun hakikati Batı metafizik tarihinde gerçekten düşünülmeyişi için insanın varlıkla ilişkisi daha baştan kurulamamış, unutulmaya terk edilmiştir. Bu terk etme süreci, metafiziğin Batı düşüncesinde geçirdiği dönüşümdür. Başyapıtı *Varlık ve Zaman*'ın daha ilk cümleleri aslında varlığın henüz düşünülmemiş olduğuna, unutulduğuna ve geleneksel metafiziğin onaylanmasına yaslanan bir düşünce ikliminin hegemonyasının varlığına işaret eder (Heidegger, 2018b, s. 19). O halde düşüncenin görevi, varlığın anlamına yönelik soruyu gündeme getirerek sorgulamayı başlatmaktır ki aslında Heidegger'in Batı metafizik geleneğini nihilist olmakla mahkûm edişiyle bu sorgulama eş zamanlıdır diyebiliriz. Başka bir ifadeyle metafizik geleneğin özünde bu sorunun unutulmuşluğu olduğu için soruyu yeniden formüle etme girişimi hem nihilizmin karakterinin açığa çıkarılmasında hem de ona karşı geliştirilecek felsefi ve pratik meydan okumalar için bir başlangıç noktası teşkil edebilecektir. Bu nedenle çalışmamızın bu ikinci bölümü Heidegger'in varlık sorusunu nasıl ele aldığıyla başlıyor. Bu soru doğrudan doğruya Dasein kavramıyla ilişkili olduğu için ya da varlık sorusunun tek muhatabının Dasein olması nedeniyle Heidegger'in sorgulamasının Dasein'in varlığına doğru kayması anlaşılır hale gelir. Bu çerçevede, *Varlık ve Zaman*'daki Dasein analitiği, çözümleme sürecinde karşımıza çıkan kavramlarla ilerler ki nihilizm sorunu açısından da bize bir çıkış noktası sunar. Fırlatılmışlık, hergünlük, otantik-olmama (gayri sahihlik), düşmüşlük, ölüm (*Varlık ve Zaman*'da), hiçlik (*Metafiziğe Giriş ve Metafizik Nedir?*'de) gibi kavramların oluşturduğu bagaj, Dasein'in nihilist görünümleri hakkında bir panorama sunacaktır.

Heidegger'in nihilizm yorumu, her halükârda Nietzsche yorumuyla da açmlandığı – ve hatta onunla kimi zaman iç içe geçtiği – için Heidegger'in Nietzsche alımlaması yine bu bölümde ağırlık kazanacaktır. Bununla birlikte metafiziğin son kertesinde olduğunu düşündüğü Nietzsche'yle hesaplaşmasının ardından Heidegger'in teknoloji yorumu, nihilizm sorunuyla kesişmesinden ötürü çalışmanın diğer bir yönünü oluşturacaktır. Heidegger'in teknoloji üzerine düşünmesinin onun nihilizm sorgulamasını hem genişlettiği (Nietzsche'den farklı olarak) hem de derinleştirdiği söylenebilir. Son olarak Heidegger'in nihilizme karşı sanatın ve hümanizmi aştığına inandığı yeni bir ontolojik bakış açısının gücünü nasıl ortaya koyduğu gösterilerek bu bölüm sonlandırılacaktır.

2.1. VARLIK SORUSU VE DASEİN

Heidegger, varlığa ilişkin soru sormayı zorlaştıran ön yargılardan söz eder. Zorluk, “Yunanların varlık yorumlarının zemini üzerinde bir dogmanın yükselmesi ve varlığın anlamına dair soru sormanın gereksiz hale getirilmesi ile başlar” (Heidegger, 2018b, s. 19). Varlık kavramı,

kavramlar içinde en tümel ve dolayısıyla en boş olan olarak addedildiği için herhangi bir tanımlama denemesine de gerek duyulmaz. Varlık, herhangi bir varolan olarak kavranamaz fakat bu onun sorgulama dışı olması sonucunu da getirmez. Son olarak varlık kavramının kendiliğinden anlaşılır olduğuna yönelik düşünce de bir tarafa bırakılmalı ve tüm bu sorgulamayı engelleyen ön yargılara karşı varlığa ilişkin soru yeniden formüle edilmelidir. Soru sorma aynı zamanda sorgulananın da dahil olduğu bir sorgulama sürecidir. Dolayısıyla hakkında soru sorulan varlıktır fakat bu da her zaman varolanın varlığını varsaymak durumundadır. Heidegger'in ifadeleriyle söylenirse:

Sorulan, varlık olduğu müddetçe (ki varlık, varolanın varlığı demektir) varlık sorusunda sorgulanan varolanın bizatihi kendisi olacaktır. Bu varolan, varlığı açısından burada adeta sorguya çekilmektedir. Onun, kendi varlık karakterini çarpıtmadan ortaya koyabilmesi için, kendisi nasılsa ona öylece erişilebilir yollarının açığa çıkarılması gerekmektedir (Heidegger, 2018b, s. 25-26).

Fakat son cümle can alıcı önemdedir çünkü ilk olarak Heidegger'in çalışmasının fenomenolojik bir yöntem çerçevesinde ilerleyeceğine delalet eder. İlk cümlede varlığın ancak varolanın varlığı olarak düşünülebileceği tespiti, tam da yapıtın bir Dasein sorgulamasına açılacağını ima eder. O halde Heidegger'in başyapıtının merkezinde, varlığının ne olduğunun sorgulanması bağlamında Dasein'in yer alacağını söylemek mümkündür.

Varlık ya da varolanın varlığı sorusunda hangi varolana yönelmemiz gerekir? Varlığın anlamı ve açıklanışı Heidegger'e göre ancak tam da bu sorgulamayı yapan varolanın kendi varlığı içinde şeffaf kılınmasıyla olanaklıdır (Heidegger, 2018b, s. 27). Bu noktada bakmak, sormak, anlamak, seçim yapmak gibi kurucu unsurlara sahip olan ve Heidegger'in ifadeleriyle "başka olanakların yanı sıra bizatihi soru sorma varlık olanağını elinde tutan varolana Dasein diyoruz" (Heidegger, 2018b s. 27). Taylor Carman, Almandada Dasein ve Sein (Varlık) ya da İngilizcede human being ve Being kavramları arasındaki özsel ilişkiye dikkat çekerek, insanın bizzat kendi varlığında varlıkla ilişkisinin incelenmesinin Heidegger'in projeksiyonuna yerleşmesinde tayin edici olduğunu ifade eder (Carman, 2003, s. 35). Bununla birlikte Dasein'in basitçe "insan" olarak tanımlanması sorunlu bir iddia olacağı için yalnızca dar anlamıyla insan mefhumuna işaret ettiğini belirtmeliyiz.

Öte yandan Heidegger, antropolojik, psikolojik ve biyolojik insan tanımından da uzak durur ve onu ontolojik bir zeminde incelemeye girişir. Başka bir deyişle Dasein'i Varlığa açan, onu sorgulamaya götüren yegâne neden bizzat kendi varlığını mesele edebilecek olmasıdır.³¹ Ve tam da bu nedenle kendi varlığını mesele edebilecek olması – ki Heidegger'de insanı hayvandan

³¹ Heidegger, felsefe yapmanın imkanını da Dasein'in Varlığa açık oluşuyla ilişkilendirmektedir. Bu çerçevede Kaan Ökten, Heidegger'in insanın varolma minvallerinin tümünü birden Dasein olarak adlandırdığı yorumunu yapar. Dasein, özü gereği Varlığa açık olmasıyla tanımlandığı için her zaman bir varlık anlayışına sahip olan bir varolan olarak düşünülür (Ökten, 2019, s. 84).

ayırır kriterlerden biridir bu – Varlığı da mesele edip düşünebilmeye muktedir olduğunu gösterir.

Böylelikle Varlık sorusunda varlığı sorgulanacak olan da Dasein olmaktadır. *Kehre (Dönüş)* öncesi Heidegger fakat özellikle *Varlık ve Zaman*'ın Heidegger'i Dasein analitiği ile varolanın varlığının ne olduğuna odaklanacak, geç döneminde ise varlığın kendisine odaklanmak suretiyle dönüşü tamamlayacaktır. Bu dönüşün ne anlama geldiğini daha sonraya bırakıp devam edecek olursak; Dasein, varlık anlayışına sahip olan tek varolandır ve onun tüm varolanlarla karşılaştırıldığında hem ontik hem de ontolojik bir önceliği vardır. İlk olarak Dasein “kendi varlığı içinde varoluş tarafından belirlenmiştir”³². Bu da onun daha sonra göreceğimiz gibi aslen “dünya-içinde-varolma”sıyla olanaklıdır. İkinci olarak Dasein, “kendi varoluş belirlenmişliğinin temeli üzerinde kendisi bakımından “ontolojiktir”” (Heidegger,2018b s. 36). Fakat Dasein aynı zamanda kendisi gibi olmayan varolanları da anlayabilir ve tam da bu nedenle her ontolojinin olanaklılığının hem ontik hem de ontolojik koşuludur (Heidegger, 2018b, s. 36).

Varlığın unutulmuşluğu (nihilizm) karşısında varlık sorusunun sorulması bizi kendisi de bir varolan olarak Dasein'in varlığını sorgulamaya götürür. Asıl yapılması gereken, “Dasein'in bir analitiği yoluyla ona, verilmiş, dogmatik herhangi bir kategori dayatmadan, “kendisini kendisinde gösterebileceği bir yorumlama minvali seçmektir” (Heidegger, 2018b, s. 40). Bu yorumlama minvali karşımıza çok çeşitli ve birbiriyle ilişkili bir kavram çokluğu çıkarır. Özellikle varlığın unutulmuşluğunu derinleştiren ruh halleri, bazı fenomenler (ölüm vb.) karşısında *hergünlüğe* saplanıp kalma, *düşkünlük*, *otantik-olmama* Heidegger'in nihilizmi nasıl kavradığını göstermesi bakımından temel kavramlar olarak karşımıza çıkarlar. Bu kavramları Dasein'in varlığı bakımından ve nihilizmle ilişkileri açısından ortaya koymadan önce özellikle temel oluşturacak bir kavramı Dasein'in varlığının anlamına bir zemin oluşturması bakımından biraz olsun detaylandırmamız uygun olacaktır: “Dünya-içinde-varolma”.

Dasein analizine konu olan insandır. Yani kendisine mesele ettiği şeyin hep varlık olduğu varolandır. Dasein hep dünya-içinde var olur ve aslında bu onun asli yapısıdır. Yine de burada dikkatli olmak gerek. Dünya-içinde-var olmayı Dasein'in varlık yapısı olarak belirleyeceksek “dünya” ve “içinde olma” kavramlarına daha yakından bakmalıyız. İlk olarak Heidegger, Dasein bakımından içinde-olmayı varoluşsal bir zeminde düşünür. Dasein, diğer varolanlar gibi kategoriyal olarak mevcut olanların içeride-olmalarına benzer bir minvalde var olmaz. Bu

³² Heidegger'e göre “Dasein'in şu ya da bu tutum içinde olduğu, öyle ya da böyle her daim belirli bir tutum gösterdiği varlığına varoluş denilir” (Heidegger, 2018, s. 34).

bakımdan Dasein ve diğer varolanlar arasındaki ontolojik farkı vurgulamak önemlidir. Dasein’ın içinde olma tarzları vardır ve bunlar dünyaya yönelik ilgilenmeyi meydana getirirler (Heidegger, 2018, s. 99). Dasein, dünyaya yönelik bir ilgilenme ile karakterize edildiğinde hemen arkasından “dünya” kavramının açık kılınması gerekliliği ortaya çıkar. Heidegger’e göre “ “dünya”, özsel olarak Dasein olmayan bir varolanın belirlenimi olmayıp Dasein’ın kendisinin bir karakteridir” (Heidegger, 2018b, s. 110). Onun yapıp etmelerinin, varoluşunun somutlaştığı bir alandır. Dolayısıyla buradan yalnızca Dasein türünden varolanların bir dünyası olabileceği sonucu çıkar. Başka bir ifadeyle bir “dünya”ya sahip olma, Dasein’ın varoluş kipinin bir sonucudur. “İçinde” olma, Dasein için bir el-altında-olanın bir başka el-altında-olanın içinde olmasına benzer bir ilişki teşkil etmez. Bilakis onu bir mevcudiyet (*presence*) olmaktan ayıran, dünyanın Dasein’ın varoluşsal meskeni, yuvası olmasıdır ve bu nedenle Dasein’ın “dünya”daki varoluşu olgusal bir karakter taşır. Bu, onun fiilen varolduğunu, yaşadığı “dünya”nın kurucu faili olduğu anlamına gelir. Başka bir ifadeyle dünya-içinde-varolma dinamik bir varoluş süreci ve somut ve pozitif olan imkanların Dasein için açık olması demektir.³³

Heidegger, geleneksel metafiziğin “dünya” kavrayışının kökten hatalı olduğunu düşünüyordu ve bu metafizik Dasein’ı bir özne-mevcudiyete indirgeyerek dünyanın ontolojik belirlenimini de *extensio* olarak ifade etmişti. Descartes’ın felsefesinde alamet-i farikasını görebileceğimiz bu dünya kavrayışında bizatihi “dünya” fenomeni atlanmıştır.

Heidegger için “dünya” söz konusu olduğunda Dasein’ın öncelikle karşılaştığı şeyler, el-altında-olanlardır. Dasein’ın mesafe kaldıracı karakteristiği sebebiyle dünya içinde karşılaştığı şeylere hep bir-şey-için-bakış altında yaklaştığı ve bu karşılaştığı şeylerin birer eşya olmadığını söylemek gerekir. Onlar el-altında-olanlardır fakat Kartezyen felsefenin söyleminde olduğu gibi tek tek şeylerin toplamından da ibaret değildirlir (Ökten, 2019, s. 108-109). Gündelik ya da hergünkü ilişkiler etrafında el-altında-olanlar yakınlık karakterine sahiptir (Heidegger, 2018b, s. 163). Zaten Dasein’ın temel karakteristiklerinden birisi mesafe kaldırmaklık olduğu için yakına getirilen varolanlarla ilgilenmesi bağlamında o, “dünya” içindedir. İçinde-olmaklığı kuran, mesafe kaldırmaklık ve yönelimlilik Dasein’ın mekanını belirler (Heidegger, 2018b, s. 163). Bu belirlenim de Dasein’ın el-altında-olanlarla karşılaşmasını olanaklı kılar. Heidegger’in bu saptamaları, metafizik mekân kavramsallaştırmasını dağıtıp çözen eleştirel bir yöne sahiptir. Yalnızca teorik bir yönelimle yapılan bir mekân tasavvuru, onu saf bir boyuta indirger. El-altında-olanlar, birbirleriyle zorunlu olarak ilintili olduklarından bu tür bir teorik yönelim ilintililik karakterini ortadan kaldırır ve böylelikle el-altında-olanlar dünyasız hale gelirler.

³³ Bkz. Emmanuel Levinas, *Martin Heidegger ve Ontoloji*. Çev. Elis Simson. İçinde *Heidegger:Varlığın Çobanı* YKY, Sayı 64, Güz 2010. s. 35-37.

Kuşkusuz bunun tersi de söylenebilir: Dünya dünyalığını, el-altında-olanların ilintili oluşlarına borçludur. Kartezyen düşünce, varlığı düşünme ve mekân olarak ikiye ayırırken dünyayı mekânsallık üzerinden temellendirmektedir. Oysa Heidegger için varolanların varlığının ontolojik belirlenimini mekân fenomeninde aramak olanaklı değildir. Mekân, dünyanın tesis edilmesinde belirleyici olamaz. Aksine, “mekansallık ancak dünya zemini üzerinden keşfedilebilir” (Heidegger, 2018b, s. 180).

Bu belirlemeler, Dasein’in el-altında-olanlara yönelik ilgilenmeyle birlikte bir dünya yaratmaya başladığına işaret eder. Fakat Dasein, dünya-içinde-varolurken yalnızca el-altında-olanlarla karşılaşmaz. Başka Dasein’larla karşılaşması da onun dünya-içinde-varolmasının en önemli minvallerinden birisini oluşturur. Günlük yaşayışı içinde o, başkalarıyla birlikte vardır ve bu onun eksistensiye bir öz ifadesidir (Heidegger, 2018b, s. 195). Heidegger Dasein’in kendi varoluş olanaklarına da işaret ederek, hergünlük içinde unutilan bu olanakların gerçekleştirilebileceği otantik bir varoluş olanağını da söz konusu etmektedir. Ve Heidegger için asıl odaklanılması gereken de bu otantik olma koşulları içinde Dasein’in kendisidir. Fakat *Varlık ve Zaman*’ı tam da bu otantik koşulların gerçekleştirilmesinin önündeki engellerin neler olduğu ya da olabileceği sorusu üzerinden okuduğumuzda önümüze Dasein’in hergünlüğü içinde “Herkes”le olan ilişkisi, düşmüşlüğü, ölümle olan sıradan ilişkisi çıkar. Heidegger her ne kadar Dasein’in başkalarıyla olan ilişkisini onun varlık konstitüsyonuna ait olduğunu düşünse de – ki Dasein’in varlığı bir yanıyla birlikte-varolma demektir – bu onun varoluşsal bakımdan bir vasatlığa gömüldüğünü düşünmesini engellemez. Özetlersek, Dasein’in kendisi olmadığı, varlıkla ilişkisinin koptuğu ya da başka bir ifadeyle varlığı deneyimlemesine imkân vermeyen haller ya da durumlar, nihilist çıkışsızlığa da işaret eder. Varlıktan uzaklaşmanın hangi koşullarda ortaya çıktığının serimlenmesi ise Dasein’in hergünlüğü, düşmüşlüğü, ölümden kaçması gibi temalarda açığa çıkar. Bu serimleme bizi geleneksel Batı metafiziğinin kalbine götürecek ve şimdiye kadar egemen olan düşünmenin nihilizm olayıyla nasıl çakıştığını gösterecektir.

2.1.1. Hergünlüğü İçinde Dasein

Heidegger, insanın ne olduğu sorusuna kısa bir yanıt verir: O, varoluştur. Dasein, özü itibarıyla tam da varoluş (ve aslında bir var olma biçimi ya da minvali) olduğu için aynı zamanda bir birlikte-varolmadır. Bu birlikte-varolma kipi, bir başkasının somut mevcudiyetini de gerektirmez. Başkası orada olmadığına, algılanmadığına bile Dasein’i eksistensiye olarak belirleyen başkasının varlığıdır. Dolayısıyla yalnızlık hali, Dasein’in birlikte varolmanın yoksunluk modusudur (Heidegger, 2018b, s. 191). Bu minvalde belirlenen Dasein, başkalarıyla

el-altında olanlar içinde karşılaşır ve varlık anlayışı da zorunlu olarak başkalarını anlamaya açılacaktır.

Fakat Heidegger Dasein'ın başkalarıyla birlikte olma zorunluluğunun aynı zamanda onlara tabi olmayla sonuçlandığını ve kendi varlığını başkalarına devreden bir teslimiyete götürdüğünü ifade eder (Heidegger, 2018b, s. 200). Ve bu teslimiyet, tam da birlikte-olmanın bir sonucu olarak Dasein tarafından kabul edilir. Böylelikle Dasein, (dünya-içinde olmanın bir sonucu olarak) kendi tüm varlık olanaklarını başkalarının kapisine bırakmış olur. Dasein başkalarına ait olmakla, bu aidiyette onların kendisi üstündeki egemenliğini de pekiştirmektedir. O halde soralım, kimdir bu başkaları? “Herkes” (*das Man*). Dasein'ın hergünlüğü içinde ne olduğunu belirleyen “Herkes”tir fakat doğası gereği herhangi bir gruba işaret etmez. Herkes, nötrdür ve belki de Dasein'ın hergünlük minvalini belirliyor olmasını da bu özelliğine borçludur. Nötrlük, Dasein'ı dünya içine soğuran ve onu başkalarıyla birlikte olmanın vasatlığına teslim eden bir tarafsızlık ve hatta muhatapsızlığa sevk eder.

Vasatlık, Herkesin temel yapısı ve eksistensiye karakteridir. Herkes kendi varlığını özü itibariyle vasatlık içinde konu eder (Heidegger, 2018b, s. 201). Bu da şu anlama gelir: Herkes içinde herkes gibi olmaya ya da herkesten biri olmaya son verecek herhangi bir girişim karşısında teyakkuz halinde olma, vasatlığın iktidarını sağlamak için gereklidir. Bu vasatlık dairesinde Herkesin her şeyin sorumluluğunu üstlenebilme kudreti hem Dasein'ı aklayabilmesine hem de herhangi bir kimseye hesap vermemesine imkân tanır. Heidegger'in betimlediği bu kötücül temayüllere açık konformist sahnede kimse gerçek bir sorumluluk alamaz ve hiç kimse bir başkası olmaksızın kendi varlığını gerçekleştiremez. Başka bir ifadeyle “Herkes bir başkasıdır ve kimse kendi değildir” (Heidegger, 2018b, s. 202). Dolayısıyla Dasein'ın otantik (sahih) olma olanağı hergünlük içinde baştan boğulmuş olur.

2.1.2. Dasein'ın Düşmüşlüğü

Heidegger varlığın anlamı sorusunu düşüncesinin merkezine yerleştirirken aynı zamanda anlama edimini de öne çıkarmış oluyordu. Anlama ise her halükârda bir-hal-içinde-olmayı gerektirir ve bu ikisi Heidegger için “orada var olma”nın (Da-sein) bileşenleridir. Orada varolma, bir duygu durumunu ve ruh halini³⁴ içerir. Duygu durumu ise bir şeylere yönelmeyi olanaklı kılar. Dolayısıyla Dasein'ın bir-hal-içinde-olması aynı zamanda dünya-içinde-olması anlamına gelir ve bu “bir eksistensiye temel türdür. Dasein onunla kendi oradalığı olarak

³⁴ Heidegger için ruh hali, yalnızca şurada varolmanın bir ögesi değil, felsefe yapabilmenin de asıl koşullarından biridir. Bu konuyla ilgili olarak bkz. (Safrański, 2008, s. 24-25.).

varolur” (Heidegger, 2018b, s. 219). Dasein, hergünlüğünü Herkes içinde bulundurması nedeniyle onun dünya-içinde olmasının eksistensiye karakterleri ortaya çıkar. Burada Heidegger kritik soruyu sorar: “Onun (Dasein) özgül bir-hal-içinde bulunuşu, özel anlaması, sözü ve tefsiri var mıdır?” (Heidegger, 2018b, s. 258). Bu soru daha ziyade Dasein’ın sahilliğinin sorgulanmasını içerir. Dasein’ı kendisi olmaktan alıkoyan ve onun ontik yapısına da dahil olan, hergünlüğü içinde düşmüşlüğünün üç farklı görünümü bu noktada belirir. Başka bir ifadeyle Dasein’ın Herkesle birlikte dünya-içinde olması bazı fenomenler üzerinden görünür hale gelmektedir: Lakırdı, Merak ve Müphemlik. Fakat Dasein’ın düşmüşlüğünün bu üç fenomen üzerinden açıklanması ne Dasein’ın ahlaki bir eleştirisini hedefler ne de bu üç fenomeni aşağılayıcı bir ima ile işaretler.

İlk olarak lakırdı, günlük yaşamda “sözün hakkında konuşulan varolanla birincil varlık ilişkisini kaybetmesi veya zaten kazanmaması nedeniyle kendisini bildirirken bu varolanı kendisine asli biçimde mal etmemesi ve *laf taşıma* ve *arkasından konuşma* yoluyla kendini aktarmasıdır” (Heidegger, 2018b, s. 260). Böylelikle lakırdı olarak söz, üzerinde konuştuğu şeyden tümüyle kopar ve sözün söylendiği şey, hakkında öyle söylendiği için öyle olur. Bu da lakırdının zeminsizliğinin işaretidir.³⁵ Üzerine söz söylenenin hakikatiyle olan bağ yitirilir. Söz artık varolanın varlığının açıklanması işlevini kaybeder. “Lakırdı olarak söz, dünya-içinde-varolmayı eklemiş bir anlayış içinde açık tutmaz, onu kapatır ve dünya dahilindeki varolanların üstünü örter” (Heidegger, 2018b, s. 261). Ve aslında bu üstünü örtme yeni sorgulamaları, yaratıcı karşılaşmaları engelleyerek örtmeyi giderek artırır. Heidegger, başta söylediğini sonda tekrarlayarak lakırdının Dasein’la ayrılmazcasına birleştiğini belirtir ve lakırdı tarafından ayartılmamış bir Dasein’ın hiçbir zaman varolmadığını ifade eder. Hatta Herkesin hegemonyasındaki kamusal alanda Dasein için duygu durumları bile daha önceden belirlenmiştir. Yani bir-hal-içinde-bulunmanın hatları Herkes tarafından zaten çizilmiştir.

Sonuç olarak lakırdının “kökünden koparılmış Dasein anlayışının varlık türü” (Heidegger, 2018, s. 262) olduğu söylenebilir. Dasein kendisini lakırdı içinde tuttuğu sürece “dünya-içinde-varolma olarak dünyaya, birlikte-Dasein’a ve içinde-olmanın kendisine ilişkin ve asli-sahici varlık ilişkilerinden koparılmış olur” (Heidegger, 2018, s. 262). Bu, kendi köklerinden kopmuş haliyle Dasein’ın hergünlüğü içindeki değişmesi zor “gerçeğidir”. Bu gerçek, Dasein’a ortalama bir anlayış bahsettiği için onu güvende hissettirir fakat bu güvende olmanın da bir bedeli olmalıdır. Heidegger’in ifadeleriyle “onun koruyucu şemsiyesi altındaki Dasein için

³⁵ Heidegger, lakırdıdan söz ederken sözün zeminsizliğinin yazı alanına sirayet etmesinden de dem vurur. Bu zeminsizlikte okurun ortalama anlayışı, neyin esas neyin arkasından konuşmaya dayandığının asla ayırında olmamaya hizmet eder. Ortalama anlayış bu türden ayrımı istemez ve bu ayrıma gerek bile duymaz çünkü ortalama anlayış zaten her şeyi anlamış olmak demektir (Heidegger, 2018b, s. 261).

giderek artan bir zeminsizliğe doğru akıp giden muallaklığın tekinsizliği örtük kalabilmektedir” (Heidegger, 2018b, s. 263).

İkinci olarak Dasein’in düşmüşlüğüne işaret eden merakla karşılaşırız. Heidegger, merakın bakışın varlık modusu olduğunu ifade eder. Merak bakmayla sınırlı değildir ve dünyayla özgün bir ilişkiyi ifade etmektedir. Bu ilişki epistemolojik değil fakat ontolojik bakımdan ele alınmalıdır. Heidegger, merakı, hergünlük karakteri dolayısıyla bakışın en yakında duran varolanlar karşısında kalamaması, sürekli yenilenip değişen karşılaşmaların heyecanına kapılıp gitmesi olarak betimler (Heidegger, 2018b, s. 266). Sürekli değişmeye odaklanan merak, varolanı hayranlıkla temaşa etmenin çok uzağındadır. Sürekli yeni olanaklar aranmakta, bulunmakta fakat bir an olsun varolanın karşısında duraksama söz konusu olmamaktadır. Hergünlüğü içinde Dasein merak aracılığıyla kendini kökünden koparmakta ve yeni bir varlık türü ortaya çıkarmaktadır. Merak bu çerçevede lakırdı ile yakından ilişkilidir. Ve aslında Heidegger için Dasein’ı kendi kökünden koparmaları bakımından tek bir minvale sahiptirler. Lakırdı, meraka hükmeder. Merakta Dasein’a hiçbir şey kapalı kalmazken lakırdıda her şey anlaşılırdır. Bu iki fenomen Dasein’a aslında hep “sözüm ona” sahici bir yaşam sağlar.

Heidegger için bu sözümonalıkla birlikte üçüncü bir fenomen olarak müphemlik ortaya çıkar. Müphemlik (*Zweideutigkeit*), Dasein’ı tıpkı lakırdı ve merak gibi hergünlüğü içinde tutar. Hergünlük söz konusu olduğunda herkese açık olan ve yine herkesin her şeyi söyleyebildiği şeyler vardır ve bu aslında nelerin sahici anlamda açıldığı nelerin açıklanmadığı hakkında bir karar verilemezlik durumu yaratır (Heidegger, 2018b, s. 267). Böylece müphemlik, merakın dinamizmini, bir yerde duran, yavaşlığı içindeki bakışın aksine sürekli yeni eğleşmeler bulan Dasein’ın azmini pekiştirir. Lakırdı söz konusu olduğunda ise Heidegger’in ifadeleriyle “sanki onda her şey karara bağlanmaktaymış gibi bir görünüm kazanmaktadır (Heidegger, 2018b, s. 268).

Heidegger düşmüşlüğü içindeki Dasein’a ait bu üç fenomeni betimlerken okuyucusunu sahil (otantik) ve gayri sahil olma karşıtlığı üzerinden düşünmeye çağırır. Fakat gayri sahil olmanın yani birlikte-Dasein’ın içine tümüyle çekilip soğrulmanın Heidegger için doğrudan doğruya olumsuz bir anlamı yoktur. Başka bir ifadeyle Dasein, kendi düşmüşlüğü yoluyla kendine ait olan dünyaya düşmüştür ve bu onun eksistensiye belirlenimidir. Bu sebeple “düşmüşlüğün kötü ve acıacak bir ontik nitelik olduğunu, insanlık kültürünün daha ileri aşamalarında bir gün ortadan kalkacağını savunmak da onun ontolojik-eksistensiye yapısını yanlış anlamak olacaktır” (Heidegger, 2018b, s. 271). Heidegger Dasein’ın düşmüşlüğünü sonuç olarak olgusal yaşamın bir parçası olarak görür. Dasein’ın günlük yaşamı içinde başkalarıyla birlikte yaşamını sürdürmesi ancak düşmüşlüğü ile olanaklı olmaktadır ve bu da aslında Dasein’ın bir unutmama

deneyimine hem ihtiyacı olduğu hem de bu deneyim nedeniyle bir sahih olma sorununun ortaya çıktığı anlamına gelir. Dolayısıyla “Varlık sorusunun unutulmuşluğu yalnızca felsefi bir önyargı değil günlük yaşama ait olan da bir şeydir” (Gosetti-Ferencei, 2004, s. 35). Bunun ardında varlık sorusunun - *Varlık ve Zaman* bağlamında - yalnızca Dasein’in eksistensi analitiğinde aranması gerçeği vardır. Günlük yaşam dinamiği, Herkesin hegemonik üstünlüğü, unutmayı (ve varlık sorusunun unutulmasını da) gerçekleştiren ve pekiştiren faktörlerdir. Unutma bir yandan bu nedenle Dasein’in gayri sahih olması sorununa yol açar ve kendi varlığı üzerine soru soramayışı Dasein’i varlık sorusunu sormaktan da alıkoyar. Diğer yandan da varolanlarda soğurularak Varlık ile varolan arasındaki farkın düşünülmesi engellenmiş olur.³⁶ O halde Heidegger’in (şimdiden söylemek mümkünse) nihilizmi ahlaki bir sorun olarak değil fakat her şeyden önce varlık anlayışımızla ilgili bir sorun olarak gördüğünü belirtelim. Devam edersek, Dasein’i kendi varlığını sorgulamaya ve varlık sorusuna açmaya yöneltecek itki, kendi sınırlı varlığını hatırlaması yani ölüme doğru oluşuyla yüzleşmesi ve oyalandığı hergünlüğünden uyanmasıdır (Gosetti-Ferencei, 2004, s. 36). Heidegger bu geçişin aslında yine hergünlük içinde gerçekleşebileceğini iddia eder. Dasein’in kendi sınırlı varlığıyla yüzleşmesi ya da ölüme-doğru-olmaklığını unutuşu bizi Dasein’in ölüm karşısındaki tutumuyla sahih olabileme imkânı arasındaki ilişkiyi düşünmeye davet eder. Özetle ölüm karşısında Dasein’in hergünlüğün sınırlarını aşamayışı Varlığın unutulmuşluğundan çıkışı zorlaştırır. Buradan çıkamayışın nedeni, Dasein’in hem ölümlerle hem de kaygıyla ilişkisinin tahrip olması ve hatta neredeyse tümüyle kopmasıdır.

2.1.3. Kaygı ve Ölüm

Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da varlığı, varolanın varlığı olarak düşünme çabasının merkezine Dasein’i aldığını söylemiştik. Bu çaba, varlığın unutulmuşluğuna karşı onu Dasein üzerinden ve onun açılmışlığı yoluyla düşünme çabası olarak görülebilir. Dahası Dasein üzerine düşünme hem varlığın unutulmuşluğunun izlerini görmeye hem de onun üstesinden gelmeye bir çağrı olarak okunabilir. Bu nedenle Dasein’in hergünlüğü içindeki anlamlandırma faaliyetini askıya alacak, yani üzerinde durduğu o güvenli zemini sarsacak olan bir hamleye ihtiyaç vardır. Heidegger bu hamleyi ruh durumlarına işaret ederek yapar ve en temel ruh halini kaygı olarak belirler. Simon Critchley’in de Safranski’yi anıttırır bir şekilde işaret ettiği gibi kaygı “belki de başlıca felsefi halet-i ruhiyedir (*Grundstimmung*)” (Critchley, 2016).

³⁶ Heidegger, “Metafiziğin Üstesinden Gelmek” adlı yazısında varolanlar ile Varlık arasındaki farkın insanın metafiziğe mecbur olduğu sürece deneyimlenemeyeceğini vurgular. Bkz. Martin Heidegger, “Metafiziğin Üstesinden Gelmek”, çev. Birdal Akar, İçinde: *Heidegger Pariste*, der. Sadık Erol Er, Otonom yay 2015, s. 427-457.

Kaygı, korkunun aksine belirli bir nesnesi olmayan, Dasein'ı kendi varlığına açan, onu orada-olmanın sınırlarına doğru çeken ve “nedeni (bundan belirli bir nesne anlaşılacak kaydıyla) bizzat dünyanın kendisi olan” (Heidegger, 2018b, s. 286) bir ruh halidir. Bu ruh hali her ne kadar nadiren yakalansa da kurucu mahiyettedir. Öncelikle Dasein'ı Herkes'in egemenliğindeki hergünlüğün içinden çıkarıp kendi benliğine doğru yönlendirmesiyle kaygı, hergünlüğü içinde dünyanın aşinalığını ve anlamını yitirmesine neden olur. Fakat burada anlamı yiten Dasein'ın hergünlüğü içinde bulunış formlarıdır. Dasein bu bulunış formlarını terk ettiğinde önceki “huzurlu” halini de terk etmiş olur. “Huzur” düşmüşlüğü içindeki dünyaya ait olduğundan kaygıda tutulan Dasein, artık bir tekinsizlik (*unheimlichkeit*) duygusuyla baş başadır (Heidegger, 2018b, s. 288).

Bu duygu Dasein'ı kendi evinde olmaktan uzaklaştırarak bir yabancılık hissine sevk eder. Kuşkusuz Dasein'ın nadiren yaşadığı kaygı durumundan çıkıp yeniden hergünlüğe ve onun huzurlu hallerine avdet etmesi, tekinsizlik duygusunun Dasein üzerinde kurduğu baskının bir sonucudur. Fakat kaygıda başka, deyim yerindeyse varoluşsal bir sıçrama yaptırarak bir taraf da vardır. Bu, Dasein'a bireyleşme, kendi benliğiyle karşılaşma imkânı sunar. Heidegger'in de ifade ettiği gibi “[k]aygıda müstesna bir açıklama olanağı vardır, kaygı münferitleştirir. Münferitleştirme Dasein'ı kendi düşmüşlüğünden çekip çıkartır ve ona kendi varlığının olanaklarını, sahihliğini ve gayrı-sahihiğini aşikâr kılar (Heidegger, 2018, s. 291). Böylece Dasein'ın dünyayla ilgilenmenin vasatlığında körleşmesi, kaygı aracılığıyla yerinden edilir ve varoluş imkânları Dasein'a açılır. Dolayısıyla el-altında olanlardan ve başka Dasein'lardan kendisini geri çeken Dasein, özgürlüğünü, kendisi olabilme imkânını deneyimlemeye başlar.

Fakat Heidegger'in kaygı çözümlemesi, Dasein'ı hergünlüğünden çıkarıp kendisine yönlendirmesi, teorik bir ilginin konusu olarak dünyaya değil, kaygının merkezinde bir dünyaya açması öncelikle hergünlüğü içinde dünyanın anlamından soyulmasıyla ortaya çıkan ‘hiç’e (*das Nichts*) yönlendirir. Kraus'un da işaret ettiği gibi, “kaygıda, varolanların dünyası, günlük yaşamımızı üzerine kurduğumuz, güvendiğimiz ve genellikle onun aracılığıyla kendimizi tanımladığımız dünya kayıp gider ve tutumumuz varlıkların dünyasına bir kayıtsızlık tutumuna döner” (Kraus, 2017, s. 190). Böylece artık varolanların dünyası içinde Dasein bir tutunamayandır. Kaygının Dasein'ı kendi güvenli dünyasından çekip alması, onu hiçlikle karşılaşmaya götürür. Heidegger bunu bir kaygı durumunun sona ermesinden sonra “aslında hiçbir şey değilmiş” ifadesinde anlatır. Bununla birlikte kaygı yalnızca şeylerin dünyasının hiçliğine değil, Dasein'ın kendi özsel hiçliğine (sonlu oluşuna da denebilir) de kapı aralar. İşte bu nokta kaygı aracılığıyla Dasein'ın ölümle karşılaştığı anı işaretler. Kaygı bizi hiçlikle ve dolayısıyla ölümle karşı karşıya getirir: Kendi ölümümüzle.

Fakat ölüm, Dasein'ı kendi varlığına, imkanlarına açacak bir fenomen olsa da derin bir unutulmuşluğun içinde tutulmuştur. Dasein bu tutulmuşluk içinde kendi imkânlarından da uzaktır. Dasein, imkânları olandır fakat tam da imkânları üzerinden henüz olmamış, tamamlanmamış olarak kalır. Dolayısıyla o, bütünlükten de yoksundur. Bu, dünya-içinde-olmanın varlık yapısı gereğidir. O halde buradan şu sonuca ulaşmak olasıdır: Dasein, dünya-içinde-olmaklığı ile bütünlüğe ulaştığında artık kendisi olmayı sürdüremez. Başka bir ifadeyle, herhangi bir entite ya da varolan olmadığından, tamamlanmamışlığı ölçüsünde orada-olan (Dasein) olmayı sürdürür. Tersinden ifade edilirse “Dasein'ı, kendi bütün oluşu içinde ontolojik olarak belirlemek imkânsızdır. Bu, bilgi yetisinin kusurlu oluşundan ileri gelmez. Bu engel, bu varolanın varlığında yatmaktadır (Heidegger, 2018b, s. 356).

Heidegger, Dasein'ın bütünlükten yoksun olmakla birlikte hep bir ölüme-doğru-varlık olduğunu vurgular. Bu noktada ölümlle ilgili olmak üzere üç tez formüle edilebilir: “1.Varolduğu müddetçe Dasein'a ileride olabileceği bir henüz-olmamışlık aittir. 2. Henüz-bitişe-kavuşmamış-olanın bitişe-kavuşması artık-Dasein-olmama karakterine sahiptir. 3. Bitişe kavuşma, bir Dasein'ın asla vekâlet ettiremediği varlık modusunu içinde taşır” (Heidegger, 2018b, s. 364). Öncelikle Dasein bütün olmamaklığı ve tamamlanmamışlığı ile karakterize olduğu için yalnızca ölümlle bir bitişe, sona ulaşabilir. Bu da daha önce söylendiği gibi onu Dasein olmaktan çıkarır. Fakat Heidegger'in Dasein'ın asla vekâlet ettiremeyeceğine işaret ettiği ölüm kavrayışı, hem Dasein'ı ölümlle (dolayısıyla kendi ölümüyle) karşı karşıya getirme hamlesine hem de onun bir bitişe ulaşmasının ne anlama geldiğiyle ilgili can alıcı tespitlerde bulunmasına imkân tanır. Dasein bu noktada, aslında ölümlle birlikte tamamlanmamakta, yalnızca ‘bitişe-doğru varlığıyla’ ölümünün anlamlı hale geldiği bir biçimde düşünülmektedir. Dasein hep ölüme-doğru olandır ve bu, onun varolmasıyla ortaya çıkan bir varlık minvalidir. Dasein'ın bitişe-doğru oluşu, onu diğer canlılardan da ayırır (hayvan telef olur fakat Dasein ölür). Bu ayrım üzerinden bakıldığında yalnızca Dasein, kendi ölümünü üstlenebilir ve ölüm bu anlamda bir varlık olanağıdır (Heidegger, 2018b, s. 375).

Ölümün, Dasein'ı kendisiyle yüzleşmeye yönlendirici gücü, dünya-içinde-olmasını mesele etmesine de neden olur. Böylelikle Dasein başkalarıyla olan ilişkisini kesintiye uğratar ve bir olanak olarak ölümün atlatılmazlığı ile karşılaşır. Ölüm hep Dasein'ın kendi ölümüdür. Fakat aynı zamanda düşmüşlüğü içinde hergünkü olgusallığının içine batmıştır da. Bu gerçek onu, ölüme-doğru varlıktan kaçışa sürükler. Heidegger için Dasein'ın hergünlüğü içinde Herkesle birlikte varolduğu varlık minvali, onun ölüme-doğru varlığını nasıl yorumlayacağını da belirler. Herkes'in hükmü altındaki hergünlük, ölümü yalnızca başkalarının ölümü üzerinden anlar ve hep başkalarının başına gelen bir olay, hatta deyim yerindeyse münasebetsiz bir olay olarak

görür. Böylece herkesin öleceğine dair bir anlayışın içinde, ölümü kimseye ait olmayan bir fenomene dönüştürür. Ölümün atlatılamazlığına karşın, hergünlüğün, Dasein'ı huzurlu ve konformist bir yaşamın cazibesi uğruna ölümü üstlenmekten alıkoymasını, onu en önemli varlık minvali olan kaygıdan da uzaklaştırır: Ölüm kaygısından. Böylece kaygı ve ölüm arasındaki bağ kopar ve dahası kamusalığın önceden belirlediği bir yorum üzerinden Dasein'ın ölüm karşısındaki tavrı biçimlendirilmiş olur. Heidegger bunu şöyle izah eder:

Herkese ilişkin kamusal tefsir edilmişliğin hâkimiyeti, ölüme yönelik duruşumuzu belirleyecek bir-hal-içinde-bulunmanın nasıl olması gerektiği konusunda çoktan karar vermiştir bile. Oysa ölüm karşısında kaygı duyan Dasein, kendisiyle yüz yüze gelerek kendi atlatılamaz olanağına tevdi olmaktadır. Fakat herkes, bu kaygıyı tersine çevirmekte ve üzerimize gelen bir hadise karşısındaki korkuya dönüştürmektedir (Heidegger, 2018b, s. 380).

Ölümden kaygı duyma, herkes'in hükmü altında ayartıcı bir üzerinde anlaşmış sessizliğe ya da bizatihi ölümden söz açmanın korkakça olduğuna dair bir anlayışa feda edilir. Bu aslında ölümün atlatılabilirliğini ya da ötelenebilir olduğunu her fırsatta ilan eden modern yaşayışta da deneyimlenecek bir ayrıntı olarak karşımızda durur. Ölümden kaçış, Dastur'un da işaret ettiği gibi "beden kültü, adrenalin isteği, şöhret" (Dastur, 2019, s. 35) gibi hileler yoluyla gerçekleşir. Bedene saplantılı bir ilgiyle yaklaşan günümüz kültürü, onu her daim sağlıklı tutma, başkalarına sergilenebilir bir görünüme kavuşturmaya odaklıdır. Modern yaşam, beden üzerinden ölümü savuşturacak, insanın sonluluğu fikrini sekteye uğratacak tüm araçları seferber etmekle Heidegger'in insanın *düşmüşlüğü* temasını son sınırına kadar taşır görünmektedir. Heidegger, ölümün bu sözde savuşturulmasında düşmüşlüğü varlık türlerini ayartma, huzura erdirme ve yabancılaştırma olarak ifade eder (Heidegger, 2018, s. 381).

Hergünlüğü içinde Dasein, kendi varlığının atlanamazlığını çoğunlukla örter ve aslında ölümden kaçış tam da bu örtmenin bir biçimi olarak karşımıza çıkar. Heidegger, Dasein'ın ölümü üstlenmesiyle birlikte ölüme doğru varlık olarak onu, *kendi olanağına doğru varlık* olarak niteler (Heidegger, 2018, s. 389). Ölüm, bir el altında olan olmadığına göre yalnızca Dasein'ın bir varlık olanağı olabilir. Fakat burada ölüme doğru varlık nitelmesi, ölümün gerçekleşmesi anlamına gelmez. Dasein'a varlık olanaklarının açılması kendi-ölümüne doğru varlığını üstlenip kabul etmesine bağlıdır. Heidegger bu noktada, ölüme doğru varlığın özünde kaygı olduğunu söyleyerek çözümlemesini bir sonuca bağlar. Kaygı, herkes benliğinin içinde şu ya da bu şekilde korkuya dönüşmediği sürece Dasein'ı kaygılı bir ölüme doğru özgürlük düşüncesine yönlendirir. Bu sayede ölüm, özgürce üstlenilebilen ve Dasein'a kendi olma olanağını açan bir fenomen olarak anlaşılır. Dolayısıyla hergünlük içinde gayri-sahih olan Dasein, ölüm hakkında tam da bir "yalanın" içindedir ve Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki temel odağı olan ontolojisi üzerinden okunduğunda ölüme-doğru varlığı üstlenmesi koşuluyla Dasein sahik olabilmektedir (Young, 2017b, s. 224-225). Heidegger'in ölümü üstlenme ve

ölüme doğru özgürlük düşüncesi bu noktada hem Nietzsche'nin hem de çağdaşı Sartre'ın ölüm üzerine düşünceleriyle karşılaştırılabilir.

Ölüme doğru varlığıyla Dasein, kendi varlık olanaklarını görmekle birlikte kendi özsel sonluluğuyla da karşılaşır ve böylece bir alt üst olma deneyimi içine girer. Herkes'in dünyasının anlamı ve değeri ortadan kalkınca hergünlük içinde ötelenmiş olan hiçlikle karşılaşılır ve bu karşılaşma asıl olarak yine Dasein'ın ölümlü karşılaşması dâhilinde olanaklıdır. Böylece Varlık ile Hiçlik artık yan yana düşünülecektir.

2.2. HIÇLIK VE METAFİZİK

Heidegger'in hiç ve hiçlikle ilgili düşüncelerinin anlaşılması her şeyden önce *Varlık ve Zaman*'daki kimi argümanlarının bilinmesini gerektirir. Varlık düşüncesi temelde bu eserinde ortaya konulduğu için esasen geç dönem düşüncesinin tümünün anlaşılmasında dahi belirleyici bir öneme sahiptir. Fakat başta hiçlikle ilgili olmak üzere daha çok *Metafizik Nedir?*, metafiziğin mahiyetinin ne olduğuyla ilgili olarak da *Metafiziğe Giriş* başlıklı yapıtları öne çıkar. Bu nedenle bu kısımda hiçliğin Heidegger'de nasıl anlaşıldığı ve metafiziğin hiçlikle ilişkisinin anlamı ortaya konulacaktır.

Varlık ve Zaman, metafiziğin aşılması yönünde Heidegger'in ilk büyük hazırlayıcı düşünme hamlesini işaret eder. Kaygı ve ölüm, bu eserde, Heidegger'in Dasein'ın hiçlikle karşılaşmasını açtığı temel meseleler olarak karşımıza çıkar. Hiçlik, varlığın kalbindedir ve varolanın varlığının açıklığı için gereklidir. Bilim, geleneksel metafizik, hiçliği unutmuş ve unutturmuştur. Hiçliğin unutulmuşluğu aynı zamanda varlığın unutulmuşluğu ile örtüşür. Heidegger'in hiçliği düşünme çağrısı, köklü ve unutulmuş bir düşünmeyi uyandırma çabasına denk düşmekle birlikte metafiziğin anlaşılması için de gereklidir. Dolayısıyla Heidegger'de hiçlik sorusu, metafizik nedir sorusuyla yakından ilgilidir. Fakat nasıl?

Heidegger daha en başta metafiziğin, varolanı varolan olarak düşündüğü belirlemesi yapar ve buna göre hangi tasarımda düşünülmüş olursa olsun (töz, özne, mutlak, istenç, güç vb.) varolan hep varlığın ışığında görülmektedir (Heidegger, 2009c, s. 8). Dolayısıyla varlığın kendisi ya da varlık olarak varlık düşünülmeden kalmaktadır. Bu noktada Heidegger doğrudan olmasa da metafiziğe karşı cephe aldığı ima eder. Metafizik, varlığın hakikati üzerine düşünüldüğünde aşılabilir olur. Fakat aşmak, metafiziğin tümüyle imhasını getirmez. Heidegger, insanın özünde bir değişim olmadan, dolayısıyla metafiziğin temeline ulaşma çabası olmadan metafiziğin değişiminin mümkün olmayacağını ifade eder (Heidegger, 2009c, s. 9-10). Bu, başta

söylediğimiz Dasein (orada olan olarak insan) ile varlık arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağıyla doğrudan ilgilidir. Metafizik, varlığın kendisini ya da onun hakikatini düşünmez. Böylece, hakikati açıklık (*a-letheia*) olarak değil, doğruluk olarak tasarılar. “Hakikatin özü, metafiziğe hep bilginin hakikatinin ifadesinin modası geçmiş şekli olarak görünür” (Heidegger, 2009c, s. 11). Başlangıcından bu yana metafizik hem varlığın hakikatini sormamakta hem de varolan ile varlığı karıştırmaktadır. Fakat bu düpedüz bir hatadan da ileri gelmez. Bu, Heidegger’e göre bir olagelme (*Ereignis*) olarak düşünülmelidir. Bu olagelmenin sonuçları, varlığın insanla ilişkisinin köklü ve kökensel bağının kopmasının da sonuçlarıdır. Heidegger, varlığın varolan olarak düşünülmesinin tarihinde, modern çağın da varlığı düşünmekten uzak olduğuna işaret eder (Heidegger, 2009c, s. 13).

Metafizik düşünceden dümen kırmak, düşünmenin ancak başka bir kökene doğru yönlendirilmesi üzerinden gerçekleştirilebilir ve zaten Heidegger’in “Dasein” kavramını, antropolojik insan tasavvuruna karşı bir hamle olarak sürmesi varlıkla insan arasındaki ilişkinin karakterinde devrimsel bir dönüşümü talep eder. Bu dönüşüm, *Varlık ve Zaman*’da Dasein’in özünün varoluşunda yattığına dair belirlemede verilmişti. “Varoluş, varlığın açıklığı için açıkta duran varolanın varlığını ifade eder” (Heidegger, 2009c, s. 16). Varlığın açıklığında ısrarla durmak ise yine kaygı ve ölüm kavramlarını işe koşmayı gerektirir. Zira varlığın açıklığında durmaya katlanmak, kaygı duymak anlamına gelir ve Dasein için en uçta olana, yani ölüme doğru varlığa katlanmayı talep eder. Varoluşun özü tam da varlığın açıklığında durup kaygı duymakla anlaşılabilir.

Heidegger, hem bilimin hem de metafiziğin (bir şeyi düşünmek hep bir varolan üzerine düşündürmek ve böylelikle hiç aslında düşünülebilen bir şey değildir ve hatta bir varolan da değildir)³⁷ hiç düşünmediklerini fakat tam da kendi varoluşlarını hiç borçlu olduklarını işaret ederek (zira anlama yetisi değilme yoluyla ve bizatihi değillemenin kendi varlığını borçlu olduğu hiçe bağlıdır) için varolandan tümüyle ayrı olduğunu ifade eder (Heidegger, 2009c, s. 30). Hiç üzerine soru tam da onu önceden kabul etmeyi gerektirir. Bu durumda hiç nerede aranacaktır? Varolanın değilmesi olarak ele alınırsa bu ancak için biçimsel bir kavranışını

³⁷ Varolmayanın var olmadığı ve üzerinde düşünülemeyeceği konusunda bildiğimiz ilk esaslı düşünce Parmenides tarafından ortaya konuldu. Parmenides, “var olanın var olduğunu var olmayanın var olmadığını” (Parmenides, 2019:27) söyler ve buna göre düşünce, varolmayanı reddettiği gibi varolmayan da düşünceyi reddeder ya da geri çevirir. Dolayısıyla Parmenides oluşu yadsır ve böylelikle varolana birlik, değişmezlik, kendine yeterlik vb. nitelikler atfeder. Bkz. Parmenides, *Fragmanlar*, çev. Gurur Sev, 2019:27-31, Pinhan yay. Böylelikle metafiziğin, hiçi nasıl alımladığı ve düşünce dışı bıraktığının ilk izi burada görülmektedir. Parmenides sonrası özellikle Platon ve Aristoteles ile birlikte büyük felsefi sistemlerin ortaya çıkmasıyla için yine Parmenides’e karşı (lehte ya da aleyhte) konumlandırılarak düşünüldüğüne tanık oluruz. Fakat her ne olursa olsun felsefe tarihinde hiç sorusu varlık sorusuyla hep yan yana durmuştur. Heidegger için bu gelenek, hiç gerçek anlamda düşünmeyi başaramamıştır. Bu konuyla ilgili kısa bir tarihe sunan Richard Polt’un yazısına bkz. Richard Polt, “The Question of Nothing”, içinde: *A Companion to Heidegger’s Introduction to Metaphysics*,

verecektir, kendisini ya da ne olduğunu değil. Dolayısıyla hiçin aranacağı yer, varolanın deneyimlendiği günlük yaşamdır. Heyecanlar yoluyla varolana gidilir fakat tam da bu heyecanlar hiçi gizlerler. Fakat heyecanlar aynı zamanda hiçe götürebilir. Hiçe götüren bu heyecan temelde kaygıdan (*Angst*) başka bir şey değildir.

Kaygı durumunda korkudan farklı olarak bir belirlenim yoktur. Korku bir nesneyi gerektirirken kaygı durumunda varolanın kaybolmasını ve bu kaybolma durumunda hiçi deneyimleriz. Hiç, deyim yerindeyse tüm ağırlığıyla bastırır ve kaygı duyana “bir şeyler olur” (Heidegger, 2009c, s. 35). Varolmada hiçin deneyimlendiği an tam da kaygı durumunda varolanların kayboluşuyla birlikte hiçte asılı kaldığımız andır. Fakat kaygı hiçi ele geçirmez, onu bir varolanmış gibi kavramaz, kavrayamaz. Zira hiç, bir varolan değildir. Burada gerçekleşen daha ziyade şudur; hiçle karşılaşma, ancak varolanlarla birlikte olanaklıdır ve kaygı durumunda varolan ortadan kalkmaz. Hiç, kaygı durumunda şirazesinden çıkan varolanda ve onunla birlikte vuku bulur. Dolayısıyla hiç, varolanın değillenmesini gerektirmez. “Hiç, var-olmayı, Varolan olarak varolanın karşısına çıkarır (Heidegger, 2009, s. 37). Var-olma ise hiçin içine bırakılmış olmak anlamına gelir ki ancak böylelikle varolanla bir ilişki olanağına kavuşulur.

Varlık, hiçe rapt olur ya da ona tutunur ve bu sayede varlık, Dasein’in ruh hali olarak kaygıda kendini gösterir. Heidegger’in hesabı, varolanın varlığına ulaşmaktır ve geleneksel metafizik bunu yapmaktan uzak olduğu için öncelikle Dasein’in varolanın varlığına ulaşabilmesi zamansal sonluluğu varsaymayı gerektirir ki bu Dasein’in ölüme-doğru-varlık olmasında karakterize olunur. Daha önce de ima edildiği gibi varlığı açığa çıkaracak olan “Hiç”, varolanların çoklu anlamlarını Dasein’in “hiçlemenin” tehdidiyle karşı karşıya gelmesiyle ortaya çıkarır. Hiç, söylendiği üzere bir varolan değildir fakat varolanların çoklu anlamının Dasein için olanaklı hale gelmesini sağlar. Dolayısıyla varolanlar metafizik bir verilmişlikte temellenemez. Hiçlemenin devinimi, varolanlar hakkındaki tüm yargı ya da açıklamayı geri çevirebilecek güce sahiptir. Varolanların gizlenmesini ve açığa çıkmasını sağlayan da bu devinimdir. Dolayısıyla Hiç ve onun devinimi olan hiçleme, Heidegger’e, metafizikte varolanların açığa çıkma biçiminden farklı olarak, herhangi bir açığa çıkma ufkunu mutlaklaştırmadan varolanların varlığının açığa çıkabileceği bir ufkun (farkın ufkudur bu) imkanını verir. Ne var ki bu imkân Batı düşüncesinin tam da başlangıcında boğulmuştur. Bir imkân olarak varlığın kendisini düşünmenin gerilemesine bu başlangıçta tanık oluruz. Batı metafiziğinin başlangıcındaki varlığın (ve aslında dünyanın anlamının da) unutulmuşluğu, Heidegger’e kendi çağında varlığın durumunun ne olduğunu sordurtacak denli tehdit edici görünür. Hatta *Metafiziğe Giriş*’te, yeryüzünün içine girdiği yaşamsal krize, dünyanın

kararmasına, Tanrıların kaçışına, insanların kitleleşmesine, yaratıcı ve özgür olan her şeye karşı nefretle yaklaşan kuşkuya işaret eder (Heidegger, 2014, s. 48).

Kuşkusuz bu manzara, Heidegger'in varlık sorusuna ve varlığı yeniden düşünmeye olan ihtiyaca ne kadar önem atfettiğini anlaşılır hale getirir. Varlığı düşünme aslında bir bütün olarak dünyanın, yeryüzünün, insanın yazgısıyla doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla Dasein'in varlıkla ilişkisinin yeniden düşünülmesi, aynı zamanda onun dünyayla ilişkisinin tarihsel olarak nasıl ve neden düşüğe geçtiğini anlamayı gerektirir. Zimmerman, Heidegger'in "Batı tarihini bir ilerleme süreci ya da halkların ve milletlerin kolektif olayları bakımından okuyan girişimleri reddettiğini" (Zimmerman, 2001, s. 185) ifade eder. Heidegger'in anlatısı, antik Yunan düşüncesinin varlıkla karşılaşmasından, tanrıların kaçışı ve dünyanın kararmasıyla birlikte Batı kültürüne teknolojik nihilizmin egemen olmasına kadar geçen süreci göz önünde bulundurur. Batı kültürünün nihilist karakterini belirleyecek olan ise Platon felsefesiyle başlayan, hakikatin doğruluğa indirgenmediği, *physis*'in *eidos*'a dönüştüğü ontolojik düşüştür. Bu düşüş aynı zamanda varlık ve varolanlar arasındaki farkın silindiği, varlığın hakikatini düşünmek yerine varolanlara batmayı, onları bir temsil ilişkisine hapsetmeyi, onlarda soğurulmayı içeren ve çok daha sonra Descartes felsefesinde modern biçimiyle tezahür edecek ve Heidegger'e göre Nietzsche'de tamamlanacak olan felsefenin tarihine mühürlenmiştir.

Physis teriminin Eski Yunanlar için oldukça merkezi bir yeri vardır. Heidegger Yunanların varlık deneyiminin esasen *physis* kavramı üzerinden takip edilebileceğini ifade eder ve onların bu kavramla yalnızca doğanın işleyişini ve süreçsel seyrini anlamadıklarını belirtir. "*Physis* olarak adlandırılan şey, Varlığın poetik-düşünme tecrübesinden dolayı onlara kapanmaksızın açılmıştır. Bu kapanmamış açıklıktan dolayı dar anlamda doğa için bakış sahibi olabilmişlerdir" (Heidegger, 2014, s. 24). Buna göre *physis* insanların, hayvanların ve tüm doğayla birlikte Tanrıların kendilerini işaret eder. Ayrıca *physis*, görünme, ortaya çıkma anlamına da gelir. Varlık bu nedenle özünde *physis* ile özdeştir ya da Varlık, *physis* üzerinden düşünülmektedir.³⁸ Guignon'un da işaret ettiği gibi "Yunanlar bu nedenle hakikatin, düşüncelerden ya da önermelerden ziyade varolanlarda ikamet ettiğini düşünürler" (Guignon, 2001, s. 39). Fakat hakikat, *aletheia*'da (gizlenmemişlik) yer alabilir. Bu da *physis* ile *aletheia* arasında özsel bir ilişkinin olduğu anlamına gelir.

³⁸ Heidegger *Metafizğe Giriş*'te varlığın Yunanlara *physis* olarak açıldığını söyler. Buna göre "varlık görünme demektir ve varlık görünme olarak özü sürer. Varlık yani görünme, gizlenmemişlikten (*aletheia*) çıkmamızı sağlar ve Dasein'da varlığın gizlenmemişliğinde, açıklığında durur" (Heidegger, 2014, s.118-119). Heidegger'e göre hakikat, varlığın özüne aittir. Varolan olmak demek burada ortaya çıkmak, görünmek, kendini oraya koyarak bir şeyi buraya getirmektir. Bu ilişkiyi örneğin Herakleitos varlığın kendisini gizlemeye meyilli olduğunu ifade ederek anlatır. "Varlık, yükselip açılan görünmedir ve gizlenmişlikten (*letheia*) dışarı çıkmak demektir" (Heidegger, 2014, s. 132).

Heidegger, hakikatin Yunan dünyasında gizlenmemişlik olarak düşünüldüğü Platon öncesi döneme bakışını çevirir. Heidegger'in bu hamlesinin asıl nedeni, Batı düşüncesinin şafağında gizli kalmış olan Varlığın temel deneyimini düşünmek, yani Batının gizli kalmış tarihinin kökenine açılmaktır. İşte bu kökenin temel kavramı olarak *physis* daha sonra bilhassa Roma düşüncesinde anlamı daralarak “fizik”e dönüşmüştür. Oysa yukarıda da belirtildiği gibi *physis*, Yunanlar için varlığın kendisidir. Varlık, *physis* ile ilişkili olmak üzere aynı zamanda oluş demektir. Görünme, ortaya çıkma, aslında gizlenmemişliğin ifadesi ve varlığın oluşudur. Fakat Platon ile birlikte başlayan felsefi düşünce biçiminde oluş, varlık olarak betimlenenden farklı ve hatta ona karşıt biçimde konumlanır. Dolayısıyla *physis*'in anlamındaki kaymayla beraber varlık düşüncesi de hızla oluştan kopmaya başlar. Hakikat, varolanların birliği ve gizlenmemişlik olarak önde duran biçimde düşünülmeğe çıkacaktır. Bu kopuş Heidegger için hem doğruluk (correctness) hem de gizlenmemişlik (unconcealment) olarak hakikat düşüncesinin içinde yer aldığı Platon düşüncesinde gözlenebilir. Heidegger, hakikat düşüncesinde yaşanan bu köklü dönüşümün Platon'un neredeyse tüm yapıtlarına yayıldığını fakat en somut örneğinin *Politeia*'da (*Devlet*) yer aldığını düşünüyordu.

2.2.1. *Physis*'ten *İdea*'ya 'Dünyanın Düşüşü'

Heidegger, nihilizmin (Batı düşüncesi ya da genel olarak metafizik düşünmenin) olagelmesini anlatırken kendi zamanının koşullarında (ve pekâlâ günümüz koşullarında da) ona nasıl direnebileceğimizin, direnişin düşünsel koşullarının işaretlerini de verir. Bu nedenle Heidegger düşüncesi yalnızca bir düşüş hikayesinin incelikle kayıt altına alınışı olarak görülemez. Çok daha sonra Foucault'nun düşüncesinde de yankılanacak olan *parrhesia*'nın duyurusudur da. Bu *Parrhesia* eğer *aletheia* (doğruyu söylemek, sözünü tutmak, vaadini yerine getirmek) olarak da düşünülürse hakikati, kendi kökenselliğinde söylemek, söyleyebilmek, onu geri çağırarak demektir. Başka bir ifadeyle, Platon öncesi düşüncede deneyimlendiği biçimiyle hakikatin ne olduğunu ortaya koymak ve *Dasein*'i bu deneyime çağırmasıdır. İşte bu deneyimin yitirilmesinin arka planında Heidegger, Platon'un hakikati doğruluk olarak düşünmesini gösterecektir.

Şimdi geri dönersek, Heidegger için varlık, hakikatten ayrılamayacağı için genel olarak hakikatin ne olduğunu öğrenmek merkezi bir kaygı haline gelir. Hakikat sorusu, varlık sorusuna dahil olduğundan hakikatin özünü sormak gereklidir. Dolayısıyla Heidegger'in sözleriyle “her şey, bizim öz sorusunu nasıl varsaydığımızı, bir şeyin özüyle gerçekte ne anladığımızı, bunun ne türden bir anlamı olduğuna bağlıdır” (Heidegger, 2010, s. 69). O halde özün özü sorusu önem kazanır. “Varolanların özü, onlara hükmeder” (Heidegger, 2010, s. 70) der Heidegger ve insanlar bu özü kendi mirasları olarak yüklenirler. Öz, kendisini nedensel ilişkiler denklemi

aracılığıyla bildirmez, bir teori ya da öğretiyi üzerinden biçimlenmez ya da göstermez. Bir tavır olarak gelişmesi gerekir. Yani öz, “Dasein’in varolanlara kökensel cesaretiyle açılır. Bu açılma, ileriye doğrudur ve şimdiye kadar olmuş olandan feragat eder, onunla olan bağı çözer ve alışılmadık olana cesaret verir, ona yönelik kaygısını, ilgisini kaçınılmaz hale getirir” (Heidegger, 2010, s.70).

Aletheia, hem gizlenmemişliğe hem de hakikate işaret eder. İnsanın varolanın gizlenmemişliğinde durması ve hakikati gizlenmemişlikte deneyimlemesinin bazı yönleri vardır ve Heidegger’in, hakikatin henüz doğruluk ve temsil ilişkisine dönüşmeden önce nasıl deneyimlendiğine dair saptamaları bu noktada önem kazanır. Bu çerçevede Heidegger, aslında bu deneyimin unutulmuşluğuna karşı bir hatırlama çabasını bizatihi kendisi pratik eder. Heidegger için Platon’la başlayan doğruluk olarak hakikat anlayışı dünyanın düşüşünün başlangıcına işaret eder fakat biz onda aynı zamanda “aletheia”nın deneyimlenmesini de buluruz. Peki, Platon öncesi bu deneyimle ilgili olarak ne söylenebilir? Bu soruyu yanıtladıktan sonra söz konusu düşüşün nasıl gerçekleştiğine “mağara alegorisi”ne odaklanarak bakacağız.

Heidegger ilk olarak varolanların özünün mücadeleye belirlendiğini, hatta bizzat mücadele olduğunu söyler. Herakleitos’un 53. fragmanı varolanların hakikatini açığa çıkarır: “Savaş, her şeyin babası, her şeyin kralıdır; kimine tanrı der, kimine insan, kimini köle yapar, kimini özgür” (Herakleitos, 1998, s. 51). Herakleitos’un savaş (*polemos*) dediği şey burada militer anlamıyla geçmez. Daha ziyade bir kararlılıktır; düşmanın karşısında durmadır. Bu karşı durma, Dasein’in kendini kendi sınırlarında tutmasını olanaklı kılar. *Polemos*, yalnızca insan faaliyeti olarak düşünülmemelidir. Savaş olarak mücadele, tüm varolanları belirler. Varolanların varlığa gelmesi bu güç sayesinde (Heidegger, 2010, s. 74). Böylece şeyler, mücadele üzerinden varlığa kurulurlar ve mücadele, şeyleri varlıkta tutar. Heidegger burada varolanları orada tutan bir güç alanından söz eder ve bu alan tanrılar, insanlar, köleler ve efendiler tarafından doldurulur. Kutsal olan ve insanın oluşturduğu bu alan, aynı zamanda “her varlığın, kararın, zafer ve yenilginin içinden geçtiği bir mücadele alanıdır” (Heidegger, 2010, s.75). Mücadele varlığı kurar ve bir karar altında varolanlara nüfuz eder. Heidegger’e göre varlığı karakterize eden bu mücadeleyle ortaya çıkan “karar, varolanlara temel bir mod verir. Yunanlar bu temel modu biliyordu: “ta deinon” (dehşet, olağanüstü). Varoluşun dehşeti karşısında insan bir karar karakteriyle belirlenmiştir.

İkinci olarak Heidegger, dil üzerine odaklanır. Varolanın hakikatini, insanın varlıkla dil dolayımıyla ilişkisi üzerinden açmaya çalışır. İnsan, varlığa açık olması nedeniyle hayvandan

ayrılır. Hayvan, bu açıklıktan yoksundur.³⁹ Bu açıklık, insanı varlığın yüksek gücüyle sınırlar aynı zamanda. Heidegger bu noktada her ne kadar insanı öne çıkarmış görünse de okuyucusuna, insanın özüyle değil, hakikatin ya da – (hakikatin özüyle ilgili soru, zorunlu olarak varlığın özü sorusu olduğundan) – varlığın özüyle ilgilendiğini hatırlatır. İnsan Dasein’ı, dil yoluyla kurulur ve onda var olur. Fakat metafiziğin dile yönelik egemen yaklaşımı, ona bir gramer atfetmekle, söylemin (*Logos*) düşünme formuna dönüşmesine neden olmuştur. İlaveten, dilin gramer olarak yorumlanması ve yapılanması, “düşünmenin bir tekniğe indirgenmesine yol açar. Böylece düşünmenin *theoria* olma özelliği, bilmenin teorik bir etkinlik olarak belirlenmesi, onun “teknik” yorumunda gerçekleşir (Heidegger, 2013b, s. 6).

Dilin teknikleşmesi onu giderek fakirleştirir. Platon ve özellikle Aristoteles ile birlikte düşünmenin mantık olarak geliştirilmesi, onu bir el-altında-olan olarak konumlanmaya zorlar, mecbur bırakır. “Gramer, mantığın hükmü altına girer ve bu gramer, dilin temsil edildiği biçime egemen olur” (Heidegger, 2010, s. 82-83). Heidegger dilin mantık yoluyla gramere dönüşmesini betimledikten sonra “insan Dasein’inin özsel bağlamında dil nihai olarak nedir?” sorusuna yönelir. Buna göre dilin kökeni, sükût edebilmedir” (Heidegger, 2010, s. 84). Sükût edebilme, bir belirleme üzerinden anlaşılabilir. Hayvanlar sürekli sükût içindedirler ve bu nedenle yine insan Dasein’ından ayrılırlar.⁴⁰ Zira sükût edebilme konuşabilmenin bir modudur. Örneğin bir dilsiz sükût edemez zira o, sükût edebilmenin bir kanıtını sunamaz ve buradan şu sonuç çıkar: “Sükût edebilmek, basitçe konuşmamak değildir” (Heidegger, 2010, s. 85). Bu noktada Heidegger, dilin kökeni ve temelini sükût etme olarak belirler. Ve tersinden söylenirse, sükût etme, konuşabilmenin olanağıdır. O halde sükût eden de “söyleyeceği olandır” (Heidegger, 2010, s. 87). Söyleyeceği olma, bir enformasyona sahip olma değil, varolanlarla ilişkinin bir biçimidir. İnsan Dasein’inin kendisini hergünlüğe ve onun *görmesine* karşı kapattığı bir

³⁹ *The Fundamental Conceptions of Metaphysics*’te Heidegger, yalnızca insanın dünya kurucu olabileceğini, hayvanın ise onu çevreleyen dünya içinde tutulduğunu izah eder. Hayvan dünya yoksuludur ve buna karşılık insan dünya kurar. Bu, bir hiyerarşiye işaret etmez Heidegger için. Fakat bir varlık anlayışına sahip olmak bakımından insan, hayvandan ayrılır.

⁴⁰ Heidegger’in dilin temeli olarak sükût etme konumu, 19. yy’ın öne çıkan düşünürlerinden Kierkegaard’ın düşüncesinde de (bir ya...ya da mantığı üzerinden) ifadesini bulmuştu. Fakat Kierkegaard, Heidegger’den farklı olarak insanın varolan karşısında sükunetini, onu dinlemesini, Tanrının krallığının ardından gitmek olarak görür. İnsanın sükût etmesi, zambak ve kuşun varolanları dinlemesinden ilham almalıdır. Bu iki metafor, insana sükût etmeyi öğreten şair örneğiyle birleşir. Kierkegaard’a göre insan, konuşmasıyla hayvandan ayrılır fakat tam da burada Heidegger’le örtüşen bir düşünce olarak dilin temelini sessizlikte olduğu teslim edilir. Konuşmak, insan ancak susabildiği sürece onu hayvandan üstün kılar. “Şair sessizliğe hasret duyar, lafla dolu dünyevi hayattan (Heidegger’in hergünlüğün içinde gördüğü “lakırdı”sını yankılayan bir biçimde) insanı hayvana üstün kılan şeyin konuşmak olduğunu ancak hazin bir şekilde kanıtlayabilen o fani hayattan uzaktadır (Kierkegaard, 2020, s. 20). Kierkegaard’ın tanrının krallığına giden yolda sessizliğin önemine yaptığı vurguda hem Herakleitosçu bir perspektif hem de Heidegger’in *physis* deneyimiyle anlattığı şeyden bir iz olduğu söylenebilir. İnsan, doğadan öğrenerek (her ne kadar insan hayvandan üstün olsa da), ondaki yaşamı dinleyerek hem tanrının krallığına ulaşabilir hem de kendi varoluşunu anlamlandırabilir. Doğanın sesi bile sessizliğin iştilmesine engel olmaz, bilakis bu ses, sessizlikle bir anlaşma içindedir: “Akşam sessizliği çöktüğünde, sığırların böğürmeleri, köpeğin havlaması sessizliği bozmaz. Bu sesler, sessizlikle gizemli ve böylelikle de sessiz bir uyuşum içindedir (Kierkegaard, 2020, s. 21).

varlık modusudur. Varolanlara açıklığın, açık durmanın bir biçimidir. “Kendisinde toplanan varolanlara açılmışlıktır ve sükût etme toplanmadır” (Heidegger, 2010, s. 87). Bu da bize *logosun* akıl ya da mantık olarak değil, toplanma, bir araya gelme, varolanların birlikteliği olarak anlaşılması gerektiğini anlatır. Heidegger, *Metafiziğe Giriş*'te *physis* ve *logosun* birliğini, varlık ve düşünmenin birliği olarak sunar. *Logos*, *legein* sözcüğüyle akrabadır ve bu ikincisi konuşma anlamına gelir. *Legein* Latince *legere* ve *lesen* olarak karşılır ki bu sözcükler de toplamak, bir araya getirmek demektir (Heidegger, 2014, s. 142-145).

Logos ile *physis* arasındaki içsel bağ, Herakleitos'un 1. fragmanında⁴¹ görülebilir ki burada Herakleitos *logosu* toplanma, bir araya gelme olarak anlar. Öte yandan 50. fragmanda⁴² *logos*, duyulabilir bir şeydir. 1. ve 2. fragmanlarda⁴³ *logos*, söz ve konuşma anlamına gelmez (Heidegger, 2014, s.148-149). İnsanlar, bir araya getirmeyi ve kavramayı başaramazlar çünkü sözlere asılıp kalır, *logosu* duyamazlar. Herakleitos için insanlar sözleri duyarlar ama kavrayamazlar, varlığa ve *logosa* hem yakındırlar hem de uzak. Heidegger'in hergünlüğü içinde insan *Dasein*'inin bulunuş hali olarak *Das Man*'ı Herakleitos'un söze asılıp kalan insanına benzer. Onlar, *logos*'taki toplanmayı duyamayanlar ve dolayısıyla söyleyeceği sözü olamayanlardır.

Dil, varolanların açıklığıdır ve bu açıklık bize dil-logos-aletheia arasındaki bağlantıyı gösterir. *Dasein* ancak duymaya hazır bir sükût etme içinde bu açıklıkta durabildiği sürece varolanın varlığı ve hakikatini kendisine açabilir. Gelgelelim tarihsel olarak aletheia olarak hakikat, metafiziğin başlangıcından bu yana *Dasein*'a kapatılmıştır ve bu süreç daha önce de söylendiği gibi doğruluk olarak hakikat anlayışının düşünmeye galebe çalmasının ve toplanma olarak *physis*'in yerine Platon'un felsefesinin merkezindeki *idea*'nın konulmasının bir sonucudur. Bu sürecin nasıl gerçekleştiğini şimdi “mağara alegorisi” zemininde Heidegger'in Platon okuması üzerinden görelim.

⁴¹ “Bir *logos* vardır ki her zaman insanlar uslarıyla yabancıdır ona, duymadan önce de bir kez duyduktan sonra da. Her şey bu *logos*'a göre olup biter oysa, ama onlar ne yaptıklarını bilmez görünürler, benim her birini doğasına göre ayırarak ve nasıl olduğunu göstererek ortaya koyduğum türden sözler ya da eylemlerde. Başka insanlar uyanıkken ne yaptıklarını bilmezler, tıpkı uykuda yaptıklarını unuttukları gibi” (*Herakleitos*, Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi. Haz. Ve Çev. Samih Rifat, s.31. YKY, İstanbul 1998.)

⁴² “Beni değil *logos*'u dinlemek ve her şeyin bir olduğunu uyumla söylemektir bilgelik” (Herakleitos, 1998, s.49).

⁴³ “*Logos* ortak da olsa, sanki kendilerine özgü bir düşünceleri varmış gibi yaşar insanlar” (Herakleitos, 1998, s.31).

2.2.2. ‘Mağara Alegorisi’nde Hakikat: Batı Düşüncesinin Yazgısı

Heidegger’in *physis*’den *idea*’ya doğru hakikat anlayışındaki radikal dönüşümü Platon’la birlikte başlatması anlamlıdır. Gizlenmemişlik olarak hakikat *physis* deneyimiyle yakından ilişkili olduğu için varolanların kendilerini kendilerinde açmaları, gizlerinden sıyrılmaları, Platon öncesi felsefede deneyimleniyordu. Fakat yine de Platon’da gizlenmemişlik olarak hakikatin tümüyle ortadan kalktığı söylenemez. Doğruluk olarak hakikat ve gizlenmemişlik olarak hakikat anlayışları Platon felsefesinde bir çatışmaya sahne olur. Heidegger bu çatışmada, doğruluk olarak hakikatin nasıl öne çıktığını göstermek için Devlet’in 7. Kitabındaki ünlü “mağara alegorisi”ne odaklanır. Heidegger için bu alegori hiç de sıradan bir motif değildir. Bilakis hem “Platon felsefesinin merkezi hem de iki bin yıllık Batı tarihinin belirleyicisidir. İki hakikat arasındaki çatışmanın akıbeti, bu tarihin tinsel karakterine rengini vermiştir” (Heidegger, 2010, s. 97).

Platon’un mağara alegorisi, insanın eğitimle aydınlanmasına odaklanarak Sokrates’in ağzından Glaukon’a aktarılır. Bu alegoride yeraltında insanların olduğu bir mağaradan söz edilir. “İnsanlar bu mağarada çocukluklarından beri ayaklarından ve boyunlarından zincirlenmişlerdir. Herhangi bir yere hareket etmeleri imkansızdır. Yüksekçe bir yerde yanan ateş, arkalarında parıldar ve mağaradakilerle ateş arasında bir yol vardır. Bu yol boyunca alçak bir duvar vardır ki bu aynı zamanda kukla oynatıcılarının seyircilerle kendi aralarına koydukları ve marifetlerini gösterdikleri bölmedir. Mahpuslar, arkalarındaki ateş sayesinde kukla oynatıcılarının kullandıkları kuklaların yalnızca gölgelerini görebilirler.” (Platon, 2010, s. 231-232). Mahpuslar, nesnelere gölgelerine ad vermek suretiyle gerçek nesnelere anlattıklarını sanırlar. Fakat zincirleri çözüldüklerinde ve ışığa baktıklarında, gerçek nesnelere göz göze geldiklerinde şeyler onlara daha gerçekmiş gibi gelir. Bu karanlıktan ışığa çıkış hareketini Platon Güneş ile yansılar arasındaki ilişkiye taşır. Sokrates, Glaukon’a görünen dünyayı mağara zindanı olarak düşünmesini ister. “Buna göre mağarayı aydınlatan ateş de güneşin yeryüzüne vuran ışığı olacaktır. Üst dünyaya çıkan yokuş ve yukarıda seyredilen güzellikler de ruhun düşünceler dünyasına yükselişidir” (Platon, 2010, s. 234).

Heidegger, alegoriyi birkaç aşamada inceler. İlk aşamada insanlar çocukluklarından beri gizlenmemişliğe doğru yola çıkarlar ve aslında insan olmak gizlenmemişlikte durmaktır. Mağarada mahpusların kendilerine ve başkalarına dair deneyimleri yoktur. “Onlar yalnızca gölgeleri görürler ve bu anlamda gizlenmemişlik, gizlenmemişlik olarak onlara verilmez” (Heidegger, 2010, s. 106). Dolayısıyla bu aşamada insan, gizlenmişlik ve gizlenmemişlik arasındaki farkın bilincinde değildir. Özetle mahpuslar için gizlenmemiş olan gölgelerdir fakat

onlar gölgeleri gölgeler olarak deneyimlemezler. Burada mağaradaki durum, insanın hergünlüğüne denk düşer. Mahpuslar, gölgelerden başlarını çevirdiklerinde yine gizlenmemişliğe bakarlar. Bu, gizlenmemişliğin derecelere sahip olduğunu gösterir. Başka bir ifadeyle “bir şey, varlıkta daha büyük ya da küçük olabilir. Gizlenmemişliğin artması belki de insanın varolanlara yakınlığının bir sonucudur, insanın olma biçimine dayanan bir yakınlıktır (Heidegger, 2010, s. 109).

İkinci aşamada mahpusların zincirlerinin kırılması, özgürleşmek için yeterli değildir. Mahpus, gölgelerden, şeylerin ışığına yerleşir fakat alıştığı konumdan sıyrılıp aydınlığa bakmak ona acı verir. Zincirlerinden kopması, onun istencini değiştirmez ve ayrımları (gölge, ışık, varolan, varlık) yapamaz. Heidegger, *Platon'un Hakikat Öğretisi* başlıklı metninde bu aşamayı şöyle betimler: “Kendi zincirlerinden özgürleşenler, doğru olarak ortaya koydukları şeyi yanlış değerlendirirler çünkü değerlendirme için ön koşul olan özgürlükten yoksundurlar ve kurtulmak için henüz gerçek bir özgürlük değildir bu (Heidegger, 1998b, s. 169). Gerçek özgürlüğe üçüncü aşamada ulaşılabilir. Gün ışığına çıkan mahpus, ışığa alışmaya başlar ve bu noktada zaman kendisini gösterir ve aslında tüm bunlar Güneş'in varlığına dayanır. Mağaranın dışında insan yaşamı, gökkubbenin üstündeki yerdedir. Bu, tahmin edilebileceği gibi ideaların yeridir.

İdeaların en yükseği ise “iyi” ideasıdır. Heidegger bu alegori üzerinden açıkladığı Platon'un idealar öğretisinin Hıristiyan tanrı kavrayışını hazırladığını ve “genel olarak varolanların varlığına yönelik bu kavrayış için bir standart oluştuğunu” söyler (Heidegger, 2010, s. 115). Bu standart, modernitenin başlangıcında, modern aklın biçimlenmesine ve rasyonel doğa biliminin ve aydınlanmanın biçimlenmesine de yardım etmiştir (Heidegger, 2010, s. 115). Bu tarihsel biçimlenişler aynı zamanda Nietzsche'nin de meydan okuduğu, radikal eleştirisinin hedefinde olan biçimlenişlerdir.

Platon'un mağaradan çıkış anlatısı, Heidegger'e göre aynı zamanda bir *phaidia* meselesi olarak görülmelidir. Bilgisizliğin aşılması en gizlenmemiş olanın, hakikatin zemininde mümkündür. Mağara alegorisi, mağaranın dışına çıkılıp ulaşılan en yüksek düzeyin anlatımıyla sona ermez. Özgürleşen insanın mağaraya geri dönmesi ve oradakileri özgürleştirme çabasını da içerir ki Heidegger burada Platon'un Sokrates'i aklıdan geçirdiğini ima eder. Zira özgürleştirilenin, mağaradakilerin hergünlü yaşamlarına doğru ideaların gizlenmemişliğini anlatma çabası yani *paideia*, bir ölüm kalım mücadelesini varsayar. Bu, ne pahasına olursa olsun Sokratik bir hakikati söyleme cesaretini öne çıkarır. Bu nedenle Sokrates, mağara alegorisi anlatısında kilit bir role sahiptir. Muhataplarına bildiklerini sandıkları şeyleri gerçekte bilmediklerini her fırsatta göstermeye çalışan, Yunan toplumunu, hergünlüğü içindeki kanılarını (*doxa*) sorgulamaya davet eden Sokrates, sonlanmış gibi görünen alegorinin merkezine yerleşir. Gizlenmemişliği

yani hakikati gösterip söyleyecek olan, aydınlanmış olanın yüzünü aydınlıktan karanlığa yani mağaraya mahpuslara doğru çevirmesi gerekir. Platon, eğitimin (*paideia*) ruhun öğrenme gücünü (herkeste olduğunu varsayarak) hergünlükten ya da geçici olandan “iyi” denilen varlığın en ışıklı yönüne çevirme olduğunu ifade eder (Platon, 2010, s. 236).

Alegorinin son aşamasında gizlenmemişliğin hakikatin özüne ait olduğunu duyurur Heidegger. Bu çerçevede idea, mevcut olana dair bir bakış sunan görülür formdur ve mevcudiyete gelmeye neden olan şeydir. İdea, kendi parlamışında öne çıkar ve görünen şey, ideanın ortaya çıktığı biçimiyle gizlenmemişliktir. Heidegger’e göre “bu gizlenmemiş olan, ilk önce ideayı kavramada kavranan olarak, bilinen olarak bilme ediminde kavranır. İdeaların bu düzenlenişi, kavramanın özünü, sonuç olarak “aklın” özünü belirler” (Heidegger, 1998b, s. 173). Böylece Platon’da *noein* ve *nous* özsel olarak ideaya bağlanır. Gizlenmemişlik kendisini ideaya, onun parlamışına borçludur. Bu noktada Güneş metaforu devreye girer zira o, iyi (*to agathon*) ideasının imgesidir. Peki bu ideanın özü nedir? Kuşkusuz bir şeyi görünür ve bilinir yapan şeydir. Heidegger “iyi” ideasının bugün genellikle ahlaki anlamda düşünüldüğünü fakat bunun Yunan düşüncesinin dışında olduğunu söyler (Heidegger, 1998b, s. 174).

İdeaların ideası olan “iyi”, tüm şeylerin kökeni ve onların şeyliğidir. Onun sayesinde görülür formların ortaya çıkması gerçekleşir ve yerine getirilir ve böylece varlık, varolanda kavranarak karara bağlanır (Heidegger, 1998b, s. 176). O halde dünya, idealar tarafından belirlenir ve insan da bu idealara bakışla eylemesini düzenler ve düzenlemeye itilir. Böylelikle gizlenmemişlik (*aletheia*), ideanın boyunduruğu altına girer. İnsanın varolanlara yönelik tutumu, görülür formu görme olduğu için bu görmeyi olanaklı kılanın ortaya konulması gerekir. Bu da doğru görmeyi gerektirir. Mağaradan çıkıp özgürleşenler, şeylere döndüklerinde daha fazla gerçek olana dönmüş olurlar ki bu kuşkusuz daha doğru “görme” anlamına gelir. Bakışın, görmenin doğruluğu burada belirleyicidir. Doğruluk yoluyla bilmek ve görmek bir şeyi doğru yapar. Fakat Heidegger, Platon’da doğruluk olarak hakikatin bir hizalanma ve düzenleme pratiğiyle mümkün olduğuna işaret eder (Heidegger, 1998b, s. 177). Kavrama, varlığın görülür formuna uyar ya da riayet eder ve bu uymadan çıkan şey, ideanın *homoiosis* (benzeme/benzeyiş) olmasıdır. “*Homoiosis*, bilme ediminin şeyin kendisiyle uyuşmasıdır. Dolayısıyla ideanın *aletheia*’ya önceliği hakikatin özünde bir dönüşüme neden olur” (Heidegger, 1998b, s.177). Her ne kadar gizlenmemişlik olarak hakikat varolanın temel bir karakteristiği olsa da görmenin, bakışın doğruluğu olarak hakikat, insanın varolanlara yönelik tavrının belirleyicisi, karakteristiği olur (Heidegger, 1998b, s. 177). Temsil ve doğruluk, dünyayla ve varlıkla ilişkinin belirleyeni olarak Batı düşüncesi için bir örnek teşkil edecektir. (Varolanların varlığının idea, Tanrı, yeter-neden, mutlak tin, güç istenci olarak vb. düşünülmesi.)

Paideia (eğitim), insanın ideaları bilmesini mümkün kılacak ve kendisini bu bilginin etrafında ve varolanların merkezinde konumlandırmasını sağlayacak bir pratikler bütünü olarak düşünülür. Ve metafiziğin şafağında kendisini varolanların merkezine yerleştiren insan böylece “hümanizm”in tarihini de – başta, gelişiminde ve sonda – inşa etmeye başlayacaktır. Hümanizmin mottosu ise “animal rationale”dir. Yani insanın akıl yürüten ve düşünen hayvan olarak tanımlanmasıdır ve hümanizmi belirleyen bu motto, “insanın insanlığının belirlenmesinde varlığın insan varlığıyla olan bağı sormaz, bilakis bu soruyu engeller bile” (Heidegger, 2013b, s. 13).

Heidegger sözünü ettiğimiz dönüşümü ve bu dönüşümün Ortaçağ düşüncesinden Descartes ve Leibniz’e, Kant’a ve oradan da Nietzsche’ye kadarki öyküsünü, daha önce de işaret ettiğimiz gibi varlığın unutulmuşluğu olarak ifade edecektir. Gizlenmemişliğin ideaya tabi kılınmasıyla başlayan bu süreç, Kartezyen felsefede doğanın matematikselleştirilmesine, varolanın varlığının hesaplanabilirliğe, *temsile* (*representatio*) dayandırılmasına bürünür. Genel olarak Leibniz’in düşüncesi, bilhassa “neden ilkesi”nin onun düşüncesinde sahnelenmiş biçimi (metafizik temel arayışının ifadesi) hem modern felsefenin belirleyeni olması hem de Heidegger’in atom çağı olarak adlandırdığı 20.yy’ın karakterini de oluşturan unsurlardan biri olması bakımından öne çıkar. Nietzsche’de ise (Heidegger’in Nietzschesi) daha sonra göreceğimiz gibi varlığın hem yine bir doğruluk-yanlışlık/hata karşıtlığı üzerinden hem de Leibniz felsefesinde de kökleri bulunan bir güç istenci düşüncesi bağlamında kavranacağı çerçeveye yerleşecektir. Heidegger’in Nietzschesi’ne ve bu bağlamda nihilizm kavrayışına geçmeden önce Heidegger’in Descartes ve Leibniz’in düşüncesinde varlığın kavranma biçimini nasıl düşündüğüne ve bu bağlamda metafizik temel arayışına yönelik düşüncelerine bakmamız uygun olacaktır. Zira Kartezyen düşünce, Nietzsche’de nihai sonucuna ulaşacak olan nihilizmin ana duraklarından birini oluşturmaktadır.

2.3. DESCARTES’İN DÜNYASININ AÇMAZI

Daha önce Dasein’in varlık yapısının esasen dünya-içinde-olmak olduğuna işaret etmiştik. Heidegger bununla bir yandan insan Dasein’inin geleneksel felsefede formüle edilmiş biçimine meydan okuyor ve bilhassa Kartezyen düşüncenin çifte töz betimlemesine itiraz ederek insanın dünyayla birliğini yeniden kurmaya çalışıyordu. Dünya Heidegger için insandan ayrılmazcasına onun kurucu unsurudur. Dolayısıyla Heidegger’in itirazı hem temsile dayalı ve bilimsel-teorik düşünceye hem de geç dönem felsefesinde *Ge-stell* kavramı üzerinden açılmadığı ve erken dönem felsefesiyle de süreklilik arz eden teknoloji üzerine düşüncesiyle ortaya çıkan modern

çağdaki biçimiyle nihilizme çevrilecektir. Temsile dayalı düşünce ise modern anlamıyla bir özne-nesne ayrımıyla inşa olunmuştur.

Varlık ve Zaman'ın anlatısına göre özellikle hergünlüğü içinde deneyimlenen dünyada biz öncelikle el-altında-olanlarla [*Zuhandenheit*] karşılaşırız. Şeylerle ilişkimiz – örneğin kalemimin bir sayfada gezinmesi ve sayfanın masada duruşunda – onlar salt bilinmeye adanmış mevcudiyetlermiş gibi düşünülemez. Dünyayla ilişkimiz esasen teorik değil pratik bir yönelimle mühürlenmiştir. Heidegger için dünyanın dünyasallığının ortaya konuluşunda Descartes'ın dünya yorumunun eleştirisi kritik öneme sahiptir. Bu vurgu daha sonra 1930'lu yıllardaki çalışmalarında ve bilhassa *Nietzsche* başlıklı seminerlerde de karşımıza çıkar ve Varlık sorusu da zaten özne-nesne ikiliğinin ötesinde yer almak durumundadır. Bu ikilik (düalizm), aslında varlığın unutulmuşluğunun altında yatan modern düşüncenin taslağının parametrelerinden biri olduğu için *Varlık ve Zaman*'ın 19-21. kısımlarına odaklanmamız gerekiyor. Bu odaklanmanın bir gerekçesi de Descartes'ın düşüncesinde, Eski Yunanlardan bugüne dek varlık düşüncesiyle birlikte hüküm süren *yer* (*place/placement/topos*) kavramının *res extensio* olarak kavramsallaştırılıp soyut bir çerçeveye indirgendliğini göstermek ve *topos* fikrini geri kazanmak için modern düşüncede yer kavramının nasıl unutulmaya yüz tuttuğuna, onun Varlıktan nasıl koparıldığına işaret etmektir. Heidegger'in bu çabasının arkasında geç dönem çalışmalarıyla uyumlu olmak üzere bir tür arazi temizliği yapmak olduğu söylenebilir. Şimdi Batı metafiziğinin kurucu momentlerinden Descartes'ın düşüncesinin Heidegger'in merceğine nasıl yerleştiğini serimlemeye geçebiliriz.

2.3.1 *Res Extansa* Olarak Dünya

Heidegger'in Descartes'la ilişkisi kuşkusuz *Varlık ve Zaman*'daki kısımlarla sınırlı değildir. Ve aslında o da dahil olmak üzere Heidegger'in gelenekle sıkı bir ilişkisi olması sebebiyle modern felsefenin öne çıkan pek çok filozofuyla olan diyalogunun hep sürdüğü bile söylenebilir. Marion'un da işaret ettiği gibi Heidegger, 1921-22 kış dönemindeki derslerinde “Ben” metafiziği dediği, Descartes'ın varlık düşüncesine kafa yormaya başlamıştı (Marion, 1996, s. 67-68) Ünlü “Cogito ergo sum” önermesinde Descartes, bir öznellik fikri ortaya koyduğu kadar biçimsel olarak nesnellik de hedefleyecektir. Aşağıdaki sayfalarda *Varlık ve Zaman*'da ele alınan Descartes yer almakla birlikte özellikle Heidegger'in *Nietzsche* başlıklı seminerlerinde Descartes'ın tekrar karşımıza çıkacağını fakat bu kez nihilizm tarihinin kurucu ismi olarak ele alınacağını söyleyelim. Bu seminerlerdeki Descartes'a döneceğimizi ifade ederek buradaki bağlamımıza odaklanalım.

Şimdi, “sum” Heidegger için bu düşüncede karanlıkta ve belirlenmemiş olarak kalmaktadır. Başka bir ifadeyle “sum”a odaklanıldığında Descartes’ın düşüncesinde söylenmemiş olarak kalanı, ancak “ben” ile “zaman” arasındaki bağlantıyı karanlıkta bırakan eksığe yöneldiğimizde görebiliriz. Heidegger, Kant’ın düşüncesinde de Descartes’tan kalan bir özne mirasının olduğu fikrindeydi; her ne kadar Kant’ın zaman kavramını açıklayışı Dasein’in zamansallığına yönelik bir ön kavrayışı içeriyor olsa da. Bu çerçevede Heidegger’in Descartes eleştirisi, gayet iyi bilindiği üzere özneyi merkezlesizleştirme çabalarının en öne çıkanlarından biridir ve postmodern düşünceye bir cephanelik sunar. Fakat kesin olan şudur ki Heidegger’in varlık düşüncesi bir Dasein’a en azından *Varlık ve Zaman*’ın ekseninden bakıldığında bir Dasein analitiğine gerek duyuyordu. Zira varlık, varolanın varlığı olduğu ve bunu sorgulayacak olan da insan Dasein’ı olduğu için bir varolan olarak Dasein’ın varlığının ne olduğu hayati öneme sahiptir. Dolayısıyla Heidegger için Dasein her durumda benimki olduğundan başlangıç noktasıdır. Bu çerçevede Heidegger’in felsefesinin bu yanının Descartes’ın projesinin devrimci müdahalelerle birlikte tamamlanışı olduğu düşünülebilir. Fakat Descartes dünyayı, bedeni olan, yaşayan, nefes alan bir *topos*’u soyut bir yayılıma indirgemmişti.

Heidegger, Descartes’ın *res cogitans* olarak “*ego cogito*”yu, “*res corporea*”dan ayırdığını tespit ettikten sonra bu iki tözün, “bu varolanların varlığını hangi varlık anlayışı dahilinde belirlediği” (Heidegger, 2018b, s. 146) sorusunu sorar. *Res corporea*’nın ontolojik belirlenimi, tözün açığa çıkarılmasını talep eder ve buna göre her tözün kendisine ait bir niteliği vardır. Bu nitelik *res corporea* açısından yayılım ya da uzanımdır (*extensio*). Uzanım, varolanların varlık konstitüsyonunu oluşturur ve onların ne iseler öyle varolmaları için gereklidir. Uzanım bu anlamda “dünyanın” tözselliğinin bir kanıtıdır. Tüm cisimsel şeyler, uzanımla ve uzanımda vardır. Bir cisimden ağırlık, renk, şekil, sertlik gibi nitelikler soyutlandığında, o ne ise o olarak kalmayı sürdürür ki bu, *extensio*’dur. Dolayısıyla bu soyutlanan nitelikler cisimde var olduğu sürece, onun *modus*’udurlar. Sonuç olarak *res corporea*’nın varlığını kuran uzanımdır ve cisimsel şeyin tüm değişimlerine rağmen onda sabit kalan, sahîh olanıdır.

Res extensa’nın ontolojik niteliği tözsellik fikrine dayanır. Töz ise kendi varlığını başka bir varolana borçlu olmayandır ve anlamını burada bulur. Bu tanım doğrudan tanrıya işaret eder. Bu durumda tanrı olmayan her şey bir yaratımın ürünüdür. Fakat Descartes’ta her ne kadar töz tanımını tanrıya işaret etse de yaratılmış olana da töz atfedilir. Yani varlık kavramı Heidegger’e göre burada geniş bir anlamda kullanılır ve yaratılmış olan tözlerden söz edilmesi de bundandır: *res cogitans* ve *res extensa*. Bu nedenle “Tanrı vardır” önermesi ile “dünya vardır” önermesindeki “vardır” yüklemi aynı anlama gelmez. Bilakis ikisi arasında sonsuz fark vardır. Böylece Descartes, “tözsellik fikrinde yatan varlığın anlamını ve bu atfın evrensellik karakterini

irdelememiştir” (Heidegger, 2018b, s. 151). Varlığın anlamı burada açığa çıkmamış ve onun kendiliğinden anlaşılır olduğu varsayılmıştır. Buna ek olarak Descartes tözün erişilmez olduğuna da işaret eder. Varlığın kendisi bize tesir etmediğinden onu duyumsamamız mümkün değildir. Benzer bir düşünceyi Kant da varlığın reel bir yüklem olmadığını savunarak belirtir. Dolayısıyla varlık, kendi başına mesele haline gelmemiş ve bir varolan olarak ulaşılması imkânsız olduğundan yalnızca yüklemeleri üzerinden ifade edilmiştir (Heidegger, 2018b, s. 152). Böylece Heidegger için dünyanın *res extansa* olarak belirlenmesi, varlık anlamı açıklığa kavuşturulmayan ve bunun imkânsız olduğu bir tözsellik fikriyle kuşatılacaktır.

2.3.2 Kartezyen “Dünya”nın Hermenötik Bağlamda Tartışılması

Heidegger, Descartes’ın “dünya” hakkındaki düalist ontolojisinin dünya fenomenini arayıp aramadığını sorgulayarak tartışmasını sürdürür. Buna göre Descartes, dünyayı yalnızca yanlış belirlemekle kalmamış, dünya fenomeninin ve dünya-içindeki varolanların varlığını da atlamıştır (Heidegger, 2018b, s.153). Bu noktada Heidegger’in dünyanın dünyasallığı dediği sorun öne çıktığından Descartes’ın dünyanın varlığını *extensio* olarak kabul etmesi ona erişim sorununu gündeme getirir. *Extensio*’ya erişim ancak *intellectio* (idrak, anlama, kavrayış yeteneği) ile mümkündür ve bilhassa matematiksel-fiziksel anlamda bir idrak yoluyla bu varolanın varlığı kavranabilir. Heidegger’in ifadeleriyle:

“Matematiksel idrakin, kavranılan varolanın varlığından daima emin olunabilecek bir varolanı kavrama türü olduğu kabul edilir. Buna göre varlık türü bakımından matematiksel idrak ile erişilebilir olan bir varlığa uygun olanların ancak sahih anlamda *var* oldukları kabul edilir. Bu varolan *her daim ne ise o olarak var olan* bir varolandır... sahih olarak *var* olan her daim kalımlı olandır. İşte matematik bunların idrakine sahiptir. Matematik aracılığıyla varolanda erişilebilir olanlar, onların varlığını oluşturur” (Heidegger, 2018b, s. 154).

Descartes varlığı tözsellik fikriyle kavradığı ve bunu da sadece matematiksel bir idrak yoluyla yaptığı için dünyaya kendi “varlığını” dikte etmiş olur. Heidegger için Descartes’ta dünyanın ontolojisini belirleyen, matematiğe dayandırılmış olmasından ziyade ilkesel bir ontolojik bakış açısının olmasıdır ki matematiksel kavrayış için bu fazlasıyla yeterlidir. Descartes ontolojiyi yeni çağ matematiksel fiziğine ve onun transendental temellerine felsefi olarak aktarmış ve böylece dünyada-olan varolana erişim sorunu söz konusu olmaktan çıkmıştır (Heidegger, 2018b, s. 155). Geleneksel ontoloji, varlığını koruduğu için sahih varolanın nasıl kavranacağına da zaten karar verilmiş olunur. Buna göre bu kavrayış türü “*noein*’dir (görü) ve *dianoein* (düşünme) onun temellendirilmiş bir icra biçimidir” (Heidegger, 2018b s. 155). Bu ontolojik yapı üzerinden Descartes, varolanın duyulur erişim türünün eleştirisini yapar. Özetle, idrak karşısında duyulur olan vardır. Varolan, kendisini varlığıyla göstermez ve duyularımız varolanların kendi varlıklarının bilgisini vermezler. Descartes’ın ifadeleriyle:

“cisimler... duyular tarafından ya da imgelem yetisi tarafından değil ama yalnızca anlak tarafından algılanırlar; ve görülmeleri ya da dokunulmaları değil ama yalnızca anlaşılmaları yoluyla bilindikleri için... algılanması anlığımdan daha kolay ya da daha açık başka hiçbir şey yoktur” (Descartes, 1998, s. 101).

Descartes’ın bu düşüncesi varlığı, karşı koyan, direnç gösteren bir mevcut oluş şeklinde değerlendirerek dünya-dahilinde varolanın varlığını dünyanın kendisiyle özdeşleştirir ve böylece Dasein’in tutumlarının ontolojik bakımdan uygun bir biçimde anlaşılmasının da önüne geçer. Dolayısıyla Dasein’in dünya-içinde-varolmasına ait tüm kurucu unsurlar daha baştan düşünmenin sınırlarının dışına çıkarılmış olur. Sonuç olarak Dasein, tıpkı *res extensa* gibi bir töz olarak işaretlenir (Heidegger, 2018b, s. 157). Descartes’ın özgün bir eleştiriye tabi tutmaksızın geleneğe bağlanan ontolojisi, Dasein’in temel konstitüsyonu imkanını ortadan kaldırmış, dünyanın ontolojisini ise belirli bir dünya-içinde varolanın ontolojisine katmıştır. Sonuçta geleneksel ontolojinin korunarak yeniden yapılandırılması çabası dahilinde uzanımsal nesnelere nitelik olarak görünen fakat esasen *extensio*’nun niceliksel değişkeleri olan belirlenimler, el-altında olan olarak varlığı bakışımıza getirememekte ve ontolojik bir tema olarak sunamamaktadır. Ve üstelik dünyaya dair soru bu noktada giderek daraltılacak ve dünya, doğa nesneliliğiyle sınırlanacaktır. Heidegger bu noktada “dünyanın ve öncelikle karşılaşılan varolanın atlanmasının tesadüfi olmadığını, bunun basit biçimde üstesinden gelinebilecek bir hata olmadığını, bilakis bizatihi Dasein’in özsel varlık türüne dayandığını” (Heidegger, 2018b, s. 160) vurgular.

Heidegger’in ortaya koyduğumuz eleştirilerinin bazı amaçları şöyle özetlenebilir: Öncelikle Descartes, dünya-içinde varolan nesnelere hareket etmeyi zaten kendiliğinden anlaşılır kabul etmiştir. Gelgelelim Dasein’in, dünyanın ve dünya-içinde varolanların ontolojik konstitüsyonuyla karşılaşma zemininin olabilmesi için kesinlik içeren bir idrak ve nesnelere yola çıkmak başarısızlığa götürür. Oysa dünya-içinde varolanı inşa eden mekansallıktır ve ancak buradan hareketle Kartezyen dünya analizi kurtarılabilir. *Res corporea*’nın tüm belirlenimleri için geçerli olan *extensio*’dur fakat Heidegger için ona geri gidilerek dünyanın mekansallığı, çevreleyen-dünyadaki varolanın önceden keşfedilen mekansallığı ve Dasein’in mekansallığı kavranamaz. Oysa Heidegger için mekân ve mekansallık dünyanın kurucu ayaklarından biridir.

Varlık ve Zaman’ın Descartes eleştirisi, “dünya”nın dünyasallığının yitirilişinin Kartezyen düşüncedeki ayrıntılarını ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. *Extensia* olarak dünya kavrayışı, Malpas’ın da işaret ettiği gibi insanın varlık ve yer (*topos*) ile ilişkisinin, insanın “ikamet etmesi”nin koşulu olarak mekansallığın düşünülmesine set çeker (Malpas, 2011, s. 122). Malpas’a göre modernitenin nihilizmi, düşüncenin ortaya çıktığı *topos*’un (yer, mekân) yadsınmasıydı ve Heidegger’in özelde Descartes ve genel olarak metafizik eleştirisinin

arkasında, bu yadsımaya karşı bir düşünme biçimi bulmak, düşüncenin uygun yerinin uygun anlamını sürdürmeye çalışmaktır (Malpas, 2011, s.110).

2.4. METAFİZİK ‘TEMEL’/ ‘NEDEN’ (GRUND) ARAYIŞI

Heidegger’in Kartezyen metafizikte “özne”nin ve daha doğrusu varolanı nesne olarak çerçeveleyen öznenin öznelliğinin tüm bilme için bir temel olduğu görüşünü ifşası ve dünyayı *extensio* olarak konumlandırın bu düşünceye yönelik analizi, onun metafiziği yıkıma uğratma çabasının da bir parçasıdır. Fakat modern metafiziği de belirleyecek olan temel bulma girişiminin tarihi neredeyse felsefenin tarihiyle yaşıttır. Başka bir ifadeyle modern nihilizmin esas izleklerinden biri olan ve hem metafizikte hem de bilimde en belirleyici olacak olan temel ya da neden ilkesinin Batı düşüncesini koşullandırıp belirlediğini söylememiz gerekir ki bu Heidegger’in neredeyse tüm felsefe tarihi okumalarına damgasını vurur. Metafizik “temel” anlayışı, aynı zamanda Heidegger’in en derin sorunları deştiği düşünme sahalarından biri olarak çıkar karşımıza.

Metafiziğin “temel” (*Grund*) kurma anlayışı Heidegger’in *Destruktion* olarak ifade edilebilecek Batı düşünce geleneğini okuma stratejisinin merkezindedir. Heidegger, metafiziğin düşünce biçiminin farklı çağlarda nasıl dönüştüğünün bir tür soykütüğünü çıkararak bir tarihsellik fikriyle hareket eder. Başka bir ifadeyle varolanlara yönelik kavrayışın ontolojik temellendirilmesi farklı çağlarda farklı biçimler almıştır. Her bir çağ ise varolana yönelik kavrayışı belirleyen varlık anlayışına bir tür tarihüstülük atfederek bağlayıcı olmayı talep eder. Heidegger bu bağlamda metafiziğin temel arayıcılığının tarihsel ifşasını gerçekleştirmek suretiyle Thomson’un da isabetle gördüğü gibi bir nihilizm eleştirisi yapar (Thomson, 2012, s. 17). Bu eleştiri, örneğin 1930’lu yıllarda *Nietzsche* başlıklı seminerlerinde görülmekle birlikte özellikle geç dönemde çok daha fazla öne çıkar. Bu nedenle öncelikle Heidegger’in metafiziği nasıl hem ontolojik hem de teolojik unsurlarıyla birlikte okuduğunu ve modern çağın “temel” ilkesinin onun nihilizm kavrayışına nasıl dahil olduğunu göstermemiz gerekiyor. Bu gösterim, bizi Heidegger’in Nietzsche okumasına götürecek ve oradan da teknolojinin nihilist çehresini anlamamız için bir sıçrama noktası oluşturacaktır. Dolayısıyla tıpkı Nietzsche’nin bir ahlak soykütüğü ile radikal eleştiri geliştirerek çağının nihilizmine yönelik kendi savunma teçhizatlarını geliştirmesi gibi Heidegger de metafiziğin *Destruktion*’u yoluyla metafiziğin temel arayıcı özünü - özelde modern çağı belirleyeceği biçimiyle – ifşa eder. Bu ifşayla beraber aslında metafiziğin ötesine geçme, metafizik ötesi düşünme imkanına da işaret edilmiş olunur. Tıpkı Nietzsche’nin iyinin ve kötünün ötesine göz kırpan hamlesinde olduğu gibi.

2.4.1 Metafiziğin Çifte ‘Temel’i: Ontoloji ve Teoloji

Platon’dan Nietzsche’ye tüm Batı metafizik sistemleri kendi temellerini kurmuştur. Ve Heidegger için aslında farklı kavramlar ve ikilikler üzerinden ifade edilse de bu sistemler hep aynı şeyi düşünmüşlerdir. Fakat buradaki aynı, eşit olana işaret etmez. “Aynı” kavramı Yunanlarda *to auto* sözcüğüyle karşılanıyor ve “her kendisi olan şeyin kendisine geri verilmiş olduğuna” işaret ediyordu (Heidegger, 2015c, s. 72). *To auto*, yani “özdeşlik”, bir ilke olarak varolanın varlığından söz eder. Varolan olarak varolanın birliği doğrudan özdeşlikle ilgilidir ve bu ilke varolanın varlığını yansıttığı için hem felsefe hem de bilim olanaklı olmuştur. Bununla birlikte aynı olanda kendisini açığa vuran bir ayrım vardır: Varolan ve varlık ayrımı.

Varolanın varlığı, metafizikte kendi kendisinin temelini inip kendi kendisini temellendiren temel olarak açığa çıkar (Heidegger, 2015c, s. 105). Yunan düşüncesinde bu temel (*ratio*) her şeyi bir araya getirip var olmaya bırakan *logos*’tur. Varolan, varolan olarak bütünde düşünülür. Metafizik, varolanın varlığını iki biçimde düşünür. İlki “varolanın varlığının, en genel olanın temele indirici birliğinde yani her yerde genel-geçer olanda, ikincisi ise her şeyin üstündeki en yücede düşünülmesidir” (Heidegger, 2015b, s. 105). İlki ontoloji ikincisi ise teoloji olarak adlandırılabilir. Metafizik, varolanların en genel temel ya da nedenini ararken ontoloji olarak işler ve varolan, diğer varolanlara bir temel sağlama işlevini gördüğünde onları birleştirir ve varolan yapar. Bu birleştirici temel, tarihsel olarak farklı kavramlar üzerinden büyük metafizikçiler tarafından kavramsallaştırılır. *Physis, Logos, İdea, Energeia, Töz, Öznellik, İstenç, Güç İstenci* gibi kavramlar kurucu varolanın varlığı olarak ortaya konulmuştur. Böylece “tüm metafizik temeli gereğince, temelden sorumlu olan, temele hesap veren ve nihayet temelden hesap soran temel kurmadır” (Heidegger, 2015b, s.105). Metafizikte varlık, temel doğası olarak ortaya çıkar ve ilk temel *prote arkhe* olarak tasarlandığında temel dayanaklı düşünülmüş olur. Düşünmenin bu noktada asıl işi ve işleyişi, kendisini nihai temel ya da nedene doğru geri dönüşe denk düşen ilk neden *causa prima* olarak gösterir. Temel/temel kurma anlamında varolanın varlığı, aynı zamanda *causa sui*’dir yani kendisinin nedeni olandır. Heidegger metafiziğin ontolojinin yanı sıra en üstün varolanı her şeye temel teşkil eden olarak düşündüğünü söylerken onun teoloji olduğuna işaret ediyordu. Bu teolojik düşünme sadece modern öncesinin değil, bundan böyle Hıristiyanlık güdümlü modern dönemin de karakteristiğidir. Modern döneme gelindiğinde ise temel arayıcı metafizik düşünmenin hem “öznellik” kavramı merkezinde döndüğünü hem de bizatihi “temel” kavramının kendisinde bir dönüşüme tanık olduğumuzu görürüz. Bu nokta Heidegger için sadece metafiziğin içinde yaşanan bir dönüşüme işaret etmez. Onun atom çağı dediği, modern teknolojinin de

hükümranlığının ayak seslerinin işitildiği, insan Dasein'ının şeylere yönelik tutumunun özünde değişime uğradığı dönemdir.

Aslında metafizik, filozofun bu türden kavramlarla yapıp etmelerinden oluşmaz. Yani metafizik yalnızca filozof tarafından yapılan bir şey olmaktan çok daha fazlasıdır. “O, bir çağı temellendirir ve insan Dasein'ının da içinde olduğu tüm şeylerin anlaşılabilirliğine dair anlayışımızın kurulması ve sürmesinde kurucu bir rol oynar” (Thomson, 2011, s. 7). Ontoteoloji olarak metafizik, varolanların varlığının nasıl değiştiğini ve yine varolanların da ne ve nasıl olduklarını gösterir. Bu yüzden Heidegger, varolanın varlığının değişime uğraması gerçeğinden yola çıkarak Pre-Sokratiklerden geç dönem moderniteye kadar tarihsel bir dönüşüm haritası çıkarır.⁴⁴ Heidegger'in de içinde yaşadığı atomik çağ ya da geç modernite, modern dönemde varolanların varlığının hakikatini gösterdiği biçimin izlerini ve sonuçlarını taşımaktadır. Büyük metafizikçiler (Aristoteles, Descartes, Kant, Leibniz vb.) kendi çağlarının varlık anlayışlarını en iyi ve güçlü bir biçimde sunarlar. Bu nedenle Heidegger, modern felsefenin “temel” arayıcı düşünme biçimini yansıtmaya bakımından neden-temel ilkesine (*Satz vom Grund*) ve onun modern çağın varolanların varlığı anlayışını açığa çıkarması bakımından önemine yoğunlaşır. Şimdi Heidegger'in bu ilkeye yönelik analizlerine odaklanarak geç modern dönemin hem metafiziksel hem de teknolojik temelli nihilizminin arka planının izini sürmeye çalışalım.

2.4.2. Modern ‘Temel’ Anlayışı ve Yeter-Neden İlkesi

Modern felsefi düşüncenin doğuşu esasen 17. yy'da giderek olgunlaşan ve modern fizik ve matematikteki gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkar. Bu yüzyıl geleneksel felsefenin (bilhassa

⁴⁴ Heidegger, gözle görülür biçimde artık *Varlık ve Zaman*'daki gündeminden uzaklaşarak, yani varolanın varlığını insan Dasein'ının ne olduğuna yaslanarak düşünmesinden kayarak artık varlığın kendisine odaklanacaktır. Bu “dönüş”ün ne anlama geldiği ve Heidegger'in felsefesinde neye işaret ettiğine dair çok sayıda yorum olmakla birlikte, bu çalışmada daha ziyade Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki tezlerinden (ve insan Dasein'ının temel kurucu unsurları olan, kaygı, ölüm, vicdan vb. kavramlardan) vazgeçmediğini fakat varlığın kendisini düşünmeye başlamasının Heidegger için başka kavramsal ve tematik genişletmeler yapmayı gerektirdiğini öne sürüyorum. Bu noktada Julian Young bu genişletme işleminde Heidegger'in konumunu Nietzsche'ninkiyle karşılaştırır. Young'a göre Heidegger modern Batı kültürünün doktoru olarak modernitenin üç öncü ruhsal ‘hastalık’ belirtilerini – tanrıların kayboluşu, teknolojinin şiddeti, ikamet etmenin kayboluşu ya da evsizlik – tanımlar (Young, 2017a, s. 14) ve aslında tüm bu belirtiler genel olarak metafizik tarihinin, özelde ise modern düşünme biçiminin bir sonucudur. Bununla ilgili olarak, metafiziğin ve teknolojinin eleştirisi Heidegger'i her fırsatta bunların üstesinden gelmenin şartlarının hazırlayıcı konumları üzerine düşünmeye davet eder. Pek çok seminer metninin (pek çoğu geç dönemine ait) ardından Hölderlin'in şiirlerine dönmesi ve genel hatlarıyla bu döneme ait yazılarının içeriğinin şiirsel olması bunu kanıtlar niteliktedir. George Pattison da Heidegger'in “dönüşü”nü Young'a yakın bir mesafede okur. Pattison'a göre “erken dönem Heidegger'in – bilhassa *Varlık ve Zaman* merkezli – esas ilgisi Dasein'dı ve varlık sorusu Dasein'ın kendi kendisini anlamasında ortaya çıkan bir mesele olarak soruluyordu. Geç dönemde ise merkezde duran varlıktır ve Dasein varlık uğruna orada vardır” (Pattison, 2008, s. 266). Artık ilgi varlığın tarihine odaklanacak, metafiziğin destruktion'u yoluyla şimdiye kadarki Batı düşüncesine egemen olan metafizik yapıların nasıl işlediği ifşa edilecektir.

Aristoteles felsefesi) modern bilim ve düşünceyle hem yan yana durabildiği hem de bu ikisinin çatıştığı bir zaman dilimidir. Fakat bilimsel gelişmelerin hızla artmasıyla birlikte dünyanın evrendeki merkezi yeri sarsılır, matematik, bilimsel yöntemin ve fiziğin ana unsuru haline gelir. Kuşkusuz Yunan dünyası da olgularla yakından ilgiliydi ve ortaçağda da deney bilinen bir şeydi. Fakat Heidegger'in de işaret ettiği gibi deney yapma tarzı ve olgulara ilişkin kavramsal belirlenim tümüyle ve kavramları uygulama tarzıyla yani şeylerle ilgili ön kavrayış türüyle bağlantılıdır (Heidegger, 1998a, s. 47). Modern bilim de olgulara yaslanır ve deneysel araştırma yapar. İlâveten modern bilim, matematiğe yaslandığı için hesaplayıcı ve ölçen bir karaktere sahiptir. Kuşkusuz bilim neredeyse başından itibaren niceliksel yanıyla da öne çıkıyordu. Fakat ölçme ve hesaplamanın, nesnelere belirleniminde ne türden bir önemi olduğu tayin edicidir. Modern bilimin temel karakteristiği, şeylerle nasıl çalıştığı ve şeylerin şeyliğinin metafiziksel tasarlanmasıdır (Heidegger, 1998a, s. 47). Bu tasarı esasen temel ilkelerin yeni bir çağ için yeniden hazırlanması demektir. Yeni olan aynı zamanda şeylere ilişkin deneyimin eskisinden köklü bir biçimde farklı olduğu ve genel olarak insanın dünyayla – ve kuşkusuz kendisiyle de – ilişkisinin değiştiği anlamına gelir. Bu köklü değişimin temelleri 16.yy'da (Aristotelesçi dünya kavrayışının eleştirisi üzerinden) bilhassa Bacon ve Galileo gibi zamanının tinsel yapısına damgasını vuran figürlerin modern düşünceyi hazırlayan düşüncelerinde izlenebilir. 17. yy ise devraldıklarıyla birlikte çağdaş dünyanın düşünsel yapısını belirleyen bir zaman dilimi olmuştur.

Heidegger, modern bilimin belirleyici karakteristiğini matematiksel oluşu şeklinde belirlerken sanıldığından çok daha önemli ve etkisi günümüze kadar gelen bir gerçeğe işaret eder. Whitehead, bu gerçeği matematikte Pythagoras-Platon'dan sonra ikinci büyük devrim olarak işaretler ve Yunan dünyasında parlayıp daha sonra etkisi giderek azalan matematiğin dönüşünü şöyle ifade eder:

Matematiğin, soyut düşüncenin giderek daha uçtaki en yüksek bölgelerine çekilirken somut olgunun analizi için giderek artan bir önemle yeryüzüne dönmesi olgusundan daha etkileyici bir şey yoktur. On yedinci yüzyıl biliminin tarihi, sanki Platon ile Pythagoras'ın canlı bir düşüymüş gibi okunur. Bu özelliğiyle on yedinci yüzyıl, ardından gelen yüzyılların bir müjdecisidir (Whitehead, 2018, s. 54).

Fizikçiler, matematikçiler aynı zamanda çağlarının filozoflarıydı. Descartes, Leibniz, Newton bilimle uğraştıkları kadar yeni çağın felsefi dünya görüşünü de inşa edip hazırlamışlardı. Fiziğe matematiksel karakterini veren Newton 18.yy'da Kant'ın felsefesinin (bilhassa epistemolojisinin) üzerinde yükseldiği doğa yasalarının kurucusuydu. Özetlersek matematiksel olan, bu ikinci büyük devrimsel dönüşte yeni bir metafizik anlam kazanır. Matematiksel olanla birlikte Heidegger'e göre iki soru ortaya çıkar. İlk olarak matematiksel olanın yükselmesi

dahilinde Dasein'in hangi temel tavrı ortaya çıkmaktadır? İkinci olarak matematiksel olan kendi yönelimine göre Dasein'in metafizik belirleniminin baş aktörü olmaya nasıl ulaşır?

Matematiğin bu ikinci devrimle yükselişinden önce hakikat daha ziyade Kilisenin ve inancın hakikati olarak görünüyordu. Dolayısıyla varolanlara yönelik bilgi, kutsal metinler ve Kilise geleneğinin yorumlanması üzerinden elde ediliyordu. Doğa bilgisinin bu çerçevede kendi temellerine sahip olması da söz konusu değildi. Matematiksel olanın hakimiyetiyle birlikte bilginin kendini temellendirmesinin yeni biçimi ve buna eşlik eden bir istenç de ortaya çıkar. Matematiksel olan hem kendisinin hem de tüm bilginin temeli olacak biçimde işler. Modern metafizik, kaynağını matematiksel olandan alır. Yeni metafiziğin kuruluşunda matematiksel olanın rolünü Descartes felsefesi özetler. Onunla birlikte, matematiksel olan mutlak bir temel olarak konulur fakat burada sorun, doğa için bir yasa bulmaktan ziyade varolanların varlığı için ilk ve en yüksek ilkeyi kurabilmektir (Heidegger, 1998a, s.79). Tüm düşünme ve bilmeye temel teşkil eden *sum*, bundan böyle temeldir. Descartes'ın "ben"i herhangi bir benin bakışından değil, matematiksel ve aksiyomatik olanın tahakkümünden oyunun en önemli aktörü haline gelir. Böylece "ben"in dışında kalan her şey kendi şeyliğini en yüksek ilkeye ve bu ilkenin öznesiyle ilişkisine borçlu olduğu için artık *objectum* (nesne) olarak durur. Herhangi bir sav ya da yargı öznedeki şeyi ifade etmeli ve yüklemde yer alan da özneye karşıt olmamalıdır. Böylece hem ben ilkesi hem de çelişmezlik ilkesi, modern düşüncenin iki yapı taşı olarak kendini göstermiş olur. Fakat bu ilkelerle birlikte Heidegger için tüm modern metafiziğin bir güç alanı olarak tasarlanışına ve modern teknolojinin özünün ne olduğunu anlamamıza eşlik edecek başka bir ilke daha vardır. Tüm ilkelerin temelinde yer alan bir ilkedir bu: Yeter-neden ilkesi.

Heidegger, düşüncesinin seyri boyunca sıklıkla Leibniz'in metafiziğine döner. Sistematik bir biçimde ilk kez 1928 yılında mantığın metafiziksel temeli üzerine verdiği seminerler Leibniz'e ayrılmıştır. Bu erken dönemde Leibniz üzerine düşünme Dasein'in özgürlüğüyle özdeş olan bir hareket olarak aşkınlığın rolüdür (Ruin, 2020, s. 253). Fakat geç dönem Leibniz okuması Dasein'in zamansallığı ve aşkınlığı temalarını bir yana bırakır ve daha ziyade varlık merkezli bir odağa kayar. Bununla birlikte 1950'li yılların ortasındaki Heidegger'in modernite ve teknoloji eleştirisiyle yakından bağlantılıdır.

Geç döneme ait *Der Satz vom Grund* başlıklı seminerler, asıl teması modern metafiziğin kurucu unsurunu teşkil eden Neden İlkesine ayrılmıştır. Heidegger bu ilkenin insan Dasein'inin kendisiyle ve düşünme biçimiyle ilişkisini aydınlattığını ifade eder. İlke Latince şöyle yazılır: *Nihil est sine ratione*. Leibniz bunu *principium rationis* şeklinde de yazar. Sırasıyla, "Hiçbir şey nedensiz olmaz" ve "Neden İlkesi" olarak çevrilebilir. Aynı zamanda ondan *principium grande*

olarak da söz edilir. İlkenin bu yazılışları bize hiçbir etkinin bir neden olmaksızın var olamayacağını ima eder ki bu haliyle ilke “nedensellik” olarak da işler. Yani “nedensellik”, neden ilkesinin yörüngesine aittir (Heidegger, 1991e, s. 21). İlâveten ve daha önemlisi ilkenin gücünü nereden aldığıdır. Bu aslında her hakikat için bir nedenin olduğudur ve olanın ya da var olan herhangi bir şeyin var olmasının kanıtını sunar. Kanıtlamalar ise iki ilkeye yaslanır: Neden ilkesi ve çelişmezlik ilkesi (Heidegger, 1991e, s. 22).

Leibniz için *principium rationis*, önermeler ve ifadeler için bir ilkedir. İlke esasen tüm bilmeye hâkim olur ve bilme de 17. yy’ın egemen “temsil” düzenine aittir. Dolayısıyla ilke, nedeni bilmeye işaret eder ve bir nesne olan her şey için geçerlidir. Şeylerin doğasında neden hiçlik değil de bir şeyin var olmasının nedeni vardır. Tüm varolanların ilk var olan nedeni Tanrıdır. Böylece neden ilkesi ancak Tanrı var olduğu için ve var olduğu sürece devam edebilir. O halde dünyanın nihai garantörü Tanrıdır. Fakat bu ilke modern bilimin elinde nesnelerin temsiline örnek biçimi olarak da işler. Dolayısıyla bilim, bu ilkeyi şeylerin ölçüsü olarak tanımlamakla kendisini de dünyayı bilmenin tek yolu olarak kodlar. Heidegger’in bu noktada odaklandığı şey, bilimin başlangıcından şimdiye kadar izlediği yolu betimlemek değil, onun en içsel dürtüsünün ne olduğudur. Modern bilim çelişkileri ortadan kaldırmaya çalışmakla birlikte bir *principium reddendae rationis* talebiyle yükselir. Bu, neden ilkesinin şeyleri açıklama, nedenleri ifade etmeye dayalı işleyişine işaret eder. Heidegger geç modern çağın da bu ilkeye eşlik eden dürtülerin egemenliğinde olduğunu düşünüyordu ve bilhassa bu ilkenin 17.yy bilim ve felsefesindeki işleyişine bu sebeple odaklanmıştı. Bu ilke kendisini insan varoluşunun normatif alanında da ortaya koyar. Fakat Heidegger bu işleyişin “tuhaf”, “yabancı” bir karakteristiği olduğunu vurgular. Nedenleri açıklama arzusunun serbest bırakılması Heidegger’e göre “insanın ikamet edişini, ikamet edişindeki varlığını tehdit eder ve onun sürekliliğinin köklerini yağmalar” (Heidegger, 1991e, s. 30). Dolayısıyla nedenleri açıklama arzusuyla köklerden uzaklaşma arasında da içsel bir ilişki vardır. Bu ikilinin oyununda ortaya çıkan devinimin biçimini görmek önem kazanır. Neden ilkesi şeylerin açıklanmasına odaklanırken bu işleyiş göze çarpmaz, hissedilmez olur (Heidegger, 1991e, s.31). Heidegger’in buradaki çabası, Dasein’in mevcut ikamet edişinde yükselen fakat onun buna karşı duyarsızlaşmış konumunu ifşa etmek yoluyla bir tür soykütüğü çıkarmaktır.

Şeylerin yeni bir çağda yeniden düzenlenmesi ve varolanın bir *objectum* olarak insan Dasein’inin karşısında onun güven hissini içerecek biçimde tanımlanması öne çıkar. Neden ilkesinin Leibniz’in zihninde yeter-neden ilkesine dönüşmesinin ardında da bunun olduğu söylenebilir. Heidegger’in burada işaret ettiği şey, *perfectio* ideasıdır. Yani “bir nesnenin bulunuşu ve insan Dasein’inin önünde olması için onu belirleyenlerin tamlığı fikridir bu. Kendi

olanaklı koşullarının tamlığı, nedenlerinin tamlığı, tamamen güvenli bir şekilde kurulan nesnenin [*Gegenstand*] statüsüdür [*Ständigkeit*] (Heidegger, 1991e s.33). Nedenin yeterliliği, nesnenin *perfectio*'sunu gerektirir ve onunla belirlenir. Dolayısıyla ilke, yeterli nedenleri açıklamanın temel ilkesi olarak yankılanır. Düşünce ve bilme yeni tür bir devinime dahil olur. Bu devinim atomik çağın da belirleyendir. Neden ilkesinin yörüngesinde ikamet ettiğimiz düşünüldüğünde bu bize bilimsel-teknik bilmenin neden ilkesinin yetki alanına ulaşmaya ve bu yetki alanında olan şeye bir bakış geliştirmeye muktedir olmadığını gösterir. Heidegger'in "bilim düşünmez" sözünün anlamı burada açığa çıkar görünmektedir.

Bilme, idrak ettiği şeyin nedenlerini açıklamaya yöneldiğinde nedenleri ifade etmeyi gözetir. Bilinen şey "neden" vardır ve bu neden böyledir? Bu sorularda neden ilkesi şöyle formüle edilebilir: "Hiçbir şey 'nedensiz' olmaz". Heidegger şeyler için 'neden' arayan bu ilkenin içerdiği fikrin karşısına Leibniz'in çağdaşı Angelus Silesius'un "Gizemli Gül" adlı şiirinde bulunduğu başka türden bir *neden* fikrini koyar. Şiirin en can alıcı dizeleri şöyledir: "Güle dair bir neden yok, gül açar *çünkü* açar / Ne gözetir kendini ne görülmek arzular" (Silesius, 2019). Leibniz'in yeter-neden ilkesi açısından okunduğunda "gül, nedensizdir". Şairin dizesi bu ilke açısından okunamaz ve idrak edilemez olur. Eğer okunabilseydi ancak bir bitkinin büyümesinin nedeni ve koşulları üzerinden olurdu bu. Fakat botaniğin Silesius'un şiirini anlayabilmemize bir katkısı olmayacaktır. Dasein'ın hergünlüğü içinde gündelik deneyim, kuşkusuz gülün açması ve büyümesinin nedenlerinden söz edecektir. Ne var ki şairin mistik-karanlık yönü ya da çelişkili söylemesi yalnızca bu gündelik deneyim açısından böyledir. Diğer yanı sıra şiir oldukça açıktır: "Gül açar *çünkü* açar". Buradaki "çünkü" kilit noktadır. "Niçin", temellerle ilgili soru soran sözcüktür. "Çünkü" ise temelleri taşır. Buradaki fark, temellere/nedenlere dair ilişkinin temsil edilme biçimidir (Heidegger, 1991e, s.36). "Niçin"de temellerle ilişki araştırılan bir şeyken "çünkü"de bu ilişki taşınan bir şeydir. İnsan Dasein'ı onu belirleyen dünyaya hazır olmaksızın, onu dinlemeksizin kim olduğunu kavrayamaz. Bu hazır bulunma Heidegger için Dasein'ın kendisine de hazır bulunduğu bir hazır bulunmadır. Oysa gülün bu tür bir şeye ihtiyacı yoktur.

Yine de "nedensiz" olan gülün temeli vardır. Burada "nedensiz" ve "temelsiz" aynı şeye işaret etmez. Gül, bir şey olduğu sürece ilkenin yörüngesindedir ve bu yörüngeye ait olma biçimi, özgün ve biriciktir. Bu nedenle insan Dasein'ından onun neden ilkesinin yörüngesinde ikamet eden insandan farklıdır. Heidegger'e göre Silesius'un şiirinde söylenmeyen şeyin, insanın kendi özsel varlığının gizli temellerinde "nedensiz" gül gibi kendi olma biçimlerinde olduğudur. Oysa yeter-neden ilkesi, gül ancak bir bilme nesnesi olduğu ölçüde onu kavrayabilir.

Bir bilme ilkesi olarak yeter-neden ilkesi, doğrudan neden hakkında bir şey söylemez. Yani ilke neden olarak neden hakkında bir ifade değildir. *Principium rationis* sadece onu modern kılan arzuyu belirlemez. Aynı zamanda düşünürlerin düşüncesine, felsefeye de nüfuz eder. İlke, esasen varolanlar hakkındadır. Nedenin bu biçimde temsili, ilkeyi de olanaklı hale getirir. Bu durumda “Hiçbir şey nedensiz olmaz” önermesinde “neden” ve “olmaz” sözcükleri öne çıkarlar. “Olmak” varolanların varlığı hakkındadır. Dolayısıyla varolanların varlığı, temel/nedene aittir. Hatta varlık, temel/nedenle akrabadır. İlke, varlığın söylenmesi, açığa çıkmasıdır fakat bu gizlenmiştir. Gizli kalan şey, ilkenin varlıktan söz ettiği şeydir (Heidegger, 1991e, s.49). İlkenin tonu, “olmaksızın”dan yani “hiç”ten “neden”e kayar ve bu kayma, varlık ve neden arasında bir uyumun olduğuna işaret eder. Bu bağlamda ilke, varlığın nedene değil, nedenin varlığa ait olduğunu duyurur. Böylece varlık sorusuna dönmüş oluruz. “Bu şekilde anlaşıldığında neden/temelin özü sorusuyla karşılaşırız. Temel/neden, kendi özünü varlık olarak varlığa ait oluşundan alır ve varlık, varlık olarak temelin özünde hüküm sürer” (Heidegger, 1991e, s. 51).

Heidegger’in burada neden ilkesinin varlığa ait olduğu saptaması, esasen bir düşünce sıçraması yapmanın zeminidir. Yani varlığa sıçrayışla birlikte başka bir perspektifin ortaya çıkması amaçlanır. Fakat eğer neden ilkesinin kuluçka dönemine yani modern öncesi döneme bakarsak varlığın varlık olarak geri çekildiğini görürüz. Varlığın özünü gizlemesi, bir yanıyla varlığın kendisini sunduğu, bahsettiği biçimdir. Varlık, varolanlarda kendisini sunar ve bu sunma *Geschick*’ten⁴⁵ gelir. Neden ilkesinin kuluçkalanması, varlığın *Geschick*’inin dönüşü ile olanaklıdır. Fakat bu dönüşün sonu gelmez çünkü varlığın *Geschick*’i farklı bir anlamda biçimlenir. Yani varlığın kendisini geri çekmesi olarak. Bu geri çekilmeyle varlık hakkında karar verilmiş olur. Böylece varolanlar, neden ilkesinin modern varyasyonunda bilmeye zorla dahil edildikleri ve dayatıldıkları yeni biçimde görünür olurlar. Tıpkı Descartes’ın öznellik kurgusunda olduğu gibi nesnelere nesneliği, belirli bir karşılıklılık üzerinden öznenin öznelliğiyle bir ilişkiye getirilmiş olur. Varlık hakkındaki karar alanı, nesnelere nesneliği açısından yapılırdır ki bu karar varlık hakkında değildir. Bu, modern doğa bilimlerinin ve modern teknolojinin de olanağı demektir. Heidegger’e göre “neden ilkesi, temel ilke nitelemesi altında yeter-neden- ilkesi olarak hükme ulaştığı için ilkenin kuluçkalanması daha derin bir uykuya, varlığın geri çekilmesine itilir” (Heidegger, 1991e, s. 56). Fakat bu geri çekilmeyi Heidegger, salt olumsuz bir anlama gelecek biçimde kullanmaz. *Geschick*’in de anlamını düşünerek varlığın geri çekilişinin varlığın özünü görünür kıldığını ve yitirilmiş olanın yokluğunda bize ait olanın görünür olduğunu ifade eder. Varlığın kendini göstermesi, kendini gizlemesine aittir.

⁴⁵ Heidegger, Almanca *Geschick* sözcüğünü yazgı, talih, şans anlamlarına gelecek biçimde kullanır. Varlığın geri çekilmesi bir yazgı olduğu kadar bir fırsat, talih olarak da görülür.

Şimdi tüm bu söylenenlerden sonra Heidegger'in Leibniz yorumu ve bu yorumun anlamı hakkında şunları söyleyebiliriz: *Varlık ve Zaman*'dan sonra Heidegger'in "varlığın unutulmuşluğu" temasından metafiziğin ne olduğu sorusuna doğru yürüdüğü patikayı genişlettiği ve metafiziğin sorgulanmasına (ve kuşkusuz bir metafizik tarihi yazma teşebbüsüne) perde araladığı açıktır. Bu aralanma esasen 1928 tarihli Leibniz yorumuyla başlar ve buradaki sorumuz açısından ikili bir açılmaya vesile olacaktır. İlk olarak Heidegger'in Leibniz'le karşılaşması (*Auseinandersetzung*), 1957'deki *Der Satze Vom Grund* adlı seminer dizisindeki sorgulamasında modern atomik çağın ne olduğunu belirleme çabasıdır ve aynı zamanda nihilist bir karaktere sahip modern teknolojinin egemenliğinin hem bir ifşası hem de eleştirisidir. Yani Leibniz yorumu, modern teknoloji eleştirisiyle yakından ilişkilidir. İkinci olarak bu karşılaşmayla birlikte Heidegger'in Nietzsche yorumunu neredeyse bütünüyle yönlendirecek olan nihilizm sorgulamasının ilk çapası atılmıştır. Heidegger Batı metafiziğinin büyük figürleriyle hesaplaşmaya ve bu tarihin nihilist karakterini kendince ortaya koymaya çalışacaktır (Johanna Hodge, 2001, s. 35). Bu hesaplaşma sürecinde Heidegger, metafiziğin karakterini ortaya koyarken onun Nietzsche ile birlikte tamamlandığını da göstermeye çalışacaktır. Heidegger'in gözünde Nietzsche, nihilizmin tüm imkanlarıyla gerçekleşmesinin adıdır. Leibniz'in varlık deneyimi, temel/neden olarak açığa çıkmakta ve temel de ratio ve hesaplanabilirlik olarak yorumlanmaktaydı. Bununla uyumlu biçimde insanın *animale rationale* olarak tanımlanması da önümüzdeki tabloyu tamamlayacaktır. Varolanın varlığının ratio ve hesaplanabilirlik olarak deneyimlenmesi Nietzsche'de, "güç istenci" kavramıyla zirve noktasına ulaşır.

Peki Heidegger neden Nietzsche'yi metafizik tarihinin son halkası ve onun tamamlanması olarak okumuştur? Daha sonra göreceğimiz gibi Descartes'ın özne merkezli düşüncesinin farklı bir değişkesinin Nietzsche'de olması ne demektir? Üstelik Nietzsche tam da özne merkezli düşünceyi terkettiğini ilan etmesine rağmen? Ya da nihilizmin üstesinden gelmeye çalışmasına metafizik düşünceye vurduğu çekiç darbelerine (iyinin ve kötünün ötesine, duyulur olan-duyulur üstü olan arasındaki metafizik ayrımın ötesine geçme girişimleri gibi) rağmen Heidegger Nietzsche'yi nihayetinde neden Batı metafiziği içinde değerlendirmiştir? (Zira Heidegger, her ne kadar Nietzsche'yi metafizik geleneğin içinde konumlandırırsa da onun en derinlikli ve dikkatli okuyucularından biridir. Nietzsche'nin yukarıda işaret ettiğimiz üstesinden gelme teşebbüslerinin ve felsefesinin radikal yanının farkındadır). Bu sorulara yanıt vermeden önce Heidegger'in oldukça erken sayılabilecek bir dönemde Nietzsche'ye olan ilgisinin arka planına ve daha sonra bilhassa politik angajmanının da etkili olduğu Nietzsche yorumunun ortaya çıktığı bağlama kısaca bakmamız ve genel bir değerlendirme yapmamız uygun olacaktır.

2.5. HEIDEGGER'İN NIETZSCHE'Sİ

Gillespie'ye bakılacak olursa ‐Nietzsche'nin dağına tırmananlar içinde Heidegger'i kimse bulamaz; çünkü Heidegger daha Nietzsche'dir fakat bunu kendi patikasını yürümek için onu kökensele olarak sahiplenerek yapar‐ (Gillespie, 2019, s. 38). Heidegger için Nietzsche, Hölderlin'in yanı sıra hem bir eŐlikçi hem de farklı zirvelerle birbirlerinden ayrıldıkları münzevi ruhlu bir dosttu. Ve genel olarak bakıldığında, çağının nihilizm deneyimini, modernitenin çok yönlü krizinin yol açtığı anomalileri Nietzsche'yle paylaŐıyordu. Nietzsche, nihilizmi aynı zamanda bir fırsat, eski dünyanın yerini alabilecek farklı yaşam biçimlerine, yeni bir trajik kültüre aralanacak bir geçit olarak düŐünürken Heidegger, esasen modern atom çağıyla st noktasına ulaşan nihilist Batı kültürünün ve düşüncesinin içinde saklı olan yeni bir düşünme ve yaşama imknn varlığına inanmıştı ve bu imkn daha ziyade Sokrates ncesi düşüncede buluyordu. Ve eğer modern dünyada varlığı düşünmenin az da olsa kalan imkanlarına yođunlaŐılmazsa geç döneminde yer yer kapıldığı umutsuzluktan çıkabilmek için Varlık fikrine sarılmıŐtı.

Nietzsche ismi yoğun biçimde 1930'lardan başlayıp 1950'ler boyunca Heidegger'in gündeminde olacaktır. Fakat bu zaman süresince bu isim, artık tekilliği içinde ele alınan bir düşünür olmaktan çıkar ve metafizik geleneğin özsel ifadesi olan Nietzsche'ye doğru kayar. Dolayısıyla Nietzsche'yle karşılaşma ve hesaplaşma (*Auseinandersetzung*) Heidegger'in kendi felsefi görevine içkindir ve eğer söylemek mümkünse zorunluluktur. Yine de Nietzsche okumasının bu görevle sınırlı olduğu söylenemez. Esasen Heidegger'in Nietzsche ile karşılaşması ilk olarak 1909-1916 yılları arasında gerçekleşir ve bu erken dönemde Nietzsche okuması daha ziyade fenomenoloji, yaşam ve felsefe sorunlarıyla yakın bir ilişki içindedir.

2.5.1. Erken Dönem Nietzsche Okuması

Tracy Colony'nin de belirttiği üzere Heidegger'in erken dönem düşüncesinde fenomenolojiye biçtiği görev ve anlam bahsi, varlık sorusu üzerinden belirlenmez. Zira bilhassa 1909-16 arası Freiburg döneminde ‐yaşam‐ kavramı daha belirleyicidir. Bu dönemde, Husserl'in fenomenolojisinin eleştirisine yönelik çabaları onun Nietzsche'den destek alarak ilerlediğini gösterir. Burada Heidegger, Nietzsche'ye kendi fenomenolojisinin aımlanmasında baŐvurur ve ona göre felsefe, yaşamdan koparak metafizik kategorilerin hükmü altına girmiŐtir. Bu noktada Heidegger, düşünmenin donup taŐlaŐmasına karşı bir yaşama istenci olarak yaşamın teori-öncesi anlamının gelişimine odaklanır (Colony, 2014, s. 354). Felsefe de (Nietzsche buna felsefe yapma dürtüsü diyecektir) ancak yaşama isteği ve gücü ısından kavranır ki temel soru tam da

yaşayan, canlı bir hakikat olarak felsefenin nasıl anlaşılacağıdır. Özetlersek “teorik kavrayışa ve metafizik sistemlere önsel, yaşamın yaşamla doluluğuna yönlendirilen daha radikal bir felsefe kavrayışı geliştirme ödevi ilk Freiburg seminerlerinde merkezi bir kaygıdır” (Colony, 2014, s. 357). Yaşam, felsefenin ilgisine konular ve daha ziyade kişisel yaşam bağlamına yönlendirilir fakat buradaki kişisel yaşam bir özne metafiziğinin öznelliğine işaret etmez. Bu daha çok yaşamdaki deneyim açısından görülür ve resmedilir. Kişisel yaşam, deneyimi dışarıda duran bir “şey” gibi görmez, bilakis deneyim onu deneyimleyen tarafından temellük edilir. Yaşamın mutlak karakteriyle felsefe arasındaki ilişkiyi göstermek için Heidegger, Nietzscheci “aşma” kavramını kullanır (Colony, 2014, s. 358). Bu kavram, yaşamın dönüştürücü gücüne işaret eder ve daha sonra 1919-20 döneminde de yaratıcı aşma gücü olarak anlaşılır. Şimdiye kadarki geleneksel düşünceyi belirleyen rasyonel ve epistemolojik kavram ve temaların aksine yaşamın en kökensel motiflerinin teorik-bilimsel olmadığı teslim edilir. Bu bağlamda her gerçek felsefe, epistemolojide ortaya konulan sahte bir sorundan ya da etikte formüle edilen bir sorundan değil, yaşamın bolluğu ve doluluğuna duyulan ihtiyaçtan doğar. Fakat burada yaşama yoğunlaşan dikkatin biyolojik anlamda bir yaşama yönelmediğine işaret etmek gerekir. Yaşam ancak fenomenolojik bir sorgulama alanına ait olabilir. Dolayısıyla fenomenoloji, aynı zamanda bir yaşam formu olarak felsefenin kendisini aşmasına yer açar. Nitekim yine Colony’nin işaret ettiği gibi Heidegger, fenomenolojik yöntemin ilk adımını varlığın metafizik tarihinin yıkımı (*Destruktion*) olarak belirleyecektir.

1919-20 arasında Heidegger’in *Basic Problems of Phenomenology* başlığı altında kış döneminde verdiği dersler, doğrudan yaşanmış deneyimin kavranmasına yöneliktir. Bu kavrayışın bir fenomenolojik bakış ve yöntem gerektirdiği açıktır. Nitekim dünya görüşleri ve teleolojik-eleştirel yöntemler yaşanmış deneyimi kavramaktan uzaktır. Bir tür teori öncesi ya da bilimin şeyler üzerindeki kavramsal kategorilerinin ortadan kaldırıldığı bir zemine doğru ilerlemek gerekir. Burada amaçlanan daha ziyade, nihai anlamlar üreten, yaşanmış deneyime dayanmakla birlikte bu deneyimin sahasında kendi çalışma bölgesini nesneleştirip dondurmak suretiyle işleyen bilimin kavramsal yapılarını söküp çıkarmaktır. Bunun hedefi, teori öncesi yaşam deneyimini fenomenolojik olarak yeniden keşfetmek ve felsefeyi bu deneyimi ölçüt olarak yeniden inşa etmektir. Heidegger bu radikal denebilecek hamleyi yaparken “eleştirel teleolojik yöntemi ve yeni-Kantçılığı karşısına alır. Her ikisi de esasen önceden belirlenmiş, soyut ve formel normlara ve değerlendirme ilkelerine dayanır” (Campell, 2012, s. 28).

Bunun aksine yaşanmış deneyim, dışsal değil içsel bir düzlemde ele alınmalıdır. Bu deneyim *a priori* ve nesnel imge ya da kavramlardan oluşmaz. Olgusal (*Fäktisch*)/fiili yaşam, nihayetinde insanın kendisinin ilksel deneyimidir ve aslında insanın kendiliği ya da benliğidir. Benlik,

yaşam deneyimine dışsal bir mesafede durmaz, deyim yerindeyse benlik bizatihi yaşam deneyiminin kendisidir. Bu noktada Heidegger, “benliğin, yaşamı bir tür endişe ya da kaygı (*Bekümmierung*) ile deneyimlediğini ve ona bu yolla iştirak ettiğini” söyler (Campbell, 2012, s. 33). Benlik, yaşam dünyasına iştirak ederken çok katmanlı oluşunu ortaya koyar. Fenomenolojinin de görevi bu çok katmanlılığın ya da anlamlılığın keşfedilmesi ve kazanılmasıdır.

Scott Campbell, Heidegger’in erken dönem seminerlerinin yaşam deneyimini geri kazanma amacını güderken özellikle nesnelere bilincinin, düşünmenin matematiksel kurallarıyla yönetildiği fikrini ve bu fikrin sahiplerini karşısına aldığı belirtir. Bu yeni-Kantçı düşünce, nesnelere karşılaşmayı ya düşünceye ya da algıya (*Wahrnehmung*) hapseder. Bu da yaşam dünyasına teorik yaklaşımın bir iz düşümüdür. Peki bu durumda yaşam deneyimi ne anlama gelir? Olgusal yaşam, aslında yaşamın ta kendisidir, yaşamdadır, oradadır. Heidegger’in daha sonra kullanacağı Da-sein kavramının buradaki erken dönem kavranışı aynı zamanda bir benlik deneyimi olarak karşımıza çıkar. Farklı yaşam dünyaları, benliğin de farklılaşmasını ve bu ikisi arasında karşılıklı bir ilişkiyi getirir. Dolayısıyla ne olgusal yaşama ne de benliğin yaşam deneyimine kavramsal bir çerçevede bakılmasına izin vardır. Olgusal yaşam, benliğin dünyasında demir atar. “Olgusal yaşamda ortaya çıkan yaşam dünyaları, benlik dünyasının somutlaşmalarıdır” (Campbell, 2012, s.41). Fakat bu somutlaşmalar düz-çizgisel bir devinim içermez. Sabit bir noktaya varılan ve birinden diğerine yapılan geçişlerden oluşmaz. Bu ilişki diyalektik değil fakat poetik olarak anlaşılabilir. Fenomenoloji, benlik dünyasının yaşamının betimlemesini yaparak yaşamın dolaysız deneyimine ulaşmaya çalışır.

Yaşam dünyasının benlikte ifadesi ve betimlenmesi, aynı zamanda onun benlikte yankılanan ritmiyle vuku bulur. Dinamik, değişken bir benlik dünyası, kendisini daima yenileyen bir deneyim zemininde inşa eder. Böylece yaşam dünyası hiçbir şekilde tamamlanmaz ve tam da bu tamamlanmamışlık benliği yeni deneyimlere açar. Ve kolayca anlaşılacağı gibi benlik de tamamlanmamış bir töz ya da sabite olamaz. Olgusal yaşam, yaşam dünyalarından oluştuğu için bu dünyalar da tamamlanmamışlığa yazgılıdır. Bunu sağlayan daha ziyade bu dünyaların hep birbirleriyle ilişki içinde olmaları ve birbirlerine doğru bitimsiz çekilmeleridir. Dolayısıyla bu dinamizm, bize Campbell’in de işaret ettiği gibi zamanın hareketini verir. Bilimler, geleneksel metafizik düşünceler aslında odaklandıkları olgusal yaşamın tamamlanmamışlığını göremezler. Bitimsiz açıklığın bilimsel bir araştırmada bir tür çerçeveleme hareketiyle baştan kapatılması, benliği de kendi sınırları dahilinde tamamlanmış ve “nesnel” olarak belirlemeye iter.

Şimdi Heidegger’in erken dönem olgusal yaşam kavrayışı ve benlik fikri bu noktada Nietzsche’yle epeyce temas halindedir ve ona yaklaşır. 1930’lu yıllarda metafizik tarihindeki bir

tamamlanış olarak baktığı Nietzsche felsefesiyle olan erken dönem yakınlığı özellikle yaşam fenomenine yaklaşımlarında bilimin ve geleneksel felsefenin eleştirisiyle beraber düşünülebilir. Nietzsche, “Ahlak Dışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine” başlıklı erken dönem yazısında insanın bilme ve duyumsamayla kendini pohpohlayıp aldattığını söylerken doğruluk nosyonunun doğuşuna işaret eder. Doğruluk güdüsü, insanda neyin hakikat olması gerektiğini saptamaya götürür. İnsanın şeylerle ilişkisinde iki metafor ortaya çıkar. İlk metafor, bir sinir uyarısının bir tasarıma taşınmasıdır. Tasarım ise bir ses içinde yeniden biçimlendirilir ki bu da ikinci metafordur. Kavramların kurulması, aynı olmayanların aynı hale getirilmesiyle gerçekleştirilir. Kavramın yaratılması tikel farkların, farklılıkların unutulmasıyla olanaklıdır. Bu kurulum, olgusal yaşamın içinde canlı, yaşar olan fakat Temel biçim ya da tasarıma da sadık olmayan ya da ona dahil edilemeyen tekilliklerin feda edilmesini gerektirir. Böylece kavramlar, tikel ve gerçek olanı görmezden gelmeyi sağlar. Burada Nietzsche, insanın dünya ve yaşamla ilişkisinde tekil ve benzersiz olanın, bir başlık altında toplanmaya direnenin, bir Roma Kolumbarium’unun düzenliliği içinde yer alan kavramlar karşısında geri çekildiğine işaret eder. Kolumbarium, antik Roma’da ölümlerin yakılmasından sonra küllerinin saklandığı kapların konulduğu nişlerden oluşan bir tür mezarlıktır. Bu metafor, kavramların düzenliliğine işaret ettiği kadar görü metaforlarının, sanatsal yanılsamaların işlediği resimsel/imgesel düşünmenin ölümüne de işaret eder. Cesetlerden arta kalan küller, kavramları ima ederken bir vakitler canlı, kavramlarla ele geçirilmesi mümkün olmayan, benzersiz imgelerin varlığını da hatırlatır. Nietzsche, Heidegger’e benzer biçimde dil ve bilimin ve genel olarak geleneksel düşünme biçiminin unuttuğu ve insanın kendisini sanatçı bir özne/yaratıcı olarak kurabileceği zemini yeniden kazanmayı amaçlar. Heidegger’in erken dönemde çizdiği olgusal yaşamın tamamlanmamışlığı fikri Nietzsche’nin görü metaforlarıyla düşünme dediği resimsel düşünmenin alanına bir hayli yakındır.

Gelgelelim bu yakınlık, Heidegger’in fenomenolojik yaklaşımı bağlamında ortaya çıkar ve daha sonra Batı metafiziğinin eleştirisinde sönümlenmeye yüz tutarak Varlığın unutulmuşluğu gündemi dahilinde Nietzsche’yi karşısına alan bir karaktere dönüşür. Nietzsche “yaşam”ı metafizik olarak kavrar Heidegger için ve erken dönemde kendi fenomenolojisini destekleyen bir açıdan uzaklaşır. Dahası öncelikle Nietzsche, 1930’lu yılların Almanya’sının politik gündemine yerleştiğinde Heidegger ünlü *Nietzsche* seminerlerini verecek ve onunla karmaşık bir ilişkiye girecektir. Bu ilişki Almanya’da Nazi ideolojisinin yükselmesiyle birlikte hem dönemin egemen Nietzsche yorumlarının etkisinde kalacak hem de bu etkiyi savuşturacak bir karşı çıkışa sahne olacaktır. Şimdi bu bağlama kısaca yer vererek daha sonra 1961’de yayınlanan *Nietzsche* seminerlerinin felsefi gündemine geçebiliriz.

1930'lu yıllar Heidegger'in kariyerinde oldukça karanlık sayılabilecek bir zaman dilimine işaret eder ve bu dönemde iyi bilindiği gibi politik angajmanı skandal yaratan bir etkiye sahip olacaktır. Nazi angajmanının ayrıntılı analizleri yeterince yapıldı ve burada bu konu üzerinde durmamız gerekmiyor fakat ilk olarak özellikle bu angajmanın Nietzsche okumalarına tayin edici bir etkisi olduğu söylenmelidir. Nazi ideologlarının Nietzsche'yi alımlama biçimleri birbirinden farklı olsa da en öne çıkan yorumlardan biri "biyolojizm"e odaklanır. Örneğin "Heinrich Härtle, Nietzsche'nin metinlerinde savaş, üreme, Yahudiler gibi temaları öne çıkarırken Heidegger'in ilk hocalarından olan Heinrich Rickert Nietzsche'nin bir filozof olmaktan çok bir biyolog olduğunu belirtir" (Bernasconi, 2019, s. 223). Fakat dönemin belki de en etkili yorumcusu Alfred Baumler'dir ve o, yorumlarını politik bir ekseninde belirlemiştir. Heidegger ise ilk bakışta Baumler'in dönemin mevcut politik angajmanına bağlı kalarak yaptığı yorumların aksine – Baumler için örneğin "ebedi dönüş", Nietzsche'nin felsefesinde önemsiz bir öğretiler – Nietzsche'yi ebedi dönüşü öne çıkararak güç istenciyle birlikte okur. Sonuç olarak Baumler'in okuması Nietzsche'yi politik olarak düşünür. Heidegger'in metafizik okuma yönündeki ısrarı ise şüphesiz Nasyonal sosyalizme direnme iddiasının bir parçasıdır.⁴⁶ Öyle ki hem Nazizmi hem de Nietzsche'yi nihilizmin bir tamamlanışı olarak anlamıştı.

Öte yandan Heidegger, Alfred Baumler'le Nietzsche'nin güç istenci kavramının merkezi önemi olduğuna dair görüş birliği içindedir. Fakat Colony'nin de gösterdiği gibi 1930'ların Nazi ideologları güç istencini, Nietzsche'nin felsefesinde tüm varolanları belirleyen esas kavram olarak öne çıkarmışlardır. Heidegger için de güç istenci bir orta nokta statüsüne sahiptir fakat *Nietzsche* seminerlerinin el yazmalarında güç istenci tüm varolanları belirleyip tanımlayan bir orta nokta olarak ifade edilmez. 1961 Neske basımında ise varolanların tümü için bir orta nokta olarak belirleyicidir.⁴⁷ Colony, bu müdahaleyi daha ziyade Heidegger'in Nietzsche'nin düşüncesini dönemin ideolojik okumalarına karşı kullandığı yönünde okur. Fakat yine de Heidegger'in okumasının politik olandan uzak olduğu söylenemez. Örneğin David.F Krell, Heidegger'in Nietzsche okumasında belirleyici olduğunu düşündüğü dört temel başlık çıkarır ve her birini özetleyerek ortaya koyar. Buna göre Heidegger, Nazi Partisi'yle uyuşmayan, biyolojizm ve şovenizmden uzak ve daha ziyade Alman aristokrasisine ait bir milliyetçilik savunusu yapmıştır (Krell, 2002, s.141). Nietzsche'nin Alman karşıtlığı onu rahatsız etmiş ve özellikle nihilizmi, değerlerin yitimini bir *volk* meselesi olarak ortaya koymuştur. Öte yandan ebedi dönüş, bir düşünme ve karar olasılığıdır ve karar da benliğin sahil bir alımlamasıdır.

⁴⁶ Heidegger, 1966 *der Spiegel* röportajında bu döneme ait Nietzsche okumasının Nazizme bir direniş olduğunu açık bir biçimde ifade eder. Bkz. (Heidegger, 2002, s. 242-270).

⁴⁷ Bkz. Colony, Tracy. "Heidegger's Early Nietzsche Lecture Courses and The Question of Resistance", *Studia Phenomenologica* IV (2004) 1-2, s. 158-159.

Heidegger'in nihilizm gündemi ise zaten şimdiye dek Batının *nihil* ile yüzleşme başarısızlığı ile sonuçlanır. Fakat bu gündemin politik olanı ilgilendiren yanı daha ziyade teknolojinin çözümü olanaksız politik bir ikilem yaratmış olmasıdır. Son olarak Heidegger, Nietzsche'yi "biyolojizm" eleştirilerinden kurtarmaya çalışıp onun "yaşam" kavramını metafizik bir bağlamda okumaya çalışır. Nietzsche'de biyolojizm aramak, onun temel düşüncelerinin göz ardı edilmesiyle sonuçlanır. "Biyolojik" olanı düşündüğünde ise Nietzsche, perspektivist ve poetikleştirme yönünde bir tutum sergiler.

Gelgelelim Heidegger'in Nietzsche'sini yalnızca politik olarak belirlendiği yanlarıyla yani Nasyonal sosyalizm ile ilişkisiyle birlikte düşünmek onun hem Nietzsche'yle felsefi-metafizik karşılaşmasını hem de nihilizm sorununa yönelik ayrıntılı analizini göz ardı etmekle sonuçlanabilir. Öte yandan 1930'lu yıllarda Heidegger'in ilgisi yalnızca Nietzsche üzerinde toplanmaz. Pek çok yazısında andığı ve hakkında seminerler verdiği Hölderlin de bu dönemde odağında yer alır ve aslında bu odak onun nihilizm gündeminin bir parçasıdır. Yine bu dönemde teknoloji sorunuyla birlikte düşüneceği Ernst Jünger de aklındadır. Dolayısıyla Nietzsche okumasının kendi başına bir değeri olduğu kadar ilişkilendiği farklı ve fakat yakın mecalardan ötürü de Heidegger'in düşüncesinde özgün bir yeri vardır. Şimdi Heidegger'in 1930'lu yıllarda Nietzsche'nin düşüncesini nasıl alımladığı ve özellikle nihilizm sorununa nasıl yaklaştığının ayrıntılarına geçebiliriz. Bunu daha ziyade 1961'de yayımlanan Neske basımını izleyerek yapacağız.

2.5.2. Sanat Olarak Güç İstenci

Heidegger'in 1961'de basılan *Nietzsche* başlıklı seminerleri toplam iki cilt ve dört bölümden oluşur. Bu devasa yapıtın ilk cildi doğrudan doğruya sanat olarak güç istenci ve ebedi dönüşe odaklanır ve Heidegger'in buradaki amacı Nietzsche'nin metafiziğindeki bu iki merkezi kavramın incelemesine bir giriş yapmak ve onların birbirine kaçınılmaz olarak nasıl bağlandığını ayrıntılı bir şekilde sunmaktır. Güç istenci, ebedi dönüşe, değerlendirme edimine, nihilizme sıkı bir şekilde bağlanır. Değer koyma, anlam verme tüm kaynağını güç istencinde bulur. Fakat burada dikkati çeken nokta, Heidegger'in Nietzsche'nin güç istencini sanat olarak ele alacağını bildirmesi ve bunun öncesinde güç istencinin ne anlama geldiğini sunmasıdır. Bu çerçevede Bilgi Olarak, Doğada, Toplum ve Birey Olarak ve Sanat Olarak Güç istenci, Nietzsche'nin *Güç İstenci* adıyla ölümünden sonra basılan yapıtının kısımları olmakla birlikte Heidegger sırasıyla ilki ve sonuncusuna daha fazla odaklanır. Bu tercihin nedeni, Heidegger'in Nietzsche'yi bir metafizikçi olarak okuması, sanat ile güç istenci arasındaki ilişki sorunu ve

Nietzsche'nin düşüncesinde sanatın nihilizmin üstesinden gelinmesi girişiminde belirleyici bir rolü olduğunu düşünmesidir.

Şimdi, güç istenci neyi kasteder? Burada varolanların temel karakteri istenç olarak tanımlanır ve bu aslında şaşırtıcı değildir (Heidegger, 1991a, s. 34). Bu olağanlık, bu düşüncenin Alman felsefe geleneğiyle bağlanmış olmasıdır. Örneğin Leibniz, varlığın özünü *perceptio* ve *appetitus*'un yani sırasıyla tasarım ve istencin kökensel birliği şeklinde betimler. Hegel ise varlığın özünü bilme şeklinde kavrar ve bilmeyi, istemeyi özdeşleştirir (Heidegger, 1991a, s. 35). Schopenhauer ise bilhassa Nietzsche'nin isteme kavramı üzerine kafa yorarken en çok üzerinde durduğu isimlerden biridir. Dolayısıyla Nietzsche'nin güç istenci kavramını öne çıkarması ve metafiziğinin çekirdeğine yerleştirmesi keyfi bir seçim değildir; bilakis Batı metafiziği geleneği içinde bir zorunluluktur.

İstenç, güç istenciyle bir ve aynı şeydir ve güç, istencin özüdür. Başka bir ifadeyle istemeyi istemektir ve istenç varolanın Varlığını belirler. Fakat istenç, psişeye ait değildir; tersi geçerlidir. Bu anlamda istencin iki düşünülme biçimi ortaya çıkar. İlki ruhun bir yetisi, ikincisi bir neden türüdür (Heidegger, 1991a, s. 38). Neden olmak varlığın bir modudur ve nedenin gücü istençte anlaşılabilir. Güç, istence sonradan eklenen bir şey değildir. İstenç; etkilenim, tutku ve duygudur. Bu üç oluşturucu unsur aslında Dasein'in kurucu modlarıdır. Örneğin öfke bir etkilenimdir fakat nefret değil. İnsan Dasein'ı öfkeye yakalanır ve bu beklenmedik, anidir. İstenç bu nedenle aynı zamanda bir tutkudur. Şimdi, öfke gibi bir duygulanım ya da etkilenim, bir karar sonucu ortaya çıkmaz. Aniliği ve bizi ele geçirmesiyle aniden ortaya çıkabilir (Heidegger, 1991a, s. 47). Nefret ise insan Dasein'ının derinliklerinde pusuda bekler. Fakat ayırım şurasıdır: öfke, ani patlayışlarla serbest bırakılır ve unutmaya daha eğilimlidir. Nefretin duygusal dinamiğinde unutmaya yer yoktur. O, insanın varlığını ele geçirip tüketir ve muhatabıyla hesabını kapatamaz.

İstenç ya da kendine egemen olma olarak istenç, "Ben"nin etrafındakileri kuşatıp onlara hükmetmesinden ziyade açıklık olarak düşünülür. "Duygulanım insanı kışkırtan bir ele geçirme ise tutku varolanları açık bir biçimde birarada kavramaktır. İstencin özü, kararlı bir açıklıktır. İnsan Dasein'ı kendisini en uygun biçimde istençte kavrar. İsteyen kendisinin ötesini ister" (Heidegger, 1991a, s. 52). İstencin isteme edimi, bir tür arzulama ve çabadır. Yunanlarda *oreksis* sözcüğü, Ortaçağ ve Modern çağda *appetitus* ve *inclinatio* sözcükleri hep buna işaret eder. Aristoteles, *Peri Psykhes (Ruh Üzerine)* adlı eserinde yaşamın özünü ve yaşayan varlıkların sıra düzenini tartışır ve buna göre yaşayan bir şey, kendisini kendisi yoluyla hareket ettirir. Bu hareket, bir yer değiştirme değil, davranışın modudur ve bir öz-değişimdir (Heidegger, 1991a, s. 55). Aristoteles, bize hareket eden bir şey olmanın hem zihne hem de

arzulama yetisine sahip olmak anlamına geldiğini söyler. Kant'ta ise istenç, kavramlara göre işleyen arzu yetisi olarak izah edilir. Schelling, istençte isteyen zihin ya da akıl olduğunu söyler. Nietzsche ise istemenin egemen olmayla aynı olduğunu düşünür. Dolayısıyla istençte bir buyurucu düşünce vardır ve her isteme daha fazla olmayı ister. Başka bir ifadeyle isteme, daha güçlü olmayı istemedir. Böylelikle Nietzsche, burada Darwinizme karşı bir savunma yapar ve yaşayan bir canlının yalnızca kendi varlığını sürdürme çabasıyla sınırlı kalmadığını, kendini olumlama, kendini öne sürme gibi gücü artırmaya yönelik bir istencinin de olduğunu ifade eder. Dahası eğer insan Dasein'ı bir benlik olacaksa bu, gücünü artırmaya yönelmesi sayesinde. Var kalma istenci, yalnızca mevcut olana ya da duruma sadık kalıp onda ısrar ederse onda kendini yitirecek ve böylelikle daha iyi bir öze de körleşecektir (Heidegger, 1991a, s. 61).

O halde Nietzsche, Heidegger için Güç istenciyle daha ziyade yaratımı ve sanatı işaret eder ve güç istencinin özüne dair bir yorum ancak sanatla başlayabilir. Varlık ancak sanatçı yoluyla insan Dasein'ı için açık hale gelir. Varlığın en içsel özü güç istenci olduğu için sanatçının varlığında güç istencinin en tanıdık ve açık moduyla karşılaşırız. Dolayısıyla varolanların varlığının aydınlatılması sanatçının işidir. Sanatçı olmak, bir şeyi yaratmak, meydana getirmek ve vermektir. Henüz olmayan bir şey sanatçının varlığında kurulur. Sanat yapıtları ise sanatın gerçekliğine aittir. Heidegger bu noktada Nietzsche'nin sanat üzerine temel ilkesini şöyle ifade eder: "Sanat, yaratıcılar ve üreticiler yönünden kavranmalıdır" (Heidegger, 1991a, s. 70). O halde sanatçının güzel olana dair deneyimi bir ölçüt oluşturur. Son olarak geniş anlamıyla sanat, tüm varolanların esas meydana gelişidir. Nietzsche henüz erken dönem eseri *Tragedyanın Doğuşu*'nda, sanatı varolanların temel karakteri olarak görüyordu. Dolayısıyla güç istenci, sanat olarak görünür olur ve bu aynı zamanda gelecekteki tüm değerlendirmelerin temeli ve ilkesidir. Din, ahlak ve (geleneksel) felsefe, *decadante* formlar oldukları için yalnızca sanat, yaşamın yadsınması istenci karşısında karşı-kuvvet olarak ortaya çıkar. O halde Nietzsche için duyulur olan, duyulur-üstü karşısında daha yüksekte bir yerde yer alacaktır. "Duyulur-üstü"nün geleneksel "yüce" hakikat statüsü yerinden edilince artık sanat yaşamın en büyük uyarıcısı haline gelir ki bu uyarıcı bir şeyi kendisinin ötesine taşır ve bu da zaten güç istenci demektir.

Heidegger'e göre Nietzsche, "sanatı kültürel bir fenomen ya da uygarlık için bir eser olarak incelemeyiz. Sanat aracılığıyla sanatın özünün karakterize edilmesiyle güç istencinin ne olduğunu göstermek ister" (Heidegger, 1991a, s. 77). Dahası sanat, güç istencinin bir biçimi olarak düşünülür. Bunun nedeni ise güç istencini kendi özünde kavramak ve dolayısıyla varlığı kavramaktır. Fakat sanat, nihilizme karşı bir hareket olmakla birlikte fizyolojiyle ve onun araçlarıyla kavranır (Heidegger, 1991a, s. 92). Nietzsche'nin amacı, bu ikisini uzlaştırmaktır. Yani bedensel-fiziksel olan yaşam ve estetik ifadenin alanı olarak konumlandırılan yaşam

ayrılmaz. Temel estetik ifade ise *Güç İstenci*'nden ziyade *Putların Alacakaranlığı*'nda betimlenir. Buna göre sanatın var olması için, herhangi bir estetik edim ve bakışın olması için fizyolojik önkabul gereklidir ki bu da esrimeden (coşkunluk) başka bir şey değildir. Esrime ise gücün artması ve yaşamla dolup taşma duygusudur. Ve burada karşımıza iyi bilinen Apollon-Dionysos karşıtlığı çıkar. Bu öğeler, insandaki sanatsal güçleri özgürleştirir. *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki Nietzsche için Dionysos coşkunluğa işaret eder fakat daha sonra *Putların Alacakaranlığı*'nda her iki öge de coşkunluğun iki türü olarak işaretlenir.

Coşkunluk, daima coşkun bir duygudur ve bu aynı zamanda hem kuvvetin çoğalmasını hem de dolup taşma duygusunu ifade eder. Yani coşkunluk gelip geçici bir duygu değil, tam anlamıyla bir tutkudur. Coşku, güzel ile birlikte sanat kavrayışının iki belirleyeninden biridir. Güzel olan ise uyumu sağlayandır. Güzellik öznedir, coşku ise öznenin öznelliğini bozup dağıtır. Bu anlamda estetik durum, artık ne öznel ne de nesnedir. Nietzsche, nadir ve uzun süreli bir estetik stilden söz eder. Bu, büyük stildir. Aynı zamanda nihilizme karşı bir hareket olarak yeni değerlerin kurulması için bir ön hazırlıktır. Büyük stil bu anlamda yaşamın özgürleşmesine ve büyüme ve gelişmenin doluluğuna, nadir olan şeylerin uzun süre kalımlılığına aittir (Heidegger, 1991a, s. 126) Büyük stil, yaşamın büyük uyarıcısıdır. D.Farrell Krell'in de vurguladığı gibi "oluşa evet-deme cevabı, yaratıcı/üretici coşkunluktur ve "büyük stili" meydana getirir. Büyük stil dahilinde sanatın başarısı, özne-nesne ilişkisini, birleştirici yaratıcıyı ve eseri parçalar. Sanat, sanatçının kendini-üretmesidir" (Krell, 2019, s. 160). Nietzsche'nin bu fikri, sanatı bir yatıştırma olarak gören Schopenhauer'in fikriyle karşı karşıya gelir. Ya da ilki, ikincisinin ters çevrilmesidir ve bu haliyle Nietzsche, sanatın özsel tanımında bir dönüşüm yaratır. Sanatın özü büyük stilde gerçekleşir ve bu bağlamda sanata ilişkin söylenebilecek birkaç esas ifadeyle karşılaşırız. İlk olarak sanat, söylendiği üzere "Güç istencinin en tanıdık ve aşikâr biçimidir" (Heidegger, 1991a, s. 138). İkinci olarak sanat, sanat eseri açısından değil, sanatçı açısından kavranmalıdır. Üçüncü olarak sanat, bir bütün olarak varolanların meydana gelişleridir ki bu Nietzsche'nin metafiziğinin temelidir. Dördüncü olarak sanat, varolanlar arasında diğer varolanlardan daha fazladır ve son olarak sanat, hakikatten daha değerlidir (Heidegger, 1991a, s. 140). Nietzsche için burada hakikat daha ziyade "gerçek" anlamına gelir.

Bu saptamada "gerçek", Platon'dan bu yana kendinde-varolan, duyulur olanın gelip geçiciliğinden kurtulmuş olan duyulur-üstüne işaret eder. Temel soru, hakikatin ne olduğudur, onun özünün neyi içerdiğidir. Hakikat burada doğruluk anlamına gelir. Doğrunun özü olarak hakikat, evrensel olarak geçerlidir. Özler değişmediği için hakikat de değişmezdir. Değişime rağmen gizli kalan şeydir hakikat. Nietzsche, hakikatin "hata" olduğunu söylerken aslında metafizik geleneğin içinde düşünür ve hakikatin özüne dokunamaz. Peki nedir hakikatin özü ve

neyde belirlenir? “Hakikat, bilginin hakikatidir ve bilgi de varolanlara ulaşmanın bir yoludur” (Heidegger, 1991a, s. 149). Doğruluk olarak hakikat anlayışı, Nietzsche’nin dahil olduğu düşünme geleneğinin merkezindedir. Böylelikle bilgi, hep bilinen şeyle ilişkili olmak üzere ona yaklaşımdır. Bir şeyin ölçülmesidir. Ya da duyulur üstünün temsil edici ölçüsüdür ki bu teorik bilgiyi işaret eder ve aslında varlığın belirli bir deneyimidir.

Peki bu klasik ayırım ortadan kalktığında yitirilen ve kaybolan varolanların ortasında yaratıcı bir duruş ve görüş neden gereklidir? Teorik bilgiyle varlık deneyimi, genel olarak yaşama ve insan düşüncesine eşlik eder. Batı insanı, bu tek tip düşünme biçimi içinde uzunca bir süre körelme içindedir ve bu tarihsel yükten mevcut kavramsal yapılarla çıkması imkansızdır. “İnsan Dasein’ının güçsüzlüğü ve takatsizliği, yaşamın da örgütlenme gücünün zayıflığını ve aşığılanmışlığını içerir. Yaratıcı yaşamın aşığılanmışlığı, arzulanabilirliği yadsınan yaşamın ötesindeki şeylerdedir” (Heidegger, 1991a, s. 159). Nietzsche’nin Platocunluğu ters çevirmesi, duyulur üstünün dağılıp parçalanması anlamına gelir. Ve bu, nihilizmin üstesinden gelme isteğiyle talep edilir. Böylece duyulur olan şimdi gerçektir. Hakikat, bundan böyle duyulur olandır. Fakat duyulur olan da yalnızca sanat yoluyla var edilir, yaratılır. Sanat ve hakikat, duyulur olanın perspektifinde ve yeni bir tarihsel varoluşun alanında birleşirler. Bu birleşme, sanatın, duyulur olanı olumlama anlamına gelir. Platoncu düşüncede hakikat karşısında sanat küçültülüp değersizleştirilirken Nietzsche’nin ters çevirmesinde sanat, hakikatten daha değerli görünür.

Sanat Heidegger için modern dönemde çoklu anlamlara sahiptir. Oysa Yunanlar, sanatı tekne olarak deneyimliyorlardı. Tekne olarak sanat, bir meydana getirme sürecinde sunulan şeydir ve Yunanlar bunu “poiesis” olarak adlandırır. Peki dönersek, Platon sanat ve hakikat arasındaki ilişkinin ne olduğunu hangi bağlamda ortaya koymaktadır? Platon, *Politeia*’da bu soruyu insanın komünal yaşamının asıl formu olarak “devlet” tartışmasında sorar. Ya da aslında politik olarak sanatı sorgular (Heidegger, 1991a, s. 165). *Politeia*, *dikē*’nin bilgisinin peşindedir ve *dikē* kökensel olarak ahlaki değil, metafizik bir kavramdır. O halde devletle ilgili olmak üzere sanat sorusu nasıl ortaya çıkar? *Politeia*’da zaten mevcut olan bir devletle ya da ütöpik bir tasarımla ilgilenilmez. Birlikte ya da komünal yaşamın düzeni, varlık zemininde ve insanın varlıkla ilişkisinde tasavvur edilir. Sanat bu birlikte yaşama ait midir ve eğer öyleyse nasıl? Bu sorunun yanıtı, hakikat kavramına geri dönmeyi gerektirir. “Sanat, bir mimesis olduğu kadarıyla hakikatten uzaktır ve sanatın özü de ancak mimesis’in özü bakımından tahkik edilebilir” (Heidegger, 1991a, s. 171). Mimesis, bir şeyi başka bir şeyin tipine özgü bir biçimde üretmek ve temsil etmek olarak anlaşılabilir. Bu tür bir üretim alanında görünüşe gelenler şüphesiz “oluş”a

ait oldukları için kalıcı olamazlar. Platon için var olmak kalıcı olmak anlamına geldiğinden oluş ve değişime de karşıttır.

Şimdi genel olarak bakıldığında Heidegger, Nietzsche'nin nihilizmin üstesinden gelmek için Platonculuğu ters çevirme girişiminin başarısız oluşunun arkasında mevcut denklemi formel olarak koruması olduğunu düşünür. Heidegger'in buradaki vurgusunun Platon'a değil, Platonculuğa olduğunu hatırlatmak gerekir. Yeri gelmişken Heidegger'in Platonculuğun tarihini nasıl gördüğünü, Nietzsche'nin betimlemesini nasıl yorumladığına daha yakından bakmamız uygun olacaktır. Zira daha önce de gösterdiğimiz gibi Heidegger, Platon'u tümüyle teorik düşünmenin ve doğruluk olarak hakikat düşüncesinin şampiyonu olarak görmez. Yani Platon'un yapıtı henüz Platoncu değildir. Platonculuğun tarihinin ilk aşamasında; gerçek dünya yalnızca bilge erdemli insan için ulaşılabilir. Duyulurüstünün bilgisi erdemli olmayı gerektiriyorsa duyulur olanın yadsınması gerekir, zira erdem bunu gerektirir. İnsana en yakın olan duyulur olanın reddi, varolanın varlığına uygun düşer (Heidegger, 1991a, s. 203). İkinci aşamada, erdemli, bilge insanın vaat ettiği gerçek dünyadan söz edilir. Hakiki dünyaya bu dünyada ulaşamaz ve böylece yeryüzü yaşamı hor görülerek duyulur üstü vaat edilir. İnsanın özü ve varoluşu bu aşamada Heidegger'e göre parçalanır. Böylece Platonculuk hâkim olur. Üçüncü aşamada, hakiki dünya ulaşamaz ve vaat edilemezdir ama artık bir avuntu, yükümlülük ve buyruk olarak düşünülür. Duyulurüstü, pratik aklın postülası olmuştur (Heidegger, 1991a, s. 205). Duyulurüstünün bilinç yoluyla ulaşılabilirliği kuşkuyla bağlıdır ve bilginin tüm ışığı deneyimde, dünyanın matematiksel ve bilimsel yorumundadır. Dördüncü aşamada, hakiki dünyaya ulaşamadığı görülür ve ulaşamadığı için de bilinmesi mümkün değildir. Böylece artık bir avuntu, yükümleyici ve kurtarıcı da değildir. Özetle pozitivizmin horoz ötüşü duyulur. Bu aşamada Kant'ın felsefesinin gerçek yüzü görünür. Duyulurüstü dünyaya bilinçle ulaşamadığı için bilinmesi de olası değildir ve üzerinde herhangi bir karar alınamaz. Nietzsche burada yeni bir günün doğuşuna işaret eder (Heidegger, 1991a, s. 207). Beşinci aşamada, hakiki dünyanın yararsızlığı açığa çıkmıştır. Bu bizi son aşamaya götürür ve hakiki dünyanın reddiyle birlikte onunla tamamlanan ve yorumlanan (Platonculuğun) duyulur dünyası da ortadan kalkar. Böylece Platonculuğun sonunda nihilist "son insan" tipine ulaşılır. "Son insan" nihilizmin zorunlu sonucudur ve aşılması gereken şey, duyulur üstünün yüceleştirilmesine ek olarak duyulur olanın yanlış yorumudur. Yeni bir yolun, yeni düşünme, duyma biçimlerinin açılması, duyulur olanın yeni bir yorumuyla mümkündür. Bu da Nietzsche'ye yaratıcı bir perspektivizm sunar. Artık her şey yaşayanın yaratıcı kapasitesiyle yorumlanır (Heidegger, 1991a s. 212). Yaşam için temel koşul perspektiftir. Organik olanda ise çoğulluklar vardır. Dürtüler, içgüdüler, kuvvetler, kendi perspektifiyle yaşamı okuyan ve yaşamın çoklaşmasına hizmet eden yaşayanın yaşam kurucu unsurlarıdır.

Duyulur olanın artık bir gölge olmaktan çıkması bizatihi gerçek haline gelmesi ya da belki de gerçekleşmesi bu sayede mümkündür. Mutlak hakikatler yoktur. Olsa olsa tekil hakikatler vardır ve bunlar perspektifleri yaratan yaşayanın etkileridir. Bu perspektifler, gerçek denilen dünyayı kurar. Dünya ancak çoğullukla mümkündür. Organik varlığın birliğinde, başkasıyla çarpışan, mücadele eden dürtüler ve kapasiteler çoğulluğu vardır (Heidegger, 1991a, s. 213). Sabit, belirlenmiş ve değişmeyen hakikatlerin alanı Platonculuğa aittir. Ve bu yüzden daha ziyade yaşamın korunmasına odaklanır, yaşamın çoğullaşması ve yükseltilmesine değil. Dolayısıyla denebilir ki “mutlak hakikat iddiası ya da sabite ve süreklilik olarak doğruluk savunusu yaşamın korunmasının gerekli koşulu olarak haklılandırılan bir benzerlik türüdür” (Heidegger, 1991a, s.216). Benzerlik gerçeğin özüne uygunluk şeklinde tanımlandığı için insan Dasein’ının yaşamla ilişkisi, farkın aleyhine benzerliğin ve modern çağda temsilin dünya resimlerinin/ingelerinin egemenliğini sürdürmesiyle sonuçlanır. Oysa başkalaşma, farklılaşma ve yaratma olarak sanat, yaşamı hakikatten (bir imgenin sabitlemesi olarak) daha fazla genişletir.

Heidegger’e göre Nietzsche için varoluşa yalnızca yaratma ile katlanılabilir. Öyle ki sanat, hakikatten kopmaya hizmet eder ve onun yerini alır. Bu bağlamda güç istenci, varolanların temel karakteri olarak yalnızca oluşu ister ve böylece kendisini isteyen varlık olur. “Nietzsche bu şekilde güç istencinde ve onunla varlık ve oluş karşıtlığının birliğini düşünür... ve böylece süreklilik olarak varlık, oluşun oluş olmasına izin verir ki bununla aslında ‘ebedi dönüş’ düşüncesinin kökenine işaret edilir” (Heidegger, 1991a, s. 217). ‘Ebedi dönüş’ düşüncesi Nietzsche’nin metafiziğinin kalbinde yer alır ve daha önce de söylendiği üzere Güç istenciyle zorunlu olarak bağlantılıdır. Bu öğretinin Heidegger’in Nietzsche yorumundaki konumuna ayrıntılı olarak bakmadan önce – ki güç istenci ve ebedi dönüş öğretisi birlikte düşünülme zorundadır ve bu zorunlu bağ, Nietzsche’nin metafiziğini anlamada merkezi öneme sahiptir – şunu söylemeliyiz: Hem güç istenci hem de ebedi dönüş nosyonları son kertede nihilizm sorunuyla doğrudan bağlantılıdır ve onun üstesinden gelinmesini hedefler. Sanatın, bilimin yaşam kavrayışını kendine doğru çekmesi, yani bilimi sanatın optiğinde görmeye yönelik çağrı, sanatın da yaşamın optiğine yerleşmesi çabası aslında bir olumlama hamlesinden başka bir şey değildir. Bu çerçevede birkaç tespit altında söylenebilecek şunlar olabilir: İtiraza konu olan bilim – ki erken dönem Heidegger’in de fenomenolojik bir bakış altında eleştirdiği bilimdir – bilmek ve hakikatle ilişki anlamına gelir. Yani sanatın yaratıcı gücü ve yaşam merkezli optiğiyle yaklaşılabilir bilim bu. Sanatçı ve yaşamın optiğine yönelik ikili gönderme, varlığın perspektife yaslanan karakterine işaret eder. Sanat ve sanatçının eşitlenmesi, her ikisinin de büyük stil açısından kavranması gerektiğini ifade eder (Heidegger, 1991a, s. 219). “Yaşam” kavramı ise hayvanlığı, bitkisel yaşamı ya da insan Dasein’ın hergünlüğü içindeki meşguliyetlerini ima

etmez. Nietzsche, “yaşam” ile varlık kavramını yeniden yorumlar ya da “yaşam” varlık kavramının yeni yorumudur. Dolayısıyla “yaşam”, metafizik olarak anlaşılır. Varlığın özü temelinde sanat, varolanların meydana gelmesi, vuku bulması şeklinde kavranır. Bu durumda sanat, varolanların varlığını haklılandırır. Bilim, sanatçının gözüyle görüldüğünde onun kendi yaratıcı kuvveti üzerinden onaylanmış olur. O halde varlığın ölçütüyle uyum içinde eylemek, en yüksek düzenin yaratımıdır (Heidegger, 1991a, s. 220). Ve dahası özellikle Heidegger’in düşüncesinde önemli bir yeri olan “tanrıların gelişine hazırlanmaya” ve varlığa evet demektir. İşte bunu yapabilecek olan insan da Heidegger için üst-insandır yani yaratımın büyük stilinde varlığı yeni bir biçimde temellendiren ve kuran insandır (Heidegger, 1991a, s. 220).

Şimdi, Heidegger’in Nietzsche’nin metafiziğinin kurucu unsurları arasında gösterdiği “aynının ebedi dönüşü” öğretisine dönmemiz gerekiyor. Böylelikle hem nihilizm sorununun hem de Heidegger’in gözünde Nietzsche’nin metafizikçi yanının ortaya konulmasında önemli bir parametrenin ayrıntıları açığa çıkacaktır.

2.5.3. Ebedi Dönüş Öğretisi

Heidegger’e göre Nietzsche’nin metafizik konumu, aynının ebedi dönüşü öğretisidir ve güç istenciyle gerçekleşir. Bu öğretiyi, tüm varolanlarla ilgili bir iddiayı kapsamına alır ve Nietzsche’nin metafiziğinde belirleyicidir. Ebedi dönüş, Platoncu-Hristiyan düşünme biçimiyle bir hesaplaşmanın sonucu olarak ortaya çıkar. Fakat bu hesaplaşma, onu “metafizik” olmaktan kurtaramaz. Bilakis ebedi dönüş, Batı düşünme geleneğinin son aşamasını temsil eder. Bu öğretinin izlerini Nietzsche’nin düşüncesinde nasıl takip edebiliriz? Heidegger, Nietzsche’nin 1863 tarihli bir metninde insanı ve varolanları kuşatan bir halkadan söz ettiğini saptar. Halka nerededir? Bu soruyu Nietzsche, yirmi yıl sonra “aynının ebedi dönüşü” olarak yanıtlar. Bu öğretiyi ilk temas, 1882 tarihli *Şen Bilim*’de ortaya çıkar. Yapıtın 341. aforizmasında “en büyük ağırlık”tan söz edilir. En büyük ağırlık, tüm kuvvetleri kendine çeker ve onları bir araya getirir. Aynı zamanda da bizi aşağı çeker, kendimizi dik tutmamıza sürekli engel olur (Heidegger 1991b, s. 21). Peki bu ağırlığı kim taşır? Nietzsche’nin yanıtı şudur: “Bunu, şu şeyi bir kez daha, sayısız kez istiyor musun? (Nietzsche, 2003c, s. 206) İşte tüm ağırlık da buradadır. İnsanın eylemleri üzerine yüklenen düşüncedir bu. İnsanın eylemleri yalnızca pratik ya da etik edimler içermez, aynı zamanda insanın varolanlarla ve kendisiyle ilişkisi de bu kapsamdadır. Bu düşünce, bir olanak olarak sunulur ve insanın kendisi olduğu, “varolanların ortasında onun tarihsel varoluşuyla en özsel ilişkide durduğunda ortaya çıkar” (Heidegger, 1991b, s. 24). Dahası bu öğretiyi, Nietzsche’nin düşüncesinde insanın kendisi olmasına, bir tür bireyleşme

meselesine işaret eder ve trajik olanla sıkı bir ilişki içindedir. “En büyük ağırlık” üzerine düşünmek, tragedyayı hesaba katmayı gerektirir. Tragedya ise dehşet ve derinlikte var olur.

Heidegger’e göre Nietzsche tragedyayı nasıl anladı? Öncelikle trajik olanın özü üzerine düşünme, Nietzscheci düşünceye özgüdür ve kesinlikle ahlaki olanla kökensel bir ilişkisi yoktur (Heidegger, 1991b, s. 29). Buna göre Aristoteles’in trajik olan üzerine görüşü, acıma ve dehşet duygularına yaslanır ki Nietzsche’ye göre bu görüş yanlıştır. Trajik olan esasen sanata aittir ve sanat, “yaşamın metafizik etkinliğidir”. Bu da oldukları biçimiyle varolanları tanımlar (Heidegger, 1991b, s. 29). Trajik olanın dehşet boyutu, korkudan doğmaz. Nietzsche’nin de belirttiği üzere “korkunç olan, büyüklüğe uygundur, onun bir parçasıdır” (Nietzsche, 2014, s. 629). Heroik olan da burada boy gösterir. İnsanı heroik yapan, iki karşıt duyguyla aynı anda karşılaşması ve bu karşılaşmada kendini olumlamasıdır: En büyük acı ve en büyük umutla karşılaşmak (Heidegger, 1991b, s. 30). Trajik kahraman, ebedi dönüşün olumlandığı, böylece varolanlara da uygun olmak üzere acının, yıkımın olumlandığı bir zeminde eyler. Heidegger, ebedi dönüş öğretisinin açığa çıktığı ikinci parametrenin *Böyle Söyledi Zerdüş*t olduğunu ifade ederek yapıtın esasen Yunan tragedyasının bilgisi üzerinden ve onu kullanarak şekillendiğini teslim eder. Zira tragedyada tek şey düşüş, batıştır ve bu Nietzsche’nin yapıtının merkezi fikirlerinden birinde, yani insanın batışı ya da düşüşünde (*der Untergang*) yankılanır (Heidegger, 1991b, s. 31).

Trajik tin, şimdiye kadarki insanlığın yerine başka bir insanlık (üst-insanın karakterince belirlenen) konulmasını gerektirir ve bu Zerdüş figüründe somutlaşır. O, heroik olanın ifadesidir, ebedi dönüşün teminidir ve ayrıca onun öğretmenidir. Can alıcı soru ise ebedi dönüşün mahvetmeyeceği bir insanın nasıl varoluşa geleceğidir (Heidegger, 1991b, s. 32). Kuşkusuz ebedi dönüşü tüm ağırlığıyla yüklenecek insan, bugünün insanı olamaz. Zira pek- insanca olan, vasat mutluluğun, kurnazlık ve sinsiliğin, gündelik yaşamın meşguliyetine batmışlığın insanına işaret eder. Bunun ötesine geçebilecek olan, bir yanıla Zerdüş’ün kendi kişiliğinde de somutlaşan üst-insandır. “Aynının ebedi dönüşü”, *Zerdüş*’ün “Kurtuluş Üzerine” başlıklı kısmında verilir. Burada bir öğreti olarak ortaya konulmakla birlikte esas tartışma kitabın üçüncü bölümünde iki kısım dahilinde sergilenir. İlk kısım “Hayal ve Bilmece Üzerine” başlığı taşır. Bu kısımda Zerdüş, bir bilmeceyle karşılaşır. Bilmecenin saklayıp içerdiği şey, tahmin edilen bakışa açık hale gelir (Heidegger, 1991b, s. 37). Fakat tahmin etme, hesap etmeden farklıdır; hesaplama bilinen bir şeyden bilinmeyene doğru adım adım ilerler. Tahminde ise bir sıçrama vardır. Bilmece kavrandığı anda bir sıçrama yaşanır. Heidegger’in yorumunda bilmeceyi tahmin etmek, gizli kalmış olanın ya da örtülü olanın açıklığına doğru gitmeyi yolculuğa cesaret etmeyi gerektirir. Yani “en çok gizlenmiş olanın gizlenmemişliğinin (a-

letheia) keşfedilmemiş alanına... hakikate yolculuğa cesaret etmek gerekir” (Heidegger, 1991b s. 37). Özetle bilmece, esasen varlığın hakikatini hedefler.

“Hayal ve Bilmece Üzerine”de ağırlığın tiniyle işaret edilen cüce Zerdüşt’ün sırtından atlar ve şimdi her ikisinin bulunduğu yer bir geçittir ve bu aynının ebedi dönüşünün kilit noktasını gösterir. Heidegger’e göre bu geçit, bilmececiğin ortaya çıktığı yerdir aynı zamanda. İlk olarak gelecek ve geçmişin yönlerinden – biri ileriye diğeri geriye doğru – zamanın sonsuzluğu ima edilir. İkinci olarak öznel olmayan zamanın gerçekliği onaylanır ve üçüncü olarak şeylerin sonluluğu teslim edilir. Geçitten geriye uzanan koridor, aramızdaki sonsuzluktur ve eyleyen, isteyen, yürüyebilen ne varsa bir kez de olsa buradan geçmiştir. Aynı zamanda ileriye doğru da yürümek zorundadır. Tüm bu düşsel imge akışı, bir köpeğin ulumasıyla kesintiye uğrar ve Zerdüşt karşısında ağzından yılan sarkan genç bir çoban görür. Çobanın boğazından yılanı çekip almak ister fakat yapamaz. Genç çoban Zerdüşt’ün çağrılarında tek bir hamlede yılanı ısırarak kurtulur ondan. Nietzsche gördüğü bu hayalde, insandan kurtulmanın ve onun başka şeye dönüşmesinin imgesini sunar.

“Ebedi dönüş”ün imgesel ifadesi Zerdüşt’ün hayvanları üzerinden de sergilenir. Bu kez sahnede (Zerdüşt’ün Ön Konuşmasının sonunda) kartal ve yılan vardır. Kartalın havada daireler çizdiğini yılanın da kıvrılarak halka olduğunu, yılanın bir sevgili gibi kartalın boynuna dolandığını resmeden bu imge, tesadüfi bir tercih değildir şüphesiz. Kartal en gururlu, yılan ise en zeki hayvan olarak tasvir edilir. Bu güçlü ve evcilleşmeye gelmeyen hayvanlar, bir yanı sıra ebedi dönüş fikrinin hem “ağırlığını” anlatmaya hem de Zerdüşt’ün her ne kadar dostları olsa da onlara olan mesafesini ima etmeye hizmet ederler. Ve nihayetinde yılan imgesi sonsuzluk ve anı birleştirir. Yani anın kendisi sonsuzdur ve bu da batış anlamına gelir.

Ebedi dönüş öğretisiyle üçüncü temas, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*’de yer alır. Bu yapıtın 56. aforizmasında tanrının kısır döngüsünden (Dionysos’un da kısır döngüsü) söz edilir. Olan her şeyin sonsuzca yeni baştan alınmasını isteyen, yaşamı, dünyayı olumlayan insan idealine işaret edilir. 150. aforizmada ise tanrının etrafındaki her şeyin “dünya” oluşu ifadesi geçer. Fakat Nietzsche tanrının ölümünü ilan etmişti ve bu ölüm, onun güçten düşmesinin bir sonucuydu. Ahlak (Hıristiyan ahlakı) tanrısının ölümüyle beraber artık günahkarlık, suçluluk varlıktan çekilir (Heidegger, 1991b, s. 77). Masumiyet (çocuğun masumiyeti) varlığa hâkim olur. Böylece insanlığın öğle vakti yaklaşır ve yeni bir yaşam olanaklı hale gelir. Varolanların ortasında insanın yeni bir durma, orada ikamet etme biçimidir bu. Doğaya aktarılan insanbiçimcilikler, tanrı, amaç, suç doğadan geri çekilir. Heidegger, ebedi dönüş fikriyle birlikte Nietzsche’nin felsefesi açısından ortaya çıkan sonuçları gösterir. Öncelikle, canlı ve cansız varolanlar artık iki farklı bölge olarak konulamaz. Buna göre her şey yaşama aktarılır ve canlı

varlık, ölü olanın bir türüdür (Heidegger, 1991b, s.84). Ölü olan, canlı olanın bir türünü meydana getirir. O halde canlı olma, bir yaşam kuvvetidir. Kuvvet, dünyanın her yanına yayılan niteliğidir ve bu bağlamda Fizik, kuvveti gereğince kavrayamaz. Fizik, kuvveti, büyüklük ve etki bakımından ele alır ve hesaplayıcı ve teknik ilişkiyi ortaya koyar (Heidegger, 1991b, s. 86). Kuvvetin sonluluğu, dünyanın da bütününde sonlu kalması anlamına gelir. Kosmos'daki kuvvet, herhangi bir azalma ve artış göstermez ve sonuç olarak sonludur. Ve aynı zamanda bu, süresinin de sınırına işaret eder. Heidegger'e göre Nietzsche için dünya, sürekli bir oluşturma ve bu sürekli değişim, dönüşüm anlamındadır. Kuvvetin bütünlüğü olarak sonludur fakat sonsuz etkiler doğurur. Bu kozmik kuvvet, ilişkiseldir. Ya da kuvvet ilişkileri, kuvveti ortaya çıkarır ve biçimlendirir.

Varolanların insanileştirilmesi karşısında, kaos olarak dünyanın yeniden sunulması, dünyanın ahlaki açıklamasının karşısında bir savunma zeminidir. Dünyayı insanileştirmek, insanın kendisini onun üzerinde efendi hissetmesi demektir. Heidegger, güç istenci öğretisinde esasen varolanları üst bir derecede insanileştirme arzusu olduğunu belirtir (Heidegger, 1991b, s. 95). Bu dünya belirlemesi aslen negatif bir teolojidir. Aynının ebedi dönüşü, varolanlar kadar insan açısından da düşünülmelidir. Bu düşüncenin insanla, varolanlarla ilişkisi, dönüşün sonsuzluğunun "An" bakımından anlaşılır olmasıyla görünür olur. "An" ise geçmiş ve geleceğin karşı karşıya gelmesidir ve insan bu karşılaşmanın içinde onunla meşguldür. Heidegger'e göre Nietzsche, aynının ebedi dönüşüyle esasen ebedi zamanın zamansallığını düşünmemizi talep eder. Fakat eninde sonunda bu düşünce bir insanileştirme olarak kalır. Bu durumda insanın kim olduğu sorusu ortaya çıkar. Soru, can alıcı önemdedir zira modern çağ, insanın özünün ve kim olduğunun sorulmadığı ve yine insanın başı boş olduğu bir çağdır. İnsanın kim olduğu, varolanlarla nasıl bir ilişki kurduğu üzerinden izah edilebilir. Bu da varolanları ifade ettiği, adlandırdığı dile dikkat kesilerek olanaklıdır. Gelgelelim "insan şimdiye kadar dilin özünü, onunla kendi varlığını yanlış yorumlamış, yanlış anlamıştır. Fakat dilin özü sorusunu ortaya koyduğumuzda zaten varlığı da sormuş oluruz ve dil bir dünyanın hakikatinin kökensel yankılanmasıdır" (Heidegger, 1991b, s. 105). İnsan artık varlık açısından yorumlanır ve açığa çıkar. Aynının ebedi dönüşü ile yapılan dünya yorumu, yine söylendiği üzere insanlaştırmadan izler taşır.

"Aynının ebedi dönüşü", Heidegger için esasen bir "inanç" olarak karakterize olunur. İnanç ise varolanı sabitleme. Sabitleme, değişmez kodlara inanç, yaşayanları güvence altına alır. Doğruluk olarak hakikat de benzer biçimde rol oynar. Dönüş öğretisi de dünyanın ne olduğunu belirleyerek sabitleme. Burada tüm varolanları belirleyen varlık olarak ortaya çıkar (Heidegger, 1991b, s. 129). Dolayısıyla geçmiş ve geleceğin kesiştiği, karşılaştığı bir ebedilik anını işaretler.

Bu, insanlık için öğle vaktini bildirir ve en kısa gölgenin anıdır. Olanın, olup bitenin sonsuzca istendiği, geçmişin olumlandığı bir dinamizm olan aynının ebedi dönüşü, değerlerin yeniden değerlendirilmesinin de kalbinde yer alır. Böylece ebedi dönüş, güç istenci ve yeniden değerlendirme nosyonları biraraya getirilmiş olur. Tüm şeylerin ağırlıklarını, anlamlarını kaybettiği bir dünyada bu trio, nihilizmin üstesinden gelinmesi için bir arada düşünülür. Aynının ebedi dönüşü deyim yerindeyse güç istencine formunu verir. Ebedi dönüş, nihai bir olgu değildir, daha ziyade düşüncelerin düşüncesidir (Heidegger, 1991b, s. 156). Güç istenci ise bir düşünce değil, nihai bir olgudur.

Güç istenci Nietzsche'nin metafiziğinin temelini oluşturur demiştik ve Heidegger, Nietzsche'nin Batı metafizik tarihinin son halkası oluşunu güç istencini daha ziyade bilme ve metafizik olarak okuduğunda gözler önüne serer. Bu aynı zamanda nihilizmin tarihinin temel karakteristiğini de gösterecektir. Başka bir ifadeyle Batı metafizik düşüncesinin varolanları bir bilme istenci üzerinden değerlendirmesinin hikayesi Nietzsche'de tamamlanmaktadır. Heidegger'i burada ilgilendiren şey, Varlığın düşünülme biçiminin bir yazgı oluşu ve düşünmenin bilhassa modern çağda güç istenci yönünde Varlığın tarihine dönüştüğü ize bakmaktır. Bu nedenle Batı düşüncesinin karakterini ve yönünü belirleyen bilme ve metafizik olarak güç istencinin doğasına bakmamız gerekiyor. Bu bakış bizi bir sonraki aşamaya, Heidegger'in Avrupa nihilizmi temasını izahına yönlendirecektir.

2.5.4. Bilme ve Metafizik Olarak Güç İstenci

En yüksek hüküm ya da karar der Heidegger “varolanların üstünlüğü ve Varlığın egemenliği arasındadır” (Heidegger, 1991c, s. 5). Düşünme varolanlar söz konusu olduğunda bu ikisi arasında hükme bağlanır fakat bu asla öncelikle insanın inisiyatifi ya da kararı ile belirlenemez. Tam aksine insan için karar verici olan bu hükmün ya da kararın yönelimidir. Diğer tüm Batı düşünürleri gibi Nietzsche de dümeni varolanların üstünlüğüne kırmıştır. Eğer öyleyse, yani Nietzsche son kertede Batı metafiziğinin son halkasını ve ulaştığı en uç noktayı temsil eden bir düşünür olarak Heidegger'in merceğine yerleşiyorsa, Heidegger'in bunu savunmak için geliştirdiği argümanlara daha ayrıntılı bir biçimde bakmak gerekir. Bu bakış, onun sıklıkla tekrarladığı gibi güç istenci ve aynının ebedi dönüşü kavramlarının sıkı bir ilişki içinde olduğunu ve aslında iç içe geçerek bir ve aynı şeyi imlediklerini göstermeyi gerektirir. Fakat bu kez güç istenci çok daha geniş ve derin bir havzaya taşınıp bilgi ve metafizik olarak alındığında ve buna ek olarak ebedi dönüş, nihilizm, üst-insan ve adalet kavramlarıyla birlikte düşünüldüğünde Nietzsche'nin bir metafizikçi olarak portresi genişletilmiş olacaktır. Heidegger, kaldırdığını sandığı fakat hayaletinin – tıpkı Marx'ınkiler gibi – tüm ağırlığınca *posthumous*

musallat olacağı Nietzsche adlı tabuta sözümona son çivileri çakmaktadır. Dahası Nietzsche, kartezyen metafiziğin öznellik merkezli düşüncesinin bir takipçisi ve en son halkası olarak sunulduğunda söz konusu portre tamamlanacaktır.

Batı düşüncesinin izlediği istikametın Varlığın tarihine dönüştüğü belirgin izler, esasen büyük düşünürlerin bu tarihteki izleridir ve Nietzsche bu büyük düşünürler arasında sayılır. O, varolanlar hakkında bir düşünceyi düşünebilmiştir. Ve aynı zamanda geleceği de düşünmüş ve geleceğin bir düşünürü olmuştur. Modern çağın tamamlayıcısı olan güç istenci fikriyle varolanlar hakkında bir kararda durmuştur. Bu anlamıyla Nietzsche, bir tamamlanmanın da adıdır. Tamamlanma ise “varolanların asli güçlerinin engelsiz gelişimi anlamına gelir ve... bir çağın metafizik tamamlanışı, Nietzsche’nin güç istenci düşüncesi, şimdiki ve gelecek çağın tarihinin metafizik temelini belirli bir biçimde düşünür” (Heidegger, 1991c, s. 8). Başka bir ifadeyle güç istenci modern çağın tamamlanması ya da gerçekleşmesinin temelini işaretler.

Bununla birlikte güç istenci aynı zamanda yeni bir değerlendirmenin de ilkesidir ve Nietzsche’nin değerleri yeniden değerlendirme projesinin anahtarıdır; söylemek mümkünse tek failidir. Peki bu durumda *değerlendirme* nedir? Daha öncesi *değer* nedir? Nietzsche için değer her şeyden önce yaşam koşuludur. Yaşam ise tüm varolanların ve insanın yaşamı anlamına gelir ki bu noktada Nietzsche yaşamın özünü Darwin etkisindeki öğretilerden ve biyolojizmin çizdiği tasarımdan farklı bir yerde belirler. Yaşam yalnızca yaşamı koruma ve bir varoluş mücadelesi değildir. Yaşam, kendini aşma, yükselme ve gelişmedir. Bu nedenle yaşamın koşulu olarak değer ve değer koyma, yaşamın yükselmesine destek olan bir şey olmalıdır. Bu şekilde anlaşıldığında değerler aynı zamanda perspektiflerdir. Başka bir ifadeyle değerler perspektifsel biçimde yaşamın özünü koşullarlar. Yaşamı o şey yapan perspektifsel koşulları da saptayıp belirlerler. Nietzsche’nin sözünü ettiği yeni değerler ise yaşam için farklı perspektifsel koşulların konulması deyim yerindeyse eskisinden farklı olarak yaşamın yeni özünün belirlenmesi anlamına gelir. Öyle ki yaşamın yalnızca korunması derecesinde işleyen perspektifler, yaşam yükseltici değerlerin önünde bir engel olmakla kalmaz, başka olanaklı değer ve perspektiflerin de altını oyar.

Yeni değerlendirmelerin (ve aslında Nietzsche’nin hedefindeki eski değerlendirmelerin de) ilkesi güç istencidir. Fakat bir bütün olarak yaşamın ve dünyanın temeli de yine aynı ilkedir. Dünya ise varolanların bütünü olarak betimlenir. Dünya, varolanların toplamı olarak güç istenci ise bu, varolanların varlığının da yine güç istenci olduğu anlamına gelir. ‘Varolan’ sözcüğü burada geniş anlamıyla kullanılır. Yani güç istenci, varolanların karakteri olarak belirlendiğinde bu düşünce “doğada, sanatta, tarihte, politikada, bilim ve bilgide de geçerlidir ve genel olarak bakıldığında bilim ve bilgi güç istencini görünür kılar” (Heidegger, 1991c, s.18). Bilim ve bilgi

bu anlamda sadece birer kültürel fenomen olarak görülemez. Batı tarihinde bilim ve bilgi, özsel bir güce ulaşırlar ve yine Batı insanının şeylerle ilişkisinde kendisini ortaya koyduğu, öne sürdüğü bir güçtür ve bu “Batı metafiziğinin başlangıcının bir sonucu olarak bilgi ve bilmenin tekhnē olarak kavrandığı gerçeğinde yatan şey metafizik süreçtir” (Heidegger, 1991c, s. 20). Böylece Heidegger, bilginin özünü sormanın içinde bulunduğumuz zamanda olan şeyi deneyimlemek anlamına geldiğini öne sürer. Bu bağlantı üzerinden Nietzsche’nin bilgiyi güç istencinin bir formu olarak işaretlediğini söylemek anlamlı hale gelir. Bu durumda Nietzsche için bilgi ne demektir? Kuşkusuz soru, hakikatin özüyle ilgili sorulmak durumundadır.

Batı düşüncesinde bilgi, bir temsil etme olarak ortaya konulur ve zorunlu olarak doğruluğu ve onun özünü hesaba katmayı gerektirir. Dolayısıyla bilgi, varolanlarla ilgilidir ve bilginin özü sorusu varolanın ötesine geçer ve ardından ona geri döner. Bilgi hakkındaki soru bu nedenle metafizik sorudur (Heidegger, 1991c, s. 24). Şimdi, Nietzsche’nin güç istenci düşüncesi, onun metafiziğinin kalbinde yer alıyorsa bilginin ve aynı zamanda doğruluğun özü, yalnızca güç istenci açısından ele alınmalıdır. Bilgi, doğru olanı kavramayı gerektirir ve sonuç olarak o çok bilinen ifadesiyle hakikat/doğruluk bir hata ya da yanılsamadır. Ve en az bunun kadar bilinen bir ifadeyle söylenirse “hakikat, belirli bir tür canlı varlığın onsuz yaşayamayacağı bir hata türüdür” (Nietzsche, 2014, s. 332). Fakat hakikat sıradan anlamıyla bir hata ise bu durumda değersiz mi sayılacaktır? Kuşkusuz Nietzsche için hakikat bir değerdir. Ve dolayısıyla bir değerlendirme yani bir perspektif olabilir. İnsan yaşamı için yaşamsal bir şeyse hakikat, o halde bir inanma ya da bir şeyi doğru sayma ve kabul etmedir. Başka bir ifadeyle değerlendirme koruma ve yükseltme koşullarında dışa vurulduğu için akla, diyalektiğe olan güven ya da inanç, yaşam için yararlı olduklarını gösterir, gerçekte bir şeyin doğru olduğunu değil. Zira bir şeyin kendinde doğru olması olanaklı değildir. Değerler ortaya konulduğunda, şüphenin radikal, sınır tanımaz gücü zayıflar yani inanç/kabul etme/doğru sayma lehine unutulur. Değer koyma, hakikatin/doğrunun özüdür. Bu bağlamda Heidegger, Nietzsche’nin hakikat kavramını Batı metafiziğinde olduğu biçimiyle kullandığını iddia eder ve bu aynı zamanda “Batı insanının gündelik faaliyetlerine, tasarımlarına hükmeden hakikatin özsel tanımıdır. Kısacası hakikat, temsilin doğruluğudur ve temsil, varolanları öne getirmektir (Heidegger, 1991c, s. 34). Doğruluk olarak hakikat, esasen bir değer koymadır. Hakikatin değer koyma şeklinde nitelenmesi, değer koymada koruma ve yükselmenin koşullarını da öne getirir. Öyle ki bilgimizin ve duyularımızın tüm organları aslında koruma ve yükselmenin koşulları açısından geliştirilebilirler.

Varolanları temsil etme bakımından düşünce, tüm insan deneyimine egemen olur. Temsil etmede aynı zamanda algılamak da yer alır. Varolanlar kendilerini algılanmaya açarlar.

Dolayısıyla temsil etmek ve varolmak eşitlenir. Varolma ve düşünmenin birbirlerine ait olduğuna dair Parmenides'in savı modern düşüncede de iş başındadır. Varolanlar, düşünülüp idrak edilmeksizin varolan olamazlar. İdrak etmek Yunanlarda nous ile olanaklıyken varolan üzerine düşünme modern dönemde akılla gerçekleşir. Akıl, varolanları varolanlar olarak kavrar ve onları kategoriler üzerinden düşünür. Bu bağlamda Batı metafiziği akıl ve düşünce yönünden kavranabilir varolanları belirler ve onları kendisi için güvence altına alır. Akla ve 'mantık'a olan güven, Nietzsche için insanın inşa edilmesinin belki de en önemli merhalesidir. Fakat Nietzsche akla olan güvenin, aklın bilgisinin 'hakikatini' kanıtlamadığını söyler. Yani doğru olanın hakikati, bir tek yararlılığına göre değerlendirilir ve dolayısıyla kendisi için değerlendirilebilir bir şey değildir (Heidegger, 1991c s. 52). Hakikat ya da doğruluk, yalnızca yaşam için ortaya çıkan ve pratik bir kullanım bakımından öncelikle belirlenmez; daha ziyade yaşayan varlığın yaşayabilmesi, yaşamda kalması için zaten geçerli olmalıdır (Heidegger, 1991c s. 55). Dolayısıyla gerekli olan şey, bir şeyin doğru olması değil, doğru olduğuna inanarak ona tutunmak ve ona sadık kalmaktır. Eğer durum buysa sadık kalınan şey de hata, aldatma ve doğru olmayandır. Fakat burada hakikatin her olanağının yok edilmesi mi istenmektedir? Kuşkusuz hayır! Nietzsche hakikatin gerekli olduğunu teslim eder. Buradaki düşüncenin zemini hakikatin özünün değer koymada olduğu kabulüdür. Esasen her şeyin özsel belirlenimi değer koymadır. Bu durumda tüm varolanların özü, başından itibaren değer olarak saptanır. Böylece Nietzsche hakikatin özü hakkındaki tüm tartışmayı metafizik tarihinin merkezine taşır (Heidegger, 1991c, s. 57).

Bu bağlamda Nietzsche, hakiki/görülür dünyalar ayrımına geri dönerek bu karşıtlığı değer ilişkileri ekseninde düşünür. Heidegger'e göre Nietzsche, hakikati doğru olan anlamında 'hakiki dünya' şeklinde yorumlayarak onu bu karşıtlığa koyar. Heidegger bu bağlamda üç temel şey gözlemler. İlk olarak bu ayrım, metafiziğe yer açan destekleyici bir yapıdır. Meta (ta physika), verili bir şeyin ötesine geçme, bu karşıt öğelerin ayrılmasında bir zemin olarak kullanılır. İkinci olarak Platon'un felsefesi ve tüm Batı düşüncesi bu iki dünya öğretisine klasik formunu verir. Üçüncü olarak Nietzsche'nin bu ayrıma yönelik tutumu, bu Platoncu öğretinin belirli bir yorumuna dayanır (Heidegger, 1991c, s. 60). Nietzsche için hakiki ve görülür dünyalar arasındaki ayrım, değer ilişkilerinden türetilmelidir. Bu şu anlama gelir: Karşıt olanları karşılaştırmak, onları karşıtlar olarak konumlandırmak ve değerlendirmek. Böylece sabit ve değişmez olanla değişimin ya da oluş halinde olanın değeri saptanır. Hakiki dünyanın değerleri, oluşu sabitleyerek koruma koşullarını oluşturur. Bu aynı zamanda Batı insanının kendisini korumasının koşullarını Varlığın yüklemeleri olarak tasarlaması ve ona yansıtması demektir. Bu insan tipi, kendi yaşam ilgisini dünyaya, varolanlara yansıtır.

Dünya hakkında “doğru” sayılan şeyi, ebedi, daimî olan bir şeye yükseltmek, hakikati aynı zamanda gerekli yaşam koşulu olarak yaşama aktarmak demektir. Fakat oluşu sabitlemek her zaman isabetsiz olacak bir hamledir ve yalnızca bir çarpıtma olabilir. Doğru olanın ya da öyle saymanın karşısına Nietzsche oluşu koyar ve ilki yani bir kez ve her şey için “öyle” olduğuna karar verme Nietzsche için yaşamın kendini dönüştürme, aşma istencini yadsır. Dolayısıyla dünya yorumu olarak bu olumlama aynı zamanda bir değerlendirmedir.

Şimdi doğru olarak kabul etme ya da öyle sayma, *verum* (doğru), *certum*'a (kesin/sabit) dönüşür. Bu dönüşüm modern düşünceyi de karakterize eder. Hakikatin özü sorusu bilginin özsel belirlenimine yani kesinliğin ne ve nasıl olduğu sorusuna dönüşür. Kesinlik kavrayışı ve varolanları hesaplanabilir şeyler olarak insanın önüne koyması, bilme tutkusunun modernitede aldığı formdur. Kaosa süreklilik ve biçim verme, neden kategorisi ve mantık, şematize etme, bilmenin koşullarıdır. İşte Heidegger'in Nietzsche'de aradığı şey Platoncu-Aristotelesçi düşüncede aklın özü ve kategorilerin belirleyiciliği altında Batı düşüncesinde zaten çok önce verilmiş olan karar ve hükümlerin en aşırı sonuçlarını görmektir (Heidegger, 1991c, s. 75). Bu da Heidegger'i yeniden güç istencinin özünü düşünmeye sevk eder. Zira güç istenci Nietzsche'nin metafizik tarihinin tamamlanışındaki konumu bakımından bir alamet-i farika olacaktır.

Heidegger'in yorumunda güç istenci gücü ister; bu formül sıradan bir şeyi imlemez. İstencin kendisi de güçtür. İstencin özü sadece istenci değil gücü de işaretler. İstenç ve güç metafizikte aynıdır. Metafizik bir bütün olarak varolanları düşündüğüne göre güç istenci de varolanların tümünün sahip olduğu şeydir. Nietzsche burada inorganik dünyayı da güç istencinin yönlendirdiğini söyler. Fakat güç istenci kendini en iyi insan yaşamında gösterir ki bu bir insanbiçimcilikle sonuçlanır. *Güç İstenci* başlığı altında toplanan yapıtın 614. aforizmasında dünyanın insanlaştırılmasının ona egemen olmak demek olduğunu söyler. Bu durum, insanı, bir *subiectum* olarak formüle eden modern düşüncenin şafağında belirmiştir. Yani insanın bir “özne” olarak kurulmasının başlangıcında. Bu bahis Heidegger'i daha ziyade özneliğin doğuşu, Descartes ile Nietzsche arasında gördüğü sıkı bir ilişki ve düşünsel süreklilik konusunda meşgul edecektir. Bunun ayrıntılarını bir sonraki kısma bırakarak devam edelim. Varlığı, varolanların varlığını güç istenci olarak düşünmek, gücü kendi özüne salıverme ve serbest bırakma olarak Varlığı kavramak demektir (Heidegger, 1991c, s. 164). Serbest bırakmak, güce koşulsuzca izin vermek, varolanların Varlık üzerinde yegâne üstünlük kurması şeklinde belirir. Varolanlara nesnel gerçeklik atfedilir ve böylece Varlık unutuşun içine çöker.

Aslında Heidegger'e göre Varlığın hakikatinin tarihi, onun ilksel özü yitirildiğinde sona erer. Bu yitim, *aletheia*'nın çöküşüyle hazırlanan bir süreçtir. Aynı zamanda *physis*'in ilksel birliğinin

yeniden ele geçirildiğine dair tarihsel yanılığın zorunlu olarak ortaya çıkar. Zira metafiziğin erken döneminde “Varlık” ve “Oluş” birbirinden ayrılmıştır. Bu ayrılış hakiki ve görülür dünyalar arasında dağıtılır (Heidegger, 1991c, s. 165). Nietzsche’nin bu Platoncu ayrımı ters çevirışı, oluşu kaos olarak yaşam alanına çeker, dönüştürür. Oluş, varlığın statüsüne yükseltilmiş olur. Hakikat artık güç istenci olmuştur. Yeryüzü üzerinde koşulsuz tahakküm, hakikatin haklılık olarak kavranması üzerinden bir hak halini alır. Bu koşulsuz ve sınırsızca serbest kalan güç istenci, koşulsuz bir insanbiçimcilikle birlikte artık gezegene yönelik egemenliğin kurumsallaşmasını getirecektir. Heidegger’e göre burada “tam anlamsızlık çağı başlar... anlamsızlık Varlığın açıklığının olmaması, ondan yoksun olmadır. Bu tam anlamsızlık çağı dünya görüşlerinin icat edildiği ve yürürlüğe girdiği bir zamandır.

Tam anlamsızlığın egemen olduğu, metafiziğin tamamlandığı bu zaman diliminde Nietzsche, değerlerin yeniden değerlendirilmesi kisvesi altında metafiziğin sonuna teslim olur. Platonculuğun ters çevrilmesi işlemi, körcesine katı ve yüzeyseldir. Bu işlemde kalan her şey kendi kendisi için güçlendirilen bir yaşamın suretleridir. Nietzsche burada anlamı nasıl bulacaktır? Yeni anlam nasıl mümkündür? Anlam yine ‘amaç’, ‘ideal’ kavramlarını geri çağırma ile ortaya çıkar. Üst-insan, son insanın tamamlanması olarak yeryüzünün anlamı olacaktır ki üst-insanın kendisi bir amaçtır. Üst-insan aynı zamanda animalitas’ın güçlenmesinde rationalitas’tır. Anlamsızlık tüm varolanların anlamıdır artık ve varlığın sorgulanmazlığı varolanların ne olduğuna da karar verir (Heidegger, 1991c, s. 177). Varolanın varolanlığı, özgürleşmiş bir kumpas olarak kendi araçlarına bırakılır. İnsanlık, artık bir hakikatten uzak kalır ve hakikatin özü de unutulmaya terk edilmiştir. Tamamlanmış anlamsızlık çağı, icadın, yaratmanın daha büyük güçlerine, daha fazla aktivite formuna ve bunları şimdiye kadarki herhangi bir çağdan daha fazla yola sokar. Modernitenin özü, işte bu şekilde özetlenen tamamlanmış anlamsızlık çağında tamamlanır (Heidegger, 1991c, s. 178).

Anlamsızlık çağı kendi özü için yol döşemekte ısrarcıdır. Varlığın varolanları terketmesi formunda metafiziğin güçlülüğünün nihai doğrulanışına geçer ve ilerler. Modern çağda kesinlik olarak hakikat, varolanların kalıcılığının ve sürekliliğinin güvenliğine hizmet ederken varolanlara zerk edilen tekdüzelik haline gelir (Heidegger, 1991c, s. 180). Temsil, her şeye sınır çizen ufukların güvenli temposu, hesaplanmasıdır. Dünyanın temsile indirgenişi, varolanları kendi olanaklarını olmaya iter ve bu olanaklarda varolanlar sürekli ve değişmez hale gelirler. Tek anlamlılık olarak hakikat, Varlığın açıklığının yitirilmesiyle ortaya çıkar ve varolanlar anlamsız hale gelir. *Subiectum*’un özneliği, yaşayan her şeyin hesaplanıp ölçülmesinde gerçekleşir ve bu üst-insanın kendi özünü bulduğu *animalitas*, *rationalitas*’tır aynı zamanda.

Modern çağın tamamlanmasıyla birlikte tarih de tarihbilimine teslim olur (Heidegger, 1991c, s. 180).

Modernitenin tüm güçleriyle ortaya çıktığı aşırılığı bir ölçüsüzlükle mühürlenir. Kendini-güçlendiren güç olarak gizlenir. Ölçsüzlük bir ölçü haline geldiği için artık her şey ölçülebilirdir. Heidegger'in ifadesiyle "yapabildiğimiz her şey, zaten yaptığımız her şeyi doğrular" (Heidegger, 1991c, s. 181). Tüm düşünce ve eylem, yapılabilecek olanı düzene dahil etmeye sevk edilir. Olan, Varlığın varolanları terk etmesidir; Varlık varolanları deyim yerindeyse kendi haline bırakır ve kendisini sakınır, geri çeker. Fakat Heidegger Varlığın kendini sakınmasını, Varlığın açıklığının tümüyle yitirilmesi, yok oluşu şeklinde okumaz. Burada söz konusu olan Varlığın bir oyun dahilinde kendini sakındığı yerde açıklığını sürdürmesidir. Bu, hakikatin kendini gizlemesinin açıklığıdır. Başka bir ifadeyle Varlığın ya da Varlık olarak Varlığın ilksel açığa çıkışıdır. Varlığın kendini sakınmasıyla yüzleşmemek onu terk etmeye varır ve buradan ya bir tür mistisizme ulaşılır ya da hesaplayıcı bir düşünmeye savrulmaya mecbur kalınır.

Heidegger bir metafizikçi olarak Nietzsche portresini tamamlamaya doğru ilerlerken bu iddianın öncelikle metafiziğin özüne dair düşünmeyle gösterilebileceğini teslim eder. Varolanların hakikatinin ne olduğu metafiziğin temel sorusudur. Metafizik varolanların hakikatidir ve hakikat varolanı, ideanın, perceptio'nun, temsilin ve bilincin gizlenmemişliğine getirir (Heidegger, 1991c, s. 187). Hakikat, dayanağı olan ve koruyucusu olan bir insanlık talep eder. Korunması ve teminatı birbirine aittir. Hakikat özünde tarihseldir ve böyle olduğu için insanlık metafiziğe gönderilir. Metafizik insanlığı kurduğu ve sürdürdüğü ölçüde bir çağı temellendirir (Heidegger, 1991c, s. 187). Bu nedenle tek bir insanın yargısı ya da bakışı olamaz. Nietzsche de aslında Descartes'tan bu yana moderniteye içkin bir güç istenci düşüncesiyle metafizik yapar. Fakat güç istenci aynı zamanda değer düşüncesini içerir. Değerlerle dünyayı hesaplama, değer ilişkilerine göre hesap etme aslında güç istencinin kendisini hesap etmesidir ki bu, güç istencine bir öz-bilinç verir. Fakat her halükârda güç istenci kendisini değer düşüncesiyle karakterize olunan bir öznellik olarak somutlaştırır. Dolayısıyla Nietzsche, Descartes geleneğine yerleşerek bir öznellik düşüncesini ortaya koyar.

Nietzsche'nin metafiziğinin diğer kurucu kavramlarına bakarak bu kısmı tamamlamaya geçebiliriz. Güç istenciyle birlikte nihilizm, onun metafiziğinin diğer bir kurucu kavramıdır. Nietzsche için Platon'un düşüncesinde duyulur üstü alanda yer alan idealar aynı zamanda bir değerler metafiziğine de işaret eder ve aslında bu tüm metafiziği içine alan saptamadır. Her metafizik bir değer koymalar sistemidir. Hıristiyanlık ve onun seküler formları da bu değer koyma metafiziğine aittir. Nietzsche'nin düşüncesi de güç istenci kavramı altında varolanların

koşulunu belirler, değerlendirir. Yeni değerlendirmenin ilkesinin bu şekilde belirlenmesi Heidegger için metafizik bir değerlendirmedir ve yeniliği şimdiye kadarki tüm değerleri yeniden değerlendirmesine dayanır. İşte bu yeni değerlendirme, nihilizmin tamamlanmış özüne işaret eder (Heidegger, 1991c, s. 202). En yüksek değerlerin değerini yitirmesi ve amaçsızlık, nihilizmin motto'sudur. Değerlerin çözülmesi varolanlarla ilgili tüm a priori hakikatin yıkımıdır. Bu süreç, Batı tarihinin temel olayı ve ona rengini veren metafiziktir. Tanrının ölümü, yeryüzünün ötesinde ebedi olanı ifade eden duyulur üstünün de alaşağı olması anlamına gelir. Fakat Tanrının ölümü, kilisenin inancının egemenliğinin sonuna işaret etse de onun tanrısı farklı kisveler altında ortaya çıkar. Vicdanın otoritesi, aklın üstünlüğü vb. Aslında en yüksek değerlerin değerinin ortadan kalkması bu değerlere içkin ideallerin tarihi ve yaşamı biçimlendirme kudretinin de yitirilmesi demektir. Dünya değersiz, ideallerden yoksun görünür. Fakat geriye varolanlar kalır ve bu durum yeni değerleri kaçınılmaz kılar (Heidegger, 1991c, s. 204). O halde tüm varolanlar farklı bir zeminde konumlanmalıdır.

Nietzsche için değerlerin düşüşünün nedeni nihilizm olamaz. Nihilizmin nedeni hakikatin duyulur üstü ideallerinin koyulması anlamında ahlaktır. Bu idealler sanki kendilerinde değerliymiş gibi ya da birer değermiş gibi konulur ve kabul edilir. En yüksek değerleri koymak, bu değerlere ulaşamadığı gösterildiğinde onların değerden düşmesinin olanağı da konulmuş olur. Yaşam bu değerlerin gerçekleşmesi için uygun görünmez (Heidegger, 1991c, s.206). Bu nedenle kötümserlik nihilizmin ilksel formudur. Kötümserlik, varolan dünyayı yadsır.

Fakat nihilizmin yıkıcılığı, aynı zamanda güç istencini yeni değerlerin yaratılması için destekleyen bir yaratma ölçütü için zemini hazırlar. Yani yeni değerler güç istencinin koşulları olarak kendi özsel zeminlerinde kavranırlar ve böylece 'Dionysosçu' düşünmenin olanağını sunarlar. Peki ama varolanların tümü bu yeni değerlendirme bağlamında hangi değere sahiptir? Bu soru Heidegger'i aynının ebedi dönüşüne yöneltecektir. Fakat bu sorunun yanıtı şimdiden "dünyanın tüm değerinin değerlendirilemez olduğu" (Nietzsche, 2014, s. 452) şeklinde verilebilir. Yani bütüne tüm değeri koymak mutlağı zaptetmek anlamına gelir. Oysa oluş hiçbir şekilde bir 'değer'e sahip değildir. Değerden yoksun olma, anlamsızlıktır. Oluşun bir amacının olmaması nihilist için temel akidedir. Fakat nihilizm, bir hiçliğe çözülme olarak düşünülemeyeceği için yeni bir varolanların mevcudiyete gelme biçiminin düşünülmesi gerekir. Nietzsche bu metafizik icadını aynının ebedi dönüşü olarak adlandırıyordu. Heidegger için aynının ebedi dönüşü, varolanlarla ilgili hakikate aittir ve daha önce de ifade edildiği gibi güç istencinin temel karakterini somutlaştırır ve kuşkusuz bunun tersi de geçerlidir. Aynının ebedi dönüşü, varolanların Varlığının nasıl olduğuyla ilgilidir. Ebedi tekrar, sabit olmayanın en sürekli daimiliğidir. Tekrar eden aynı, görelî bir sabitliktir ve bu yüzden aslında özünde sabit

değildir. Bu tekrar, daimiliğe geri gitmeye işaret eder (Heidegger, 1991c s. 212). Böylece güç istenci ve ebedi dönüş düşüncesi sıkıca birbirine bağlanır. Varolanların Varlığının bu yeni deneyimi insanlığı yeni bir hakikate sevk eder.

İnsan, varolanlarla ilişki bakımından diğerlerinden ayrılır ve o kendisini tarihle ilişkisinde bağlı bulduğunda kendi özünü edinir (Heidegger, 1991c, s. 215). Heidegger bir bütün olarak varolanlar hakkındaki hakikatin insanlığa bırakıldığını ve ancak onun tarafından güvenceye alınabileceğini söyler (Heidegger, 1991c, s. 216). Metafizik bunun neden böyle olduğunu sormaz ve düşünmez. İnsanın özünün, varolanların korunmasına yakınlığı, varolanların artık ‘nesne’ olduğu modern metafizikte asla kavranmaz. Oysa insanın Varlıkla ilişkisi, özne-nesne ilişkileri açısından düşünülemez. İnsan, Varlığın özüne aittir ve bu aidiyetle birlikte bir varlık anlayışına sevk edilir. Böylece insanın özü de belirlenmiş olur. Nietzsche’nin metafiziğindeki üst-insan kavrayışı, nihilizmin tarihinde kendisini modern biçimde düşünüp isteyen insanlığın özü anlamına gelir. Dolayısıyla üst-insan, kendisinden önceki insanın özünün yadsınmasını talep eder. Bu talep nihilistçedir ve şimdiye kadarki insanın ve onun aklının ayırıcı niteliğiyle ilgilidir. Heidegger’in ifadeleriyle “aklın metafizik özü bir bütün olarak varlığın temsile dayalı düşünce için bir kılavuz olarak tasarlanması gerçeğine dayanır” (Heidegger, 1991c, s. 217).

Üst-insanla somutlaşan yeni insanın özü de metafizik bir karakter sergiler ve aslında eskinin bir tür ters çevrilmesinden ibarettir. Temsilin üstünlüğü giderek güç istenci olarak istencin üstünlüğüne dönüşür. İstenç, öznelliğin özünde mutlak hakimiyetine ulaşır. İstenç, temsile dayanan akıl için bir yargılamadan ibaret değildir. Buyurma, gücün güçlenmesi olarak artık yasa koyandır. Özetle temsilin öznelliği, istencin öznelliğine dönüşür ya da ters çevrilir. Böylece istenç mutlaklaşır ya da istencin mutlaklığı varolan her şeyi yetkilendirir, onları zapt etmeye muktedir hale getirilir. Güç istenci artık mutlak ve tamamlanmış özneliktir. Bu öznelik, daha önceki insanlığın özünün yerine kendisi bir amaç olan üst-insanın özünü koyar. Zerdüş, tüm tanrıların öldüğünü ilan ederken üst-insanın yaşamasını ister ve onun yeryüzünün anlamı olması gerektiğini söyler. İnsan, yeryüzüne bu konumuyla egemen oldukça onu insanlaştırır ve bunu daha ziyade tutkularıyla yapar. Tutkular, dürtüler, bedenün duygulanımları olarak güç istencinin formlarıdır. Yeryüzünün insanlaştırılması, aklın üstünlüğünün yerini bedenün üstünlüğüne bırakmasıdır. Varolanlar işte bu ters çevrilme üzerinden yorumlanır. İnsanlaştırmanın ters çevrilmesi, yani artık yeni insan tipi olarak üst-insan tarafından bir insanlaştırma, aslında bir “insandışılştırma”dır (Heidegger, 1991c, s. 229). Bu ters çevirme, varolanları önceki insanın değerlerinden özgürleştirir.

Bu insandışılştırma, hükmetmenin yapılarının güçlenmesi ve mücadelesi olarak varolanı açığa çıkarır. Varolan, kendi Varlığının özü bakımından ‘doğa’dır. Dolayısıyla önümüze iki şey çıkar.

İlki yeryüzü hakimiyeti için gücün özünü güçlendirecek üst-insandır. İkincisi tüm bu hakimiyetin koşulları yani değerler, şeylerin ‘mekanikleşmesi’ ve insanın ıslah/terbiye edilmesi aracılığıyla konulur ve gerçekleşir (Heidegger, 1991c, s. 230). İnsanın ıslah edilmesi, güç istencinin mutlak öznelliğinin varolanların hakikati olduğu yerde ırksal bir ıslah programı ilkesi olur. Bu anlamda güç istenci düşüncesi biyolojik değil fakat ontolojiktir. Aynı şekilde ırk düşüncesi de biyolojik değil, metafiziktir. Şeylerin mekanikleşmesi ve mekanik düzenlenişinin metafizik özü ve ırk ıslahı, güç istencinin kökensel sadeliği temelinde tüm varolanların sadeleşmesine dayanır (Heidegger, 1991c, s. 231)

Şimdi artık bu üst-insan bahsinden sonra Nietzsche metafiziğinin son kilit kavramı olan adalet geldiğimizde 1930’lardaki Heidegger’in merceğinin daha ziyade güç istenci ve temsil metafiziğine kaydığını görürüz. Fakat Heidegger Nietzsche’de ‘adalet’ kavramını okurken aynı zamanda hakikatin özünü de düşünür. Yani adalet, hakikat sorununu ele alırken Heidegger’in gündemindedir. Bununla birlikte Heidegger, adaleti (*dike*) Herakleitosçu ruha sadık kalarak, yani varolanlar arasındaki çatışmanın bir uyuma kavuşması şeklinde düşünür. *Metafiziğe Giriş*’te üzerinde ayrıntılı ve ısrarcı biçimde durduğu *physis*, Yunan kozmik düzenini, varolanların biraraya toplanmasını işaret ettiği kadar modern metafizikten ve aslında Batı düşüncesi ve kültürünün nihilizmden bir tür iyileşme (*Verwindung*) olanağı olarak düşünülmüştür (Bambach, 2019, s. 73). Aslında erken döneminde Nietzsche de adaleti Herakleitosçu bir bağlamda düşünür.⁴⁸ Fakat Bambach’ın da gösterdiği gibi Heidegger, Nietzsche’nin *dike*’yi *Gerechtigkeit* olarak çevirmesiyle *Recht* sözcüğünün retorik bagajına angaje olduğunu tespit eder (Bambach, 2019, s. 74). Böylece Nietzsche adaleti ‘doğru’ olan olarak temsil metafiziğinin sınırlarında düşünmüş olur.

Buna ek olarak dike, hakikatin ilksel özü olduğu için Nietzsche’nin adaleti *veritas*, *rectitudo* ve *justitia* üzerinden okuması, onu hakikati aletheia üzerinden düşünen Heideggerci Varlık anlayışının tümüyle dışında bırakır. Heidegger Nietzsche’nin hakikat anlayışının adalet anlayışıyla (bekleneceği üzere) uyuşmasının onun öznellik metafiziğinde tutulup kalmasıyla tamamlandığını ima eder. “Nietzsche için doğru olan, haklı olandır. Gerçekliğin temel niteliği güç istencidir ve haklı olan şey, kendisini gerçeğe uydurur ve gerçeğin söylediği şeyi ifade etmelidir, yani güç istencini” (Heidegger, 1992, s. 52). Dolayısıyla doğruluk güç istenci bakımından belirlenmelidir ve onun belirlediği şeyle uyum içinde olma adalettir. Adalet, güç istencinin mutlak özünün sürekliliğidir ve varolanların kalıcılığı kendi özünü adalet olarak

⁴⁸ Erken dönemine ait Platon öncesi filozoflar üzerine verdiği derslerde Nietzsche, Herakleitos’un dike’nin yol gösterdiği farklı niteliklerin zıtlığı olan *polemos*’un sanatsal bir fenomen olduğunu söylemesi *dike*’yi kozmik bir bağlamda düşündüğünü gösterir (Nietzsche, 2018, s. 199).

ortaya koyar (Heidegger, 1991c, s. 245). Ve Nietzsche *aletheia*'nın kendisini Batı insanlığının tarihinden çekmesinin en uç noktasına vardığı yerde Varlık ve insan arasındaki yarığı son noktasına kadar götürüp genişletmiş olur. O, yurtsuzluğun⁴⁹ eşiğinde, insanbiçimci adaletin sınırlarında düşünen münzevidir. Avrupa nihilizminin düşünürü ve son kertede öznellik metafiziğini en son imkanlarına kadar götüren metafizikçidir.

2.5.5. Avrupa Nihilizmi

Heidegger Nietzsche'yi varolanların varlığını güç istenciyle tanımlayan ve onu Varlığın hakikatinden uzaklaşması bakımından en ötedeki filozof olarak görmekle kalmaz. Bununla ilişkili olmak üzere Nietzsche aynı zamanda Batı düşüncesini 'değer' merkezli okuyan da bir düşünürdür. 1940 yılında verdiği *Nietzsche* başlıklı seminerlerinin *Avrupa Nihilizmi* başlıklı kısmında Nietzsche'ye dair düşüncesi bu yönde yoğunlaşır. Ve Nietzsche tam da değer merkezli düşüncesi nedeniyle nihilizmin özünü kavrayamamıştır. Başka bir ifadeyle o, nihilizmi değerlendirici bir düşünmeyle kavramaya çalışır. Peki o halde değerlendirici düşünme nedir? Ve Nietzsche'nin düşüncesindeki yeri nedir?

'Değer', bir şeye değer vermede açığa çıkar ve bir şeye saygı duymayı içerir. Dahası bir yönelimi de işaret ettiği için bir amacı varsayar. Oysa artık 'amaç'tan yoksun bir dünyada 'değer'in de bir anlamı yoktur. Değer ve anlam zorunlu bir ilişki içinde olduğundan sonunda hiçlikle karşılaşılır. Fakat Nietzsche, istencin bir amaca gerek duyduğunu düşündüğünden hiçbir şey istememektense hiçliğin istendiği sonucuna ulaşır ki böylelikle istenç kurtarılmış olsun. En yüksek değerlerin köhneliği, yaşam karşısında savunulmazlığı söz konusu olduğunda insanın varlıkla ve kendisiyle ilişkisi de değişecektir. Burada Heidegger nihilizmin psikolojik boyutuna işaret eder. Birlik, varoluş ve amaç kavramları etrafında şimdi dünya anlamını yitirmiştir. Bu kavramlar, insanın üzerinde yükseldiği, tüm yaşamı, kültürü ortaya koyduğu zemini işaret ettiği için bunların sarsılması zorunlu olarak şimdiye kadarki değerlerin de sonunu işaret eder. Dolayısıyla nihilizm, yalnızca bir tarih değil, içinde yaşanılan şimdinin de hikayesi olur.

Değer, her şeyden önce bir bakış açısı, perspektiftir. Güç istencinin tasavvur ettiği koruma ve yükselmenin koşullarının bakış açısıdır (Heidegger, 1991d, s. 64). Böylece gerçeklik, perspektife dayalı karakteriyle tanımlanır. Nietzsche bu bağlamda Leibniz'den bu yana

⁴⁹ Heidegger başka bir yerde Nietzsche'nin "metafizik içinde bu yurtsuzluktan kurtulmak için metafiziği ters çevirmekten başka bir çıkış yolu bulamadığını" söyler. Kuşkusuz Heidegger'e göre bu, bir çaresizliğin ifadesidir. Gerçek bir yurt deneyimine yaklaşacak olan Hölderlin'dir. Hölderlin – örneğin Yurda Dönüş şiirini yazarken – "kendi hemşehrilerinin Yurtta özlü olanı bulmalarının kaygısını taşır. Hölderlin bunu daha ziyade Batı'nın kaderine ait olmak bakımından görür... Yurt Varlığa yakınlıktır" (Heidegger, 2013b, s. 30-31).

metafiziğin temel niteliğine bağlı kalacaktır. Leibniz tüm varolanların perceptio ve appetitus ile temsil etme itkisi üzerinden düşünmüştü. Perspektif, her varolanın kuruluşuna, varlığına aittir. Dünyayı kendi bakış açısından kuran her şey kendi kuvvetince bir perspektife sahiptir. Fakat Leibniz kendi metafiziğinde monadların bakış açılarını değer temelinde düşünmez. Yine de Nietzsche'ye sondan birkaç önceki adım olması bakımından yer açar. Nietzsche, güç istencini değerler temelinde düşünerek onları olanaklılığın koşulları olarak kavrar. Heidegger'in ifadeleriyle "değerler, güç istenci ile koşullanan bir şey olarak vardır ve özünde koşullanmış koşullardır" (Heidegger, 1991d, s. 67). Bu içiçe geçmişlik, güç istenci ve değer ilişkisi kuşkusuz metafizik tarafından hazırlanır fakat ikisi de Nietzsche öncesinde varlığı düşünmenin temel kavramları değildir. Başka bir ifadeyle varlığı değerlendirci perspektiften düşünen Nietzsche'nin metafiziği ahlak temelli okuduğunu ve ahlaki bir yoruma dayandığını söylemek mümkündür. Heidegger'in optiğinden Nietzsche'nin batı metafizik geleneğindeki özgün yanlarından biridir bu. Platon'la başlayan felsefi düşünce ve Hristiyanlık, yaşamı hep 'değer' ekseninde ölçüp biçmiş ve insanı da bu ölçüte göre tasavvur etmiştir. Bu da 'iyi' ve 'kötü' değer yargılarıyla varolanların değerlendirilmesi anlamına gelir (Heidegger, 1991d, s. 76). İnsanın yapıp etmeleri, iyi ile kötü arasında bu değerlendirmeye tabi tutulur. Görülür dünyanın ötesinde ideal olanın kriterlerince belirlenen 'iyi', yine güç istencinin bir tezahürüdür fakat Nietzsche, bu denklemin belirlediği ahlakın 'köle' insanına ait olduğunu söylüyordu. Bunun da nedeni insanın güç istenciyle ölçüldüğünde güçsüzlüğünün bir ifadesi olmasıdır. Özetle şimdiye kadarki ahlak sistemleri 'iyi' insanın ahlakını temellendirir ve yönetir. 'İyi' insanın ahlakı, şimdiye kadarki en yüksek değerlerin kökenidir. Kölece olanın belirlediği bu değerler, koşulsuzca konulur ve onlar 'iyi' insanın yaşamının koşulları haline gelir. Koşullar artık sorgulanmaz ve 'kendinde' değerler buradan türer. İnsan böylece her yerde kendisini, şeylerin anlam ve değer ölçüsü olarak koyabilir hale gelir. Dolayısıyla her dünya yorumu, öncelikle insanın verilmişliğini, onun önceliğini varsayar. Bu da bizi kartezyen dünya resmine yeniden açar.

Bu resim, varolanlara dair tüm bilincin kesinliğin güvencesiyle insan öznesinin özbilincine götürüldüğü bir manzaranın tarifidir. Gerçek, temsil eden özne için temsil edilmişliktir (Heidegger, 1991d, s. 86). Şeylerin ve varolanların hakikati temsil edilirlikle tanımlanır. Heidegger, nesnelliğin öznedede olduğu ve öznellikte temellendiği, her şeye ölçütünü, temelini veren bu subjectum merkezli düşünceyi hakikat sorununu da içerecek biçimde Protagoras'ın düşüncesiyle karşılaştırır ve buradaki amacı daha ziyade modern düşüncedeki hakikat anlayışının aletheia olarak hakikat anlayışından ne kadar uzakta olduğunu ve bu bağlamda insanın varlıkla ilişkisinin ne denli koptuğunu göstermektir. Heidegger bu karşılaştırmayla aynı zamanda modern düşüncenin kendine özgü doğasını ve ortaya çıkan yeni insanın özünün ayırıcı

niteliğini netleştirmeye çalışır. “İnsan her şeyin ölçüsüdür. Varolanların var olduklarının, varolmayanların varolmadıklarının ölçüsüdür”. Protagoras’a ait bu cümleler, varolanlar ve onların varlıkları hakkındadır. Kastedilen şey insanın alanında mevcudiyete gelen varlıktır (Heidegger, 1991d, s. 91). Varolanlarla ilgili hakikat, insanın ölçütleriyle tarif edilir ve bu nedenle varlığın insanla ilişkili olduğu (insan, varolanların varlığının ölçüsüdür) ortadadır. İnsan kendi algısının menzili ya da eriminde mevcut olanı – ulaşılabilirlik alanında zaten başından beri korunmuştur – algılar ve mevcut olanın algılanması gizlenmemişlik (*aletheia*) alanında kendi kalıcılığında, sürerliğinde temellenir. Bu erimde insanın ‘benliği’ gizlenmemişliğin sınırına aittir. İnsan ancak sınır dahilinde bir ‘ben’ olur ve bu şahsi, tekil bir ‘ben’dir. “Yunanlar için ‘ben’, gizlenmemişliğin eriminde, onun sınırında kendisini bu sınıra ekleyen, katan ya da bağlayan insanın adıdır ve böylelikle o, kendisi olabilir (Heidegger, 1991d, s. 94). Buna göre Heidegger için Protagoras’ın ‘ben’ ve varlık ilişkisini nasıl düşündüğüne dair bazı temel çıkarımlar şöyle ortaya konulur: ‘Ben’, Protagoras için gizlenmemişlikte, sınırlanmış ait olmayla belirlenir. İnsanın kendisi olması işte bu gizlenmemiş varolanın varlığının ve onun eriminin güvenilirliğinde temellenir. Varlık, mevcudiyetin özsel karakterine sahiptir ve hakikat, gizlenmemişlik olarak deneyimlenir ve son olarak tüm ölçü, gizlenmemişliğin ölçüsüdür ya da başka bir ifadeyle insan, ölçülmüşlüğü aracılığıyla mevcudiyetin, gizlenmemişliğin ölçüsündedir. Protagoras özelinde ete kemiğe bürünen bu insan-varlık ilişkisi, Descartes’ın *subiectum* merkezli düşüncesinde silinip gider ve her ne kadar Descartes’ın metafizik konumu Yunan metafiziğinden tümüyle bağımsız olmasa da esasen ondan ayrılır (Heidegger, 1991d s. 95).

Modern metafizikte her varolan bir sub-iectum olarak kavranır. *Subiectum*, Yunanca *hypokeimenon* sözcüğünün çevirisidir. Altta, zeminde olan şey anlamına gelir. Bu temel ya da zemin, insan öznesidir ve aynı zamanda hakikatin sarsılmaz temelinde de işaret eder. Bu sarsılmaz güvenilir temel üzerinde Hıristiyanlık, ‘kurtuluş’u tasavvur etmiştir. Kurtuluşun kesinliği, Hıristiyanlığın esas izleklerinden biriydi fakat modern düşünce kesinliği ve buna bağlı olarak güvenilirliği sekülerleştirerek insana öznelliğin kurucusu payesini verecektir. Dahası varolanların hakikatının belirlenmesi Descartes metafiziğinde görünür hale gelir. Peki Descartes yeni çağ metafiziğinin temelini nasıl inşa eder ve ortaya çıkan bu yeni özgürlüğün temeli nedir? Aslında yine insan öznesinin kendisidir bu. Yeni özgürlüğün iki koşulu, kesinlik ve güvenirliliktir. Descartes açık ve seçik olmayan, kesinliğinden emin olunmayan bir şeyi doğru kabul etmeme ilkesini bizatihi vurgular ve bu aslında modern metafiziğin mottosuna dönüşür. *Ego cogito (ergo) sum*. Şüphe edilmeyen, kesin olan temel, insan öznesinin ta kendisidir. Özne, temsil eden olarak temsilde içerilir. *Cogito sum*. Bu, çıkarımdan ziyade temsilin mantığını, işleyişini anlatır. “Temsil olarak ‘ego’nun temsil edilişi, temsil edilen her şeyin mevcudiyeti

hakkında karar verir, yani varolan olarak varlığı hakkında karar verir. Sarsılmaz bir temel ya da zemine geri götürülen her şey temsilin tüm özüdür” (Heidegger, 1991d, s. 114). *Cogito sum* ilkesi, bu ilk kesin bilgi, bilinebilir olan her şeyin özünü belirler; yani matematiksel olanı. Bu bağlamda doğa, *res extansa* olarak tarif edilir ve doğanın nesnelliği, onun ölçülür ve hesaplanabilir oluşunun temeli, varlığı temsil edilirlilik olarak anlayan cogito sum ilkesince belirlenir. Varolanlara ilişkin tüm faaliyet, plan ve projelerin makine temelli kökeni, yeni bir insan tipini varsayar ve aslında bunun tersi de geçerlidir. Modern teknolojinin özüne uygun bir insan tipidir bu aynı zamanda. Bu bağlamda Nietzsche’nin üst-insan kavrayışı Heidegger’e göre mutlak makine ekonomisine uygundur. Yeryüzü egemenliğinin kurumlaşması için üst-insana ihtiyaç duyulur.

Nietzsche, olağan bir okumayla bakıldığında Descartes’ın metafiziğe getirdiği yeniliği eleştirir. Hâkim alımlama Nietzsche’nin Descartes’ın düşüncesiyle olan yakınlığını görmez. Nietzsche’nin eleştirisi daha ziyade insanın gramere olan inancında temelini bulur. Düşünmenin varlığı, düşünen bir şeyin olduğunu varsayar. Yani her eyleme, bu eylemin failini ekleyen gramer alışkanlığı bir özne varsayımıyla sonuçlanır. Nietzsche bu tespitinden yola çıkarak töz kavramının da özne kavramının bir sonucu olduğunu söyler (Nietzsche, 2014, s. 327-328). Oysa Heidegger için bu, tözün yanlış anlaşılmalardan başka bir şey değildir. Öte yandan Descartes’ın varlık yorumu güç istenci metafiziğinde yeniden ortaya çıkar. Güç istencinde hakikat istenci olarak kesinliği temellendirir. Bu kesinlik arayışı yine ‘Ben’i gerektirir ve bu aslında mantığın bir icadıdır. Mantık ise Nietzsche için doğrunun bilgisi değil, fakat bir buyurma formu güç istencinin bir aracıdır (Nietzsche, 2014, s. 337-338). Mantık hakikat istencinden doğar. Fakat buradaki ‘hakikat’ esasen bir hata olarak anlaşılırsa bir önceki cümle doğru kavranabilir.

Gelgelelim Nietzsche’nin güç istenci metafiziği, Descartes’ın metafiziğinin işleyiş biçimine yaslanmaktadır. Fakat nasıl? İlk olarak Descartes için insan, temsil eden Ben anlamında öznedir. Nietzsche için insan, tutkular ve duygulanımlar üzerinden tanımlanan bir öznedir. Dolayısıyla bedendir. Bedenin öznelliği güç istenciyle belirlenen tutkular ve dürtülerin karmaşık işleyişi ile belirlenir. Bu, Nietzsche’nin felsefesinde en az Platonculuğu ters çevirmesi kadar önemli bir ters çevirme hamlesidir. Akıl yerine beden, rasyonel düşünme yerine tutkular yani beden. Descartes için varolanın varolanlığı Özne-Ben için ve onun üzerinden temsil etmeyle aynıdır. Nietzsche için de varlık, temsil edilirliktir fakat daimî ve sürekli oluşu içinde anlaşıldığında Varlık, varolanı ya da oluşu kavramak için yeterli değildir. Oluş olarak gerçeğin varlığının uygun niteliği güç istencidir.

Descartes için hakikat, temsilde temsil edilenin güvenli aktarımıdır. Hakikat, bu güvence altına almayla ilişkili olmak üzere kesinliktir. Nietzsche’de ise hakikat, doğru-sayma/kabul etmeyle aynı şeydir ve doğruluk, insanın varlıktan anladığı şeyle belirlenir ki burada Varlık sabitlik ve süreklilik anlamına gelir. Doğru sayma ile oluş sağlamaştırılır ve sabitlenir. Bir şey sabitlenirken yaşayanın hem kendisi hem de etrafında olan varolanlar güvenceye alınır. Böylece gücün yükselmesi üzerinde kontrol etme kudretine ulaşılır. Sabitleme, değişmezlik olarak hakikat bu durumda yaşayan varlığın ihtiyaç duyduğu benzerliktir. Yani özne olarak bedenin güç merkezinin ihtiyaç duyduğu benzerliktir bu. Son olarak Descartes için insan, temsil etmenin sınırlandırması varsayımı altında ve kendini güvenceye alma arzusu eşliğinde tüm varolanların ölçüsüdür. Nietzsche’de her tür biçim verme, her tür bakış açısı üzerinde efendi olan insandır ve onun yarattıkları onun mülkiyetidir ve tasarrufu altındadır (Heidegger, 1991d, s. 137). Hıristiyanlığın tanrısının ölümü Descartes ile başlar ve Nietzsche ile tamamlanmış olur. Hıristiyanlık, mutlak, kesin bilgiyi insana değil Tanrı’ya verir. Tanrının ölümüyle birlikte bu bilgi ve onun haklılandırılması artık insanda olacaktır. Nietzsche’nin yeni haklılandırması, aktif ve saldırgandır. Kendi gücü açısından bir şeyin doğru ya da yanlış olduğuna hükmedilir. Haklılandırılmış olma, gücün yükseltilmesine hizmet eden şey anlamına gelir (Heidegger, 1991d, s. 145). Dolayısıyla güç istenci, ‘haklılandırma’ işlevini gören bir zemin olarak temsil edilirlikte, yani Descartes’ın düşüncesinde arka planını bulur ve öznellik metafiziği olarak Leibniz’de netlik kazanır. Varolanların hakikatinin tarihi, varolanın varolanlığının öznelliğe dönüşümünü içerir.

Heidegger, batı tarihinin temel olayı olarak nihilizmin düşünsel karakterini açıklarken varlık ve varolan ayrımının (metafiziğin kurucu ayrımı) insan doğasının metafiziğe yöneliminin belirleyici momenti olduğunu düşünür. İnsan kendisini bu farkta ve bu fark aracılığıyla bulduğu sürece insan olmuştur. ‘İnsanın özüne’ dair tüm metafizik sistemler, bu fark temelinde inşa olunur. Örneğin Heidegger için Kant’ın ‘İnsan Nedir?’ sorusu tam da bu farkı düşünmeye dayanır. Buna göre Kant düşüncüyü aklın bir olgusu olarak alır fakat aklın bizim düşüncemiz için ne olduğunu sormaz (Heidegger, 1991d, s. 186). Dolayısıyla akıl, bir ilkeler yetisi olarak (Descartes’ta olduğu gibi) aynı zamanda bu farkın da yetisidir. Böylece akıl, insanın varlıkla ilişkisini bu farkta konumlandırır ve bu fark insanda sürüp gider (Heidegger, 1991d, s. 187). Varolanların varlığı olarak idealar (Platon) ve değerler (Nietzsche) bu farkın batı düşüncesinde başta ve sondaki tezahürleridir. Ne var ki idelar ve değerler kendi özlerinde, özsel kökenlerinde daha ileri düşünülmez ve bu fark temelinde idea ve değere başvuru, dünyayı okuyup yorumlamak ve insan yaşamına kılavuzluk için en yakın akli yapıyı kurar.

Metafizik bu ayrımla Varlığın kendisine, onun hakikatini hatırlamak amacıyla dönmez. Yani metafizik soru, Varlığın kendisine yönelik değildir. Varolanın varlığı metafizikte a priori olarak düşünülür ve nihayetinde her ne kadar varlık olmadan varolanları kabul etmiyor olsa da varlığı varolana dönüştürür ve tam da bu yüzden varolana gömülür. Zira ilk neden olarak yüce varlık, özneliğin öznesi olarak varolan, nesneliğin olanaklılığının koşulu olarak özne, mutlak yüce varlık... Tüm bu örnekler metafiziğin varlığı değil, varolanı düşündüğünü gösterir. Varolanlar arasında en üst/yüce varolan ya da varlığın temeli, esasen varlık hakkındaki metafizik sorudan türer (Heidegger, 1991d, s. 208). Örneğin Leibniz'in 'Neden hep bir şey var da hiç yok?' sorusu, esasen kökleri Platon ve Aristoteles'te olan metafiziğin özünden kaynağını alır. Varlığı kendi denklemi üzerinden düşünen metafizik, yalnızca varolanlara referansla onu düşünür. Bu nedenle Heidegger için metafizik, en yüksek varolan-temel anlamda *theion*'u söylemelidir (*legein*) (Heidegger, 1991d s. 209). Dolayısıyla geleneksel ontoloji, zorunlu olarak teolojidir ve metafizikteki onto-teolojik nitelik, bizi esasen *essentia* ve *existentia* ayırımına çeker. Bu ayırımın Nietzsche'deki tezahürü anlaşılacağı üzere *essentia*'nın güç istenci olmasıdır. *Existentia* ise teolojik olarak aynının ebedi dönüşü şeklinde oyuna dahil olur. Kuşkusuz bu teoloji, esasen negatif bir teolojidir ve 'Tanrı öldü' ifadesinde somutlaşır. Heidegger için bu, ateizmin değil, onto-teolojinin bir ifadesidir. İşte bu metafizik denklem, nihilizmin tamamlanışının işareti olur.

Metafizikteki nihilist öz, varlığın kendisine hiçliğin geldiği bir tarihi işaret eder. Fakat bu özü ve dolayısıyla nihilizm deneyimini, özetle metafiziğin özünü ancak varlık temelinde deneyimlemek gerekir. Öyle ki varlığın temelinde deneyimlemek, varlığın gizlenmemişliğini (*aletheia*) tespit etmeyi gerektirir. Varlık, gizlenmemişlikte durur ve hakikatin özüdür (Heidegger, 1991d, s. 212). Düşünülmeden kalan şey olarak varlığı düşünmek, nihilizmin özüne yönelik bir düşünmedir aynı zamanda. Fakat metafiziğin varlık görüşü, onu düşünülür bir şey olarak görmez. Böylece varlığın kendisi geri çekilir, kendisini uzak tutar. Bu anlamda varlığın kendisini geri çekmesi, saklaması varlığın kendisidir ve onda gizlenmemişliğin kendisi gizli kalır. Varlığın gizlenmesi ya da geri çekilmesi, bir hazır bulunmama ya da olmama (*Ausbleiben*) olarak varlıktır (Heidegger, 1991d s. 214). Varlığın hazır bulunmayışında varlık, kendisini örter, kendi hakikatini gizler. Heidegger burada varlığın hazır bulunmayışı, olmayışı ya da gelmeyişini, varlığın hazır bulunmayışı olarak hiçte vuku bulması şeklinde ifade eder. Buradaki hiç, anlamsız ya da negatif bir anlama sahip değildir. Varlığa hiçlik gelir ya da varlığın başına hiçlik gelir ki bu ifade(ler), nihilizmin özünün karakterini açığa çıkarır (Heidegger, 1991d s. 214). Başka bir ifadeyle nihilizmin özü, kendi gizlenmemişliğinin hazır bulunmayışında ya da olmayışında varlığın kendisidir (Heidegger, 1991d, s. 216). *Ausbleiben*, hazır bulunmayış olarak nihilizm izahı burada Heidegger'in Nietzsche'deki nihilizm betimlemesinin eleştirisine yöneltilecektir. Bu eleştiriye geçmeden önce biraz daha ilerlememiz gerekiyor. Şimdi düşünme,

Heidegger’de varlık karşısında ya da ondan ayrı bir etkinlik değildir. Varlık kendini hep gizlenmemişliğin yolunu tutarak bahşeder, verir. Fakat bu bahşetme, bir mahal ya da yeri gerektirir. Bu yer ise varlığa ait olan barınağın ‘oradalığı’ Varlığın kendisidir ve Da-sein olarak adlandırılır. İşte “insandaki Da-sein, varlığa ait olan özdür ya da Da-sein, insanı içerir ve ona hitap eder. İnsan, varlığın kendi hakikatinde vuku bulduğu gizlenmiş mahal ya da yer olarak varolanların gizlenmemişliğinde durur” (Heidegger, 1991d, s. 218). Düşünülmemiş olanı insan bu mahalde durarak düşünebilir. Fakat düşünmeyi zihnin bir etkinliği olarak anlamamak kaydıyla. Düşünmenin özü esasen varlığın özünün verdiği, bahsettiği, kendi gelişiminin olanakları içinde varlığın anlaşılmasıdır.

Varlığın hiçi, onun değer olarak yorumunda belirlenir. Kendini nihilizmin aşılması olarak anlayan güç istenci anlamında varolanları olumlayan, onlara ‘evet’ diyen bu belirlemeye aittir. Dolayısıyla Nietzsche’nin nihilizmi ve metafiziği aşma denemesi, gerçekte bir tamamlanmadır. Oysa varlığın otantik ya da sahih olarak sahip olduğu hazır bulunmayı, metafizikte kabul edilmez. Dolayısıyla nihilizmin otantikliğini görmez ve onu unuttur. Varlığın hazır bulunmayı, metafizik aracılığıyla kendisine terk edilir (Heidegger, 1991d, s. 220). Nihilizm, otantik olmayışında metafizik olarak ortaya çıkar. Ondaki otantiklik, tarihsel olarak gayri otantiklik formunu alır ve nihilizmin özü, bu her ikisinin kökensel birliğidir. Varlığın hazır bulunmayı unutulması, varlığın değer olarak konulmasıdır ve buna karşılık varlığın yanıtı metafiziği kendi doğasına bırakmak biçimindedir. Metafizik olarak tarihsel olan düşünce, varlığa ait olduğu ölçüde, varlığın gizlenmemişliğinin temelinde düşündüğü sürece, nihilizmin gayri otantikliği Varlık tarafından belirlenir (Heidegger, 1991d, s. 220). Varlığın unutulmasının insan düşüncesinde ve onun aracılığıyla vuku buluşu, yine Varlık tarafından belirlenir ve bu unutulmanın aşılması, insanın bakış açısından olanaklıdır. Bu anlamda varlığın vaadi, yine kendisine aittir ve hazır bulunmayı içinde Varlıkla karşılaşmak bu vaadin farkında olmayı gerektirir. Varlık, başına hiçlik gelmekte olan metafiziğin tarihinde kendini gösterir. Bu tarih, Varlığın yazgısıdır ve Varlığın unutulmuşluğu olarak nihilizm, kendi gizlenmemişliğinde Varlığın vaadidir. Başka bir ifadeyle nihilizmin özündeki gayri otantiklik, unutmanın tarihi olarak vuku bulur; yani Varlığın vaadinin gizlenişi olarak. Fakat Varlık, kendisini tam da hazır bulunmayı kurtarır ve hazır bulunmayı unutulmasının tarihi, Varlığın kendisini kurtarmasının korunmasıdır (Heidegger, 1991d, s. 226). Nihilizmin özündeki otantik olmayan (Nietzsche’deki nihilizm gibi), unutmanın ya da Varlığın vaadinin gizlenmesinin tarihidir. Böylece Varlığın kendi hazır olmayışının (aynı zamanda Da-sein için de hazır olmayışının) atlanması ya da ihmali, vaadin korunmasıyla eş zamanlıdır ve bu Varlığın tarihine içkindir. Dolayısıyla düşünmenin varolanlara odaklanması bağlamında Varlığın ihmali ya da unutulması, varolanların gizlenmemişliğinin tarihini verir. Bu tarih anlaşılacağı gibi metafiziktir ve onun

özü Varlığın vaadinin gizli kalmasının öyküsüdür. Bu açıdan bakıldığında nihilizm, Varlığın kendisini gizli kalmış olanda kurtardığı, metafizik formundaki bu tarihten Varlığın hakikatinin kendisini koruduğu bir vaadin tarihidir aynı zamanda.

Nietzsche'nin düşüncesinde nihilizm, tam da varlığın gizlenmemişliğinde hazır olmayışının ihmalinin son aşamasını temsil eder. Nihilizmin öyle olduğu sanılan aşılması, değerlendirici ya da 'değer' belirlenimli güç istenci bağlamında varolanın lehine Varlığın hazır olmayışının ihmalinin hükümranlığını kurar. Otantik olmayan nihilizm, bu açıdan Varlığın ihmalinin en aşırıya ulaşmış halidir. Modern öznelik metafiziği de Varlığın hazır bulunmayışının ihmaline neden olan Varlığın kapanmasıdır. Bu anlamıyla nihilizmin aşılması istenci, nihilizmin özünü kavrayamaz ve varlığın hazır bulunmayışının tarihi olarak nihilizmin özünün açığa çıkmasından kendisini men eder (Heidegger, 1991d, s. 240). Zira varlığın hazır bulunmayışı, Varlığın tarihidir ve otantik olarak varolan nihilizm görüşü Varlığın hazır bulunmayışını idrak edemez. Heidegger'e göre, otantik olmayan nihilizmin hükmü altında varlık, tarih dışına kayar. Bu kaymanın işaretlerinden biri, tarih bilimlerinin ortaya çıkışıdır. Tarih bilimleri, tarihin belirlenmiş bir temsili olduğunu öne sürerek tarihi nedenler ve etkiler üzerinden okur. Oysa Heidegger için bu okuma, varlık olarak tarihin ihmal edilmesiyle sonuçlanır. Bu anlamda her tarih bilimsel düşünme metafiziktir ve Varlığın hazır bulunmayışının ihmaline, özsel eksikliğine aittir (Heidegger, 1991d, s. 241).

Tüm bunların sonucu, Varlığın hakikatinin geri çekilmesiyle birlikte öznelik metafiziğinin damgasını vurduğu koşulsuz ve topyekûn bir nesneleşme çağıdır. Bu nesneleşme sürecinde kültürün ve insana dair her şeyin bir yığına (stok) dönüştüğü söylenebilir. Bu süreç aynı zamanda insanın kaynak haline geldiğini gösterir. Fakat yine de bu süreçle, nihilizmin özüyle tarihsel ilişkisinde insan, Varlığın hazır olmayışıyla karşılaşmak için düşünmeyi üstlenebilir. Bu düşünme nihilizmle hesaplaşma için bir ön koşuldur. Metafizik, varlığın düşünülmesine dair ihtiyaçsızlıkla sürüp gider ve varlığa yönelik ihtiyaçsızlık ve ilgisizlik, şiddete, kültürdeki umutsuzluğa, istemin bozulması ve güçten düşmesine neden olur. Varlığa yönelik ihtiyaçsızlık durumu, daha kötüsünü, yani bu duruma kayıtsızlığı, körlüğü işaret eder. Heidegger bunu esas tehlike olarak görür:

... varolanların ortasında galebe çalan ihtiyaçsızlık ve kayıtsızlık formundaki bu körlük, şiddet istencinin galiz maceralarından çok daha tehlikelidir. Bu büyük tehlike, kötümserliği kendi karşıtı olarak idrak eden iyimserliğe dayanır. Fakat ikisi de (iyimserlik ve kötümserlik) metafizik düşünme alanında hareket eder ve Varlığın hazır olmayışının ihmali edilişini kurar. Her ikisi de ihtiyaçsızlığı varlık üzerinde... artırırlar (Heidegger, 1991d s. 247).

Nietzsche'nin 'güç istenci'ni duyurduğu varolanın gizlenmemişliğinde Varlığın gizlenmişliği çağı, varolanın tamamlanmış yoksulluğunun çağıdır aynı zamanda. Ve bu çağ, kendi

tamamlanmamışlığında nihilizmin özden yoksunluğunun hükümlerliğini kurmaya başlar. Bu tehlikeli gidişat, Avrupa nihilizminin uç bir noktaya savrulduğu, teknolojik ilerlemenin eşliğinde Varlığın ihmal edilmesini içerir. Heidegger'in teknoloji eleştirisi, 1930'lu yılların ortasından 1950'li yıllara kadar hep bu kaygı etrafında şekillenir. 1940 yılındaki "Avrupa Nihilizmi" başlıklı seminerde batı metafiziğinin Nietzsche'de güç istenciyle tamamlanışına işaret edişi, aynı zamanda yeryüzünün radikal tahribinin ve Varlığın ihmalinin getirdiği sonuçlarla beraber Heidegger'i teknoloji hakkında derin bir düşünmeye iter. Nihilizm tartışması, teknoloji sorunuyla genişletilir ve varlığın unutulması temasına bağlanır. Şimdi Heidegger'in teknoloji üzerine düşünmesinin varlık sorunuyla nasıl bir ilişkisi olduğunu göstermemiz gerekiyor. Fakat bu sorun Heidegger'e aynı zamanda nihilizme, varlığın hazır bulunmayışının ihmeline karşı başka bir düşünmenin hazırlayıcı bazı kesitlerini sunma imkânı da verecektir. Başka bir ifadeyle teknoloji üzerine düşünme bizi büyük tehlikenin boyutlarını, işleyişini gösterdiği kadar ona karşı nasıl direnileceğinin işaretlerini de bir farkında olma, idrak etme deneyimi üzerinden sunacaktır.

2.6. TEKNOLOJİ VE NİHİLİZM

Heidegger teknolojinin özüyle ilgilenirken geniş bir sahada kafa yorarak hem antik hem de modern teknoloji üzerine eğilir. Fakat asıl meselesi teknolojinin – özellikle modern teknolojinin – özünün ne olduğunu açığa çıkarmaktır. Daha yakından bakıldığında ise bu çabanın amacı, varlığı ve esas olarak insanın varlıkla ilişkisini düşünmeye çağırarak Da-sein olarak insanı yeniden varlık deneyimine, varlığın açıklığında durmaya getirmektir. Dolayısıyla Heidegger'in düşüncesi yalnızca bir eleştiri olarak durmaz, bilakis bu eleştiri aracılığıyla insanın yaşadığı nihilizm krizi ve bu krizin boyutlarını göstermek suretiyle onu özgürleştirmektir. Da-sein olarak insan ancak bir olagelme olarak varlığı deneyimleyerek, varolanlara şimdiye dek dayatılmış tek düze formlardan kurtularak Varlığın koruyuculuğunu yapabilir. Bu koruyuculuk aynı zamanda insanın da kendisini koruması demektir. Fakat buna engel olan tehlikeyi farketmek, modern tekniğin özünü isabetli bir bakışla görmeyi gerektirir.

Modern teknolojinin eleştirisi, Heidegger'in batı metafiziği ve dolayısıyla nihilizm eleştirisiyle iç içe geçer. Tarihsel olarak bakıldığında insanın bir animal rationale olarak kurulması aynı zamanda varolanların varlığını, varlık üzerine düşünüşten bir kopuş şeklinde konumlandırarak gerçekleştirmiştir. Heidegger bu konumlanmayı aşmak için teknoloji sorgusu ile esasen batı metafiziğine yönelttiği eleştiriyi, kendi çağının somut sorunuyla birleştirir: Bir bütün olarak yeryüzüne olanca şiddetiyle yönelen insanın yönsüzlüğü, tüm varolanları kaynak olarak gören bir bakışa teslim olmuştur. Varlığa gelmenin ya da açığa çıkarmanın bir biçimi olarak modern

teknoloji, kendisini yegâne biçim şeklinde sunarken esasen kendi özünü insanın bakışına, düşünmesine kapatır. Oysa şeylerin açığa çıkmalarının tek biçimi modern teknolojiye gerçekleştiği gibi değildir. Heidegger, şeylerin açığa çıkması, öne gelmesinin antik çağdaki biçimini göstererek okuyucusunun ilgisini ‘neden’ ve ‘nedensellik’ kavramlarına çeker. Böylece modern düşüncenin egemenliği altında olan ve bilimlerde de sürüp giden bu kavramların izini sürerek tekniğe ilişkin sorgusunu başlatır.

2.6.1. Antik Teknik’ten Modern Tekniğe

Heidegger’e göre Yunanlar bugün ‘neden’den bizim anladığımızı anlamıyorlardı. Bir şeyin mevcudiyete gelmesi, açığa çıkmasına dair düşünme biçimini belirleyen dört nedeni hatırlamak gerekir. Hareketin ve değişimin madde, form, fail (etkin neden) ve amaç olarak belirleyebileceğimiz nedenleri yaygın bir biçimde bilir. Rojcewicz’in belirttiği gibi bugün çoğunlukla ‘neden’ olarak fail nedeni öne çıkarıyoruz ve örneğin madde ‘neden’den kastettiğimiz anti-tezini işaret ediyoruz (Rojcewicz, 2006, s. 15). Bununla birlikte Aristoteles’e atfedilen bu değişim ve hareketin açıklamasında ‘neden’ esasen bugün bizim anladığımız ‘neden’den oldukça farklıdır. Heidegger özellikle fail (etkin) nedeni (*causa efficiens*), bugün belki öne çıkarıyor olsak da Yunanların şeylere bakışında bunu görmediğimizi iddia eder. Yunan düşüncesinde ‘neden’, etkide bulunmayla ilişkilendirilmez. Heidegger’in örneğini verirsek, bir gümüş kâse yapıcısı olan gümüşçü, *causa efficiens* olarak görülmez çünkü öyle eylemez. (Heidegger, 1998c, s. 49). Gümüş kâsenin açığa çıkması ya da mevcudiyete çıkmasının dört nedeni esasen borçlu olmanın (*Verschulden*) tarzları olarak görünür. Heidegger burada borçlu olmaktan ahlaki terimlerle söz etmez. *Verschulden* sözcüğü, her ne kadar kökeni olan *die Schuld* suç-kabahat anlamlarına gelse de daha geniş kapsamlı bir anlama sahiptir. Benzer şekilde söz konusu sözcük ‘sorumluluk’ anlamına gelse de Heidegger bu anlamdan da kaçınır. Nihayetinde sorumluluk da mevcudiyete gelen bir şeyin belirlenmesi anlamında, dışarıdan etkide bulunan bir faile gönderme yapar. Peki o halde antik Yunan düşüncesinde mevcudiyete gelmeyi Heidegger nasıl tarif edebilir? Borçluluk eğer ahlaki anlamı iptal edilerek düşünülürse mevcudiyete gelmeyi nasıl anlamlandırır?

Bu konuda kafa yoran Soren Riis, öncelikle ‘borçluluk’ kavramının meydana gelme, öne çıkma süreciyle yakından bağlantılı olduğunu belirterek bu kavramın ahlaki yorumunun Yunanca *aition* kavramının kökensel anlamının üstünü örttüğünü ve böylece nedenselliğin özünün anlaşılmasını engellediğini iddia eder. Kuşkusuz öyledir. Zira tam da bu nedenle Heidegger teknolojinin ne olduğunun yanlış anlaşılacağı hususunda okuyucusunu uyarır. Borçluluk, *aition* sözcüğünün kökensel anlamına sadık kalınırsa bir şeyi kendi yoluna ulaştırmaya

başlamakla bağlantılıdır. Eğer öyleyse bir şeyin meydana gelmesi, öne çıkmasının nedenlerinden hiçbiri diğerinden daha fazla öneme sahip olmayacaktır. Değişim ya da devinim, dışarıdan bir failin maddeye bir form dayatması şeklinde gerçekleşmeyecektir Yunanlar için. Rojcewicz, Heidegger'in Aristoteles'teki madde ve fail ayrımını, sırasıyla pasif ve aktif niteliklere dağıtarak okumadığını ifade eder. Madde, dayatılan, yapıcı ya da fail ise dayatan değildir. Zanaatçının rolü, yalnızca bir doğurtma, ebelik etme ile sınırlıdır (Rojcewicz, 2006, s. 17). Bu ayrımın taraflarının kimi zaman aktif, kimi zaman da pasif bir rol oynayarak birbirlerine karıştıkları ve karşılıklı bir katılımı bir şeyin mevcudiyete gelmesini sağladıkları ve dahası, bu dört nedenin cesaretlendirici, besleyici, büyütücü bir rol üstlendikleri söylenebilir.

Julian Young'a göre Heidegger Yunan teknolojisini bir tür 'ortaya çıkarmanın inceliği, nazikliği' olarak betimler. Bunun ardında ise daha ziyade şeyleri görme biçiminin ve eyleme biçiminin belirleyiciliği vardır (Young, 2017a, s. 69). Bir kültürün açığa çıkma ufku, o kültürün 'öz'ünü de resmeder. O kültürde nasıl eylendiği, yaşandığı bu açıdan o kültürün özünü verir. Yunanlar şeylerin açığa çıkma biçimini *poiesis* sözcüğü ile karşılıyorlardı. "Mevcut olmayandan mevcut olmaya geçen her şey için her vesile *poiesis*'tir, öne-çıkarmadır... Bu yalnızca el becerisine dayalı imalat, yalnızca sanatsal-şiirsel görünüşe tasvire çıkma değildir. *Physis* de bir açığa çıkarmadır. *Physis* aslında en yüksek anlamda *poiesis*'tir" (Heidegger, 1998, s. 51). Buna göre *poiesis* hem güzel sanatlarda hem de zanaatkarlıktaki yaratmayı içerir ve 'doğa'da mevcudiyete gelmenin de adıdır. Fakat antik teknolojiyi modern olandan ayıran son kerte başka bir sözcük daha vardır: *A-letheia*. Bu, Yunanların varlık anlayışının modernlerden ayrıldığını gösteren en önemli ölçütlerden biridir aynı zamanda ve sonuç olarak bu ölçüt, Heidegger için teknoloji üzerine düşünmenin asıl hedefinin yine Varlık sorunu olduğunu ortaya koyar. Peki antik teknolojiye Varlık ile daha barışık, varlığın bakışına yanıt veren ne vardı?

Heidegger'in üretim ve yaratımı 'neden' kavramı etrafında düşünme çabası her şeyden önce bugün bizim bildiğimiz anlamda bir 'nedensellik' kavramı etrafında dönmez. Dahası antik üretme ve yaratma edimi, özü itibarıyla farklı bir 'neden' ilkesine yaslanır. Heidegger'in bunu açıklamak için verdiği örnekler çarpıcıdır ve örneğin modern düşünce mekanizmaları içinde düşünen filozoflardan farklıdır. Nedensellik ilkesi üzerine ünlü açıklamalarında Hume, bilardo topları örneğini verirken her ne kadar bu ilkenin eleştirisini yapıyor olsa da hala ilkeyi fiziki dünyanın (fizik biliminin dünyası) hareket ve devinim mekanizmaları içinde düşünür. Oysa Heidegger'in örnekleri daha canlıdır ve düşünme, çalışma, üretme pratiklerinin imgeleridir. Şimdi bu örnekler üzerinden ilerleyerek yukarıdaki soruyu yanıtlamaya çalışalım.

Bir su değirmeni, üzerine kurulu olduğu nehre kendini uydurur. Bu uyum, nehrin özünde herhangi bir değişime yol açmaz. Nehir olduğu şey olarak kalır. Oysa o nehre hidroelektrik

santrali kurulduğunda nehir artık başka bir şeye dönüşür. Hidroelektrik santrali kendisini nehre dayatır, onu tüketir ve dolayısıyla özünü değiştirmiş olur. Hatta öylesine ki nehirin doğal güzelliği Heidegger'in örneğine bakılacak olursa turizme açılarak sonuna kadar bir dayatma pratiğine doğru genişletilir (Rojcewicz, 2006, s. 41). Heidegger'in diğer örneği ise zanaatçının pratiği ile ilgilidir. Gümüş ustası, kendisi de dahil olmak üzere üretme faaliyetinde diğer nedenleri ya da borçlu olma biçimleri üzerine dikkatle düşünür. Burada fail neden olarak gümüş ustası gizli kalmış bir şeyi açığa çıkarır. Ortaya çıkan ürünü (gümüşten kadeh) yaratan o değildir. Daha doğrusu üretim sürecindeki tek belirleyici faktör değildir. Gümüş ustasının düşünmesi, bir şeyin görünmesine, ortaya çıkmasına izin vermek, onu olmasına bırakmaktır (*apophainesthai*). Öz, gümüşte gizlidir ve gümüş ustası ondan doğacak şeyi, formu görendir. Bu öz, ancak bir düşünme ile açığa çıkacağı için burada üretme ya da özü açığa çıkarma işi pratik olmaktan çok teorik bir zemine yaslanır. Heidegger bu sürecin *poiesis* olduğunu söyler fakat bunun aynı zamanda *tekhne* olarak *aletheia*'nın alanında olup bittiğini de vurgular (Heidegger, 1998c, s. 53). Bu bağlamda *tekhne*, antik anlayışta varolanları kendi özlerine getirme, özün açığa çıkmasını teşvik etmeye işaret eder. Dolayısıyla modern teknikten farklı olarak şeyleri hesaplama üzerinden düzenlemeye dayanmaz. Dahası şeylerin insan istencinin hizmetine verilmesinden de uzaktır. *Tekhné*⁵⁰ ortaya çıkarma ediminin olduğu her şeyle ilgilidir ve antik çağda *poiesis* kavramıyla neredeyse iç içe geçer. Zanaatçının görmesi, bir şeyin açığa çıkmasını dikkatlice düşünmesi, gündelik bir görmenin ötesine geçmeyi gerektirir. Düşünmek, şeydeki özün açığa çıkması pratiği onu mevcudiyete getirme işi, fail neden olarak diğer nedenlere borçlu olduğu bilinciyle işler ve özünde daha önce de işaret edildiği gibi bir teşvik etme, cesaretlendirme duygusuyla gerçekleşir (Rojcewicz, 2006, s. 42). Bu koşullar üzerinden zanaatçının esasen varlığın bakışına yanıt veren bakışı *aletheia*'da gerçekleşir. *Aletheia* (gizlenmemişlik), insanın sayesinde düşünüp eylediği bir tür deneyimin olanaklılığının koşuluna denk düşer (Rojcewicz, 2006, s. 50). Yunanlar gizlenmemişliğin kılavuzu olan varlığın bakışına uygun yanıt verebildikleri için varlıktan gelen armağanı (varlığın kendisinin verdiği armağan) olumlayabilmişlerdir. Buna açık oluşları, bu kökensel anlamda ikamet ediyor oluşları, onları varlığın koruyucuları yapmaya yönlendirir. Burada fail neden olarak zanaatçı kendi bakışından ziyade varlığın bakışına şeyin özüne incelikli bir saygıyla yaklaştığı için varlığın tarihinin ikinci dönemindeki özne merkezli 'özerklik' duygusundan da uzaktır. Varlığın ikinci döneminde bu

⁵⁰ *Tekhné*, dar anlamıyla imal etme olarak (teknik) tanımlansa da Heidegger'e göre hakikati öne çıkaran gizini açma şeklinde de deneyimlenir. Dolayısıyla güzel sanatlar ve zanaata da işaret eder. Öyle ki Yunanlar bu gizini açma olarak *tekhne*'yi pek çok sanat eseri üretmekle gerçekleştirmişlerdir. Öte yandan *tekhne*'nin *episteme* ile de sıkı bir ilişkisi vardır. Platon'a kadar birlikte düşünülen bu kavramlar Aristoteles'in felsefesinde birbirinden ayrılır fakat ayrım teori-pratik şeklinde değildir. Her ikisi de yine *theoria*'da gerçekleşir ve bilginin, açığa çıkarıcı bakışın farklı biçimleridir. Genel olarak söylenirse *Episteme*, değişmeyen şeyi açığa çıkarmak iken *tekhne* değişen şeyi açığa çıkarmanın bir tarzı ya da biçimidir. Platon'da ise idealaların kavranması olarak *tekhne* ulaşılabilecek en yüksek teorik bilgidir (*episteme*).

deneyim yitirmeye yüz tutar. Bu aynı zamanda varlığın kendini geri çekmesi ve tanrıların geri çekilmesidir.

O halde varlığın bu ikinci döneminde, teknolojinin ne olduğuna bakmanın sırası geldi. Antik dönemde varlığa yaklaşım biçimi, bu döneme özgü tekhné'nin ne olduğunu da gösterir. Yukarıda genel hatlarıyla belirttiğimiz antik teknoloji, failin (zanaatkar) şeylerdeki özü, varlığın bakışına uygun olarak açığa çıkarması, bir tür doğurtması şeklindedir. Oysa modern teknoloji bundan çok farklı, özsel olarak ayrı bir dinamikle işlerliğini kazanıp sürdürür. Dahası, modern teknolojinin özü, varlığın geri çekilip insanın bu geri çekilişteki ihmal edici konumuyla şekillenmiştir. İnsanın varlık karşısındaki konumunun radikal dönüşümüyle el ele giden bu süreç, modern düşünme biçimine de içkin olduğu için batı tarihinin en sarsıcı ve belirleyici olayı olan nihilizmle kesişir ve örtüşür. Hatta modern teknolojinin özü, esasen nihilisttir. Fakat nasıl?

2.6.2. Modern Tekniğin Özü

Heidegger'in modern teknolojiye dair düşünceleri 1940'lı yılların sonu ve 50'lerin başında giderek yoğunlaşır ve 1949 *Bremen* seminerlerinin kaynaklık ettiği çok bilinen 1954 tarihli *Tekniğe İlişkin Soruşturma*'da somutlaşır. Fakat yine de varlığın ikinci döneminin ana karakteristiği olan varlığın ihmali ve geri çekilmesi temasıyla birleşecek olan teknoloji eleştirisinin değışkeleri daha erken bir tarihe gitmemizi gerektirir. Bu da öncelikle *Contributions to Philosophy 1936-38 (Die Beiträge zur Philosophie)*'de bilhassa *Machenschaft/machination* kavramının merkezi rolünün teslim edilmesiyle ilişkilidir ve ilaveten Heidegger, *Nietzsche* seminerlerinin sonlarına doğru bu kavramı güç istenci bağlamında ele alır ve böylelikle *Nietzsche* seminerleri ile teknoloji üzerine düşünmesi arasında bir köprü işlevi görür. Heidegger, varlığın kendisini güç istenciyle gösterdiğini söylediğinde esasen modern döneme egemen olan kuvvet (*Kraft*) kavramını kullanır. Kuvvet, her şeyden önce dünyanın değışmez bir niteliğidir ve makineler üzerinden üretilir. Makineler bir mekanizma oluştururlar ve bu mekanizma sadece kuvvet üretmez, ihtiyaç da üretir. Bu Heidegger için kuvvet üretiminin özünde yer alır (Heidegger, GA 76, s. 307-308). Böylelikle kuvvet kendisinin ötesine geçip hem kendisini yükseltir hem de yeni keşif olanaklarına kapı aralar. Heidegger'in bu kuvvet betimlemesi, Nietzsche'nin güç istenci dinamiğini yorumlama biçimini yankılar. Andrew J. Mitchell'in de vurguladığı gibi teknolojiye içkin kuvvet, güç istencinin ürünüdür ve Heidegger, güç üreten makineyle güç istencinde kuvvetin kendini aşmasını birlikte düşünmeye çalışır (Mitchell, 2019, s. 120). Dolayısıyla Nietzsche'nin kuvvet kavramlaştırması bu makine düşüncesinin öncülüdür. Heidegger'in Nietzsche seminerlerini verirken 1936-38 arasında özenle sakladığı bilinen ve makine fikrini ortaya koyduğu metnin (*Contributions to Philosophy*) bu

bağlama yerleşmesi tesadüfi değildir. Savaş sonrası bu ilgi giderek belirginleşir ve makine fikri artık teknolojinin özü bağlamına yerleşir. Şimdi bu ilginin açtığı yola girmeden önce bilhassa *Machenschaft* kavramına odaklanarak devam edelim.

*Machenschaft*⁵¹, “yapılmış olanın alanını ve yapımının egemenliğini imler. Varolanların varolanlığının özgül hakikatının adıdır. Bu varolanlığı biz en başta nesnellik olarak kavrarız fakat *tekhne* ile ilişkili olduğu için *Machenschaft* bu varolanlığı daha derinlemesine ve ilksel düzeyde kavrayıp yakalar” (Heidegger, 2012b, s. 104). *Machenschaft*, varolanlar üzerinde hüküm sürdüğünde artık *aletheia*’nın yıkımı gerçekleşmeye başlar. Modern düşüncede ise kesinlik (*certum*) ya da dönüşmüş hakikat (doğruluk) olarak hüküm sürer (Heidegger, 2012, s. 104). Bir başka tanımıyla *Machenschaft*, dünyayı nesneleştiren tüm tutumların, eğilimlerin ve müesseselerin bir bütünüdür. Fakat tümüyle insanın tarafında gerçekleşen ya da inisiyatifinde olan bir eylem türü de değildir. O daha ziyade “varlık sorunu bağlamında varlığın kendisini sunma, verme biçimidir. Başka bir ifadeyle varlığın özleşmesi, varlık *Machenschaft* olduğu ölçüde kendisini gizlemesi varolanlarda içerilir. Bu aynı zamanda varlığın kendi özünü saptıran, varolanları verme biçimidir de” (Mitchell, 2019, s. 121). Fakat bir yanıyla da insanın inisiyatifinde olduğu kadarıyla ‘yapma’ya (*Machen/Make*) işaret eder ve *tekhne* ve *poiesis*’e oldukça yaklaşır. Bu durumda varolanlar sadece insanın ‘yapması’nın nesnesi şeklinde yani ‘yapılabilirlikleri’ bakımından düşünülür. Dünya *Machenschaft* olarak açılırken ona güç bakımından uyarlanmış olur. Dolayısıyla şeylerin sürekliliği (bilhassa insan yaşamının

⁵¹ *Machenschaft* kavramını Türkçe bir sözcükle ifade etmek zor görüldüğü için Almanca terimi olduğu gibi yazmayı tercih ettim. Kavramın gerek çevirisi gerek içeriği ile ilgili olmak üzere (metin içinde yaptığım kısa tarifi dışında) Prof.Dr. Kaan H. Ökten ile yaptığımız yazışmada bu tercihimin nedeni daha açık hale geldi. 21.12.2020 tarihli bu yazışmada Ökten, Heidegger’in *Machenschaft* kavramını iki anlamda kullandığını tespit ediyor. Varlıktarihsel ve gündelik yaşam bakımından. Ökten’e göre “Varlıktarihsel açıdan bakıldığında *Machenschaft*, tüm varolanları yapılabirlik ve yapımlılık bakımından ele almak demektir (*physis* kapsamında *poiesis*). Gündelik yaşam bakımından sözcük, bir tür entrika, gizliden gizliye iş yapma, örtük bir gündem izleme, işler çevirme anlamlarına geliyor”. (Not: Bu dipnotta sözkonusu kavramı daha iyi görmemi sağlayan, ayrıntılı bir açıklamayı esirgemeyen ve kaynakça öneren Prof.Dr. Kaan H. Ökten’e şükranlarımı sunuyorum). Bu izahı da göz önüne alarak Heidegger’in sözkonusu kavramı nasıl ele aldığına ilişkin olmak üzere şu kaynaklara bkz. Daniel O. Dahlstrom, Daniel O. Dahlstrom (2013) *The Heidegger Dictionary*, Bloomsbury, London:2013, s.125-126. Heidegger, Martin (1998) *Die Geschichte des Seyns*, Gesamtausgabe Band 69, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main s. 46-47. İlaveten Hasan Ünal Nalbantoğlu, *Manipülatif Düzen-Devasalık-Amerikanlaşma* başlıklı yazısında *Machenschaft* kavramının Grekçe sözcük *máchanóen*’den türediğini ifade eder. “*Máchanóen* sözcüğü en eski Grek metinlerinde (örn. Homeros ve Hesiodos), işleri halletme, sorunları çözme, çıkış yolu, hal çaresi bulmada gösterilen maharet, beceri anlamına da gelir”. Ayrıca “*tekhne* ve *poiesis*’e için “erk istenci”nden (*der Wille zur Macht*) bağımsız düşünülemez”. “Heidegger’e göre iktidar istencinin en kapsamlı ifadesi olan *Machenschaft*’ın nötr de olabileceği düşüncesiyle, dilimizde karşılık olarak “manipülasyon”, “manipülatif düzen” sözcüklerini ihtiyatla kullanmak mümkün”. Nalbantoğlu her dikkatli okurun sözcüğün alttan alta olumsuz bir gerçekliğe işaret ettiğini en azından hissedeceğini belirtir. “*Machenschaft*’ın sinsice, arka planda işleyişinin manipülatif etkisi Nietzsche’nin ‘sürü insanı’ dediği modern bireyin bireysel yaşamını kendisine eklemeyerek toplumsal belleği diri tutan geçmişten miras kolektif deneyimi (*die Erfahrung*) insana unutturmaya yönelik... geniş bir yelpazede egemenlik kurmuştur”. Nalbantoğlu, Hasan Ünal (2010), *Manipülatif Düzen-Devasalık-Amerikanlaşma [Machenschaft-Gigantomachia-Amerikanismus]* içinde, *Heidegger: Varlığın Cobanı*, Cogito, Sayı:64, s.81-89. Nalbantoğlu’nun bu tespitleri *Ge-stell*’in el-koymaya dönük işleyişini akla getirir. Bununla birlikte kolektif deneyimi unutturmaya yönelik egemenlik de Vanessa Lemm’in *Nietzsche’s Animal Philosophy* adlı yapıtında uygarlığın unutturmaya yönelik pratiklerinin insan üzerindeki sonuçlarını yankılar.

güvencesi olarak) ve mevcudiyeti yapılabirlik olarak varolanların varolanlığının (*Seiendheit*) belirli bir belirlenimine denk düşer.

Bu belirlenimle Heidegger esasen teknolojinin bir temsil etme olarak nasıl kurulduğuna işaret eder. Böylece varlığın unutulmuşluğu varolanların işleyişleri bakımından teknolojiye doruk noktasına ulaşır. Varolanlar nesneleşerek varlığın özleşmesi felce uğratılır. Dahası çağcıl teknoloji, Descartes'ın dünyasını da geride bırakacak denli varolanların karşısında duran bir özneyi iptal ederek dünyayı ilişkisiz varolanların bir yığına hapseder ve onları tuzağa düşürülmüş varlıklarında tutar. Bu, varlığın varolanlardan kendini geri çekmesi, onları terketmesi anlamına gelir. Teknolojinin inşası böylece, Nietzsche'de güç istenci düşüncesiyle en aşırı alamet-i farikasına ulaşan batı metafiziğinin tamamlanması, nihilizmin yıkıcı tehlikesinin ete kemiğe bürünmesidir. Teknoloji varolanların varlığını kuvvet olarak sunduğu ve bunun da bir makineler dizisi olan devasa bir mekanizmayla çağcıl *Machenschaft*'ta görünür olduğu bir pratikler bütünüdür. Fakat bu bize asla teknolojinin özünü vermez. Daha doğrusu teknolojik pratiklere bakarak teknolojinin ne olduğu, özü anlaşılamaz. Bunun için Heidegger özellikle 1950'li yıllarda *Ge-stell* kavramına başvuracaktır. Daha sonra da göreceğimiz üzere bu kavrama yönelik Heidegger'in analizleri aslında *Machenschaft* kavramlaştırmasıyla ortaya koyduğu düşüncelerinden çokça izler barındırır ve hatta bu, *Ge-stell* üzerinden çizdiği taslak için ona bir arka plan sunabilmiştir diyebiliriz. Peki ama Heidegger teknoloji sorusuyla gerçekte neyi hedefler? Onun o çok bilinen ifadeleriyle eğer 'teknolojinin özü teknolojik bir şey değilse' ve ona araçsal bir kullanım gözüyle bakmayacaksak neden onun özünü sorgulayalım? Gosetti-Ferencei'nin yanıtı burada daha geniş bir ufuk çizmemize yardımcı olur:

Heidegger'in teknik üzerine sorgulamasında iç içe geçen iki tema vardır. İlk olarak yeryüzünün teknolojiyle yıkımı ve ikinci olarak bu yıkımın felsefi kökenlerini soruşturmadaki başarısızlık. Bu bağlamda teknoloji, daha ziyade Varlıkla özsel ilişkimizi karanlığa sürükleyen bir açma, ifşa etme, açığa çıkarma tarzına aittir... Teknolojiyle ilişkimizi düşünme kapasitemiz ve doğayla, yeryüzüyle ilişkimizi düşünme kapasitemiz tehlike altındadır (Gosetti-Ferencei, 2004, s. 145).

Tehlike bir yandan sinsice yaklaşır zira modern *tekhné*, kendi özsel açığa çıkarma tarzını gizler ve poetik düşünmeyi koşullayan ve kökleri Yunan kültüründe bulunan bir açığa çıkarma tarzı olarak *poiesis*'i gemler, onu felce uğratarak varlıkla olanaklı başka ilişkilerin önünü keser. İşte Heidegger'in modern teknolojiyi okurken üzerine yoğunlaştığı yer, tehlikenin kalbi olan *Ge-stell*'in çoklu fakat birbirleriyle ilişkili olan anlamlarıdır. Bu anlam yükü, tehlikenin boyutlarını ortaya koyar. Fakat yine de Heidegger kesif bir karamsarlığa düşer gibi görünse de teknoloji okumasının vaadini okuyucularına/dinleyicilerine ima etmekten geri durmaz. Riis'in de gördüğü gibi esasen teknolojinin özündeki yıkıcılığı ayrıntılı bir biçimde teslim edilmekle birlikte Heidegger bu okumayla 'teknolojiyle özgür bir ilişki hazırlamaya ve deneyimlemeye çalışır. İnsan ancak teknolojinin özüne açık olabilirse özgür olabilir.

2.6.3. *Ge-stell*

Ge-stell (çerçeveleme), el-altında durana – onun gündelikliğin sınırları içinde sunduğumuz sürece – el-koymanın şiddetiyle belirlenir. İnsan, bu el-koymanın düzenine aittir ki bu düzenin mutlak belirleyeni olamaz. Dolayısıyla insan bu el-koymaya buyurulur (Heidegger, 2012a, s. 29). Bu zorlama ya da mecburiyet içinde insan kendisini sunar. Deyim yerindeyse onun hizmetine koşulur ve hem bireysel hem de kitlesel olarak burada belirlenir. Böylece insan, yalnızca el-altında olanlara el-koymaz, bilakis bu pratiğin ufku insanı da bir el-koyulan olarak içine çeker. İnsanın yazgısı, bu minvalde kararlaştırılır. El-altında mevcut olan her ne varsa tümü el-koymanın şiddetiyle karşılaşır ve böylelikle evrensel bir düzenleme olarak ortaya çıkar. Çerçeveleme, her şeyi düzenlenebilirliğin standartlarına dönüştürüp bir araya getirir.

Ge-stell sözcüğündeki ‘stellen’ fiili, ‘saldırmak’ ve ‘meydan okumak’ anlamlarına gelmekle birlikte sözcüğün türediği ‘stellen’a dair başka bir imayı poiesis anlamında şeyin gizinden çıkmasına imkân veren imal etme ve sunma imasını da muhafaza eder (Heidegger, 1998c, s. 63-4). Böylece hem şeylerin kendilerine meydan okunmasına hem de o şeylerin imal edilme biçimlerine bir vurgu söz konusudur. Bu da çerçevelemenin el-koyma olarak makineyle ve makine teknolojisiyle içiçe geçtiğine işaret eder. Makinenin yapısı, teknolojinin özü dahilinde işler. Fakat teknolojik bir yapı olarak makinenin özü, asla kendisini kavramlaştıramaz. Kendi öz-düşünümünü yapamaz. Dolayısıyla yalnızca teknolojinin özüne ait olarak anlaşılabilir.

Teknolojinin özü çerçevelemedir. Varolanın el-altında olan şey olarak gizini açma tarzıdır. Yeni çağ fiziği, 17. yy’dan bu yana hem bu gizini açma tarzının öncüsü hem de esasını oluşturur. Fakat kuşkusuz modern fizikte ortaya çıkan bu gizini açma tarzı bir el-koyma yoluyla doğayı kuşatmak istese de bunu başaramaz. Heidegger için zaten fizik biliminin gizini açma tarzı, “doğanın nesneliliği öncelikle doğanın kendisini sergilemesinin tek tarzıdır ve doğa, fizik bilimi için etrafında dolaşılamayacak şey olarak kalır” (Heidegger, 1998a, s. 35). Fiziğin teorisi, doğayı bir nesne-bölge içerisinde kuşatmaya çalışır. Doğadaki her şey nesnenin istikrarının verdiği bir güvenceye alma hissiyle çerçevelemenin hükmü altındadır (Heidegger 1998a, s. 34). Böylelikle doğa asla kuşatılmayan bir fazlayı hep muhafaza eder ve bir mevcut oluş içerisinde. Oysa çerçeveleme hareketi, doğayı el-altında duran olarak el-altında durmaya yerleştirir. Doğal süreçler, olgular, kendilerini hep etkiler olarak el-altında durmaya zorlanır. Doğa bu şekilde bir temsile dayalı düzenlenebilirliğe tabi olur (Heidegger, 2012a, s. 41).

Heidegger’in *Ge-stell* üzerinden varolanlara el-koyma hareketini anlatırken üzerinde durduğu bir başka önemli ayrıntı da şeylerle olan ilişkide *mesafesizliğin* hâkim oluşudur. Buna göre “her şey eşit değerde durur ve yine eşit oranda mesafesizliğe yönelir” (Heidegger, 2012a, s. 42).

Fakat bu, yakınlığın onaylanması anlamına gelmez. Mesafesizlik, yakınlığı da uzaklığı da askıda bırakır. Dolayısıyla varolanlarla insan arasındaki ilişkiyi ciddi ölçüde tahrip edebilecek bir tehdit olarak mesafesizlik, insanın dünyayı yakınına getirmesine engel olur. Dahası bu tahripkâr *ilişkisiz-lik* (bir ilişki mesafeyi, en azından bir yakınlık ve uzaklık karşıtlığını gerektirir) şeyin şey olarak savunmasız kalmasına neden olur. Heidegger dünyayı yakına getirmenin şeyin şeylemesi olduğunu söylediğinde mesafesizliğin tam da bunu tahrip ettiğini söyler gibidir.⁵² Mesafesizlik, korumadan yoksun bırakmaktır. Böylece çerçevelemenin özünde, bir yanıyla, şeyin şey olarak savunmasızlığı ortaya çıkar. Dünya, yani yeryüzü, gökyüzü, ölümlüler ve tanrılar şeyin şeylemesini sağlayarak onu savunmasızlıktan korur. Başka bir ifadeyle mevcuda gelenin özünü koruyarak dünya, varlığı kendi özünde de korumuş olur (Heidegger, 2012a, s. 45). Mesafesizlik ve şeyin savunmasızlığı, dünyanın kendisini reddetmesine ve gizlenmişliğe çekilmesine neden olur. Dünya (varlığın özünün hakikati ve varlığa tabi olarak dünya), çerçevelemenin özünün hâkim oluşuyla insandan, onun varlığa açıldığı açıklıktan da uzaklaşır. Dahası modern teknoloji, bu açıklığın uzağında insanı kendi iskanından (barınmasından) ve yurdundan sürgün eder. Modern teknolojinin hakimiyetiyle birlikte insan yurtsuzlaşmıştır.⁵³

⁵² “Şey” (*Das Ding*) başlıklı yazısında Heidegger, çağcıl teknolojinin mesafeleri ortadan kaldırmasıyla birlikte en uzakta olanın en yakına getirilmesinin şeylerin bize ‘yakınlığını’ sağlamadığını ifade eder. Buna göre yakınlık, mesafenin kısalığından oluşmaz. Mesafenin kısa olması, yakınlık değildir ve şeylerin yakınıma gelmesi beklenenin aksine o şeylerin bizden en uzak kalmasına neden olur. “Her şey mesafenin ortadan kalkmasıyla bir tekbiçimliliğe terk edilir” (Heidegger, 2006, s. 152). Heidegger için “her şeyin mesafesizlik içinde bir araya toplanması, her şeyin paramparça olmasından daha anlaşılmalıdır” (Heidegger, 2006, s. 152). Çağcıl teknolojiyle birlikte her şey yerinden edilerek kendi özü dışında bir yere yerleştirilir. Yerinden etmek aynı zamanda dehşete düşürmektir. Mesafelerin ortadan kalkması şeylerin yakınlığını getirmez.

⁵³ Heidegger modern teknolojinin en önemli sonuçlarından söz ederken barınma ve yurt edinen olarak insanın bu esaslı özelliklerinin de tahrip olduğuna işaret eder. Barınma ancak insanın inşa etmesiyle (*Bauen*) mümkündür ve tersinden söylenirse inşa etme de yine ancak barınmayla mümkündür. Barınma, yeryüzü, gökyüzü, tanrılar ve ölümlüler dörtlüsünün etrafında şeylere ihtimam göstermek şartıyla mümkün olur ve bu da inşa etmeyi anlamlı kılar ya da başka bir ifadeyle kendi özünü göstermesini sağlar. “İnsan ancak bu ihtimamla barınmaya muktedir olur ve bu da inşa etmeyi anlamlı kılar” (Heidegger, 2008a, s. 79). Dolayısıyla bir araç ve amaç ilişkisinin dışında barınma ve inşa etme özel anlamlarını bulurlar. Heidegger burada yine kendisinden beklenen bir fikri zarafetle *bauen* sözcüğünde *iştilmesi*, *kulak verilmesi* gereken üç şeyi sıralar: “1. İnşa etmek gerçekten iskân etmektir. 2. İskân etme ölümlülerin yeryüzünde sakin olma (barınma) tarzıdır. 3. İskân etme olarak inşa etme, gelişen (büyüyen) şeyleri gözetip kollayan inşa etme ve binalar diken inşa etmeye geçit verir (açılır)” (Heidegger, 2008a, s. 79). İnsan iskân etme içinde sakin olduğu için inşa eder. İskân etme, sükunete, sükûn içinde ikamet etmeye açılır. Heidegger sükûnet sözcüğünün Almanca karşılığı olarak *Friede*’yi gösterir ve bu da serbest olma anlamına gelen *das Frye* sözcüğüne gönderir. *Frye* ise zarar ve tehlikeden korunmuş olma anlamına gelir. Korunmuş olma, esirgeme, güvence altına alma, şeylere yalnızca pasif bir zarar vermeme ile sınırlı değildir. Aksine bir şeyi kendi özü içinde bırakmak, onun özünün açığa çıkmasını cesaretlendirmek, teşvik etmektir. Heidegger’in fail nedeni yorumlamasına benzer bir düşünme imgesini burada yine görürüz. Fakat kuşkusuz fail neden, nasıl diğer nedenlerle bir uyum içinde, şeyin kendi özünü açığa çıkarmasına izin verecek bir yönelime sahipse esirgeme de bir olmasına bırakma ya da izin verme (*Gelassenheit*) hareketiyle birleşir. İskân etme ve barınma, Heidegger’in dörtlüsünde bir birlik altına yerleşir. Gelgelelim Heidegger için modern teknoloji ne bu dörtlüyü bir birlik altına yerleştirmemize izin verir ne de bunun zorunlu bir sonucu olarak barınma ve iskân etmeyi kendi hakikati ve özünde düşünmemize olanak tanır. Dolayısıyla teknolojinin özü hakkında dikkatli bir düşünme olmadan modern insanın kendi mevcut barınma ve iskân etme koşullarını düşünmesi de mümkün değildir. *Ge-stell*, barınmanın ve inşa etmenin özel anlamını insandan uzak tutar, onu gizler. Dahası onunla artık insan, yaşadığı yerde de evinde değildir. Evinde olmak, insana, şimdiki geçmiş ve gelecekle anlamlandırma, şimdiki sükunetle ikamet etme olanağı verir. Gelecek basitçe bugünden sonra olacaklara

Böylece çerçeveleme, varlığın hakikatinin aydınlanması, parlamasını (*Lichtung*) ve hüküm sürmesini engeller. Dolayısıyla modern tekniğin özü, gizini açmanın bir yazgısı olarak tehlikedir (Heidegger, 1998c, s. 72). O hem bir tehlike hem de bir yazgıdır (*Geschick*). Gizini açmanın bir yazgısıdır. Fakat bu yazgı insanı tümüyle çaresizliğe iten bir niteliğe de sahip değildir. Gizini açmanın yazgısı, insana hâkim olur, onda hüküm sürer. Öyle ki tüm metafizik düşünme ve insanın bu düşünme biçimindeki konumunun bir yazgı olduğu söylenebilir. Fakat yine de bu yazgı insanı özgürlüğe açan bir açıklık imkanını içinde barındırır. Heidegger'in ifadeleriyle: "İnsan ancak yazgının alanına ait olduğu ve yalnızca itaat etmeye zorlanan biri değil, dinleyen, işiten biri haline geldiği ölçüde özgür (*Frei*) hale gelir... Özgürlüğün özü, kökeni bakımından iradeyle veya insan iradesinin nedenselliğiyle bağlantılı değildir" (Heidegger, 1998c, s. 68).

İşte bu özgür olma olanağını ve *tekhne'*deki gizini açmanın ya da *poiesis* olarak sanat aracılığıyla insanın varlığa açıklığının insana yine varlık tarafından bahşedilmiş olmasını Heidegger birlikte düşünerek nihilizme ve modern teknolojiye bir direnme ve meydan okuma stratejisi geliştirir. Bu strateji özellikle ikamet etme (yeryüzü, gökyüzü, ölümlüler ve tanrıların birliğinde somutlaşır), poetik düşünme, dil üzerine düşünme üzerinden gelişir. Genel olarak batı metafiziğinin varlıkla kurduğu ilişkinin eleştirisi ve bir gizini açma olarak teknolojinin aynı zamanda farklı bir gizini açmaya doğru düşünmenin olanaklarına açılması şimdi bizi bu kavramlarla Heidegger'in bu meydan okumayı nasıl gerçekleştirdiğini izah etmeye yönlendiriyor.

2.7. NİHİLİZMİN ÜSTESİNDEN GELMEK

Heidegger'in hem Batının büyük düşünürleriyle (Platon'dan Nietzsche'ye) karşılaşması ve metafizik düşünceyi *Destruction*'u hem de teknoloji eleştirisi, her çağda olduğu gibi bizim kendi çağımızda da belirli bir varlık anlayışıyla tutumlarımızı, düşüncelerimizi, eylemlerimizi

değil tam da bugüne doğru köklerini vererek "onu kapalı ve kendi başına duran" bir şey olmaktan çıkaran bir şeye işaret eder. "Bugünün kökü, kaynağı (*die Herkunft*) hem geçmişte olmuş olanlardır hem de gelecekte olacılara maruzdur" (Heidegger, 2008c, s. 103). Dolayısıyla olacıkların izleri bugünde mevcuttur. Heidegger, tehlikeden söz ederken kuşkusuz gelecekte olabileceklere işaret ediyordu. Fakat tehlikeyi şimdide görebilecek, insanı yurtsuzluğa sevk eden gelişmeleri öngörmüştü. Heidegger'i endişeye sevk eder görünen bu gelişmeyle ilgili uzunca bir alıntı yapmaya değer: "Bu olacıkların üzerinde durmasak da ne olduklarını dile getirmesek de onlar bizi sürekli bulur, belirleyici olurlar. Bunun her yerde çok yönlü belirtileri var. Örneğin bunlardan biri, kent ve köy evlerinin çatılarında sıralandığını gördüğümüz televizyon ve radyo alıcılarıdır. Bu işaretler neyi belirlemekte? Bunlar dıştan görüldüğünde insanların "oturdıkları" (*Wohnen*) yerlerde artık evlerinde (*das Haus*) olmadıklarını gösterir. İnsanlar gün gün, saat saat, yabancı (*Fremde*), çekici, tahrik edici ama aynı anda da eğlendirici ve öğretici alanlara çekiliyor. Bu yerler elbette kalıcı ve güven verici duraklar değil; sürekli olarak yeniden en yeniye değişim içindeler. İnsanlar da bütün bunlara kapılıp sürükleniyorlar (*gebannt und Jortgezogen*). Yurt-yuva olandan (*das Heimische*) yuvaya-benzemeyenin (*das Unheimische*) gücü insanı o denli alt etti ki, insan buna karşı hiçbir şey yapamıyor". (Heidegger, 2008c, 103).

belirlediğimiz ve anlayışımızı biçimlendirdiğimiz gerçeğini bize duyurur ve hissettirir.⁵⁴ Dünya bize ancak belirli bir varlık anlayışıyla açılır. Daha önce de gördüğümüz gibi halet-i ruhiyeler özellikle *Varlık ve Zaman*'da serimlendikleri biçimleriyle Da-sein'in (kendi varlığı özelinde) varlığı deneyimlemesinin biçimleriydi. Fakat modern çağ ve onun teknolojisi insanın kaygı, can sıkıntısı, hiçlik deneyimi gibi felsefe yapmayı da koşullayan halet-i ruhiyelerini bastırır ve onu varlık deneyiminden uzaklaştırır. Dünya, hergünlüğün alışıldık söyleme, açığa çıkarma biçimleriyle, teknolojinin tasallutu altında kendini geri çeker. Dünyayı meydana getirecek yeni açığa çıkarma biçimleri (şimdiye kadarki *Machenschaft* tarzlarından farklı olarak) bulmak (özellikle Geç dönem Heidegger'in mesaisinin önemli bir kısmını oluşturur), Heidegger'in yine teknoloji tartışmasında Yunanların yaşam dünyasında buldukları *tekhné* ve *poiesis*'in sanatsal yaratıma ebelik eden açığa çıkarma biçimleri hatırlanarak onlar üzerinde düşünerek gerçekleştirilebilir. Sanat, poetik bir düşünmenin ebesi olan insanın böyle bir düşünmede meskeni olacak yaratım alanıdır. İnsanın bir sakin olarak dünyada ikamet etmesi, Heidegger'in ünlü dörtlüsünde açılır. Bu dörtlünün bir birlik altında toplanması insanın Varlığı ihmalinden ileri gelen yoksunluğunu (aslında "yaşam" yoksunluğu), bir *hazır bulunuşluk* içinde aşmasında zemin işlevi görür. İnsan, bu birlik altında Varlığın açıklığında durarak poetik bir dil ve ona eşlik eden bir düşünme, bakış ve eyleme biçim(ler)i bulabilir. Heidegger'in 1930'lu yıllardaki yoğun nihilizm ilgisi aynı zamanda sanata ve özelden şiire (Hölderlin'in poetikasına) olan iştiağ ve temayülüyle eş zamanlıdır. Dolayısıyla Da-sein merkezli düşünmeden Varlık merkezli düşünmeye 'dönüş', Heidegger'i bu dönüşle birlikte insanın kendi konumuna ve içine girdiği krizle nasıl başedeceğine dair düşünmeye iter. Bu düşünme şüphesiz *Varlık ve Zaman*'da da vardı. Fakat varlığı sahnenin önüne koymak Heidegger'in düşünme serüveninde daha önceki döneme göre farklı güzergahlara, yollara geçişleri getirecektir. Bu patikalar Heidegger'in yeni bir düşünme olarak poetik düşünmede zirvesine ulaşan ve onunla sıkı sıkıya ilişkili olan bazı uğrakları öne çıkarır: Kökensel düşünme ve dilin varlıkla ilişkisi, sanat eseri ve dörtlü ve poetik düşünmenin yeri olarak şiir. Aslında Heidegger bu uğrakları *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta kısaca şöyle ifade eder: "Düşünme, Varlığın insanın özüyle bağını yerine getirir. Düşünme, kendine Varlık tarafından verilen bir şey olarak bu bağı Varlığa sunar. Bu sunuş, Varlığın Düşünmede dile gelmesiyle gerçekleşir. Dil Varlığın evidir. Dilin meskeninde insan ikamet eder. Düşünür ve şair bu meskenin koruyucularıdır". (Heidegger, 2013b, s. 5) Şimdi bunları ele

⁵⁴ Heidegger için bizi biçimlendiren düşünme yapıları eninde sonunda varlık ve düşünme arasındaki ilişkide açığa çıkar. Heidegger bir düşünür olarak kendisi için belirlediği görevi ise şöyle özetler: "Varlık ve düşünme arasındaki görünüşte önemsiz ayrımın temel saldırımını kendisine karşı yönelttiğimiz batı ruhunun temel konumunu ayırt etmeliyiz. O ancak onun *kökleri*'ne geri dönüşle alt edilebilir, yani onun başlangıçtaki hakikatini kendi sınırları içerisine yerleştirmeli ve onu yeni bir temelin üzerine koymalıdır" (Heidegger, 2008b, s. 22).

olarak Heidegger'in batı metafiziğinin rasyonalist ve insanı merkeze alan bakışına ve teknolojinin şeyler üzerindeki tahakkümüne nasıl yanıt verdiği bakalım.

2.7.1 Kökensele (Özle) Düşünme ve Dil

Bartky, Geç dönem Heidegger felsefesinin en ısrarcı talebinin 'düşünme'yi yeniden öğrenmemiz olduğunu belirtirken Heidegger'de modern çağın nihilizminin özünü oluşturan Varlığa yabancılaşmanın ancak 'kökensele' düşünmeyle aşılabileceğini söyler (Bartky, 2008, s. 289). Bu düşünme Heidegger'in teknolojinin yol açtığı yeryüzünün çölleşmesinin⁵⁵ önüne geçebilecek kuvvetleri teşvik edecek bir güce sahip olabilir ve böylelikle insanın varlıkla ilişkisinde yeni bir çağa hazırlayabilir. Bu hazırlanış, düşünmenin teknik yorumlanmasını terk etmeyi gerektirir. "Yunanlardan itibaren düşünmenin *theoria* olma özelliği bilmenin öne çıkışı ve teorik bir faaliyet olarak gerçekleşmesi, düşünmenin teknik yorumunda ortaya çıkar" (Heidegger, 2013b, s. 6). Bu tespitle birlikte insanın düşünmenin özüne yabancılaştığı ve böylelikle düşünmenin ait olduğu Varlıktan uzaklaştığı ve onu terk ettiği söylenecektir. Fakat burada düşünmenin insana değil, Varlığa ait olduğunu da ekleyelim. İnsanın varlığın hakikatini düşünmesi zorunlu olarak varlığın kendisini insana açmasıyla ya da ona yanıt vermesiyle sonuçlanmayabilir. Dolayısıyla esas olan şey, düşünmenin herhangi bir şey, bir varolan hakkında olması değil, bizatihi Varlığın düşünmesidir. O yüzden düşünce insana değil, Varlığa bağlıdır. Böylelikle düşünmeyi, daha doğrusu *animal rationale*'de cisimleştiği şekliyle düşünmeyi terk etmek, insanın varlıkla ilişkisini de radikal bir dönüşüme uğratar. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da Dasein'in temel halet-i ruhiyesini 'kaygı' olarak belirlemiştir. Kaygı, *animal rationale*'de tanımlandığı şekliyle insanın Varlığın açıklığının huzurundan çekip alınmasına karşı onu kendi özüne tevdi etmesi için kıskırtır. Zira insanın kendi özüne tevdi etmesi ancak hümanist düşüncenin terk edilmesiyle olanaklıdır. Hümanizm, kökensele düşünmenin serpilip gelişmesini engeller. Onun soruları farklıdır. Varlığın insan varlığıyla ilişkisini sormaz. İnsanın özü hümanizmin filizlenip büyüdüğü metafizik toprakta gelişmez. Kökensele düşünme, esasen

⁵⁵ Heidegger, teknolojinin aynı zamanda her türlü çöküşü, anlamın yitirilmesiyle ortaya çıkan hiçliği getireceğinden dem vururken 'çölleşme' [*Verwüstung*] ifadesini çok daha derin ve kapsayıcı bir anlamda kullanır. Nietzsche'nin 'Çöl büyüyor' [*die Wüste wächst*] cümlesini "çölleşme yayılıyor ve çölleşme tahribattan [*Zerstörung*] daha fazlasıdır" şeklinde yorumlar. Vurgu çölleşmenin tahribattan, yok etmekten daha vahim ve tehlikeli olduğuna kayar. Burada Heidegger'den uzun bir alıntı yapmak uygun olacaktır: "Çölleşme yok etmekten [*Vernichtung*] daha korkunçtur. Tahribat sadece şimdiye dek yetişen ve imar edileni yıkar, çölleşme ama gelecek yetişmeleri engeller ve imarın her türlüşünü reddeder. Çölleşme, basit bir yok etmeden daha korkunçtur. Bu [yok etme] yokluğu [*Nichts*] dahi ortadan kaldırırken bunun aksine çölleşme engelleyici ve reddedici olanı işler ve yayar. Afrika'da sahra çölü, çölün sadece bir çeşididir. Dünyanın çölleştirilmesi, insanın en yüksek hayat standartlarının tutturulması ile uyumlu olabileceği gibi bütün insanların saadet halinin temin edilmesi ile de uyumlu olabilir. Çölleşme, her ikisiyle de aynı şey olabilir ve kendini gizlediğinden dolayı en ürktücü şekilde her yerde kol gezebilir. Çölleşme, basit bir kumsallaşma [*Versanden*] değildir. Çölleşme, yüksek devrelerde yürüyen Mnemosyne'nin kovulmasıdır" (Heidegger, 2019, s. 43).

insanın *humanitas*'ını daha çok önemser ve onu yüceltir. Bu kapsamda kökensel düşünceye dair ne söylenebilir? Metafiziğe karşı nasıl bir konumdadır? Özetle aslında 'düşünme'nin özü nedir?

Kökensel ya da özlü düşünme için Heidegger bazı saptamalar yapar. Bunlardan biri daha önce de söylendiği gibi insanın varlıkla ilişkisini değiştiren varlığın düşünmesidir. Varlık bir tasavvur ya da bir düşünmenin sonucu değildir. Düşünme varlığın özüne aittir ve ondadır ve bu nedenle varlık ancak kendisi olabilir (Eren, 2005, s. 50). Düşünme onun herhangi bir niteliği olamaz. Varlığa ait düşünme ancak insanın bu düşünmeyi anlamasıyla mümkündür. Varlığın hakikati insana yalnızca bu düşünmede verilebilir, bahsedilebilir. Varlığın bir düşünme olarak insana bahsedilmesiyle ve "varlığın kendisinin bir düşünmeyi bulması...düşünmeyi sıçramaya götürür. Böylece düşünme, Varlık olarak Varlığa uymak için Varlığın kendisinden fıskırır" (Heidegger, 2009c, s. 10). İnsanın varlığın talebine, çağrısına uygun yanıtı düşünmenin Varlığı *dinleyen* bir düşünme olmasıyla mümkündür (Heidegger, 2009c, s. 13). Burada varlığın insan varlığıyla olan bağı varlığa verilmiştir. Fakat bu vermede, insanın ancak bir bulunma, bulunuş hali olması, Da-sein olması talep edilir bir bakıma. Da-sein, varlığın açıklığı içinde durarak, bu durmayla varoluşa erişebilir. Başka bir ifadeyle Da-sein'in, varlığın açıklığında durma tecrübesi katlanmayı ve en uç olana dayanmayı gerektirir ve zaten bu sırasıyla kaygıya ve ölüme-doğru olmaklığa işaret eder. Böylelikle bir varolan olarak insan, diğer her şeyden farklı olarak varoluşunu gerçekleştirebilir.

Kökensel düşünme, Varlığın çağrısına yanıt verir ve insanın özünün varlığın hakikatinde vuku bulması, bu yanıtın açığa çıkması demektir. İnsan, varolanlardan çekilerek varlığın hakikatinin korunması için fedakârlık yapar. Bu sayede varlığın koruyuculuğunu üstlenir (Heidegger, 2009c, s. 52-53). Varlığın lütfü, kökensel düşünmede açar kendisini. Fakat bu, zorunlu olarak insanın bu lütfü koruması şartıyla, varolanları terk ederek gerçekleşebilir. Heidegger için "fedakârlık, varlığın olagelmesinin kendi özünü sürdürdüğü yerde yabancılık çekmez; olagelme olarak Varlık, insanı Varlığın hakikati için talep eder" (Heidegger, 2009c, s. 54). Bu nedenle fedakârlık bir karşılık bekleme amacıyla yapılmaz. Bilakis onun hesaplayıcı ve faydaya yaslanan bir düşünmeyi geride bırakması gerekir. Bu fedakârlık sayesinde insan, kendi özünün varlık tarafından teslim edilmesine izin verir ve böylece yurdunda olabilir. Metafiziğin hükmü altındaki insanın özü, o ancak metafiziğin temellerine dönerse değişebilir. Eğer düşünme, özünde Varlığın hakikati üzerine eğilirse yani "üzerine-düşünme" ise o kendisi açısından metafiziğin temeline geri dönerken metafiziği terk eder (Heidegger, 2009c, s. 85). Metafiziğin terk edilmesine yaslanan ve Varlığın hakikatinin koruyuculuğunu yapan insana bizatihi varlığa ait oluşunu, onda kendi özünü hatırlatan kökensel düşünmedir. Bu düşünme, varlığa açık ve onun sesini duymaya hazır insandan Varlığa uyacak sözü talep eder. Düşünür ve şairin sözü

metafizik ve teknik akli saf dışı bırakan bir dilde somutlaşır. O halde bu dilin ne olduğu sorusu ortaya çıkar. Kökensel düşünmenin dili eğer varlığı söyleyecekse bu dilin özü nedir? Bu soru esasen aynı zamanda kökensel düşünmenin yerini, dünyasını ve o dünyada varlığın hakikatinin poetik bir biçimde nasıl dile geleceğinin imkanını da ortaya koyar. Varlığın dili, poetiktir ve bu dil insanın hem poetik ikametinin hem de kaçıp giden tanrıların yeniden gelişine hazır oluşunun da dilidir. Heidegger bir tür hazırlayıcı düşünme, düşünmenin yeni biçimine açılacak güzergahta nihilizme meydan okuyacaktır. O halde dil sorusuyla devam etmemiz gerekecek. Zira batı metafik geleneğin dili ve dil anlayışı, poetik bir dil lehine terk edilmeli, aşılmalıdır.

Hümanizm Üzerine Mektup'ta Heidegger o çok bilinen cümlesini yazar: "Dil varlığın evidir". Bundan ne anlaşılmalıdır? Öncelikle dilin ne olmadığını işaretler bu cümle, yani tersten bir okuma yaparsak şöyle söyleyebiliriz: Dil, insanın dışında, ona eklenen bir şey değil, bilakis onun hakikatinin ayrılmaz parçası, mührüdür. Dilin bir insan etkinliği olduğuna şüphe yoktur. Fakat bu, dilin bir araç olmasının dili anlamak için fazlasıyla yetersiz ve hatta kullanışsız olduğunu gösterir. Eğer düşünmeyi insan öznesinden varlığa kaydırıyorsak aynı şekilde dili de 'özne'den çekip almamız ve düşünmede düşünülen şeyin kendisi olan varlığa tevdi etmemiz gerekir. Dil, insan var olduğu sürece vardır fakat bu kez de insanın özünün ne olduğu sorusunun gerçek bir yanıtına götürecektir düşünmenin önü kesilecektir. Başka bir ifadeyle insan düşünür ve dili söyler ve konuşur fakat bütün bunlar varlığın bize aynasından görünenlerdir. Düşünmenin varlığa ait olması, dil için de geçerlidir. Bu gerçek, dili insan Da-sein'ı için varlığın yuvası, meskeni yapar. Heidegger bu meskende ikamet edecek olan "Da-sein'in oluşumunda, bünyesinde dili inşa etmek" (Heidegger, 2009b, s. 139). Kuşkusuz bu bizi dilin özünün ne olduğu sorusuna götürür. Nihayetinde dünya ancak dil yoluyla hüküm sürecektir. Fakat asla bir öznde meydana gelmeyeceği için bir araç olarak özneler arasında dolaşıma girer ve bu bağlamda ne nesnel ne de öznel (Heidegger, 2009b, s. 140). Dil bu temelsiz ayırımdaya *olamaz*, hüküm süremez. Heidegger "dil'in tarihsel bakımdan bir bütün olarak varolanlara varlığı vermenin olagelmesinden başka bir şey olmadığını" (Heidegger, 2009b, s.140) söyler. O halde dil, varlığı söyler, konuşur ama varlığa ait olduğu sürece. Bu anlamda dil Heidegger'e göre "halkın tarihsel Da-sein'inin dünya yaratan ve koruyan merkezinin hükmüdür ve zamansallığın (yitip gitmenin, sonlu oluşun) kendisini zamanlaştırdığı yerde olur; dilin olduğu yerde zamansallık zamanlaşır (Heidegger, 2009b s.140). Dil kendisini bir dünya yaratma gücü olarak bahşeder, verir ve bu noktada şiir ve ona uygun olan dil, "yalnızca varlığın hükmünün, kökensel sözün dokunulmazlığına getirildiği yerde meydana gelir" (Heidegger, 2009b, s. 142).

O halde kökensel düşünme ve dil doğrudan şiirle, şiirin diliyle ya da başka bir ifadeyle poetik bir dil ve onun hayat bulacağı bir poetik ikamet etmeyle doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla

kökensel bir düşünme ve dilin açılması şiire ve şairane söylemeyle ve ikamet edişle iç içe geçer. Fakat tüm bunlar Heidegger'in ünlü dörtlüsünün insana dünyada anlamlı ve varlığın hakikatine açık olacağı bir yaşam bahşetmesinin temelinde olanaklıdır. Bu nedenle Heidegger dilin özünün ne olduğu sorusunu yanıtlarken tüm bunları birlik içinde düşünecektir. Gerek Trakl gerekse Hölderlin okumaları hep bu çizgide yapılmıştır. Bu birliğin ve insanın yeryüzünde poetik ikametinin ne anlama geldiğini açık kılmak için Heidegger'in Trakl'ın 'Bir Kış Akşamı' şiirini nasıl okuduğuna yakından bakmak uygun olacaktır. Bu okuma özünde Heidegger'in çok sevdiği Hölderlin yorumlarında da görülebilecek pek çok öğeyi içinde barındırması bakımından dikkat çekici ve Heidegger'in Da-sein merkezli düşünmesinden varlık merkezli düşünmesine geçişinin en iyi temsillerinden biridir.

2.7.2. Poetik Dil ve 'Şey'

Heidegger'e göre dil, insanın en yakın komşuluğuna aittir (Heidegger, 2001a, s. 188). Amaç, dilin dil olarak ortaya çıkmasına, vuku bulmasına tanıklık etmektir. Bu yüzden dil üzerine düşünmek her zaman dilin konuşmasına, söylemesine dahil olmayı gerektirir ki ancak bu şekilde dil insanı konuştuğu bölgeden çağırabilsin. Dolayısıyla konuşan insandır demek yerine insan dil tarafından konuşturulur demek daha doğrudur. 'İnsan ifadesi' olarak dil tanımı ve şimdiye kadar gramere, mantığa, dil felsefesine, dilbilime hâkim olan dil görüşü başta söylenen dil olarak dili anlamamıza engel teşkil eder. Bu yüzden yine dilin konuşmasına, söylemesine odaklanarak düşünmeyi sürdürmeliyiz. Dilin konuşmasıyla nerede karşılaşırız diye sorar Heidegger. Buna göre konuşma, konuşulan şeyde tamamlanır ve gerçekleşir (Heidegger, 2001a, s. 191). Fakat konuşma, konuşulan şeyde kalmaz, sabitlenmez aynı zamanda onda muhafaza edilir. Dilin konuşması, konuşulan şeyde gerçekleşiyorsa biz onunla orada karşılaşıyorsak bu ancak şiirde, poetik olanda ortaya çıkar. Heidegger bunun ne anlama geldiğini ayrıntılı bir biçimde George Trakl'ın 'Bir Kış Akşamı' şiiri üzerinden gösterir. Heidegger'i takip etmek için şiiri büyük usta Behçet Necatigil çevirisiyle aşağıya aktaralım:

⁵⁶Bir Kış Akşamı

Pencereye kar düşünce

Çalar akşam çanı uzun,

Evi düzen içinde

Hazır sofrası çoğunun

Gezgin-göçebe kimi de

Gelir karanlık yollardan kapıya

Toprağın serin özsuyu

Açar altın, kerem ağacında

Yolcu girer içeri sessiz

Eşiği taş yapar acı

Duru aydınlıkta, sofrada

Ekmek, şarap parıltısı

⁵⁶ Şiirin Almanca aslı şöyledir:

Ein Winterabend

Wenn der Schnee ans Fenster fällt,
Lang die Abendglocke läutet,
Vielen ist der Tisch bereitet
Und das Haus ist wohlbestellt.

Mancher auf der Wanderschaft
Kommt ans Tor auf dunklen Pfaden.
Golden blüht der Baum der Gnaden
Aus der Erde kühlem Saft.

Wanderer tritt still herein;
Schmerz versteinerte die Schwelle.
Da erglänzt in reiner Helle
Auf dem Tische Brot und Wein.

Bağlantı linki için bkz. ([Georg Trakl Gedicht, Ein Winterabend ...wenn der Schnee ans Fenster fällt \(garten-literatur.de\)](http://garten-literatur.de))

Heidegger, şiirin üçüncü dörtlüğündeki ikinci dizeyi öne çıkararak şiirin merkezini belirler. Bu dize aynı zamanda şiire cazibe katar, onun bir sanatsal yapı olarak mükemmelliğini güçlendirir (Heidegger, 2001a, s. 194). Fakat bu merkezi dizeye gelene kadar şiirde, kendi varlık düşüncesinin katmanlarını göstermeye çalışır. Şiirin ilk dörtlüğünde dışarıda olanlara işaret edilir. Dışarıda kar yağmakta ve akşam çanı uzunca çalmaktadır. Bunlar, kır evinde olanlara dokunur ve son iki dizede içeriye doğru sokuluruz. Evin düzeni ve ölümlüleri hazır bulunmaya çağıran sofraya vardır. Fakat ikinci dörtlükte Trakl, birdenbire bir zıtlık koyar önümüze. Dil, dışarıyı konuşmaya başlar. Birkaç evsiz, göçebe karanlık yoldan kapıya doğru ilerlemektedir. Üçüncü dörtlükte ise karanlıktan aydınlığa doğru bir hareket gösterilir.

Şiirin ilk dörtlüğünde karın yağması, çanın sesi konuşur ve bunlar çağırma mevcuttur. İlk dize şeyleri gelmeye çağırır ve çağırma çağırma söyleme vardır. Söyleme ise şeyleri davet eder. Şeyler, insanları bağlar. Karın yağması, *gökyüzünü* getirir, akşam çanı insanları *ölümlüleri* olarak *kutsalın* önüne getirir ve Ev ve sofraya ise ölümlüleri *yeryüzüne* kavuşturur (Heidegger, 2001a, s. 197). Böylece dörtlü⁵⁷, biraraya gelir ve bu toplanma özünde şeyin şeylenmesidir. Bu dörtlünün birliği bir dünya kurar. Şiirin söylemesinde söylenen şeyler, şeylenmeye çağırılırlar. Şeyler, şeyleyerek bir dünya açar, doğururlar (Heidegger, 2001a, s. 197). Burada Heidegger'in düşüncesinin belki de en önemli duraklarından birisindeyiz. Şey nedir? Neden ondan bahsediyoruz ve şeyin şeylenmesi ne demektir? Eğer şiire yeniden dönmek üzere Heidegger'in şey hakkındaki soruyu nasıl ele aldığını görürsek poetik dilin, söylemenin ve aynı zamanda poetik bir ikamet etmenin şeyin şeylenmesinin koşulu olduğunu görebiliriz.

Heidegger 'şey' hakkında konuşurken yine mevcut çağcıl teknolojinin belirlediği biçimiyle dünyanın bir mesafesizlikten muzdarip olduğuna işaret eder. Şeyler, mesafelerin ortadan kalkmasıyla yakınıma gelmemektedir. Mesafenin sıfır derecesi asla bir yakınlığı kuramamaktadır. Aksine tüm yakınlık ve uzaklığı temelinden sarsmaktadır. Peki o halde diye sorar Heidegger 'şey' üzerine düşünmeye hazırlanırken, yakınlık nedir? Yakınlığın özü nedir? Öncelikle "şeyin şeyselligi ne onun tasarımı olan bir nesne oluşunda bulunur ne de nesnenin nesnelliliğiyle belirlenebilir" (Heidegger, 2006, s. 152). O halde şeyin ne olduğuna onu yakına getirirerek (Heidegger'in 'şey' üzerine düşünmesi, bu düşünme dahilinde 'şey'i yakına getirdiği ölçüde) bakmamız gerekir. Bu yakına getirme Heidegger için şeyin şeylenmesine izin vermeyen düşünme biçimlerini bir kenara bırakmayı gerektirir. Şey olarak şeyin ortadan kalkmasının iki öne çıkan nedenini Heidegger şöyle açıklar: "İlki, bilimin gerçek olanın gerçekliğine erişmekte diğer tüm deneyimlerden üstün olduğu fikri ve ikincisi gerçekliğin bilimsel olarak

⁵⁷ Heidegger'in dörtlüsünün ayrıntılı bir kavranışı için bkz. Mitchell J. Andrew (2006). Dörtlü. içinde, *Kutadgubiliğ: Felsefe-Bilim Araştırmaları 30, Heidegger Özel Sayısı*. (Umut Dağ, Çev., s. 717-725) İstanbul: Dergah Yayınları.

araştırılmasına karşın, şeylerin yine de şeyler olarak kalabilecekleri yanılgısıdır ki bu yanılgı da şeylerin daha önceden kendi şeyliklerine tamamen sahip oldukları kabulüne dayanmaktadır” (Heidegger, 2006, s.155). Bu yanılgıya karşı Heidegger, şey üzerine düşünmesini bir testi örneğiyle izah eder. Testi, metafizik gelenekte tasarımı olduğu biçimiyle bir karşıda duran (*Gegenstand*), bir nesne değildir. Onun bir şey olarak şeyliğine bu yolla ulaşılamaz. Öncelikle testi, kendinde duran bir şeydir ve şeyliği de onun bir kap olarak varoluşunda bulunur (Heidegger, 2006, s. 153). Kapın kapsandığı özün farkına ancak onu doldurduğumuzda varabiliriz. Fizik bilimi, kapın kapsamını hava olarak düşünür ve testinin boşluğunu, kendi boşluğu olarak asla düşünmez. Oysa testinin boşluğu ancak içine aldığı tutup koruyarak kapsar ve testi yine ancak bunların birliğini belirleyen, testinin testi olmasını sağlayan taşma etkinliğidir (Heidegger, 2006, s. 155). Taşma aynı zamanda armağan etmedir. Taşmanın armağanı ölümlüler için bazen içecek bazen de kutsama için vardır. İşte testinin taşmasındaki armağanda dörtlünün kendisi durur. Heidegger için testinin taşmasındaki armağanda testi bir şey olarak şey olmasını sürdürür. “Armağanda biraraya toplanan dörtlünün olageliş içindeki durakalışında biraraya toplanır. Bu çoklu sade biraraya toplanış, testinin özünü sürdürüşüdür” (Heidegger, 2006, s.157). Dolayısıyla testinin özü, esasen özünü sürdürmesinden başka bir şey değildir. Başka bir ifadeyle bir varolan olarak testinin varlığı, şeylemesiyle ortaya çıkar. Bu da dörtlünün birbirine ayna-oyunuyla yaklaşmasıyla mümkündür. Dörtlünün sade oyunu dahilinde şeyler şeyleyebilirler. Dörtlünün oluşturduğu dünya, bilim ve metafiziğin yaptığı gibi bir *açıklama* istenciyle düşünülemez. Sonuç olarak Heidegger için “şeyi, dünyalayan dünyanın (bir ayna-oyunu içinde dörtlünün sade birliği de denilebilir) şeylemesinden özünü sürdürmesine bıraktığımızda şeyi şey olarak düşünebiliriz” (Heidegger, 2006, s. 161). Böylece, şeyin şeylemesi, dünyayı yakına getirir ve biz şeyi şey olarak koruduğumuz sürece yakınlıkta ikamet edebiliriz. İşte bu Heidegger’in poetik/şairane ikamet etme dediği şeydir aynı zamanda.

Trakl’ın şiirinde şeyler söylenir, şeylemelerine bırakılır ve böylece dünya da söylenmiş olur. İlk dörtlük böylece ölümlüler olarak dünyanın dörtlüsüne ait olanları çağırır. Şeyler, gelmeleri, şeylemeleri için davet edilir ve şiirin dili bu daveti dile getirir. İkinci dörtlüğe geçtiğimizde ölümlülerin bir kısmı çağrılır. İlk iki dizede şeyler – kapı, karanlık yollar – söylenir (Heidegger, 2006, s.198). Dünyayı söyleyen ikinci dörtlüğün son iki dizesidir. İlk iki dizeden farklı olarak farklı bir şeyi konuşurlar. Kerem ağacı yeryüzünde yükselir ve böylece yeryüzü ve gökyüzünün birbirine ait oluşu gösterilmiş olur. Fakat bunların hepsi dörtlüde bir arada, bir birlik dahilinde hüküm sürer. Dörtlü dünya bu anlamda metafizik değildir. Dünya şeylere çağrılarak şeyleri konuşan bir çağırma olur. Şey ve dünya arasındaki ilişkide ilki ikincisini taşır ve ikincisi de ilkinin toplar bir araya getirir. Bu ilişki bir yan yana durmadan ziyade birbirine nüfuz etme şeklindedir. Böylece dünya ve şey arasındaki bölünme bir ayırım değil, ‘fark’ ilişkisi olarak

ortaya çıkar. Bu fark, şeyi ve dünyayı mevcut kılar. Fark, onları ayırdığı kadar birleştirir de. Birbirlerine karşı konumlanmaları, birbirlerine doğru taşınmaları, çekilmeleri fark sayesinde. Dolayısıyla Heidegger “farkın nesnelere ve o nesnelere temsilleri arasında kurulmuş bir ayrım anlamına gelmediğini” (Heidegger, 2006, s. 200) ilan ederek *representatio* olarak düşünmenin bu farkı göremediğini ve dolayısıyla dünya ve şeyler arasındaki gerçek ayrıma (farka) ve buna bağlı olarak dünyanın dünyalmasına kapalı kaldığını iddia eder (Heidegger, 2006, s. 200). Heidegger dünya ve şey arasındaki farkı çağırarak ve dilin bu farkta dünyayı söylemesini tespit ederek mimetik, temsil ve istemeye dayalı metafizikleri yerinden eden bir söylem geliştirir. Bu söylem farkın söylemi olacaktır. Heidegger için fark ne bir ayrım ne de bir ilişki olarak ortaya çıkar. Fark esasen dünya ve şey için bir ölçü ya da boyuttur ve bu durumda dünya ve şeylerin ortası olarak “fark, onların mevcudiyetlerinin ölçüsünü paylaşır ve böylece şeyi ve dünyayı çağırarak davette asıl çağrılan şeydir” (Heidegger, 2006, s. 200).

Trakl’in şiirinde, tüm şiirde konuşulan şey Heidegger için “Eşiği taş yapar acı” dizesidir. Dize acıyı konuşur, söyler. Eşik, kapıyı taşıyan zemindir ve böylece birbirlerine nüfuz eden içeri ve dışarıyı ve bu ikisinin ortasını destekler. Farkın oluşturduğu yarıktır ama ayırdığı kadar birleştiren bir yarıktır da. Bu yarıktır dünyayı ve şeyleri bir araya getiren dünyanın dünyalmasına el koyar ve böylelikle ekme ve şarap dünyanın parlamasıyla parıldar. Onlar tanrıların ölümlülere armağanıdır ve dünyanın taşınmasını, üstlenilmesini yerine getirirler (Heidegger 2001a, s. 203). Fark, dünyayı ve şeyleri çağırır ve bu çağrı formu esasen sessizliğin/dinginliğin çanıdır. Burada dil, sessizliğin çanı olarak konuşur. Farkın sessizliği dilin konuşmasında kırılır ve ölümlüler olarak insanların konuşması ancak dinleme olarak mümkündür. Farkın buyruğuyla ölümlülerin konuşması dile yanıt vererek gerçekleşir. Bu konuşma, aynı zamanda bir dinlemedir. İnsan, dilin konuşmasında yaşamayı, ikamet etmeyi öğrenir ve eğer modern yaşamın insanı yersiz yurtsuzluğa sürüklemesine, yeryüzüne yabancılaşmasına karşı yeni ve poetik bir ikamet etme söz konusu olacaksa bunu nasıl düşünelim? Trakl’in şiiri bunun işaretlerini gösterir. Şeylerin şeyleşmesini, dörtlünün bir dünya kurup dünyalmasını, insanın dilin konuşmasına yanıt vermesini... Fakat insan yeryüzünde nasıl şairane ikamet eder sorusu, Heidegger’in Hölderlin’in şiirine yönelik ilgisinde daha fazla öne çıkar ve bu ilginin nedeni yine modern teknolojinin hükümlüğüne karşı bir ‘yaşama’, mekân yaratma ve yeryüzünü mesken edinme çağrısında toplanır. Yeryüzüyle başka bir ilişki olanağını düşünmek, düşünmenin önünde duran en önemli görevdir.

2.7.3. Sanat ve “Yeryüzünde Şairane İkamet Etmek”

Heidegger için sanat, esasen varolanların hakikatini açığa çıkarmanın adıdır. Bu betimleme, Heidegger’in sanatla daha ziyade fenomenolojik-ontolojik bir bağlamda ilgilendiğini gösterir. Yine şiirle olan bağı da bu ekseninde gerçekleşmiştir. Başka bir ifadeyle Varlığın hakikatini gösterdiği zeminde durarak dilin konuşmasını sağlama, bu konuşmada dili ve düşünmeyi koruma görevini üstlenen şairin söylemesi ontolojik bir kaygıyla bağlantılıdır. Heidegger için şeyin şey olarak açığa çıkması, dünyanın dünyalamasının ifadesi sanat eserinde görünür olur. ‘Ne ise o olarak ortaya çıkma’ kuşkusuz yine *aletheia* düşüncesinin kalbinde yer alır. Aletheia, esasen yeryüzü ve dünya arasındaki kavga ya da mücadelenin sanat eserinde kurulması olarak ortaya konulur. Sanat eserinde somutlaşan bu kavga, hakikatin mücadele edenler arasında geçen bir oyunun zemininde ortaya çıkar. Dolayısıyla bir şeyin ne olduğu ancak bu mücadele sürecinde belirir. Dolayısıyla varoluşun özü sanat eserindeki oyunda sürüp gider ve bu da bize önceden belirlenmiş ya da verilmiş bir hakikatin olmadığını söyler. Heidegger *Sanat Eserinin Kökeni*’nde hakikatin “kendini kavga ve oyunda açarak, kendi kendini yönlendirerek gerçekleştirdiğini” ifade eder (Heidegger, 2011, s. 58). Dolayısıyla hakikat yeryüzü ve dünya arasındaki kavga olarak sanat eserine kendini koyar ve kavga varolanda açıldığı için hakikat bu yarıya ya da yırtığın içerisine sanat eserinde kendini çeker (Heidegger, 2011, s. 61). Hakikat, bir sabite ya da belirli bir nokta olmadığı, bir yaratım ve aynı zamanda bir korumayı üstlenmeyi (sanat eseri üzerinden) gerektirdiği için sanat eserinin kökeni bir yaratım ve korumaya denk düşer. Köken, dinamik bir yaratım sürecinden başka bir şey değildir. O, varolanın varlığının açığa çıktığı özüdür. Anlamaların, yorumların çokluğudur. İşte sanat eserinin koyucusu olacak olanların koruması, hakikatin bu dinamik, oyunbaz ve kavgacı olan yanının kurucu bir niteliğe sahip oldukları bilinciyle hareket eder. Koruma, tam da bu çoklu anlam ve yorumlara açık olan eserin bilindik ya da olağan bakış biçimlerine set çekerek gizlenmişlik ve gizlenmemişlik oyunu içinde kalmayı sağlar. Koruyucunun ve belki de Heidegger’in *çobanının* görevi budur.

Heidegger’e göre sanat bir dünya inşa eder ve kendini sanat eserinde ortaya koyar. Bu esasen *tekhne*’nin en üst formudur. Sanat, hergünlüğün çalışma dünyasının dışına çıkmayı vaad eder. Dünyayla o alışkın olduğumuz bağlardan bizi çözerek Young’un da ifade ettiği gibi “olağan-dışı bir şey meydana getirerek dünyanın sadece bir kaynak olarak ortaya çıkmasının önüne geçer” (Young, 2017a, s. 93). Bu anlamda sanat aynı zamanda metafiziğin şiddetine karşı koyabilecek bir karşı güçtür. Nitekim Yunanlar, nihilizme sanat etkinliği ile yanıt vererek yok olmaktan kurtulmayı başarmışlardır. Otantik olana yer açarak festivaller, kutsal bayramlarda gündelikliğin dışına çıkmayı bilmişlerdir. Böylelikle zamanı da ‘kendilerine ait’ kılıp şeylerin şeylemesine ya da özlerinde ortaya çıkmalarına izin veren bir imkân yaratmışlardır. Heidegger için bizim

uygarlığımızın asıl kayıplarından biri budur. Zira olağan dışının yaratılması ve bunun da sanat sayesinde oluşu, olağan olanın üzerinde düşünme imkânı veren ve yeryüzünde ikamet etmenin poetik biçimini yeniden kazanan ‘*anımsayıcı düşünme*’ ile doğrudan ilgilidir. Poetik ikamet etme, yeryüzünün yurt edinilmesiyle ama bunu da şiddet içermeyen bir *tekhné* üzerinden gerçekleştirmek koşuluyla mümkündür.⁵⁸ Bu bağlamda Heidegger’in Hölderlin’den ilhamla, onu takip ederek öne çıkardığı birkaç tema üzerinden ilerleyebiliriz. Yeryüzünde şairane ikamet etmek, otantik olana yer açmanın imkânı olarak festival ve bununla bağlantılı olarak tanrıların gelişine hazırlanma, hazırlayıcı düşünme. Bu temalar birbiriyle sıkı bir şekilde bağlantılıdır ve Heidegger’in modern çağın nihilizmine, Varlığın unutulmuşluğuna karşı geliştirdiği argümanları içerir.

Hölderlin Heidegger için poetik bir ikamet etmenin anlamının açığa çıkarılmasında, düşünmenin geri kazanılması ve böylece hümanizmin ötesine geçmede öne çıkan en önemli şair-düşünürdür. Şairin asıl görevi ise Heidegger için Varlığın hatırlanması, bir öznellik metafizikine sivrulmadan yeryüzünü poetik bir biçimde yurda dönüştürmesidir. Peki Hölderlin bir şair-düşünür olarak ne söyler? Heidegger’in Hölderlin’de bulunduğu yeryüzünü yeniden kazanmak ve tanrıların gelişine hazırlanma leitmotiflerine uygun olarak Hölderlin’de hangi temaları öne çıkarabiliriz? Bu konuda, günümüz fenomenologlarından ve şair Gosetti-Ferencei’nin yorumları aydınlatıcı olabilir. Gosetti-Ferencei, Hölderlin’in poetikasında bilimsel ve teknolojik bir izaha indirgenemeyen bir *yaşam duygusu (das Lebensgefühl)* olduğundan söz eder ve bu duygu insanda hem sevinç hem de hüznün ve yas ile somutlaşır (Gosetti-Ferencei, 2004, s. 150). Ünlü *Hyperion* adlı romanının hemen başında Hölderlin bu iki çatışan duyguyla dolu olduğunu söyler. Bu yaşam duygusu, insana trajik olma niteliğini verir. Dolayısıyla Heidegger’in de teknolojik düşünme olarak öne çıkardığı şeyden uzaklaşan bir öznellik taslağı sunar. Düşünme, epistemolojik ve metafizik koşulların cenderesinden kurtulduğu ölçüde poetik bir doğa betimlemesi de mümkün olacaktır. Düşünme, sevinç ilkesinden çıkan bir yaşam sezgisiyle doğaya bütünlüğüne bakabilmek ve onu sezebilmektir. Bu noktada Hölderlin, bilmenin

⁵⁸ *Tekhné*’nin otantik bir üretim olarak gerçekleşmesi hakkında bkz. Kalaycı, Nazile (2015) *Klasik Düşüncelerin İzinde Güncel Politika Sorunları*, Pharmakon Yayınevi, s. 52-54. Kalaycı’ya göre otantik üretim, güç kullanan bir failin işi olmadığı için bu üretim zor ve şiddet içermez. Üretim ve yaratım süreci poetik kökenlerine geri götürülmeli ve *tekhné*’nin şiddete dönüşmemesi için *phronesis* bir kılavuz olarak göz önüne alınmalıdır. Nitekim Sofokles’in *Antigone*’sinde Kreon’da olmayan şey de budur. Bu noktada Kalaycı için hem *poiesis* hem de *praxis*’in *phronesis*’ten uzaklaşması tehlike arz eder. İnsanın tarihsel bir varlık oluşu, kendine bir yurt edinmek için onu şiddet kullanmaya iter. Fakat burada Kalaycı’nın da işaret ettiği gibi insanın ‘yersiz yurtsuz’ bir varlık olması, onu çelişkilerin bir araya geldiği bir varlık olarak da kurar. *Deinos* sözcüğü insanın bu çelişkili yanını ifade eder. İnsan hem akıyla ileri görüşlü ama aynı zamanda basiretsizdir. Hem suçlu hem de masumdur. Heidegger insanın bu yanına *unheimlich* sözcüğüyle işaret eder. Yani tekinsiz, korkutucu, yabancılaşan, yurtsuz anlamında. Heidegger’e göre “*deion*’un *unheimlich* olarak çevrilmesinde olağan-olmayan düşünülür... *Unheimlich* sözcüğüyle yurdunda olmamayı kastederiz” (Heidegger, 1996, s. 71). Bununla birlikte insanın hem kuran hem de yıkan bir varlık olmasına ilaveten tarihin bu diyalektik harekette seyredişini kırabilecek gücün de *poiesis*’te olduğu söylenmelidir (Kalaycı, 2015, s. 55).

güzellikle başlaması gerektiğini düşünür. Dil (şairin poetik dili), haliyle poetik bir düşünmenin sonucudur (Gosetti-Ferencei, 2004, s. 159). Fakat doğanın ifadesinde özne, a priori yasalar üzerinden düşünmez. Bilme esasen yaşamın dolaysız duygusudur. Bu nedenle yaşam duygusunun ifadesi söz konusu olduğunda şair, Kantçı bir konumdan kaçınmak durumundadır. “Kant, estetik yargıyı saf ve pratik akıl arasında bir köprü olarak aşkınsal bir sistemde birleştirmeyi hedeflese de Hölderlin bu birlik olanağını reddeder” (Gosetti-Ferencei, 2004, s. 162). Bunun yerine Hölderlin, poetik ifadenin bir kayıptan kurtulma olarak olanaklı olduğunu düşünür ve yine poetik ifade, ait olma ve uzaklaşma ikilisinin söylenmesidir. Ait olma ve doğanın kaybının bir yaşam duygusu olarak ifadesidir.

Gosetti-Ferencei’ye göre “Hölderlin’in yas ve hatırlama olarak şiir teorisinin felsefi dayanağı da buradadır” (Gosetti-Ferencei, 2004, s. 162). Yaşam ve şiir hatırlamada bir ve aynı şeydir. Duygu, hazla birlikte acıyı da içerir ve Hölderlin’in poetik düşüncesinde doğayla ilişkimizin anlaşılması için acı ve kaybın onaylanmasını gerektirir. Dolayısıyla “yeryüzü yaşam kaynağı olduğu kadar karanlıkla kaplanmış” (Gosetti-Ferencei, 2004, s. 163). Böylece Hölderlin’in doğayla ilişkisi içinde ortaya koyduğu ‘özne’nin yaşam duygusunun gerilimli yapısı ve aynı zamanda doğayı hem kutlayıp hem de kayıp duygusu yaşaması nedeniyle kırılğan bir yapısı vardır. Poetik özne hem yeryüzünü kutsar hem de kayıba eşlik eden bir yas duygusu yaşar (Gosetti-Ferencei, 2004, s. 168). Poetik öznenin kırılğanlığı doğaya ya da yeryüzüne estetik bir yaklaşım, “ben olarak öznenin özgüllüklerini, hüznelerini, çilelerini terk etmeden, boşlamadan poetik dilin öznesinde görünür hale gelmeye başlar” (Gosetti-Ferencei, 2004, s. 170).

O halde Hölderlin’deki kayıp duygusu, Heidegger’in Ge-stell’in belirleyici olduğu bir dünyada yitirilmiş olanı yeniden düşünme çabasıyla benzer bir kaygıyı paylaşır. Hölderlin’in Kantçı öznellik fikrindeki a priori olanın sağladığı birliğe karşı, kırılğan bir özneyi öne çıkarışı esasen Heidegger’in Varlığın açıklığında duran (ki belirlenmemiş olana da açık olmak anlamına gelir) Da-sein’ini çağırıştır. Zira Da-sein’in kurucu momentleri hep halet-i ruhiyeler üzerinden belirlenmektedir. Hölderlin insanın doğayla (kaybettiği şey bir şey olarak) bütünleşme çabasının rasyonel ilkeler üzerinden gerçekleştiremeyeceğini söylüyordu. Poetik kırılğan özne, yaşam duygusunun doğayla dolaylı bir ilişkide oluşuyla fakat kırılğanlığını bu ilişkide bulmasıyla kendini gerçekleştirebilir. Şiir, tam da bu dolaylılığın, kayıp, yas ve sevincin içinden geçerek ve buna uygun bir dille inşa olunur.

Bu tür bir şiir ancak dilin söylediğini üstlenebilir ve varlığın kurulmasına ön ayak olabilir. Varlığın kurulması nasıl mümkündür? Şiirin bu kurulmadaki rolü nedir? Heidegger, 1936 tarihli Roma’da verdiği “Hölderlin ve Şiirin Özü” başlıklı seminerinde “şiirin varlığı kurma olarak ikili bir denetim altında” olduğunu söyler (Heidegger, 2013a, s. 41). Buna göre şair, tanrıları

kaynakta adlandırır fakat şiirin sözü ancak tanrılar biz insanları dile getirdiğinde gerçekleşir ve gücüne ulaşır. O halde tanrılar ve insanlar ya da halk (burada Heidegger'in aklında Alman halkı vardır) arasındaki bir *aradan* söz etmek gerekir. Şairin konumu bu ara yerdir, yani insanlar ve tanrılar arasında olmak, orada ikamet etmek, varlığın dilini orada konuşmak. Heidegger'in "insan şairane ikamet eder yeryüzünde" derken kastettiği de budur. Buna ek olarak şiirin özü belirli bir zamana aittir... ve Hölderlin şiirin özünü kurarken önce yeni bir zamanı belirler. Bu zaman, çoktandır çekilip giden tanrıların ve henüz gelmeyen fakat gelmekte olan tanrının zamanıdır" (Heidegger, 2013a, s. 43). Dolayısıyla şiirin özünün gerçekleşeceği zaman, 'çoktandır olmayan' ile 'henüz gelmeyen' arasında demir atar ve insanın özünü bu *arada* söyler.

Peki poetik dilin sözcüsü, söyleyeni olan şair bu *ara yerde* nasıl konumlanır? Hangi imkânı yaratmak üzere hazırlayıcı bir rol üstlenir? Öncelikle şiirin kendisi, herhangi bir ikamet etmede kendini göstermez. Bunun olabilmesi için poetik olanla ikamet etmenin birbirini taşıması, göğüslemesi gerekir. İkamet etme poetik olana yaslanmalı ve "şiir ikamet etmeyi ikamet etme olmaya hazırlamalıdır" (Heidegger, 2001b s. 213). Böylece insan varoluşu ikamet etmenin doğasıyla ve şiirin doğası da ikamet etmeye izin verme olarak düşünülür. Fakat bu hep yeryüzünü temel alır ve şiirin doğasını buna göre belirler. Dolayısıyla şiir, insanı ait olduğu yeryüzüne getirir, onu orada ikamet etmeye, yaşamaya hazırlar ve teşvik eder. Heidegger'e göre Hölderlin'in poetikasında yaşam, çaba, zahmet demek olduğu için "bu çabanın alanında insana tanrılara doğru bakmaya izin verilir" (Heidegger, 2001b s.218). İnsanın bu bakışı gökyüzü ve yeryüzü arasında gerçekleşir ve bu *ara* esasen insanın ikamet etmesi üzerinden ölçülür. İnsan kendisini göksel olanlara yani tanrılara karşı ölçtüğü için bu aynı zamanda yeryüzündeki ikametine de ölçüsünü verir. İkametin ölçüsü, tanrılara karşı ya da tanrılıkla ölçüldüğü sürece insan yeryüzü ve gökyüzünü bir araya getirir. İşte bu ölçü ya da ölçme, insanın ikamet etmesindeki poetik yanı açığa çıkarır. Öyle ki "şiir de esasen ölçmenin bir türüdür ve bu ölçme insanın kendi varlığına ilişkindir" (Heidegger, 2001b, s. 219). Bu ölçme insanın ölümlü oluşunu, sonlu oluşunu ölçüt alır. İnsan bu ölçüyle kendisini ölçer ve bu da tanrılıktır. Şair bu ölçüyü alarak şiir yazar. Ölçen ölçü olarak şiir bu bağlamda giz olarak kalır. Ölçme, asla bilimsel ya da rasyonel bir aklın istenciyle anlaşılabilir. Ölçü, poetik olan tarafından mühürlenmiştir. Bu sayede insan, poetik ölçü olarak şiirin hükmünde kalır. Ölçü gökyüzü (tanrılar) ve yeryüzü (ölümlüler) arasındaki boyutta insana otantik olanı açar. Bu otantik ölçü alma insanın tanrılarla, kutsal olanla karşılaştığı yerde mümkündür.

Heidegger bu karşılaşmanın olanağını Hölderlin'in şiiri üzerinden göstermeye çalışır. Hölderlin'in 'kutlama', 'bayram' imgeleri onun için bu izlekte yer alan otantik olmaya,

ölümlüler ve tanrıların karşılaşmasına imkân tanıyan imgelerdir. Ve bu karşılaşma insanın varlığın hakikatine açık olduğu zamanlara denk düşer. Zira daha önce de işaret ettiğimiz gibi *Das Mann*'ın hergünkülüğü varlığın unutulmasının nedeni ve onun hakikatinin açıklığında durmanın önünde bir engeldir. Bu nedenle kutlama, Dasein'ın hergünkülüğünün ve dolayısıyla kendisinin de dışına çıktığı zamanlara işaret eder. Gündelik aktiviteler kesintiye uğrar. Kutlama, “bizi diğer şeyler için özgür bırakır. Ne için? Bu, kutlamanın kendisi tarafından belirlenir” (Heidegger, 2018a, s. 57). Öyle ki kutlama, çalışmanın bırakılmasıyla sınırlı düşünülürse yine çalışma tarafından belirlenir ve ona hizmet eder. Böylece kutlamanın asıl özüne ulaşılmamış olunur. Zira modern insanın çalışmanın dışına çıkması, ondan geriye kalan zamanı bir boş çıkma olarak yorumlaması ve yaşaması, kendisine hakiki bir dönüşü ve kendisini sorgulamasını engeller. Kutlama, modern dünyada “kendimizden kaçma fırsatına dönüşür, sarhoşluk vesileleri haline gelir” (Heidegger, 2018a, s. 58). Oysa gerçek bir kutlama, şeylerin şeylemesine, özünü göstermesine imkân veren olayı [*Ereignis*] beklemektir. Festivalin özü buradadır. Fakat kutlama, yalnızca olağan olanın aşılmasıyla sınırlı bir anlam ihtiva etmez. Hölderlin için “festival, tarihin zemini ve özüdür” (Heidegger, 2018a s.60). Tanrıların ve ölümlülerin karşılaştığı olayın adıdır. Fakat festivaldeki festival olan şey, bir olay olarak festivalin ortaya çıkmasını sağlar ve bu Hölderlin için kutsal olandır. Ve aynı zamanda başlangıca aittir. Kutlama sayesinde tanrılar ve insanlar kutlamaya gelir ve orada buluşurlar. Böylece kutlanmış olurlar. Kuşkusuz bu, birbirlerini kabul etmeleri anlamına gelir ve kutsal olan da burada açığa çıkar. Kutlama, kutsal olanın açığa çıktığı, insanların ve tanrıların buluşması ve karşılaşması yoluyla kutsal olanın gelişidir. Burada kutsal olanda görünen ve galebe çalan bir uyum, uygunluk daima vardır ve bu insanı da belirleyen bir uygunluk biçimidir. Bu bağlamda doğada yer alan uygunluklar modern metafizikte şeylere insan tarafından zor yoluyla verilir. Oysa festivalde açığa çıkan uygunluk özü itibariyle farklıdır. Ona ancak festivalde festival olan şeye dokunarak ulaşılır.

Sonuç olarak festivalde, sanat eserinde, kaygıda, ölüme-doğru olmaklığın idrakinde vb. insanın gündelikliğin dışına çıkabildiği fakat bunu da onun yeniden üretilmesi için yapmadığı tüm ‘otantik olma’ imkanlarında Varlığın hakikatinin deneyimine yaklaşıyoruz. Heidegger’in modern teknolojinin hükümrancılığının asıl tehlike olduğuna işaret ettikten sonra bu tehlikeyi savuşturabilecek umudu da yine bu tehlikenin içinde araması her ne kadar paradoksal görünse de onu gerçekçi olmaya yaklaştırır. Bu çerçevede Iain Thomson’ın da işaret ettiği gibi Heidegger tehlike ile vaat arasındaki ilişkiye dikkat çeker. “Tehlikenin olduğu yerde kurtarıcı güç de büyür”. Hölderlin’den alıntılanmayı pek sevdiği bu cümleyle Heidegger karanlığın şafak vaktini de içerdiğini söyler gibidir. Fakat gerçekten söz konusu tehlikeyi deneyimlemek şartıyla tehlikenin savuşturulması imkanları açığa çıkabilir. Ve bu yüzden Heidegger, söz konusu

tehlikenin ne olduğunun anlaşılmasına neredeyse bir ömür verir. “Varlık biz modernlere hiçlik olarak görünür fakat yine de bu hiçlik varlığa dair gelecek olanakları da tüketmez, korur” (Thomson, 2011, s. 207). Teknolojik *Ge-stell* üzerine kurulu olan anlayışımız varlığı hiçliğe indirger. Fakat biz varlığın hiçliğini deneyimlemeye cesaret edebildiğimiz ölçüde tehlike giderek vaade yerini bırakabilir.

SONUÇ

Nihilizm sorunu, insanın genel olarak yaşama, kendisine verdiği anlamla doğrudan ilişkilidir ve hem kendi varlığını ve dünyadaki yerini hem de başkalarıyla olan ilişkisini bağlar. Bu bağlamda nasıl bir yaşam sürüleceği insanın önündeki en önemli sorulardan biridir. Varoluşsal bakımdan insan, neden yaşadığı ve buna bağlı olarak nasıl yaşaması gerektiği sorularına yanıt vermeye çalışmıştır. Sorduğu sorular nihayetinde yaşamla, onu nasıl yaşadığı ve yaşayacağıyla ilgili olduğu için anlam verme ve bu anlamın kendisinde ve kendisinin dışında olanlarda (insan olmayan hayvanlarda, genel olarak canlı yaşamın kendisinde ve inorganik yaşamda) nasıl karşılık bulduğu önemli hale gelmektedir.

Bu çalışmanın ilk bölümünde ele aldığımız Nietzsche'nin felsefesinde nihilizmin, hem bir durum ile hem de en genel anlamıyla yaşam ve kültürle ilişkili olduğunu göstermeye çalıştık. Fakat yine de bu ikisinin birbirine sıkı bir biçimde bağlandığını da ihmal etmeden nihilizmin geniş bir anlamı olduğunu, Batı düşüncesi ve kültürüne içkin dinamiklerini dikkate alarak işaret ettik. Bu açıdan bakıldığında Nietzsche, kendi zamanının nihilist karakteri olarak Tanrının ölümüne ve Schopenhauer'in felsefesinde somutlaştığı biçimiyle istencin reddine odaklanmaktadır. Bu iki moment hem Nietzsche'nin şimdi'sinde hem de esasen tarihsel olana verdiği anlamla birlikte düşünüldüğünde geçmişe dair çözümlerinde açığa çıkmaktadır. Tanrının ölümü, bir çürümenin adı olduğu için en yüksek değerlerin değerini yitirmesiyle yan yana durmaktadır. Tanrının ölümü en büyük olay olmakla birlikte bir tarihsel sürecin, olagelmenin sonuna işaret eder. Fakat bu ölümün esasen tanrıya olan inancın hem sarsılması şeklinde hem de bu inancın kökenlerinin sorgulanmasına olanak verecek şekilde incelenmesi gerektiği sonucuna ulaştık. Buna göre Tanrıya inanç yalnızca Hıristiyanlığın tanrısıyla sınırlı değildir. Burada işaret edilenin suçluluk ve borçlu olma duyguları uyandırarak kölece bir ahlakın gelişiminde belirleyici olan Tanrıya inanç olduğunu gösterdik. Buna ek olarak hem tanrıya inancın hem de metafiziğin temel pek çok kavramının kökeninin dilde nasıl vuku bulduğuna işaret ettik. Gramere inancın esasen 'özne' metafiziğinin de kökeni olduğunu, mutlak hakikate inancın da bunu içerdığını gördük.

Nietzsche tarihsel köklerini Eski Yunan'da görmekle birlikte nihilizmi Hıristiyan kültürünün kalbinde arıyor ve aslında hem modern düşüncenin hem de modern bilimin çileci değerler etrafında örgütlendiğini göstermeye çalışıyordu. Bu anlamda 'neden' kategorisi, Kant'ın ödev ahlakına dayalı felsefesi hedefi dâhilindeydi. Fakat öncelikle Nietzsche'nin Platon'un felsefesinde duyulur-düşünülür olarak ayrılan dünya kavrayışını eleştirisini göstermemiz gerekiyordu. Bu sebeple bu ayrımın köklendiği Parmenides felsefesine değindik ve söz konusu ayrımın hakikatin duyulur üstü olanda konumlandırılması, bedene karşı ruhun, yaşama karşı

ölümün öne çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Ayrımın etkileri ahlaki ve politik olanda ve esasen bütün bir kültürde görülebilir. Bu Platoncu düşünme çizgisi, trajik olanın belirleyici unsuru olan Dionysos'un dışlanması, aynı zamanda saf bilmenin koşulu olan bedenden, insanın hayvanlığına ait olan tüm kültür yaratıcı unsurlardan (yanılsamalar, düşler, itkiler, vahşice duygular vb.) uzaklaşmasını beraberinde getirmektedir.

Nietzsche için bilme istencinin kültüre egemen olması, öte dünyacı ideallerin yaşama galebe çalması, halkın Platonculuğu olarak Hıristiyanlıkta ve onun dünya görüşünde de işler haldedir. Soykütüğü yöntemi Hıristiyanlığın ortaya koyduğu iyi-kötü karşıtlığı üzerinden belirlenen ahlak sisteminin iç dinamiklerini gözler önüne serer. Bu dinamikler, kendi başına, sorgulanamaz duran değerlerin aslında mücadeleler sonunda biçimlendiğine, güç istencinin dereceleri ve kullanımlarıyla ilgili olduğuna işaret eder. Mücadeleler, güç derecelerinin karşı karşıya gelmesi farklı değer yargıları yaratır. Burada köleye ait değer yargılarının yaşamı nasıl yadsıdığını ve bu yadsımanın ne türden bir unutmama-hafıza ilişkisi oluşturduğunu gördük. Buna göre köle ahlakı, geçmişi unutmayı başaramadığı, geçmişin hafızayı istila etmesine engel olamadığı için hınç duygusunun tuzağına düşer. Hınç, geçmişi etkin bir unutmamanın iyileştirici imkanından ve geleceği, yaşamı olumlayacak biçimde tahayyül etmenin yeni olası biçimlerinden alıkoyar. Bu yüzden yaşamı olumlayacak bir yönelim esasen geçmiş ve geleceğin belirlenmemiş, yoruma ve olanaklara açık olarak düşünülmesine bağlıdır. Böylece tarihsel bilgi ancak yaşama hizmet ettiği ölçüde değerlendirilir ve bir sanatçının yorumuna, perspektifine ihtiyaç duyar. Bu nedenle tarih bir bilim değil sanat olarak gerçekleşebilir. Zira tarih yaşamın hizmetinde olacaksa ancak tarihdışı duyumsamayı yani insanın hayvanlığından gelen irrasyonel Dionysosçu unsurların seferber edilmesini gerektirecektir. Rasyonel güçlerin egemenliği azaldığı ölçüde tarih, olumlayıcı bir güç olarak kültürün oluşumunda kurucu bir moment olabilecektir.

Nietzsche'nin Hıristiyanlıkla birlikte dekadant olarak gördüğü modern bilim ve felsefe de esasen kesin ve nesnel bilginin peşindedir. Bunun ardında ise dünyayı kendi metafizik idealleri üzerinden okumaları, "kesinlik" temelli bir hakikat istemiyle iş görmeleri vardır. Bu noktada Nietzsche'nin Descartes ve Kant eleştirilerini ortaya koyduk. Descartes, kesinlik ideali üzerinden bir dünya tasavvuru ortaya koymakla beraber özne merkezli bir düşünmeyle nesneyi de özneye benzeten, oluş-dışı bir bağlama yerleştirmektedir. Özne, düşünmenin arkasına eklenen bir şey olmakla esasen farklılık ve benzerlikleri yadsıyan ve bunları aynının farklı versiyonları olarak görmeye yönelen bir istemin sonucudur. Nietzsche son kertede bu kartezyen mantığı, güç istencinin yaşamı 'koruyan' yanına yani insanın topluluk yaşamının devamını sağlayan bir isteme atfeder.

Platon'un gerçek ve görölür ayırımının modern değişkesi Nietzsche için Kant'ın fenomen ve kendinde-şey ayırımında bulunur. Fenomenler, anlama yetisinin kategorilerinin uygulanabilir olduğu ve 'nedensellik' ilkesinin hüküm sürdüğü bir alandır. Fakat Kant dünyanın değerini, onun dışındaki ölçütlerle ölçerek 'neden' kategorisine yönelik bir inanç üzerinden belirler. 'Neden' kategorisi, ona inanmakla şeyleri benzer ve eşit hale getirir ve bu da varolanlara egemen olma istenciyle hareket eden bir öznenin hakikat iddiasının zeminini teşkil eder. Nietzsche'nin Kant eleştirisindeki bir diğer ana noktanın ahlak düşüncesinde olduğunu gösterdik. Buna göre Kant'ın ahlakı kendinde-şey alanına getirmesi ve 'özne'yi ödeve yaslanan buyruklar bütünü üzerinden kurması, yaşamın asıl güçlerinde uzaklaşılmasıyla sonuçlanmaktadır. 'Kesin buyruk' Nietzsche için Kant'ı Hıristiyan ahlakının sınırlarına hapsedmektedir.

Nietzsche, tüm Avrupa düşüncesinin tarihine yayılan nihilizmin üstesinden gelmek için kendi felsefi düşüncesinin kurucu unsurlarını seferber eder. Başka bir ifadeyle onun düşüncesinin temel kavramlarının birçoğu esasen nihilizme yanıttır. Bunu da birkaç başlık altında özellikle güç istenci, ebedi dönüş, üst-insan oluş, armağan verme erdemi, mesafe pathos'u ve olumlayıcı bir imkân olarak sanat bağlamında ortaya koyduk. Güç istenci, canlı ve cansız tüm yaşamın temeli, özüdür ve mevcut güç konumunu ya da derecesini koruma ile sınırlı değildir; bilakis hükmetme ve 'fazla' yaratabilmedir. Nietzsche'nin yaşamı olumlama edimi dediği şey burada gücün korunması değil, artışına bağlıdır ve güç bir kuvvet çokluğu olduğu için varolanlar arasındaki niteliksel farklar buradan doğar. Dolayısıyla etkin ve tepkisel kuvvetler arasındaki ayırım bizi güç istencinin niteliksel farklarına götürür. Efendi ve köle ahlakı ayırımı burada ortaya çıkar ve olumlayıcı kuvvetlerin etkin oluşlarının nihilizme ve hınç dinamiğine verilebilecek en iyi yanıt olacağı söylenebilir.

Tanrının ölümü, Batı kültürünün esas belirleyicilerinin yani en yüksek değerlerin değerden düşüşünün bir betimlemesi olması bakımından ortaya çıkan boşluğu işaret ettiği kadar bu değerlerle yaşayan 'insan'ın da terk edilmesine çağrıda bulunur. Bu nedenle Nietzsche, üst-insan olarak adlandırdığı yeni bir oluşa dikkat çeker. O, bir geçiş, bir geride bırakma, eski ideallerin yıkımına ve aynı zamanda bir olumlama edimine işaret eder. Önceden verilmiş, tanımlanmış bir yaşam anlayışı olmadığına göre geçişi ve aşmayı temsil etmesi bakımından üst-insan oluş, etkin, olumlayıcı ve yaşamı yükseltici kuvvetlerin cisimleşmiş halidir. Bu bakımdan üst-insan, insanın hayvanlığından gelen yetilerinin yaşamda ve kültürde kurucu unsurlar olmasına öncülük edecektir ve ilaveten etkin bir unutmamanın ve dolayısıyla yeni bir hafıza geliştirmenin ve nihayet yeni bir tarih anlayışı ortaya koymanın da imkanındır.

Etkin unutmama, Hıristiyanlığın inşa ettiği hafızaya karşıt olarak geçmişini canlı, hala etkileri sürmekte olan ve yaşama hizmet etmesi gereken bir şey olarak ele alır. Hafızayı kuracak olan hatırlama ediminden ziyade bu tür bir unutmadır ki onun sayesinde hem haddinden fazla tarihin ya da tarihsel bilginin yol açtığı tahribatın önüne geçilebilir hem de insanın hayvan yanının kültür kurucu unsurları özgürleşebilir. Fazla hafıza, tepkisel kuvvetlerin galebe çalmasıyla sonuçlanacağı için Nietzsche, öncelikle karşı bir 'erdem' öne çıkarır. Armağan verme erdemi Hıristiyanlığın affetme-cezalandırma doktrininin temeli olan özgür istenç fikrini karşısına alır. Gücün artmasını, yaşamla dolu olmasını temsil eden bu erdem, herhangi bir çıkar ya da faydaya dayanmaz ve bir beklenti de varsaymaz. Yaratmak, yaşamı olumlamak için biriktirmek, fazla yaratmak fikrinden kaynaklanır ve yozlaşan geleneksel ahlakın bencilliğinden uzaktır. Bu tür bir edimsellik kesinlikle (Hıristiyan komşu sevgisi gibi gerçek bir sevgi ve dostluktan uzak) geleneksel felsefenin benlik kurgularının terk edilmesini gerektirir. Hıristiyan ahlakı, suçluluk-borçluluk ilişkisi üzerinden hem benliğin hem de başkasının (örneğin merhamet ahlakı bağlamında merhamet edileni) olumlanmasını başaramaz. Nietzsche'nin bunun karşısına mesafe pathos'u üzerinden farkı olumlayan bir bakış açısıyla çıktığını göstermeye çalıştı. Mesafe pathos'unun kişinin geçmişle, başkalarıyla ve kendisiyle olan ilişkisi söz konusu olduğunda Hıristiyanlığın ve genel olarak metafizik geleneğin betimlediği ilişki biçimlerinin üstesinden gelebilecek bir imkân sunduğu söylenebilir. Bu üç farklı ilişki momentinin yeniden formüle edilmesinde Nietzsche Eski Yunan 'agonistik' düşünme biçimini öne çıkararak son kertede geçmişe yönelik 'böyleydi' mottosu yerine olumlayıcı 'böyle istedim' mottosunu koyar ve böylece en üst olumlama olarak ebedi dönüş fikrine ulaşmamız mümkün olur.

Ebedi dönüş bu bağlamda Avrupa nihilizmine karşı Nietzsche'nin öne çıkardığı güç istenci, üst-insan oluş ve mesafe pathos'una eklenerek esasen 'oluş'un nasıl olumlanacağı meselesine bağlanır ve varoluşsal bir anlam da taşır. Ebedi dönüş, olan her şeyin masum olduğu düşüncesine yaslanır. Çizgisel zaman yerine döngüsel/dairevi bir zamana işaret eder ve önceden belirlenmiş bir amaç ya da hedef düşüncesini dışarıda bırakır. Buna bağlı olarak herhangi bir köken ya da başlangıç düşüncesini reddeder. Dolayısıyla modern zaman ve tarih anlayışının karşısındadır. Fakat düpedüz olan her şeyin tekrarlanmasına da dayanmaz. Aksine ebedi dönüş, Nietzsche'nin düşüncesinde fark ilkesi olarak da işler. Nietzsche'ye göre 'an' sonsuzca geri döner fakat döndüğünde oluş dünyasında mevcut ilişkiler değişmiş olacağı için düpedüz aynı biçimde yeniden gerçekleşmez. İlâveten geçmiş, yorumlanan, aşılacak bir şey olduğundan etkin unutmamayla yükünden kurtulup yaşamın hizmetine dahil olduğu ölçüde olumlanır. Geçmiş, hep terk edilmesi gereken bir şey değildir, insanın kendisini aşabilmesi için gerekli olan etkin unutmamanın eşliğinde yorumlanmalıdır.

Nietzsche'nin kendi çağında öne çıkan tarih anlayışının eleştirisi, 'tarih-dışı' unsuru (insanın hayvanlığına ait olan yanını) yaşamı olumlayacak bir tarih anlayışının gelişimi için seferber etme iddiasına yaslanır. Buna göre tarih ancak bir sanat olarak olanaklıdır. Geçmişe de bu anlamda bir sanatçı gibi yaklaşmak gerekir. Bu noktada Nietzsche, geleceğin felsefesinin esasen sanatın olumlayıcı gücüne ve yeryüzüne bağlı kalma çağrısına dayanması gerektiğini ifade eder. Tüm bunlarda iş başında olan asıl güç ve olumlayıcı güç istencinin faili, Dionysos'tur.

Dionysos, Nietzsche'nin düşüncesinde hep dönüşen, başkalaşan, kimi zaman uzlaşmaz bir karşıtlıkta kimi zaman uyumlu bir ilişkide somutlaşan bir figürdür. Aşkın ideallerin belirlediği anlamların radikal eleştirisinin güdüleyicisi, dişil olanın yıkıcı ve yaratıcı gücünün simgesi, eskinin yıkıntıları arasında yeninin müjdecisi, sağlığın, iyileşmenin hekimi, yaşamın olumlayıcısıdır. Nietzsche Dionysos ile eskinin tüm anlam ufkunu belirlediği bütünde kesikler açar ve henüz bilinmeyen, tehlikeli olanakları isteyecek cesareti arzular. Bu cesaret sayesinde Nietzsche karanın güven ve rahatlık sağlayan ahlaki ufkunun terk edilmesini salık vererek deniz imgesini okuyucusuna sunar. Şayet insan aşılacaksa ya da şimdiye kadar yaşamı yorumlamak için ortaya koyduğu değerler geride bırakılacaksa yeni bir psikoloji ve fizyolojiyi esas alan ve bizi bu şartla felsefe yapmaya teşvik edecek bir dürtüye ihtiyacımız olduğu açıktır Nietzsche'ye göre. Bu türden bir dürtü, kendimizle özdeşliğimize ve aşkın ve çileci ideallere değil kendimizi, etkin bir unutmayla inşa ettiğimiz – ki bu da esasen sanatsal bir yaratım sürecine işaret eder - bir hafıza yoluyla terk edebilme cesaretine, doğaya bağlılığımızla tanımlanan dürüstlüğümüze ve farklılaşabilme gücümüze dayanır. Bu güç, Nietzsche'nin yaşamı ve bir beden olarak benliğin yaratımını olumlayan Dionysosçu olandan başkası değildir. Farklılaşabilme, kendinin üstesinden gelebilme edimi, nihilizmle başa çıkabilme gücünü insan hayvanına verebilir ve böylelikle yeryüzüyle özgürleştirici ve iyileştirici bir ilişkinin yaşanması mümkün olur.

Nietzsche'nin felsefesinde en merkezi sorun olarak nihilizm, geçtiğimiz yüzyılda Heidegger'in düşüncesinde en derinlemesine yankılanmış, ele alınmış ve Nietzsche'nin düşüncesine ek olarak daha geniş bir minvalde değerlendirilmiştir. Heidegger nihilizmi 'varlığın unutulmuşluğu' olarak kavradığı için onun varlık sorusunu nasıl gündeme getirdiği ortaya koymaya çalıştık. Bu bağlamda başyapıtı *Varlık ve Zaman*'ın Dasein analitiği kısmı ve ilişkilendiği kavramları birlikte düşünerek dar anlamıyla insan olarak tanımlanabilecek Dasein ile varlık arasındaki ilişkinin ne olduğuna açıklık getirmeyi denedik. 'Varlığın unutulmuşluğu' hem varoluşsal bakımdan Dasein'in hergünlüğü içinde hem de tarihsel olarak (metafizik olarak) felsefi düşüncenin kalbinde yer alır. Heidegger, hergünlüğün vasatlığının kaygı, ölüm, hiçlik gibi deneyimlerden Dasein'ı uzaklaştırdığını ve böylece varlıkla olan ilişkisini kopardığını düşünür. Hergünlüğü içinde Dasein'in ontolojik konumu şüphesiz ahlaki bağlamda değerlendirilemez.

Fakat asıl mesele varlığın düşünülmesi olduğu için ondan uzaklaştıran her tür tehdide karşı mesafe alınmalıdır. Başka bir ifadeyle Dasein, insanın bir bulunuş biçimi olduğundan onun varlıkla karşılaşabileceği deneyimler hergünlüğün dışına çıkmayı gerektirir. Hergünlük, unutulmuşluğu tüm unsurlarıyla Dasein'a musallat eder ve Dasein da bu sınırlar dahilinde Herkes'in içinde herhangi biri olarak yaşamını sürdürür.

Varlığı düşünme, özellikle teknolojinin gelişim ivmesinin arttığı bir dönemde Heidegger için daha da önemli hale gelir. Zira yeryüzünün ve insanın yeryüzündeki ikametinin yazgısı, insanın varlıkla ilişkisinin nasıl gelişeceği ve dönüşeceğiyle doğrudan bağlantılıdır. Eski Yunanlar varlığı *physis* (doğa) olarak düşünmüşlerdir ve varlığın poetik düşünme tecrübesi onlarla birlikte başlamıştır. *A-letheia* olarak hakikat *physis* ile birlikte deneyimlendiği için şeylerin ortaya çıkması, görünmesi varlığın oluşudur. Fakat Platon ile birlikte bu *a-letheia*'ya yaslanan hakikat düşüncesi doğruluk olarak hakikat düşüncesine kaymaya başlar ve varlık deneyiminde köklü bir değişim olur. Bu esasen Heidegger'in varlığın unutulmuşluğu dediği, Batı düşüncesinin en önemli dönüşüm anlarından biri ve belki de en önemlisidir. Bu dönüşümü, Heidegger'in Platon'un Devlet'inin yedinci kitabında yer alan mağara alegorisini yorumlaması üzerinden göstermeye çalıştık. Platon'da *physis*, yerini *idea*'ya bırakır ve *a-letheia* olarak hakikat de *ideanın* egemenliği altına girer. Hakikatin özündeki bu dönüşüm insanın dünyaya, varolanlara yönelik tavrında da köklü bir dönüşüme yol açar. Doğruluk ve temsil varlıkla ilişkinin belirleyenleri olarak öne çıkar ve Platon'da *a-letheia*'nın *idea*'ya tabi oluşuyla başlayan süreç modern felsefenin başlangıcından Nietzsche'nin düşüncesine kadar takip edilebilir. Heidegger'de varlığın insandan geri çekilişi Descartes'ın kartezyen dünya anlayışında, Leibniz'in modern yeter-neden ilkesinde, Nietzsche'nin 'değer'e yaslanan güç istenci metafiziğinde kendini gösterir ve bu sonucusu bu çekilmenin son merhalesi olarak karşımıza çıkar. İlk olarak Descartes'ın dünyayı teorik kavrayışı, 'özne' merkezli ve doğrudan dile getirmese de zımnen 'bilme istenci' olarak güç istencinin öne çıktığı bir yörüngeye sahiptir. İkinci olarak metafiziğin 'temel' arayışının modern felsefede öne çıkan temsilcisi olarak Leibniz'in yeter-neden ilkesi 17.yy'ın temsil ve bilme düzenine aittir ve geç modern çağ da bu ilkenin etkisi altında biçimlenir. Dahası modern teknolojinin yine bu ilkenin ufkunda işlediği, belirlendiği söylenebilir. Üçüncü olarak Heidegger'in Nietzsche okuması Batı metafiziğinin ulaştığı son aşamayı göstermesi bakımından önemlidir. Heidegger, Nietzsche'yi özellikle 1930'lu yıllardan başlayıp 1950'lere kadar gündeminde tutar. Fakat daha ziyade 1930'lu yıllarda verdiği Nietzsche başlığı altında derlenen seminerler genel olarak Nietzsche'nin felsefesini ve nihilizm sorununu ele alır. Bu seminerlerin 1961 Neske basımını esas alarak Heidegger'in Nietzsche'yi nasıl okuduğunu ortaya koymaya çalıştık. Ebedi dönüş ve güç istenci kavramları nihilizm sorunu bağlamında da bu seminerlerde öne çıkar. Ayrıca üst-insan ve adalet

kavramları da Heidegger'in Nietzsche yorumunu tamamlar. Heidegger için Nietzsche, en yüksek değerlerin değerinin sorgulanmasına odaklansa da eninde sonunda Batı düşüncesini 'değer' merkezli okumuş, varlığı değerlendirci bir perspektiften düşünmüştür. Bu da Heidegger'e göre onun nihilizm kavrayışını zayıflatan bir yönüdür. İlâveten güç istenci metafiziği esasen karşı koyduğu Descartes metafiziğinin doğruluğa dayalı hakikat düşüncesini de paylaşır. Nietzsche ruh yerine bedeni koymuş fakat bu hamle, insan merkezli düşünmenin sınırlarını aşma konusunda başarısız olmuştur. Heidegger varlığın ihmalinin, onun hazır bulunmayışının üzerine düşünmeyi başaramadığı için Nietzsche'nin nihilizmin özünü kavrayamadığını öne sürer. Varlığın hakikatının geri çekilmesiyle öznellik metafiziğinin varlık anlayışına egemen olması, insanın nihilizmin özüyle tarihsel ilişkisini koparır ve varlığa yönelik kayıtsızlık, onu düşünme hususunda sergilenen ihtiyaçsızlık Heidegger için asıl tehlikeyi oluşturur. Kuşkusuz bu ihmal modern teknolojiyle birlikte en uç noktasına ulaşmıştır. Böylece Heidegger, nihilizm tartışmasını teknoloji sorunuyla birlikte ele almaya başlar. Fakat bunun gerisinde özellikle Heidegger'in Nietzsche'nin güç istenci kavrayışında bulduğu tehlikeli içeriği görmek gerekir. Avrupa Nihilizmi başlıklı seminer, güç istenciyle ilişkili olmak üzere modern teknolojinin eleştirisine dair Heidegger'in gündemini belirler.

Heidegger'in nihilizm sorununa odaklanırken aklında olan en önemli detaylardan biri teknolojinin özünün ne olduğuna yanıt vermektir. Bu nedenle Heidegger'in modern teknoloji eleştirisine odaklanarak Eski Yunan dünyasının *poiesis* ile bağlantılı *tekhne* pratiğinin modern dönemde aldığı poetik olandan yoksunluğuyla açığa çıkan biçimine odaklandık. Teknolojik olanda tehlikeli olanın ne olduğuna açıklık getirmeye çalışarak bu bağlamda Heidegger'in *Gestell* kavramıyla neyi kastettiğini gösterdik. Böylelikle teknolojik olanın özündeki tehlikeyi, Varlıktan uzak oluşu ve dolayısıyla nihilistçe olanı anlamının Heidegger'in düşüncesinde neye karşılık geldiğine de işaret ettik. Fakat modern teknoloji, bir tehlikeyi barındırdığı kadar bir yazgı olması bakımından insanı özgürlüğe açabilecek imkânı da işaretler. İnsan yazgıya ait olduğu için yazgıyla dinleyebilen ve işitebilen bir varlık haline gelmektedir.

Şeylerin gizini açmasının, insanın varlığa açıklığıyla birlikte düşünülmesi esasen Heidegger'in nihilizme meydan okuduğu stratejiyi öne çıkarır. Bu stratejinin poetik dil, kökensel düşünme, şairane ikamet etme ayakları üzerinden geliştirildiğini ve bunların birbirlerini tamamladığını ve en nihayetinde insanın varlığın açıklığında durmasının koşulları olduğunu söylemek mümkündür. Heidegger bu başlıklar altında bir tür 'hazırlayıcı' düşünme geliştirmeye çalışır. Böylelikle çağının nihilizmine direnebilmesi, varlığın geri çekilişine karşı insan Dasein'inin varolanlardan kendini geri çekmesi ve kendi gündelik yaşayışının kaygı ve kanaatlerinden sıyrılması zemininde olanaklıdır. Varlığa ait olan düşünme yalnızca bu zeminde üstlenilebilir.

Heidegger, geleneksel özne metafiziğinin insana attığı düşünmeyi varlığa yeniden teslim ederek varlığın hakikatının insana bahşedildiği metafizik ötesi, metafiziği yerinden eden bir ontoloji inşa eder. Bu zeminde insan Dasein'ı ancak varlığın hakikatının çağrısına kulak vererek düşünebilir ve eyleyebilir. Varlığın çağrısına uygun yanıt, teknik ve rasyonel bir dilin geride bırakılıp poetik bir dile, şeylerin şeyelemesine imkân veren yeryüzünde ikamet etmeye yaslanan bir mekân kavrayışıyla yani yeryüzünün şairane mesken tutulmasıyla olanaklıdır.

Şimdi tüm bu söylenenleri göz önünde bulundurarak Heidegger'in nihilizm sorunu üzerinden hem varoluşsal hem de tarihsel bakımdan yaptığı okumanın ana hatlarını şöyle özetleyebiliriz: İlk olarak varlık Heidegger için (özellikle bir eleştiri konusu olması bakımından geç dönemde ortaya çıkar) Platon'dan bu yana hep varolanlar açısından düşünülmüştür. Varlığın hakikatının düşünülmesini perdeleyen metafiziktir ve Heidegger'in 'hazırlayıcı düşünce' (kimi zaman kökensel düşünme/özlü düşünme) dediği şey esasen metafiziği aşmaya yönelik bir hamledir. Bu düşünce, düşünülmemiş olanı düşünmeye ve aslında nihilizmin kendisini düşünmeye ait olmak zorundadır. Batı düşüncesi varlığı düşünmekten varolanı düşünmeye saparak 'hiç'in özünü ve dolayısıyla 'varlığın' da özünü düşünmeyi ihmal eder ve unuttur. Heidegger'in merceğinde Nietzsche, nihilizmin özünün ve işte aslında bu düşünülmemiş olanın etrafında dolaşmaktan başka bir şey yapmamış, çekirdeğe ulaşamamıştır. Bu bakımdan Nietzsche'nin düşüncesi de bir yazgıdır. Nietzsche esasen 'hiç'in özünü düşünemediği için 'fark'ı da gerçekte düşünemez ve bu nedenle varlığın farka açılan düşünmesinin uzağındadır.

İkinci olarak Heidegger, şeylerin metafizikte olduğunun aksine tarihsel karakterine odaklanır ve Dasein ile varlık arasındaki ilişkiyi de insanın öznel etkinliği bağlamında değil, bir koruma, muhafaza etme ilişkisi olarak düşünür. *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta hümanizm, esasen bir eylem biçimi olarak ve rasyonel temelli öznellik ile bağlantılı şekilde ele alınır. Heidegger'e göre eylem aynı zamanda düşünmektir. İnsan Dasein'ı ve varlık arasındaki ilişkinin sağlayıcısı düşünmedir fakat o bu ilişkinin belirleyicisi olamaz. Bu ilişki varlıktan düşünmeye doğru hareket eder ve düşünme de bu sayede varlığı dile getirir. Dasein ise modern metafizikte tasavvur edildiği biçimiyle dilin, düşünme ve eylemin merkezi değildir. Dolayısıyla değer ve anlam vermenin kökeni de olamaz. Geleneksel anlamda değer koyma, anlam verme sorumluluğunu insana tavin eder. Dasein Heidegger'e göre varlığa karşı sorumlu olabilir. Ve bu sorumluluk varlığın çağrısına yanıt vermeyi içerir. Üçüncü olarak özne metafiziğinde olduğunun aksine insan Dasein'ının 'fırlatılmışlığı' nedeniyle anlam yaratmak için sahip olduğu kudret esasen sınırlıdır ve bu, dünya karşısındaki konumunu (varlıkla ilişkisi üzerinden) yeniden sorgulamaya götürür.

Dördüncü olarak Heidegger'in varlığın çağrısı ve yazgısı olarak ortaya koyduğu çift yönlü ve birbirini tamamlayan düşüncesi insanın yeryüzündeki yurtsuzluğu karşısında varlığı yurt edinmeye davet eder ve böylelikle yeryüzünü mesken edinecek imkana da işaret eder. Dasein bu imkân dahilinde varlığın çağrısına kulak verecek bir dili kurabilir ve böylece nihilizmin görünmesini ve idrak edilmesini engelleyen metafizik dile karşı durabilir. Ancak bu koşulla nihilizmin özüne yaklaşacak başka bir düşünce biçimi mümkün olabilir. Kuşkusuz Heidegger için nihilizm ne kaçınılabilecek bir durum ne de insanlık için bir tercih meselesidir. Varlığın tarihinde nihilizm, bir yazgı, olay olarak ortaya çıkar. Heidegger'in 'hazırlayıcı düşünce'si ise bu bağlamda varlıkla kökensel bir ilişkiyi düşünmeye çalışan, metafizikten farklı olarak başka bir düşünme alanı açmayı hedefleyen yeni bir başlangıca işaret eder.

Yeni bir başlangıca yönelik ihtiyaç konusunda Heidegger tek değildi. Nietzsche de bunun zaruri olduğunu düşünüyordu. Bu nedenle 'eski'nin bağlarından kopmayı deniyor, bu kopuşun açtığı nihilist krizi üstleniyor ve ona meydan okuyordu. Nihilizm kuşkusuz hem Batı tarihinin olayı idi hem de Nietzsche'nin bizzat kendi şimdisinin de adıydı. Ona karşı durma istenciyle dolup taşan bir üst-insan oluşa imkân veren bir krizin adıydı. Nietzsche'nin düşüncesinde insanın hayvanlığının potansiyel imkanları baştan sona dek düşünülmüştür ve rastgele, gelip geçici bir tema olarak durmaz. Hayvanlığın geri kazanılması, insanın geçmişi, şimdii ve geleceği yeniden düşünmesine ve farklı bir zaman ve tarih anlayışı geliştirmesine izin verir. Tekilliğin ve farkın açığa çıkmasını teşvik eder. Bu açıdan Nietzsche'nin nihilizme meydan okuyuşu – Heidegger'in iddiasının aksine – farkın olumlanması şeklinde somutlaşır. Heidegger'in merceğinde Nietzsche'nin özellikle 'farkın filozofu' olarak radikal yanı (Nietzsche'nin düşüncesinde radikal, dönüştürücü olanı gösterecek olan daha ziyade Deleuze ve kimi feminist düşünürler olacaktır) neredeyse tümüyle silinir. Son olarak Heidegger için Nietzsche'nin düşüncesi – özellikle güç istenci metafiziği – modern dünyada teknolojinin egemenliğini hem öngören hem de haklı çıkaran bir yöne sahiptir. Dolayısıyla düşüncesi her ne kadar yeryüzüne sadık kalma çağrısı yapsa da ona teknolojik el koymanın, egemen olmanın ardındaki saikleri içinde barındırır.

KAYNAKÇA

- Acampora, Christa Davis (2013). *Contesting Nietzsche*. University of Chicago Press.
- Adorno, Theodore. (1994). *Quasi una fantasia: Essays on Modern Music*. (Rodney Livingstone, Çev.) London: Verso.
- Aiskhülos (2009). *Zincire Vurulmuş Prometheus*. (Furkan Akderin, Çev.) İstanbul: Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları.
- Anderson, Mark. (2014). *Plato and Nietzsche: Their Philosophical Art*. Bloomsbury Academic.
- Anderson, Mark. (2017). Nietzsche's Subversive Rewritings of *Phaedo*-Platonism. içinde, *Nietzsche and the Philosophers*. (Düz. Mark T. Conard, s. 62-85). Routledge.
- Ansell-Pearson, Keith. (1998). *Kusursuz Nihilist: Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş* (Cem Soydemir, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ansell-Pearson, Keith. (2019). İnsanın Yükünün Üstesinden Gelmek: Nietzsche, Deleuze ve Yaşamın Olanakları. içinde, *Nietzsche*. Özne: Felsefe, Bilim ve Sanat Yazıları. 31. Kitap. (Sadık Erol Er, Çev. s. 447-461). Konya: Çizgi Kitabevi.
- Aristoteles. (2014). *Poietika: Şiir Sanatı Üzerine* (Nazile Kalaycı, Çev.) Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Armitage, Duane. (2017). *Heidegger and The Death of God*. Palgrave Macmillan. University of Scranton. Scranton, PA, USA.
- Bambach, Charles. (2019). Nietzsche ile Heidegger Arasında Herakleitosçu Adalet. içinde, *Heidegger'in Nietzsche'si* Der. Sadık Erol Er&Volkan Ay. (Volkan Ay, Çev., s.72-81) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bamford, Rebecca. (2005). Nietzsche, Science and Philosophical Nihilism. içinde, *South African Journal of Philosophy* 24(4), s.241-259
- Bartky, S.L. (2008). Geç Heidegger Felsefesinde Kökensel Düşünme. Ahmet Aydoğan (Düz). İçinde Heidegger. (Ahmet Aydoğan, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Beiser, Friedrich. (1987). *Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.

- Berkowitz, Peter. (2003). *Nietzsche: Bir Ahlak Karşıtının Etiği*. (Ertürk Demirel, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bernasconi, Robert. (2019). Heidegger, Nietzsche, Nasyonal Sosyalizm: 1930'ların Politik Tartışmalarında Metafiziğin Yeri. içinde, *Heidegger'in Nietzsche'si* Der. Sadık Erol Er&Volkan Ay. (Volkan Ay, Çev., s.221-231) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Burnham, Douglas & Jesinghausen, Martin. (2010). *Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra*. Edinburgh University Press.
- Campbell, Scott M. (2012). *Early Heidegger's Philosophy of Life: Facticity, Being and Language*. Fordham University Press.
- Camus, Albert. (2015). *Caligula*. (Ayberk Erkay, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Carman, Taylor. (2003). *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse and Authenticity in Being and Time*. Cambridge University Press.
- Cavarero, Adriana. (2017). *Platon'a Rağmen: Antik Felsefenin Feminist Bir Yeniden Yazımı*. (Bilge Tanrısever, Çev.) İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Collingwood, R.G. (1999). *Doğa Tasarımı*. (Kurtuluş Dinçer, Çev.) İmge Kitabevi.
- Colony, Tracy. (2004). Heidegger's Early Nietzsche Lecture Courses and The Question of Resistance, *Studia Phenomenologica* IV. 1-2, s. 151-172.
- Colony, Tracy. (2014). Bringing Philosophy Back to Life: Nietzsche ve Heidegger's Early Phenomenology. *Studia Phenomenologica* XIV s.349-369.
- Critchley, Simon. (2016). <https://viraverita.org/yazilar/varlik-ve-zaman-bolum-v-kaygi>.
- Çelgin, Güler. (2011). *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi. Birinci Basım.
- Dahlstorm, Daniel O. (2013). *The Heidegger Dictionary*. Bloomsbury Academic, An imprint of Bloomsbury Publishing Plc.
- Dastur, Françoise. (2019). *Ölümlle Yüzleşmek: Felsefi Bir Soruşturma*. (Sinan Oruç, Çev.) Pinhan Yayıncılık.
- Descartes, Rene. (1998). *Kurallar Meditasyonlar* (A.Yardımlı, Çev.). İdea Yayınları.

- Descartes, Rene. (2017). *Meditasyonlar: Metafizik Üzerine Düşünceler*. (Çiğdem Dürüşken, Çev.) İstanbul: Alfa Kitap, 2. Basım.
- Deleuze, Gilles. (2010). *Nietzsche ve Felsefe*. (Ferhat Taylan, Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Dienstag, Joshua Foa. (2008). Tragedya, Pesimizm, Nietzsche. (Dürün Tunç, Çev., s.133-143) içinde, *Cogito: Tragedya* Sayı:54, Bahar. Yapı Kredi Yayınları.
- Diprose, Rosalyn. (2002). *Corporeal Generosity: on giving with Nietzsche, Merleau-Ponty and Levinas*. içinde, *Gender Theory*, (Der. Tina Chanter). State University of New York Press.
- Eren, Işık. (2005). *Sanat ve Bilgi İlişkisi: A. Schopenhauer ve M. Heidegger'in Sanat Görüşleri*. Bursa: Asa Yayınları.
- Foucault, Michel (1994). *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*. (Mehmet Ali Kılıçbay, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi.
- Gertz, Nolen. (2019). *Nihilism*. The MIT Press Essential Knowledge Series.
- Gilbert, Brian. (1999). *Nietzsche and Nihilism*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Department of Theory and Policy Studies, University of Toronto. Canada.
- Gillespie, Michael Allen. (2019). Heidegger'in Nietzsche'si. içinde, *Heidegger'in Nietzsche'si* Der. Sadık Erol Er&Volkan Ay. (Sadık Erol Er, Çev., s.38-50) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gonçarov, Ivan. (2008). *Oblomov*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gosetti-Ferencei, Jennifer Anna. (2004). *Heidegger, Hölderlin and Subject of Poetic Language: Toward a New Poetics of Dasein*. Fordham University Press.
- Griffin, Roger. (2007). *Modernism and Fascism: The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*. Palgrave Macmillan.
- Guess, Raymond. (2012). Nietzsche: The Birth of Tragedy. içinde, *Introductions to Nietzsche*. (Düz. Robert B. Pippin s. 44-66). Cambridge University Press.

- Guignon, Charles. (2001). Being as Appearing: Retrieving the Greek Experience of Physis. içinde, *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*. (der. Richard Polt&Gregory Fried, s. 34-56) Yale University Press.
- Guthrie W.K.C. (2011). *Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. (Ergün Akça, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hatab, Lawrence J. (2008). *On the Genealogy of Morality: An Introduction*. Cambridge University Press.
- Havas, Randall. (1995). *Nietzsche's Genealogy: Nihilism and the Will to Knowledge*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Havelock, Eric Alfred. (2015). *Platon: Filozof Şaire Karşı*. (Adem Beyaz, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Hay, Katia. (2019). Nietzsche ve Schelling'te Geçmiş Anlamak: *Logos mu Mitos mu?* içinde, *Nietzsche. Özne: Felsefe, Bilim ve Sanat Yazıları. 31. Kitap*. (Volkan Ay, Çev., s. 267-286) Konya: Çizgi Kitabevi.
- Heidegger, Martin. (1991a). *Nietzsche: Volume I* (David Farrell Krell, Çev.) HarperSanFrancisco.
- Heidegger, Martin. (1991b). *Nietzsche: Volume II* (David Farrell Krell, Çev.) HarperSanFrancisco.
- Heidegger, Martin. (1991c). *Nietzsche: Volume III* (David Farrell Krell, Çev.) HarperSanFrancisco.
- Heidegger, Martin. (1991d). *Nietzsche: Volume IV* (David Farrell Krell, Çev.) HarperSanFrancisco.
- Heidegger, Martin. (1991e). *The Principle of Reason*. (Reginal Lilly, Çev.) Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. (1992). *Parmenides*. (André Schuwer & Richard Rojcewicz, Çev.) Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. (1996). *Hölderlin's Hymn The "Ister"*. (William McNeill&Julia Davis, Çev.). Indiana University Press.

- Heidegger, Martin. (1998a). *Bilim Üzerine İki Ders*. (Hakkı Hünler, Çev.) Paradigma Yayınları.
- Heidegger, Martin. (1998b). Plato's Doctrin of Truth. içinde, *Pathmarks* (William McNeill, Düz. ve Çev., s. 155-183). Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin. (1998c). *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. (Doğan Özlem, Çev.) Paradigma Yayınları. İkinci Basım.
- Heidegger, Martin. (2001a). Language. (Albert Hofstadter, Düz. ve Çev., s.187-208). *Poetry, Language, Thought*. Harperperennial Modern Classics.
- Heidegger, Martin. (2001b). "... Poetically Man Dwells...". (Düz. ve Çev. Albert Hofstadter, s. 211-227). *Poetry, Language, Thought*. Harperperennial Modern Classics.
- Heidegger, Martin. (2002). Bizi Yalnızca Bir Tanrı Kurtarabilir: Martin Heidegger ile Der Spiegel'in Söyleşisi. (Ahmet Demirhan, Düz. ve Çev., s. 242-270). içinde, *Heidegger ve Nazizm*. Vadi Yayınları.
- Heidegger, Martin. (2006). "Şey". (Erdal Yıldız&Ali Kaftan, Çev., s.151-165). içinde, *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 30.
- Heidegger, Martin. (2008a). İnşa Etmek, İskân Etmek, Düşünmek. (Ahmet Aydoğan, Düz. ve Çev., s. 71-97). İçinde, *Düşüncenin Çağırıldığı*. İstanbul: Say Yayınları.
- Heidegger, Martin. (2008b). Varlık ve Düşünme. (Ahmet Aydoğan, Düz ve Çev., s. 21-40). içinde, *Düşüncenin Çağırıldığı*. İstanbul: Say Yayınları.
- Heidegger, Martin. (2008c). Messkirch'in 700. Yılı (Ahmet Aydoğan, Düz.& Leyla Baydar-Hasan Ünal Nalbantoğlu Çev., s. 99-111). içinde, *Düşüncenin Çağırıldığı*. İstanbul: Say Yayınları.
- Heidegger, Martin. (2009a). *GA (Gesamtausgabe) 76. Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und modernen Technik*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. (2009b). *Logic as the Question Concerning the Essence of Language*. (Wanda Torres Gregory&Yvonne Unna Çev.) State University of New York Press.
- Heidegger, Martin. (2009c). *Metafizik Nedir?* (Yusuf Örnek, Çev.). Türkiye Felsefe Kurumu.

- Heidegger, Martin. (2010). *Being and Truth*. (Gregory Fried & Richard Polt, Çev.) Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. (2011). *Sanat Eserinin Kökeni*. (Fatih Tepebaşılı, Çev.) De Ki Yayınları.
- Heidegger, Martin. (2012a). *Bremen and Freiburg Lectures: Insight Into That Which Is and Basic Principles of Thinking*. (Andrew J. Mitchell, Çev.) Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. (2012b). *Contributions to Philosophy (Of the Event)*. (Richard Rojcewicz&Daniela Vallega-Neu, Çev.) Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. (2013a). Hölderlin ve Şiirin Özü: Beş Kılavuz Söz. (A. Turan Oflazoğlu, Çev., s.29-44). içinde, *Hölderlin. Seçme Şiirler*. İstanbul:İz yayıncılık. 3. Baskı.
- Heidegger, Martin. (2013b). *Hümanizm Üzerine*. (Yusuf Örnek, Çev.) İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Heidegger, Martin. (2014). *Metafiziğe Giriş*. (Mesut Keskin, Çev.) İstanbul: Avesta Yayınları.
- Heidegger, Martin. (2015a). “Metafiziğin Üstesinden Gelmek”. Sadık Erol Er (Dü) içinde, *Heidegger Paris 'te* (Birdal Akar, Çev., s. 427-456). Otonom Yayıncılık.
- Heidegger, Martin. (2015b). Metafiziğin Varlık-Tanrı-Bilimsel Yapısı, içinde, *Teknik ve Dönüş&Özdeşlik ve Ayrım*. (Necati Aça, Çev., s. 91-120) Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Heidegger, Martin. (2015c). Özdeşlik İlkesi, içinde, *Teknik ve Dönüş&Özdeşlik ve Ayrım*. (Necati Aça, Çev., s. 71-89) Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Heidegger, Martin & Jünger, Ernst. (2016). *Correspondence 1949-1975* (Timothy Quinn, Çev.) Rowman & Littlefield International.
- Heidegger, Martin. (2018a). *Hölderlin's Hymn "Remembrance"*. (William McNeill & Julia Ireland) Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. (2018b). *Varlık ve Zaman*. (Kaan H. Ökten, Çev.) İstanbul: Alfa Kitap.
- Heidegger, Martin. (2019). *Düşünmek Ne Demektir?* (İlhan Turan, Çev.) İstanbul: Dergâh Yayınları.

- Herakleitos (1998). *Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*. (Samih Rifat, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hodge, Johanna. (2001). *Heidegger and Ethics*. Routledge Press.
- Hume, David. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. (Ergün Baylan, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Jacquette, Dale. (2005). *The Philosophy of Schopenhauer*. McGill-Queen's University Press.
- Janaway, Christopher. (1989). *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Clarendon Press-Oxford.
- Janaway, Christopher. (2007). *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*. Clarendon Press.
- Kalaycı, Nazile. (2015). *Klasik Düşüncelerin İzinde Güncel Politika Sorunları*. Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Kalaycı, Nazile. (2021). Nietzsche'nin Dionysoslari: "Dionysosçu olan nedir?" Sorusunun Yanıtlanamazlığı Üzerine. Toros Güneş Esgün&Gülben Salman (Düz). içinde, *Tanıdık ve Yeni: Nietzsche'de Aşırılık, Yaşam, Kendilik*. İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Kant, Immanuel. (1993). *Saf Aklın Eleştirisi*, (Aziz Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınları.
- Kant, Immanuel. (2002). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena*. (İonna Kuçuradi & Yusuf Örnek, Çev.) Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kierkegaard, Soren. (2014). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. (M. Mukadder Yakupoğlu, Çev.) İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.
- Kierkegaard, Soren. (2020). *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş & Üç Dini Sohbet*. (Nur Beier, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Koyré, Alexandre. (2020). *Platon Okumaya Giriş & Descartes Üzerine Konuşmalar*. (Kurtuluş Dinçer, Çev.) Ankara: Pharmakon Yayınevi.

- Kraus, Peter. (2017). Ölüm ve Metafizik. içinde, *Ölüm ve Felsefe* Der: Jeff Malpas&Robert C. Solomon. (Nur Küçük, Çev., s. 188-213) İstanbul: İthaki Yayınları, 2. Baskı.
- Krell, David Farrell. (2019). Tahrik Edici İhtilaf Olarak Sanat ve Hakikat: Güç İstenci Bağlamında Heidegger ve Nietzsche. içinde, *Heidegger'in Nietzsche'si* Der. Sadık Erol Er&Volkan Ay. (Metin Topuz, Çev., s.158-174) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Krell, David Farell. (2002). Heidegger, Nietzsche, Nazizm. içinde, *Heidegger ve Nazizm*. (Ahmet Demirhan, Çev., s. 137-157) Ankara: Vadi Yayınları.
- Kuçuradi, Ionna. (1997). *Nietzsche ve İnsan*. Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, Ionna. (2006). *Schopenhauer ve İnsan*. Türkiye Felsefe Kurumu.
- Lackey, Michael. (2017). Tanrı'yı Öldürmek, "Özne"yi Özgürleştirmek: Nietzsche ve Tanrı Sonrası Özgürlük. içinde, *Nietzsche ve Dil: Erken Dönem İki Makale ve Yorumları*. (A. Onur Aktaş Hazırlayan ve Çev. s. 57-85). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Lemm, Vanessa. (2008). Justice and Gift-Giving in Thus Spoke Zarathustra, içinde *Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra*. (Düz. James Luchte, s.165-181). Continuum International Publishing Group.
- Lemm, Vanessa. (2009). *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics and the Animality of the Human Being*. Fordham University Press.
- Lemm, Vanessa. (2018). *Nietzsche'nin Hayvanları: Kültür, Politika ve İnsanın Hayvanlığı*. (Volkan Ay, Çev.) İstanbul: Gram Yayınları.
- Lemm, Vanessa. (2019). Nietzsche'nin Homo Natura'sı Kimdir? "İyinin ve Kötünün Ötesinde"nin 230. Aforizmasında Kendini-Bilme, Dürüstlük ve İnsanın Dönüşümleri. içinde, *Nietzsche. Özne: Felsefe, Bilim ve Sanat Yazıları*. 31. Kitap. (Volkan Ay, Çev, s. 267-286). Konya: Çizgi Kitabevi.
- Levinas, Emmanuel. (2010). Martin Heidegger ve Ontoloji. içinde, *Heidegger:Varlığın Çobanı Cogito: Sayı 64* (Elis Simson, Çev., s.19-49)

- Löwith, Karl. (1997). *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. (J. Harvey Lomax) University of California Press.
- Malpas, Jeff. (2011). Nihilism and the Thinking of Place. Laurence Paul Hemming & Bogdan Costea & Kostas Amiridis (Düz.) içinde, *The Movement of Nihilism: Heidegger's Thinking After Nietzsche*.
- Marion, Jean-Luc. (1996). Heidegger and Descartes. içinde, *Critical Heidegger* (Düz. Christopher E. Macann, s.67-96). Routledge.
- Metzger, Jeffrey. (2009). How Deep Are the Roots of Nihilism? Nietzsche on the Creative Power of Nature and Morality. içinde, *Nietzsche, Nihilism and the Philosophy of the Future*. Der. Jeffrey Metzger, s. 125-142. Continuum International Publishing Group.
- Miles, Thomas P. (2013). *Kierkegaard and Nietzsche on the Best Way of Life: A New Method of Ethics*. Palgrave Macmillan, Birinci Basım.
- Miner, Robert C. (2010). Nietzsche on Friendship. *Journal of Nietzsche Studies*, No:40, Autumn.
- Mitchell J. Andrew. (2006). Dörtlü. içinde, *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları 30, Heidegger Özel Sayısı*. (Umut Dağ, Çev., s. 717-725) İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Mitchell J. Andrew. (2019). The Question Concerning the Machine: Heidegger's Technology Notebooks in the 1940s-1950s. (Düz. Aaron James Wendland, Christopher Merwin and Christos Hadjioannou), içinde, *Heidegger on Technology*. Routledge.
- Nalbantoğlu, Hasan Ünal, (2010). Manipulatif Düzen-Devasalık-Amerikanlaşma [Machenschaft-Gigantomachia-Amerikanismus]. içinde, *Heidegger: Varlığın Çobanı, Cogito* sayı:64. s.
- Nehamas, Alexandre. (1999). *Edebiyat Olarak Hayat*. (Cem Soydemir, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (1968). *Will to Power*. (Walter Kaufmann&R.J. Hollingdale, Düz. ve Çev.). Vintage.
- Nietzsche, Friedrich. (1988). *KSA 13 Nachgelassene Fragmente 1887-1889*. (Düz. Giorgi Colli&Mazzino Montinari) De Gruyter.

- Nietzsche, Friedrich. (1996a). *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur?* (Can Alkor, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (1996b). *Zerdüşt Böyle Diyordu.* (Osman Derinsu, Çev.). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (1998). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne.* (Ahmet İnam, Çev.) Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2001). *The Gay Science.* (Bernard Williams, Düz. Josefine Nauckhoff, Çev.). Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. (2003a). Hakikat Coşkusu. (Gürsel Aytaç, Çev.). içinde, *Yazılmamış Beş Kitap için Beş Önsöz&Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe.* İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2003b). *İnsanca Pek İnsanca I.* (Cemal Atila, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2003c). *Şen Bilim.* (Levent Özşar, Çev.) Bursa: Asa Kitabevi.
- Nietzsche, Friedrich. (2003d). *Tan Kızılığ.* (Özden Saatçi Karadana, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2003e). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe.* (Gürsel Aytaç, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2004). *Wagner Olayı.* (M. Osman Toklu, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2008). *Deccal.* (Oruç Aruoba, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınevi.
- Nietzsche, Friedrich. (2011). *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans.* (Mahmure Kahraman, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2014). *Güç İstenci.* (Nilüfer Epçeli, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2015a). *Böyle Söyledi Zerdüşt.* (Mustafa Tüzel, Çev.) İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2015b). *Deccal.* (Firuzan Gürbüz, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.

- Nietzsche, Friedrich. (2015c). Homeros'un Yarışı. (Gürsel Aytaç, Çev., s. 35-42) içinde, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*. İstanbul: Say Yayınları, 5. Baskı.
- Nietzsche, Friedrich. (2015d). *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*. (Mustafa Tüzel, Çev.) İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2016). *İyinin ve Kötünün Ötesinde I* (Mustafa Tüzel, Çev.) İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2017a). Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine. (A. Onur Aktaş, Düz. ve Çev.) içinde, *Nietzsche ve Dil: Erken Dönem İki Makale ve Yorumları*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2017b). *Ecce Homo*. (Mustafa Tüzel, Çev.) İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2017c). Müzik ve Söz. (A. Onur Aktaş, Çev.) içinde, *Nietzsche ve Dil: Erken Dönem İki Makale ve Yorumları*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2017d). *Putların Alacakaranlığı*. (Mustafa Tüzel, Çev.) İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2017e). *Tragedyanın Doğuşu*. (Mustafa Tüzel, Çev.) İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2018). *Platon Öncesi Filozoflar*. (Nur Nirven, Çev.) Pinhan Yayıncılık.
- Nishitani, Keiji. (1990). *The Self-Overcoming of Nihilism*. (Graham Parker, & Setsuko Aihara, Çev.) State University of New York Press.
- Norman, Judith. (2002). Nietzsche and Early Romanticism. *Journal of the History of Ideas*, Cilt. 63, No. 3, s. 501-519. University of Pennsylvania Press.
- Nussbaum, Martha C. (1994). Pity and Mercy: Nietzsche's Stoicism. içinde, *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays On Nietzsche's Genealogy of Morals* Düz. (Richard Schacht. s. 139-161). University of California Press.
- Owen, David. (1999). Science, Value and The Ascetic Ideal, içinde, B. Babich (der.), *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science II*, s.169-177. 1999 Kluwer Academic Publishers.

- Owen, David. (2007). *Nietzsche's Genealogy of Morality*. Acumen Publishing Limited.
- Ökten, Kaan H. (2019). *Varlık ve Zaman: Bir Okuma Rehberi*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Paksoy, Banu Kılan. (2011). *Tragedya ve Siyaset: Eski Yunan'da Tragedyanın Siyasal Rolü*. Mitos Boyut Yayınları.
- Parmenides. (2015). *Doğa Hakkında*. (Gurur Sev, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayınevi.
- Parmenides. (2019). *Fragmanlar*. (Gurur Sev, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayınevi.
- Pattison, George. (2008). Heidegger ve "Dönüş" Meselesi. Ahmet Aydoğan (Düz) içinde, *Heidegger* (Ahmet Aydoğan, Çev., s. 261-271) İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2010). *Devlet*. (Sebahattin Eyüboğlu & Mehmet Ali Cimcoz) İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Platon. (2012). *Phaidon*. (Nazile Kalaycı, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Polt, Richard. (2001). The Question of Nothing. içinde, *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*. (der. Richard Polt&Gregory Fried, s. 57-82) Yale University Press.
- Ramplsey, Matthew. (2007). *Nietzsche, Aesthetics and Modernity*. Cambridge University Press.
- Reginster, Bernard. (2006). *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Harvard University Press.
- Remhof, Justin. (2015). Naturalism, Causality and Nietzsche's Conception of Science. içinde, *Journal of Nietzsche Studies*. 46(1). s. 110-119.
- Rojcewicz, Richard. (2006). *The Gods and Technology: A Reading of Heidegger*. State University of New York Press.
- Roney, Patrick. (2013). Aşknlık ve Yaşam: Nietzsche ve 'Tanrının Ölümü' Üzerine. (Elis Simson, Çev., s. 305-322) *Kaygı Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Sayı 20.
- Ruin, Hans. (2020). Heidegger, Leibniz and the Abyss of Reason. Günter Figal, Diego D'Angelo, Tobias Keiling and Guang Yang (Düz) içinde, *Paths in Heidegger's Later Thought*. Indiana Press.

- Safranski, Rüdiger. (2008). *Bir Alman Üstat: Heidegger*. (Ali Nalbant, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Scheler, Max. (2008). “Trajik Görüngüsü Üzerine”, *Cogito: Tragedya*, sayı:54, s.237-45. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Schopenhauer, Arthur. (2005). *İrade ve Tasarım Olarak Dünya*. Biblos Kitabevi Yayınları.
- Schopenhauer, Arthur. (2009). *Merhamet*. (Zekai Kocatürk, Çev.) İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Schopenhauer, Arthur. (2016). *Haklı Çıkma Sanatı: Eristik Diyalektik*. (Ülkü Hıncal, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Silesius, Angelus. (2019). *Güle Dair Bir Neden Yok*. (Kemal Sayar, Çev.) <https://serbestiyet.com/yazarlar/gule-dair-bir-neden-yok-5989/>
- Thomson, Iain D. (2011). *Heidegger, Art and Postmodernity*. Cambridge University Press.
- Thomson, Iain D. (2012). *Heidegger Ontoteoloji: Teknoloji ve Eğitim Politikaları*. (Hüsamettin Arslan, Çev.) Paradigma Yayınları.
- Trakl, Georg. (2015). *Bir Kış Akşamı*. (Behçet Necatigil, Çev.) <https://www.antoloji.com/bir-kis-aksami-8-siiri/>
- Ulaş, Sarp Erk. (2008). *Felsefe Sözlüğü*. Bilim ve Sanat Yayınları.
- Verkerk, Willow. (2019). *Nietzsche and Friendship*. Bloomsbury Academic.
- Vernant, Jean-Pierre & Vidal-Naquet, Pierre. (2000). *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*. (Sevgi Tamgüç & Reşat Fuat Çam, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Weller, Shane. (2011). *Modernism and Nihilism*. Palgrave Macmillan.
- Whitehead, Alfred North. (2018). *Bilim ve Modern Dünya*. (Selcan Çalıcı, Çev.) Öteki Yayınları.
- Yavuz, Hilmi. (2001). Nietzsche ve Bengidönüş. içinde, *Cogito: Nietzsche: Kayıp Bir Kıt*. s.143-148. Yapı Kredi Yayınları.
- Young, Julian. (2015). *Nietzsche: Felsefi Bir Biyografi*. (Bülent O. Doğan, Çev.) İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Young, Julian. (2017a). *Heidegger'in Geç Dönem Felsefesi*. (Elif Korkut, Çev.) İstanbul: Dergâh Yayınları.

Young, Julian. (2017b). Ölüm ve Sahicilik. İçinde, *Ölüm ve Felsefe* der. Jeff Malpas&Robert C. Solomon, (Nur Küçük, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları, 2. Basım.

Zeller, Eduard. (2017). *Grek Felsefesi Tarihi*. (Ahmet Aydoğan, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

Zimmerman, Michael E. (2001). The Ontological Decline of the West. içinde, *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*. (der. Richard Polt&Gregory Fried, s. 185-204) Yale University Press.