

T.C
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

MODERN DÜNYANIN SORUNU: DEĞERLERİN DEĞERSİZLEŞMESİ
SİYASAL FELSEFEDE NİHİLİZM VE NİETZSCHE

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Danışman: Prof. Dr. Kadir CANGIZBAY

Yonca GÖKALP

ANKARA 2009

ONAY

Yonca Gökarp tarafından hazırlanan “*Modern Dünyanın Sorunu: Değerlerin Değersizleşmesi, Siyasal Felsefede Nihilizm ve Nietzsche*” başlıklı bu çalışma, 06.11.2009 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda *oybirliği* ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Kamu Yönetimi Anabilim Dalı / Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalında *Yüksek Lisans Tezi* olarak kabul edilmiştir.

Başkan

Prof. Dr. Kadir CANGIZBAY

Üye

Doç. Dr. Tevfik ERDEM

Üye

Doç. Dr. Suna Başak AVCILAR

ÖNSÖZ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım çalışmam vesilesiyle, eğitim sürecim boyunca desteklerini hiç esirgemeyen, özgün şahsiyetleri ve birikimleri bağlamında düşünce hayatımı tek tek zenginleştiren, bölümümüzün tüm değerli öğretim üyelerine başta; sağladığı hoşgörölü ve birleştirici akademi ortamı ile önceliğı eğitim ve bilime veren anabilim dalı başkanımız sn. Prof Dr. Kemal Görmez'e, tanımış ve ders almış olmaktan son derece gurur duyduğum danışmanım sn. Prof Dr. Kadir Cangızbay'a, örnek kişiliğı ve insanlığıyla her bir öğrencisinde farklı bir dokunuşu ve katkısı olan, kendisinden çok şey öğrendiğim sevgili hocam, sn. Prof. Dr. Atilla Yayla'ya teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER.....	ii
KISALTMALAR.....	iv
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM	
“Wilhelm Friedrich Nietzsche: Çarpıcı Bir Yaşam, Sıradışı Bir Kişilik”	
I-NİETZSCHE’NİN HAYAT HİKÂYESİ.....	8
II-NİETZSCHE’NİN KİŞİLİĞİ.....	22
III-PSİKOPATOLOJİK BİR ANALİZ: “Bir Dâhinin Deliliği ya da Bir Delinin Dehası”	29
İKİNCİ BÖLÜM	
NİETZSCHE’NİN FELSEFİ KAYNAKLARI	
I-FİKRİ ÖNCÜLLERİ.....	38
A-Nietzsche, Aydınlanma ve Kant.....	38
B-Nietzsche ve Romantizm.....	40
II-ETKİLEYEN İSİMLER.....	48
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
NİETZSCHE’NİN GENEL FELSEFESİ	
I-NİETZSCHE’NİN FELSEFESİNİN ÖZELLİKLERİ.....	57
A-Nietzsche ve Üslup.....	57
B-Nietzsche ve Estetik.....	60
C-Nietzsche ve Kriz: ‘Tanrının Ölümü’.....	68
D-Teori ve Mantık Karşısı Nietzsche.....	70
E-Nietzsche Mit ve Kültür.....	74
F-Nietzsche Bilgi ve Yorum.....	77
G-Nietzsche ve Dil.....	80

II-NİETZSCHE'NİN FELSEFESİNİN YAPITAŞLARI.....	83
A-Yabancılaşma ve Ahlakın Jeneolojisi.....	83
B-Nihilizm.....	95
C-Güç İstemi.....	104
D-Üst İnsan-Üstün İnsan 'Übermensch'.....	110
E-Amor Fati.....	114
F-Ebedi Dönüş/ Bengi Dönüş.....	116
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	
SİYASET FELSEFESİNDE NİETZSCHE	
I-NİETZSCHE VE POLİTİK NİHİLİZM SORUNU.....	118
II-MODERN POLİTİK KAVRAYIŞLARA YÖNELİK NİETZSCHE'CI	
ELEŞTİRİLER.....	127
A-Nietzsche ve Demokrasi.....	127
B-Nietzsche ve Devlet.....	128
C-Nietzsche ve Modern İdeolojiler.....	129
III-NİETZSCHECI DÜŞÜNCENİN GÜNÜMÜZ DEMOKRASİ ANLAYIŞI	
AÇISINDAN İRDELENMESİ.....	133
A-Çağdaş Liberal Demokrasi Anlayışının Nietzscheci Eleştirisi.....	134
IV-NİETZSCHE'NİN POLİTİK ÖNERİLERİ.....	141
A-Aristokratik Radikalizm.....	141
B-Agonistik Demokrasi Modeli.....	144
V-MODERNİZM-POSTMODERNİZM DÖNEMECİNDE NİETZSCHE....	149
SONUÇ.....	164
KAYNAKÇA.....	171
EKLER.....	182
ÖZET.....	189
ABSTRACT.....	190

KISALTMALAR

Bkz.....	Bakınız
A.g.e.....	Adı Geçen Eser
A.g.m.....	Adı Geçen Makale
y.y.....	Yüzyıl
AC.....	The Anti-Christ / Deccal
BGE.....	Beyond Good and Evil / İyinin ve Kötünün Ötesinde
CW.....	The Case of Wagner / Wagner Meselesi
EH.....	Ecce Homo / İşte İnsan
GS.....	The Gay Science / Şen Bilim
GM.....	On The Genealogy of Morals / Ahlakın Soykütüğü Üstüne
T.....	Twilight of the Idols / Putların Alacakaranlığı
WP.....	The Will to Power / Güç İstemi
Z.....	Thus Spoke Zarathustra / Böyle Buyurdu Zerdüş

GİRİŞ

“Modern Dünyanın Sorunu: Değerlerin Değersizleşmesi, Siyasal Felsefede Nihilizm ve Nietzsche” başlıklı çalışmamızın amacı, düşünürün içinde yaşadığı öznel koşullar ve psikolojik profili göz önünde bulundurularak, kendisinden ödünç aldığımız jeneolojik sorgulama methodologyyla, tüm düşünsel yapıtını diseksiyon masasına yatırmak ve incelediğimiz her bir parçasından çıkan sonuçları, postmodern düşünce ve günümüz siyaset teorisi açısından derlemektir.

Tezimizin merkezi önemi; nihilizmin, çağdaş politik felsefenin önemli bir sorunu olduğu ve bu sorunun üstesinden gelmede Nietzscheci düşüncelerin önemli açılımlar sağlayacağı doğrultusundadır.

Araştırma süreci boyunca, bizzat Nietzsche’de olduğu gibi, bütünden parçalara ardından tekrar parçalardan bütüne giden ikili bir yol izlenmiş, filozofun kendi eserlerine ve ilgili literatüre başvurulmuştur.

Birinci bölüm; Wilhelm Friedrich Nietzsche’nin yaşamına ve kişilik yapısına dair, sosyo-psikolojik ve biyografik detaylı bir analizi içermektedir. Bu kapsam genişliğinin altında yatan temel kaygı, her düşünürün felsefesinin, içinde yaşadığı öznel tarihsel ve kültürel koşullar ile psikolojik içsel dinamiklerinin kaçınılmaz bir etkisiyle biçimleneceği gerçeğidir. İkinci bölümde; filozofun düşünsel gelişimini önceleyen ve etkileyen entelektüel akımların izleri sürülmüş, felsefi gelişim sürecini oluşturan ve şekillendiren faktörler araştırılmıştır. Bu noktadan hareketle üçüncü bölümde de, Nietzsche’nin genel felsefesi ve bu felsefenin alt bileşenleri açıklanmıştır. Bizim açımızdan önemli olan ve tezimizin amacını teşkil eden sonuçlara ulaştığımız dördüncü ve son bölümde ise; radikal düşünürün politik felsefe bağlamında belirlediğimiz açılımları, siyaset teorisi ve postmodern düşünce olmak üzere iki ana düzlemde irdelenmiştir.

Nietzsche açısından nihilizm; mevcut değerlerin değersizleştiği, niçin sorusunun cevapsız kaldığı tarihsel bir duruma işaret eder. Ek olarak Nihilizm

Batı düşünce geleneğinin yazgısıdır ve söz konusu yazgı tüm açıklığı ve etkileriyle modern zamanlarda görünür hale gelmektedir.

Radikal düşünür, nihilizm sorununu özgül bir politik felsefe sorunu olarak görmemektedir. Esasen kendisi de, alışılmış anlamda pür bir politika filozofu değildir. Nietzsche için nihilizm, Sokrates ile birlikte başlayan Batı metafizik düşünce geleneğinin ürünüdür ve yaşamın tüm alanlarını kapsamaktadır. Dolayısıyla, politik düşüncede içersinde de yansımalarının olması kaçınılmazdır.

En genel anlamıyla nihilizm sorunu, onun, hem bireysel var oluş hem de sosyal değerler üzerinde yaratmış olduğu temelsizlik duygusundan kaynaklanır.

Filozofun algısıyla nihilizm, öncelikle etik bir sorundur ve onun plüralist etiği, nihilizmin üstesinden gelme girişiminin en önemli dayanak noktasını oluşturur. Düşünürün siyaset felsefesine dair görüşleri ise, ifade ettiğimiz etiğin hayata geçirilmesi adına, onun toplumsal bağlamı olarak işlev görmektedir.

Bu noktadan hareketle, Nietzsche’de etiğin, politik düşüncelerine oranla öncelikli bir konuma sahip olduğu söylemek mümkündür, fakat bu onun yalnızca etik filozofu olarak değerlendirilmesi gerektiği anlamına gelmemelidir. Bilakis, Nietzsche’nin etiği; çağdaş politik felsefenin, siyaset ve etiği içi içe geçiren, postmodernist-postyapısalcı söylemlerinde öne çıkmış olan, ‘kimlik ve farklılık’ konulu tartışmalarını anlamak açısından oldukça aydınlatıcıdır.

Kendisini iyinin ve kötünün ötesinde konumlandıran Nietzsche, aynı adı taşıyan yapıtının da etkisiyle, birçok yorumcusu tarafından ahlak karşıtı yani immoralist olarak nitelenmiştir. Oysaki düşünürün karşısında durduğu, etiğin kendisi değil, hâkim evrenselci- monist etik anlayışıdır. Nietzsche’de etik, çoğulcu bir yapıya sahiptir ve bu çoğulculuğun arkasında onun dinamik benlik kavrayışı bulunur.

Anlaşıldığı üzere, Nietzsche, pozitivist açıdan alışılmış, sistematik bir politik teori sunmamış olmasına rağmen, gelecek vizyonu olan önemli bir siyasi felsefeye sahiptir. Bir sistem dâhilinde olacak kadar dar görüşlü

olmadığını henüz en başından dile getiren aykırı filozofumuz için söz konusu durum, şaşırtıcı olmaktan öte içsel ve düşünsel bir tutarlılık belirtisi olmaktadır.

Nietzsche için düşünme faaliyeti sınırlanabilir ya da sistematize edilebilir bir faaliyet değildir. Aksi durumda düşünen özne, hem teleolojik bir amacın hizmetkârı olmuş olacak, hem de söz konusu amaç doğrultusunda gitmek için insanın özünden ve yaşamdan kopuk düşünceler üretecektir.

Elbette ki tüm düşünsel edimlerin sezgiyle başlaması kadar doğal ve olağan bir şey yoktur, fakat bizim için Nietzsche'nin projesini önemli kılan, hiçbir zaman onun, o ilk ve en olumsal sezgi aşamasının ötesine geçmemesidir. Ünlü filozofa göre, bütün normal yapıları insanlarda yaratıcılık, içgüdülerden, tutkulardan ve bilinçdışı denilen insan ruhunun o en karanlık ve gizli yanlarından gelmektedir.

Belirttiğimiz gibi, Nietzsche' nin politik felsefesi, onun etiğinin dışsal koşulu olan siyasal toplumu gerçekleştirmek üzere inşa edilmiştir. Bu bağlamda düşünür iki temel politik öneri sunar; İlki, üst insanın gelişimine olanak sağlayacak ve yasa koyucu filozofları var kılacak olan aristokratik toplum modeli, ikincisi ise, ontolojik ilkesi olan güç istemi doktrininden temellenen, agonistik demokrasi ve kültür kavramsallaştırmasıdır.

Nietzsche'ye göre, güç ilişkileri her türlü insani etkinliğin özünü oluştur ve modern düşüncenin özgürlük-güç dikotomisi şeklinde olumsuz bir değer atfedip dışladığı güç, bireyin kendini gerçekleştirmesi ve yarışmacı toplumun üretkenliği açısından oldukça büyük bir önem taşımaktadır. Söz konusu noktada, Nietzscheci güç felsefesi ve jeneolojisi, politikayı ve politik normları güç ilişkileri olarak gören postmodern düşünür ve teorisyenleri isabetle incelemektedir.

Kendini modern sonrası düşünce içerisinde konumlandıran birçok teorisyen; Nietzsche'nin hiyerarşik toplum modelinden hareketle, demokratik bir toplum modeli, liberalizm ve demokrasiye dair eleştirilerinden de, günümüz demokrasi kavrayışına yönelik önemli işlevsel sonuçlar çıkarmayı başarmışlardır.

Bu noktada ünlü filozofu, postmodern düşünce ve çağdaş demokrasi teorisi açısından değerli kılan üç husus onun, güç felsefesi, perspektival hakikat anlayışı ve plüralist etiğidir.

Postmodernizm; büyük ölçüde modern felsefi düşüncenin eleştirisi üzerine kurulu, ekonomik, kültürel, sosyo-politik, estetik ve düşünsel anlamda pek çok konuyu bünyesinde barındıran, sınırları son derece geniş ve kapsayıcı bir kavramsallaştırma olarak karşımıza çıkar.

Ana hatlarıyla ele alındığında postmodernizm; modern düşüncenin temelini oluşturan akıl, evrensellik ve ilerleme nosyonlarına yönelik kuşkuları, modern sosyal teorilere ve yöntemlere olan güvensizliği, kimlik ve farklılık talepleri lehine eski politik kurumların homojenleştirici vasıflarının sorgulanmasını, evrensel kültür anlayışı yerine gündelik ve yerel kültür anlayışının savunusu ile üretim kapitalizmi-sanayi toplumu evresinden tüketim kapitalizmi ve post endüstriyel toplum evresine geçildiğine ilişkin, sosyo ekonomik dönüşüm iddialarını içeren yeni bir kavrayıştır.

Bu açıdan bakıldığında modernizmin evrensellik, hümanizm, rasyonalizm, objektivizm, ilerlemecilik gibi temel nosyonlarına yönelik yıkıcı eleştiriler, bir anlamda postmodern olarak nitelendirilen düşünürlerin ve düşüncenin ortak paydasını oluşturur.

Bizim açımızdan Nietzsche-postmodernizm bağıntısı, tek tek düşünürler üzerinden değil, postmodern düşünürlerin hemen hepsinin önemsedikleri, olumsuzluk, anti hümanizm ve perspektivizm temalarının, Nietzsche ve ardılı olan diğerleri ile ortaklığı temelinde ele alınmıştır.

Aksi takdirde, her ne kadar düşünceleri çoğulcu bir karaktere sahip olsa da, Nietzsche'nin; her perspektife aynı değeri vermediği, postmodern kimlik politikaları bağlamında, cinsel kimliklerin kamusal alanda eşit var olma talebi ve duyarlılığa karşın, düşünürün kadın kimliğine bakışının uzlaşmazlığı, iddia edilmesi mümkün anti tezlerdir. Dolayısıyla, postmodern düşünce açısından Nietzsche, bizatihi ne söylediği ile değil, postmodern düşünürlerin onu nasıl yorumladıkları ile önem kazanmaktadır.

Söz konusu noktadan hareketle, çalışmamızın temel tezi, siyaset teorisi bağlamında olduğu gibi, postmodern felsefe bağlamında da Nietzsche’yi pür bir politika teorisyeni ya da postmodern düşünür olarak ilan etmek değil, her iki perspektiften de filozofun bizim açımızdan önemli olduğunu düşündüğümüz çıkarımlarını -imkân dâhilinde- tespit edebilmek üzerinedir. “İmkân dâhilinde” çünkü; Nietzsche çalışmak demek, hiç kuşku yok ki, belli bir takım güçlülere peşinen hazır olmak demektir.

Daha en başında, her yorumcunun farklı bir Nietzsche’si olduğunu keşfedilir. Bu durumda yapılması gereken ilk iş, filozofun kendisinden önce, yorumcularında ortak olan Nietzscheci unsurların derlenmesidir. Bilimsellik adına iliklerimize kadar işlemiş olan gerçeği bulma saiki ve Nietzsche’ye karşı bizi her an tetikte olmaya iten dinamik şüphelerimiz, söz konusu bu aykırı filozof olunca, işte böyle bir ters okumayı zorunlu kılar. Tam da bu noktada karşılaşacağınız çok kutuplu farklılıklar, Nietzsche’nin kendisinin ne denli zorlu olacağının ipuçlarını çoktan sunmuştur bile size artık...

Radikal düşünür bir kez daha şaşırtır, önce yorumcularından başlanarak okunur, retrospektif bir okumadır onunki; bu günden geçmişe gidersiniz Nietzsche’ye ulaşmak için, çünkü hala zamanı gelmemiştir onun ve belki de hiç gelmeyecektir.

Lakin asla hazırlıklı olamayacağınız bir yanı vardır ki; olanca çabanıza rağmen nihai sonda, aykırı filozofumuzun kendisine değil, sadece sizdeki Nietzsche’ye ulaşabileceğiniz gerçeğiyle yüzleşme ve yetinme zorunluluğudur. O herkesin Nietzsche’sidir, ama hiç kimsenin değildir.

Düşün dünyasının içine girmeye başladıkça anlarsınız ki; olağanüstü güçlü retoriği, büyüleyici bir sanat eseri karşısında hissettiğiniz türden bir çekim alanı dâhiline çekmeye çalışırken sizi, objektif olabilmek adına gösterdiğiniz direnç kaynaklı gerilim, son ana dek yanı başınızda beklemektedir. Kelimeleri bir bir yazar ve silersiniz, öfkeyle karışık bir şaşkınlık belirir; onu anlatmaya çalışırken kaleminiz zorlanır, kendiniz olamazsınız kendisinin baskısıyla ve idrak edersiniz ki; dolaysız duyuma bu kadar önem veren Nietzsche, size tam tersini bırakmıştır.

Nietzsche'nin felsefesi sanatsal bir inşa faaliyetidir, ontolojiyi estetikle ikame eden filozof, estetiğini felsefi bir inşa faaliyeti, felsefesini de estetik bir inşa olarak sunmaktadır. Titiz bir üslup delisi olan düşünür, sözcüklerin verdiklerinin çok ötesinde bir anlatım imkânına sahiptir; aforizmaları, metaforları ve mecazlarıyla o, kendi dilini oluşturmuştur. Üstelik bu dili kullanan birden fazla özne vardır; Apollon, Dionysos, Wagner, Zerdüş ve niceleri... Bu yüzden felsefesi hemen daima çok katmanlı ve maskelidir. Hal böyle olunca, sistem karşıtı Nietzsche'nin kendisini sistematize etmek de olanaklı değildir.

Nietzsche'nin yazımı, alışılmış kategorilerin geçersizleştiği koşullarda felsefenin yapabileceği şeyi yapar; başka türlü felsefe yapmanın olanağını zorlar. O, tanımlanabilir bir alanın dışında ve dışından yazar. Bu tür bir alanın yokluğu Nietzsche'nin orijinalliğinin merkezi noktasını oluşturur. Radikalliği ise, çoğulcu üslubu ile istikrarlı kimlikleri benimsemekten ya da sabit özler var saymaktan kaçınmasındadır. Onun metinlerinin önemi, bunların tek bir anlama sahip olmamasından, daha doğrusu çok fazla anlama sahip olmasından kaynaklanır.

Felsefi söylemini kullanırken Nietzsche, eş zamanlı bir biçimde onu tartışmaya açar. Geleneksel metafiziğin ötesindeki şeye bakar ve felsefeyi bu ötelere açacak gelenek dışı metotları kullanır. Nietzsche'nin söylemi, hemen daima başka seslere, çoğul seslere doğrudur. Derrida'ya göre bu sesler, asla sona ermeden ve hiçbir zaman bir monolojiye indirgenmeden daimi olarak geri dönerler. İfade edilmek istenen Nietzscheci düşüncenin yorumcusuna dönük ebedi canlılığı ve dinamizmidir ve anlaşıldığı üzere Derrida' nın 'Nietzsche'nin geleceği ne olacak' sorusunun cevabı ise bizleri hemen daima Nietzsche'nin genel bir tekrarının eşiğinde bırakacaktır.

Ünlü filozofa okurları tarafından verilen kimlik, yalnızca biyolojik bir kişiye değil, aynı zamanda o isimle imzalanan eserlerinden doğan yeni bir Nietzsche'ye açılacağından dolayı, söz konusu Nietzsche olduğunda artık biyografi ve felsefe arasındaki ayırım kesin olarak öne sürülemeyecek ve felsefenin kökeninin de filozofun yaşamında içkin olduğu tam olarak

düşünülemeyecektir. Bu yüzden Derrida'ya göre Nietzsche, yaşam ve eser arasındaki sözde ayrımı karmaşık kılan tek imzadır.

Nietzsche'nin yapıtlarının canlılığı ve çoğulluğu, istenildiğinde danışılmak üzere çağdan çağa kendilerini yetkilendiren yorumcular için her zaman orada oluşundan dolayıdır. Bu tür yazıların toplumsal ve politik pratiklerimizi etkileme tarzını tamamen değiştirecek bir yeniden okuma olanağı daima vardır. Belirtilen olanak sayesinde ki; Nietzsche'nin değişime açık nüvesinin mobil karakteri, sürekli yeni ikametler peşinde olacak ve yeni eklemlenmeleri de bünyesine katarak tedavülde kalmayı başarabilecektir. Tam da bu noktada Derrida'nın isabetle söylediklerine ulaşılır; filozofun metninin geleceği kapalı değildir.

Tercüme edilen Nietzsche olunca her türlü duygulanımı birlikte yaşamak mümkündür. Düşünsel ufkunun sınırları belirsiz gücüne ve estetik üslubu ile eserlerine duyulan hayranlık, yıkım-yaratım felsefesinin sürüklediği zihni gerilim ve motivasyon itkisi, trajik yaşamı karşısında paylaşılan üzüntü, sürekli uyanık kıldığı bir şüphe ve bilinmezlerin hiçbir zaman bilinemeyeceğini bilmenin verdiği korku... Açıkçası, ona dair sözler de pek kolay sonlanabilir türden değildir ve belki bilimin kendisinin de söz yitimine yatkın olduğu savı, yaşamı ve eserleriyle Nietzsche'nin ardında bıraktığı yazılı olmayan sessiz, sözsüz tek hakikatidir...

Elinizdeki çalışma, "imkân dâhilinde" olan Nietzsche'ye dairdir ve herkesin ve hiç kimsenin Nietzsche'leri arasından derlenmeye çalışılmış, bizce estet ve bizce siyasal Nietzsche üzerinedir.

I.BÖLÜM

WILHELM FRIEDRICH NIETZSCHE

‘ÇARPICI BİR YAŞAM SIRADIŞI BİR KİŞİLİK’

I-NIETZSCHE’NİN HAYATI

Friedrich Wilhelm Nietzsche, 15 Ekim 1844’te, Thüringen’in küçük bir Alman kenti olan Röcken’de dünyaya gelmiştir. Babası Karl Ludwing Nietzsche, tıpkı anne ve baba tarafından büyükbabaları gibi Protestan bir papazdır. Bu şecere, daha sonra Nietzsche’nin ‘Protestan papaz, Alman felsefesinin büyükbabasıdır’, sözleriyle acımasızca hafife alacağı tipik Germen düşüncesini yansıtmaktadır.

Nietzsche’nin doğduğu Thüringen bölgesi asıl olarak Slav nüfusa sahiptir ve yüzyıllar önce Germenler tarafından fethedilmesine rağmen çoğunlukla Slav etnisitesi hâkimdir. Ailesinin kaçak bir Lehli kontun-kont Nicki’nin-soyundan geldiklerini iddia etmesine rağmen, ünlü filozofun *Ecce Homo*’daki ‘*Tek damla kötü kanın ve hele de Alman kanının hiç karışmadığı kan itibarıyla bir Polonyalı aristokratım*’ ifadesi ırkçılığa ve milliyetçiliğe duyduğu tepkinin psikolojik dışavurumu ve belki soy kütüksel bir titizliğe yorulmalıdır.

Nietzsche’nin Polonyalı aristokratların soyundan gelmesi muhtemel değilse de onun nezdinde annesi ve kız kardeşinin temsil ettiği Alman halkından kendini mümkün olduğunca ayırtırmak istediği oldukça açıktır. Nietzsche’yi şikâyetçi olduğu kimilerinden ayıran bu saldırgan ve paranoid milliyetçiliğin izleri onda sanıldığığının aksine pek azdır...

Ünlü filozof iki yaşındayken kız kardeşi Elisabeth doğmuştur; arkadaşı, yoldaşı, sırdaşı, hemşiresi, gardıyanı, cellâdı ve muhtemelen de sevgilisi olan kız kardeşi. Elisabeth’in ağabeyinin hayatında oynadığı rolü; filozofun yapıtlarının ölümünden sonraki en meraklı koleksiyoncusuna ve beceriksiz bir sahte imzacıya indirgemek, etkisini büyük oranda azımsamak olacaktır.

İlk dönemde, ağabeyinin belgelerini aşırı sahiplenici fakat vicdansız bir tarzda kullandığı ve son derece dar bir ölçek haricinde fikirlerini anlamadığı doğru olsa da, Nietzsche'nin eserlerinde gerek hacim gerekse önemleri açısından anlamlı bir yere sahip belgelerin onun sayesinde düzenlenip kurtarıldığı ve saklandığı gerçeğini teslim etmek gerekir. Elisabeth'in, ünlü filozofun ölümünden sonraki eseri *Güç İstencinde* olduğu gibi, ortaya koyduğu derleme tartışmaya açık ve oldukça noksan ise de, mantıklı ve hatırı sayılır düzeyde makuldür. Son yazılarına kız kardeşinin uyguladığı tarafsız olmayan ve ideolojik tasniflemeye karşın Nietzsche'nin kronolojik ve nesnel bir düzenlemeyi tercih edeceği şüphe götürmez bir geçektir.

Öte yandan, kız kardeşinin müdahalesinin korkunçluğu ve önemi Nietzsche'nin ölümünün sonrasında değil, asıl olarak hayatında aranmalıdır. Kız kardeşin ağabeyine beslediği içinde merhamet, şefkat, gurur, arzu ve kıskançlık olan yüksek beklentili tutkular ünlü filozofun kişiliğini olduğu kadar eserlerini de etkileyen ve/veya biçimlendiren psikodinamik gizil öğeler olmuştur.

Nietzsche'nin Elisabeth'e hissettiği hayranlığı bütünüyle idrak etmek derin bir ruhsal analizi ve onun Sokrates öncesi Antik Yunan düşünsel ve mitolojik dünyasına olan bağlılığını anlamayı gerektirir. Elisabeth onun için ölümsüz bir kadını, adaletin dışı gücünü adeta Sofokles'in Antigone'sini* simgelemektedir.

Hitler hayranı Elisabeth'in, Nietzsche'nin hayatında hiç olmadığını hayal ederek, o olmasaydı Nietzsche evlenir, sağlıklı bir ruhsal ve bedensel yaşam sürerek deliliğe düşmez ve eserlerini layıkıyla düzenleyip saklayabilirdi demek elbette mümkündür*. Lakin oldukça sığ ve yüzeysel bir yaklaşım olacaktır; üstelik ünlü filozofun hiç istemediği bir tarzda keşkeci bir retrospektif bakışla... Oysa Nietzsche'yi Nietzsche yapan büyük ölçüde trajik yaşamı ve onun önemli bir parçası olan ailesi ve çocukluğudur.

* Antigone: Sofokles'in MÖ 411 yılında yazdığı Antigone tragedyasının başkahramanıdır. Sofokles eserinde devlet yasaları ile Tanrıların kurallarının çatışması ve bunu sonucunda bireysel özgürlüğe inanan Antigone'nin devlete, otoriteye başkaldırışı ele alınır. Antigone inandığı değerleri her şeyin üzerinde tutan güçlü bir kişiliktir. Devletin baskısına karşı bireysel özgürlüğe dâhil ettiği inanç ve seçim özgürlüğünü savunur. Tanrıların kuralları ile devletin kuralları arasında seçim yaparak ölüme giden Antigone ile bir anlamda doğal hukuk-pozitif hukuk çatışması gözler önüne serilir.

Cioran'a göre, entelektüelin uyarıcısı olarak tüm talihsizliklerin metafizik düzlemde bir yararı vardır. Kız kardeşi ve Nietzsche ilişkisi açısından durum bu perspektiften değerlendirilmeli, Hitler hayranı faşist ve ünlü filozofun eserlerinin tahrifçisi Elisabeth'i yargılarken anlatmaya çalıştığım itkici katkı gözden kaçırılmamalıdır.

Nietzsche'nin çocukluğu, aile çevresi sofu da olsa tamamıyla ahlaki katılık yanlısı olmayan kadınların çoğunlukta olduğu bir ortamda geçmiştir. Babası henüz Nietzsche beş yaşındayken 1849 da ölmüş, ertesi yıl aile Naumburg'a taşınmıştır. Küçük Friedrich, ilk ve orta öğrenimini orada alır, mucize bir çocuktur denilebilir.

Henüz çok küçükken yazdığı metinler ve yaptığı beste çalışmaları günümüze kadar ulaşmıştır. Konuşmayı bir hayli geç öğrenmiş olması- ileriki hayatında büyük sözel zekâ yeteneği bahşedilmiş olan birçok dehada olduğu gibi- oldukça dikkat çekicidir. Çoğunlukla ciddi ve çokça çekingen bir mizaca sahip çocuk Friedrich'in yaşlılarıyla uyum sağlayamadığı aktarılmıştır. Kız kardeşi bu ilkokul yıllarını şöyle anlatır:

' İlkokulda tamamıyla tecrit olmuş gibi hissediyordu. Kibar ve mağrur tavırlara sahip bu düşünceli ve ciddi çocuk diğer çocuklara öyle garip görünüyordu ki, aralıksız sataşmalar dışında herhangi bir sevgi dolu yaklaşım asla söz konusu olmadı.'

Aldığı emirlere titizlikle itaat ettiğine ve yaşına göre aşırı tedbirli olduğuna dair ayrıntılar da bildirilmektedir: Bir gün yoğun bir sağanak yağmurun altında annesi ve kız kardeşi okul çıkışı küçük Friedrich'i bekler sınıftaki, tüm çocuklar koşarak bir sığınak arayışıyla dışarı çıkar, o ise yağmurun altında telaşsız yürüyerek belirir, annesi acele etmesi için bağırırsa da oralı bile olmaz; nihayet yanına varınca kendilerine okuldan çıkarken koşmadan uslu bir şekilde sakin çıkmalarının tembihlendiğini söyler. O günlerin anılarına bakılırsa Nietzsche yükümlülüklerini gerçek bir iç dürüstlikle ifa eden dindar bir çocuktur denilebilir. Ahlak konusundaki akıl hocası ve okuduklarını danıştığı kız kardeşine büyük bir bağlılık duymaktadır.

On beş yaşına geldiğinde Pforta'nın meşhur okuluna girer. Daha sonraki tüm entelektüel yönelimi bu merkezde aldığı katı hümanist eğitimin

damgasını taşımıştır. Nietzsche matematik dışında tüm konularda oldukça başarılıdır. Müziğe olan ilgisi ileriki yaşamında felsefe ile estetiği birleştiren yolda ona kılavuz olur. Piyanoyu gözle görülür bir berraklık ve doğaçlama ile çalabiliyor, ufak besteler yapıyordur. Çok sonraları Wagner bu anlamda kendisini, öğretmen olamayacak kadar iyi bir müzisyen diyerek övecektir.

Karakteri düşünüldüğünde arkadaşları ile ilişki kurabilmek için yoğun çaba sarf ediyordu. Arkadaşları ona saygı duyuyor ama onu sevemiyordu. En iyi arkadaşı, hayatı boyunca dostluğuna sadık kaldığı, sonradan doğu bilimci olan Paul Dessen'di. Şiddetli baş ve göz ağrıları bu yaşlarda başlamıştı.

Pforta'da üzerinde en güçlü entelektüel etkiyi yapan kişi, Platon çevirmeni öğretmen Steinhardt' tır. Platon karşıtlarının bu en ünlüsü kusursuz bir Platon uzmanıdır. Schopenhauer'ı okumaya başladığı dönem bu yıllara rastlamaktadır. Kız kardeşine göre şayet Schopenhauer o zaman hala hayatta olsaydı ki -1860'da ölmüştü- Nietzsche bir dostu, bir babayı selamlarcasına koşarak gidecektir ona.

1864'de Pforta'da orta öğrenimini tamamlamış ve üniversitede ilahiyat ve klasik filoloji okumak üzere Bonn'a taşınmıştır. Annesi onun hala bir papaz olmak için hazırlandığına inanır iken sancılı bir tartışma sırasında filolog olmak istediğini itiraf etmiştir. 1865 senesinde, Köln'e yapılan bir seyahat sırasında bir lokanta adresini sorduğu arkadaşının biri ona bir genelev adresini verir. Sonrasında dostu Dessen'e yaşadıklarını şöyle anlatır:

'Kendimi birden pullu payetli tüllü giysiler içinde, bana arzulu gözlerle bakan, bir düzine yaratığın ortasında buldum... İlk yerimde mihlanmış gibi kalakaldım. Derken içgüdüsel olarak oradaki topluluğun içinde bana duygu yüklü yegâne varlık gibi görünen piyanoya yaklaştım ve birkaç akor çaldım. Şaşkınlığımı alıp götürdü çaldıklarım ve oradan çıkabildim.'

Nietzsche, daha sonraları hayatının son yıllarındaki deliliğinden bu dönemde almış olduğu iddia edilen sifilis mikrobi sorumlu tutulacaktır*

Aynı yıl içinde dönemin önde gelen uzmanlarından Ritschl'den klasik filoloji eğitimi almak için Leipzig'e taşınır. Klasik çalışmalara adanmış bu

* Nietzsche'nin hayatındaki pek çok sahne gibi bu sahne de Thomas Mann tarafından Doktor Faust'a aynen alınmıştır. Adrian Leverkühn açıkça filozofun bir yansımasıdır.

yıllarda hümanistik konular üzerine konferanslar verdiği bir Filoloji Birliği kurar.1867'nin yazında yine bir filolog olan Erwin Rhode ile dostluğunu güçlendirmiştir. Rhode, Nietzsche'den ne derinlemesine etkilenmiş ne de onu tam anlamıyla anlamıştı, ama hayatının sonuna kadar arkadaşına sadakatini korudu. Nietzsche bu dönemde bir süvari alayında askerliğini yaptı, burada atın sırtından düşmesi de son zamanlarındaki felç durumuna atıfla sıkça anıldı.

1868'de Richard Wagner ile tanışır. Wagner, Lucerne yakınlarındaki Tribschen'de yaşamaktadır. Nietzsche bu günlerinin yaşamının en güzel günleri olduğunu söyler. Wagner'i ilk görüşte Schopenhauer'ın ölümünün onu mahrum bıraktığı manevi babasını bulduğunu düşünmüş ya da öyle sanmıştır. Wagner altmış yaşında, genç eşi ise Cosima ise henüz otuzlarındadır ve List'in kızı olan Cosima, Wagner için müzisyen Hans von Bülow'u terk etmiştir.

Arkadaşları zaman zaman Bülow'u Theseus'la, Wagner'i Dionysos'la eşleştirerek ona Ariadne* diye hitap ederler. Nietzsche burada şimdiden içine girdiği garip ama duygusal ve karmaşık bir şemayla karşılaşır. Ünlü bestecinin eşi Cosima, Nietzsche Wagner ikilisi arasında önemli fakat muğlâk bir arabuluculuk görevi üstlenecektir.

Tribschen'deki günler tümüyle sorunsuz değildir. Nietzsche kimi zaman Wagner'in onu kullandığı, özgün trajik anlayışı kendisinden ödünç aldığı yolundaki hoş olmayan izlenime, kimi zamansa Wagner'i tek başına ulaşamayacağı hakikate Cosima'nın yardımıyla kendisinin taşıyacağı yolundaki takdir edilesi izlenime kapılmıştır.

Nietzsche'nin akademik kariyerinin en parlak dönemlerindedir; üstadı Ritschl onu Basel Üniversitesi'ne Alman filolojisinin büyük umutlarından biri

* Kahraman Theseus on altı yaşına geldiğinde annesinin sakladığı bir sır olan kral Aigeus'un oğlu olduğunu babasının sakladığı kılıcı bir kayanın altında bularak öğrenir ve Atina'ya tahtına sahip olmak üzere yola çıkar. Zorlu bir mücadeleyle babasına oğlu olduğunu ispat eden Theseus, babasından aldığı izin ile Girit adasında bir labirente bulunan Minotaurus adlı öküz başlı canavarı öldürmeye gider. Bu sırada Girit kralı Minos'un kızı Ariadne ona âşık olur ve labirentten sağ çıkması ona bir ip verir ve Theseus bu sayede canavarı öldürdükten sonra yolunu bulabilecektir. Canavarı öldüren Theseus Ariadne'yi alıp Atina'ya doğru yola koyulur. Mola verdikleri Nakşa adasında Ariadne'yi terk eder ya da unuttur. Güzeller güzeli peri kızını bulup avutan Tanrı Dionysos olacaktır ve muhteşem bir düğünle evlenirler.

ve kendisinin yerini alıp filolojinin başına geçebilecek halefi olarak takdim etmiştir. 1869'da henüz yirmi dört yaşındayken, bir doktora tezi dahi olmadan profesör unvanıyla Basel Üniversitesi'ne öğretim görevlisi olarak atanır.

Aynı yıl Germen karşıtı olduğu için Alman vatandaşlığından çıkarak İsviçre vatandaşlığına geçer. 70 Fransa-Prusya savaşı boyunca gezici hastane görevlisi olarak çalışır ve burada kendi deyimiyle son yüklerinden de kurtulur. Bu yük, bir tür milliyetçilik ya da Prusya ve Bismarck'a karşı bir tür sempati olarak tanımlanabilir. Artık ne kültür ve devletin özdeşleştirilmesine tahammül edebilmekte, ne de orduların zaferinin bir kültür göstergesi olduğuna inanmaktadır. Germen'lere karşı azalan hoşgörüsü, onlar arasında yaşama konusundaki artan yeteneksizliği ile paralellik arz etmektedir.

Eski inançların terk edilmesi Nietzsche'de hiçbir zaman bir krize yol açmamaktadır, Krize ya da kopuşa yol açan onda daha çok yeni bir fikrin esinlenişi, ortaya çıkış sürecidir. Onun problemleri terk etmekle ilgili değildir. Nietzsche Ecce Homo'da kalıtımsal özelliklerine rağmen ve henüz yoğun bir din eğitimi alırken bile ateizmin onda doğal bir içgüdüsel versiyonunun bulunduğunu söylediğinde bundan kuşkulanmak için hiçbir nedenimiz yoktur.

Ünlü filozofun Basel Üniversitesi'ndeki derslerine Homeros ve Klasik Filoloji üzerine bir konuşmayla başladığı, öğrencileri tarafından büyük bir merak ve ilgiyle takip edilir olduğu anlatılır. Yapı bilimine ya da söz dizimine en ufak bir önem vermeden derslerini neredeyse bütünüyle çeviriye ayırmıştır. *Tragedyanın Doğuşu* adlı kitabını oluşturacak hazırlık niteliğindeki dersleri, profesyonel filologlar arasında göze batan paradoksal bir şöhret kazanmasına neden olur.

Bu yıllarda onun en iyi dostlarından olacak tarihçi Jacop Burkhardt ve ilahiyatçı Franz Overback ile tanışmıştır.

1871'de gerçek Nietzsche'nin Wagner ve Schopenhauer maskelerini çıkarmaya başladığının ilk izlenimini veren *Müziğin Ruhunda Tragedyanın Doğuşu* adlı kitabını yayımlar. Eseri şaşkın bir sessizlik yaratır. Yapıt özgün karakteri, getirdiği yepyeni kültür ve çağdaşlık yorumuyla, hem ilgi uyandırmış hem de şimşekleri üzerine çekmiştir. Yalnızca eserden büyük

fayda sağladığını düşünen Wagner'in ve zorluk çekmeden gazetede bir övgü makalesi yayımlatan Erwin Rhode'un coşkusu bu sessizliği kırabilmiştir.

Öte yandan eser Alman filoloji çevrelerince iyi karşılanmaz ve filolojiye akademik bir hakaret olarak algılanır. *El Nombe de los Dioses* üzerine önemli bir eseri olan yazar Hermann Usener, Nietzsche'nin bilimsel olarak ölü doğduğunu iddia etmiştir. Ulrich von Wilamowitz Möllendorf ise, düşünürümüzün kısa zaman içinde öğretim görevlisi olarak atanmasına duyduğu kin ve kıskançlığı saklamadan, Geleceğin Filologu adlı otuz iki sayfalık bir kitapçık bastırır. Kitapçığında eserin bütün bilimsel değerini yadsıyarak, verilerin katiliğine karşı çıkarak ironik bir dille Nietzsche'den tıpkı Dionysos'un yaptığı gibi, tirso* sallayarak panter peşine düşüp gitmesini ve Almanya'nın çalışkan gençliğini yozlaştırmamasını isteyerek esere saldırır. Nietzsche kişisel olarak bu saldırılara yanıt vermedi, onun yerine bunu, Willamowitz'le esaslı bir çatışmaya giren Erwin Rhode yapmıştır. Düşünür, bir sonraki sömestrde derslerini askıya almaya mecbur bırakılır. Nietzsche'nin yalnızlığa saplanmaya başlaması ve özel düşünürlük ile kamusal profesörlüğün uyuşmazlığını keşfetmesi işte bu günlere rast gelmektedir.

Nietzsche çağa aykırılığını anlamıştır. Her ne kadar öğretim görevliliği işi, birbirini izleyen inişler çıkışlar ve geçici lisanslarla 1879 yılına kadar devam ettirdiyse de, parlak ve son derece çarpıcı akademik görevinin ilk eserleriyle birlikte çöktüğü söylenebilir.

Nietzsche'nin ikinci eseri 1873-1876 yılları arasında ayrı ayrı basılan genişlikte dört yazmadan oluşur. Başlığı *Çağa Aykırı Düşünceler* veya *Zamansız Düşünceler* olarak çevrilmiştir. Eser, modernliğin yerleşik düşünce tarzlarından şiddetli bir kopuşu ifade eder. Nietzsche çelik gibi bir eleştirel yetenekle, dönemim yüceltilen tüm değerlerini sarsmıştır; rasyonalistlerin dindar ilericiliğini, pozitivist tarihselciliği, felsefe akademisini, burjuva sanatını... Düşünür, o dönemde de hem baş tacı, hem baş belası olan ilerleme ve modernlik mitiyle asla pes etmeyeceği savaşını başlatmıştır artık.

* Tirso: Dionysos şenliklerinde kral asası gibi taşınan, asma kütüğü, dallar ve yapraklarla sarılı sopa

Bu arada ona derin bir hayal kırıklığı yaşatan Bayreuth'taki festivallere katılır. Buradaki resmi kortejler, açılış töreni ve eski imparatorun varlığının midesini bulandırdığı aktarmıştır. Wagner'in müziğinin Dionysos'cu* esrimeyi değil de, Hristiyanlığa ait atalet ve pasifizmi davet eden, aklın uyuşturucusu bir müzik olarak görmeye başlar. Aradan yıllar geçtikten sonra *Parsifal** bu görüşü doğrulayacaktır.

1876 kışını besteciyle son kez görüştüğü Sorento'da geçirmiştir. İki yıl sonra Wagner çiftiyle tarif edilemez özel bir kopuş yaşar. Arkadaşları Nietzsche'nin değişimleri olarak gördükleri şey karşısında şaşkıncırlar. Nietzsche pozitif bilimlerle, fizyolojiyle, biyolojiyle ve tıpla gitgide daha fazla ilgilenmektedir. Sağlığını iyice yitirmiştir; baş ağrıları, göz rahatsızlıkları ve konuşma güçlüğü içinde yaşamaktadır. Öğretim görevliliğini bırakır. Wagner, Profesör Nietzsche'nin tesellisi olduğundan, akademisyenlik ile birlikte Wagner'cilik de sona erer. 1878'de Nietzsche arkadaşlarının en sadığı ve akıllısı olan Overbeck sayesinde Basel'den bir ödenek elde etmiş ve böylece gezgin hayatı başlamıştır.

1879'da gönüllü olarak üniversiteden emekliye ayrılır ve kendisine bir maaş bağlanır. Bununla ve ailesinin gönderdiği gelire Avrupa'nın dört bir yanını dolaşacak ve olabilecek en büyük zorluklar içinde yaşama tutunacaktır.

Gösterişsiz mobilyalarla döşenmiş pansiyonların kiracısı olarak bir gölge gibi elverişli bir iklim arayarak İsviçre'de, İtalya'da, Fransa'nın Midi bölgesinde, bir istasyondan diğerine dolaşır. Soğuktan kaskatı kesilmiş bir halde ısıtması olmayan küçücük odalarda kendini sıcak hissetmeyi başarabilmiştir. Gözlerinin zayıflığına karşı ucuz mumlarla savaşıarak, hiç kimsesiz ve hiçbir şeysiz her şeye ulaşır. 1875 ve 1878 yılları arasında

* Dionysos: Bromios, Euhios, Bacchus, İakkhos olarak da bilinir. Çallı şarap tanrısıdır. Şarabın sadece sarhoş ediciliğini değil, sosyal ve faydalı etkilerini de temsil eder. Medeniyetin destekçisi ve barış aşığıdır. Çal yöresinde yaşamıştır. Tanrı Zeus'un oğludur. Bütün efsaneleri tek bir motif üzerine kuruludur; tepki ve direnç. Sembölü olan asma ağacı gibi ölüp yeniden doğar, haz ve acı arasında iki uçta gider gelir. Bu yüzden psikiyatride manik depresif duygu durumunu temsil eder. Bağ bozumu Tanrısı olarak da bilinir, adına düzenlenen şenliklerde tiyatrunun temeli atılmıştır.

*Parsifal: Wagner'in bestelediği son opera eseridir. Hitler'in en sevdiği, Nietzsche'nin ise nefret ettiği opera olarak bilinir.

1880’de sona erecek olan İnsanca Pek İnsanca’nın ilk bölümünü kaleme alır. Bu eseriyle aforizmalı üslubunun, enerjik keskin yazımın, estetizmle iç içe geçmiş felsefenin açılışını yapmış, sistemin karşısına kısa ve öz ifadeleri yerleştirmiştir. Öte yandan baş ağrıları ve gözündeki rahatsızlık uzun saatler yazmasına engel olmuş, onu veciz olana doğru yöneltmiştir. Hastalık her geçen gün kendine bakmasını ve yazmasını daha da zorlaştırır. Ünlü filozof 1880’de durumunu şöyle ifade etmiştir:

‘Sürekli bir acı, her gün saatlerce süren deniz tutmasına çok yakın bir his, konuşmamı güçleştiren bir yarı felç hali ve oyalanmak için de şiddetli ataklar; son seferinde üç gün üç gece boyunca istifra etmiş, ölümüne susamıştım. Size bunların aralıksızlığını, başımdaki, gözlerimin üstünde kıvrandıran sürekli acıyı ve bu baştan ayağa felç hissini tarif demem.’

Kendi yararına hastalığı kuvvet olarak kullanmak da Nietzsche’ye has bir ayrıcalıktır. Tanınmış eseri Ecce Homo’da rahatsızlıklarının yararlı tarafını şu şekilde anlatır: .

‘Hastalık bütün alışkanlıklarımın etrafında tam bir devir yapma hakkı sağladı bana; kendi kendime unutma izni verdim, unutmayı buyurdum, kendi kendimi sükûnete, aylıklığa, beklemeye ve sabırlı olmaya zorlamakla ödüllendirdim... Ama düşünmek de bu demektir zaten! Tek başına gözlerim tüm okuma deliliğine, yani açık konuşursam filolojiye bir son nokta koydu: Kitaptan azat edildim. Yıllar boyu tek bir şey okumadım. Elde ettiğim en azami fayda...’

O, felsefeyi asla acıdan, rahatsızlıktan ya da kaygıdan doğabilecek bir şey olarak kavramamıştır. Hastalığı beden-nesneyi veya beyin-nesneyi dışarıdan etkileyecek bir olay olarak da algılamaz. Düşünür; hastalıkta daha çok sağlığa ilişkin bir bakış açısı görür, sağlıktaysa hastalığa ilişkin bir bakış açısı: *‘Bir hasta gözüyle daha sağlıklı kavramları, değerleri incelemek sonra tersine zengin, bolluk içinde, kendinden emin bir hayatın doruğunda bakışlarını decadence* içgüdüsünün gizli çalışmasına dikmek, işte budur*

* Decadence: Fransızca bir kelime olup, Latince decadere den gelir. Anlamı düşme, çökme olarak tercüme edilebilir. Yabancılaşma olgusuna Nietzsche Decadence der ve onun felsefesinin ana

benim en sık yaptığım çalışma' diyerek, hastalığın düşünen özne için harekete geçiren bir şey olmadığı gibi, bir düşünce nesnesi de olmadığını sık sık ifade etmeye çalışmıştır.

Sağlığın değerlendirilmesi olarak hastalık ve hastalığın değerlendirilmesi olarak sağlık dolu anlarda Nietzsche kendi yönteminin -değerlerin dönüştürülmesi yolundaki izleği olan tersine çevrilme ve perspektiflerin yer değiştirmesi yönteminin- temelini atmıştır.

Filozof, 1880'da *Gezgin ve Gölgesi*, 1881'de *Tan Kızılığı-Ahlaksal Önyargılar üzerine Denemeleri*- yayımlar.

1882'de Roma'da tıpkı zekâsı gibi alışılmışın dışında bir güzelliği de olan Lou Salome ile tanışır. Nietzsche daha önceleri hiçbir kadınla, belki de hiç kimseyle konuşmadığı şekilde ve ölçüde onunla konuşabilmiştir. İhtiyaç duyduğu eşini, gerçek ruh ikizini bulduğunu sanar. İki kez evlenme teklifinde bulunur ve her ikisinde de Lou Salome, bir düşünür ve bir insan olarak onu ne denli ilginç buluyorsa bir erkek olarak da o denli itici bulduğunu söyleyerek reddeder. Lou'nun Nietzsche'ye beslediği eğilim açıkça bir psikiyatrisin ilgisidir; yeteneğini dosdoğru teslim etmekle birlikte ona sadece bir vaka gözüyle bakmıştır. Paul Ree ile birlikte yaşayan bu Rus genç kız Nietzsche'nin yeni Ariadne'sidir. Filozof bir düşün peşindedir. Kendisi Dionysos olarak Theseus'a-Paul Ree- âşık olan bu peri kızını elde edecektir. Theseus üstün insandır, bir baba imgesidir. Nietzsche için daha önce Wagner de aynı metaforik anlama sahipken, düşünür Cosima-Ariadne'yi açıkça istemeye cesaret edememiştir. Dionysos ise üstün insanlardan daha ötede bir yüceliğe sahiptir. Malwida von Meysenburg'un şefliğinde Lou Salome, Paul Ree ve Nietzsche garip bir dörtlü oluşturmuşlardı denilebilir. Ortak yaşamları küskünlüklerden ve barışmalardan meydana gelmektedir. Nietzsche'nin kıskanç ve aşırı sahiplenici kız kardeşi Elisabeth birbirlerinden kopmaları için her yolu dener ve nihayet başarılı olur. Nietzsche ne kız kardeşinden vazgeçmeyi ne de onunla ilgili yargılarını hafifletmeyi becerebilmiştir.

temasıdır. Decadence problemi, Nietzsche'nin ahlak, din, felsefe, sanat ve siyaset alanlarında yapmaya çalıştığı yeniden değerlendirme gayretinin altındaki temel kaygıdır.

‘Kız kardeşim gibi insanlar, kaçınılmaz olarak, benim düşünce biçimim ve felsefemin uzlaşmaz karşıtlarıdır, bu eşyanın değişmez doğasından gelir. Senin ki gibi ruhları, zavallı kız kardeşim, ben onları sevmiyorum. Senin ahlakçı, uygunsuz gevezeliklerinden son derece usandım.’

1882 yılında ilk kez bengi dönüşten söz ettiği *Şen Bilimi* yayımlar. Aynı yıl içersinde şubat ayının ilk haftalarında *Böyle Buyurdu Zerdüş*’ün; tek başına bile tüm kültürün hakkını veren o muhteşem eserin ilk bölümünü yazmıştır. Bu sıralarda hastalığı ve yalnızlığı gittikçe ilerler, baş ağrıları, sinir buhranları ve mide rahatsızlıkları neredeyse daimi bir hal almıştır. Nietzsche odasında oturan bir düşünür değil de, tatmin edici bir biçimde düşünebilmek için açık havada uzun ve özgür yürüyüşlere gerek duyan bir düşünür -gezgin bir filozof- olduğu için, durumu daha da vahim bir hal almıştır. Lou Salome kesinkes gitmiş ve uzaklardan Doktor Andreas ile evlenmek üzere sözlendiklerinin haberini vermiştir. Elisabeth ise, anti-semitizmi nedeniyle düşünürün nefret ettiği, köleci bir çiftlik sahibi olan Förster ile evlenmiş ve peşinden Paraguay’da bir plantasyona* gitmiştir. Nietzsche katlanamadığı ve kabullenmediği bu evlilik törenine katılmamıştır. Bu arada filozofun ruhsal dünyasında aşırı sevinç ve takip eden depresyon dönemlerinin arasındaki periyot giderek kısalır.

1886 yılında *İyinin ve Kötünün Ötesinde*’yi ve bir sonraki sene de *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı eserini yayımlar. Dostoyevski’yi ilk kez bu günlerde okumuş ve yazarın önemli bir hayranı olan August Strindberg’le yazışmaya başlamıştır. 1888 de yorulmak bilmeden kitap yazar ve Wagner’e alakalı yeni iki yazması *Wagner Olayı* ve *Nietzsche Wagner’e Karşı*’yı kaleme alır.

Nietzsche’nin yaratıcı yetenekleri daha da şiddetlenmekte adeta çöküşü önceleyen son bir atılım yapmaktadır. *Dionysos Ditirambosları* adlı birkaç şiir, çileden çıkaracak kadar polemikçi ve Hristiyan karşıtı olan iki deneme; *Putların Alacakaranlığı* ve *Deccal* ile bir otobiyografi olan *Ecce Homo* bu dönemde tamamlanır. Tüm bunlar İsa ile olan hesabı kapatmak ve ne var ne yok ise söylemek için son çabaları denilebilir...

* Plantasyon: Alman Nasyonal Sosyalizminde saf arı ırk oluşturmak maksatlı koloniler oluşturmak anlamında.

Büyük bir ustalığın ürünü olan bu son eserlerde üslubun tonu bile ciddi bir değişikliğe uğramış, üst insanın komedisi olarak yeni bir şiddet ve yeni bir mizah tarzı geliştirmiştir.

Nietzsche bir yandan, kendisinden kozmik-yarı mitolojik ve metafizik bir imgelem kurgulamakta, *“Bir gün, korkunç bir şeyin anısıyla birlikte söylenecek benim adım, dünyada büyü politika ancak benden itibaren başlayabilir.”* bir yandan da ana odaklanıp hemen gerçekleşmesini istediği bir başarı için ve yazmak istediklerini yazabilmek için kaygılanmaktadır...

1888 yılının sonlarında Friedrich Nietzsche Torino’da heyecan yüklü günler geçirmiş, her şey onu şevklendirmeye yetmiştir. Kimselerin Alman olduğunu düşünmemesi keyfine keyif katar, son yapıtı Ecce Homo’dan ötürü oldukça hoşnuttur kendinden. Kitabı şu esrarengiz cümleyle başlar: *‘Öngördüğüm gibi kısa bir süre içinde, daha önce asla yapılmamış bir biçimde insanlığa en ciddi taleple hitap etmek zorunda kalacağım.’* İhtiyatsızca olumlamanın geldiği en güzel dönemlerdir. Kontrolsüz ve çelişkili bir tarzda, büyük bir şefkatle hayvanlara karşı yakınlık duymaya başlar. Torino’nun kafesinde kaza geçirmiş bir köpeğin kırık bacağını mendiliyle sararak bağlamış; yağmurlu bir akşamda, arabacının kırbaçlamaları karşısında yükünü taşımakta epeyce zorlanan yaşlı bir binek atının boynuna sarılarak ağlamıştır. Başkaları için dışarıdan görülen bu abartılı neşesi, aslında derin bir üzüntünün yansımasıdır.

1888 yılının sonlarından itibaren sıra dışı bir biçimde sevinç taşan, tutkulu ve gizem dolu mektuplar yazmaya başlar:

Peter Gast’a;

‘Üstat Pietro; Bana yeni bir şarkı söyle. Dünya karardı ve bütün tanrılar bundan zevk duyuyor.’ İsa

Onu keşfeden Danimarkalı Georg Brandes’e;

‘Dostum Georg’ a beni keşfettikten sonra, beni bulmak büyük bir şey anlamına gelmiyor, şimdi asıl zor olan beni kaybetmek...’ Nietzsche

Jakob Burckhardt'a;

'Bir dünya yaratmış olmanın can sıkıntısını kendi kendime açıkladığım küçük şaka bu... Ariadne ile birlikte ben, sadece tüm şeylerin altın oranını bulmak zorundayız' Dionysos...

Aynı parafın altında Cosima Wagner'e de yazdı;

'Ariadne seni seviyorum...' Dionysos...

Strinberg'e;

'Roma'da bir prensler meclisi topladım. Genç kayser'i kurşuna dizdirmek istiyorum. Görüşmek üzere, çünkü görüşeceğiz. Tek bir şartla; boşanalım...' Nietzsche-Sezar...

Aykırı filozof son dileklerini iletir. Hohenzollern'ler hariç Avrupa'da hüküm süren tüm hanedanları toplantıya çağırır. İtalya Kralının oğlu Umberto'ya ve Vatikan Devletinin sekreteri Kardinal Mariani'ye mektup yollar. Alman İmparatorluğunun ve tüm Yahudi düşmanlarının havaya uçurulmasına hükmeder ve adeta eski Tanrının terk edip gidişiyle boşalan yeri doldurmaya hazırlanır.

Tüm bunlar psikotik hezeyanlar mıdır yoksa hayatının başından sonuna dek yazdıklarıyla anlamlı bir tutarlılık mı arz eder, cevaplanması güç bir soru olarak hala karşımızda durmaktadır. Yaşadıkları, sonun başlangıcıdır denilebilir.

Son mektubunu aldıktan sonra telaşlan Burckhardt, Overbeck'i haberdar etmiştir. 8 Mayıs 1889 da bu sadık dost Torino'ya hareket eder ve Nietzsche'yi korkunç bir halde elinde Nietzsche Wagner'e karşı adli eserinin denemeleriyle bulur. 'İleri yeti kaybı' ve 'beyin sulanması' teşhisiyle Basel'de bir kliniğe yerleştirilir. Ardından da annesi tarafından Jena'daki kliniğe götürülür.

Ünlü filozof henüz kırk beş yaşındadır. Bir daha asla o çok sevdiği dağlarda, vadilerde ya da deniz kıyısında yürüyemeyecektir. Avrupa eserlerini keşfetmeye başlarken, Nietzsche kendini kaybetmiştir, Jena'dan Namburg'a oradan da Weimar'a taşınan Nietzsche, kimi zaman

darmadağınık, aşırı coşkun ve anlamsız hareketli, kimi zamansa ölümüne suskun ve mutsuz olmayı sürdürür. Bağırır, el kol hareketleri yapar genellikle kimseyi tanımaz ya da tanımama kararındadır. Önce annesinin gözetiminde, onun ölümünden sonra da kız kardeşi Elisabeth'in bakımı altında yaşar. Çevresindekiler Gabriel Reuter'in anlattığı gibi yürek parçalayıcı anlara tanık olurlar:

'Kögel bize henüz el yazması halindeki İsa'ya Karşılı okudu o genç ve erkeksi, heyecandan titreyen sesiyle. Bir anlığına sustuğunda yandaki odadan donuk bir homurtu, kafeslenmiş bir hayvana ait bir gürültüye benzer bir ses işittik. Küstahlık ve gözü peklikle dolup taşan bu kahramanca nazım parçasına eşlik eden uğursuz bir sesti; güçlü bir ruhun yüzyılların sofuca bağlılığıyla yukarılara taşınmış mihrapları yerle bir ettiği o kanayan ironiyle dolu bir ses... Nietzsche'nin sesiydi, titreyerek önünde eğildiğimiz eserini büsbütün unutmuş olan hasta ve mahkûm Nietzsche'nin... Ve buna rağmen hala hayattaydı...'

Bütününü kesin olmamakla birlikte ileri yeti kaybı yani genel felç teşhisi olasıdır. Esasen bu sonuca neden olanın hala tartışıldığı üzere, 1866'dan beri ilerlemekte olan Frengi enfeksiyonunun mu yoksa psikotik bir tablonun mu ya da her ikisinin birlikte mi neden olduğunun pek fazla da önemi yoktur.

Nietzsche'nin eserlerinde hastalığın ve hatta deliliğin hangi anlamlarda bulunduğu bakarak, yaygın felç anının hastalığın eseri terk ettiği, onu kesintiye uğrattığı ve devamını imkânsız kıldığı ana işaret ettiğini söylemek onun için-onun adına- pekâlâ mümkündür. Nietzsche'nin son mektupları bu uç anın tanıklığını yaparlar, onlar da eserine aittir ve eserin bir parçasını oluştururlar. Nietzsche hastalıktan sağlığa ya da aksi yönde perspektifleri değiştirme sanatına sahip olduğu sürece, ne kadar hasta olursa olsun, eserini mümkün kılan bir 'bir büyük sağlığın' tadını çıkarmıştır. *'Ver bana yalvarıyorum, ver bana... Peki, ne istiyorsun? Başka bir maske, ikinci bir maske...'* diyen Nietzsche'de her şey bir maskedir. Sağlığı dehası için bir ilk maske, acıları ise hem dehası hem sağlığı için ikinci bir maske...

Nietzsche ben'in birliğine inanmamaktadır ve kendinde böyle bir birlik asla hissetmez. Saklanan ama saklanırken, başka türlü kuvvetleri, yaşamın

ve düşüncenin kuvvetlerini ifade eden farklı benler arasındaki ince güç ve değerlendirme –yer değiştirme- ilişkileri kurar. Nietzsche; Wagner'i, Schopenhauer'i ve hatta Paul Ree'yi bile kendi maskeleri olarak yaşar. 1890'dan sonra bazı arkadaşları deliliğin onun için son bir maske olduğunu düşünmeye başlarlar. Kendisinin de dediği gibi belki de: *'...ve bazen deliliğin kendisi, ölümcül, fazlasıyla kesin bir bilgiyi saklayan bir maskedir.'*

Delilikten gülünç bir çözüm ya da son bir soytarılık olarak bahseden Nietzsche, maskelerinin yani perspektiflerinin yerini değiştirebilme sanatından mahrum kaldığı an, maskeler bir palyaçonun ve bir soytarının maskesinde birbirine karışır ve organik ya da başka türlü bir sürecin etkisi altında fark etmez-hastalığın kendisi de eserin sonuyla birleşir.

25 Ağustos 1900'de onu lanetleyecek ya da bir bayrak ve bir şehit haline dönüştürecek olan yüzyılın eşiğinde, ortalamanın normalliğinden hareketle farklı olana delilik denen deliliğin esrarengiz on bir yılının ardından, bir beyin kanaması Nietzsche'nin hayatını sona erdirir.

Kollarında can verdiği kız kardeşi Elisabeth ünlü filozofun son bakışlarının vakur ve sorgulayıcı olduğunu söyledikten sonra ölümünü, bizzat Nietzsche'nin yıllar önce Zerdüşt'ün sonunu anlatmak için kullandığı kelimelerle anlatır:

'Dudaklarını kımıldattı ve kapattı, adeta hala söyleyecek bir şeyi varmış da tereddüt etmiş gibi... Ve onu görenler yüz ifadesinde belli belirsiz bir kızarma gördüklerini sandı...'

II-NİETZSCHE' NİN KİŞİLİĞİ

Siyasal düşünce tarihi içinde sadece birkaç düşünür aşkın ve zorlayıcı kültürel vizyonlar ortaya koyabilmeyi başarabilmişlerdir. Bunlar; önceki düşünürlerden kopmaları açısından aşkın, kendilerinden sonra gelen düşünürleri de onları büyük bir ciddiyetle ele almaya mecbur bırakmaları açısından zorlayıcıdır. Onlar kendilerini takip edenler için düşünsel önceliklerin sırasını belirlerler. Yeni bir şey keşfetme kararlılığı ve umuduyla sınırlarda yaşarlar. Nietzsche bu düşünürlerin en trajik örneğidir. Nietzsche ile bir şey biter, yeni bir şey başlar.

Wilhelm Friedrich Nietzsche kendisini suizanlardaki yalnız düşünür, muamma dostu ve çağa aykırı bir şahsiyet olarak tasvir eder. Tan Kızıllığının ikinci basımına yazdığı önsözde anlattığı haliyle onun gibi böylesine *'...kendine mahsus yollarda yürüyen kişi hiç kimseye rastlamaz. Kendine mahsus yollar beraberinde getirir bunu. Kimse yardımına gelmez onun, başına gelen tehlike, kaza, aksi tesadüf kabilinden her şeyin üstesinden tek başına gelmek durumundadır...'* Yalnızlıkları bundandır. Onu kendi yalnızlığında izlemek ise fazlasıyla ilginç ve tehlikelidir.

Nietzsche'nin kişiliğinde, tüm fikir alanlarında yaygın olarak çağdaşlarına aykırı düştüğü içgüdüler hâkimdir. Kendisinin bizzat içinde geliştiği düşünsel dünyaya ve kültüre, içgüdüsel bir tiksintiyle sırt çevirir. Öyle ki; bu reddedişler insanın, mantıki bir çelişki keşfettiği bir savı yanıtlaması gibi rasyonel olmaktan uzak, gözünü yakan şiddetli bir ışık huzmesine sırtını dönmesi kadar doğal özlüdür. İçinde bilinçli düşünce ve seçim söz konusu olmadan gelişen bu karşı çıkışların yegâne kaynağı dolaysız duyumdur. Akıl ve içgüdü arasındaki çelişki -uyuşmazlık- modern düşüncenin karakteristiği iken, Nietzsche tercihini içgüdüden yana kullanmıştır.

O düşünce hissiyatını içinde doğduğu ve büyüdüğü toprakların, halkların, kültürlerin ve hatta içinde yaşadığı zamanın bile boyunduruğuna tabi kılmaz. Düşüncelerini kendi bilincinin bile denetiminden muaf tutmuş bu özgürlük mahkûmu tinin, Alman Nasyonal Sosyalizmi ile anılmış olması ise ayrı bir ironidir. Eğitimci olarak Schopenhauer adlı kitabında yazar dışsal kültürel belirlenimlerden yoksunluğunu açıkça anlatır:

'Kendini, birkaç yüz mil ilerde artık mükellef kılmayan fikirlerden mükellef tutmak... Şark ve Garp, herhangi birinin, korkaklığımızı alaya almak için, gözlerimizin önüne çektiği bir tebeşir çizgisidir. Özgürlüğe ulaşmayı deneyeceğim, dedi genç ruh kendisine ve o zaman ona engel olmalıydı, tesadüfen iki ulusun birbirinden nefret etmesi ve savaşması veya iki kara parçası arasında bir denizin bulunması veya çevrelerinde, birkaç bin yıl önce mevcut bile olmayan bir dinin öğretiliyor olması...'

Tüm Avrupa'nın ulusal coşkunluğu hezeyan boyutlarında taşkınlığa dönüştürdüğü bu yıllarda Nietzsche'nin zihniyeti işte böyledir. Bu zamana aykırı bir şahsiyetin, yaşadığı çağla kavgası olan bir şahsiyetin düşünce biçimidir.

Nietzsche alışılmış anlamda bir filozof değildir, esasen sıradan bir kişilik de değildir. Dünya ve yaşam karşısında sormak zorunda olduğu, çok gerekli ve tereddüt uyandırıcı sorular için salt akıl yetmez. Bu soruları cevaplandırabilmek için insan doğasının tüm güçleri seferber edilmelidir. Düşünen gözleme ve bir fikrin dayandığı tasavvur edilebilir esaslara Nietzsche'nin itimadı asla olmamıştır. 1887 Aralığında Georg Brandes'e yazdığı mektupta *'İçimde diyalektiğe, hatta kanıtlara karşı bile bir güvensizlik mevcuttur'*, diyerek dolaysız duyumun* onun kişiliğinde ne ölçüde içsel olduğunu belirtir.

Nietzsche için ölçüt oluşturan bir düşüncenin mantık yoluyla kanıtlanabilir olması değil, tersine, insan doğasının tüm güçleri üzerine, yaşama dair değerli olacak surette etki edebilir olmasıdır. O, bir düşüncüyü ancak yaşama elverişli bulursa geçerli kılmaktadır.

Düşünüre göre bir filozofun bilinçli düşüncesinin büyük bir kısmı içgüdüleri tarafından, dolaylı olarak güdülür ve muayyen bir yöne sevk edilir. En iyi düşünceler, insanın varlığının tamamını kendi doğalarına uygun bir devinim haline getirenlerdir. Özetle Nietzsche, fikirlerini insanın en derin özünden çıkarıp almaktadır ve ünlü yapıtı Zerdüşt'; *'Soruyorsun niçin diye. Ben o kişilerden değilim, niçinler üzerine soru sorabilen...'* ifadesiyle fikirlerinin dayanağını belirtmiştir.

Nietzsche için, bir düşünce insanın yalnız aklını değil, tüm kişiliğini tatmin etmelidir. Ona göre yaşamın ve hakikatin değerine ilişkin her soru, sadece gelişimini tamamlamamış hastalıklı şahsiyetler için geçerlidir. Gelişimini her

*Georg Brandes: Asıl adı Moris Cohen'dir.(1842-1927) Danimarkalı bir eleştirmen ve edebiyat tarihçisidir. Nietzsche üzerine verdiği konferansı ile tartışmalara zemin hazırlamıştır. İnsanlar ve eserleri, Deneme, Frankfurt a.M.1894: içeriğinde bkz. Friedrich Nietzsche.

* Dolaysız duyum; esinlenme, esrime hatta ilham olarak sanatçılara ve yaratıcılara özgü iken sanrı, hezeyan veya manik epizodlar olarak da psikiyatrinin önemli bulgusudur.

açıdan tamamlamış kişilerse, sorgulamaksızın hayatın değerini yaşarlar ve sadece yaşamalıdır.

Bu güne değin çok az filozof kendini kötü hissetmenin olumlu bir şey olduğunu düşünmüştür. Yaygın inanca göre bilge kişi, acılarını bastırabilen, huzursuzluk, karamsarlık, öfke ve elem gibi duygularını denetim altına almayı başarabilen kişidir. Nietzsche ise tüm bunların karşısına hayranlık duyulması gücüyle kayıtsız şartsız hayatın olumlanmasını ve duyumsanmasını koyar. Ona göre gerçek yaşamı yâdsıma nedenleri buluna herkes uydurma bir yaşamı olumlar.

Nietzsche'nin bu yaşam ve gerçeklik dostu zihniyeti kendisini, insanlarla ilgili görüşlerinde ve onlarla olan ilişkilerinde de gösterir. Filozof bu anlamda tam bir bireycidir. Ona göre her insan emsalsiz bir varlık, kendine has emsalsiz bir dünyadır. *'Tek düze bir bağdaşık oluşturan ve karşımıza belirli bir insan şeklinde çıkan bu tuhaf renkli çeşitliliği, bir daha hiçbir garip tesadüf aynı şekilde katıp karıştıramaz...'*¹ Bununla birlikte, ona göre, çok az sayıda insan kendine özgülüğünü geliştirme eğilimindedir. Onlar yalnızlıktan çoğunlukla korkarlar, toplumsal yaşam bu korkuyu azaltarak güvenilir bir sığınak sunar. Nietzsche için ise yalnızlığın özel bir çekiciliği vardır. O kendi içsel sırlarını aramaktan hoşlanır. Fikir silsileleri çoğunlukla kişiliğinin derinliklerinde gizil bulunanlara ulaşma çabalarıdır. Onun içgüdüsel tüm gayreti, *kalabalıktan, yığınlardan, çokluktan azat olduğu kendi kalesi ve gizemlerine ulaşmak içindir.*² Şen Bilim'de diğer insanları zaman zaman hazmedemediğinden yakınır³ ve insanlar o kendilerine katlanmak zorunda kaldığında, Nietzsche'ye yaklaşmamalıdır.

Nietzsche'nin kişiliğinde insana hükmedici güçlü içgüdüler hâkimdir. İçinde güç barındıran her şey Nietzsche'ye göredir. Kendisini ancak kudretini artıracak yaşam koşulları içinde bulunduğu sürece mutlu hissetmektedir. Faaliyetlerine karşı olan direnç ve eylemleri sever, çünkü bunların

¹ Nietzsche, **Eğitimci Olarak Schopenhauer**, (çev. Cemal Atilla) Say Yay. , 2003.

² Nietzsche, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, 26. Bölüm.

³ Nietzsche, **Şen Bilim**, 3.Kitap, s. 167.

aşılmasında gücünün bilincine varmaktadır. Karakterinin ana hatlarından biri, Şen Bilim adlı eserinin önsözündeki şu dizelerinde özetlenmiştir.

*‘ Ben kendi evimde otururum,
Hiçbir şeyini örnek almadım kimsenin kendime.
Ve üstelik her üstada gülerdim,
Gülmemiş olan kendisine...’*

Yabancı bir kudret altında her türden tabi olma durumunu zayıflık olarak algılamaktadır. Nietzsche, insanın kendisini, düşünce ve eylemlerinde sözüm ona ebedi -ona göre küstah- aklın yasalarına kölece tabi kılmasını zayıflık olarak addeder. Gelişimini her yönden tamamlamış bir kişilik, hiçbir ahlak biliminin, nasıl davranacağı hususunda, kendini yönlendirmesine izin vermemelidir. İnsan sadece kendi beninin güdülerıyla yönetilir. İnsanın zayıflığı, davranışlarını ve düşüncelerini belirleyecek yasalar ve kurallar aramaya başladığı anda başlamaktadır. Güçlü olan kişi, düşünce ve davranış biçimini kendi özüne göre, kendisi belirler. Nietzsche’ye göre ister bir köle olsun efendisinin keyfine göre hareket eden, ister bir dindar olsun Tanrının vahyettiği hakikatlerce yaşayan ve/veya bir filozof olsun salt aklın hikmetleri gereğince düşünen; hepsinin de itaatkâr olduğu değişmez bir olgudur. Neyin emredildiği önemsizdir, nihai olan emredilmiş olmasıdır.

İnsani zayıflığın en önemli tezahürünü, insanın içinde yaşadığının dışında başka bir öte dünya inancında görür Nietzsche. Ona göre insan, bu dünyadaki yaşamını, öte dünyadaki varsayımsal bir başka yaşama göre düzenleyerek yaşama en büyük zararı verir. İnsan tarihi boyunca, bu dünyanın görüngüleri ardında, kendisinin kavrayamadığı, aşkın ve belirleyici kabul edilen tözlerin bulunduğunu kabul ederek daha büyük bir yanılgıya düşmemiştir. Nietzsche için böyle bir teslimiyetle insan tüm yaşama sevincin örseler. Yeryüzü bir görüngü olarak kavranamayanın yanılsaması olarak aşağı görülür ve asıl gerçek olan gerçek olmayan adına hükümsüz kılınır. İnsan zihninin bize gerçeklik yerine hayaller sunan bir sahtekâr olduğu iddia edilir. Nietzsche ise kurgusal olan yerine gerçeklik tarafında olumlayıcı olmak istemektedir..

Nietzsche'ye göre filozoflar; insan doğasının özüne varmaya muktedir olmadıkları için, edimlerinin son saiki hakikate ulaşma çabası olmuştur. Oysa ona göre hakikat istemini yöneten güç istemidir. Düşünür, hakikate bağımsız bir değer atfeden içgüdülerden azade yüce bir kaynak bahşetmek isteyen idealistlerden değildir. Diğerleri; zihninin bilinçli muhakemesi ve hakikatin idrakini en son amaç olarak görmüş, bunun ardındaki kişiliğin güç ve yaşam uzamını yükseltme gayesini maskeleymiştir. Nietzsche ise bir hükmün geçerliğini yaşam adına tanıdığı takdirde, artık başka bir nesnel anlam ya da yüce hakikatler aramamaktadır.

Nietzsche'nin kişiliğini küstah, kibirli, itici ve daha da ötesi hastalıklı bulanlar olmuştur. Esasen Nietzsche, eserlerini, düşüncelerini salt aklılarının buyruğu ile oluşturdukları iddia ederken, daha yüksek bir merci olan akıl tarafından meşrulaşmak istercesine kendi kişiliklerini reddeden filozoflardan çok daha dürüsttür. O, düşüncelerini salt kişiliğinin ürünleri olarak adlandırır ve şöyle der:

'İçeriğini benzer şekildeki kitaplarda olmadığı kadar, bir şahsiyetin derin özünden alan bir kitap yazma cüreti gösterdim ve tüm yabancı hükümlerden, diğer felsefi yazılarda olmadığı kadar bağımsız bir kitap ortaya çıkaracağım; çünkü ben en önemli mevzular üzerine, içgüdülerimin bu mevzulara dair davranış şekli doğrultusunda çekinmeden konuşacağım...'⁴

Bu anlayış gerçekte çok asil bir alçak gönüllülüktür ve Nietzsche, disiplin filozoflarının aksine, cesur düşünce sıçramalarıyla ve hatta kısacık aforizmalarıyla, bazı mantıkçı düşünürlerin usul usul emekleriyle ulaşamadıkları insan doğasının en derin sırlarına erişir.

'Benim ihtirasım on cümlede ifade etmektir, diğerlerinin bir kitapta söyleyebildiklerini, diğerlerinin bir kitapta söyleyemediklerini...'⁵

Nietzsche insanlığın fikir gelişiminin özel ahlaki amaçlar, idealler ve etik dünya düzeniyle açıklanmasını reddeder. O her idealde sadece, belirli bir şekilde tatmin arayan bir içgüdü'nün belirtisini görür. Dolayısıyla, doğa

⁴ Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, 'Bir Çağ Dışının Gezintileri', 51. Bölüm.

⁵ Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, 'Bir Çağ Dışının Gezintileri', 51. Bölüm

oluşumunu ereklere bağlayan görüş karşıtı, modern doğa araştırmacısı anlamında bir *anti idealisttir*.

Nietzsche herhangi bir fikrin adanmış temsilcisi olarak savaşması gerektiğinden değil, içgüdüleri kendisini buna ittiği için savaşmıştır. Ancak genel olarak filozoflar, kendilerine ait güç istencinin ya da ahlaki dünya düzeni yandaşları, ahlaki ideallerini oluşturan nedenlerin ne derece az bilincinde iseler, fikir savaşlarında da temel güdülerinin o denli az bilincindedirler. Yalnızca fikrin, fikre karşı savaştığına inanırlar ve hakiki motiflerini Nietzsche'ye göre kavram mantolarıyla örterler. O ise; aleyhtarlarında ona karşı nefret uyandıran, kendisinde de bunlara karşı gelen içgüdülerin kimilerine göre kabaca, esasen inanılmaz bir dürüstlikle adını koyabilmiştir. Kısacası Nietzsche'nin bu tarzı Kinizm olarak tanımlansa bile o; tüm idealist hezeyanların esasen kinizm ağlarıyla örülmüş olduğu gerçeğini düşünce tarihinin suratına sert bir tokatla vurabilmeyi başarabilmiş yegâne düşünürüdür.

Kısaca Wilhelm Friedrich Nietzsche bir dinamitti, hiç kimsenin ele almaya cesaret edemediği bir dinamit... Bu yüzden yalnızdı ve ancak çilekeş bir ruhbanın olabileceği kadar münzevi bir hayat sürdü. Kötü yaşadı, fakat iyi savaştı ve iyi eserler bıraktı. Felsefeyi çekiçle yapıyordu:

'Fakat insana yöneltir beni hep yeniden o ateşli iradem.

Böyle yöneltir o çekici taş.

Ah, ey insanlar, bir heykel uyur taşın içinde.

En çetin, en çirkin taşın içinde bile uyumak zorunda olan o...

Zalimce saldırıyor çekicim şimdi zindanına. Parçacıklar uçuşuyor taştan.

Tamamlamak istiyorum onu ben, bir gölge geldi bana.

Zira bütün şeylerin en sessizi, en hafifi geldi bir gün bana!

Üst insanın güzelliği geldi bana bir gölge gibi...⁶

Bundan dolayıdır ki, yıkıcıydı. Yıkıcılıkta herkesten beterdi. Yıkmayı, parçalamayı ve acımasızca saldırmayı bir tefekkür olarak algıladı. İlahi ne varsa öfkeyle çekiçledi üstelik bunu inanılmaz bir estetik üslup ve haz ile

⁶ Nietzsche, **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, "Mutlu Adalarda", s.110.

yaptı. O var oluşun ve dünyanın yalnız estetik bir fenomen olarak savunabileceğine inanıyordu. Çok sevdiği Yunan Tragedyalarındaki trajik kahramanların kaderini yaşadı. Üzerine devrilen tasarım harikası sütunlar, bizzat kendi ördüğü fikir sütunlarıydı ve onların altında can verdi. İşte bu yüzden Nietzsche eserlerinde gizlidir. Nietzsche eseridir, eseri Nietzsche'nin ta kendisidir; hatta belki de hiç kimse bu güne dek eserlerinde kendini '*dümdüz yazılmış bir kitap değilim, tüm tezatlarıyla bir insanım ben...*' derken bile Nietzsche kadar gizleyebilmiş değildir...

III-PSİKOPATALOJİK ANALİZ

'Bir Dâhinin Deliliği ya da Bir Delinin Dehası'

Wilhelm Friedrich Nietzsche'nin dünya görüşü ve felsefesi üzerinde çalışanlar pek çok problemle karşılaşır tam da bu yüzden, derinliğine inme aşamasında zaman zaman psikiyatri disiplininin yardımına ihtiyaç duyulur. Ünlü filozofun muammalı- pozitif ya da negatif- fakat kesinlikle haklı şöhretinin önemli dayanağı, ardıllarına bıraktığı teorik miras ve mantıki önermelerin gücü değildir. Etkisinin sarsıcı gücü, gelmiş geçmiş tüm hayalperestlerin ve sınırları zorlayan düşünce fanatiklerinin dünya üzerinde kendi rollerini oynamalarını mümkün kılan o çekici nedenden kaynaklanmaktadır... Nietzsche'nin psikiyatrik analizine dair, bilimsel ve eksiksiz bir bakış açısı ortaya koyabilmek, eserleri ve biyografisi dışında yeterli derece kanıt elimizde olmadığından bugün bile tam anlamıyla mümkün değildir. Ünlü filozofun özellikle son yıllarındaki ruh haline neden olan durumun, gençlik yıllarında kapılan bir enfeksiyonun-sifilis-beyin tutulumu olduğu iddiası şüphelidir. Çocukluk yıllarından aktarılan anılara bakılırsa, yaşamı boyunca ona eşlik eden yoğun baş ve göz ağrıları henüz ilkokul dönemlerinde bile kendisiyle birlikte. Babasının da benzeri semptomlarla çocuk Friedrich beş yaşındayken öldüğü düşünülürse, beyinde yer kaplayan, genetik kitlesel bir lezyonun (tümör, kistik yapı ya da damar malformasyonları) varlığı da akla yakın bir ihtimal gibi görünmektedir. Beynin normal fizyolojisine etki eden her tür patolojik kitlenin, sağlıklı düşünme yetisine ya da ruh durumuna etki etmesi son derece normaldir. Lakin

filozofun tüm yapıtlarında izini sürdüğümüz egonun süper egoyu daimi alt edişinin ve iki kutuplu duygu durum bozukluğunun* (abartılı neşe ve verimlik ardından gelen yoğun çöküş dönemleriyle derin melankoli ve depresyon periyotları) doğuştan bir kişilik patolojisine mi eşlik ettiği yoksa organik bir rahatsızlık sonucu mu geliştiği sorusu asla cevaplanamayacaktır. Bu ahvalde bize düşen salt semptomlara yönelik açıklamalarla yetinmek, teşhisi asla koyamayacağımız gerçeğini başından kabul etmek olacaktır.

Nietzsche'nin tüm yaşamı ve yapıtlarında gözlenen en önemli özelliği, nesnel hakikat anlayışıyla ilgili noksanlıktır. Bilimin hakikat olarak ulaşmak istediği her şey, onun için hiçbir zaman mevcut değildir. Söz konusu noksanlık, son yıllarında, mantiki gerekçelendirme denilen her şeye karşı biçimsel bir nefret haline ulaşmıştır.

*'Şerefli şeyler de şerefli insanlar gibi nedenlerini elde taşımazlar. Beş parmağın hepsini birden göstermek yakışık almaz. Kendisini evvela kanıtlanır olmaya zorunlu kılan şey, daha az değerlidir.'*⁷ Nietzsche, belki de kendisinde ki bu nesnel noksanlık nedeniyle, birçok insanın fikirlerin evrim süreci boyunca yaşadığı savaşımlı yaşamamış, dolayısıyla hiçbir kopuş onda krize yol açmamıştır. Çocukluk ve gençlik yıllarında sahip olduğu oldukça katı dini inançları, fevkalade bir rahatlıkla aşmıştır. Nietzsche'nin fikirlerini oluştururken yaşadığı psikolojik süreç, nesnel hakikati hedef edinen bir insanın izlediği süreçten tamamıyla farklıdır.

Ünlü filozof Antik Yunan düşüncesini ve sanatını oluşturan iki içgüdü olduğu kanaatindedir. Bunlar İki mitolojik Tanrı olan Apollon ve Dionysos'un içgüdüleridir. Apollon ölçü ve düzeni simgeler, Apollian içgüdüyle insan dünyanın güzel bir aksini, dingin bir gözlemin eserini sunar. Dionysos ise,

* Bi-polar bozukluk, iki kutuplu duygu durum bozukluğu veya manik depresif bozukluk diye bilinen ruhsal rahatsızlıktır. Manik dönemde, zihinsel verimlilik son derece artar, düşünceler ve çağrışımlar birbiri ardı sıra gelir. Kişi çağrışımlar ve düşünceler arasında eleme yapmakta zorlanır. Bu durum çağrışımlarda gevşeme veya düşünce sıçramaları olarak da bilinir. Toplumsal ilgi belirgin bir biçimde artmıştır, sonuçları hesaplanmadan salt yaşamdan zevk almaya yönelik etkinliklere girilir. Aşırı ve abartılı bir özgüven gözlenir. Sanrı ve varsanırlar ortaya çıkabilir. Yoğun bir neşe ve efor artışıyla karakterize bu dönemi, ciddi bir çöküşle ortaya çıkan ağır melankolik depresyon dönemleri takip eder. Hastalık bazı kişilerde mevsimsel dalgalanmalar gösterebilir, sonbahar ve kış depresif durumun, ilkbahar ve yaz ise manik atakların gözlemlendiği aylardır. Depresyon dönemlerine yoğun anksiyete ve öfke patlamaları ile panik ataklar eşlik edebilmektedir.

⁷ Nietzsche, Putların Alacakaranlığı, **Toplu Eserler**, Baskı 8.Seri, s.71.

estetik bir sarhoşluğu simgeler, Dionysian içgüdüyle ise insan, kendini mistik bir ruh durumuna ulaştırır. O yalnız dünyayı gözlemlemez, varoluşun sonsuz gücüyle öz kendisini bulur ve bunu sanatında dile getirir. Bizzat kendisi sanat eseri olur. İşte bu iki mitolojik Tanrı'nın yarattığı iki uçlu dünya ve düşün tasarımı, ya Nietzsche'nin bilinçli seçimidir ya da ruhsal profiline dayanak olarak bu zemine dolaylı bir şekilde yönelip, onaylamıştır.

Nietzsche'de hakikatin değerine ilişkin her soru, bilimsel teorik bir zorunluluk olarak değil, kendisinin nesnel hakikat anlayışından yoksun oluşunun bir ifadesi, bir savunması olarak karşımıza çıkmaktadır. 1885'de kaleme aldığı İyinin ve Kötünün Ötesinde adlı eserinde, hakikatin gerçekte herhangi bir değerinin olup olmadığını sorgulamaktadır. Şöyle ki:

'Hakikat istemi bizleri daha nice, cüretkâr girişimlere sevk edecek olan, şimdiye değin tüm filozofların adını saygıyla zikrettiği şu meşhur hakikat perestliktir. Bu hakikat istemi ne gibi sorular çıkarmıştır karşımıza? Bazı paradoksal, fasit tereddüt uyandırıcı sorular... Bu aslında uzun bir hikâyedir ve buna rağmen henüz başlamış gibi görünür... Yerleşmiş hakikati istiyoruz, neden daha iyisi olan hakikat dışını değil.'

Bu gibi sorular sormak elbette tamamıyla mantıklı bir zihnin ürünü de olabilir, bilgi teorisinin bu gibi sorularla meşgul olması da gerekmektedir. Fakat bu gibi soruların ortaya çıkma sürecinde doğal olarak, insani algının kaynaklarını araştırma girişimin baş göstermesi gerekmektedir. Bütün bunlar Nietzsche'de söz konusu değildir. Onun mantıkla ilişkisi olan sorularla henüz en başından hiçbir alakası yoktur.

'Halen beklemekteyim ki, bir felsefe hekimi, kelimenin bildik anlamı dışında, öylesi bir hekim ki, halkın, çağın, ırkın, insanlığın bütün sağlık problemlerinin dibini ölçme çabasında olan, günün birinde benim kuşkumu aşırılığa vardırma cesareti bulacak ve şu cümleyi telaffuz etmeye cüreti olacak: Bütün felsefe kesmelerde, şimdiye değin hiç de hakikat değil, başka bir şeydi söz konusu olan, diyelim ki sağlıktı, gelecekti, büyümeydi, güçtü, yaşamdı...'⁸

⁸ Nietzsche, **Şen Bilim**, önsöz, II. Basım.

Nietzsche'nin Sokrates'e karşı nefreti de bu hakikat tiksintisinden temellenmektedir. Sokrates'in ruhunun nesnelliğe yönelik itkisi onun için adeta affedilmeyecek tarihsel bir hata, bir insanlık suçudur. *'Sokrates soyu bakımından, en bayağı bir halka mensuptu. Sokrates bir avam idi. İnsan bilir, insan bugün bile görebilir, onun ne kadar çirkin olduğunu... Sokrates bir yanlış anlama mahsulü idi.'*

Felsefi nesnel şüphecilikle, Nietzsche'nin hakikate karşı yürüttüğü kavgasını karıştırmamak gerekir. Genellikle bu şüphe hakikate ilişkin bariz bir anlayışa güvenir. Hakikate yönelik güdü filozofları, değerlerini, edimlerinin kaynaklarını ve sınırlarını araştırmaya yöneltir. İşte bu güdü Nietzsche'de büyük oranda mevcut değildir. Onun bilgi problemlerini denetimleme usulü dolaylımsız duyumlarının ve kusurlu hakikat anlayışının ürünüdür.

Nietzsche'nin düşünce dünyasında güçlü bir yıkım güdüsü hâkimdir. Bu onun, belli fikir ve düşünce akımlarını muhakemesi esnasında eleştiriye, psikolojik bakımdan makul görünenin oldukça ötesine vardırmasına neden olur. Tragedyanın Doğuşu adlı eserinde Sokrates ve Euripides'den, Schopenhauer ve Wagner'e kadar tüm Batı düşün dünyasını bir sapkınlık yolu olarak tasvir eder. Yeni anlayışlar geliştirmekten çok mevcut olanlarla savaşmak ihtiyacı belirleyicidir. Söz konusu yıkım ihtirası Nietzsche'yi dizginlenemez bir tutkuyla kurbanlarının peşine düşmeye iter. Öyle ki; yâdsıma zorunluluğu duyduğu bir fikre veya şahsiyete ilişkin öne sürdüğü nedenlerle geniş ölçüde bağdaşmayan hükümler bile ortaya koyabilir. Nietzsche belli bir dereceye kadar haklı olduğu saptamalarında dahi, izlediği yol itibarıyla patolojinin sınırlarında dolaşmaktadır. Lakin ünlü filozof, büyüleyici üslubu ve dilin bu sanatkârane kullanılışı ile bilinçli ya da bilinçsiz, sapmalarını gizlemeyi başarır.

Nietzsche'nin tasarımlarında süreklilik arz eden bir bağlantısızlık durumu mevcuttur. Kelimelerin gerçek anlamlarının çok ötesinde mecazlara, aforizmalara, metaforlara ve hatta tesadüfî kullanımlara sıkça rastlamak mümkündür. Ünlü filozof tasarım usullerinin değişimini kendi bünyesinde

gerçekleşen değişimlerin bir neticesi olarak kabul eder ve ona göre tam ta bu 'transfigürasyon sanatı felsefedir.'⁹

Ecce Homo adlı eserinde Nietzsche, hastalığı sayesinde nasıl optimist bir hayat görüşü elde ettiğini anlatır: '*Zira insan şu konuya itibar etmelidir; en düşük dirimsellik yıllarım pesimistlikten feragat ettiğim zamana denk gelir. Kendini iyileştirme içgüdüm bana, fukaralık ve yıldırıncılık felsefesini yasaklamıştır.*'¹⁰

Bu perspektiften bakılınca Nietzsche'nin fikir yaşamındaki tüm çelişkiler anlaşılabilir. Karşıtlıklarda devinen fiziksel doğası, ruhsal dünyasını da aynı yönde yer değiştirmelere itiyor görünmektedir.

Onun tinsel yaşamında göze çarpan bir diğer belirti ise, açıkça görülen benlik ikiliğidir. Nietzsche aleyhtarlarına ilişkin hükümlerini hiçbir zaman onlara gerçekten isabet ettirmez. Saldırmak istediği şeyi önce zihninde tasarlar daha sonra ise bu hayali kurguyla savaşı. Söz konusu tutum onun gerçekten dışsal bir düşmana karşı değil de, kendi kendisiyle savaştığını düşündürmektedir. Wagner' e yönelik önce hayranlık sonra nefrete dönüşen soyut seferi onun kendisiyle seferidir. Wagner'e ait kendi soyut fantezisinde yaşayan ama gerçeklikte olmayan ideal bir portre çizer ve bu ideal portrede kendi beni büsbütün çözülür. İsimler ve özneler onun zihninin tiyatrosunda ki konuk oyunculardır.

Bir dehanın trajik ayrıcalığıyla Nietzsche, kendi içindeki çelişkiyi duyumsamakta, içindeki farklı güçleri bilincinin birliğinde dengelemekteki ızdırabını fark etmektedir:

'-Şimdi-

Arasındaki iki Hiç'in

Kıvrانmakta, bir soru işareti.

Bir yorgun muamma

Cerihalara özgü bir muamma.

Kuşkusuz çözecekler seni

Teşneler çözümüne pır pır kanat çırpırmaktalar etrafında

⁹ Nietzsche, **Toplu Eserler**, Seri 5, s.8

¹⁰ Elisabeth Förster Nietzsche, **Friedrich Nietzsche'nin Hayatı**, 2,1, s.338 f

Cerihaların muamması etrafında. Asılmışlar!

Ah Zerdüşt!

Kendi kendinin erbabı!

Kendi kendinin cellâdı!¹¹

Bu kendinden emin olamama hali kariyerinin son yıllarında Nietzsche'de tüm gelişimine başka bir anlam verme şeklinde kendini gösterecektir...

Sonuç olarak, Nietzsche'nin tinsel analizini psikiyatri disiplininin yardımıyla açıklama girişiminin amacı, onun dâhiyane kişiliğini ve yapıtlarını hükümsüz kılmak değil, tersine yeterince ve doğru anlaşılması için bu tercümana zorunlu olarak ihtiyaç bulunduğu içindir.

Nietzsche her ne kadar hasta olarak nitelenebilirse de, o bir dahidir ve onun dehası hastalığı ile azımsanamayacak kadar gerçektir. Onun kişiliğinde karşımıza çıkan bir diğer sarsıcı soru da; dâhiliğin kendisinin belki de hastalıklı bir durum olduğudur.

Bir taraftan Nietzsche'nin fikirlerine yandaş olurken, diğer taraftan onun bu fikirleri buluş, birbirleriyle ilişkilendirme ve değerlendirme tarzının psikiyatrinin yardımıyla kavranılabilir olduğu gerçeği birlikte kabul edilmelidir. Sorgulanan onun dehası değil, ifade biçimidir. Yüz yıllardır Nietzsche probleminin böylesine büyük bir ilgi görmesinin nedeni tam da bu noktada gizlidir. Yaşamının çoğunu hastalıklarla savaşarak geçirmiş Nietzsche'nin heybetli ve ilginç karakterinde, çağlara damgasını vuran düşüncelerini sadece psikopatolojik kavramların desteğiyle açıklanabilecek bir bağıntısallık içinde ortaya koyması gibi bir vaka söz konusudur.

Bir başka açıdan yaklaşacak olursak, Nietzsche'nin sözleri onu dinleyen herkes açısından fazlaca yoruma müsait, fakat kesinlikle vurucu bir özellik barındırmaktadır. Bu özellik, kimi zaman onun bir düşünürün sorumluluğunu azaltacak ölçüde kendi hezeyanlarının kurbanı olduğu, kimi zamansa düşüncesinin kendi eksen etrafında dönüp durduğu yolundaki ithamlara neden olmuştur. Oysa en başından beri Nietzsche bu doğal eğilimi kendi içinde kavramıştır. Bütün çabası kaosa yani tam olarak apaçık olana karşı

¹¹ Nietzsche, **Toplu Eserler**, Seri 8, s. 369.

hissettiğimiz dayanılmaz çekimle savaşmak olmuştur. Bu onun çocukluğundan beri yaşamı ile doldurmaya ve aşmaya çalıştığı kopukluktur. Düşünce görüngüsü ve bundan kaynaklanan farklı davranışları ne kadar çok araştırdıysa, modern dünyanın yapılarının yol açtığı bireysel tepkileri o kadar çok incelemiştir ve bu inceleme onun antik dünya görüşüne göre olmuştur.

Açık düşünce, hezeyan ve komplo, Nietzsche’de çözülmez bir bütün oluşturur. Çözülmezlik bundan sonra önemi olan ve olmayan her şeyin ölçütüdür. Nietzsche’nin düşüncesinin patolojik olması, bir başka açıdan hezeyana yol açmasından değil, söz konusu düşünce çok açık olduğu için hezeyanlı bir yorum görünümü almasından kaynaklanır.

Nietzsche’nin temel uğraşısı, dışarıya kültür eleştirisi biçiminde yansıyan ve hala zamanın spekülâtif ve tarihsel tartışmalarına sokulabilen bir tarzda açıkça ortaya çıkan, düşünce ve eylemlerimizde bilinçli olan nedir, bilinç dışı olan nedir? Gizli sorusudur. Bu şekilde Nietzsche’nin düşüncesi eşzamanlı bir şekilde farklı iki hareketi betimler. Bilinçlilik nosyonu ancak, tam karanlığın sürdürüldüğü ve böylece onaylandığı ölçüde değer kazanır.

Nietzsche kendi açık görüşlülüğü içinde her tür açıklık nosyonuna doğrudan çatmıştır. İşte bu nedenle o, kendi düşüncesini gidişatının her adımında sınırlandırılmış olarak görür. İçeride, dilin-günlük göstergeler kodunun-gerçeklik ilkesine göre dayandığı özdeşlik ilkesi tarafından, dışarıda, kurumlaşmış yetkin felsefe tarihçileri ve düşünen eyleyen insanın yegâne kanıtını gerçeklik ilkesi sanan psikiyatrlar yani bilinçdışının ölçücülere tarafından, son olarak da, içeri ve dışarı arasındaki sınırları düzelten bilim ve deneyleri tarafından mecburi belirlenime tabi kılındığına inanır.

Nietzsche öğretimin içine, felsefenin aktarımından sorumlu hiçbir otoritenin aklından bile geçirmediği bir şeyi sokmuştur. Nietzsche’nin dili iletişimin gerektirdiği yasaların uygulanışını en uç sertliğe iter. Onun ruh tonalitesi kendi içinde düşünce haline gelirken araştırmanın terimlerinin suskunluk olarak yeniden oluşturulduğu ana dek kendi araştırmasını sürdürür. Bu düşünce, öğretme eğiliminin çarptığı bir engeli işaret eder. Suskunluğu yoğunluk ve direnç olarak hisseden bu engel, öğretme amacını bile başarısızlığa uğratar. Oysa suskun engelin direnci özdeşlik ve gerçeklik

makamlarının ortaya koyduğu gizil tepkiden başka bir şey değildir. İçerideki suskunluk yalnızca dışarıdaki konuşmadır. Düşüncenin dışarıdaki bu konuşmayı onaylaması, yalnızca ruh halinin veya sessiz tonalitenin hıncıdır. Nietzsche'nin bildirisi, dışarıdaki kültürün-üniversitelerin, bilim adamlarının, otoritelerin, politik partilerin, papazların, hekimlerin-direncini duyumsadığı sürece, suskunluğunu düşüncenin üzerine fırlatır.

Profesör Nietzsche, ruh halinin bu suskun engelini düşünmek için onunla özdeşleşirken, yalnızca kendi özdeşliğini değil, aynı zamanda konuşan makamların özdeşliğini de yok eder. Sonuç olarak kendi söylemi içindeki varlıklarını siler ve onlarla birlikte gerçeklik ilkesinin kendisini de yok eder. Bildirisini kendi ruh haliyle sessizliğe indirgediği dışarıya yönelir.

Kültür-bilgilerin toplamı-yani, öğretme öğrenme eğilimi, ne öğretilen ne de öğrenilen ruh tonalitesinin yoğunluğunun tersidir. Bununla birlikte kültür ne kadar çok birikirse o kadar çok kendine köle olur ve tersi olan ruh tonalitesinin suskun yoğunluğu o kadar çok gelişir. Bu gelişme öğreticiyi şaşırtır ve sonunda ruh tonalitesinin öğretme eğilimini yok etmesine kadar sürer. Böylece kültürün köleliği Nietzsche'nin söyleminin suskunluğa çarptığı anda patlar.

Profesör Nietzsche'nin Ultima Verba'ları* söz yitimine dönüştüğü zaman psikiyatrlar bunda kendi gerçeklik ilkelerinin bir doğrulamasını görmüş olabilirler. Onlara göre, Nietzsche sınırları aşmıştır, tutarsızlığa düşmüştür, artık konuşamıyordur, haykırıyor ya da susuyordur fakat belki bilimin kendisinin de söz yitimine yatkın olabileceği ihtimali hiç düşünülmemiştir...

Gerçeklik ilkesini yıkan süreç dış dünya bilincinin askıya alınması veya yok edilmesi olarak tanımlanır ise ünlü filozof Nietzsche, Hiçbir zaman Torino'da ki suskunluk öncesi son günleri kadar bilinçli olmamıştı denilebilir. Bilincine vardığı şey, tam da sanki Nietzsche olmasının bittiği, kişiliğini adeta boşalttığıdır. İki tür güdü onu sürüklemiştir. Bir taraftan kendini ve çağdaşlarını maskaraya çevirmek için hissettiği otorite, diğer taraftan bilinçli benin tam yokluğunda yaşanan kaos olgusundaki rastlantısal durumun

* Ultima Verba: Latince son sözler anlamında

sahneye konmasının onda uyandırdığı heyecandır. Nietzsche, Torino'daki günleri boyunca genel durumunun bir kişinin sözlerinin ve davranışlarının kapsamını sınırladığı saf ve yalın nesnel gerçekliğin ötesine geçmiştir. Rastlantısal durum yani keyfilik durmadan ifade ettiği tek gerçekliktir veya kavranabilen bir gerçekliğin tam yokluğudur. Tam da bu noktada Nietzsche'nin otoritesi kendi keyfine göre kavranamayanla birleşebilmesinde ve onun egemenliğini kurabilmesinde yatar.

Sonuç olarak, bir dehanın beraberinde sürüklediği delilik ya da deliliğin içinde onunla barışık olarak var olabilen ve belki de ondan yeşeren cesaretle beslenen dâhiyane bir kişilik... Wilhelm Friedrich Nietzsche için söylenebilecek olan tam da budur ve bu ikilemin bütünü onun sarsıcı ve çarpıcı karakterini oluşturur.

II. BÖLÜM

NİETZSCHE’NİN FELSEFESİNİN KAYNAKLARI

I-NİETZSCHE’NİN FİKRİ ÖNCÜLLERİ

A-Nietzsche, Aydınlanma ve Kant

Nietzsche’nin uzak öncüleri bilindiği üzere Sokrates öncesi Antik Yunan filozoflarına kadar gider. Yakın öncüller ise aydınlanma döneminin teorik devrimi sonrasında aranmalıdır. Tüm aydınlanma projesine bakıldığında, Newton’un doğal dünya için yaptığını, insan doğasına tercüme etme gayesi görülür. Nietzsche ve takipçileri esas olarak aydınlanmanın doğa bilimini model alan toplum bilimi inşa etme iddiasına tepki gösteren filozoflar ile birleşirler. 18. yüzyıl aydınlanması, haklı olarak insanlığı değişikliğe uğratma yönde girişilmiş en gayretli denemedir. Kudretli ve karmaşık bir harekettir. Bu devrimin sonucunda, ruhban sınıfı-dogma ve mutlakiyet karşıtı, rasyonalist, bilim-hoşgörü ve uluslar arası uyum yanlısı, anti militarist ve savaş karşıtı ilerici dalgaların birikimleri oluşmuştur. Nietzsche ve ardılları, aydınlanmanın bir yandan hayaletlerin peşine düşerken öte yandan ruhları öldürdüğünü düşünmektedir. İnsanlığın kurtuluşu ve özerkliği uğruna yapılan bu en görkemli çabanın, incelikten yoksun, kaba ve katı bilim taraftarlığının beraberinde sürüklediği yan etkiler ortaya çıkmaktadır. Aydınlanma devriminin ardından gelen büyük dehaların çoğu, bilime dönüş anlamında getirdiği kültürel ve felsefi tarz nedeniyle, ya canlı bir hayranlık ya da keskin bir nefret duymuş, ama hiç biri ona karşı kayıtsız kalamamıştır. Nietzsche’de durum biraz daha karmaşıktır. Aydınlanmanın ortaya çıkardığı tarihsel reform anlayışını sarıh bir biçimde derinlemesine idrak etmiş, onu hem takdir etmiş hem ciddi eleştirilerle tabi tutmuş ama her şeyden öte onu anlamış ve lehine düşünmüştür. Aydınlanma düşüncesinin yol açtığı sorular en açık biçimde Kant’ın yapıtlarında izlenmektedir. Aydınlanma sorununun Nietzsche’ye ulaşmasında en önemli vesile de Königsberg’li bu ünlü düşünürdür.

Nietzsche’nin gözünde Kant, aydınlanmanın iyimser mantığını istemeden yıkmış büyük ölçüde yıkıcı bir düşünürdür. Varlık ve tanrısallığın en ücra

yapıları üzerine sistematik binalarını yükselten metafizik ve geleneksek teolojiler karşısında **Immanuel Kant**, laik felsefeyi ilmin teokratik yöneticilerinden kurtarmak maksadıyla arı usun etrafını çevreledi. Ona göre us, boşlukta işlev görmez, kendini besleyecek olanı icat edemez ya da öz varlığına tamamen yabancı doğaüstü gelenekleri dayanak alamazdı. Duyuların yaptığı katkılarla desteklenmeye ihtiyacı vardır. Her şeyin bizim için teorik olarak erişilebilir olması mümkün değildir. Bilmeyi başıarabildiğimiz şeylerin sadece sezgiyle ulaştığımız ve anlayışımıza göre kategorize ettiğimiz hissedilebilir görüntüsüdür. Daha ötedeki şey yani kendinde şey (*noumenon*) ise yalnızca rasyonel bir varsayımın nesnesi olabilmektedir Tanrı, ruh, evrensel kozmos normal algı dışının arı us tarafından yaratılmış yüce nesneleridir ve ne kadar duygularla algıladığımız gerçekler olarak düşünülürse o kadar çelişkiyi beraberinde getireceklerdir. Kant'ın getirdiği bu eleştiriler sistematik kuramsal ekol metafizikçilerine ve geleneksel teologların rasyonel iddialarına ağır bir darbe indirmiştir.

Birçok açıdan Kant çift değerli –ambivalent- bir filozof sayılabilir. Bu yönü onun en iyi *Saf Aklın Eleştirisi* (1781) ve *Pratik Aklın Eleştirisi* (1788) adlı yapıtlarında ortaya çıkar. İlk yapıtta teorik ya da bilimsel aklın sınırlarını araştırmış ve ampirik doğa dünyasına ilişkin kavrayışımızı son sınırlarına kadar analiz etmiş, ikincisinde ise, pratik ya da ahlaki akıl alanını araştırıp bağımsız bir ahlaki alan kurmaya çalışmıştır.

Doğa bilimi ilgi alanına giren nesnelere bir determinizm atfetmektedir. Bu anlamda, şeyler belirlenmiş değil özgür olsalar zaten bilimin nesnesi olamayacaklardır. Aydınlanma filozofları ise, doğa bilimlerinden ödünç aldıkları söz konusu bakış gereği, ahlaki kodların da meşruluğuna inanmışlardır. Lakin ahlaki bir kodun varlığı, insanların kendi eylemlerini yönlendirmekte serbest olmalarını ön koşul olarak koymaktadır çünkü kendi eylemlerini yönlendirmekten aciz varlıkların ahlaki bakımdan yargılanamayacakları açıktır. Sonuç olarak aydınlanmanın bir toplum bilimi kurma projesiyle, ahlak ve özgürlüğe inanmayı sürdürmesi arasında radikal bir çelişki mevcuttur denilebilir.

Diğer bir deyişle bilim özgür olmayan nesnelerin oluşturduğu bir alanda çalışırken, ahlak tamamen özgür öznelerin oluşturduğu bir bağlamda vardır. Kant'ın Descartes'in zihin ile bedeninin ayrı tözleri olduğu görüşüne (düşünen ama kaplamı olmayan bir töz ile kaplamı olan ama düşünemeyen bir töz) saldırmış olduğu doğru olmakla birlikte, onun Kartezyen gönderme çerçevesini yalnızca bir adım öteye taşıdığı söylenebilir. Kant bir kez kendini bu üstatların zincirinden kurtarmış olmakla beraber, daha ileri gitmeyi başaramamış, Nietzsche'nin aksine, yerleşik dini inanç ve törelerin altını oymaya kesinlikle yeltenmemiştir.

Nietzsche ve yakın takipçisi Heidegger, modern Batının dünyaya özne/nesne ayrımı açısından bakma yolundaki eğilimine yıkıcı bir reddiye ilke edinmişlerdir. Onlar bu eğilimin köklerini Descartes'e bulur ve iki düşünür arasındaki farklar ne ölçüde olursa olsun, Kant'ı da aynı yolun yolcusu olarak görürler. Nietzsche ve Heidegger dünyaya özne ve nesne ayrımı açısından bakma üzerindeki Kartezyen ve Kantçı ısrarlara karşı '*Dünyada olma*' kavramını önermektedirler. Kısacası, Kant ile Nietzsche ve ardılları arasında önemli bir bağlantı vardır. Onların, Kant'ın bariz hale getirdiği bir soruna Kantçı olmayan bir biçimde yanıt vermeye çalıştıkları söylenebilir. Fakat şu hakkı teslim etmek gerekmektedir ki; söz konusu aleyhte konumlanmış bile, Kant'ın açtığı yol sayesinde ortaya ve açığa çıkabilmiştir.

B-Nietzsche ve Romantizm

Nietzsche ve takipçilerini bu şekilde anlamak (Heidegger-Foucault ve Derrida) onları örtük olarak, Kant'a karşı isyan etmiş, ama bu isyanda Kant'ın kendi kaynaklarını kullanmış bir başka harekete yani Romantizme bağlamak demektir. Aydınlanmanın arızı nedenlerle değil, programı temelden yanlış olduğu için başarısızlığa uğradığını ilk öne sürenler Romantikler olmuşlardır.

Bu terim genellikle Avrupa düşünsel hayatının 18.yy. sonu ve 19.yy. başlarındaki dönemin belirli yönlerine karşılık gelecek şekilde kullanılmaktadır fakat söz konusu sürecin düşünsel hayatının hangi yönlerinin tam olarak bu hareketi tanımladığı ihtilaf konusu olmuştur. Bunun nedeni kısmen romantizmin ortaya çıktığı farklı ülkelerde farklı biçimler almış olmasıdır. İngiltere'de romantizm, doğallıktan uzak ve ketleyici olduğunu

düşündükleri sanatsal ve şiirsel akımları yıkmayı hedefleyen tamamen estetik bir harekettir. Fransa'da ise, Rousseau'dan ilham alan romantizm daha çok toplumsal uzlaşılara karşı bir protesto niteliğindedir ve hareketin estetik uzanımları çok geç (Victor Hugo'nun *Hermani* adlı oyununun 1830 da ilk kez sahneye konulmasından sonra) ortaya çıkmıştır. Son olarak Almanya'da da romantizm, estetik bir hareket olarak ortaya çıkmış ve kısa zamanda genişleyip açık ve kapsamlı bir dünya görüşü haline gelmiştir. Bu nedenle denilebilir ki, Romantizm olarak nitelenebilecek tek bir inanç sistemi yalıtılmak son derece güç bir çaba olacaktır.

Nietzsche ve romantikler arasındaki en önemli bağlantı, estetiğin oynadığı rolde bulunur. Eric Auerbach'ın işaret ettiği gibi, Romantizm: *'dış hatları net bir biçimde belirlenebilen sistematik bir birlikten çok, şiirsel bir atmosfer birliği sunar.'*¹² Bu bakış açısından bakıldığında, Romantizmin estetik ya da şiirsel karakteri son derece önem taşır. Birçok Romantik düşünür, sanatı, hakikatin bir tezahürü, hatta bir hakikat kaynağı olarak, Aydınlanmanın analitik aklıyla boy ölçüşen ve son noktada onu aşan bir şey olarak görmüşlerdir. Alman Romantikleri şiirin insan kültüründe merkezi rolü oynadığı konusunda daha da ısrarlı olmuşlardır. Sanatsal yaratımın bilinçdışı, öğrenilemez karakteri üzerinde duran bazı Romantikler, sanatçının kendisinin bile yapıtına eşit olmadığını ima etmişler, böylece sanatı sanatçının da üzerine çıkarmışlardır. Uçucu belli belirsiz içgörünün nesnel cisimlenişi olarak sanatın, salt analitik kavrayışın hiçbir şekilde ulaşamayacağı bir gerçeklik boyutuna ulaşmayı sağladığı düşünülmüştür. Dolayısıyla en yüce ifadesini şiirde bulan sanat, Aydınlanmanın tekdüze ve kısır ruhunun kısıtlayıcı sınırlarının çok ötesine geçmeyi başarabilecektir.

Söz konusu bağlantıya, Georg Lukacs tarafından da değinilmiştir. *'Aklın yıkımı'*¹³ adlı kitabında yazar, Nietzsche ve Heidegger'i, kökleri Schelling'de bulunan irrasyonalist bir düşünce akımının mensupları olarak niteler. Ernest

¹² Eric Auerbach, **Introduction to Romance Languages and Literature**, İng.çev. Guy Daniels (New York: Capricorn Books,1961), s.237.

¹³Georg Lukacs, **The Destruction of Reason**, İng. çev. Peter Palmer (Atlantic Highlads, N.J. Humanities Pres, 1981), s. 95-305. Özellikle bkz. s. 151-155. (Türkçesi: Aklın Yıkımı, çev. A.T.Kapkın, İstanbul: Payel, 2006)

Behler'de önemli denemesi *Nietzsche ve İlk Romantik Okul'da* Nietzsche'nin düşüncesi ile 1795-1800 yılları arasında *Athenaeum* dergisi etrafında toplanmış kişilerin düşünceleri arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Behler, Nietzsche'nin yazılarında önemli bir yeri olan birçok temanın daha önce Schelegel ve çevresinin yazılarında görüldüğünü gösterir. Ona göre, her ikisinde de, yeni bir mitoloji arayışında tezahür eden benzer bir mitoloji kültü ile fragman ve aforizmalara dayalı bir üsluba yönelik tercih bulunmaktadır.¹⁴ Sanat her ikisinde de benzer bir biçimde kutsallaştırılırken, kültürel zevksizlik ciddi şekilde hor görülür. Behler; Sokrat öncesi Antik Yunan ruhunun yeniden canlandırılmasına dayalı estetik bir devrim isteği ile felsefenin geleceğinin sanata bağlı olacağı yolundaki düşünceye dikkat çeker.

Bilindiği üzere, Nietzsche, entelektüel kariyerinin büyük bir bölümünde Romantizme saldırmıştır. Lakin Behler 'in yapıtının önemli bir faydası da tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır: Nietzsche yargılarında ilk Alman Romantiklerini kastetmemiştir.

Benjamin Bennet ise *Nietzsche'nin Mit Anlayışı* adlı eserinde, mitin Nietzsche'deki yerini Schiller'in sanat anlayışının genişletilmiş bir yansıması olarak görür. Ona göre Nietzsche'nin mit anlayışı '*Schiller' in beyan ettiği ama ulaşamadığı hedef yolunda, sanatı kendisinden daha yüce bir amaca hizmet etmeyen insan varoluşunun gerçek yaratıcı merkezi olarak gören, sanatta mutlak geçerlilik ve zorunluluğa dar bir kavrayış yolunda daha da ileri gitmeye yönelik bir girişimdir.*'*

Sonuç olarak Nietzsche ile 18. yüzyıl sonu Romantikleri arasında önemli benzerlikler saptanabilmektedir. Onları birleştiren en kuvvetli bağ ortak estetik kaygılarıdır. Esasen bir düşünce alanı olarak estetiği icat edenler de 18. yüzyıl sonu düşünürleridir. Sanatın felsefi olarak ele alınışı veya felsefi bir estetik ancak yüzyılın sonuna doğru yerleşiklik kazanabilmiştir. Bu özellikle dönemin Alman düşüncesi için çok önemli bir meseledir. Wilhelm

¹⁴Ernest Behler, 'Nietzsche und die Frühromantische Schule', *Nietzsche- Studien*, 7 (1978), 59-96, Özellikle bkz. s. 60-64 ve 72-87.

*Behler Nietzsche'nin romantizm imgesini tartışır. Bkz. A. g. e. , s. 64.

Windendenband'ın klasik kitabı *Felsefe Tarihi*'nde belirttiği gibi, estetik sorunları ve anlayışları artık Alman Felsefesinde tayin edici bir rol oynamaktadır:

*'Estetik ilkeler hâkimiyet kazandı ve bilimsel düşüncenin motifleri sanatsal vizyonun motifleriyle iç içe geçerek soyut düşünce alanında büyük şiirsel yaratımlar üretti.'*¹⁵

Schiller ve Schelling, Kant'ın estetik tartışmasını ondan farklı fakat tamamlayıcı bir tarzda geliştirmişlerdir. Schiller bu anlamda Kant' da sanatın daha yüce bir rol oynaması yolundaki yarım kalmış önerileri ilk benimseyendir. Richard Kroner'in belirttiği gibi, estetik birliğin sadece sanatta değil aynı zamanda düşüncenin kendisinde de aktif olduğunu gören ilk kişidir. Ünlü Romantik, *'filozofun mesleğinin gereklerini, ancak ayırmakla kalmayıp ayrılmış olanı tekrar birleştirdiği takdirde tam anlamıyla yerine getirebileceğini'*¹⁶ savunmaktadır.

Schiller, çok etkili olmuş *İnsanın Estetik Eğilimi Üzerine Mektuplar* adlı eserinde tüm Batı kültür tarihini gözler önüne sermektedir. Onun kahramanları tıpkı Nietzsche gibi, biçimin tamlığını içeriğin tamlığı ile hayal gücünün gençliğini aklın yetişkinliği ile birleştirmiş olduklarını düşündüğü Greklerdir. İnsan doğasının birliği kültürün ilerlemesiyle ortadan kalkmış, Antik Yunan'ın tersine bugünün modern insanı kendisinden kopmuştur.¹⁷

Kısacası Schiller, bugünün klişesi modern yabancılaşma fikrini ilk kez dile getiren düşünürlerden biridir ve tedavinsin sanatla olabileceğini ileri sürer. O insanda iki temel dürtü olduğunu iddia eder: Her zaman değişim yönünde baskı yapan duyuşal dürtü ve birlik ve devamlılık üzerinde ısrar eden biçimsel dürtüdür.¹⁸ Birincisine ahlaki alana, ikincisine ise duyuşal alana girmesin diye bir takım sınırlamalar getirmek gerekir ki, bu da yalnızca oyun dürtüsü ile mümkündür. Schiller'e göre oyun dürtüsü sanatta ortaya çıkar. Duyuşal

¹⁵ Benjamin Bennet, 'Nietzsche's Idea of Myth: The Birth of Tragedy out of the Spirit of Eighteenth Century Aesthetics', *PMLA*, s. 94 (1979), 427.

¹⁶ Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2. Basım, Cilt II, s. 46.

¹⁷ Friedrich Schiller, *On The Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, der. ve ing. çev. Elizabeth Wilkinson ve L. A. Willoughby (Oxford: Clarendon Press, 1967) , 6.Mektup, s.31-35. (Türkçesi: İnsanın Estetik Eğilimi Üzerine Bir Dizi Mektup, çev. Melahat Özgü, İstanbul: MEB, 1960)

¹⁸ A. g. y. , 12. ve 13. Mektuplar, s. 79-93.

dürtünün nesnesi hayat, biçimsel dürtününki ise biçimken, oyun dürtüsünün nesnesi yaşayan biçimdir. Duyusal dürtü ve biçimsel dürtü ancak sanatın oyunu içinde bir araya gelirler. Onun açısından güzellik, insanlara ahlaki özgürlüğün duyuyla bağdaşabildiği bir örnek sunmaktadır; duyusal insanı tekrar biçim ve düşünceye götürürken, tinsel insanı tekrar duyu dünyasına getirir.

Schiller, Kant'ın estetik olan ile estetik olmayan arasındaki ayrımına tamamen uyar. Sanatı bir benzeti ya da yanılsama meselesi olarak ele alır. Bizi ona çeken sözde hakikati ortaya çıkarması falan değil, sanatın özgür oyunudur. Aslında Schiller açıkça, sanat ile sanat olmayan arasındaki ayrımın herhangi bir biçimde bulanıklaştırılmasının tehlikeli olduğunu ilan eder. Estetik ve mantıksal olmak üzere iki çeşit benzeti olduğunu belirtir. Mantıksal benzetiye damgasını vuran şey, gerçeklik ile hakikatin birbirine karıştırılmasıdır. Oysa estetik benzeti bir oyundur ve hakikate asla zarar vermez. Hiçbir zaman onu hakikatin yerine ikame etme gibi bir tehlike söz konusu değildir. Esasen Schiller, saf biçimsel güzellikten alınan keyfin hakikatin özerkliğini koruduğunu düşünür ki, söz konusu keyif, benzetiye gerçeklikten uzak tutarak, aynı anda, gerçekliği de benzetiden kurtarır ve hakikatin sınırları değişmeden kalır.

Schiller, Nietzsche'nin aksine estet değildir. Tersine, açık açık şairin kendisine uygun sınırları ihlal etmemesi gerektiğini ima eder. Schiller *Estetik Mektupları* ile Kant'ı geliştirirken, gelecek birkaç genç düşünürde de sanatın gerçekten bir hakikat kaynağı olabileceğinin ve felsefenin de estetikleşmesi gerektiğinin düşünsel mirasını bırakmıştır.

Lakin felsefenin estetik bir doğrultu alması gerektiği konusunda en çok ısrar eden kişi, 1800-1803 yılları arasında yazdıkları ile Schelling'dir. Schelling, *Aşkın İdealizm Sistemi* adlı yapıtında Kant'ın iyice belirgin hale getirdiği özne-nesne (aynı zamanda; özgürlük-zorunluluk, ego-doğa, ide-gerçeklik, pratik-teorik) ilişkisi sorunundan yola çıkar. Fakat estetiğin birinciliği Kant' da sadece biçimsel ve düzenleyici nitelikteyken, Schelling'de tözsel bir nitelik taşır. Schelling, bir yanda doğanın öte yanda sanat yapıtının bir ve aynı faaliyetin, özü itibarıyla estetik bir faaliyetin ürünü olduklarını ileri sürer.

Dünya ile sana yapıtı arasındaki tek fark, ilkinde yaratım bilinçsiz olarak gerçekleşirken, ikincisinde ise bilinç dâhilinde olmasıdır. Schelling'e göre, *nesnel dünya tinin özgün ve hala bilinçsiz şiiridir*.¹⁹ Dolayısıyla gerçeklik şiirsel iken, felsefenin sanatta doruğa ulaşması son derece olağandır. Bir başka deyişle, estetik ürün bize bir özdeşlik vizyonu verir. Schelling'in deyişiyle:

*Anlıksal sezginin genel kabul gören ve yadsınması imkânsız nesnelliği sanatın kendisidir. Çünkü estetik sezgi, nesnelleşmişanlıksal sezgiden başka bir şey değildir. Sanat yapıtı sadece başka türlü hiçbir şey aracılığıyla yansıyamayacak bir şeyi, yani egonun içinde kendisini çoktan bölmüş durumda olan mutlak özdeşliği benim için yansıır.*²⁰

*Sanat felsefenin hem gerçek hem de kalıcı tek organı ve belgesidir; felsefenin dışsal olarak temsil edemediği şeyi her zaman ve sürekli yeni biçimler içinde ortaya koyar... Bu yüzden sanat, felsefeci için en yüksek yeri işgal eder, çünkü sanat ona adeta kutsalların kutsalını açar; demem o ki burada, asli bir birlik içinde ve tarihte kopuk olan şey ve düşüncede olduğu gibi hayatta ve eylemde de kendisinden kaçması gereken şey tek bir alevmiş gibi yanar.*²¹

Schelling' e göre, felsefecinin düşüncede temsil ettiği şeyi yalnızca sanat eseri nesnelleştirebilir. Bu yüzden Schelling, temsil işini tamamlamış olan felsefenin diğer tüm bilimlerle birlikte başlangıçta içinden çıktığı *evrensel şiir okyanusuna*²² dönmek üzere olduğunu iddia eder. Ona göre bütün bilimler şiirle başlamıştır, şiirle biteceklerdir. Schelling'in şiire başvurması Alman Romantikleri ile arasında ki güçlü bağı işaret etmektedir. Romantikler, Schelling'in belirttiği gibi modern dünyanın düşünsel ve yaratıcı parçalanmasının ancak şiirle giderilebileceğini savunmuşlardır. Bu noktada Schelegel de, birbirleriyle kusursuz bir uyum içindeki bir 'ortak felsefe' ve 'ortak şiirin' hâkimiyeti altında olacak yeni bir bilim ve sanat çağını işaret

¹⁹Friedrich Wilhelm von Joseph Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, Werke, 6 cilt, der. Martin Schröter (Münih: Beck, 1956-1960) içinde, C.II. s. 349

²⁰A. g. y. , s. 625.

²¹A. g. y. , s. 627-628.

²²A. g. y. , s. 629.

etmektedir.²³

Özetle ifade edecek olursak, Schelling Nietzsche'nin gerçekliğin estetik karakteri hakkındaki görüşlerini önceler. Nietzsche'nin en yakın öncülü olan Schopenhauer dünyayı fikir ya da tasarım olarak görürken, kendisi tıpkı Schelling gibi bir sanat yapıtı olarak görür. Nietzsche'yi Schopenhauer ile ilişkilendirme yolunda yaygın bir kanaat olmasına karşın, onun kökleri aslında Romantizmin Schellingci uğrağına uzanır. Edebiyat ve felsefe arasındaki engelleri yıkma şeklindeki estetik temaya Nietzsche ve takipçilerinde sıkça rastlanır. J.P.Stern, Nietzsche'nin ne sadece bir şair ne sadece bir filozof olduğu konusundaki görüşleri yanıltıcı bularak onun, *edebi felsefi diyebileceğimiz ortak bir dil tarzı* ²⁴ geliştirdiğini ileri sürer.

Öte yandan Romantikler ile Nietzsche arasında önemli farklar da mevcuttur. Schelling anlıksal sezginin mutluluk verici, onarıcı birliği içinde huzura ermeye çalışırken, Nietzsche bu tür bütün birlikleri aforoz eder. Esasen Nietzsche felsefi bir sistem düşüncesinin tümüne karşı çıkmaktadır. Romantikler, felsefi bir sistemin, bir şekilde doruğına ulaştığına inandıkları gibi, bu doruğun bir dönüş biçimi aldığına da inanmışlardı. M. H. Abrams, *Doğal Doğaüstücülük: Romantik Edebiyatta Gelenek ve Devrim* adlı kitabında söz konusu döngüsel yolculuk motifinin Romantizmde ne kadar önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Romantiklere göre, hayatımıza doğayla başlar, ondan ayrılır en sonunda da ona geri döneriz. Yabancılaşmadan ise ancak kozmosla manevi bir bütünleşme kurarak kurtulabiliriz.

Abrams'ın ifade ettiği gibi, Romantik düşünürler, bütün süreçlerin önce ileriye sonra da geriye doğru hareket ettiğine inanmaktaydılar. Shchiller'in Estetik Üzerine Mektupları ile Hegel'in Fenomenoloji'sinde, Hölderlin'in Hyperion'unda, Goethe'nin Faust'unda, Novalis'in romanlarında, Black,

²³Friedrich Schlegel, *Dialogue on Poetry and Literaty Aphorisms*, (der ve İng. çev. Ernst Behler ve Roman Struc) , University Park: Pennsylvania State University Press, 1968, ss 116, 125, s. 140-141.

²⁴J. P. Stern, *Nietzsche*, Londra: Fontana, 1978, s. 144-146.

Coleridge, Shelly ve Carlyle'da söz konusu döngüsel yolculuk fikrine rastlamak mümkündür.²⁵

Nietzsche'de ise tersine, geri dönüşü olmayan bir döngüsel yolculuk, çözümü olmayan bir kriz, yeniden bütünleşme içermeyen bir diyalektik ortaya çıkmaktadır. Onda döngüsel yolculuğun eşdeğeri bengi dönüş öğretisidir, burada geriye dönme arzusu, önü bütün yolların kapanmış olduğu inancı tarafından kesilir.

Foucault Kelimeler ve Şeyler'de Nietzsche'nin 19. yüzyıl düşüncesindeki yerini, Romantiklerle hem yakınlığı hem de onlarla arasındaki köklü farklılıkları betimleyerek açıklar. Foucault'a göre Nietzsche'den önceki 19. yy. düşüncesindeki gelişmenin akışı, sahip olduğu bütün drama, unutuş ve yabancılaşma kaynaklarıyla birlikte, antropolojik bir sonluluk içinde tutulur. Bir başka deyişle, tarihe bir son vaad eden sonlu kapalı bir daire içinde tutulur. Nietzsche'nin düşüncesinde tarihin sonu kavramı Tanrının ölümü ve son insanın serüvenine dönüşür. Antropolojik sonluluk yerini, üst insanın müthiş sıçrayışına bırakır. Tarihin büyük süreklilik zinciri, bengi dönüşün sonsuzluğu tarafından kırılır.

Abrams, Romantizmin gınahtan ezeli birliğe dönme görüşüyle, Neoplatonik Hristiyanlığın büyük döngüsünü laik bir dile tercüme ettiğini düşünür.²⁶ Romantik görüşte kurtuluş, harici bir kurtarıcının değil, insanın kendi ilahi yaratıcılığıyla yaptıklarının ürünüdür. Romantizm, bir yandan Hristiyanlığın kendinden emin bir biçimde laikleştirilmesi, öte yandansa yirminci yüzyılın belirsizliğine dair kaygılı bir beklenti şeklinde ortaya çıkar. Nietzsche'nin bu çelişkideki yerini Abrams, Marx, Eliot ve Lawrence ile birlikte döngüsel yolculuğun bir başka versiyonunu ortaya koyan bir geç dönem Romantiği olarak sunar.²⁷

J.Hillis Miller ise, Abrams'ın Romantik dönem yazarlarını değerlendirmekte fazlaca yüzeysel kaldığını, barındırdıkları çelişkileri

²⁵ M.H. Abrams, **Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature**, New York: Norton 1971, s. 413.

²⁶ A.g. y. , özellikle s. 91-92, 125, 150-154, 179, 190-195.

²⁷ Abrams, **Natural Supernaturalism**, s. 316-318

göremediklerini ifade eder.²⁸ Kısacası Abrams Nietzsche'yi, Romantizm ışığında yorumlar iken, Miller Romantizmi Nietzsche açısından yorumlamaktadır. Miller, Romantiklerin çeşitli tereddüt ve belirsizliklerinde yüzeyde katı bir biçimde bağlı göründükleri ezeli birlik kavramının inkârını görür. Bunun yerine Nietzsche ile ardıllarının ortaya koyduğu ezeli farklılık ya da farklılaşma fikrine yönelik bir farkındalık teşhis eder.

Sonuç itibariyle; Nietzsche'yi Romantikleştiren Abrams' da, Romantikleri Nietzscheleştiren Miller'da farklı açılardan da olsa Nietzsche ile Romantik akım arasındaki kuvvetli bağı deşifre eden yazarlar olmuşlardır. Ek olarak, Nietzsche ve Nietzsche sonrası düşüncenin kökenlerini 18.yy. sonu ve 19.yy. başına denk gelen düşünce akımları içersinde bulabileceğimiz görüşü yorum bilgisi teorisyeni Hans Georg Gadamer²⁹ tarafından da doğrulanmaktadır. Gadamer, Romantik yorum bilgisinin, özgün bir üretimin yeniden üretilmesi görüşünü reddeder. Gadamer'in bakış açısına göre bu tür bir yeniden üretim açıkça imkânsızdır. Yorumcunun görevi yeniden elde edilemeyecek bir şeyi elde etmek değil, yorumun nesnesini anlaşılır kılmaktır.

II-ETKİLEYEN İSİMLER.

Nietzsche, Hristiyan oldukları için küçümseyerek bahsettiği Kant ve diğer idealist filozofların aksine, Goethe'nin fevkalade ve görkemli şahsını yüceltir. Nietzsche için **Goethe**, aydınlanma sonrasında yegâne gerçek paganı, canlı ve güçlü olumlayıcı yegâne ruhudur. O, erotizm ve estetiğin, düzen ve fantezinin yararlı bir karşımı olmakla kalmayıp, gençliğinin isyankâr ruhunu alt etmeyi başaramış zamanının en üst yorumcusudur.

Goethe, dünya görüşünü kuramdan ziyade sanatsal ifadenin içine yerleştiren ve etiğinin köklerini estetizm içinde bulan hemen ilk kişi olmuştur. Ünlü yazar, her şeyden öte, hakiki ve kadim bir yeryüzü anlayışına, doğaya karşı paganların beslediği türde bir hayranlığa sahiptir. Hristiyanların

²⁸J. Hillis Miller, Tradition and Difference (M.H. Abrams'ın Natural Supernaturalism adlı eseri hakkındaki tanıtım yazısı), **Diacritics**, 2 (Kış 1972) , 11.

²⁹Hans Georg Gadamer, **Truth and Method** (New York: Continuum, 1975) , s.xvii. (Türkçesi: Hakikat ve Yöntem, çev. H. Arslan-İ. Yavuzcan, İstanbul: Paradigma, 2008)

görünmez aşkınlığa besledikleri merak ve umut dolu adanmışlığı kültüründen tamamen sildiği bir anlayış beslemektedir. Nietzsche açısından Goethe, dünyanın dönüştürücüsü değil büyük gözlemcisidir. Ona göre *Faust* hareket etmez, yolculuk eder ve gerçeklerin arasından özgürce geçip gider.

Bununla birlikte Nietzsche düşüncesini, hayranlığın ötesinde fazlaca bir etkileşim yaşamadığı Goethe'den çok hem fikirsel hem de biçimsel olarak esinlendiği **Enrique Heine**'in eserlerine borçludur. Heine, aydınlanma sonrasını dönemin Avrupa düşüncesini keskin bir dille ve ironik ve tahripkâr bir biçimde gözden geçirir. Acımasızca Kant'a saldırır; ona göre Kant, Tanrının işini bitirdikten sonra zavallı aciz kuluna teselli versin diye onu yeniden canlandırmıştır. Ayrıca Heine, muhafazakârların yapılarını ve teolojinin daha zararlı yeni bir tezahürü olarak gördüğü idealistlerin devlet anlayışını da alaylı bir üslupla eleştirir. Heine için aydınlanmayla gelen lakin Alman filozoflarının tamamına erdirmeye cüret edemedikleri olgu, esas olarak Tanrının ölümüdür. Yapıtının son satırlarında Heine, *'Kilise çalarının çınlamasını işitebiliyor musunuz? Diz çökün çünkü ölmek üzere olan Tanrıya son ayinlerini yapmaktalar...'* demiştir.

Kuşkusuz Nietzsche'yi etkileyen en önemli şey, rasyonalist iyimserlikle bağlarını koparmış nihilist sayılabilecek Heine'in öncelikle çarpıcı üslubudur. Merhametsiz espri anlayışı, radikal Germen karşıtlığı, parodi hafifliğinde okunuşu, psikolojik anlamda nüfus etmesi ve pagan Tanrılara özlemidir.

Hiç şüphe yok ki Nietzsche üzerinde daha doğrudan etki Arthur Schopenhauer ve Richard Wagner tarafından olmuştur.

Schopenhauer'a göre Kant, mirasçıları Fichte, Schelling ve Hegel tarafında saptırılmıştır ve tek gerçek yandaşı kendisidir. Fakat yine de Schopenhauer, Kant'ın ününe gölge düşüren dini dogmalardan geç sıyrılışını eleştirmekten geri durmamıştır. Schopenhauer'a göre tüm idealist felsefe, maaşlarını ödeyen devleti savunmaya ve tüm devletlerin üzerine yaslandığı teolojik hayaleti haklı çıkarmaya istekli akademisyenlerin boş gevezeliklerinden ibarettir. Onun ontolojik pesimizmi, söz konusu düşüncelerinden bir ideoloji ya da reform geliştirme olasılığını dışlamıştır. Dünyanın algılanan görünüşünün bizim rastlantının temel kategorisi uyarınca

ilişkilendirilip, duyularımızla algıladığımız, verili tasarımıımız olduğunu öne sürer. Ona göre tüm dünya varoluş istencinden, varlık içinde sürekli kalmak ve üremek noktasında bitmek bilmeyen kör bir hırstan ibarettir. İnsanoğlunun tüm düşünsel ve felsefi çabaları, kentleri ve yasaları, bir tek hücrelinin besinine doğru yaptığı uzanım hareketine neden olan aynı itkiye karşılık gelmektedir. Schopenhauer ilk olarak, aklın gerisinde daha derin ve güçlü olan, bizi mantıklı olmaya zorlayan mantıksız bir şey olduğunu göstermiştir. Bunun yanı sıra Schopenhauer, varoluşun her şeyden öte arzular ve acılar olduğu yolundaki oryantalist bakışı paylaşır. Karma çemberinden kurtulmanın tek yolu arzularımızı mümkün merteye askıya almaya çalışmak, nefsin ateşini dindirmek ve böylece çileci idealist felsefenin esin kaynağı olan Nirvanaya ulaşmaktır.

Schopenhauer, Nietzscheci düşünüşe özel istenç konusuyla birlikte başka muhtelif katkılarda da bulunmuştur. Zekânın içgüdüler tarafından yönetilen bir araçtan başka bir şey olmadığı ve söz icabı tarafsız iradesinin aslında hiç de nesnel olmayan bir hizmet olduğu doğrultusundaki saptamaları bunlardan biridir. Schopenhauer istencin geçici yatıştırıcısı olarak sanata -özellikle müziğe- başat rol atfetmektedir. Ona göre sanatsal zevk anında etkisi hafifleyip bir süreliğine duraksayan bireysellik yanılsaması acının en doğrudan kaynağıdır. Nietzsche Schopenhauer'ın söz konusu düşüncelerine büyük ölçüde tepki gösterirken bile ondan ne denli etkilendiği gerçeğini teslim eder. Ünlü filozof, aydınlanmanın tarihe ve ilerlemeye dair görüşlerine radikal karşı çıkış ve güvensizliğini de münzevi üstadı Schopenhauer'a borçludur.

Schopenhauer bir tarih dışıdır ve dünyevi evrimle ilgili açıklamaları Hegelci çarpıtmaların karşıtlığıyla şekillenir. Ona göre, zaman ve zamanın başarıları ya da yenilgileri bireysellik hayaletine olan inancımızı destekleyen büyük yanılgılar neticesindedir ve bu bizim varoluşun hakiki öznesini karıştırmamıza neden olur. Schopenhauer'a göre döngüsel bir oluş fikri, istencin gerçekliğini keşfetmiş olan düşüncenin açıklığına daha uygun düşmektedir. Dolayısıyla Nietzsche'nin bengi dönüş öğretisi ile Schopenhauer'ın döngüsel oluş fikri aynı özden temelleniyor gibi görünmektedir.

Sonuç olarak Schopenhauer Nietzsche'ye, hayatın kötülüğüne karşı resmi avuntu taciri felsefecilerin aksine, çürütülemez bir dürüstlikle radikal bir düşünür imgesi bağışlamıştır. Onun yürek parçalayıcı ama entrikasız pesimizmi Nietzsche'ye, düşünceleriyle hiç kimseyi üzmemiş olanlar karşında, aydınlatıcı fakat didaktik olmayan yeni bir felsefenin ilk örneğini sunar. Bundan böyle Nietzsche'nin görevi, teselli etmek yada varoluşu yumuşatmak değil, onu metanetle karşılamak ile ani ve şiddetli bir nöbete dek varlığı dolayimsız olarak duyumsamak olacaktır.

Richard Wagner' in Nietzsche üzerinde bıraktığı etki ise daha farklı bir biçimde değerlendirilmelidir. Ünlü besteci 1940'lı yıllarda, hayatının son dönemindeki muhafazakâr hatta gerici yaklaşımlarının aksine, Feuerbach'ın ve sol kanattaki Hegelcilerin arkadaşı olarak devrimci bir çizgiye aittir. Benimsediği tüm duruşlarda ciddi bir yapmacıklık hissi uyandırırsa da sanatsal anlamda övgüye değer eserler ortaya koymuştur. 1849'da hayranı olduğu Bakunin ve Röckel ile birlikte devrimci eylemler yaparken, geleceğin Nietzsche'sinin ve genç Marks'ın düşünsel tonlarının hâkim olduğu şu satırları kaleme almıştır:

*'Bir bireyin diğeri üzerindeki hâkimiyetini yıkmak istiyorum; ölünün canlı üzerindeki, maddenin ruh üzerindeki... Güçlülerin, kralların ve mülkiyetin şiddetini yakıp yıkmak istiyorum. İsterdim ki insanoğlunun kendi iradesi hâkim olsun, kendi zevki yegâne yasası olsun, kendi gücü yegâne mülkiyeti olsun; zira sadece özgür insan kutsaldır ve hiçbir şey ondan üstün değildir... Ve bakınız tepelerin üstünde topluluklar diz çökmüş ve dilsiz durumda. Bu insanların soylu bakışı şevk yayar, gözlerinde belirgin bir ışıltı parıldar ve dokunaklı bir sesle her biri gökyüzüne bağırır: Ben insanım! Canlı devrimi, yani Tanrılaştırılmış insanın devrimini oluşturan milyonlarca insan vadileri ve ovaları doldurur ve tüm dünyaya saadetin yeni incilini vaaz ederler...'*³⁰

³⁰Fernando Savater, **Nietzsche'nin İdeası**, (çev. Saliha Nilüfer) , İletişim Yayınları, I. Baskı, s.51-52, İstanbul, 2008.

***Bruno Bauer** (6 Ekim 1809- 13 Nisan 1882) Komünist Alman teolog, filozof ve tarihçi. Yeni Ahit'in çıkış noktasını araştırdı, erken dönem Hristiyanlık 'ın aslında Musevilik'e değil Stoacılık'a daha fazla borçlu olduğu sonucunu çıkardı. Hristiyanlığın "Yahudi kılığındaki stoacılığın zaferi" olarak tanımladı. Günümüze ulaşan Roma İmparatorluğu kayıtlarında Nasıralı İsa diye birinin

Nietzsche'ye göre genç Wagner, tıpkı Heine gibi, müzikle, şiirle, sanatla özgür bir ruhun akın edişini arzulamıştır. Onunki bir put yıkıcının çilekeş gayretidir. Hayatının son yıllarında önceki çizgisiyle tamamen zıt bir pozisyon alsa da Nietzsche yaşadığı derin hayal kırıklığına rağmen, Wagner'in sıra dışı müzikal dehasına hayranlığından vazgeçmiş değildir. Öte yandan ise onun pagan devrimi ideallerine karşı ihanetini, yandaşı olarak gördüğü mistik asla affedememiştir.

Wilhelm Friedrich Nietzsche'nin **Genç Hegelciler** ya da solcu Hegelciler olarak adlandırılan radikal düşünürlerle de ilişkisi olmuştur. Söz konusu grup Hegelci tarihsel diyalektik yöntemini benimsemiş olmakla birlikte, yaşadıkları yüzyılın düşünsel atmosferinde isyankâr bir tavır takınarak, üstatlarının politik konformizmini ve teolojik kanaatlerini kınamışlardır. İçlerinden **Bruno Bauer*** ve Max Stirner'in Nietzsche'nin teorik eğitimde önemleri bulunmaktadır. Nietzsche ilk eserlerini Bruno Bauer'e göndermiş, kendisi uzun süre Nietzsche'nin neredeyse tek ve en sadık okuru olarak kalmıştır. Bauer' in eserleri, Batılı uygarlığın radikal bir eleştirisini ortaya koymuş olmakla birlikte, medeniyetin teknik ve bilimsel gelişmeleriyle boy ölçüşebilecek yeni bir etik düzen önerme becerisinden yoksundur. Dolayısıyla radikal düşünür, yaşadığı tarihsel geçiş döneminin de psikolojik etkileriyle kendinde varlığa dayanamamaya ve hiçbir egemen kurumun geçerliliğini tanımamaya yönelmiştir.

Daha sıra dışı olanı *Biricik ve Mülkiyet'* in yazarı **Max Stirner**'in duruşudur. Stirner, Feuerbach' in Tanrı yerine insanı koymasını eleştirerek, insan türünün de tanrısal hayalet gibi yabancılaştırıcı bir soyutlama olduğunu gösterdi. Stirner için tek gerçek ben biriciktir ve bunun karşısında ne devlet, ne kilise ne de herhangi bir siyasi otorite hüküm sürebilir. Ona göre, ben her şey değildir ama her şeyi yıkandır, benim herhangi bir ödevi ya da evrensel planı yoktur. Stirner, *Biricik olduğumu bildiğim andan itibaren, kendimin sahibiyim* ifadesiyle, benlik anlayışını, sadece bir durumun ona özgü

olmadığını, bunun sadece bir mitten ibaret olduğunu söyledi. Bauer, yaşadığı dönemde Genç Hegelciler arasında önemli bir yere sahipti.

olduğunun kabulündeki kuvvete dayandırmıştır.

‘Biricikte, sahip içinden çıktığı yaratıcı hiçliğe geri döner. Benden daha üstün herhangi bir varlık, ister Tanrı ya da insan olsun benim biricik anlayışım karşısında gücünü kaybeder ve bu bilincin ışığında solar. Şayet meselemi kendime, biriciğe dayandırıyorsam, bu mesele kendi kendini yalayıp yutan o kısa ömürlü fani yaratıcısına dayanır ve ben diyebilirim ki: meselemi hiçliğe dayandırdım.’

Görüldüğü üzere neredeyse tek bencilik olabilecek kadar radikal olan Stirner’ in bireyciliğinin kabul ettiği yegâne ittifak, en uç ve marjinal geçici heveslere varıncaya kadar zevki teşvik etmek ve ona saygı duymak için gizlice kararlaştırılmış egoistlerin birliğidir.

Nietzsche’nin Stirner’in fikirlerine gösterdiği ilgi çoğunlukla sert bir reddiye olarak açığa çıkar, ona göre Hegelcilik en eleştirel olanı bile dâhil olmak üzere, Hristiyanlığın nihilist eserini tamamına erdirmekten başka bir gayret değildir. Gilles Deleuze’nin son derece haklı saptamasına göre, Nietzsche’nin felsefesi esas olarak anti-diyalektiktir ve Nietzsche’nin savaşımlı Hegelciliğin kullanımı değil, bizzat diyalektiğin tanınması ve yeniden mal edilme çabalarıdır.

Nietzscheci karmaşık teorinin doğrudan öncülleri çoğunlukla Germen olmakla birlikte, Germen olmayan etkilere de rastlamak mümkündür. İngiliz **Thomas Carlyle**, yazdığı sıra dışı metafizik roman *Sartor Resartus* Nietzsche tarafından okunmuş onda ve üslubunda ciddi etkiler bırakmıştır. Ünlü yazar, modernitenin sürü içgüdüsüne karşı yönelttiği kusursuz eleştirilerle, politika, sanat ve din alanından büyük şahsiyetlere ve kahramanlara ya da kadim İskandinav Krallarına dair heyecanlı, destansı, metaforlarla dolu üslubuyla Nietzsche’nin dikkatini çekmeyi başarabilmiştir. Yine Fransız etnograf ve romancı **Joseph Arthur Gobineau**’ da yapıtlarının aşırılığı ile tanınmış ve Nietzsche tarafından belli noktalarda izlenmiştir. Gobineau biyografisini yazan Schemann ve Amadis üzerine yazdığı şiire büyük bir hayranlık besleyen Wagner sayesinde doğduğu ülkeden ziyade Almanya’da tanınmıştır. Alexis de Tocqueville ile olan dostluğu sayesinde bir takım diplomatik görevler elde etiyse de, fikirlerinin yarattığı skandal

sonrasında yine onun tarafından uzaklaştırılmıştır. Gobineau'nun, tartışmaya açık olmayan ırkçılık yargısı nedeniyle eserleri unutulmuş ve haksız yere gözden çıkarılmıştır. Esasen eserlerinde çok ilginç antropolojik bulgular ve katı bilimselliğe inat estetik değeri üstün bir tarih anlayışı mevcuttur. Yapıtlarından bazıları özellikle Üstinsan bağlamında Nietzsche'ye ilginç gelmiş olmalıdır. Radikal yazar, zaman içinde ırkların mütemadiyen birbirine karışması sonucunda erozyona uğramış ve geri dönüşsüz bir biçimde kaybolmuş bir insan ırkının varlığına inanmıştır. Ona göre ara sıra şans eseri bazı yüce şahıslar kaybolmuş olan bu saflığı ve gücünü bünyelerinde toplayabilmişlerdir. Zikrettiklerinin arasında daha sonra Nietzsche'nin de övgüyle bahsedeceği Cesar Borgia ve Miguel Angel gibileri de bulunmaktadır.

Dostoyevski'yi ise Nietzsche biraz daha geç fakat büyük bir duygulanım içinde okumuştur. Varoluşçuluğun ilk izlerini bulduğumuz ünlü yazarın, büyük bir suçluyla, büyük bir azizin aslında ne kadar benzer olduklarına dair kaleme aldıkları ile *Yeraltından Notlar* adlı eserinin dokunaklı tonu, Nietzsche'nin *Ecco Homo*' da yaptığı değinmeler açısından bakıldığında, Dostoyevski'nin onun için ne denli önemli bir yazar olduğunu göstermektedir.

Nietzsche'nin hakkında söylenenleri duyup, takip ettiği fakat okuyamadığı bir başka yazar da **Sören Kierkegaard**'dır.* Kierkegaard, Hegel karşıtı

* Danimarkalı ünlü filozof ve teolog, 1813-1855 yılları arasında yaşamıştır. Kierkegaard dindar babasının etkisiyle din eğitimi alarak ve katı bir dinsel atmosfer içinde yetişmiştir. Tüm yaşamında bu çocukluğun etkisi görülür. Kendisi de dinsel düşünceleri olan birisi olmakla birlikte sürekli din adamlarıyla, kurumlarıyla ve düşünceleriyle çatışma halinde olmuştur. Mevcut Hristiyanlığın yozlaşmış olduğunu ileri sürmüş ve Hristiyan inancının tamamen yenilenmesine yönelik eleştiriler geliştirmiştir. Kierkegaard, din ve tanrıyı tamamen bireysel bir konu olarak değerlendirir. Bu yönde giderek sistematik felsefenin bireyi göz ardı eden bütüncüllüğünü de reddetmiş, felsefesinde bireyi merkeze almıştır. Kierkegaard, varoluşçuluğun öncülerinden sayılır. Varoluşçu felsefe bir bakıma her varoluşçu filozofta kendine özgü bir nitelik kazanarak ayrıca tanımlanır, ancak bilinen genel nitelikleri ve felsefi özgüllüğü açısından varoluşçuluğun kurucu isimlerinin başında Kierkegaard sayılmaktadır. Kierkegaard'ın belli bir felsefi sistematik geliştirmedeği doğru olmakla birlikte (Kierkegaard bu anlamda Nietzsche gibi bağımsız ve dizgesiz filozoflardandır), kullandığı kavramlar ve felsefe yapma tarzı sonradan varoluşçu felsefelerde görülen nitelikleri barındırır. Kierkegaard'ın itiraz ettiği ve sürekli eleştirdiği filozof Hegel'dir. Hegel'in rasyonalist ve sistematik felsefesi Kierkegaard için kabul edilemezdir. Kierkegaard'ın Hegel'den daha çok asıl olarak hegelcilik'i hedeflediği söylenebilir. Varoluşçu felsefelerde görülen kavramların çoğunluğu öncül olarak Kierkegaard'da görülür: saçma, bunaltı, korku ve kaygı. Kierkegaard'ın felsefi sorunsalı bir bakıma mevcut Hristiyanlık içinde ve hatta karşısında nasıl iyi bir Hristiyan olunacağı noktasına da bağlıdır. Kierkegaard, felsefe tarihinin soyut mantıksal kurgularla geliştiğini ve bu nedenle bireyi, bireyin gerçek yaşamını gözden

mücadelesinde Nietzsche'ye denk gelebilecek en beklenmeyen tesadüfî suç ortağıdır. Aralarındaki paralellikler şaşırtıcı derecede de fazladır. Aynı muhteşem tecrit olmuş bireysellik ve anlaşılama durumu, maske ve kılık değiştirme için var olan ortak beğeni hali, takma ad, katıksız doğruluk ve yıkıcı saflık için aynı düşkünlük, acılara karşı çetin bir mücadele kararlığı ve bu acılardan çıkmayıp, onların farkına varmayan her düşünce tarzı için benzeri bir küçümseme, Nietzsche ve Kierkegaard'ı bir araya getirir. Her ikisinde de benzer psikolojik incelik, aynı ironik kibir, dönemin zayıf kültürünü ezip geçmeye yönelik aynı irade gücü bulunur.

Her ikisi de benzer bir biçimde sevilen, arzulanan, evlilik teklif edilen ve hakir görülüp reddedilen düşsel kadın imgelerine sahipti. Bununla birlikte her iki münzevi düşünür de dönemlerinin önde gelen, baştan çıkarıcı, yıkıcı filozofları olarak bilinmektedir. Nietzsche, gerekli olanı şansın olumlamasına dönüştüren bir istenci hedeflemiştir. Onun açısından en büyük pagan ödev, yeryüzü kavramına dair yitip giden sadakati yeniden kazanmak iken Kierkegaard'ın inancı ise, yeryüzünün kavram tarafından yenilgiye uğraması anlamına gelmektedir. Ünlü Danimarkalı filozof için:

'Tanrı demek her şey mümkündür demektir ya da her şey mümkün demek Tanrı demektir ve sadece varlığı değişime uğrayacak kadar rahatsızlık duyan ve her şeyin mümkün olduğunu idrak eden o kişi, sadece o Tanrıya ulaşabilecektir. Olası olanın yokluğu ya her şeyin gerekli hele getirildiği ya da her şeyin günü birlik hale getirildiği anlamına gelir. Günöbirlik abeslik mümkün olanı tanımaz... Günöbirliklik sadece olası olanı kabul eder; içinde mümkün olana dair kalıntıların yaşayamayacağı olası olanı. Ama her şeyin mümkün olması düşünülemez: (olasılık dışı ve olanak dışı da dâhil) Bundan ötürü, Tanrıya inanmak da düşünülmez. Tüm hayallerden yoksun olan (ve beğeni yoksunu kimse de ister ayyaş ister bakan olsun bundan daima yoksundur) tecrübelerin sınırlı, yavan kavrayışı içinde yaşar. Genellikle vuku bulduğu üzere, genellikle mümkün olan daimi olarak mümkün olmuştur... Günöbirlik olan, mümkün olanı ağlarına takmış olduğunu sanır ya da onu

kaçırdığını düşünür. Ona göre varoluş, somut ve öznel insanın yaşamıdır. Bu nedenle felsefe somut düşünmeye, yani varoluşa yönelmelidir.

olası olanın akıl hastanesine tıkdığını. Onu olası olanın kafesinde gösterir, onu sergiler ve mümkün olana dair muazzam gücü kullanabildiğini sanır...'

Kierkegaard da Nietzsche gibi daima yeni olana doğru ilerleyen ve geçmişin kaçınılmaz kaybına işaret eden doğrusal zamanın geri döndürülemez akışını reddeder. Filozof, Nietzsche'nin bengi dönüş fikrinin gizli muadili olan temel argümanını *Tekrarlama* adlı kitabında açıkça ifade eder. Ona göre, hiçbir şeyin geri alınamaz olduğu geçmişin değiştirici olarak, kaybolan her ne varsa onları yeniden kuran, her şeyi değiştirmeye kadir Tanrı inancıdır.

Nietzsche'nin teorik seçeneği ve tutkusunun yolu tamamıyla farklıdır. Lakin çelişkilerin ünlü filozofu trajik yaşamının en garip çelişkisi ile karşılaşmış, Kierkegaard ile her hangi bir farkındalığı olamadan ve hiç kimseyle olmadığı kadar yakın bir bağ kurmuştur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NİETZSCHE’NİN GENEL FELSEFESİ

I-NİETZSCHE’NİN FELSEFESİNİN ÖZELLİKLERİ

A-Nietzsche ve Üslup

Yirminci yüz yılı en çok etkileyen filozof olan Nietzsche, en çok okunan, en çok konuşulan aynı zamanda en az anlaşılan düşünür olma unvanını da taşımaktadır. Kendisinin bir yazar mı yoksa şair, filolog veya filozof mu olduğu sorusu şimdiye kadar cevaplandırılabilmiş değildir. Bunun nedeni Nietzsche’nin -deyim yerindeyse- dilin tüm labirentlerinde dolaşan, titiz bir üslup delisi olmasında yatmaktadır.

Nietzsche felsefeye şiir ve aforizma olmak üzere iki yeni ifade aracı kazandırmıştır. Bu biçimlerin kendisi Nietzsche’de yeni bir felsefe anlayışına, düşünürün ve düşüncenin yeni bir imgesine işaret ederler. Düşünür, bilgi idealinin ve hakikat keşfinin yerine, yorumlamayı ve değerlendirmeyi koymuştur. Aforizma Nietzsche’de hem yorumlama sanatı, hem de yorumlanan şey iken, şiir ise hem değerlendirme sanatı hem de değerlendirilen şey olmaktadır.

Nietzsche ‘herkes ve hiç kimse için bir kitap’ yazarken **alkyonik*** bir üslup kullandığını söylemiştir. Aşına olmayanlar için anlaşılması oldukça güç olan, bu yanıltıcı üslup ile anlatılmak istenen, esasen serdedilen fikirlerle sınırlı değildir. Düşünür bu üslup ile içsel bir durumu, coşkuyu ve ruh halini dışarı vurmak istemektedir. Nietzsche’nin üslubunda okuyucuda azami bir zihni gerilim ve merak uyandıran bir gizli öz ve yeterince anlayamayanlar için her zaman bir tehlike mevcuttur. Kendi ifadesiyle ‘*raks etmesini bilenler için buz pisti cennettir*’. Nietzsche söz konusu üslubuyla hakikati sabit bir fikir olarak sunmaz, bilakis bizzat yaşatır ve hissettirir. Konuyla alakalı olarak Nietzsche

* Keyx ve Alkyone yunan mitolojisinde anlatılan iki mutlu âşıktırlar. Öyle ki kendilerini zaman zaman Hera ve Zeus’a benzetirler. Onları kıskanan rüzgârlar Tanrısı tarafından birer deniz kuşu haline getirilmişlerdir. Ama yine de yaptığına üzülen bu Tanrı, kuşların kış mevsiminde dalgalar üzerine yuva kurabilmeleri için sakın havalar göndermiştir. Daha sonra Yunanlı gemiciler kışın bu sakın ve rüzgârsız fakat her an kuvvetli bir fırtınaya gebe olan günlerine alkyonik adını vermişlerdir.

Zerdüşt'ün ağzından şöyle yanıt vermektedir: *'Onun bilgeliğinin manasına acımasızca haksızlık etmemek için insan, her şeyden önce Zerdüşt'ün ağzından çıkan tona, o alkyonik tona doğru dürüst kulak verilmelidir.'*^{*}

Nietzsche, düşüncelerini uzun, yorucu, bıktırıcı ve zincirleme kavramlar marifetiyle açıklama yoluna gitmemiştir. Daha çok o, düşüncelerinin koordinatlarını şimşek çakmasını andıran ani esinlenmelerle tespit eder. İşte bu nedenledir ki, Nietzsche düşüncelerini aforizmalar olarak toplama yoluna gitmiş, operasyonlarını mecazlar aracılığıyla yapmış ve benzerine pek rastlanmamış bir sembolleştirme gücüyle üslubuna açıklık ve kesinlik kazandırmıştır. Aforizmaları kısa ve özlü olmakla birlikte her aforizma kendi başına bir düşünce bütünlüğüne sahiptir. Nietzsche'nin her hangi bir kitabındaki aforizmalar tek başlarına mükemmel oldukları gibi, eserde verilmek istenen düşünceyi özellikle estetik yönden inşa ederek, yekpare bir yapıt haline gelmesini de sağlamaktadır.

Yazar, kitaplarındaki kompozisyon konusunda da ustadır; her kitabını nevi-i şahsın münhasır bir ton tempo ve kompozisyonla sunar. Bu bakımdan hiçbir kitabı diğerine benzememektedir. Nietzsche okuyucusunun hem kulağına hem de gözüne hitap eder. Vermek istediği fikri manzarayı mecazlar, tasvirler, sembollerle öylesine aydınlatır ki; okuyucunun büyülenmemesi mümkün değildir. O, okuyucusunu öyle bir estetik hazla doldurur ki, karşısındaki artık onu kritik edecek irade ve iktidarı kendinde bulamaz. Okuyucu, her şeyi açık seçik gördüğünü sandığı anda, bu tamda bir yanılgıdan ibarettir çünkü Nietzsche'nin en tehlikeli tarafı kendini müthiş bir ustalıkla saklamasıdır:

'Bir münzevi, hiçbir zaman bir felsefecinin –kaldı ki her felsefeci, her zaman öncelikle bir münzevidir.- en son ve asıl düşüncelerini kitaplarında dile getirdiğine inanmaz: Doğrusu, insan, kendinde saklı olanları gizlemek için kitaplar yazmaz mı? Evet, o, bundan şüphe edecektir, felsefecinin 'en son ve asıl' düşüncelerinin olabileceğinden, her mağaranın arkasında başka bir mağaranın bulunduğu, bulunması gerektiği konusunda kuşku duyacaktır...

^{*} Bkz, Nietzsche, Böyle Buyurdu Zerdüşt adlı eseri.

*Her felsefe, bir felsefeyi saklar; her düşünce bir pusu, her söz bir maskedir aynı zamanda...*³¹

Bu yüzden Nietzsche'nin pek şeffaf gibi görünen düşünceleri, aslında maskeli ve çok katmanlıdır. Valery'nin de isabetle işaret ettiği gibi Nietzsche'de berraklık kadar tehlikeli bir şey yoktur.

Ünlü filozof kaleme aldığı her bir sayfa düz yazıyı ya da felsefi bir metni üslubu açısından işlerken, tıpkı bir heykeltıraşın dokunulmamış bir materyal üzerinde çalışırken gösterdiği titizlikle davranır ve Almanların bu konudaki yetersizliğinden şöyle şikâyet eder:

*'Şimdiki kültür toplumlarından hiç birisi Almanlar kadar kötü nesir yazmadılar; zeki ve şımarık Fransızlar bir Alman nesri yoktur dedikleri zaman, aslında kızmamalıyız, zira hak ettiğimizden daha hoş bir şey demek istiyorlar. Bunun sebeplerini aradığımızda şu garip neticeye varırız. Alman sadece irticalen söylenen nesri tanır, bundan başkası hakkında hiçbir fikri yoktur. İtalyanlar nesrin şiirden çok daha zor olduğunu söyledikleri zaman bu onun için anlaşılır gibi değildir. Bir heykeltıraş için çıplak güzelliği canlandırma örtülü güzelliği canlandırmadan çok daha zordur. Mısra, sembol, ritim ve kafiye için dürüstçe gayret sarf etmek lazım gelir. Bunu Almanlar da anlar ve irticalen söylenen şiire özellikle yüksek değer vermeye temayül eder. Fakat bir sayfa düz yazıda bir statüde çalışır gibi çalışmak? Bu ona efsane ülkesinden bir şeyler anlatıyormuş gibi gelir...*³²

Nietzsche'nin nesre bu kadar önem veriş, onun Alman diline yaptığı haklı ve küçümsenemeyecek katkıyı meydana getirir. Felsefi gayretin aynı zamanda bir dil, gramatik ve üslup meselesi olduğu Nietzsche'den sonra çok daha iyi anlaşılmaya başlanmıştır. Ünlü filozofun yegâne saygı duyduğu Alman diye yücelttiği Goethe'nin de belirttiği gibi, üslup, yaratıcısının farklılığına ve kalitesine işaret etmelidir ve Nietzsche'de bu kendine özgülük daha ilk satırlarından itibaren kendini net olarak belli eder.

'Kendi türünde mükemmel olanların tümü, türünün ötesine geçmek mecburiyetindedir; o, başka bir şey, karşılaştırılamayan bir şey olmak

³¹ Nietzsche, *Ecce Homo*, 5, s. 234.

³² Nietzsche, *Ecce Homo*, 2, s. 610.

*zorundadır. Bazı sesleriyle bülbül hala bir kuştur; ancak daha sonra o, şarkılarını söylemeye başlayınca kendi sınıfının üstüne yükselir ve her kanatlı kuşa şarkı terennüm etmenin ne demek olduğunu ima eder.*³³

B-Nietzsche ve Estetik

Genelde kullanıldığı biçimiyle estetizm sözcüğü, estetik nesne ve duyumlardan oluşan kendine yeterli bir alan içinde kapanma ve aynı zamanda estetik olmayan nesnelerin oluşturduğu gerçek dünyadan bir şekilde ayrılma anlamına gelir Ünlü düşünürümüz ve takipçilerinde bu terim, estetik olanın sınırlı alanı içine kapanma durumuna değil, tersine estetik olanı gerçekliğin tamamını kapsayacak şekilde genişletme çabasına göndermede bulunmak için kullanılır.

Geleneksel görüşe göre Nietzsche, amacı bir duygu ve eylem dolaylımsızlığı geliştirmek, insan kültürü ile tutkuyla arzulan bir insan doğası arasında bir uyum yeşertmek ve söz konusu uyumu işlemek olan doğalcı bir filozoftur. Onun yapıtlarını yüzeysel bir bakışla değerlendirenler çoğunlukla teşhisçi Nietzsche'yi ve çağdaş kültürün eleştirel çözümleyicisini görmüşlerdir. Bu bakışla ünlü filozof; mevcut ahlakın doğa karşıtı olduğunu söyleyen, doğaya dönüşten dem vuran ve en tuhaf ve ciddi sorunlar içinde bile hayatı olumlamayı tavsiye eden bir düşünürdür. Walter Kaufmann'ın eserinde³⁴ öne çıkardığı Nietzsche de bu türden bir Nietzsche'dir. Kaufmann, Nietzsche'yi Alman militarizminin savunucusu ve bir proto-Nazi olduğu asılsız görüşünden kurtarmış ve ona İngilizce konuşulan dünyadaki itibarını yeniden kazandırmak yolunda çok şey yapmıştır.

Fakat yine de hali hazırda çoğunluk Nietzsche'yi hala temelde bir eleştirici ve çözümleyici olarak, asıl derdi egemen ahlak kodunun doğa karşıtı karakterini açığa çıkarmak ve yerine doğal bir ahlak ikame etmek eğiliminde olan bir düşünür olarak okumaktadır. Lakin böylesi bir okuma Nietzsche'nin konumunun karmaşıklığı ve inceliğini azımsamaktan ibaret olacaktır. Nietzsche'nin doğaya yönelik çağrılar yaptığı ve dolaylımsız bir davranış

³³ Ernst Bertram, **Nietzsche**, Bonn 1995, s. 78.

³⁴ Walter Kaufmann, 'Nietzsche: Philosopher, Psychologist', **Antichrist**, 4. Basım, (Princeton: Princeton University Pres, 1974).

tarzını savunduğu doğrudur fakat düşünür bu unsurları kapsayan bir ahlakın içeriğine dair bilgi vermez çünkü o tam da doğal bir ahlak olduğu anlayışını reddetmektedir. Nietzsche'ye göre her türlü ahlak bizzat ahlak olması yüzünden temelde doğadıdır çünkü ahlak şeylerin doğasıyla ilgili bir mesele değildir. Nietzsche'nin *İyinin Kötünün Ötesinde* adlı yapıtında belirttiği gibi, ahlaki olgu diye bir şey yoktur, sadece olguların ahlaki yorumları vardır. Bu noktadan hareketle farklı davranış tarzları arasında seçimin nasıl yapılması gerektiği sorununa Nietzsche'nin cevabı tamamıyla estetik zeminin belirleyiciliği doğrultusundadır. Sanatçının özgür yaratıcılığı bu seçimde tayin edici bir rol oynamaktadır. Ünlü düşünür verili olana sanatsallıktan uzak bir biçimde teslim olmaktan her şeyden çok nefret eder. O, onaylamadığı ahlaki kodlara saldırırken, doğalcı bir retoriğe başvurursa da asıl itiraz ettiği şey, Sözde doğaya uyulmaması değil, estetik analizin yapılmayıdır. Esasen Nietzsche kültürün bütününe özünde estetik bir ürün olarak görmektedir. Ahlakın Soykütüğü adlı eserinde filozof, devletlerin, biçimden yoksun gerçekliğe sahip sanatçı bencilliğindeki fatihler tarafından dünyanın nasıl düzenlenmesi gerektiği konusuna kendi imgelerini dayatmalarıyla ortaya çıktığını vurgular. Nietzsche'ye göre bu yapıdaki insanlar:

*'Bir yazgı gibi sebepsiz, hesapsız, bahanesiz gelirler; şimşek gibi çıkarlar ortaya, nefret edilemeyecek kadar korkunç, ani, ikna edici ve çok farklıdır. Yapıtları içgüdüsel olarak biçimler yaratmak ve bu biçimleri başkalarına kabul ettirmektir. Dünyanın en gönülsüz, en bilinçsiz sanatçılarıdır onlar.'*³⁵

Anlaşıldığı üzere, Nietzsche burada sanata ontogenetik yani dünya yaratıcı bir önem atfetmekte ve doğa ile doğal olanı insanın yaratımları olarak görmektedir. Ona göre, içinde yaşadığımız dünya sürekli olarak yaratılan ve yeniden yaratılan bir sanat yapıtıdır ve dahası, bu yanılsama ağının ne ardında, ne de ötesinde başka hiçbir şey yoktur. Düşünürün Tragedyanın Doğuşu adlı eserinde birkaç kez tekrar edilen 'varoluş ve dünya ancak estetik olgular olarak ebedi gerekçelerini bulacaklardır'³⁶ savının altında yatan temel

³⁵ Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, (İng. çev. Walter Kaufmann ve R.J. Hollingdale) , (Türkçesi: Ahlakın Soykütüğü Üstüne, çev. A. İnam, İstanbul: Say, 2004) , s. 17.

³⁶ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 'Özeleştirisi Denemesi' , 5. Bölüm, s. 24.

de budur ve bu ana tema Nietzsche'nin hayatı boyunca sadık kalacağı düşüncesidir.

Nietzsche'yi modern dönemin düşüncesi içinde yeni bir dönem başlatan düşünür haline getiren şey doğalcılığı değil, estetizmidir. Düşünce ile hayat arasında dolaysız bir ilişki kurma çağrısını Nietzsche'den önce başkaları da yapmış, doğada ya da insanda irrasyonel güçlerin öncelikli olduğunu başka düşünürler de söylemiştir. Yine aynı şekilde yerleşik ahlak kodlarına başka eleştiriciler de olmuştur. Lakin estetist hamleyi –Schelling bir parça yaklaşmış olsa da- Nietzsche'den başka hiç kimse yapmamıştır. Schelling gibi Nietzsche de dünyayı bir sanat yapıtı olarak görmektedir ama Schelling'de yapıtın arkasında bir yaratıcı vardır. Ona göre dünya tinin özgün ve bilinçsiz şiiri iken Nietzsche'de her türlü yaratıcı fikir dışlanır.

Ünlü filozofun estetiği cazip bulmasının ve fikir dünyasının merkezine onu yerleştirmesinin altında yatan en önemli unsur '*yaratıcılık*' nosyonudur. Nietzsche, varoluşun sunduğu kaba malzemeyi kendi suretinde yaratılmış bir şeye dönüştüren sanatçıyı daimi olarak yüceltir. Onda, Romantiklerin şiirle felsefenin yeniden birleşme temasının izleri barizdir. Söz konusu tema *Şen Bilim*' de Nietzsche'nin kendisi tarafından açıkça dile getirir. Nietzsche bu yapıtta 'sanatsal enerjiler ve pratik hayat bilgeliği' nin 'bilimsel' düşünceyle bir araya geleceğini ve hepsinin birleşerek günümüz bilim, tıp, hukuk ve sanatını çoktan aşacak organik bir bütün haline geleceğini tahayyül eder. *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserinde ise artık felsefe sanata dönüşmüştür ve Nietzsche'de sanatçı filozof rolünü oynamaktadır. Düşünürün Zerdüşt'ü felsefi ya da tarihsel savlar açısından şiirsel imge ve metaforlarına oranla oldukça yoksundur bundan dolayıdır ki onu, kendine has bir sanat yapıtı olarak okumamak imkânsızdır. Zerdüşt'te tezahür eden şiirsel ilhamın geçici bir şey olarak görülmemesi için Nietzsche'nin bu kitabına, kendi yazılarının en yücesi, en derini hatta insanlığa verilmiş en büyük hediye olarak baktığını önemle işaret etmek gerekir.

Nietzsche'nin estetiğin merkeziliği üzerindeki bu ısrarın altında Romantik öncüllerinin dolaylımsızlığa duyduğu derin bağlılık vardır ve Tanrı Dionysos bu dolaylımsızlığın önemli simgesidir. Nietzsche, söz konusu dolaylımsızlık

özlemine ve analitik düşünceye yönelik ketum şüpheyi paylaşmakla birlikte bazı açıdan Romantiklerden ayrılır. Onlar, sanatın şeylerin hakikatine nüfuz edebileceğine ve olağan üstü bir iç görü anında özne ile nesneyi bir araya getirebileceğine inandıkları halde, Nietzsche böyle bir imkân olduğunu reddeder. Ona göre sanat bir hakikat değil, yanılsama aracıdır hatta *Nachlass*'daki fragmanlarından birinde sanat istemini, yalan söyleme, hakikatten kaçma ve hakikati olumsuzlama istemine bağlar. Romantiklerde durum tam tersidir onlar sanatı yanılsama olarak algılayamayacak kadar ciddiye almaktadırlar.

Bu noktadan hareketle Fransız edebiyat eleştirmeni ve yazar Maurice Blanchot, Nietzsche'nin hem dolayımın hem de dolayumsuz olanın reddi ile çifte bir şüphe altında düşündüğünü³⁷ ve yazdığını ifade etmiştir.

Blanchot bu söylemiyle Nietzsche'nin iki yönlülüğünü vurgulamak istemiştir. Ünlü filozof dolayumsuzluğu ulaşılamaz bir şey olarak görür fakat yine de onu arzular iken, kavramlarıysa, istenmeyen ama aynı zamanda gerekli şeyler olarak nitelemektedir. Nietzsche, kavramların dolayumsuz görü ve sezgiye indirgenmesine karşı çıkarken bir taraftan da kavramlar dünyasının içinde iç görü ve sezginin unutuluşunu yargılar. Düşünürün tüm bu gerilimlerden çıkış noktası sanat olacaktır ve o sanatı kavramsal dünyanın tamamını kapsayacak şekilde genişletmekte, metafiziğe, dine, ahlaka ve bilime estetik bir yanılsama isteminin ürünleri olarak bakmaktadır.

Sonuç itibarıyla imkânsız bir dolayumsuzluk ile reddedilmiş bir dolayım arasındaki dar bölgede sıkışıp kalan Nietzsche, metnlerinin üslubu ve işleyişi anlamında kendi satır aralarına kapanmıştır denilebilir. Blanchot'un söylemine sadık kalarak, Nietzsche kendi dışında hiçbir şey söylemeyen, sırf verdiği keyif için dille oynayan ve felsefedeki ciddiyet ruhunu yıkan radikal bir düşünürdür. Nietzsche, felsefi söylemin alışılmış üslubunu bozan yeni bir *'fragmanla söze dökme'* ve *'fragmanlar halinde yazma'* pratiği geliştirmiş ilk estettir.

Nietzsche'nin dolayumsuzluk karşısındaki karmaşık yaklaşımı en iyi Apollon

³⁷ Maurice Blanchot, 'Nietzsche et l'écriture fragmentaire', *Entretien infini* içinde (Paris: Gallimard, 1969), s. 244.

ve Dionysos metaforu çözümlenerek anlaşılır. Nietzsche’de okurların en çok dikkatini çeken karşıtlık, Apolloncu biçimlilik ile Dionysoscü biçim yoksunluğu arasındadır. *Apollon*, bireylere etraflarında bir takım sınırlar çizerek ahenk kazandırmaya çalışan biçim verici güçtür, *Dionysos* ise, Apolloncu eğilimin katı sınırlarını zaman zaman yumuşatan ve yıkan güçtür. Tragedyanın Doğuşu adlı ünlü eseri bu olağan üstü zıtlık etrafında inşa edilmiştir. *Apolloncu-Dionysoscü* karşıtlığın üzerinde daha az durulmuş bir başka yönü ise ışıldayan ışık Tanrısı Apollon’un görsel yanı ile müzik âlemine hükmeden Dionysos’un görsel-görüntüsel olmayan yanı arasındaki çatışmadır. Apollon aynı zamanda yanılsamanın da tanrısıdır. O, her ne kadar onlarsız yaşamımızı sürdürmenin mümkün olmadığı yanılsamalar yaratıyorsa da Dionysos, söz konusu yanılsamalar ağını parçalar ve gerçekliğe doğrudan ve dolayimsız olarak ulaşmanın yolunu açar.³⁸ Kuşkusuz bu kutuplaşma da Romantizmin estetik mirasının bir parçasıdır ve gerçeklik ile düş arasındaki, gerçekten gerçek olana katılma arzusu ile-gerçeklik dışı fantezi dünyası içinde eğlenme arzusu arasındaki zıtlığıdır.

Ünlü filozofun ilk dönemini anlamak için bu zıtlığı anlamak şarttır. Nietzsche’nin bu zıtlık vurgusuna gösterdiği sadakat, genel olarak modernizmin ikiciliğini özelde de varoluşçuluğu incelemektedir. Olgun Nietzsche’de her ne kadar Apollon bütünüyle bir kenara atılmış ise de yazarın yorumun gerçekliği ve pratiği arasındaki farkla hesaplaşmasında görüldüğü üzere benzeri zıtlıklar ve çelişki gerilimleri devam etmektedir. Ünlü düşünürün olgun dönem yazılarında Tragedyanın Doğuşunda görülen estetizmin yoğunluğundan vazgeçtiği düşünülmektedir. Görece azalma tespiti doğru olmakla birlikte bu, Nietzsche’nin Schopenhauer’ın etkisinden kurtuluşunun bir tezahürüdür. Nietzsche, 1887’de yazmış olduğu bir notta, 1876’lı yıllarda kendi içgüdüünün Schopenhauer’da olduğunun aksi yönde; yani en korkunç, en muğlâk ve en yalancı haliyle bile hayatı haklı çıkarma yönünde gittiğini ilk kez fark etmiştir.

Schopenhauer’ı bırakmış olan olgun Nietzsche, bir yanda sanat ile öte

³⁸ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 1.Bölüm, s.40.

yanda gerçeklik ya da hayat veya hakikat arasındaki keskin karşıtlığı yumuşatır. Lakin Nietzsche'nin, önceki döneminin basit yanılsama-gerçeklik ikiliğini terk ettikten sonraki genel eğilimi, her şeye estetik yanılsama yönünden bakmak olacaktır. Daha açık olarak ifade edecek olursak; metafizik, din, ahlak, bilim ile sanat arasındaki her türlü ayırım bulanıklaşmış, hepsi sanat isteminin, yalan söyleme, hakikatten kaçma ve hakikati olumsuzlama isteminin tezahürüdür. Esasen Nietzsche'nin, sanat görüşünde ilk yazılarından olgun yazılarına geçilirken gözlenen değişikliğin en açık işareti Apolloncu neredeyse tamamen ortadan kalkmasıdır. Bununla birlikte son dönem Nietzsche'sinde bu farazi sentez neredeyse Dionysos'u kökten dönüştürmüş, onu biçimden yoksun taşkınlığın Tanrısı iken denetimli tutkunun temsilcisi haline getirmiştir. Dionysos artık, çarmıha gerilen Hristiyanlığın tavsiye ettiği şeye, tutkuların yok edilmesine karşı çıkan birleşik bir Tanrıdır. Söz konusu düşünsel tavır, Tragedyanın Doğuşunun güçlü modernist yapısından ayırıcı biçimde postmodernist bir karakterde konumlanmaya işaret etmektedir.

Nietzsche'nin son dönem yazılarında Dionysos'un önde gelen en önemli özelliği hayata-gerçekliğe karşı takındığı olumlayıcı tutumdur. Ünlü filozofun bu yapıtlarında gerçekliğe evet deme fikri merkezi bir yer işgal eder ve onun felsefesinin önemli bir bileşeni '*Amor Fati*' ye dönüşür. Daha sonra bu fikir Zerdüşt'te erişilebilecek en yüksek olumlama ilkesi olan '*Bengi Dönüş*' öğretisinin temelini oluşturur.

Nietzsche felsefi oluşumunun sadece Apolloncu ilk safhasında değil, aynı zamanda Dionysoscu sonraki safhasında da herhangi bir kavrayış yapısı dile getirmekten ısrarlı bir biçimde uzak durmuş, radikal bir yapı karşıtlığından yana tavır almıştır. Filozofun takipçileri Foucault'la Derrida'nın post yapısalcılığı ile Heidegger'in son dönemlerinde benimsediği kavram karşıtı eğilimin gerçek kaynağı da Nietzsche'nin söz konusu tavrıdır. Radikal düşünür, estetik alanı, kavramların katı yapısal ve karmaşıklaştırıcı etkisine

bir alternatif olarak sunmaktadır. Nietzsche 1880'lerde yazdığı bir yazısında* kendi sözleriyle bilmenin sefil, geçici, amaçsız ve hayalperest karakteri üzerinde düşünmüş, kavramların bize gerçekliğe doğru, sahici bir bilgi vermedikleri sonucuna ulaşmıştır. Nietzsche'ye göre, her kavram; temsil ettiği şeyin yalınlaşmasıdır ve eşitsiz olanı eşitleme yoluyla doğar. Onun görüşünde dünya mutlak anlamda tekil fragmanlardan oluşur; hiçbir şey ya da hiçbir oluşum, bir başka şey ve oluşumla tam anlamıyla aynı değildir. Ünlü düşünürüne göre, ne kadar sert ve katı görünürse görünsün kavramsal dünya aslında *'insanın asli yetisi olan fantezisinden gürül gürül fışkıran imgeler yığınının katılmışı ürününden ibarettir.*³⁹ Schelling'de özne ile nesne estetik sezginin birleştirici gücü tarafından bir araya getirilirken Nietzsche'de öznede nesnenin yeterli hiçbir ifadesi yoktur. Dolayısıyla özne ile nesne arasında yani birbirinden mutlak olarak ayrı olan bu iki alan arasında, hiçbir nedensellik, kesinlik ve ifade ilişkisi yoktur, olsa olsa sadece estetik bir ilişki bulunmaktadır. Sonuç olarak insan bilgisine yani kavramlardan oluşan yapıya hangi statüyü tanımalıyız sorusuna Nietzsche'nin cevabı; insan bilgisinin özünde sadece estetik bir statüye sahip olduğu ve estetik anlamda yaratıcı bir insan itkisi sayesinde ortaya çıktığıdır.

Yani hakikat bize bir kez daha gerçeklik hakkında değil, yalnızca insanın gerçekliği estetik olarak kavrayışı hakkında bir şeyler söyleyebilmektedir:

*'Hakikat eğretilmelerden, düz değişmecelerden, insan biçimciliklerden oluşan seyyar bir ordudur. Kısacası şiir ve belagat yoluyla yoğunlaştırılmış, aktarılmış, süslenmiş olan ve uzunca bir süre kullanıldıktan sonra herkese fazlasıyla sabit, kural koyucu ve bağlayıcı gelmeye başlayan insan ilişkilerinin bir toplamıdır. Hakikatler yanılsama oldukları unutulmuş olan yanılsamalardır, aşınıp duyumsal güçlerini yitirmiş olan metaforlardır; üzerindeki resimler silinmiş olan ve artık para olarak değil sadece metal olarak işe yarayan paralardır.'*⁴⁰

* Nietzsche, 1886'da İnsanca, Pek İnsanca'nın 2. bölümüne eklediği önsözde bu yazıya başlığını zikrederek göndermede bulunur ve onu daha o dönemde bile artık hiçbir şeye inanmadığına dair kanıt olarak gösterir. Bkz., Human, All Too Human, II. Bölüm, Önsöz, s. 2.

³⁹Nietzsche, **On the Truth and Falsity in an Extra Moral Sense**, (Newyork: R&R,1964) , s. 181.

⁴⁰ A.g. e. , s. 184.

Nietzsche'nin düşüncelerde epistemolojik anlamda ve biçimsel olarak kendi özgü, anti-diyalektik bir diyalektik söz konusudur. Onun takındığı tuhaf ikili tavır, kavramlar ve gerçekliğe dair düşüncelerinde de belirgindir. İnsanın gerçekliğe hiçbir zaman ulaşamayacağına inanan Nietzsche öte yandan kavramsallaştırma yeteneğinin insanın hayatta kalması için kesinlikle zorunlu olduğunu kabul eder, hatta bu gücün ortaya çıkmasında hayati gerekçelerinin önemli rol oynadığını ileri sürer. Ona göre insan canlı metaforları solgun, soğuk kavramlara dönüştürerek, her şeyin hakikati simgeleyen somut şeyler olduğu inancına ulaşır ve bu şekilde bir parça sükûnete ve kesinliğe kavuşup, güvenli bir yaşam imkânına kavuşur:

*'Eylem adamı sürüklenmekten ve kendini yitirmekten kaçmak için, hayatını akla ve aklın kavramlarına bağlar. Oysa hakikati arayan kişi, kulübesini bilim kulesinin inşaat alanının yakınlarına kurar, inşaaata yardım edebilsin ve onun siperlerinde saklanabilsin diye...'*⁴¹

Yazarın kendi sözlerinden de anlaşılacağı üzere, insanın yarattığı kavramlar yapısı yani hakikat, insan hayatında mutlak anlamda vazgeçilmez bir rol oynamaktadır. Böylece düşünür, kavramsal düşünceye tamamen gerekli ve temel bir işlevi yerine getiren, olumlu bir şey olarak bakılabileceğini söyler. Lakin Filozofumuza göre olumsuz yanlar da mevcuttur. Bunlar; insanların kavramsal yapıların tamamen kendi ürünleri olduğu ve kavramlarla insanın dışındaki her şey arasındaki ilişkinin salt estetik bir ilişki olduğu gerçeğini unutmalarıdır.

Esasen insanlar onu gerçekliğin bizzat betimlenişi zannetmekte ve bu da kavramsal dünyayı; deneyimin, hayatın zenginliğini ve dolaylısızlığını bozan bir etki, katılaştırıcı bir güç haline getirmektedir.

Nietzsche bildik ironik tavrıyla bir yandan kavramların bütünüyle yanılsamaya dayalı olduklarını göstermeye çalışırken, öte yandan kavramsal dünyayı ortadan kaldırmak şöyle dursun, özgür bir düşünürün tam da bu yanılsamayı fark ettiği için, onları gerçekten yaratıcı ve sanatsal bir biçimde kullanabilecek bir düşünür olduğunu tahayyül eder.

⁴¹ A.g. e. , s. 187.

Wilhelm Friedrich Nietzsche'ye göre, bilgi; Kant'ta olduğu gibi, gerçekliğin teorik kavranışı değil, insan merkezci yanılsamaların oluşturduğu tamamen kendine yeterli bir bütünlüktür. Nitekim Nietzsche, doğruluğun yani hakikatin özünde kullandığımız dilin bir yaratımı olduğunu savunur. Ona göre, söz konusu olan dilsel alan estetik bir alandır ve dilin bizzat kendisi insanoğlunun metaforlar yaratma temayülünün ürünüdür.

Nihai tahlilde, dünyanın estetik olarak kendi kendini yarattığı anlayışı düşünce tarihinde tam anlamıyla sarsıcı bir yeniliktir ve Nietzsche'den sonra gelen pek çok şeyin temelini atmıştır. Bu kavrayış, varlığın kendisine salt estetik bir gerçeklik atfeden Nietzsche'nin estetizmini oluşturan birincil öge konumundadır. İkincisi ise, estetik perspektifin doğası gereği; bireye ket vuran tüm güçlerden kurtulması anlamında, ters yönde bir dünyadan uzaklaşma hareketidir. Nietzsche'nin her türlü baskıya karşıya önerdiği çare basittir: '*Sanatçı ol*'. Ona göre sanat, tam da dünyanın genel hakikat dışılığı ve yalancılığını bizim için katlanılabilir kılan yegâne gerçek dışı kültürdür.

Kısaca Nietzsche, hakikatin estetik üst eleştirisi haline gelecek olan şeyin kurucusudur. Bu eleştiri tarzında hakikat imkânının temelini sanat yapıtının, metnin ya da dilin attığı düşünülür.

C-Nietzsche ve Kriz: Tanrının Ölümü

Kriz kavramı Nietzsche'nin düşünsel yapısını anlamada kritik bir önem taşır; düşünürün estetizmine giden yolu, kriz kavramı açmaktadır. Nietzsche'de krizin paradigması Tanrının ölümüdür. Ünlü filozofun Tanrının öldüğünü ilan edişi, 19.yy. 'da Hristiyan inancının çöküşüne dair ampirik bir gözlem sanılmamalıdır. Tanrının ölümünden Hegel ve Heine'dan önce mistik düşünür Echart da bahsetmiştir. Deyim yerindeyse Tanrı esasen Rönesans'tan beri edepli bir tarzda ölüm döşegine yatırılmış, vefatını hızlandıran aydınlanma dönemi olmuştur. Fransız devriminin yarattığı teorik, sosyal ve siyasal sarsıntı bu süreci kısaltan en ciddi etmendir. Nietzsche, bu vefat ilanını en cesur ve en açık şekliyle, tüm sebep sonuç ilişkileriyle ilan eden ilk kişidir bu sebepten ki düşünür, Kaufmann kadar olumlu olmayan pek çok yorumcusu tarafından irrasyonalist olarak değerlendirilmiştir. Esas

olarak onun rasyonel olmayan bir düşünür olarak nitelenmesine yol açan şey düşüncelerinin içeriğinden çok üslubudur. Nietzsche'nin üslubu da gerekçesini kriz inancında bulmaktadır.

Nietzsche, Tanrının ölümünü ilan ederken, bugünün mutlak bir sahipsizlik durumu içinde olduğu; kurtarıcı her türlü özellikten, mevcut durumla uzlaşmamızı sağlayacak her şeyden yoksun olduğu yolundaki inancını beyan etmektedir. Bu inanç, hali hazırdaki dünyanın hükümsüz görülerek mahkûm edilmesini içerir ve söz konusu hükümsüzlüğün idrak edilmesi ise nihilizm olarak bildiğimiz olguya tekabül eder.

Tanrının ölümünün ardından, takdir, düzen, teselli ve anlam bahşetme görevi, kilise, devlet, iktidarlar gibi somut; ahlak, sanat, mantık ve hukuk gibi soyut kurumlar tarafından devralınmıştır. Sözü edilen parçaların yeniden bağlanacağı tek bir üst yapı, bütünselliği bir araya getirecek yeni bir güven sunucu ve odak noktası arayışı sürmekte iken gözler bilime çevrilmiştir. Kant ve takipçileri tarafından hayata geçirilecek olan bu kutsal ödev; şeylere gerçek ismiyle yeniden ad vermeye olanak tanıyacak yani tek tek her şeye verilen ismin gerçek olduğunu güvence altına alacaktır. Akıl; aydınlanmadan itibaren verdiği destekle, gerçeğin örgütlenmesini sağlayacak yeni iktidar olarak seçilmiştir ve bundan böyle anlam bahşedecek olan yegâne referans kaynağı akıldır.

Tanrının ölümünü kati bir şekilde tamamlayan Hegel'dir. Kırılmaz sınırlarını çizdiği batılı eğitilmiş akıl ile Hegel, her bir bireyin parçalarından bütünleştirdiği devlete ulaşır. Lakin Tanrı kavramının içeriğine yani özüne hiç dokunmaması sebebiyle, devlette cisimleştirdikleriyle aklın devletini ve devletin aklını inşa eden filozofa; hem döneminin kusursuz teologu hem de muzaffer Hristiyanlığı sona erdiren kişi olarak bakılacaktır.

Buna karşılık Nietzsche'ye göre Tanrı hala ölüdür ve bu ölümün ardından kat edilen mesafe ile mirasa talip imtiyazlı kilise sahiplerinin açığa çıkışından ancak bir nebze öteye gidilebilmiştir. Eskiden türün hakikatlerinin evrenselliğini ve dokunulmaz ebediliğini güvence altına alan kilise ve metafizik iken Tanrının ölümünün ardından bu görevi üstlenen bilim olmuştur. Aydınlanma bu köklü olayın getirdiği bütün bilimsel, felsefi, etik ve estetik

neticeleri çıkarmada başarılı olamamış bilakis; Tanrının akıl, özdeşlik, hakikat gibi baskıcı çehreleri korunmuş hatta tahta çıkarılmıştır. Nietzsche'nin savaşı monoteist metafiziğe karşı çoktanrıcı pagan bir metafizik ikamesi ile olacaktır. Tarihin bu en vahim olayı olan Tanrının ölümünün yarattığı kriz ile Nietzsche, yeni bir ahlak, yeni bir kültür ve yeni bir insanlığı devşirecek kuvvet ile itkiyi açığa çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda nihilizm bir fırsattır ve üstinsanın gelişini önceler.

D-Teori ve Mantık Karşısı Nietzsche

Wilhelm Friedrich Nietzsche'de teori ve bilim karşıtı niyetin ilk izleri filozofun *Tragedyanın Doğuşu* adlı eserinde bulunmaktadır. Bu yapıt diğer özelliklerinin yanında asıl olarak, Sokrates ve Sokrates'in temsil ettiği tüm mantıksal, felsefi girişime yönelik bir saldırdır. Nietzsche'nin anlatımında Sokrates, mantık ve diyalektiğin vazgeçilmez savunucusu, kavramlara, anlaşılabilirliğe ve bilinçli bilgiye sağlam bir inanç duyan akılcı yöntemin mucididir. Nietzsche'ye göre Sokrates mantık ve diyalektik söz konusu olduğunda o kadar etkileyicidir ki; Grek kültürüne '*nüfuz edici bir eleştiri süreci*' ve Grek sanatını yıkan '*küstah bir makullük sokmayı*'⁴² başarmıştır. Nietzsche'nin Sokratescilik ile özdeşleştirdiği tavır sanata onmaz bir biçimde düşmandır. Bu düşmanlığın felsefi ifadesi Sokrates'in öğrencisi Platon'da belirgin hale gelir. Platon bilinçli iç görü olmadığı için şairin yaratıcı yetisinden her zaman ironik ve alaycı bir biçimde bahsetmiştir. Nietzsche'ye göre mesele sadece kavramlarla çalışan bilinçli teorik zihin yapısının, dolaysız algı ve sezgiyle arasına koyduğu sert mesafe yüzünden sanata düşman olması değildir. Onun suçlamasının esası, söz konusu zihin yapısının genelde kültüre düşman oluşudur. Düşünürümüz için eleştirel zihin yaratıcılıktan uzaktır ve bütün normal yapılı insanlarda, yaratıcılık içgüdülerden, tutkulardan, bilinç dışından *-insan ruhunun karanlık gizli oyuklarından-* gelmektedir. Dahası Nietzsche açısından Sokrates, insan kültürünün temelini içgüdüsel olduğu gerçeğini sezmiş fakat bu olguyla yüzleşmeyi başaramamıştır:

⁴² Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 12.Bölüm, s. 84.

*'Bilgi ve iç görüyle yükselen bu yeni ve daha önce eşi görülmemiş değer hakkındaki... En zekice söz, hiçbir şey bilmediğini kendine itiraf eden tek kişinin kendisi olduğunu keşfettiği zaman Sokrates tarafından söylenmişti; hâlbuki Sokrates Atina'da yaptığı eleştiri yolculukları sırasında en büyük devlet adamlarını, hatipleri, şairleri ve sanatçıları sorguya çekmiş ve her yerde bilgi şişinmesiyle karşılaşmıştı. Bütün bu ünlü insanların kendi meslekleri konusunda bile doğru dürüst ve kesin bilgilere sahip olamadıkları ve mesleklerini sadece içgüdüyle sürdürdüklerini görmüştü hayretle...'*⁴³

Sokrates kültürün içgüdüsel yapısına bir kusur gözüyle bakarken mevcut ahlak ve mevcut sanatı tamda içgüdülerden doğmuş olması anlamında aşağılarcasına mahkûm eder:

*'Sokratescilik araştıran gözlerini nereye çevirirse çevirsin orada iç görü eksikliğini ve yanılsamanın gücünü görür ve bu eksiklikten yola çıkarak var olan her şeyin özünde sapkın ve kusurlu olduğu sonucuna varır.'*⁴⁴

Bu yüzden Nietzsche'ye göre Sokrates, var oluşu düzeltmeyi amaç edinmiş, bunu da gerçek dünyanın üstünde, onun bir inkârı olarak, teorilerden ve kavramlardan oluşan bir yapı inşa ederek yapmaya çalışmıştır. Oysa Grek dehası tamda içgüdüsel olanın bilinçsiz dolaylımsızlığı içinde ortaya çıkmıştır ve bu bilinç yoksunluğunun yarattığı o hesapsız mükemmellik olmaz ise hayatta kalması mümkün değildir. Sokrates'de yaratıcı olan bilinçtir ve Nietzsche'nin ünlü deyişiyle, onda mantığın 'süperfetasyonu' ya da 'hipertrofisi' öyle boyutlara ulaşmıştır ki, tersine bir yapılanma ile bilinç üreten, içgüdü ise onun yerine eleştiren ve caydıran olmuştur. Kısacası Sokrates; muhteşem Antik Yunan kültürünün ters yüz edilmesini temsil etmektedir ve yepyeni bir kültür siteminin -teorik insan kültürünün- kurucusudur.

Nietzsche'ye göre Sokratesci kültürün yegâne olumlu tarafı vardır o da, bu kültürün tam da bilim uğraşısını uçlara taşıması sayesinde sanata yönelik yeni ve daha ısrarlı bir ihtiyaç oluşturacak olmasıdır. Düşününün kendi

⁴³ Nietzsche, **Tragedyanın Doğuşu**, 13. Bölüm, s. 87.

⁴⁴ Nietzsche, **Tragedyanın Doğuşu**, 13. Bölüm, s. 86-87.

ifadesiyle *‘Sokrates’in etkisi sanatın yenilenmesini teşvik eder... Kendi sonluluğu aynı zamanda, sanatın sonsuzluğunu da garanti altına alır.’*⁴⁵

Bunun nedeni bilime eşlik eden yüce metafizik yanılsamanın yani, varlığa nüfuz edebileceği ve onu düzeltebileceği yanılsamasının, bilimi tekrar sanata dönüşmek zorunda kalacağı uçlara kadar taşımış olmasıdır.

Nietzsche’nin açıklamasının temelinde; sanat ile bilim, sanat ile felsefe ve sanat ile eleştirel düşünce arasındaki ilişkiye dair Hegel’in görüşünün neredeyse tam tersi yatmaktadır. Hegel, doğrudan olarak Nietzsche’nin metinlerinde oldukça az sözü edilse de, ardıllarından Foucault ve Derrida için son derece önemli bir gönderme noktasıdır ve Nietzsche’nin yapıtlarında merkezi yer işgal eden kriz kavramını mümkün kılan yine Hegel’in kendisidir. Hegel, Schelling’e tepki göstererek kavramsal ve analitik bir girişim olarak tasarlanan felsefeyi, sanatın, dinin, aşkın-dolaylı ve sezgisel olan başka her ne varsa hepsinin üzerine yerleştirmiştir.* Nietzsche ise sanatı, felsefenin ve tüm diğerlerinin ötesinde konumlandırmaktadır. Ünlü filozof eserlerinden birinin önsözünde sanatın *‘Bu hayattaki en yüksek görev ve gerçekten metafizik nitelikli tek faaliyet’* olduğunu ilan eder.⁴⁶

Nietzsche’ye göre, bugün bilimsel kültürün zaferine tanıklık edilmektedir. Sanatı ve sanatın köklerinin bulunduğu asli miti yok etme itkisi egemen olmuştur. Düşünürü göre *‘Platon ve Platon sonrası düşüncede felsefi düşünce sanattan daha fazla serpilir ve onu diyalektiğin gövdesine tutunmak zorunda bırakır.’*⁴⁷

Nietzsche açıkça bu durumu tersine çevirmeyi, sanata yine hâkim konumunu verecek bir yeniden değerlendirme yapmayı tahayyül eder. Ona göre modern insan Sokratesci bilgi fanatizminin sınırlarına çoktan ulaşmaya başlamıştır. Kurtuluş mitin yeniden keşfi ile olacaktır çünkü Romantik öncüleri gibi Nietzsche’de sanatçının ve kültür insanının özgür bir biçimde yaratıcı olabilmek adına ihtiyaç duyduğu kesinlik ve üzerinde tartışılmaksızın kabul

⁴⁵ Nietzsche, **Tragedyanın Doğuşu**, 15. Bölüm, s. 93.

* Bkz. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A. V. Miller, J. N. Findlay (Oxford: Clarendon Press, 1977) , s. 4-5, 6. (Türkçesi: *Tinin Görüngübilimi*, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea, 1986).

⁴⁶ Nietzsche, **Tragedyanın Doğuşu**, Önsöz, s.31-32.

⁴⁷ Nietzsche, **Tragedyanın Doğuşu**, 14. Bölüm, s.91.

edilmiş imgeler zeminini mitin sağladığını düşünür.

Kavram karşıtlığı ile şekillenmiş ama özünde estetik bir karaktere ve onun dolayımsızlık ilkesine duyduğu bağlılıkta ifadesini bulan Nietzsche' nin bilgi görüşü; sadece onun estetik ilk dönemiyle sınırlı değildir.

Tam tersine sözü edilen görüş filozofun tüm entelektüel hayatı boyunca değişmeden kalır. Esasen Nietzsche'nin son dönemlerindeki girişiminin tamamı, kavramların ve genel olarak mantığın maskesini düşürme ve onları güç isteminin dolayımsızlığı içinde olduğu varsayılan köklerine geri taşıma gayretidir. Nietzsche için kavramsal düşünce ve mantık, gerçek dünyanın bütünüyle yanlışlanmasından ibarettir:

*'Mantık gerçek dünyayı bizler tarafından koyutlanan bir varlık şeması yoluyla anlama; daha doğrusu, onu kendimiz için formülleştirilebilir ve hesaplanabilir hale getirme çabasıdır.'*⁴⁸

Ünlü düşünür *Güç İstemi* adlı eserinde içgüdünün dolayımsızlığını, kavramlarda örtük olarak bulunan dolayıma tercih ettiğini ifade ederken, yine son dönem yapıtlarından biri olan *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ise, mantığın kurgularından ve mantığın bizim için yarattığı koşulsuz ve kendisiyle özdeş olanın uydurma dünyasından bahseder:

*'Deha içgüdüdedir; iyilik de öyle. Kişinin davranışı yalnızca içgüdüsel olarak davrandığı zaman mükemmeldir... Düşünür akıl yürütmeye başladığında bilimsel dürüstlük her zaman bozulur... Her türlü bilinçli düşüncenin... Aynı insan düşüncesinin içgüdüleri tarafından yönlendirildiği zaman gösterdiği standarttan çok daha düşük bir ahlaki standardı gösterdiği kanıtlanabilir.'*⁴⁹

Sonuç olarak, Nietzsche için her büyük felsefe, yazarının kişisel itirafından ve bir tür istem dışı, bilinçsiz anından ibarettir. Ona göre filozoflar, gerçekliğin sürekli bir akış içinde olduğunu gösteren duyuların sunduğu kanıtları kabul etmekten kaçıp, deneyimleri kavramlar içinde mumyalaştırmakta ısrar ederler: *'Binlerce yıldır filozofların uğraştıkları tek şey kavramsal mumyalar*

⁴⁸ Nietzsche, *Güç İstemi*, s. 516.

⁴⁹ A.g.e. , s. 215.

*olmuştur; fiilen var olan hiçbir şey ellerinden canlı kurtulamamıştır.*⁵⁰

E-Nietzsche, Mit ve Kültür

Nietzsche mite sanatın zemini, her türlü estetik yaratımın üzerinde inşa edilmesi gereken ana temel gözüyle bakmaktadır. Tıpkı sanat gibi mit de, kendini bütünüyle bilimsel olarak addeden bir kültürün sınırları içindeyken bile her zaman yeniden ortaya çıkmaya çalışır. Nietzsche'nin ilk dönemlerinde sanat gibi mit de insanın temel itkisine; metaforlar oluşturma ve kendi dili içinde sürekli yaratarak, bir unsuru diğerinin yerine koyma güdüsüne bağlıdır.

Olgun dönem Nietzsche'sinde ise, bilinçli olarak mit yaratma üzerindeki vurgu artarken, sürekli olduğu varsayılan yeniden mitleştirme süreci üzerindeki eğilim azalmıştır. Lakin aradaki dozaj farkları ne ölçüde olursa olsun, hem ilk hem de son dönem Nietzsche yapıtlarında, mit kültürün merkezi ögesi ve modern insanın muzdarip olduğuna inandığı hastalığın tek kaçış yolu olarak kalır.

Düşününürün *Tragedyanın Doğuşu* adlı ünlü eseri, biryandan Grek toplumunda bir yandan da modern dünyada mitin yazgısını anlatmaktadır. Nietzsche'nin Grek trajedisinin parlaması ve çöküşü hakkındaki açıklaması, kültürün başlangıçtaki mitik evren kavrayışından, eleştirel, şüphecî ve ironik bir kavrayışa geçmesini içeren geniş bir bağlam içinde ifade edilmiştir. Ona göre bir kültür ancak mite inanarak başlar; daha doğru bir deyişle kültürü yaratan mitin kendisidir. Nietzsche için, mitin insanlığa verdiği yoğunlaştırılmış dünya imgesi ve kutsal geleneği çerçevesinde hayatı düzenleme konusundaki kılavuzluğu olmadan kültürün doğması mümkün değildir.⁵¹ Lakin mitin kutsallığı zaman içinde aşınır ve sürecin başında mit, inkâr edilmekten çok, içerdiği ebedi hakikatin özgül bir tarihsel olguya indirgenmesi yoluyla bayağılaştırılır. Filozofun kendi sözleriyle '*Bir sözde tarihsel gerçekliğin dar hudutları içinde aşama aşama kaymak ve ileriki nesillerden birinden tarihsel iddiaları olan benzersiz bir olgu muamelesi görmek her mitin yazgısıdır.*'⁵² Nietzsche'ye göre dinler genelde işte bu

⁵⁰ Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, 'Felsefede Akıl', s. 1.

⁵¹ Nietzsche, **Tragedyanın Doğuşu**, 23. Bölüm, s. 135.

⁵² Nietzsche, **Tragedyanın Doğuşu**, 10. Bölüm, s. 75.

şekilde ölürler. Ortodoks bir dogmatizmin etkisiyle dinin mitik öncülleri *'tarihsel olayların yekûnu olarak sistematikleştirilir; insan mitlerin inandırıcılığını endişeli bir biçimde savunmaya başlar, ama aynı zamanda mitlerin doğal canlılığının ve büyümesinin herhangi bir biçimde sürdürülmesine de karşı çıkar; mit hissi ortadan kalkar ve onun yerini dinin tarihsel temellere sahip olduğu iddiası alır.'*⁵³ İlerleyen süreçte mitin her türlü aşkın anlamı yitirilir, mitik öyküleme kurgulamaca ya indirgenerek, kültürün ufkundan tamamen silinir.

Nietzsche için Grek mitinin çöküşü tragedya sanatının ortaya çıkmasına vesile olmuştur ve trajedi kaybolmakta olan bu geleneğe yeni bir hayat katmıştır. Müzik ve mitin birbirini pekiştiren birleşimi ile mit, en derin ve en anlamlı biçimine tragedya sayesinde kavuşmuş olacaktır.

Çok uzun süreli olmayacak kültürel mitik hâkimiyet önce Euripides sonrada Sokrates ve takipçileri tarafından mantıksal hâkimiyete doğru evrilir. Nietzsche açısından, yeni İskenderiye Kültürü, yeni teorik insan kültürü bu şekilde doğmuştur. Nietzsche, Tragedyanın Doğuşu'ndan sonraki yazılarında artık tragedyaya bu eserinde ki kadar önem atfetmese de, önemli olan *mythos-logos* ayrımı ve onun temelinde yatan mantık karşıtı itkinin korunmuş olmasıdır. Ünlü filozofun en 'pozitivist' sayılabilecek eseri *İnsanca Pek İnsanca*' da bile mitin yitirilmesinden duyduğu üzüntüyü kaygıyı dile getirmekten kaçınmamıştır. Düşünür son dönem yapıtlarında yeniden Tragedyanın Doğuşu'ndaki görüşlerine geri döner ona göre, yegâne sahici edim; bir halkın yerel mitiyle yani önceki var oluşunun bilinçsiz metafiziği ile uyumlu olan içgüdüsel edimdir. *Böyle Buyurdu Zerdüş*t ise, eylemlerimiz için neden sunma, Nietzsche'nin deyişiyle onları rasyonalize etme dürtüsüne karşı bir reddiyedir. Zerdüş't, 'ben niçinleri üzerinden soru sorabilenlerden değilim' dediğinde kendisini mit karşıtı diyalektikçilerden ayırmakta, yazarını yeni bir mit ile ivmelenecek yeni bir kültür yaratma gayesinde olduğunu işaret etmektedir.

Nietzsche, günümüz kültürünün hali hazırda özü itibarıyla Sokrat'çı ve

⁵³ A. g. e. , 10. Bölüm, s. 75.

İskenderiyeli olarak kaldığını iddia eder ve Helenistik dönemim başlangıcından beri ciddi anlamda kültürel öneme sahip hemen hiçbir şey bulunmadığını ileri sürer. Onun için, günümüz kültürü eleştirel, rasyonel, şüpheci ve ironiktir. Modern insan, kültürüne sağlam bir temel kazandıracak ve onu tarihsel sürecin aşındırıcı etkisinden koruyacak ortak bir mit ile yaşamak yerine bilgi inancına olan köleliği tercih etmiştir. Kısaca Nietzsche; mitin bir kültürün varlığı ve bekası için elzem olduğuna inanmaktadır:

‘Mit olmayınca her kültür kendi sağlıklı yaşama gücünü yitirir. Bütün bir kültürel hareketi ancak mitler tarafından tanımlanmış bir ufuk tamamlar ve birleştirir. Hayal gücünün ve Apolloncu düşün bütün güçlerini amaçsızca dolaşmaktan yalnızca mit kurtarır. Mit imgeleri farkına varılmadan her yerde bulunan şeytansı muhafızlar olmalı; toy ruh onların bakımı altında olgunlaşmalı, insana hayatını verdiği mücadeleleri yorumlamakta onların işaretleri yardımcı olmalıdır. Devlet bile, kendisinin dinle bağlantı kurmasını ve mitik fikirlerden gelişmesini sağlayan mitik temelden daha güçlü hiçbir geleneksel yasa tanımaz...’⁵⁴

Nietzsche, yaşadığı çağdaki tarih merakını kültürel bir hastalık olarak görmektedir. Ona göre tatminsiz ve köklerinden koparılmış modern kültür insanı, bilim adına tarihin dehlizlerinde kaybolup gitmiştir. Bu noktadan hareketle ünlü düşünürün hem ilk hem olgun döneminin merkezi girişi, miti yeniden inşa edip, kültürün yitirilmiş canlılığını onarmaktır. Nietzsche’nin son dönem yazılarında mit olgusu romantizmden çokça arındırılmış olsa da mit, -bir sanatçı ve yaratıcı olarak- filozofun projesinin odak noktasıdır. Nietzsche, Batı kültürü üzerine gölgesini düşürdüğüne inandığı nihilizmden insanlığı kurtaracak olan ‘gelecek mitosunu’ Zerdüş’ta ortaya atar, Şen Bilim adlı eserinde ise yazar, modern kültürde bilince gülünç derecede fazla değer verme ve onu yanlış anlama eğilime saldırırken gelecek için en önemli ödevin ‘bilgiyi bütünleştirmek ve içgüdüselileştirmek’ olduğunu ileri sürer. Nietzsche için mitin değeri tam da bu noktada belli bir kültürdeki herkesi birleştiren, kavramsal olmayan, bilinç dışı bir bilgi sistemi ve dolaylı bir tepki örüntüsü

⁵⁴ Nietzsche, **Tragedyanın Doğuşu**, 23. Bölüm, s. 135-136.

sunmasında yatmaktadır.

Nietzsche'nin mit ve mit ile kültür arasındaki ilişki hakkında söylediklerinde doğruluk payı elbette bulunur. Esasen irdelenmeksizin kabul gören uygarlık örüntülerinden oluşan bir temel olmaksızın hayatın imkânsız olacağı açıktır. Varoluşçu bir yorum ile de birey; yerine getirmek istediği her eylemi en başından düşünmek zorunda olsa idi, hayatını sürdürmesinin olanaksız olacağı ortadadır. Dolayısıyla, inanca dayanarak hareket etme, eylemlerin gerekçelerini açıkça ifade etmeye gereksinim duymaksızın davranma yeteneği, hem toplumsal hem de bireysel hayatta mutlak bir zorunluluktur ve aksi bir düşün ve eylem tercihi bizi patolojinin sınırları içine dâhil olmak olacaktır.

F-Nietzsche, Bilgi ve Yorum

Yorum sorunu bütün estetist düşünce eğilimin çekirdeğini oluşturur. Nietzsche ve postmodernist takipçileri olan Heidegger, Foucault ve Derrida ile devam eden çizgide sık sık karşılan temel kaygı söz konusu yorum sorunu ile alakalıdır. Nietzsche'nin genellikle perspektivist* bir yorum görüşüne bağlı olduğu düşünülmüş olsa da onun önermelerinin çoğunlukla nasıl yorumlanması gerektiği açık değildir. Nietzsche bazen, verili herhangi bir şeyin tek bir doğru yorumu olmadığını; her biri kendi gönderme çerçevesi içinde geçerli olabilecek bir dizi doğru yorum olduğunu iddia ederken, öte yandan sürekli olarak doğru yorum diye bir şey olmadığını ısrarlıdır.

Nietzsche bazen simgeleri, maskeleri ve yanılsamaları temizleyerek, şeylerin hakiki gerçekliğine ulaşmayı amaçlayan '*demistifiye edici*' bir yorumcu tavrı takınırken bazen de 'şey' diye bir şey olmadığını, her şeyin bir başka şeyin maskesi maskesinden ibaret olduğunu söyleyen bir '*yeniden mistifiye edici*' olarak ortaya çıkar. Bu son durumda filozofun asıl ilgi odağı,

* Perspektivizm, *bakış açıları çokluğu* anlamına gelir. Friedrich Nietzsche'nin felsefesinin genel olarak yönetsel konumunu göstermektedir. Buna göre yaşam, ancak perspektifler çokluğuyla anlaşılabilir ve değerlendirilebilir. Tek bir perspektif her zaman sorunludur ve her bakış açısı da zaten kendi sınırlılıklarıyla belirlenir. *Perspektivizm*, bu sınırlılıklar dolayısıyla *bakış açıları çoğulluğunu* önerir. Nietzsche'ye göre, *gerçeklik*, yalnızca bir takım *yorumların* gerçekliğidir, *yorumsuz* ya da *yorum-dışı* bir gerçeklik söz konusu olamaz ve bundan dolayı perspektivizm gerçekliğin çoklu kavranışı olması bakımından gereklidir. Perspektivizm, Nietzscheci anlamda metafizik olmayan bir felsefe yöntemidir. Daha sonra bu düşünce Michael Foucault ve diğer postmodern düşünürlerce kullanılacak ve geliştirilecektir.

yorum ile açıklanmaya çalışılan gerçeklik değil, dayandığı zemine hiçbir zaman ulaşamayacağı için aşkın olarak nitelenen ve sonsuz bir açılma sahip yorumlama sürecinin kendisidir. Denilebilir ki; yorumun kendisi bile bir saklama sisteminin içine girerek şaşırtıcı bir maske haline gelebilmektedir. Düşününürün takipçilerinden Foucault, 1964'de verdiği *Nietzsche, Marks ve Freud* konferansında yazarın tam da bu yönünden övgüyle bahseder.*

John T. Wilcox'un *Nietzsche' de Hakikat ve Değer: Nietzsche' nin Metaetiği ve Epistemolojisine Dair Bir İnceleme* adlı eseri, Nietzsche' deki yorum sorununu kapsamlı bir biçimde ele alan tek çalışmadır. Wilcox, Nietzsche' nin düşüncesinin irrasyonalist değil rasyonalist olduğunu kendi ifadesiyle bilişsellik karşıtı değil bilakis bilişsel olduğunu savunur.* Fakat aynı zamanda yazar, Nietzsche'nin düşüncelerindeki dolaylı ya da dolaysız çatışmaların, çok yanlılığın hatta tutarsızlığın farkındadır.

Yani Wilcox' a göre, Nietzsche'de bilişsellik hâkim olsa dahi onda bilişsel okumaya uymayan birçok yan bulunmaktadır. Sonuç olarak yazar, Nietzsche' nin bilişsel olanla bilişsel olmayanın hala tanımlanmamış bir bileşimini, deyim yerindeyse bilişsellik üstü yeni bir sentez geliştirmeyi amaçladığı noktasına varır.

Nietzsche' nin yorum konusu ile ilgili kendi ifadelerine bakılacak olursa, yazar; *Güç İstemi* adlı eserinin 560. fragmanında 'şeylerin kendi içlerinde yorumdan ve öznellikten bağımsız bir yapıya sahip olduklarını sanmanın temelsiz bir varsayım' olduğunu ileri sürer. Aynı eserin 556. fragmanında söylediği üzere 'bir şeyin özü o şey hakkındaki bir kanıdan, bu nedir? Sorusu ise, bir başka bakış açısından ona anlam dayatmaktan ibarettir.' 567. fragmanda ise, dünyadaki bütün perspektifler çıkarılsaydı geriye yine de bir dünya kalacağına inanmanın yanlış olduğunu beyan eder. Aynı eserin 569. fragmanındaysa Nietzsche, sadece öznenin tanıtlanabileceğini, nesnenin yalnızca bir öznenin bir başka özne üzerindeki etkisi yani öznenin kipliği

* Michael Foucault, *Nietzsche, Marks, Freud*, (Royaumont Koleji, Paris, 1966) üzerine verdiği konferans notları, s.183-200.

* Rasyonalizm ile Bilişsellik arasındaki ilişki hakkında bkz. John T. Wilcox, *Truth and Value in Nietzsche: A Study of His Metaethics and Epistemology* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1974), s. 11-13.

olduğunu iddia etmektedir. Yine Güç İstemi'nde ünlü filozof '*Olgu diye bir şey yoktur, her şey akış halindedir, kavranamaz, ele avuca sığmaz; görece en dayanıklı olan şey kanılarımızdır.*' diyerek, yalnızca olgular vardır şeklindeki pozitivist kanıya karşı, '*Hayır olgular tam da olmayan şeylerdir; sadece yorumlar vardır. Kendi içinde hiçbir olgu belirleyemeyiz: Belki de böyle bir şey istemek ahmaklıktır.*' şeklindeki ifadesiyle karşı çıkmaktadır.

Wilcox'a göre, Nietzsche yorum konusu üzerinde çalıştığı süre boyunca, ampirik bilginin olabilirliğini reddetmemiş, Kant'ın bildirdiği anlamda herhangi bir aşkın bilginin olabilirliğine karşı çıkmıştır. Oysaki düşünürde, yorum dışında hiçbir şey yoktur görüşü, yani; şeylerin tamamen yorumlama ediminin icadı olduğu fikri daha baskın halde bulunmaktadır.

Bu nokradan hareketle, Wilcox'un düşünürün en pozitivist eseri olan İnsanca Pek İnsanca'dan, Zerdüşt'e nazaran fazlaca alıntı yapmış olduğunu da hesaba katarak, Nietzsche'ye Kantçı bir perspektiften yaklaştığını söylemek yanlış olmayacaktır. Fakat Wilcox, Nietzsche ve Kant'ın tamamen farklı kişilikler olduğunu gözden kaçırmış, Kant'ın eleştirel, Nietzsche'nin ise bir sanatçı ve mit yaratıcı düşünürler olduğunu ihmal etmiştir. Kant dünyaya kategoriler dayatma yoluyla bakarken, Nietzsche' nin başka türlü bir gösterim- kendince yorum olarak baktığı ortadadır. Ünlü düşünürün 'başka türlü gösterim' içinde kolayca konumlanmasının en önemli nedeni estetik kavrayışıdır. Ona göre sanatçı yorumcudur ve üstelik gözlemlediği şeye dair doğru bir yorumda bulunma zorunluluğu da yoktur.

Nietzsche' nin yorum anlayışı temelde yatan estetik perspektifi tarafından belirlenir. Onun için dünya kendi kendini tekrar doğuran bir sanat yapıtıdır. Şurası açıktır ki Nietzsche açısından önemli olan, yorumun nesnel doğruluğu değil, yorumcunun cesareti, cüreti, yaratıcılığı ve görüşlerini geliştirebilme yeteneğidir hatta Nietzsche, doğruluk kavramının temelde saçma olduğunu iddia eder; doğru ile yanlış arasında temelde hiçbir karşıtlık yoktur sadece görünürlük dereceleri farklıdır. Ayrıca '*hakikati salt görünüşe tercih etmek de ahlaki bir ön yargıdan başka bir şey değildir.*'⁵⁵

⁵⁵ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 34.

Sonuç olarak Nietzsche bir kez daha gerçeklik karşıtı bir tavır benimseyerek bizi ilgilendiren dünyanın bir kurgudan ibaret olduğunu söylemektedir. O, yorumun doğruluğuna değil -çünkü bu onun için asla belirlenemeyecek olan bir şeydir- tıpkı rüyalarda olduğu gibi, sınırsız ve yaratıcısına içkin olan özgürlüğüne değer vermektedir.⁵⁶ Nietzsche'nin ideali, akademik ağırbaşlılık ve ciddiyetin kendi ifadesiyle kısırlaştırdığı sınırları yıkıp, insan aklının ötesinde olduğu varsayılan gerçekliğe dair yorumlar üretebilen gerçek bir düşünür olabilmektir. Tüm bunlar ünlü filozofun estetiğe ve mutlak dolayimsızlığa duyduğu bağlılığının kanıtlarıdır ve bu bağlılık onu kaçınılmaz olarak normal felsefi söylemin sınırlarının oldukça ötesine taşımaktadır.

G-Nietzsche ve Dil

Nietzsche'de yorum ile mit arasındaki bağlantıyı sağlayan dildir aynı zamanda mitin onun düşüncesinde oynadığı rolü anlamamıza da neden olur. Nietzsche' nin dil konusunda ki görüşlerinin analitik bir doğrultuda ilerleyerek, Locke ve Condillac gibi eski yazarların başlattığı geleneği devam ettirdiği ve 20. yy. ideal dil felsefesini önelediği söylenegelmiştir. Onun vazgeçilmez vurgusu dilin çarpıtıldığı üzerinedir. Dolayısıyla dilin saydamlıktan uzak bir düşünce aracı olduğunu ama ideal konum olan bu saydamlık ve hakikate ulaşmak istiyorsak bu yoksunluğun yarattığı çarpıklıkları telafi etmemiz gerektiğini savunmuştur.

Aynı zamanda başarılı bir filolog olan Nietzsche'ye göre, en önemli sorun Hint-Avrupa dillerindeki keskin özne-nesne ayrımının Batı felsefesi üzerindeki etkisidir. Düşünür, *Güç İstemi* adlı eserinin 484. bölümünde Descartes'in ünlü ifadesi '*cogito ergo sum*' üzerine şunları söyler:

'Düşünme var, öyleyse düşünen bir şey var; Descartes' in bütün akıl yürütmesinin sonucu budur. Bu töz kavramına duyduğumuz inancın apriori'

⁵⁶ Nietzsche, **Daybreak**, s. 120

* A priori, kelime anlamı olarak *önceki* demektir. Ancak genel kullanım alanı olan felsefede, *deneyden önce olan* anlamında kalıplaşmıştır. Deneyden sonra olan anlamındaki A posteriorinin karşıtıdır. Apriori, genelde deneyle kanıtlanamayacak olgular için kullanılır. Bunun en temel örnekleri dinsel konular ile ölüm ve hayatın başlangıcı, tanrının varlığı, evrenin yapısı gibi metafiziksel savlardır. Bilimsel açıdan hiçbir önsel bilgi yoktur, zira bilimsel metot, bu tip bilgileri reddeder. Antik Yunan felsefesinde, hiçbir deneye dayanmayan bilgiyi tanımlamak için kullanılan Apriori kavramı,

*doğru olduğunu varsaymak demektir. Ortada bir düşünce olduğunda, düşünen bir şey de olması gerektiği fikri, her fiile bir fail ekleyen dilbilgisi alışkanlığımızın bir ifadesinden ibarettir.*⁵⁷

Yine Nietzsche Ahlakın Soykütüğü adlı yapıtında da *‘Bütün bilincimiz hala dilin yanıltıcı etkisi altındadır ve özne denen o piç kurusundan kurtulamamıştır.*⁵⁸ der. Ünlü filozof, dilbilgisi içindeki bu tutsaklıktan kaçmayı dert edinirken, bizi bu ön belirlenmiş düşünce örüntülerine götüren şeyin bizzat dilbilgisi işlevlerinin bilinç dışı tahakkümü ve yol göstericiliği olduğunu belirtir.

Doğruluk ve Yalan Üstüne adlı eserinde ise filozof, dilin gerçekliği çarpıttığını değil, gerçekliğin bizzat kendisi olduğu söyler. Dilin dışında çarpıtılacak başka bir gerçeklik yoktur. Nietzsche, burada dile ‘bütün gerçekliklerin yeterli ifadesi olarak değil, metaforları ve imgelemleri ile hakikati yaratan bağımsız bir dünya olarak bakar. Bu anlamda dilin hakikati dilin dışında değil içindedir ve esasen dil, kaçmanın imkânsız olduğu bir hapisanedir. Nietzsche’ye göre, eğer bir dili kullanıyorsak isek o dille, başka bir dili kullanıyorsak da onunla alakalı ve bağlı inançlarımız gelişecek fakat her iki inanç kümesi içinde doğruluk söz konusu olmayacaktır.

Doğrusu Nietzsche’nin dil hakkında vurgulamak istediği asıl şey, mesaj ile aracın birbirinden dikkatle ayırt edilmesi gerektiği değil, bu ikisinin bir ve aynı şey olduğudur. Onun için bir dil, bir yorum sisteminden ya da yanılsamalardan oluşan bir kümeden başka bir şey değildir. Nietzsche yorum ve yanılsama gibi, dilin de kendi kendini estetik olarak haklı çıkardığını düşünmektedir. Filozofun postmodern ardıllarından Foucault *‘kelimeler ve*

Skolâstiklerce geliştirilmiş, Alman düşünür Immanuel Kant’ın sisteminde önem kazanmıştır. Apriori ve Aposteriori terimlerini ortaya atan XIV. Yüzyıl skolâstiklerinden Albert le Grande de Saxe’tır. Antikçağda Aristoteles tümelden tikele yapılan uslamlamayı önsel kanıt ve buna karşı tikelden tümele yapılan uslamlamayı sonsal kanıt Aposteriori saymıştır. Çünkü birincisinde ussal bir ilkeden, ikincisindeyse duyumlarla algılanan ve bundan ötürü de deneysel olan bilgilerden yola çıkılıyordu. Birincisi önsel bilgiden yola çıkan bir tüm dengelim usamlama, ikincisi sonsal bilgiden yola çıkan bir tüme varan usamlamaydı. Özellikle Hristiyan metafiziği, tanrının varlığını kanıtlamak için deneyden yararlanmak imkânsız bulunduğundan, zorunlu olarak ussal ve bundan ötürü de önsel olan Apriori den yararlanmıştır.

⁵⁷ Nietzsche, *Güç İstemi*, 484. Bölüm, s.215.

⁵⁸ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, 1.Deneme, s.13

şeyler' adlı eserinde Nietzscheci dilin şifrelerini çözmüş, onun dilinin yepyeni bir düşünce biçimine doğru atılan radikal bir adım olduğunu ifade etmiştir.

Nietzsche'de dilin, anlamlandırma ya da temsil olarak değil, estetik bir biçimde bir sanat yapıtı olarak tasarlandığı ortaya çıkmaktadır. Düşünür için önemli olan dilin ne anlama geldiği değil, nasıl konuştuğudur ve çekiciliği, tıpkı bir sanat eseri gibi korumayı başardığı muammada yatmaktadır.

Nietzsche'ye göre filozoflar eleştirici olduğu kadar, yeni değerler yaratan 'buyurucu' ve 'yasa koyucu' lar da olmalıdırlar. '*Onların bilmeleri yaratma, yaratmaları yasa koyma, hakikat istemleri güç istemleridir*'.⁵⁹ Nietzsche ise kendi yasası gereği içinde kendi inanç sisteminin cisimleşeceği ve diğerlerinin dışlanacağı yeni bir dilsel kullanım biçimi oluşturmaya çalışır. Ünlü filozof, '*Korkarım ki hala dilbilgisine inandığımız için kurtulamıyoruz şu Tanrı'dan*'.⁶⁰ Çarpıcı önermesiyle Tanrı ile dilbilgisi arasındaki bağlantıyı özne kavramının sağladığını ima etmektedir. Nietzsche özne kavramının dilbilgisindeki özne-nesne ayrımından kaynaklandığına inanır ve Tanrı en üst öznenen başka bir şey olmadığına göre düşünür için Tanrı fikrinin kökeni de dilbilgisindedir.

Sonuç olarak Nietzsche' nin bu yeni dile verdiği kendine özgü anlam mit statüsüne sahiptir. Daha önce estetik düşünürler mite, üzerinde sanatın bilinçli olarak yükseleceği bilinç dışı imge ve metaforlar zemini olarak bakarken, Nietzsche sıralamayı tersine çevirip mite insan doğasının bilinç dışı ürünü olarak değil, bir kültürün sınırlarını koyan ve onu belirleyen sanatın bilinçli bir ürünü olarak bakmaktadır. Bu yüzden ki düşünürün son ve en çarpıcı eseri Zerdüşt bir dizi yeni deneyimin ilk dilidir ve kendi çağdaşları tarafından anlaşılmamaya yazgılıdır.

'Başıma geleceği biliyorum. Bir gün muazzam bir şeyin anısıyla birlikte söylenecek benim adım, yeryüzünde eşi görülmemiş bir krizin, en derin vicdan çatışmasının, o güne dek inanılmış, istenmiş, kutsallaştırılmış her ne

⁵⁹ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 211.

⁶⁰ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, 'Felsefedeki Akıl', s.5.

*varsa hepsine karşı söylenecek son sözün anısıyla söylenecek... Esasen insan değilim ben, dinamitim.*⁶¹

Nietzsche, *Zerdüşt*' ü anlaşılır kılacak yaşantıyı, gerçekten kabul edildiği takdirde, dilin kendisinin sağlayacağına inanır. Dil bir şekilde kendini açacaktır ve bir kez onun içinde yaşadıkdan sonra ne kadar farklı varlıklara dönüştüğümüzü görmemiz olasıdır. Lakin aşırılıkların filozofu onun dilini anlamamızı olanaklı kılacak süreci ve ipuçlarını deşifre etmez. Danto'nun son derece haklı bir biçimde ifade ettiği gibi *'Bizim dilimizle Nietzsche'nin ortaya çıkarabileceği herhangi bir dil arasında hiçbir sözcük köprüsü bulunmamaktadır.*⁶²

Nietzsche, kendine içkin sanat yapıtını doğal sanatçı gizemiyle ortaya koymuş ve sadece kendisine özgün olan gerçekliği yine kendi yaratmıştır. Dolayısıyla birçok düşünürün aksine sanatçı filozofta, açık seçik anlama ve algılama olasılığı henüz en başından devre dışı bırakılmıştır.

II-NİETZSCHE'NİN FELSEFİ YAPITAŞLARI

A-Decadence (Yabancılaşma) Olgusu ve Ahlakın Jeneolojisi

Yabancılaşma fenomeni son birkaç yüz yıldır Batı felsefe geleneğini en çok ilgilendiren problemlerden birisidir. Wilhelm Friedrich Nietzsche söz konusu sorunu insan felsefesi ve kültür araştırmaları anlamında en çok irdeleyen filozoflarından.

Yabancılaşma olgusunu Nietzsche 'decadence' olarak adlandırır ve bu onun felsefesinin ana temasıdır. Decadence, Fransızca bir kelime olup Latince 'decadere' den türetilmiştir. Manası; düşme, çökmedir. Türkçede olduğu gibi, Almancada da anlamını tam olarak karşılayan bir kelime olmadığından ünlü filozof eserlerinde kelimenin orijinal Fransız halini kullanmayı tercih etmiştir.

Decadence problemi, Nietzsche'nin ahlak, din, felsefe, sanat ve siyaset alanlarında yapmaya çalıştığı yeniden değerlendirme gayretinin altındaki

⁶¹ Nietzsche, *Ecce Homo*, 'Neden Bir Yazgıyım Ben', s.1

⁶² Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher* (New York: Macmillan, 1967), s. 97.

temel kaygıdır. Eserlerinde Nietzsche decadence terimini üç ana bağlamda kullanmıştır. Bunlar yabancılaşma olgusunun tabiatta, toplum hayatında ve bireyin yaşamında ortaya çıkan şekilleridir.

Tabiatta decadence; yaşamın gelişmesinin ve türlerin devamının zorunlu sonucu olarak arta kalan çürüme ve eliminasyondur. Bu yaşayan her organizmanın zaman içinde ölmeye ve çözülüp çürümeye mahkûm olmasına atıfla biyolojik bir süreci işaret eder.

Toplumsal yaşamda decadence ise, tarihin belli bir durağında insanların ihtiyaçlarına göre kurulmuş kurumların, sosyal yaşamın doğal bir zorunluluğu olarak, işlevselliğini kaybetmeleri ve hayatîyetlerini yitirmeleridir. Nietzsche'ye göre:

*'Bir toplum devamlı olarak genç kalamaz. Gücünün en yüksek olduğu halde bile süprüntü ve artık madde teşkil eder. Bir toplum ne kadar enerjik ve fütursuz tekâmül ederse, o kadar çok sakatlık ve başarısızlığa uğrayacak ve çöküşe o denli yaklaşacaktır.'*⁶³

Nietzsche açısından bir toplumu decadent yapan sadece süprüntü ve artık maddelerin ortaya çıkması değil -ki bu doğal bir süreçtir-, o toplumun böylesi maddeleri elimine edememesidir. Bu bağlamda filozof modern toplumu, Chandalaların* hastalıklı bir yığını olarak görür. Dejenere bir toplumun elimine etmekte güçlük çektiği belirtilen artık maddelerle kastedilense; eski, köhneleşmiş ahlaki, dini ve felsefi bağnazlıklar ve onların sosyal sonuçlarıdır.

Kısacası Nietzsche için decadent bir toplum, bireylerin gerçek ihtiyaçlarına cevap veremeyen, dinamizmini yitirmiş, katı bir toplumdur. Düşünüre göre hayatın anlamı gelişme ve oluşturma. Decadent bir toplum köhneleşmiş ahlak kuralları, baskıcı eğitim sistemleri ve yaşam karşıt dini inançları ile bireylerin duyguları ve içgüdüleriyle temasını engelleyerek, doğayla uyumunu bozar, sonuçta insanlar kendi özlere yabancılaşmış hale gelirler. Tam da bu noktada bireyin yaşamında decadence kavramına açıklık getirmek gerekmektedir.

⁶³ Nietzsche, **Güç İstemi**, s.40.

* Chandalalar, Hindistan'da kast dışı, kasttan atılmış kimse.

Yabancılaşmanın insana içkin bireysel boyutu Nietzsche'nin en çok üzerinde durduğu kısımdır. İnsanlar; decadent toplumların *enkültürasyon** sürecine maruz kalmaları sonucu kendi içgüdüleriyle bağlantılarını yitirirler. Bu yüzden yabancılaşma olgusunun ortaya çıkışında Nietzsche, yaşam karşıtı bulduğu ahlaki suçlamaktadır. Ahlakı baskı yüzünden organizma esnekliğini kaybederek katılaşıyor ve hayati uyarılara cevap veremez hale gelir. Sonuç; kişinin kendi doğasına ve öz yaşamına yabancılaşmasıdır.

*'İnsanın kendi içgüdüleri ile kavga etmek zorunda kalması, işte decadence'ın formülü budur.'**

İnsanda beliren söz konusu yabancılaşma olgusu duygulanım (affective küntlük) küntlüğü şeklinde tezahür eder ki bu, psikiyatri biliminde psikoz denen tablonun ana belirtilerinden biridir. Başka bir açıdan yaklaşacak olursak anlatılan tablo paradoksal bir biçimde, hakikat iddiası olan ahlakın bizzat insanın gerçekte olan bağını koparmasına neden olabilmektedir.

Nietzsche'nin anlatımlarından decadence olgusunun patolojik bir olgu olduğu düşünülmemelidir. Onun için hayat sürekli oluş ve yok oluş içindeki dinamik bir süreçtir ve işte decadence de hayatın bu yok oluş tarafının dışavurumudur. Bilindiği üzere ünlü filozofun dünya görüşü trajik bir kavrayışla belirlenir, yaşam onun için yaratıcı ve yıkıcı güçlerin bir terkiibinden ibarettir. Nietzsche, decadence'ın asli nedeni olarak ahlaki mahkûm etse de Bu hayatın çöküş açısı içindeki, yaşam karşıtı değerler için söz konusudur. Öte yandan hayatın yükselen-yaratıcı yüzünden ahlak ise, canlılığı koruma içgüdüünün eseridir.

Nietzsche, *Şen Bilim* adlı eserinde ahlakın kökenini topluluk halinde yaşama içgüdüünde bulur:

'Nerede ahlakla karşılaşsak orada değerlemeler ile insan itki ve eylemlerinin kademeli düzeni ile karşılaşırız. Bu değerlemeler ve kademeli düzenler her zaman topluluğun ve sürünün ihtiyaçlarının ifadeleridir; En fazla menfaat sağlayan ve ikinci, üçüncü derecede menfaat sağlayan aynı

* Enkültürasyon; bir toplumun kültürel unsurlarının o toplumun bireylerine benimsetilmesi. Bu süreç sonucu kişiler, kendilerini, diğer insanları ve dünyayı benimsedikleri bu yargılarla değerlendirirler.

* Bkz., Nietzsche, Putların Alacakaranlığı, III Bölüm.

*zamanda, bütün bireyler içinde en yüksek değer standardını oluşturur. Ahlak, bireyi sürünün bir fonksiyonu olarak eğitir ve bireye sadece bir fonksiyon olarak değer atfeder. Farklı toplumlarının korunmasının şartları da farklı olmuştur, bu yüzden farklı ahlaklar ortaya çıkmıştır. Gelecekteki sürülerin, toplumların, devletlerin ve toplumların şekillerinde asli değişiklikler olacağını göz önünde tutarsak ilerde çok farklı ahlakların ortaya çıkacağını tahmin edebiliriz. Aslında ahlak bireydeki sürü içgüdüsüdür*⁶⁴

Filozofun ahlaka dair değerlendirmeleri oldukça gerçekçidir. Nietzsche, ahlak filozofları arasında yaygın olan, belirli kuralları esas kabul edip, onlar üzerinden yapılan akıl yürütmeleri peşin hükümcülük olarak yargılar. Nietzsche için, fizyolojik kökeni insanın topluluk halinde yaşama içgüdüsünden temellenen ahlak, sürü insanının ilkel vasıflarını ehlileştirir:

*‘Arzularımız o kadar şiddetlidir ki bazen birbirimizi parçalamak isteriz. Ama topluluk duygusu bizi frenler: Lütfen not edin, işte bu neredeyse ahlakın tarifidir.*⁶⁵

Ahlakın bir diğer işlevi de, yeni ve daha yüksek hayat formlarını yaratabilmek için temel biyolojik enerjinin kontrolünü ve transformasyonunu sağlamasıdır. Freud’cu bir ifadeyle moralitenin yararı, yeni kültürel değerlerin yaratılması için içgüdüsel enerjinin yüceltilmesindedir.

Nietzsche’nin ahlaka dair incelemelerinde saptadığı bir diğer önemli husus da ahlakın ekstra- moral, ahlak dışı kökeni hakkındadır. Ona göre bütün erdemler gerçekte rafine olmuş ihtiraslar, belirli şekillerde yorumlanmış fizyolojik hallerdir ve bu sebepten dolayı toplumlar arasında çeşitlilikler gösterir.

Kısacası kaynağı itibarıyla ahlak, temel hayat kanunu olan gücü istemenin açık bir ifadesidir. Ahlaki kurallar, yani norm ve değerlerin bütünü, belirli insan ihtiyaçlarının tatmini adına konulmuş kurallar toplamıdır. Söz konusu ihtiyaçlar sürü içgüdüsü ya da topluluk halinde yaşama ihtiyacı, türün korunma - geliştirilmesi ile daha yüksek kültürel yaşam formlarına geçilmesi motivasyonu ve ezilenlerin yoksulların korunması duygusundan ibarettir.

⁶⁴ Nietzsche, **Şen Bilim**, III. Bölüm, s. 116.

⁶⁵ Nietzsche, **Güç İstemi**, s. 281.

Temelde Nietzsche'nin ahlak eleştirisi, onun metafizik düşünceye yönelik onulmaz karşıtlığının sonucudur. Genel olarak metafizik düşünce gibi, onun özel bir formu olan ahlak düşüncesi de tarihsel ve toplumsal ilişkilerden bağımsız, yani tarih dışı bir varlık anlayışını kabul ettiği ve bu anlayıştan türettiği; özne, istem, sorumluluk, iyi-kötü gibi nosyonlardan temellendiği için Nietzscheci perspektif bakımından başından sorunludur.

Jeneolojik soruşturma ve Nietzsche'nin eleştiri metodu, olduğumuz hale nasıl geldiğimizin izini sürmekle ilgilenir. Bu anlamda jeneoloji, yargılarımızın ve yaşam biçimlerimizin kurucu unsuru olan faaliyetlerimizi tarihsel bir sorgulama yoluyla görünür kılma çabasıdır. Kant'ın eleştiri yöntemiyle kıyaslandığında Nietzsche'nin Jeneolojik soruşturma metodu, var olan durumun tespitinden öte olması gerekenin sınırları zorlamaya yöneliktir. Ünlü filozofun olduğumuz hale nasıl geldiğimize yönelik düşümsel ilgisi, aynı zamanda, mevcut durumun olabileceğimiz durumu nasıl belirlediğine ve ona ne ölçüde imkân verdiğine ilişkin bir refleksiyondur. Kısaca jeneoloji, üç temel soruyu içermektedir. Neyim? Olduğum şey haline nasıl geldim? Ve verili koşullar altında hangi duruma gelebilirim?

Nietzsche'nin ahlaka yönelik soruşturmasını, onun etik ve politik yargıları yönlendirir. Onun jeneolojisi, her ne kadar, bilimin ve eleştirel yaklaşımın katılığını sergilemeye çalışsa da, amaç bakımından her ikisinden de ayrılır. Filozofun metodu, değer yargılarından azade olmayıp bilakis arzular, tinin halleri ve yaşam biçimleri arasında belli bir hiyerarşiyi de onaylar.⁶⁶ Deleuze'ün de dikkat çektiği üzere jeneoloji, değerlerin kaynağı anlamına geldiği gibi, kaynağın değeri anlamına da gelir.⁶⁷

Politik mahiyeti dikkate alındığında jeneoloji yalnızca, olumsal oldukları gösterilmek suretiyle ahlakın ve ahlaki kavramların evrensellik ve değişmezlik iddialarının geçersizlik iddialarını ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda onların hangi güç ilişkilerini meşrulaştırdıklarını, hangi güçlerin lehine veya aleyhine işlediklerini ve bu işleyişin değerlendirilmesini içerir. Bu anlamda

⁶⁶ Deleuze Gilles, *Nietzsche and Philosophy*, The Athlone Press, New York, 1989, s. 147.

⁶⁷ Berkowitz Peter, *Bir Ahlak Karşıtlığının Etiği*, (çev. Ertürk Demirel) , Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003, s. 111.

jeneoloji ahlakın toplumla ve toplumsal ilişkilerle ilgili olan yönüne de işaret eder.

Strong'a göre, Nietzsche'nin ahlaka yönelik Jeneolojik soruşturması esasen, bireyden ziyade toplumsal odaklıdır. Onun tutumu sağlıklı bireylere nasıl ulaşılacağı sorusundan çok, neden hiçbir düşünürün toplumun sağlığını ölçmeye cesaret edememiş olduğu sorusundan türer. İyinin ve kötünün orijinleri Nietzsche için, bireylerden öte toplumsal ilişkilerle ilgilidir ve eğer sağlıklı bireyler yok ise bunun nedeni bireyde değil toplumda aranmalıdır.⁶⁸

Warren'ın ifadesiyle, Nietzsche'nin jeneolojisi, değişmezlik ve evrensellik iddiasındaki ideal ve kavramların gerçekte, pratiklerin ve güç ilişkilerinin maddileşmiş formları olduklarını göstermek suretiyle, bir çeşit ideoloji eleştirisi fonksiyonunu da görür.⁶⁹

Esasen Nietzsche'nin öncelikli sorunu, ahlakın kökeni ve işlevi değil, değeri sorunudur. Ünlü filozofa göre öncelikle değerlerin kendilerinin değeri sorgulanmalıdır. Değerlerin ortaya çıktıkları, geliştikleri ve değiştikleri koşulların bilgisi yani ahlakın jeneolojisi, bu amaca bağlı olarak ancak Nietzsche'nin ilgi konusunu oluşturmaktadır.

Nietzsche'nin ifadesiyle her türlü ahlakın temeli ancak daha güçlü bir bireyin ya da kolektif bir iradenin (toplum-devlet) bireylere boyun eğdirdiği, onları içinde bulundukları yalıtılmışlıktan çıkarıp bir ortaklık olarak örgütlediği zaman kurulabilir.⁷⁰

Dolayısıyla düşünür için ahlak, uzunca bir süre zorlama olarak acıdan kaçınmak için sığınılan bir şey olarak varlığını sürdürmüş; daha sonra gelenek haline, bir içgüdü haline gelmiş ardından uzun bir süre alışılmış ve doğal olan her şey gibi haz ile ilişkilendirilmiş ve nihayetinde erdem olarak adlandırılmaya başlanmıştır.⁷¹ Bu noktadan hareketle ahlak, ilk olarak bir boyun eğdirmenin sonucu olarak ortaya çıktığına göre, burada-yönlendiren

⁶⁸ Strong Tracy, **Friedrich Nietzsche and The Politics of Transfiguration**, University of Illinois Press, Chicago, 2000, s. 105-106.

⁶⁹ Warren J. Dannhauser, **Nietzsche Friedrich**, "The History of Political Philosophy", s. 102-103.

⁷⁰ Nietzsche, **İnsanca Pek İnsanca**, s.91

⁷¹ Nietzsche, **Ahlakın Soykütüğü Üstüne**, s. 83.

efendinin içgüdüsel bir yaratma, biçim verme anlamıyla gücünü sergilemesinden bahsedilebilir. İkincisi ve daha önemlisi ise, ahlak güç isteminin bir başka formu olan güçsüzlük hissinin bir sonucu ve bu hissi telafi edici bir mekanizma olarak gelişmiş ve hâkimiyet kurmuştur.

Nietzsche için iki bin yıldır Batı kültürüne egemen olan ahlak anlayışı, zayıf olanın-boyun eğenin korkusunun ve boyun eğdiren karşısındaki çaresizliğinden kaynaklanan politik deneyimin (*orijinal nihilizm*) bir ürünüdür. Kuşkusuz Nietzsche, zayıf olanın hayatı anlamlı ve katlanılabilir kılması anlamına gelen dünya yorumunu ahlakın tek biçimi olarak görmez. Ahlaktan kastedilen şey öncelikle ıslah etmektir.

Nietzsche'nin ahlaka yönelik eleştirileri, tabii ihtiyaçlardan kaynaklanan ahlak kurallarının, hüküm sürdüğü toplumsal şartların zaman içinde değişmesine rağmen, işlevselliklerini yitirerek insanlığı baskı altında tutar hale gelmeleriyle başlar. Ona göre, topluluk halinde yaşama yönelimi giderek baskın bir sürü tahakkümü haline gelmiş ve diğer tüm insani içgüdüleri yok saymaya başlamıştır:

*'Bence hayatın kendisi gelişme içgüdüsü, idame içgüdüsü, güçlerin biriktirilmesi içgüdüsü kısaca güç içgüdüsüdür. Güce yönelmenin olmadığı yerde çöküş vardır. İddiam şu ki, insanlığın yüce değerlerinde işte bu yönelme eksiktir. En kutsal isimler altında hüküm süren değerler, çöküş değerleri, nihilist değerlerdir.'*⁷²

Nietzsche'nin bu anlamdaki ahlaka ve dini dogmalara duyduğu tiksinti onun hemen her felsefi tahlilinde ortaya çıkmaktadır. Ünlü filozof için, son birkaç bin yıldır hâkim olan sürü içgüdüsü, soylu ve aristokratik ne varsa hepsini yok olmanın eşiğine getirmiştir. Düşünür *'İyinin ve Kötünün Ötesinde'* adlı çalışmasında, yeryüzünde var olmuş ve halen hüküm sürmekte olan birçok farklı ahlak tiplerine rastladığını ve bunların kendine mahsus özgün özellikleriyle birlikte temelde *'efendi ve köle ahlakı'*⁷³ olmak üzere başlıca iki tipe ayrılabilirliğini ifade etmiştir.

⁷² Nietzsche, *The Anti-Christ*, Deccal, s. 6.

⁷³ Nietzsche, *İyinin Kötünün Ötesinde*, s. 169.

Söz konusu ayrımın anlaşılmasında, hükmeden ve hükmedilen olmaktan kaynaklanan güçlülük ve güçsüzlük hissi birinci referanstır. Warren'ın da belirtmiş olduğu gibi, Nietzsche için soyluluk, dışsal eylem ve çalışmalardan çok, kişinin kendisine yönelik saygısından doğar, soyluluk kendinden emin olma hali ile birlikte iyi bir şuura işaret eder. Bu nedenle Nietzsche soyluluğu sosyolojik terimlerle değil psikolojik bağlamlarda anlamaktadır. Dolayısıyla efendi köle ayrımının toplumda herhangi bir yerde, her sosyal katmanda ortaya çıkabileceğini belirtmek gerekir.

Warren'a göre Freud gibi Nietzsche'de benliğin birliğini sağlayacak olan bir düşümsellik biçimiyle ilgilidir. Söz konusu perspektiften bakıldığında efendi ve köle psikolojisi arasındaki temel fark, kölenin, deneyimlerini bütünleştirmesindeki başarısızlığından kaynaklanır. Güçsüzlük hissi kölenin hafızasında aşırı miktarda yer kaplayarak, geçmişin acılarıyla ilgili takıntılara yol açar. Soyluluğun gücü ise sağlıklı deneyimlerini birleştirebilme özelliğindedir bu onun bütünlüğüne engel olacak birçok şeyi unutmasına imkân verir. Efendideki *aktif unutmanın* aksine, kölede unutamamanın tezahürü *'hınç' (ressentiment)* duygusudur.⁷⁴ Deleuze'ün de vurguladığı üzere, efendi tipe ait unutma ve tepkiler eyleme gücünün bütünlüğü bağlamında tanımlanırken, köle tipi ise, çok büyük bir hafıza ve hınç duygusu ile tanımlanır.⁷⁵ Köle ahlakına reaktif karakterini veren tam da bu hınç duygusudur.

Nietzsche'nin ifadesiyle her soylu ahlak, kendine zafer kazanmış bir biçimde evet demekle gelişirken, köle ahlakı daha başında farklı olana, dışarıda olana kısacası kendi olmayana hayır der. Filozof için bu hayır kölenin yaratıcı eylemidir, köle ahlakının var olma için hep karşıt bir dünyaya gereksinimi olmuş ve kölenin eylemi temelde tepkiden kaynaklanmıştır.

Efendi-Köle ahlaklarının karakterleri en açık bir şekilde onların iyi-kötü tanımlarında teşhis edilebilmektedir. Nietzsche, etimolojik olarak ele alındığında iyi ve kötü ayrımının kökeninde soylu değerlendirme biçimlerinin bulunduğunu belirtir. İyi her yerde başlangıçta ruhça soylu, asil, ruhça yüksek

⁷⁴ Warren, A. g. e. , s. 177-178.

⁷⁵ Deleuze, A. g. e. , s. 117.

anlamına gelmiştir. Kötü ise, söz konusu iyi tanımının dışında kalan, bayağı olanı, talihsiz olanı nitelemek için kullanılmıştır.⁷⁶ Soylu için kötü kendi iyi tanımının dışında kalan bir şeye işaret ettiğinden, onun iyi tanımı kötüye olan düşmanlığından kaynaklanmamıştır. Kötü, verili bir durumdur ve soylu ona karşı kayıtsızdır. Efendinin kendi iyi tanımı için düşman bir öteki olarak kötüye ihtiyaç duymaması, onun ahlakının aktif karakterini yansıtır. Onun için kötünün kötü oluşu ikincil bir sonuçtur. İyi öncelikli olarak soylu olanı dizayn eder, kötü bir sonuçtur ve köleyi oluşturur.

Deleuze'ün ifadesiyle, *efendinin formülü ben iyiyim bu yüzden sen kötüsündür*. Köle ahlakı ise kendi iyi-kötü ayrımını kendi reaktif karakterine uygun olarak, efendinin iyi olarak adlandırdıklarının değersizleştirilmesi üzerinde temellendirir. Kötü olan soylu ve soyluca olan her şeydir. Hınç duygusundan hareketle köle, kendini iyi olarak tanımlamak için mutlaka öteki bir düşmana ihtiyaç duyar. Deleuze'ün formülasyonu ile köle ahlakı ise, *sen kötüsün ben bu yüzden iyiyimdir*.⁷⁷

Söz konusu iki ahlak arasındaki farklılık besledikleri etik anlayışlar arasında da anlamlı farklılıklara yol açmıştır. Köle ahlakı, hakikat adına varoluşu ve oluşu yadsıdığı ölçüde, iyi kavramını bir hiçleştirme üzerinden ve iyi-kötü arasındaki düşmanlık ilişkisinden türetir. Köleci değerlendirme açısından bu anlamda yaşam ve oluş kötüye işaret eder. Evrenselci etik tam da böyle bir değerlendirmeden beslenmiştir. Nietzscheci etik ise daha başından kendisini iyinin ve kötünün ötesinde konumlandırmıştır.

Nietzsche, kendi dönemini –modern dönemi- Batı kültür tarihinde uzun zamandır hâkim olmuş, köle ahlakının zaferi olarak görür ve bu zafer onun için esas olarak decadence'a karşılık gelir.

Tarihsel perspektif dikkate alındığında, Nietzsche'nin köle ahlakı olarak adlandırdığı ahlak anlayışı esas olarak Hristiyan etiğini işaret eder. Nietzsche esasen; köle ahlakı, sürü ahlakı, acıma ahlakı ve Hristiyan ahlakı kavramlaştırmaları ile aynı şeyi, Batı kültürüne damgasını vurmuş olan ahlak anlayışını tarif etmek için kullanmıştır. Nietzsche için Hristiyanlık,

⁷⁶ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s. 32-33.

⁷⁷ Deleuze, a.g. e. , s. 119-120.

merkezinde Plâtoncu felsefenin bulunduğu Batı metafizik düşünce geleneğinin devamı ve bu geleneğin geniş yığınlar tarafından kabul edilerek ete kemiğe bürünmüş olduğu biçimdir; *‘Hıristiyanlık halkın Plâtonculuğudur.’*⁷⁸

Nietzsche’nin dine ve özellikle Hıristiyanlığa yönelttiği en büyük suçlama dayattığı normların toplumsallık adına sürüye bireyi kurban verdiği doğrultusundadır. Ona göre hem ahlakın hem dinlerin yegâne amacı, insan ruhunu kırmak, ehlileştirmek ve onu itaatkâr yapmaktır. Bireysellik ise hayatın daha yüksek bir insan türü yaratma deneyiminin en önemli koşuludur:

*‘Sizler komşularınızın etrafında doluşursunuz, bunun iyi olduğunu söylersiniz. Ama ben size derim ki, komşu sevginiz sizin kendinize duyduğunuz sağlıklı sevgidir. Kendinizden kaçıp komşunuza sığınırırsınız ve buna da erdem dersiniz. Ben sizin özgeciliğinizin ta içini görüyorum. Sen ‘ben’ den daha eski; ‘sen’ kutsallaştırıldı ama ‘ben’ henüz değil. İşte bundan insan komşusuna doluşur.’*⁷⁹

Nietzsche’ye göre, dinler aracılığıyla insanda güçlü ve ulu olan her şey insanüstü ve dışsal olarak düşünülmüş, insanın kendi kendini küçümsemesi sağlanarak onun iki yanı birbirinden ayrılmıştır. Değersiz ve güçsüz olana insan, diğerine ise Tanrı sıfatı layık görülmüştür.

Nietzsche’nin Hıristiyan ahlakında teşhis etmiş olduğu sorun, özünde nihilizm sorunudur. Hıristiyanlık, söz konusu öte dünya kavrayışıyla, bu dünyayı yani yaşamı onulmaz bir biçimde değersizleştirmiştir. Ünlü filozofun Hıristiyan ahlakının nihilistik

karakterine yönelik eleştirileri üç ana noktadan temellenir bunlar; *özne nosyonu, hınç duygusu ve sürü vizyonu*’dur.

Nietzsche’ye göre Hıristiyan ahlakına temel teşkil eden eylemlerinin farkındalığına sahip özne⁸⁰ anlayışı gerçekte kurgusal bir varlığa sahiptir. Dolayısıyla oluşa ilişkin her ifade, dilin kendi doğası gereği, oluşu nesneleştirerek onun akıcılığını kesintiye uğratar ve fail ile fiili birbirinden ayrı

⁷⁸ Nietzsche, *İyinin Kötünün Ötesinde*, s. 8.

⁷⁹ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, I. Bölüm, s. 16.

⁸⁰ Vattimo Gianni, *Nietzsche: An Introduction*, s. 62

göstermek suretiyle; eylemin ötesinde duran kendinde varlıkların bulunduğuna yönelik yanlış bir inancı doğurur. Nietzsche için, Tanrı kavramını oluşturan kendinde şey olarak özne telakkisi gibi, onun ürünleri olan genel ve kişisel olmayan ödev, erdem ve iyi anlayışları da birer uydurmadır.

Nietzsche; Hristiyan ahlakı gibi, bu ahlakın modern- seküler formları ya da uzantıları olarak gördüğü Kantçı ve faydacı etiği de radikal bir biçimde eleştirmiştir. Modern dönemin iki önemli epistemolojisi olan rasyonalizm yani Kantçı etik ve ampirisizmden (faydacı etik) her iki etik anlayış için de ana sorun, Crosby'nin de işaret etmiş olduğu gibi; insanı tamamen otonom, kendine yeten, ilişkilerinden bütünüyle yalıtılmış bir özne olarak varsaymalarıdır.⁸¹ Crosby'ye göre, iki ahlak sistemi de evrensel ahlaki değerlere ulaşma çabalarına karşın, tam bir yalıtım içinde düşünülen benlik anlayışları nedeniyle nihilizme kapı açmışlardır.

Nietzsche'ye göre Hristiyanlığa çok benzer bir şekilde Kant'ın etiği de dünyayı, gerçek ve görünen dünya (*numen-fenomen*) olarak ikiye bölmüş, gerçek dünyaya referansla –evrensel ahlaki ilkeler- yaşamı ve gücü yadsıyarak nihilistik bir dünya kavrayışını beraberinde getirmiştir.

İlk bakışta, epistemolojisinin gereği olarak, iyiyi eylemin sonucuna göre açıkladığı için özne nosyonunu reddettiği düşünülebilecek faydacı etik de Nietzsche açısından sorunludur. O da Kant'ın etiği gibi, kurgusal bir benlik anlayışı üzerinde şekillenir. Esasen faydacı etik, eylem ile niyeti birbirinden ayırıp, kendi niyetinin farkında olup, ona göre davranabilen hatta eyleminin muhtemel sonuçlarını öngören bir insan modeli varsaydığı için, muhtevasında özne nosyonunu barındırmaktadır. Nietzscheci perspektifte eylem ile niyet arasındaki ayırım bir kurgudur.

Özne kavrayışı Hristiyan ahlakında insanın nasıl olup da yaptıklarından sorumlu bir varlık haline getirildiğinin izahını sunar. Fakat suçun, kötülüğün –

⁸¹ Crosby Donald A., **The Specter of Absurd: Sources and Criticisms of Modern Nihilism**, State University of New York Press, Albany, 1988, s. 263-277.

ilk günahın- ve sorumluluğun taşıyıcısı olarak niçin insanın seçildiği hususunu aydınlatmamaktadır.

Deleuze'e⁸² referansla söz konusu husus (*ressentiment*) hınç duygusudur. Nietzsche, yaşamdan nefret olarak kendini gösteren hınç duygusunu, oluşu değersizleştirerek insanlığı nihilizme sevk ettiği için, Hristiyan ahlakı ile ilgili eleştirilerinin merkezine oturtmuş ve bu duygunun üstesinden gelme onun onaylayıcı etiğinin temel hedeflerinden birisi haline gelmiştir. Hınç ahlakı, yalnızca yaşamı değerden düşüren yapısıyla değil aynı zamanda yaşamı fakirleştirici monist karakteri nedeniyle de nihilistiktir.

Connolly⁸³ nin de belirtmiş olduğu üzere, kadiri mutlak, kusursuz ve mükemmel bir Tanrı anlayışına bağlı olarak kötülüğün insana havale edilmesi sonucu insanın kendisini yadsıması yani asketizm (çilecilik) kötülük sorununun Hristiyan'ca çözümünün ilk sonucudur. Ünlü filozofa göre yaşamın ağırlık noktasının yaşamın içine değil de öteye (hiçliğe) yerleştirilmesinin bedeli ağır olmuş, bilakis yaşamın ağırlık noktasının kaldırılması anlamına gelen nihilizme sebep olmuştur.

Nietzsche'nin kendi ifadesiyle, hakiki bir dünya ve kişisel ölümsüzlük konusundaki büyük yalan, içgüdülerdeki ussallığı ve doğallığı yıkmış, olumlu, yaşamı ilerletici ve geleceği sağlamlaştırıcı her ne varsa artık güvensizlik uyandırır hale gelmiş, '*yaşamın artık hiçbir anlamı yok*' şeklindeki bir algılayış yaşamın anlamı haline gelmiştir.⁸⁴

Nietzsche'nin bakış açısına göre, tıpkı özne nosyonu ve hınç duygusu gibi sürü vizyonu da yaşamın değersizleştirilmesi ve fakirleştirilmesi anlamında nihilist bir dünya yorumuna katkıda bulunur. Ancak bu soyut ve kurgusal biz'in (sürü) yüceltilmesi, ancak somut bireysel varoluşun değerden düşürülmesi pahasına olacaktır.⁸⁵ Daha değişik bir ifadeyle, yaşamın çoğulluğunu ve kendi yaşamının biricikliğini onaylayamayan zayıf insan, kendisini yalnızca bir bütüne ya da sürüye adayarak var olabilmektedir. Öte

⁸² Deleuze, a. g. e. , s. 35.

⁸³ Connolly William E. , **Kimlik ve Farklılık**, (çev. Ferma Lekesizalın) , Ayrıntı Yayınları İstanbul 1995, s. 10.

⁸⁴ Nietzsche, **Deccal**, s. 77.

⁸⁵ Nietzsche, **Güç İstemi**, s. 156-157.

yandan sürü vizyonu, sıradan insanı yüceltip, diğerlerini de onun düzeyinde standardize edici mahiyeti nedeniyle de nihilistiktir.

Nietzsche'nin Hristiyan ahlakını yaşamı yadsıyıcı mahiyeti nedeniyle yargıladığı ve yabancılaşma olgusunun en önemli nedeni olarak gördüğü doğru olmakla birlikte, söz konusu durumu üst insan idealinin gerçekleşmesini sağlayacak tarihsel bir imkân olarak da betimlemiştir. Ünlü filozofa göre Hristiyan ahlakı, en temel değerlendirme ölçütü olan hakikat istemi ile oluşu değersizleştirerek nihilizmin mevcudiyetini mümkün kılmıştır. Nietzsche için bu son, bir sorun olduğu kadar, değerlerin yeniden değerlendirilmesine meydan verdiği için de önemli bir fırsat olarak karşılanmıştır.

B-Nihilizm

Nihilizm kavramı, köken itibarıyla Latince '*Nihil*' kelimesinden gelmektedir. Nihil ya da hiçlik, varlık anlamında hiç bir şeye işaret etmeyip, var olmama durumunu niteler. Nihilizm '*Annihilate*' sözcüğünde ise, hiçliğe sevk etme ve tahrip etme ile yok etme anlamları bir arada bulunmaktadır. Her iki anlam birlikte düşünüldüğünde nihilizm kelimesinin, hem teorik hem de pratik içerimleri olan bir kavram olduğunu söylemek mümkündür.

Nihilizm kavramı ilk olarak 1799'da, Fredrich Henrich Jacobi tarafından meslektaşı J.G. Fichte'ye yazmış olduğu bir mektupta kullanılmıştır. Bu mektubunda Jacobi, aşkın idealizmi nihilizmle özdeşleştirerek, idealistlerin diğer insan varlıklarından ve şeylerden ayrı bir Tanrı fikrini ortadan kaldırdıklarını ve akıl tarafından hali hazırda tecrübe edilen şeyin ise, sadece hayal edilen bir şey anlamında hiçlik olduğunu ifade eder. Jacobi'ye göre, yalnızca kendisini algılayan akıl ve var olan her şeyi içersinde eriten sübjektivite üzerinde temellenen idealizm gerçekte bir nihilizmdir.⁸⁶

Kavramın popüler hale gelmesi Turgenev'in *Babalar ve Oğullar* adlı romanından sonra olmuştur.⁸⁷ Söz konusu eserde nihilizm, *Bazarov* adlı karakterin benimsemiş olduğu kaba bilimcilikte ifadesini bulan, toptan bir

⁸⁶ Küng Hans, *Does God Exist?*, (Translated by: Edward Quinn), St James's Place, London, 1980, s. 388.

⁸⁷ Turgenev Ivan Sergeyeviç, *Babalar ve Oğullar*, (çev. Melih Cevdet Anday), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1983, s. 72-73.

inkâr düşüncesi olarak belirlemektedir. Yazar kavramı, dönemin Rusya'sında devletin, ailenin ve kilisenin otoritesini reddeden başıboş devrimci bir hareketin sosyo-psikolojik yapısını tarifte kullanmıştır.

Nihilizm kavramı, tarihsel süreci boyunca edindiği en ünlü anlama Nietzsche'nin meşhur *Tanrının Ölümü*⁸⁸ adlı metaforunda kavuşmuştur. Nietzsche açısından nihilizm, en yüksek değerlerin kendi kendini değersizleştirmesi, amacın kaybolması ve niçin sorusunun cevapsız kalmasıdır. Ünlü filozofun öldüğünü ilan ettiği Tanrı, kelime anlamının ötesinde, idealar ve idealler alanını içersinde barındıran duyuüstü dünyayı sembolize eder.

Esasen, ifade edilmek istenen yaşamın anlamının ne olduğu sorusuna cevap veren aşkın bir öte dünyanın kesinliğinin kaybolması ve insanın yaşamına anlam ve değer verecek temel referans kaynağının ortadan kalkmış olduğu gerçeğidir. Bundan dolayıdır ki, Tanrının ölümü insanlık tarihinin en önemli olayıdır ve modern zamanların insanı eski değerini kaybedince geriye sadece insanlık için keskin bir anlamda kendisinin hiçliği kalmıştır. Nietzsche bu ölüm ile diğer bütün Tanrıların, Plâtoncu ideaların ve metafiziğin de sonunun geldiğini ilan eder.

Böylece fenomen ve numen ayrımı ortadan kalkmış, fenomenler dünyası hem hakiki hem de gerçek dünya haline gelmiştir.⁸⁹ Bu açıdan Heidegger'in tercümesiyle Nietzscheci nihilizm, yaşamın kendi kendine koşulsuz koşul olduğu gerçeğinin bilinmesindeki isteksizliktir.⁹⁰

Nietzsche için nihilizm, oluşun içinde değer, anlam ve amacın olmaması ve/veya dünyanın tüm bunlara kayıtsız kalmasıdır. Anlamın; temel bir insani gereksinim olduğu düşünüldüğünde, en yüksek değerlerin değersizleşmesi, yani insanların yaşamlarını tanımlarken müracaat edecekleri değerlerin inandırıcılıklarını kaybetmeleri ve geçersiz hale gelmeleri, varoluşsal bir

⁸⁸ Nietzsche, *The Gay Science* (Translated by Kaufmann Walter) , Random House Inc. New York, 1997, s. 61.

⁸⁹ Dannhauser Warner j. , **Friedrich Nietzsche**, "The History of Political Philosophy", The University of Chicago Press, London, 1987, s. 839.

⁹⁰ R. E. Havas, **Who is Heidegger's Nietzsche?** , "Heidegger: A Critical Reader", Basel Blackwell Ltd. Cambridge, 1995, s. 234.

ıstırabı da beraberinde getirecektir. Nietzsche, insanın varoluşu için bir neden mevcutsa ve daha değerli şeyler için bir araç ise söz konusu ıstıraba katlanılabileceğini düşünmektedir.

Bu noktadan hareketle nihilizm, hem zaman ve mekânı aşan insani varlığın özündeki var oluşsal bir problem, hem de tarihsel ve sosyal bir fenomen olarak karşımıza çıkar. Varoluşsal bir sorun olarak nihilizm, benliğin varlığının bizatihi kendisinin temelsiz bir şey olduğu durumu işaret eder. Rosen'a göre bu yönü ile nihilizm hiçbir şekilde tarihsel bir bilgi ya da teorilerle üstesinden gelinmesi mümkün olmayan ruhun bir hastalığı veya görünüm biçimidir.⁹¹

Tarihsel ve sosyal bir olgu olarak nihilizm ise, tarihsel yaşamın objektif niteliğini kaybettiği, bu yaşamı destekleyen değer sistemlerinin parçalandığı ve sosyal ve tarihsel yaşamın bütünlüğünün çözüldüğü bir durumu nitelemektedir. Böylece nihilizm, dışsal olarak sosyal düzenin çöküşüne, içsel olarak ise, bireysel anlamda ruhun yok oluşuna işaret eder.⁹²

Teorik anlamda nihilizm kavramı müphem bir içeriğe sahiptir. Nihilizm, kimi zaman politik bir hareketi, kimi zaman bir epistemolojiyi veya doktrini, kimi zaman da belirli bir tarihsel dönemi tarih etmek üzere kullanılmıştır. Düşünürler açısından ise nihilizm bazen, nesnel bilgi imkânlarını ve bir arada yaşamayı mümkün kılan ortak değer yargılarını geçersiz hale getirerek, bireysel, sosyal, politik ve kültürel yozlaşmaya yol açan ve bu nedenle üstesinden gelinmesi gereken felsefi ve toplumsal bir sorun olarak algılanmıştır. Bazen de; evrensel olduğu iddiasındaki değerlerin, kavramların ve ideallerin maskelerini düşüren, köhneleşmiş tüm inanç, kurum ve geleneklerin tamamıyla ortadan kaldırılmasına yönelik eylemleri teşvik eden, bu nedenle de olumlanması gereken bir fırsattır. Kimi filozoflar açınsındansa, eş zamanlı olarak hem bir sorun hem de bir imkân olarak belirir.

Nietzsche ve ardılları tarafından (Heidegger, Vattimo) ise nihilizmin, hem bir sorun, hem de bir fırsat olduğu üçüncü tutum benimsenmiştir.

⁹¹ Rosen Stanley, **Nihilism: A Philosophical Essay**, St Augustine's Press, Indiana, 2000, s. XXVI.

⁹² Nihistani Keiji, **The Self Overcoming of Nihilism** (Translated by Graham Parkes) , State University of New York Press, New York, 1990, s.

En açık ifadesini öncelikle Nietzsche, ardından Heidegger'de bulan söz konusu nihilizm türü; metafizik olarak addedilen Batı düşünce geleneği ile yakından ilişkili bir sorun olarak ele alınacaktır. Her iki düşünür de nihilizmi tarihsel bir yazgı olarak görme konusunda hemfikirdirler.

Nihilizmi, toplumsal ve fizyolojik yozlaşmanın ürünü olarak görmenin bir yanılgı olduğundan işaretleyerek, nihilizmin esasen, Hristiyan ahlakından kaynaklanan en yüce değer ve ideallerin uzantısı olduğunun altını çizerek Nietzsche⁹³ ve nihilizmin varlık tarihindeki uzun bir sürecin sonucu doğduğunu dile getirirken de Heidegger⁹⁴ aynı şeyi; modern dönemde tecrübe edilen nihilizmin, savunulmak durumunda olan bir öğretiyi ya da alelade bir tarihsel vaka olmayıp, iki bin yıllık Batı kültür ve düşüncesinin bir yazgısı olduğunu iddia etmektedirler.

Nietzsche nihilizmi temelde iki farklı anlam içeriğiyle birlikte kullanmıştır. İlkinde nihilizm bir kültür ve düşünce bütünü'nün nihilistik mahiyetine işaret ederken; ikincisinde ise, bunların mantıksal sonucu olarak varılan noktayı ifade eder. İfade edilen ilk anlam dikkate alındığında Deleuze'ün de belirttiği üzere Nihilizm terimindeki *nihil* yokluğa değil, hiçbir değerine gönderme yapar. Yaşam inkâr edilip değersizleştirildiği ölçüde bir hiç değerini alır. Değersizleştirme ise, her zaman kendisi aracılığı ile yaşamın yalanlandığı bir kurguyu var sayar. Bu kurgunun yapıcı ögesi Deleuze göre, bir öte dünya kavramı olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹⁵ Nietzsche bu anlamıyla nihilizmin Batı kültürünün kalbinde yattığını düşünür.

Ünlü düşünür için, oluşun yani yaşamın değerini düşüren ve varlık oluş dikotomisi üzerinden temellenen bir değerler hiyerarşisi yaratmaya yönelik her düşünce, özgül olarak da bu nitelikleri haiz tüm Batı metafizik geleneği nihilistiktir.⁹⁶

Nietzsche'ye göre, Batı metafizik düşünce geleneğinin nihilistik mahiyeti, onun düalistik karakteri ile yakından ilişkilidir. Söz konusu düalistik yapı;

⁹³ Nietzsche, **Güç İstemi**, s. 7.

⁹⁴ Heidegger, **Nietzsche IV: Nihilism**, Harper Collins Publishers, San Francisco, 1991, s. 4.

⁹⁵ Deleuze Gilles, **Nietzsche and Philosophy**, s. 147.

⁹⁶ Bergoffen Debra B., **Perspektivism Without Nihilism**, "Nietzsche as Modernist", The State University of New York Press, 1990, s. 63.

varlık-oluş, ruh-beden, fail-fiil, sebep-sonuç, özne-nesne ve akıl-duyu gibi dikotomik ayrımlarda kendini gösterir. Bu ayrımların iki önemli özelliği vardır; ilki, her bir öğeye onları birbirinden tamamen farklı hatta zıt kılacak özellikler atfedilmiştir. İkicisi ise, her bir dikotomitin öğeleri arasında kurulmuş olan hiyerarşik ilişkidir. Varlık- oluş dikotomisi örneğinden hareketle, varlık, ezeli, ebedi, değişmez olan, oluş ise, gelip geçici olandır. Yine aynı örnek üzerinden yapılacak bir diğer değerlendirmeye göre, varlık kalıcı bir öze sahip olduğu için, geçici olan oluşa göre daha yüksek bir değere sahip olacak ve bu yüksek değerini oluşun değersizleştirilmesine bağlı olarak kazanacaktır.

Nietzscheci perspektife göre metafizik düşüncenin; dikotomik ayrımlarında ifadesini bulan *düalizm** ve söz konusu ayrımlarda her bir öğeye birer kendilik atfedilmesiyle ortaya çıkan *özcülük** olmak üzere iki temel karakteristik özelliği olduğu saptanır.

Düalizm ve özcülüğün, nihilizmi besleyici fonksiyonları, Glen Martin'in Nietzsche'de nihilizmin mantığı, psikolojisi ve fizyolojisi arasındaki ilişkiler bağlamında yaptığı araştırmaları çerçevesinde açıklanacak olursa, Martin'e göre nihilizm geleneksel değerlerin fenomenal dünyayı yadsımasından kaynağını alır.⁹⁷ Mantıksal olarak varlığa mükemmellik atfedilirse, oluş mükemmel olmayacaktır. Özcülükle ilişkisi açısından değerlendirildiğinde ise, mantıksal nihilizm, varlığa yakıştırılan özsel mükemmelliğin sonucudur.

* Düalizm terimi, felsefe ve teoloji başta olmak üzere farklı konularda çeşitli doktrinlerden bahsetmek ve bunları tanımlamak için kullanılabilir. Bu doktrinlerin hepsinde iki temel maddenin (çoğunlukla zıt) var olduğu kavramı vardır. Bu zıtlıklar, özellikle de zıt güçler veya zıt ontolojik veya epistemik kategoriler olabilir. Teolojide düalizm, tüm varoluşu ruh-madde, yaratan-yaratılanlar, öteki dünya-bu dünya gibi karşıt unsurlarla açıklayan bir bakış açısı olarak karşımıza çıkar. Arkaik inanışlarda ise, tüm oluşumları açıklamakta kullanılan yine birbirine indirgenemeyen iki karşıt unsur vardır. Genel anlamda iyilik-kötülük, dişil-erkek ya da aydınlık-karanlık olan bu ikilik, Çin düşüncesinde Yin-Yang, Hint düşüncesinde Tamus- Satva, İran düşüncesinde Ahura mazda, Angra mainyu olarak karşımıza çıkar. Felsefede ise tüm varoluşlar ve oluşlar, yine birbirine indirgenemeyen karşıt iki unsurla tanımlanır.

* Özcülük (essentialism), felsefede belli bir türe dâhil her varlığın o türe ait niteliklere ya da özelliklere sahip olduğunu iddia eden bir akımdır. Bir başka deyişle, özcülük belli bir gruba ait belli özelliklerin grubun tümüne genellenerek, evrensel ve her tür bağlamdan bağımsız olarak var olduğunu savunmaktır.

⁹⁷ Martin Glen, From Nietzsche to Wittgenstein, The Problem of Truth and Nihilism in The Modern World, Peter Lang Publishing Inc. New York, 1989, s. 24-25-26-27.

Tarihsel ve modern olmak üzere iki ayrı nihilizmin var olduğundan bahseden Martin; *'Batı tarihinin temel değerleri, felsefi veya dini, mükemmel ve öncülleri fenomenal dünyayla çelişen diğer bir realiteyle ilişkili olduğundan dolayı geleneksel değerler, hali hazırdaki realitenin-fenomenal gerçeklik-belasıdır.'* diyerek, Batı tarihinin temel konumunun modern nihilizm ile bağlantılı olduğuna işaret eder.

Şimdiye kadar hâkim olan ideal, yaşam üzerinde negatif bir yargıda bulunmuştur. O, bu dünyadaki yaşamı ancak öte dünya lehine, bu dünyanın değerini ve temel gerçekliğini inkâr etmek suretiyle anlamlı bulur. Modern nihilizm bu şekilde temellenmiştir. Dolayısıyla modern nihilizm geleneksel Batı değerleri ile aynı mantıksal çizgiyi takip etmektedir, her ikisi de bu dünyayı negatif olarak yargılar ve değersizleştirir.⁹⁸

Nihilizmin aklın kategorilerine olan inancın bir sonucu olduğunu ifade eden Nietzsche ise, akla inanmalarından dolayı insanların kurgusal bir dünyaya gönderme yapan kategoriler lehine bu dünyanın değerini düşürdüklerini söyler.⁹⁹ Bu anlamda Nietzsche'nin nihilizmi, varlığa özsel nitelikler atfetmenin zorunlu sonucu olarak karşımıza çıkan mantıksal nihilizme tekabül eder.

Warren'ın tanımıyla orijinal nihilizm ise, eski sınıflı toplumlarda kölelerin baskı deneyimi neticesinde oluşmuştur. Maruz kalınan sosyo-politik ve psikolojik baskılar, güçsüzlük hissi, güçsüzlük hissi de isteksizlik-istememe hali şeklinde açığa çıkar. Bu durumda nihilizm, hem insanların kendilerini oluşun içersinde zayıf olarak görmelerinden hem de kötülüğün ve acı çekmenin yaşamlarının ayrılmaz bir parçası olduğu duygusundan kaynaklı pratik bir sorun, hem de belirli bir anlam ve değer olsa bile bunu bilebilme konusundaki yetersizliğe işaret eden teorik bir sorun olarak tecrübe edilir.¹⁰⁰

Orijinal nihilizmin Nietzsche açısından önemi, genelde metafizik düşüncenin özelde de Hristiyan ahlakının bir yazgısı olduğunu düşündüğü

⁹⁸ Martin, A. g. e. , s. 23.

⁹⁹ Nietzsche, *The Will to Power*, s. 13.

¹⁰⁰ Warren Mark, *Nietzsche and Political Thought*, The MIT Press, Cambridge and London, 1991, s. 18.

Avrupa nihilizminin, eski köklerinin panzehiri olarak ortaya çıkmasından kaynaklanmaktadır.

Nietzsche'ye göre Hristiyan ahlakı, insana mutlak bir değer kazandıran, kötülüğü anlamlandıran, kati olanın bilgisini sunan ve insanın artık kendini hor görmemesini sağlayan işlevleri nedeniyle orijinal nihilizmin en güçlü tedavisidir. Lakin söz konusu durum, Hristiyan ahlakı ile nihilizm sorununun üstesinden gelineceği anlamına gelmemelidir. Orijinal nihilizmden kaynağını alan hiçlik sistemi, dinin ve metafiziğin örtüsü altında saklandığı süreçte sadece güçsüzlük hissi belirli bir yorumla hafifletecek fakat nihilizm varlığını gizlice sürdürmeye devam edecektir. Nietzsche için Batı metafiziği tam da bu nedenle, yani yaşamı değersizleştiren bir öte dünya nosyonu ve bu nosyona bağlı bir değerler dizini sunarak nihilizm sorununun üstünü örtmesi nedeniyle nihilistiktir.

Ek olarak Nietzsche, dinin ve metafiziğin zemininde örtük olarak işlediğini düşündüğü Avrupa nihilizminin, kendi üzerinde düşünme- self reflection- düzeyine gelişine dikkat çekmektedir.

Avrupa nihilizminde hiçlik istemi, kendini aldatıcı bir tarzda değil, fakat artık anlamsız hale gelmiş olan bir yapıyı yıkmaya yönelik bilinçli bir kararlılıkla reddetme istemini onaylayıcı bir biçimde işlemeye başlamıştır. Zayıflığın pesimizminden, gücün pesimizmine* yönelik söz konusu dönüşüm ile birlikte nihilizm, yeni bir biçim ve nitelik kazanır. Nihistani kendi kendisinin farkındalığından dolayı, gerçek nihilizm olarak nitelendirdiği nihilizmin bu yeni biçiminin *Avrupa Nihilizmi* olduğunu belirtir.¹⁰¹

Warren'a göre Avrupa Nihilizmi ise, Hristiyan kültürünün, belirli bir evrim sonucunda yaşamla uyumsuz bir karaktere bürünmesini ifade eder. Bu durumda nihilizm, orijinal nihilizmde olduğu gibi, var oluştaki

* Heidegger'e göre Nietzsche'nin nihilizmin ön biçimi olarak gördüğü pesimizm, çift anlamlıdır. İlki dünyanın yaşanmaya ya da onaylanmaya değmeyeceği inancından kaynaklanan, Nietzsche'nin zayıflığın pesimizmi olarak nitelendirdiği pesimizmdir. Zayıflığın pesimizmi, her şeyde karanlığı görür ve başarısızlığın temelini bulur. Buna karşın gücün pesimizmi, güçlü olmasından dolayı kendini kandırmaz ve tehlikeyi görür. Gücün pesimizmi, şimdiye kadar olanın geri dönmesini beklemenin anlamsızlığını idrak eder ve her şey karşın koşulları bilmek ve tarihsel durumun hâkim güçleri üzerine bilinçlenmek ister. Heidegger, *The Word of Nietzsche, God is Dead.* s. 67-68.

¹⁰¹ Nihistani, A. g. e. , s. 76-77.

memnuniyetsizliğin, önceki deneyime kıyasla daha büyük olmasına bağlı olarak tezahür etmez. Söz konusu olan bu memnuniyetsizlikten kaynaklanan acıların nedeni olarak sunulan değerler sisteminin inandırıcılığını kaybederek sahte ve boş bir yapı olarak algılanır hale gelmesidir.¹⁰²

Hristiyan değerler sisteminin iflas etmesiyle baş gösteren Avrupa Nihilizmi, birbirleriyle yakından ilgili bir dizi teorik ve pratik sorunu da beraberinde getirmiştir. Anlatılmak istenen teorik sorun, Hristiyan dünya görüşünün bir kavramlar sistemi olarak, irrasyonel hale gelmesi ve içsel tutarlılığını kaybetmesidir. Warren bunu rasyonalist metafiziğin krizi olarak adlandırır. Daha önemli pratik sorun ise, söz konusu kavramlarla yaşama dönük eylemlerde bulunabilme yetersizliği anlamında modern deneyimler arasındaki bağlantısızlığı ifade eden meşruiyet krizidir.

Bu noktada modern nihilizm deneyiminden kaynaklanan kriz, yalnızca Hristiyan dünya görüşünün gittikçe bozulan içsel tutarlılığı ile değil, aynı zamanda gündelik yaşam pratikleri için referans olma özelliğini kaybetmesi sonucunda, insanların eylemleri ile olan ilişkilerini anlamlandırma güçlüğü ile paralel olarak derinleşir.

Dolayısıyla Warren; eylemler ve kavramlar arasındaki ilişkiyi oldukça önemseyen Nietzscheci perspektif dikkate alındığında, rasyonalite krizinin Avrupa nihilizmini açıklamak için gerekli fakat yeterli olmadığının altını çizmektedir.¹⁰³

Nietzsche'ye göre Avrupa Nihilizmi, yalnızca, anlatılmaya çalışılan sorunları barındıran ve Tanrının ölümü ile insanlığın kendini içinde bulduğu homojen bir tarihsel durumu nitelememektedir. Nihilizm tüm metafizik düşünce tarihi içerisinde sürdürdüğü gelişimi, metafiziğin sona ermesinden sonra da, Avrupa nihilizmi içersinde sürdürür. Bu bağlamda Nietzsche Avrupa Nihilizminin iki anlamı olduğundan bahsetmektedir. Bunlar; ruhun kudretindeki yükselme olarak kendini gösteren '*aktif nihilizm*' ve ruhun gücünün azalması olarak beliren '*pasif nihilizm*' lerdir.¹⁰⁴

¹⁰² Warren, A. g. e. , s. 18-19.

¹⁰³ Warren, A. g. e. , s. 37-40.

¹⁰⁴ Nietzsche, **The Will to Power**, s. 17.

Ünlü filozof her ne kadar, Tanrı'nın ölümünün insanların henüz farkında olmadıkları birçok soruna zemin hazırladığını düşünüyorsa da, Nihilizmi salt bir sorun olarak görmemektedir.

Küng'ün ifadesiyle Nietzsche'nin arzusu, zayıflık nihilizmini bir kuvvet nihilizmine dönüştürmektir. Kuvvet nihilizmi ise, doruk noktasına aktif nihilizm kavramında ulaşır.¹⁰⁵ Söz konusu anlamıyla aktif nihilizm, yok etmenin gücüne yani nihilizmin reddetme pratiğine inanç olarak kendini gösterir. Bireysel planda kişi yok etmeye yardım eder. Eylem yolu ile metafizik değerleri hiçliğe indirgemedi, insanın ne kendisini ne de başkasını dikkate alma anlamında bir düşüncesi ve mantık kontrolü bulunmamaktadır zaten bir nihilist için mantıklı olmanın gerekliliği de yoktur.

Esasen, Nietzscheci perspektifte yok etme yeni yaratımların vazgeçilmez ön koşulunu oluşturur. Bu durumda Nietzsche için nihilizm yalnızca bir sorun değildir, aktif nihilizm kavramlaştırması ile yazar, nihilizmin sunmuş olduğu fırsatlara da dikkat çekmektedir.* Söz konusu durumda kişi; nihilistik değerleri, üst insanın tutumunun gereği olarak, kendisine yönelik saygısı, yaşam sevgi ve yaratıcı olma arzusu için reddedebileceği gibi, son insanın davranışlarında açığa çıkan, kendinden memnuniyetsizlik, yargılama ve sorumluluklardan kaçınma gibi güdülenmelerle de geri çevirebilir. Üst insanın tutumunda nihilizm bir fırsat olarak görülürken, son insanda ise ruhsal bir anarşi olarak belirmektedir.

Thiele'in da ifade ettiği gibi, aktif ve pasif nihilizm, nihai değer yokluğu, Tanrının ölümü ve radikal bireycilik olarak sayılabilecek aynı teorik

¹⁰⁵ Küng, A. g. e. , s. 391.

* Warren, nihilizmin fırsat teşkil eden yönünün, fonksiyonel perspektif bağlamında anlaşılabilirliğini söyler. Warren'a göre, bireysel perspektifte nihilizm, bir çöküş, bir güç kaybına ve insanın yaratıcı kapasitesinden uzaklaşmasına işaret ederken, fonksiyonel perspektiften; kriz ve yaratıcılık, güç ve bilgi, hakikat ve istem arasındaki ilişkilere gönderme yapar. Bu nedenle Nietzsche, Avrupa nihilizmini, var oluşun yeni koşullarına geçişin ve büyümenin işareti olarak görmektedir. Batı insanı nihilizm hastalığı ile belirlenen bir dönüm noktasındadır. Fakat bu hastalığın seyri, düşünme gücünün gelişimi ile bağlantılıdır. Bu anlamda modern nihilizm, düşünme kuvveti ile yaratma kuvveti arasındaki ilişkiyi kurmak için gerçek bir fırsattır. Bkz. Warren, A.g. e. , s. 45

varsayımlara sahip olmasına karşın, bu varsayımların pratik ve ruhsal sonuçları bakımından birbirinden tamamen farklılaşırlar.¹⁰⁶

Değerlerin yokluğunun genel bir kötümserlik duygusu şeklinde kendini gösteren pasif nihilizm, gelişme düzeyi itibarıyla Avrupa Nihilizminin yetkinleşmemiş bir evresine tekabül eder. Bu anlamda Nietzsche, pesimizmi, nihilizmin ön biçimi olarak görür¹⁰⁷ ve onun salt bir sorun olarak algılanmasından kaynaklanan kötümserlik, sorunun üstesinden gelmeye yönelik yanlış bir stratejiyi de beraberinde getirecektir.

Heidegger'e göre tamamlanmamış nihilizmden kaynaklanan bu strateji, eski değerlerin yerine yenilerini ikame etse de, aynı eski değerlendirme biçimi temel alındığı için nihilistik kalacaktır. Nihilizmin aktif formuna karşılık gelen, tamamlanmış nihilizm ise, eski değerlerin yerine yenisini koymakla kalmaz, aynı zamanda yeni bir değerlendirme biçimi de ortaya koyar.¹⁰⁸

Dolayısıyla, nihilizm sorununun üstesinden gelinmesi, ancak bu sorunun mantıksal olarak kendisinde taşıdığı metafizik düşünce ve onun modern uzantılarının yerine yeni bir düşünme ve değerlendirme biçimiyle mümkün olabilecektir.

Sonuç olarak; yetkinleşmiş yani aktif biçimi ile Avrupa nihilizmi Nietzsche için, nihilizm sorunu ile gerçek anlamda yüzleşebilme imkânı sunarak metafiziksel olmayan bir düşünce biçiminin yolunu açması anlamında fırsat olarak anlaşılır.

C-Güç İstemi

Güç istemi Nietzsche'nin diğer kavramlarının da nihai hedefi olan nihilizmin üstesinden gelmeye yönelik bir vizyonu temsil eder.¹⁰⁹ Nietzsche'nin yazılarında güç istemi kavramının aklın en geniş anlamıyla kullanıldığını belirten Martin, Nietzsche'nin felsefesinin anlaşılması için onun

¹⁰⁶ Thile Leslie Paul, **Friedrich Nietzsche and The Politics of The Soul**, Princeton University Press, Princeton and New Jersey, 1990, s. 88.

¹⁰⁷ Nietzsche, **The Will to Power**, s. 11.

¹⁰⁸ Heidegger, **The Word of Nietzsche: God is Dead**, s. 70.

¹⁰⁹ Martin, A. g. e. , s. 144.

hakikatin olmadığına yönelik temel öncülünün ve nihilizm problemine yönelik yaklaşımının anlaşılması gerektiğini söyler.¹¹⁰

Nietzsche Güç İstemi adlı eserinde, klasik epistemolojinin temelleri diyebileceğimiz; ego, özne, akıl, mantık, nedensellik, numen-fenomen ve benzeri kavramları iyice eleştirdikten sonra hepsinin güç isteminin bir tezahürü olduğunu belirtir:

‘İçsel tecrübenin temel gerçeği, etki gerçekleşikten sonra, nedenin uydurulmasıdır.’¹¹¹

Nietzsche’ye göre bilgi ile güç arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Bilgi gücün bir aracı olup, gücün yükselmesiyle bilginin yükselmesi arasında pozitif bir orantı mevcuttur. Bu açıdan bakıldığında Nietzsche, insanı harekete geçiren ana etmen olan güç istemini aynı zamanda var olan her şeyin özü olarak görür.¹¹² Ünlü düşünür, güç istemini öncelikli olarak insanın psikolojik süreçlerinde ele alır, daha sonra bunu yaşayan varlıklar boyutuna, en sonunda da bütün dünyaya doğru genişletir. Copleston, Nietzsche’nin buradaki kaygısının, tüm dirimsel fenomenleri açıklayacak tek bir ilkenin olabileceğine yönelik bir kaygı olduğunu söylemiştir.¹¹³

Nietzsche’ye göre objektif bir hakikat olmadığından, yorumun kuşatıcı ve güçlü olması kaçınılmazdır ve burada da yegâne ölçüt güç istemi olmak durumundadır.¹¹⁴

Gözden kaçırılmaması gereken önemli bir nokta Nietzsche’nin güç istemi kavramlaştırmasını tamamıyla pozitif bir anlam içeriğiyle kullanmadığıdır. Güç istemi tek açıklayıcı ilkedir fakat hem pozitif hem de negatif bir anlama sahip olarak kullanılmaktadır. Yazar, eserlerinin birçok yerinde güce sahip olmasına rağmen köle ahlakını ve onu reaktif karakterdeki gücünü ciddi eleştirilere tabi tutmuştur. Nietzsche açısından övgüye değer olan soylu kişiler ve onların aktif karakterdeki gücüdür.¹¹⁵

¹¹⁰ Martin, A. g. e. , s. 136.

¹¹¹ Nietzsche, **The Will to Power**, s. 265.

¹¹² Nietzsche, A. g. e. , s. 266.

¹¹³ Copleston, **Nihilizm ve Materyalizm**, s. 167

¹¹⁴ Martin, A. g. e. , s. 141.

¹¹⁵ Copleston, **Philosopher of Culture**, s. 82-83.

Nietzsche’de güç kavramsallaştırması, Schopenhauer, Darwin ve Hobbes’ un görüşlerini çağrışırsa da mahiyet itibariyle oldukça farklıdır. Düşünür, güç istemini; Schopenhauer’ın metafiziğinin kör akıldışı istencinin karşısına çıkarmıştır. Nietzsche, var oluşun olanca ağırlığını fark edip karşısına almasından dolayı Schopenhauer’ı takdir etmekle birlikte, pesimizmini ciddi şekilde eleştirir. Bu yüzden Schopenhauer’ın güç iradesi kavramını adeta tersine çevirmiş bulunmaktadır. İrade; Schopenhauer’ da bütün kötülüklerin kaynağı ve insan mutsuzluğunun sebebi iken, Nietzsche güç istemi ile iradeyi, insanın kudretinin, yaratıcılığının ve büyüklüğünün temeli anlamında büyük bir dönüşüme tabi kılar.¹¹⁶

Pearson; Schopenhauer’daki istem kavramının bedeninin numenal biçimi, yani var oluşun kendindenliği olarak kullanmasından ötürü, bünyesinde metafizik ikircikliği barındırdığını ve özünde bir yoksunluk ifade ettiğini söylemiştir. Nietzsche ise, pesimizmi aşılması gereken nihilizmin bir tezahürü olarak görür ve ona göre pesimizm, modern dünyanın kullanışsızlığının bir ifadesidir.¹¹⁷ Nietzsche’nin güç isteminde güç; bir özne tarafından eksik olduğundan dolayı arzulanan bir nesneye karşılık gelmeyip, kendine boyun eğdirme anlamında istemenin özüne gönderme yapar. Nietzsche’ de isteme diye bir şey söz konusu değildir, ancak, bir şeyi istemeden bahsedilebilir.¹¹⁸

Ünlü filozof kendini anti-Darwin’ci olarak nitelerken, Darwin’in yaşama mücadelesi anlatımı yerine kendi güç istemi mücadelesi kavramını koyar. Nietzsche yaşam mücadelesinin faydacı bir etiği ön gördüğü kanaatindedir ve söz konusu etiğin kullanımının zayıflığa ve çöküşe yol açacağını düşünür*.

Darwin’ in aksine Nietzsche, yaşamın genel görünüşünün acı, yokluk değil bolluk ve refah olduğuna işaret eder. Yaşam mücadelesi süreci ise, Darwin’ in ön gördüğünün tersine, güçlü olanın aleyhine işlemektedir. Zayıf olanlar çoğunluktadır ve düşünüre göre Darwin zekâyı atlamıştır. Zekânın artması ile

¹¹⁶ B. Magee, **Büyük Filozoflar**, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000 , s. 253-254.

¹¹⁷ Nietzsche, **The Will to Power**, s. 23.

¹¹⁸ Pearson, **Kusursuz Nihilist**, s. 71-72.

ona duyulan ihtiyaç arasında paralellik mevcuttur. Dolayısıyla Nietzsche güce sahip olanların bir süre sonra zekâdan vazgeçtiklerini düşünmektedir.¹¹⁹

Bu noktadan hareketle ünlü filozof klasik felsefe ve modern bilimin yaşama yönelik temel bir yanılsama içinde olduklarını ifade eder. Söz konusu yanılsama, canlı olan her ne varsa ondaki baş erdemin, kendi özünü korumak olduğu yolundaki yanlış kavrayıştır. Nietzsche'ye göre 'öz korunumu, klasik düşüncenin dogmasıdır.'¹²⁰ ve onun açısından, bir bütün olarak yaşam güç isteminden ibarettir. Kendini koruma içgüdüğü dahi, güç isteminin bir sonucu olup, her şey bu doktrin uyarınca açıklanmak durumundadır. Güç istemi bu yönü dolayısıyla hem idealist hem de materyalist felsefelerin dışında değerlendirilir.¹²¹

Nietzsche' nin güç istemi nosyonu Hobbes'un kendi var oluşunu koruma anlamındaki güç kavramından da farklılık gösterir. Hobbes' da güç, insanın öbür varlıklara karşı kendi var oluşunu koruduğu araçlar kapsamındadır ve güce olumsuz bir anlam atfedilmiştir. Bu yüzden Hobbes, insanları birbirinden korumak amacıyla devlet fikrini öne çıkarır. Dolayısıyla Hobbes'un güç kavramlaştırmasını faydacı bir yaklaşımla sonuca yönelik tasavvur ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Nietzsche'de ise güç, faydacı bir etiği öncelemez, önemli olan ulaşılabilecek sonuç değil, kuvvet harcanması süreci ve etkinliğidir. Bu açıdan bakıldığında, kendini koruma güdüğü, güç isteminin yalnızca dolaylı bir sonucudur ve Nietzsche için yaşamın yasası kendini koruma değil, kendini alt etmedir.¹²² Ona göre kendini koruma anlamındaki güç, reaktif bir güçtür ve zayıflık halinde deneyimlenir. Birinin kendini koruma isteği, bir eksiklik ya da kaygı halinde, kendi dışındaki nesnelere referansla tanımlanır. Aktif güç kavramı ise, kendine muktedir bir bedende, şeyleri yapabilme yeterliliği ile ortaya çıkar.¹²³

¹¹⁹ Copleston, A. g. e. , s. 80-81.

¹²⁰ Uygur N. , Güneşle, s. 296-297.

¹²¹ Dannhauser, A. g. e. , s. 843.

¹²² Pearson, **Kusursuz Nihilist**, s. 73.

¹²³ Patton Poul, Politics and The Concept of Power in Hobbes and Nietzsche, **Nietzsche Feminism and Political Theory**, Routledge, London, 1993, s. 153.

Heidegger açısından Nietzsche'nin güç istemi doktrini, Batı düşünce geleneğinin devamıdır. Heidegger, düşünürün güç istemi kavramını, antik Yunan'dan beri sorula gelen 'varlıkların temel karakteri olan varlık nedir?' sorusuna cevap niteliği teşkil ettiğinden dolayı metafizik olarak addeder. Bu sebepten dolayı Heidegger, tüm varlığın nihai olarak güç isteminden ibaret olduğunu düşünen Nietzsche ile yüzleşmenin, metafizik geleneğin bütünü ile yüzleşmek anlamına geleceğini ifade eder.¹²⁴

Derrida ise, Heidegger'in aksine Nietzsche'yi belirli bir sınıflandırma ya da bir yerde konumlandırma gayreti ile okumaz. Esasen Derrida 'son metafizikçi' veya 'son felsefeci' gibi nitelemelerin karşısındadır.¹²⁵

Derrida, Heidegger'in Nietzsche'yi metafizikçi olarak yorumlamasını, onun aktif unutma kavramını yanlış anlamasına bağlar. Varlığın unutulması kavramını Heidegger varlığın gizlenmesi olarak algılamıştır. Oysa Derrida' ya göre Nietzsche'deki aktif unutma, metafiziğin varlık kavramından özgür kalma isteğine işaret etmektedir.¹²⁶

Terry Eagleton'a göre ise, Nietzsche fenomenlerin gerisinde hiçbir şey olamayacağını idrak ve beyan ederek, metafizikçi olmadığını açıkça ifade etmiştir. Eagleton için güç istemi; *'her şeyin savaştan çok çeşitliliği içinde, dinamik, kendini zenginleştirebilen, yayılan, çarpışan ve mücadele eden şeylerin; ortaya çıktığı oynak güç meydanını amaçlar. Bu yüzden güç istemi hiç de bir varlık türü değildir.'*¹²⁷ Bu bağlamda güç istemi, dünyanın büründüğü tek, tümel formdur.

Nietzsche'yi metafizik gelenek dışında gören bir diğer yazar Kaufmann'dır. Ona göre Nietzsche, düalist Batı metafizik geleneğinden özellikle *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı çalışması ile tam anlamıyla kopar. Bu açıdan bakıldığında, onda güç istemi kavramı, bir metafizik tesis etmek için değil, psikolojik bir ön kabul olarak kullanılmıştır.

¹²⁴ Heidegger, **Nietzsche I**, "The Will to Power as Art", (Translated by Dawid Farrell Krell) Harper and Row Publishers Inc. , San Francisco, 1991, s.4.

¹²⁵ E. Behler, **Confrontation, Derrida/ Heidegger/ Nietzsche**, (Translated by Steven Taubeneck) Stanford University Press, California, 1991, s. 23.

¹²⁶ A. g. e. , s. 51.

¹²⁷ T. Eagleton, **Estetiğin İdeolojisi**, (çev. Hakkı Ünler) Özne y. , İstanbul, 1998, s. 256

En kesin tanımıyla Nietzsche güç istemi doktrinini, Batı metafizik geleneğinin ve Hristiyan ahlak düşüncesinin neden olduğu nihilizmi aşmak ve üst insanı yaratmak adına ortaya koymuştur. Üst insan, bu doktrin ile kendisinin ötesine geçecek ve böylelikle değerleri yeniden değerlendirme fırsatı bulabilecektir. Tam da bu noktada Tanrının ölümü, insanın unutulmuş yaratıcılığının keşfedilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla filozofun tasarladığı doktrin, herhangi bir teolojik prensibe başvurmaksızın, insanın nasıl bir insan olması gerektiğini açıklayacak ve oluş ile uyum içerisinde olacaktır.

Bütün realitenin en basit karakteristiği olan güç istemi, aynı zamanda her şeyi bilme ve her şeyi yönetme anlamında filozofların bilme isteğini de ihtiva eder.¹²⁸

Güç İstemi kavramının esas teşkil eden noktası, insanın kendini alt etmesi ile arasındaki ilişkisidir. Bu bağlamda *Kaufmann*, güç istemi doktrininin, yaşam istemi ve haz ilkesi ile karşıtlık durumu içinde olduğunu söyler.¹²⁹

Martin'e göre de Nietzsche felsefesinde, güce duyulan ihtiyacı, varoluşu her yönüyle onaylamak, fenomenal olanın bütünlüğünü sağlamak, insan yaşamı için yeni değerler yaratmak ve üst insanın dönüşümünü sağlamak amacıyla tesis etmiştir.¹³⁰

Sonuç olarak güç istemi, bir amaca göre gerçekliği şekillendirmeye yönelik bir girişim olarak metafizik bir doktrin olduğu kadar, yaratıcı çağrısı ile varoluşsal bir teşebbüsü de ifade eder. Nietzsche'nin onayladığı güç, başkaları üzerinde üstünlük sağlamaya yönelik bir güç değildir. Onun güç istemi ideal ifadesini, benin sınırlarını aşan, fakat bununla birlikte kendini de olumlayan kişilik tipinde bulur.¹³¹ Düşünür güç istemini psikolojik bağlamda daha detaylı bir şekilde ele almış ve insan fiillerini motive eden çok çeşitli dürtülerin hepsini güç isteminin temel değişkenleri olarak tanımlamıştır.¹³²

¹²⁸ Dannhauser, A. g. e. , s. 842-843.

¹²⁹ Kaufmann, A. g. e. , s. 81-82.

¹³⁰ Martin, A. g. e. , s. 139.

¹³¹ MacIntyre, *Etik'in Kısa Tarihi*, s. , 255.

¹³² W. T. Jones, *A History of Western Philosophy IV* (Kant and the Nineteenth Century) , Harcourt Brace Jovanovich Inc. , New York, 1975, s. 249

Kısacası, Nietzsche'nin güç istemi kavramlaştırması ile yaşamın bütünlüğü, tikelliği onaylanır ve tüm güçler aktif hale gelir.

D-Üst İnsan-Üstün İnsan 'Übermensch'

Nietzsche'nin etiğinin olabilirlik koşulu anlamında nihilizmi aşmanın tek yolu benliğin dönüştürülmesidir. Filozofun benliğin dönüştürülmesi maksatlı felsefi çabası dâhilinde; güç istemi, üst insan, amor fati ve ebedi dönüş (bengi dönüş) kavramları birbiriyle yakından ilintilidir.

Dawid Owen, etik refleksiyonun; insani varlıkların ontolojik özü, etik düzen, asketik pratikler seti ve bir telos olmak üzere dört temel unsuru içerdiğini belirtmiştir. Ona göre Nietzsche'nin etiğinin ontolojik özü; güç istemi, etik düzeni; ebedi dönüş düşüncesi, asketik prensipler kümesi; kendini alt etme süreci, telos ise üstün insan ve amor fatidir.¹³³

Üstün insan ve amor fati kavramları Nietzsche'de, değerlerin değersiz hale geldiği nihilizm çağında insanlığın önünde duran yeni idealler olarak tanımlanır. Pearson'a göre, üst insan kavramlaştırması, Hristiyan ahlakının dünya görüşünün, otoritesini ve üstünlüğünü yitirmesinin ardından, insanın bundan sonraki disiplin ve gelişimi sorununa ilişkin Nietzsche'nin cevabını yansıtır.

Pearson; üst insan ideali ile tüm putlara saldırmasına rağmen, Nietzsche'nin bizzat kendisinin idealin mantığı içinde tuzağa düştüğünü, Platon'a kadar uzanan Batı metafizik geleneğinin süreklilik döngüsünden kurtulamadığını iddia etmiştir. Ona göre üstün insan kavramı, gelecek için umut aşılama ve şimdiyi hor görme duygusu ile tam da metafizik bir ideal fonksiyonu icra etmektedir.¹³⁴

Daniel W. Conway'e göre ise, Nietzsche'nin üstün insan kavramlaştırması, soyut ve aşkın bir şey olmaktan ziyade, insani mükemmelliği cisimleştiren bir kavramdır. Söz konusu kavram, başka bir ahlaki ideal değil, insanlıktan bağımsız olmayan, onunla ilişki içerisinde somut ve ampirik bir tipe işaret

¹³³ Dawid Owen, *Nietzsche, Politics and Modernity*, Sage Publication, London, 1995, s. 112.

¹³⁴ Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s. 140.

etmektedir. Conway açısından Nietzsche'nin üstün insanı, tamamıyla etik bir kavramdır ve hiçbir şekilde soyut bir teori sunmamaktadır.¹³⁵

Heidegger de, Nietzsche'deki anlamıyla üstün insanın, bir mucizevî kurgu ya da masal kahramanı olmayıp, var oluşu ya da varlıkla ilişkisi Plâtonculuğun şu ya da bu biçimiyle belirlenmiş 'önceki insanın' ötesine geçen insana işaret ettiğini belirterek, kavramı Platoncu mantığın dışında değerlendirmiştir.¹³⁶

Nietzsche'nin üst insan kavramını ideal-gerçeklik dikotomisi bağlamında değil, tam tersine, gerçekle ilişkisi ve gerçekle barışık olması bağlamında algıladığı yazarın kendi eserlerinde de açıkça belirtilmiştir:

*'Ruhumuz büyüklüğe öylesine yabancı ki, üstün insan korkunç gelirdi size iyiliği içinde... Zerdüşt'ün ne yapmak istediğini kavramak için, başka yerden değil, buradan başlamalıdır işe: Onun tasarladığı türden insan, gerçeği olduğu gibi tasarlar: Buna yetecek güçtedir, ona yabancılaşmamıştır, ondan kopmamıştır; onun ta kendisidir, en korkunç, en sorunsal yanını da içinde taşır ve ancak böylelikle büyük olabilir insan.'*¹³⁷

Ünlü filozofta üstün insanın ideal olma vasfı, gerçeklikten kopmamış olmakla birlikte, aynı zamanda ona teslim olmamaya ve onu aşmaya yönelik bir vurguyu içeriyor olmasından kaynaklanır. Nietzsche, üst insanın karşısına son insan tasvirini yerleştirerek söz konusu vurguyu daha da belirgin hale getirmiştir.

Son insan asketik ideale karşıt bir ideali temsil eder. Onun, hoşnutluğu maksimize etmek ve acıyı minimale indirmek yegâne amacıdır ve bu amaç kendini 'eşit haklar' şeması içinde ortaya koyar. Nihilizm bağlamında son insan sürü vizyonunun gerçekleşmesidir. Üst insanın hali hazırda olan gerçekliğe teslim olmama noktasında bir ideali sunmasına karşın, son insan, arzularını takip etmek ve acı çekmekten kurtulmak anlamında konformisttir.¹³⁸ Kendini alt etmeye yönelik isteğin karşıtı olan kendini koruma

¹³⁵ Conway, Daniel W. , **Nietzsche and the Political**, Routledge, London, 1997, s. 20-23.

¹³⁶ Heidegger, **Nietzsche'nin Plâtonculuğu Tersine Çevirmesi**, s. 140.

¹³⁷ Nietzsche, **Ecce Homo**, s. 147.

¹³⁸ Owen, A. g. e. , s. 122.

arzusunu son insanın arzusudur¹³⁹ ve Tanrının ölümü ile ortaya çıkan boşlukta kendini koruma güdüsü, son insan için motive edici veya teselli edici tek duygudur. Nietzsche açısından, bundan böyle kendinden nefret edemeyeceğinden dolayı son insan en bayağı insandır. O, ne yönetmeyi, ne yönetilmeyi, ne zenginliği, ne fakirliği, fakat herkesin kendisiyle eşit olmasını ister.¹⁴⁰

Eşitlik ideali, insanların aynılaşmasına ve sürü vizyonuna yol açarak Nietzsche'nin 'mesafe pathos' u kavramı gereğince oldukça sorunludur. İfade edilen kavram filozofun eserlerinde her türlü sağlıklı çağın temel bir karakteristiği olarak sunulur:

*'Bizim erdemlerimiz, zayıflığımız tarafından koşullanmış ve istenmiştir... Eşitlik, kendini eşit haklar kuramında yalnızca ifade eden belirli olgusal benzerlik, temelde çöküştür: İnsan ile insan, sınıf ile sınıf arasındaki uçurum, tiplerin çokluğu, kendi olma ve ayağa kalkma istenci, benim uzaklığın pathosu dediğim şey, her güçlü çağın karakteristiğidir.'*¹⁴¹

Nietzsche için, üst insanla son insan arasındaki karşıtlık ilişkisi mesafe pathosunu anlamak açısından son derece önemlidir. Mesafe pathosu, hali hazırdaki halimizi alt etmemiz ve onun ötesine geçmemizin gerekliliğine, her iki hal arasındaki mesafenin görülmesini sağlayarak işaret eder.

Nietzsche'ye göre kendini alt etme özü ters yüz etmeyi gerektirir, zorlu ve saldırıya açık bir süreçtir. Kendini alt etme projesi, kişiye yabancılaşmış kusurlu yanları erdemlere, eksiklikleri avantajlara dönüştürerek yeniden değerlemeyi yükümler. Yapılması gereken, yerine diğerlerini ikame etmek değil, özün kendisinin değiştirilmesidir.

Bu anlamda kendini alt etme, ne kayıp bir masumiyete dönüş, ne de romantiklerde olduğu gibi doğaya dönüş özlemini ifade eder. Nietzsche'de kendini alt etme ile söz konusu olan, orijinal otantik bir doğanın restore edilmesi değil, ikincil yeni bir doğanın üretilmesidir.¹⁴²

¹³⁹ Dannhauser, A. g. e. , s. 842.

¹⁴⁰ Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, s. 72.

¹⁴¹ Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, s. 72.

¹⁴² Conway, A. g. e. , s. 69.

Kendini alt etme düşüncesi Nietzsche'nin felsefesinde nihilizmin üstesinden gelinmesi amacıyla, değerleri yeniden değerleyecek olan üstün insana ulaşılmasının bir ön koşuludur. Deleuze'e göre bu bağlamda üst insan, düşünmenin yeni bir şekline kutsal olandan farklılaşmaya işaret eder. Değerlemenin yeni biçimi ise, ne soyut bir ikame, ne de diyalektik bir ters yüz etmedir. Anlatılmak istenen, değerlerin kendisinden türediği özde bir ters yüz etme ve değiştirme çabasıdır. Deleuze açısından tam da bu noktada üst insan ve yeniden değerlendirme, Nietzsche'nin pozitif amacının iki yönünü oluşturmaktadır.¹⁴³

Değerleri yeniden değerleyecek Nietzsche'nin üstün insanı, iyinin ve kötünün ötesinde yani ahlaktan bağımsız konumlanmalıdır. Düşünüre göre, hayatı ve gücü ehlileştiren ahlak ancak bir hastalık semptomu ve hasta etiğidir.¹⁴⁴

Oysa üstün insan, hakikat ve inanç olmaksızın yaşamayı bildiğinden ötürü sağlıklı bir insanın prototipi olmaktadır.¹⁴⁵

Üstün insan, kendisine, tutkularına, güçlerine ve zayıflıklarına hâkim olabilen insandır. Kendisi, varlığın tabiatını seyrettiğinde iğrenir, bu nedenle insandır fakat pek insanca değildir. Çünkü o, tiksintilerinin üstesinden gelecek kadar güçlü ve pesimizmden yaşamı tasdiğe geçebilecek nadir insanlardandır.¹⁴⁶

İnsanın salt kendisinin efendisi olması anlamında Nietzscheci mükemmellik, insani borçların ortadan kaldırılması anlamına gelmemektedir. Filozofun egemenlik anlayışı, borçlardan feragat etmeye değil, onların baskısından kurtulmaya işaret eder. Egemen bireyler sadece kendilerine

¹⁴³ Gilles Deleuze, **Nietzsche and Philosophy** (Translated by Hugh Tomlison), The Athlone Press, New York, 1989, s. 163.

¹⁴⁴ Richard Wisser, "Üstün İnsan Görünürde mi?", **Felsefe Arkivi**, sayı: 27, Edebiyat Fakültesi Basım evi, İstanbul, 1970, s. 82.

¹⁴⁵ Eric Heller, **The Importance of Nietzsche**, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, s. 13.

¹⁴⁶ Jones W. T., **A History of Western Philosophy IV** (Kant and the Nineteenth Century), Harcourt Brace Jovanovich Inc., New York 1975, s. 256.

karşı borçludurlar ve doğal hayvandan insani hayvana geçiş süreci, insanlık ancak egemen bireyleri var kıldığı zaman tamamlanabilecektir.¹⁴⁷

Conway'in yorumuyla Nietzsche üst insana ulaşma yolunda kendini alt etmenin iki önemli modelini ele almıştır. İlki, kendini alt etmeyi istemeyi eylem boyutuna taşıyan iradeci modeldir. Bir diğeri ise, kendini keşfetme programının onaylanmasına dayanan bilişsel modeldir. Burada kendini alt etmenin görevi, içinde kişinin kendisinin estetik rehabilitasyona direncini sağlayacağı kadere yönelik sağlıklı bir minnettarlığı sağlamak olacaktır.

Nietzsche'nin, üst insanın kendini keşif ve alt etme süreci içinde, insani varlığın büyüklüğü için sunduğu formül, '*Amor Fati*' dir.¹⁴⁸ Bu noktada Amor Fati, hem Nietzscheci etiğin bir başka ideali hem de üstün insanın tabiatının bir parçası olarak tasvir edilir.

Dolayısıyla üstün insan dünyanın kaderini hakiki bir şekilde onaylayan ve taşan maksimal güç hissinin kabulünü deneyimleyen bir varlıktır.¹⁴⁹

E-Amor Fati

Nietzsche'de üstün insanın onu ayrıcalıklı kılan özelliklerinden biri olarak sunulan amor fati, aynı zamanda zorunluluğun bir sevgisi ve insanın büyüklüğünün bir işareti olarak belirir: '*Bir insanın büyüklüğünü belli eden bence Amor Fati*' dir; insanın hiçbir şeyi geçmiştir. Zorunluluğa yalnızca katlanmak, hele onu gizlemek yetmez; her türlü ülkücülük zorunluluğa karşı bir aldatmacadır. İş onu sevmekte...'¹⁵⁰

Amor fati, Nietzsche'nin var oluşun yazgısal karakterine yönelik vurgusu nedeniyle yaşam sevgisi veya kader sevgisi olarak sunulmuştur. Doğru anlaşılması adına, buradaki yazgı, kişinin olduğu hale gelmesi fikrinin bir ifadesi olarak ele alınmalıdır.¹⁵¹ Yazgının bu tarz kavranışı, Nietzsche'nin benliği eylemlerle birlikte ele alan oluş felsefesinin bir sonucu olarak düşünülmelidir. Eylemler ve davranışlar karakterlerin ifadesidirler ve bu anlamda eylemler benliğin öyküsel tarihini oluştururlar. Hiçbir eyleyenin

¹⁴⁷ Conway Daniel W., **Nietzsche and The Political**, Routledge London, s. 19.

¹⁴⁸ A. g. e. , s. 71-72.

¹⁴⁹ Owen, A. g. e. , s. 110.

¹⁵⁰ Nietzsche, **Ecce Homo**, s. 55.

¹⁵¹ Owen, A. g. e. , s. 109.

yalnız olmadığı gerçeği düşünülür ise eylemler, benin diğer benlerle yani özneler arası ilişkiler bağlamında gerçekleşebilirler. Bu durumda kişinin parçası olduğu kader, kültürdür. Kültür insanlığın bir parçası, insanlık ise dünyanın kaderinin bir parçasıdır. Dolayısıyla Nietzsche'nin kader sevgisine dair söyledikleri, kişinin kendi kaderini sevmesinin ötesinde, kültürün, insanlığın ve dünyanın kaderine yönelik bir sevgiyi de içerir. Kısaca amor fati, güç hissindeki artış olarak mutluluğa gönderme yaparken, kaderin bütününe yönelik bir sevgi ve bütün dirençlerin üstesinden gelme olarak kendini gösterir.¹⁵²

Amor fati yani yaşamın koşulsuz olarak olumlanması, Nietzsche'yi, kökeni Platon'a kadar geri götürülebilecek, metafizik düşünce geleneği ve bu geleneğin bir sonucu olarak ortaya çıkan nihilizm çağının kötümser filozofu Schopenhauer'dan ayırır. Platon, Hristiyanlık çağı ve Schopenhauer'da bu dünya yadsınmakta iken, Nietzsche amor fati ile karşıt bir tutum belirlemiş, tüm yaşamın olumlanması yoluyla acıya bile evet demenin önemini vurgulamıştır. Filozofa göre olgusalığa evet demek güçlülerin, olgusalıktan kaçış ise zayıf ve korkakların işidir.¹⁵³

Richard Wisser'e göre Nietzsche, dünyanın temelinde iradenin yattığı düşüncesini Schopenhauer'dan almasına karşın, onun kötümserliğini paylaşmaz; tersine yaşamın özünün acı olduğu düşüncesinden yola çıkarak yaşamın evetlenmesine ulaşır.

Nietzsche, Schopenhauer gibi, bu dünyaya duyulan tiksintiden dolayı hiçliğe felsefi bir kaçışı (nirvana) değil, hiçliğin içinden geçerek nitelikçe daha üstün, daha yüksek bir basamağa ulaşmanın yolunu gösterir.¹⁵⁴

Yaşama evet demek, bir anlamda, trajik oluşun kabul edilmesi demektir. Bu ise yaşamın, nihai amaçlardan ve ahlaki ereklerden yoksun olduğunu idrak olunması anlamına gelmektedir. Metafizik düşüncenin ahlaki idealler dolayımı ile güçsüzlük ve hınç duygusuyla yargıladığı yaşam, Nietzsche için iyyinin ve kötünün ötesinde bir masumiyete sahiptir. Yaşamın ve oluşun

¹⁵² A. g. e. , s. 109-110.

¹⁵³ Kaufmann, A.g. e. , s. 95.

¹⁵⁴ Wisser, A. g. e. , s. 80-81.

masumiyeti düşüncesi, filozofun ebedi dönüş kavramlaştırması ile anlamını tamamlar. Hayata evet demek ise, varlık çemberinin sonu gelmez dönüşünü kavramak ve istemek demektir.¹⁵⁵

F-Ebedi Dönüş /Bengi Dönüş

Ebedi dönüş düşüncesi, kendimizi tanıma ve kendimizin üstesinden gelme imkânları sunan bir etik düzen olması niteliği ile Nietzsche'nin felsefesinde önemli bir yere sahiptir.

Bengi dönüş olarak da tercüme edilmiş olan söz konusu düşünce, zamanın akıp gitmekte olan sonsuz hareketinin var oluşsal deneyimine atıfta bulunur. Zamanın boyutları temelde birbiriyle bağlantılı olarak ve anın dramatik gerçekliği bağlamında yaşanır. Ebedi dönüş düşüncesi ile insan yaşamın trajik özelliğinden kurtulmaya çalışmaktan vazgeçip onu onaylamayı öğrenecektir.¹⁵⁶ Bu noktada ebedi dönüş düşüncesi Nietzsche'de erişilebilecek en yüksek olumlama ilkesi olarak karşımıza çıkar.¹⁵⁷

Bengi dönüş kavramlaştırması, hem kozmolojik ve fiziksel bir doktrin hem de benliğin dönüştürülmesi anlamında etik bir düzen olma anlamında üçlü bir fonksiyon icra etmektedir. Kozmolojik bir düşünsel yapı olarak ebedi dönüş kavramı geçmiş zamanın sonsuzluğunu işaret eder. Aynı zamanda, evrenin bir denge durumuna sahip olduğu ve oluşun nihai bir durumunun, ereğinin olduğuna dair düşüncelerin ciddi bir eleştirisi olarak sunulur.¹⁵⁸ Bu anlamda ebedi dönüş düşüncesi sürekli bir oluşa işaret eder ve Nietzsche'yi, oluşun yadsındığı, yaşamın bir öte dünya lehine dışlandığı varlık felsefesinden ve metafizik düşünce geleneğinden ayırır. Bengi dönüş düşüncesiyle, tümel olan tek şey tikel olandır ve ebedi olan geçici ve zamansal olanla özdeşdir*.¹⁵⁹

Söz konusu kavram; her şeyin aynen tekrar etmesi şeklinde bir düşünceye göndermeye yapan, kapalı bir döngü anlamına gelmemelidir zira ebedi dönüş ile vurgulanmaya çalışılan kısır bir yineleme süreci değildir. Nietzsche'nin asıl olarak vurgulamak istediği, insanın ebedi dönüş süreci

¹⁵⁵ Ioanna Kucuradi, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1997, s. 70-71.

¹⁵⁶ Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s. 145.

¹⁵⁷ Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 103.

¹⁵⁸ Deleuze, A. g. e. , s. 47.

¹⁵⁹ Ross Pole, *Ahlak ve Modernlik* (çev. M. Küçük) , Ayrıntı y. , İstanbul, 1993, s. 175.

içersinde yapıp ettiklerinin olumsal ve ilişkisel olduğu noktasındadır. Bu anlamda ebedi dönüş düşüncesi, insanların, tüm yapıp etmelerini iyinin kötünün ötesinde onaylanmasına dolayısıyla da ahlaksal olarak eyleyen varlıklar olmaktan çıkıp, özgür kılınmasına işaret eder.¹⁶⁰

Bengi dönüş düşüncesi, kozmolojik bir doktrin olarak ele alınabilmesinin yanı sıra bir ahlak teorisi olarak da düşünülmüştür. Bryan Magee, J. P. Stern' nin ebedi dönüş düşüncesinden bahsederken, onun bir varlık teorisinden çok bir ahlak teorisi olduğuna ilişkin saptamalarına önemle işaret etmiştir.¹⁶¹ Martin' de söz konusu doktrini, insanın simyasal dönüşümü için anlamlı bir metafor olarak değerlendirir.¹⁶²

Benlik ve eylemleri birbirinden ayrılmaz bir bütün olduğuna ve eylemler aynı zamanda insanın karakterinin aynası olduğuna göre, ebedi dönüş düşüncesi; insanın sonsuza dek kendini yineleyeceği anlamına gelir. Fakat bu yineleme insan, eylemlerinden ve kendinden hoşnut ise olumlu bir anlama sahiptir. Ters durumda ise, ebedi dönüş düşüncesi, memnun olmadığımız davranışlarımızı terk etmemizin ve benliğin dönüştürülmesinin itici gücünü teşkil ve teşvik edecektir. Bu noktada Nietzsche'nin ifade edilen doktrini, insanın kendisinin üstesinde gelme kapasitesini açığa çıkararak, değerleri yeniden değerlemesine imkân verecek ve düşünürün nihilizmi aşmaya yönelik felsefi çabasının temel unsurlarından birini oluşturacaktır.

¹⁶⁰ H. Yavuz, Nietzsche ve Bengi Dönüş, *Cogito*, Sayı 25, İstanbul, 2001, s. 146.

¹⁶¹ Magee, A. g. e. , s. 256.

¹⁶² Martin, A. g. e. , s. 120.

IV. BÖLÜM

SİYASET FELSEFESİNDE NİETZSCHE

I-NİETZSCHE VE POLİTİK NİHİLİZM SORUNU

Politik nihilizm genel olarak bir siyasal topluluğun benimsemiş olduğu, hem politik yaşamı anlamlı ve mümkün kılan hem de politik iktidarın meşruiyetine referans teşkil eden değerlerin geçerliliğini kaybetmesinden kaynaklanan bir sorun olarak tanımlanabilir. Nihilizmi bir sorun olarak görmeyen post modern bakış açısı bir kenara bırakılacak olursa, nihilizm, tarihsel anlamıyla modernizme ait bir sorun olarak görüldüğü için, politik nihilizm de, modern politik yaşam ve düşüncenin krizine işaret etmektedir.

Politik nihilizmi modernizm ile ilişkisi bağlamında ele alan üç ana perspektiften bahsedilmektedir. Bunlar; politik nihilizmi, klasik felsefedeki iyi anlayışının ve erdem nosyonunun kaybedilmesiyle ilişkili bir sorun olarak gören *klasik perspektif*, araçsal aklın hâkimiyetine bağlı bir sorun olarak ele alan *modern perspektif* ve bütün bir Batı düşünce ve kültür geleneğinin yazgısı olarak teşhis eden Nietzscheci perspektif'dir. Her üç bakış açısı da politik nihilizmi, modern zamanlarda deneyimlenen bir sorun olması bağlamında modernizmle ilişkilendirmek hususunda görüş birliği içindedirler. Lakin klasik perspektif, sorunun başlangıç noktası olarak modern düşünceyi gördüğü ve modern düşüncenin klasik düşünceyle olan sürekliliğini göz ardı ettiği için, modern perspektif de, sorunun modern değerler dizisi içinde kalınarak çözülebileceğine olan inancından dolayı Nietzscheci anlayışın dışında kalırlar.

Politik nihilizm ile alakalı her üç bakışta da modernizme ilişkin eleştiriler mevcut olmakla birlikte, sorunu klasik düşünceden başlatarak tüm metafizik geleneği mercek altına alan, bütüncül ve kuşatıcı bir söylem Nietzsche dışında dile getirilmemiştir. Yine her üç perspektif de, politik nihilizmin temelinde sübjektivizm sorunu olduğu yönünde birleşseler de, sübjektivizmin ortaya çıkış nedenleri ve giderilmesi konusunda farklı değerlendirilmelere sahiptirler.

Klasik perspektif; politik yaşamın aşkın ahlaki standartlardan mahrumiyeti, modern perspektif ise; politikanın ve bireyin özerkliğini yitirmesi sorununa odaklanırken, Nietzsche' de farklılığı, çoğulluğu ve oluşu yadsıyıcı bir politik yaşam nihilistik olmakla suçlanır. Sorunun klasik ve modern algılanışlarında, birlikte yaşamayı mümkün kılan ortak değer ve normların mevcudiyet problemi araştırılırken, Nietzsche, birlikte yaşamın niteliği üzerine düşünmektedir.

Politik nihilizm kavramlaştırması Nietzsche'de üç ayrı anlam içeriği ile kullanılmaktadır. İlki; yıkıcı*/yaratıcı politik eyleme, ikincisi; bir siyasal organizasyonun var olabilmek için ihtiyaç duyduğu ortak değer ve ideallerin yokluğuna ve sonuncu; içinde bütünleştirici değerleri barındırsa bile söz konusu değerlerin yaşamı ve oluşu yadsıyıcı fonksiyonuna bağlı olarak kendini gösteren siyasi kültür ve yaşamın nihilistik mahiyetine işaret eder.

Nietzscheci değerlendirmenin ilk biçimiyle politik nihilizm, yıkıcı-yaratıcı güç isteminin bir tezahürü olan aktif nihilizmin bir formu olarak onaylanır. Bu noktada anlatılmak istenen, politik eylemin, kendisinden başka bir yargılama kriterine bağımlı olmamasıdır. Söz konusu politik eylemin bağımsızlığını tehlike olarak görenler açısından durum, tehlikeli bir irrasyonalizme ve bundan kaynaklanacak sonu gelmez çatışma ve uzlaşmazlıklara, baskıcı yönetimlere ve hatta politik şiddete sebebiyet verici bulunurken, Nietzsche tarafından olumlanır. Düşünürün politik nihilizmin ilk formuna atfettiği söz konusu olumlu değer, eylemin mahiyetine dair düşünceleriyle doğrudan ilintilidir.

Nietzsche gibi Arendt'de eylem ile eyleyen arasında tözsel bir ayrım olduğu düşüncesine, eyleme zayıflatıcı bir fonksiyon yüklediği gerekçesiyle karşı çıkmaktadır. Her iki düşünür de, bu ayrım üzerinden temellenen,

* Politik nihilizmin bir göstergesi olan yıkıcı eylem, nihilizmin kavramının içeriğinde bulunan reddedici tutumunun bir sonucu olarak görülebilir. Politik nihilizmde söz konusu tutum, politik otoriteye ve kurulu politik düzene yönelik yıkıcı eylemlerle kendini gösterir. Fakat yıkıcı eylemin anlaşılan bu ifadesi kaba bir nihilizm anlayışına karşılık geleceği için Nietzsche açısından sorunludur. Nietzsche'nin düşün yapısına göre, yıkma eylemi yaratmanın bir ön koşuludur. Salt yıkıcı bir tutum filozof için olgunlaşmamış pasif nihilizme tekabül eder ve modern dönemin tüm devrimci hareketlerini bu noktadan hareketle eleştirir.

teleolojik* modelinin indirgemeci karakterini şiddetle eleştirerek, eylemi, performansla ilişkisi bağlamında ele alırlar.

Nietzsche, eyleme ilişkin görüşlerini de tüm düşünsel yapısının merkezine oturttuğu estetizm dolayısıyla oluşturmuş ve eylemin masumiyetine işaret ederek, onu iyinin ve kötünün ötesinde konumlandırmıştır.¹⁶³ Ünlü filozofun söz konusu estet yorumunda eylemi yargılamak için yegâne ölçüt, eylemin dışındaki araç, amaç ve moral faktörler değil, onda içsel olarak bulunan büyüklüktür.¹⁶⁴

Eyleme ilişkin bu yorum, Nietzsche ve Arendt'in özgürlük anlayışlarına da temel teşkil etmiştir. Onlar için özgürlük, ne eylem olmayan herhangi bir seçimden kaynağını alabilir, ne eylemden ayrılabilir ne de onu önceleyen bir mahiyete sahiptir. Eylem; parçalanmış benliği bir araya getirerek, varlığın biricikliğini ve bütünlüğünü mümkün kıldığı için, özgürlük de ontolojik bir karakter içermektedir.¹⁶⁵ Nietzscheci perspektifte, eylemin zayıflatıcı etik ve epistemolojik dışsal kısıtlamalardan bağımsız hale gelmesini ifade eden politik nihilizmin fırsat olarak algılanışı, tam da onun söz konusu ontolojik yapısından kaynağını almaktadır. Dolayısıyla hem Nietzsche hem de Arendt; eylemi insani var oluşun bir ifadesi olarak gördükleri için, akıl-eylem, teori-pratik ayrımı bağlamında, eylemi olumsuzlayan Batı düşünce geleneğini kıyasıya eleştirmişlerdir. Nietzsche açısından, Batı düşünce geleneği, güç isteminin sürekli olarak zayıflatılmasına sebebiyet vererek, insanın eylemleriyle arasındaki bağlantının çözülmesine neden olmaktadır.¹⁶⁶

Nietzscheci perspektifte eyleme verilen öncelik aslında ontolojinin epistemoloji ve etik karşısındaki önceliğini ifade eder. Esasen filozof için

* Nietzsche, yaşamı ve evreni bir takım erek ve amaçlarla açıklayan düşünce fikrini kabul etmediği için anti-teleolojik bir felsefeye sahiptir. Lakin düşünür amaç düşüncesinin tümüne karşı olmayıp insanoğlunun amaç ve anlam olmadan yaşayamayacağını belirtmiştir. Nietzsche'nin karşı olduğu, amacın var oluşu bütüncül bir şekilde açıkladığı toptancı düşünce biçimidir. Zira Nietzsche'ye göre yaşam yapılandırılmamış bir kaostur ve şans ile yönetilir. Onun açısından telosa yönelik aşırı vurgu, hareketin kendini tüketmesine, gelişmenin kesintiye uğramasına ya da engellenmesine sebep olacaktır. Tam da bu noktada Nietzsche'nin anti-teleolojik bakışı, özgürlük ve yaratıcılığın onaylanmasıdır.

¹⁶³ Villa Dana R. , 'Beyond Good and Evil; Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action' , **Political Theory**, Vol. 20, No. 2, May 1992, s. 276.

¹⁶⁴ A. g. m., s. 280-281.

¹⁶⁵ A. g. m., s. 282.

¹⁶⁶ Warren Mark, Nietzsche and Political Philosophy, **Political Theory**, Vol. 13, May 1985, s. 190.

önemli olan, faaliyet veya öznel kapasite olarak, organize edilmiş güç meseleleridir. Epistemoloji ve etiğin bilen öznesi ve ahlaki faili, tam da insanın aktif varlığını-olumsallığını yadsıyarak, ben'in doğasıyla ilgili birtakım kurgusal varsayımları içerdikleri için nihilistik sayılırlar.¹⁶⁷

Nietzsche açısından ise, insanın dünyadaki aktif varlığı, epistemolojinin içerdiği kesinliğin ve etiğin standardizasyonunun ötesinde bulunur. Nietzsche; içerisinde varlığı önceleyen kurgusal bir özne nosyonu barındıran epistemoloji ve etiğin yerine, olumsal ve dinamik bir benlik anlayışı yani ontoloji ile bağlantılı bir epistemoloji ve etik ileri sürmüştür

Nietzsche için, her ne kadar güç isteminin bir tezahürü olan eylem, ontolojik bir ilke olarak öncelikli bir yere sahip olsa da, varlığın imkânı için tek başına yeterli değildir. Çünkü insanın varlığı, değerlerin varlığına ve niteliğine bağlıdır. İnsan değerlerden yoksunluğu ölçüsünde hiçliğe yaklaşır. Bu noktadan hareketle, bir politik topluluğun varlığı da o topluluğa ait bireylerin eylemleriyle şekillenen ve eş zamanlı olarak bireylerin var oluş tarzını belirleyen, politik değerlerin varlığına bağlıdır. Dolayısıyla, söz konusu değerlerin yokluğu politik düzeyde bir nihilizm sorununa sebebiyet verecektir.

Politik nihilizmin ikinci anlamını; insani yaşamı anlamlı kılan en yüksek değerlerin değersizleşmesi ile açığa çıkan krizin politik alandaki karşılığı olarak tarif etmek mümkündür. Detwiler' in de belirttiği üzere; Tanrının ölümü teşhisinin, ortak yaşama temel teşkil ederek politik yaşamı anlamlı kıldığı düşünülen değerleri, geçersiz hale getirmesi kaçınılmazdır.¹⁶⁸ Tanrının ölümüyle meydana gelen temelsizlik duygusu, modern politik düşünürler tarafından bir yurt özlemi (homesickness) olarak hissedilmiş ve ortak yaşamı güvence altına alacak yeni bir ana ilke arayışı söz konusu düşünürlerin en önemli amacı olmuştur. Connolly'ye göre, Hobbes'un akla, Rousseau'nun doğaya, Hegel'in tine yönelik vurgusu bu arayışın örnekleri olarak görülebilir.

¹⁶⁷ Warren, *Nietzsche and Political Thought*, s. 4.

¹⁶⁸ Detwiler Bruce, *Friedrich Nietzsche and The Politics of Aristocratic Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1990, s. 83.

Connolly, modern düşünürlerin çabalarını başarısız* görse de, kriz ve krizin ciddiyetini anlaşılmasında önemli olduklarını belirtmiştir.¹⁶⁹

Modern politik düşünce ve yaşamda kendini gösteren bu krizi meşruiyet krizi olarak adlandırmak mümkündür ve politik düzeni makul ve anlamlı kılacak temellerin yokluğuna neden olduğu için, bir anlamda yasa koyma krizidir.

Pearson'un da ifade ettiği üzere, insanlığın şimdiye kadarki yasa koyucuları dayanaklarını, iyinin metafiziksel ve ilahi olarak kavrandığı, kendinde iyi nosyonundan almışlardı.¹⁷⁰ Lakin nihilizmin vuku bulmasıyla birlikte, meşruiyet için müracaat edilebilecek herhangi bir kutsama aracı kalmadığından modern politika Nietzsche'nin deyimiyle gücü elinde tutanların riyakârca kullandığı bir alan haline gelmiştir.¹⁷¹

Meşruiyet krizi olarak adlandırılan krizin temelinde modern toplumun kendisini var edecek değerlerini yitirmesi nedeniyle, birlik ve uyumunun sarsılması yatmaktadır. Nietzsche açısından söz konusu politik çürüme, Hristiyan kültür ve mantığında içkin bir şekilde bulunan eşitlikçi politikalar ve anti-kültürel bireyciliğin sonucudur.

Nihilizmin en ileri biçiminin kendisini bizatihi sorun olanın unutulması şeklinde gösterdiğine ilişkin Nietzsche'nin değerlendirmelerinde ardılı Heidegger'de katılmıştır. Heidegger'e göre varlığın unutulmasına tekabül eden nihilizm sorunu asıl olarak, insanları birbirlerinden ve dünyalarından izole eden sübjektivizm sorunu olarak ortaya çıkar ve yaygın bir evsizlik duygusu şeklinde hissedilir¹⁷². Dreyfus'un da işaret ettiği üzere Heidegger, aydınlanma savunucularının iddia ettiği düzenli bir toplum ve refah devletinin

* Connolly'e göre modern politik düşüncenin bu başarısızlığı, tüm metafizik düşünce geleneğinde olduğu üzere, insanlığın bu yaşamda ya da öte dünyada arzularına cevap veren bir dünya kurma konusundaki ısrarından kaynaklanır. Söz konusu ısrar; bu yenedünyanın aşkın bir Tanrıda, evrensel aklın talimatlarında, doğanın ışığında, erdemli vatandaşların konsensüsünde ya da tarihin telosunda aranmasını da beraberinde getireceği için nihilistik bir karakter taşıması kaçınılmazdır.

¹⁶⁹ Connolly William E. , **Political Theory and Modernity**, Cornell University Pres, Ithaca and London, 1993, s. 137.

¹⁷⁰ Pearson, **Kusursuz Nihilist**, s. 136.

¹⁷¹ Pearson, **Nietzsche Contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought**, Cambridge University Pres, New York 1995, s. 209.

¹⁷² Thiel, Leslie Paul, "Twilight of Modernity: Nietzsche, Heidegger and Politics", **Political Theory**, Vol. 22, No. 3, August 1994, s. 476.

kurulabileceğine dair öngörülerini ihtimal dâhilinde görse de, bunun gerçekleşmesini, varlığın unutulmasının da unutulduğu nihilizmin en karanlık noktasını işaret ettiği için kaygı verici bir gelişme bulmaktadır.¹⁷³ Politik sonuçları noktasında, insanların birbirleriyle olan bağlantılarına imkân veren varlıkla olan bağlantılarını yitirdiklerinin bile farkında olmadıkları, ‘insanın ‘das Man’* toplumun kitle haline geldiği¹⁷⁴ böyle bir durumda sağlıklı bir politik kültür ve toplumdan söz edilmesi olanaksız hale gelecektir.

Nihilizm modern dünyada açığa çıkan bir sorun olduğu ve nihilistik yaşamın en ileri boyutuna modernlik ile birlikte ulaştığı doğru olmakla beraber, söz konusu tespit, modern öncesi yaşamda nihilistik özelliklerin bulunmadığı anlamına gelmemelidir.

Nietzsche açısından nihilizmin köklerinin araştırılması, onu salt modernlikle ilintili gören komüniteryanizm* gibi yaklaşımların değerlendirilmesinde önemlidir.

Sonuç itibarıyla politik nihilizmin birbiri ile bağlantılı üç önemli sorunu beraberinde getirdiğini söylemek mümkündür. Bunlardan ilki; öznenin çözülmesi yani yaşamla kurulan ilişkinin başarısızlığıdır ve politik kültür ve

¹⁷³ Dreyfus Hubert L., **Heidegger on the Connection Between Nihilism, Art, Technology and Politics**, The Cambridge Companion to Heidegger, Cambridge University Press, New York 1993, s. 314.

* Heidegger das Man sözcüğünü, varoluşunu, kendisini kuşatan onlar alanında kaybederek hiç kimse haline gelen insanı nitelemek için kullanmıştır.

¹⁷⁴ Sarıbay Ali Yaşar, **Postmodern Kapitalizm Olarak Globalizm ve 1980’ler Türkiye’si, Modernitenin İronisi Olarak Globalleşme**, Alfa Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 110.

* **Komüniteryan** düşüncenin önemli temsilcilerinden biri olan Alasdair MacIntyre nihilizmi, modern yaşam koşullarının geçmişte var olan ortak ahlaki ve politik değerleri oluşturan topluluk halini çözücü etkisine bağlar. Söz konusu çözümlenmeyle ortak iyiden aldığı temeli kaybeden bireysel iyi sonuç olarak liberal bireyciliğin atomistik anlayışıyla neticelenmiştir. MacIntyre’a göre, iyinin ve kötünün son tahlilde kişisel bir tercih olması meselesi **ahlaki nihilizm** olarak açığa çıkmıştır. Bu anlamda MacIntyre her ne kadar Nietzscheci Üst İnsan çözümünü, liberal bireyciliğin bir türü olarak eleştirse de, onun atomistik birey toplumunun sonuçlarıyla yüzleşmesini dürüstçe bulur. Nietzsche, nihilizm sorununun modern düşünce içinde kalınarak çözülemeyeceğine inandığı için önemli bir düşündürdür fakat nihilist karakter taşıyan modern ahlak düşüncesinin kapsamını Aristoteles’e kadar genişletilmesine karşı çıkar. MacIntyre’ a göre modernizmin ifade edilen sorununu çözmede, ahlaki ve politikayı bir topluluğa aidiyetle ilişkilendiren Aristotelesçi geleneğin alternatif bir potansiyel sunma imkânı mevcuttur. Nietzsche açısından ise nihilizm ortak değerlerin yokluğuna indirgenemeyecek bir sorun olduğu için MacIntyre’ın varlığını elzem bulduğu topluluk kültürü sorunu çözmede başarılı olamayacaktır. MacIntyre ve diğer toplulukçu filozofların düşündüğü şekildeki birliktelikler ortaçağ Hristiyan toplumlarında hüküm sürmüştür fakat ortak değerlere sahip olmaları nihilizmin gelişine engel olmamıştır. Nietzsche’ye göre önemli olan ortak değerlerin varlığı ya da birlikte yaşamın kendisi değil niteliğidir.

düşüncenin insanların tam olarak bireyleşmesine izin vermediği koşullarda, eylem ile eyleyen birbirinden yalıtılması sonucu oluşur.

Warren'ın da haklı olarak ettiği gibi, modern politik deneyim metafiziksel bir özne kurgusuna dayandığı anlamda ve ölçüde nihilizmi davet etmeye devam edecektir. İnsan ister doğal arzu ve ihtiyaçlara sahip bir özne (Bentham), ister doğal hakların sahibi ve politik toplumun kurucu aktörü (Hobbes, Locke), ister rasyonel eylemin epistemolojik temeli (Kant), isterse de, tarihsel süreç içinde herhangi bir kollektivite ile bilincini bulan bir varlık (Hegel, Marx) olarak tasavvur edilsin, tüm modern politik söylemler, fiilinden ve performansından soyutlanmış bir fail kurgusuyla temellendikleri için nihilistiktir.¹⁷⁵

Modern politik yaşamın öznesi olan insan varlığının güvencesi olarak kendisini değil de, akıl, devlet, hak, sınıf, ulus gibi sadece epistemolojik gerçekliği olan dışsal bir şeyi temel aldığından ötürü gerçek bir varlığa sahip olamayacak, yani Nietzscheci anlamda tam bir birey haline gelemeyecektir.

Politik nihilizmin ikinci sorun ya da sonucu, farklı yaşam tarzlarının gelişmemesi sorunudur. İster Nietzsche' nin ifadesiyle varlık ve oluşun yadsınması, isterse Heidegger' in kavramlaştırması ile varlığın unutulması olarak tanımlansın, nihilistik bir politika anlayışının, yaşamın zenginliği ve çoğulluğunu bastırması muhtemeldir. Bu anlamda hem Hristiyan düşünce hem de modern politik kültür ve düşünce içersinde 'iyi politik düzene' zaman üstü olma niteliği atfedilmiş olup, tarihsel ve kültürel değişimler sonucu ortaya çıkan farklı politik deneyimler, ideal düzenden sapmalar olarak görülmüştür.

Heidegger' in ontolojisi bağlamında değerlendirildiğinde, klasik ve modern felsefenin evrensellik vurgusu; varlığı bir var olan olarak tasarımıyarak, varlık ile varlıklar arasındaki ontolojik ayrımı, epistemolojik bir varlık anlayışı temelinde ortadan kaldırmıştır. Bu durumda, varlığın kendini farklı var oluş tarzları biçiminde ifşa edici mahiyetini gizleyen, metafizik düşüncenin sebebiyet verdiği düşünce tarzıdır. Hem klasik hem de modern felsefe, bütün

¹⁷⁵ Warren, *Nietzsche and Political Thought*, s. 152-153.

varlıkları, ideal düzenin evrensel politik varlığı temelinde tasarladığı metafizik bir varlık kurgusu lehine, farklı var oluş tarzlarını gözden kaçırmıştır.¹⁷⁶

Politik nihilizmin beraberinde getirdiği üçüncü sorun; içersinde insani var oluşu imkânsız hale getiren mekanik bir işleyişin hüküm sürdüğü bir düzenin kurucu ilkesi olan rasyonalite sorunudur. Bu düzen içerisinde insan, düzenin mantığına uygun olarak görev tanımı yapılmış eş değer öğelerden herhangi biri haline gelmek suretiyle, bir nesneye dönüşür ve hiçleşir. Heidegger'e göre söz konusu düzen, içersinde hesaplayıcı aklın her şeyi otomatik makinelere dönüştürdüğü bir denetim çemberine, teknolojinin hâkimiyetinde bir yaşam biçimine karşılık gelir.¹⁷⁷ İfade edilmek istenen, olmuş bitmiş bir ürün olarak tasavvur edilen dünya ve bu dünyanın korunmasına yönelik kaygıda ifadesini bulan insanın pasif konumudur.¹⁷⁸

İster 'Das Man' olarak Heideggerci tanımda ifadesini bulsun, isterse 'Son İnsan' olarak Nietzscheci nitelemeyle anlamlandırılınsın, davranışlarını hesaplayıcı aklın yönlendirdiği bütünüyle konformist insanın, organizma benzeri bir varlığından söz edilse bile, varlığa ya da oluşa kapalı olup bireyleşemediği için tam anlamıyla insani varlığından bahsedebilmek mümkün değildir.

Politik sonuçları bakımından, insanı zamansallığından koparan rasyonalite sorununun, faşizm, sosyalizm, çoğunlukçu demokrasi ve hatta liberal demokrasilerde bile örtük bir biçimde varlığını sürdürdüğü ve bireyin farklılığının engellendiği bir kitle hâkimiyetini beraberinde getireceği açıktır. Söz konusu bağlamda Nietzsche, demokratik ruh olarak nitelendirdiği kitle hâkimiyetini, bütün modern politik hareket ve ideolojilerin ortak paydası olarak görmüş ve modern zamanların politik karakterini, sürü ahlakının bir formu olarak gördüğü demokrasi deneyimi üzerinden eleştirmiştir.

Gelinen nokta itibariyle, modernleşmeyi rasyonelleşme süreci olarak tanımlayan ve bu sürecin bir sonucu olarak bireyin ve siyasaların özgüllük ve

¹⁷⁶ Newel W.R. , Heidegger on Freedom and Community: Some Political Implications of His Early Thought, **The American Political Science Review**, Volume 78, Issue 3, Sep. , 1984, s. 777.

¹⁷⁷ Heidegger, Sanatın Yolu ve Düşüncenin Doğuşu (çev. Leyla Batur-Hasan Ünal Nalbantoğlu), **Patikalar** (Der. Hasan Ünal Nalbantoğlu) , İmge Kitabevi, Ankara, 1997, s. 19-20.

¹⁷⁸ Newel W.R. , A. g. m., s. 777.

özerkliğini kaybedişini modernizmin en temel defekti olarak gören Nietzsche ve Weber'in düşüncelerinin kesişmesi kayda değer bir nitelik taşımaktadır.¹⁷⁹

Weber açısından modernleşmenin rasyonalite kusuru, politik yaşamın bürokratizasyonu sorununu peşinde sürüklemiştir. Araçsal aklın şekillendirdiği bir dizi kural, görev ve kurumların teşekkülü yani bürokrasi; politik kararların idari kararlar halinde rutinleşmesi anlamına gelerek, politikanın sonunu işaret etmektedir.¹⁸⁰ Weber için politika ile rasyonalite arasındaki karşıtlık, Nietzsche'de olduğu gibi eylem ile rutin arasındaki karşıtlıktır. Nietzsche gibi Weber de, eylemi, yerleşmiş değer yargılarının ve bu değer yargılarına göre biçimlenen davranış kalıplarının ötesine geçebilmenin bir imkânı olarak görür. Nietzsche'nin *üst insanı* ile Weber' in yerleşik değer yargılarından arınmış bir kişilik olarak tarif ettiği *karizmatik lideri*,¹⁸¹ mevcut düzenin belirleniminden yoksun olma noktasında birleşir.¹⁸²

Nietzsche, Tanrının ölümüyle ortaya çıkan nihilizm koşullarında kendi değerlerini yaratabilecek olan üst insanı, iyi veya kötü hiçbir değere sahip olmayan, salt kendini koruma arzusu ile güdülenen son insan ile karşıtlık ilişkisi içinde ifade etmiştir.

Weber ise tüm kamusal değerlerin çöktüğü ve her şeyin araç haline geldiği dünyada, yaşama ve kitlelere kayıp anlamını geri verip, kitleleri yönlendirecek olan karizmatik liderini, bürokratik politikacı ile karşıtlık ilişkisi içinde sunar.¹⁸³

Özet olarak ifade edilecek olursa, Nietzsche'nin düşün sistemi, nihilizmi kökenleri Platon'a kadar geri giden Batı düşünce geleneğiyle ilişkili bir sorun olarak anlamıştır. Bu yönü ile de nihilizmi modernizm kaynaklı bir sorun olarak teşhis eden Strauss'un klasik perspektifinden ve sorunun modern düşünce içinde kalınarak çözüleceğine inanan Habermas'ın modern perspektifinden farklı olduğu açıktır. Nietzsche'ye göre kendini yeni olarak

¹⁷⁹ Owen David, **Maturity and Modernity**, Routledge London and New York, 1994, s. 101, 108. , Stauth G. , Turner B. S. , **Nietzsche'nin Dansı** (çev. Mehmet Küçük) , Ark Yayınları, Ankara 1995, s. 113.

¹⁸⁰ Strong Tracy B. , What Have We to Do With Morals? Nietzsche and Weber on History and Ethics, **Politics and Modernity**, Sage Publications, London 1992, s. 15.

¹⁸¹ Weber Max, **Sosyoloji Yazıları** (çev. Taha Parla) , İletişim Yayınları, İstanbul 1996, s. 131.

¹⁸² Stauth G. , Turner B.S. , A. g. e. , s.115.

¹⁸³ Owen, A. g. e. , s. 118, 131.

sunan modern politik düşünce biçimleri esasen, nihilist metafizik düşünce geleneğinin seküler formlarıdır. Bu noktadan hareketle Nietzsche, modern devlet ve demokrasi düşüncesine, yeni politik ideolojilere ve kavramlara günümüze ışık tutacak eleştiriler getirmiştir.

II-NİETZSCHE’NİN MODERN POLİTİK KAVRAYIŞLARA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

A-Nietzsche ve Demokrasi

Nietzsche; dönemin tüm modern siyasi akımlarının -aralarında Liberalizm, Sosyalizm, Anarşizm, Muhafazakârlık ve Milliyetçilik gibi ciddi teorik farklılıklar olanlar dâhil- temelde hepsinin bir bütün olarak, Batı metafizik düşünce geleneğinin tarihsel çıktısı olan demokrasi hareketinin içinde olduğunu, söylemlerinin ikincil derecede önem arz ettiği düşünülmektedir.¹⁸⁴ Daha da ötesi, ünlü filozof dönemin tüm yönetim biçimlerini kendi ironik atıfıyla demokratik bulmuştur. Ona göre, teorik olarak monarşik olan yönetim biçimleri bile desteklerini çoğunluktan, politikalarını da çoğunluğun ihtiyacından temellendirdikleri için demokratiktirler.¹⁸⁵

Nietzsche açısından modern zamanların demokrasisi, Hristiyan ahlakının ve metafizik düşünce geleneğinin sorunlu eşitlikçi anlayışının sonucudur.¹⁸⁶ Bu anlamda demokrasi, fail-fiil düalist ayrımı neticesinde eyleminden yalıtılmış özne insanın tüm farklılıklarını ortadan kaldıran ve bütün insanları ortalama vasatta eşitleyen kölelerin zaferidir. Böylelikle ahlaki alandaki sürü içgüdüğü politik alana taşınır ve meşruiyetini kazanır.¹⁸⁷

Nietzsche’ye göre, Hristiyan ahlakının da özünü oluşturan Sokratik rasyonalizmin en gelişmiş formu olan modern bilim miti ve modern demokrasi düşüncesinin düzleştirici eşitlik ideali arasında tam bir süreklilik ilişkisi

¹⁸⁴ Pangle Thomas, Nihilism and the Modern Democracy in the Thought of Nietzsche, **The Crisis of Liberal Democracy**, State of New York Press, Albany 1987, s. 199.

¹⁸⁵ Warner Dannhauser, Nietzsche, Friedrich, The History of Political Philosophy, The University of Chicago Press, London, 1987, s. 837.

¹⁸⁶ Apell Friedrich, **Nietzsche Contra Democracy**, Cornell University Press, Ithaca and London 1999, s. 124.

¹⁸⁷ Hatab Lawrence, A. g. e. , s. 28-29.

mevcuttur.¹⁸⁸ Düşünür için, modern zamanların tümüne sirayet eden demokrasi ruhu ve politik yansıması olan demokrasi hareketleri 'decadence' ın bir ifadesi olarak değerlerin düşürülmesi anlamına gelir.¹⁸⁹ Demokratik yaşam, hayatın özü olan güç istemi yerine uyumu öne çıkaran, ılımlılığın ve konformizmin hüküm sürdüğü yaşamın en düşük seviyesine yani nihilistik bir yorumuna karşılık gelecektir.¹⁹⁰

B-Nietzsche ve Devlet

Nietzsche modern devlete dair düşüncesini, Tanrının Ölümü ile meydana gelen boşluğu dolduran yeni bir put olarak tasvir etmiştir.¹⁹¹ Hristiyan ahlakındaki herkes Tanrı katında eşittir inancı, modern devlet ile herkesin kanun önünde eşitliği kavramı ile seküler bir forma taşınmıştır. Tıpkı Tanrı gibi devlet de, insanların vekili olarak onlar yerine karar verecek, bireylerin bütünlüklerini sağlamasına engel olacaktır.¹⁹² Öte dünya umudu ve inancıyla Tanrının kölenin güçsüzlük hissini telafi edici işlevine benzer bir şekilde, modern devlet de konformist bireyin kendini koruma arzusunu tatmin etmektedir.

Nietzsche açısından, Hobbes'un modern devleti bireylerin güçsüzlüğü üzerine temellendirmesi tesadüfi değildir.¹⁹³ Hobbes'ta her ne kadar devlet bireylerin bir sözleşmesi uyarınca vuku bulsa da, bu sözleşmeye bağlı değildir ve adaletin garantörü olduğu için tüm bireylerin üstünde bir yere sahiptir.

Nietzsche'ye göre modern devlet, güç isteminin en zayıf biçimi olan kendini koruma içgüdüünü temel alan bir yaşam anlayışı üzerinde şekillendiği için nihilizmin en ileri biçimine tekabül eder. Devlet kölenin efendi karşısındaki zaferidir. Hegel'in ifadesiyle Tanrının yeryüzündeki tecellisi olan devlet, köle-efendi ayrımının inanç düzeyindeki soyut eşitlik idealine, nesnel bir gerçeklik kazandırmıştır. Hegel'in özgür ve eşit bireylerden oluşan

¹⁸⁸ Pangle, A. g. e. , s. 200.

¹⁸⁹ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s 101.

¹⁹⁰ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, s. 76-77.

¹⁹¹ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 67.

¹⁹² Warren, *Nietzsche and Modern Political Thought*, S. 220.

¹⁹³ Patton Paul, 'Politics and the Concept of Power in Hobbes and Nietzsche', *Nietzsche; Feminism and Political Theory*, Routledge London, 1993, s. 159

evrensel devlet anlayışı ile tarihi en ileri aşamasına taşıyacak olan devlet, Nietzsche için, halkların, kültürlerin ve en önemlisi bireyleşmenin sonu anlamına gelir.¹⁹⁴

Nietzsche ile bireyleşmeye ve bireyin eşsizliğine olan vurguları bakımından düşünceleri kesişen Stirner'e göre, özgür ve eşit insanların birlikteliği, her bir kişinin, kendini bütüne adadığı devlet içinde yok edilmesi pahasına olur. En yüksek ideal olan devlet adına ve onun için, bütün egoizm; yegâne gerçeklik olan eşsiz birey ortadan kalkmış olur.¹⁹⁵

C-Nietzsche ve Modern İdeolojiler

Nietzsche'ye göre modern devlet gibi, modern zamanların ideolojileri de, güç istemini zayıflatıcı dolayısıyla nihilistik bir yaşam formunu besleyicidir. Modern devlet gibi ideolojiler de Hristiyan düşüncesinin seküler formlarıdır. Aslında Nietzsche'nin düşünceleri ideolojinin kendisine yönelik bir karşı çıkışı içermemektedir. Onun için değerler; insanın ayırt edici bir vasfı ve en temel var oluşsal ihtiyaçlardır. Farklı değerlere bağlı olarak gelişen farklı dünya yorumlarını dışlayan, sözüm ona nesnel düşünce sistemleri, bizzat kendilerinin de bir takım değerlere yaslanmaları açısından, salt birer yorumdan ibarettir.

Nietzsche, ideolojilerin birtakım şeyleri insan bilincinden gizleme yani maskeleyen fonksiyonları hakkında, Marks ile aynı doğrultuda düşünmektedir. Hatta Nietzsche de, değer sistemleri olarak gördüğü ideolojilerin, belirli bir takım sınıf, güç ilişkileri ya da çıkar gruplarının hâkimiyetini meşrulaştırdığını savunur. Fakat ünlü filozof, Marks'dan farklı olarak, değer yargılarından bağımsız yani ideolojik olmayan bir bilginin olabileceğine inanmaz. Nietzsche için önemli olan, neyin ideolojik neyin ideolojik olmadığı sorusu değil,* hangi değer sisteminin neye hizmet ettiği ve yaşamsal mahiyetidir.

¹⁹⁴ Jaspers Karl, **Nietzsche**, (Translated by; Charles F. Wallraff, and Frederick J. Schmitz), The University of Arizona Press, Arizona, 1965, s. 255.

¹⁹⁵ Stirner, A. g. e. , s. 130.

*Warren, Nietzsche'nin felsefesinde, neyin ideolojik, neyin ideolojik olmadığına ilişkin bir ayrımın anlamsız olduğu ve onda her kavramın güç istemini gizleyen maskeler olarak ele alması nedeniyle, eleştirel düşünce için rasyonel zeminin ortadan kaldırıldığı iddiasına katılmamaktadır. Warren' a göre de Nietzsche'nin bütün kavramları güç isteminin yorumsal fonksiyonları olarak gördüğü doğrudur fakat bu onların eşit statüde oldukları anlamına gelmemelidir. Nietzsche kavramları sahip oldukları

Nietzsche'nin modern politik ideolojilerden **milliyetçiliğe** yönelik eleştirilerinin ana teması millet kavramının kendisidir. Tıpkı devlet gibi, millet kavramı da bireylerin güçsüzlük hissini telafi edici bir mekanizma olarak işlev görür. Düşünöre göre millet, her türlü farklılığı düzleştiren sahte bir bütünlük nosyonu veya kurgusal yapay bir kimliktir.¹⁹⁶ Bu bağlamda milliyetçiliğin hâkimiyeti demek bireyleşmenin sonu demektir.

Milliyetçiliğe yönelik Nietzsche'ci bakış, doğal olarak, milleti organik bir bütün, devleti de onun teminatı en yüce değer olarak gören faşizm için de geçerlidir.¹⁹⁷ Nietzsche'nin düşünceleri faşizmi desteklemek üzere tahrif edilmiş ve zaman zaman kullanılmış olsa da, Detwiler'in isabetle belirttiği gibi, ortak payda yalnızca mücadele ontolojisidir.¹⁹⁸ Nietzsche'nin merkezi ilgisi faşizmden oldukça uzaktır ve onda birey, modern devlet veya ulusa feda edilebilecek bir kavramlaştırma değildir.

Ünlü filozofun milliyetçiliğe ilişkin eleştirilerinin diğer bir dayanağı onun '*büyük politika*' söylemi ile yakından ilgilidir. Nietzsche milliyetçiliği, büyük politika olarak adlandırdığı tüm Avrupa'nın kaynaşmasının önündeki engellerden biri olarak görmektedir. Ona göre milliyetçilik, gücünü başta antisemitizm* olmak üzere, halklar arasında üretilen düşmanlıktan aldığı için hastalıklı bir ideolojidir.¹⁹⁹

güç ilgilerine bağlı olarak değil, pratikleri organize etme ve bireyleşmeyi mümkün kılma bağlamında yargılar. Bazıları bireyleşmeye hizmet ederken bazıları etmez dolayısıyla, bazı kavramlar bireyler için rasyonel iken bazıları değildir. (Warren, Nietzsche and Modern Political Thought, s. 61-63.) Lakin Warren'ın yorumu, Nietzsche'nin herkesin bireyleşebileceğini varsaydığı durumda kabul edilebilir. Oysa Nietzsche, her insanın birey haline gelebileceğini düşünmemektedir. Ona göre birey olabilmek varlık hiyerarşisinde en tepede yer alan istisnai tiplere özgüdür. Bu nedenle herhangi bir ideoloji, bireyleşmeyi mümkün kılmasa da, bir varoluş biçimini anlamlandırdığı ölçüde, o varlık tarzına sahip olanlar için rasyonel olacaktır. Nietzsche'nin karşı çıktığı nokta, bireyleşmeye engel olan ideolojilerin varlığı değil, bu ideolojilerin hâkimiyetidir. Ünlü filozof bu tür ideolojileri eleştirirken, objektif rasyonel bir zemin üzerinde hareket etmemektedir. Nietzsche, yaşam karşıtı reaktif güçlerin hâkimiyeti ne karşı, yaşamı olumlayan aktif güçlerin yanında yer alır.

¹⁹⁶ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 157.

¹⁹⁷ Ögün Süleyman Seyfi, *Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik*, Alfa Kitabevi İstanbul, 2000, s. 53.

¹⁹⁸ Detwiler, A. g. e. , s. 113.

* **Antisemitizm**, Yahudi dinine, ırkına, kültürüne veya milletine karşı duyulan düşmanlıktır. Kelimenin etimolojisi antisemitizmin her ne kadar tüm sami halklarına yönelik olabileceğini ima etse de, ortaya çıkışından itibaren sadece Yahudilere yönelik saldırganlığı belirtmek üzere kullanılmıştır. Antisemitizm Yahudi bireylere karşı gösterilen münferit nefret ve ayrımcılıktan örgütlü toplu katliamlara kadar geniş bir yelpazede gözlenmiştir. Baskının en aşırı örnekleri arasında, 1096 Birinci

Esasen, Nietzsche açısından milliyetçilik anakronik bir dünya görüşüdür çünkü Avrupa'daki demokratik hareketlerin güçlenmesine paralel olarak yakın gelecekte, milliyetçiliğin sebebiyet verdiği yapay ayrımlar ve ulusal farklılıklar ortadan kalkmaya mahkûm olacaktır.²⁰⁰

Ünlü filozof **muhafazakârlığı** da, hem temel karakteristikleri bağlamında hem de Bismarck örneğinden hareketle, irdelenmiş ve karşı çıkmıştır. Dannhauser'a göre Nietzsche'nin muhafazakârlık eleştirileri, söz konusu ideolojinin milliyetçilik ile yandaşlığından ve Hristiyan düşünce ile müttefikliğinden kaynaklanmaktadır. Ek olarak mufazakarlık yıpranmış olan eski soyluluğa dayanmaktadır, Nietzsche'nin arzusu ise yeni değerlerle donanmış yeni bir aristokrasidir.²⁰¹

Nietzsche açısından milliyetçi ve muhafazakâr ideolojiler demokratik ruhun taşıyıcıları olmaları anlamında nihilizm sorunu ile ilişkili olsalar da, asıl sorun teşkil eden ideolojiler; liberalizm, sosyalizm ve anarşizmdir. Bu nedenle düşünürün modern politik ideolojilere yönelik eleştirileri söz konusu üç ideoloji üzerinde yoğunlaşmıştır. Nietzsche için, liberalizm ve sosyalizm demokratik hareketlerin belirli gelişme evrelerine tekabül eder ve Hristiyan ahlakının temel özelliklerini devraldıkları için onun devamı niteliğindedirler.

Liberalizm, Hristiyanlığın özne ya da ruh kavrayışını savunmuş olduğu birey anlayışı ile muhafaza eder, tıpkı özne ve ruh gibi liberal birey de, gücünden, eylemlerinden ve ilişkiselliğinden soyutlanmış bir kendilik olarak kabul edilir.²⁰²

Hristiyanlığın, insanın maddesel ne varsa kendini soyutlayarak kurtuluşa erebileceği inancı, liberal özgürlük kavramında; Tanrı karşısındaki eşitlik inancı, liberal eşitlik anlayışında; ilahi adaletin tecelli edeceği kurtuluş günü inancı ise liberal adil toplum kavrayışında karşılığını bulur.

Nietzsche'ye göre, liberal birey anlayışı ve politik açılımı, Hristiyan düşüncesinde olduğu gibi güç istemini zayıflatıcı işlevi nedeniyle nihilistiktir.

Haçlı Seferi, İspanyol Engizisyonu, Yahudilerin 1290'da İngiltere'den, 1492'de İspanya'dan, 1497'de Portekiz'den kovulmaları ve Nazi Almanya'sının gerçekleştirdiği soykırım (Holokost) gösterilebilir.

¹⁹⁹ Nietzsche, **İnsanca Pek İnsanca I**, s. 301.

²⁰⁰ Nietzsche, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, s. 163.

²⁰¹ Dannhauser, A. g. e. , s. 841

²⁰² Warren, **Nietzsche and Modern Political Thought**, s. 218.

Savunulan birey anlayışı, gücü ve gücün niteliksel özgüllüğünü yadsıdığı için, düşünürün ortalama insanı ya da sürü insanı olarak tarif ettiği, niteliksiz vasatlığa tekabül etmektedir.

Ünlü filozof için liberalizm, ancak güçten arındırılmış bir alandaki bireyin hareketini özgürlük olarak tanımladığı ve özsel değer eşitliğini savunan eşitlikçilik anlayışının toplumsal pratiği nedeniyle, tüm yaşamı ortalama insan düzeyinde belirler.²⁰³ Bu bağlamda liberalizm demokratik hareketin ilk adımını oluşturmaktadır ve efendi köle niteliksel ayrımını, devlet karşısında herkesin eşitliği kavrayışı ile nihilizmi davet etmektedir.

Demokratik hareketin daha ilerlemiş aşamasında varlık bulan bir diğer politik ideoloji **sosyalizmdir**. Sosyalizm, kaynağını aldığı öz itibarıyla, Nietzsche için, şaşırtıcı bir yenilik getirmemiş olup liberalizmin sunduklarını bir adım öteye taşımıştır.²⁰⁴ Onun için sosyalizmin ahlak vaazı, 19. yüzyılın bildik bayağı sahteliklerinden birisidir ve gerçekte sosyalizm de bireysel bencilliğin hizmetindedir.²⁰⁵

Ünlü filozofa göre sosyalizm de sürü ahlakının politik çıkarımıdır ve son insanın kendini koruma güdüsünden temellenir. Onun liberalizmden farklılaştığı husus, bireyin özgürlüğü için daha ileri bir eşitlik anlayışına ihtiyaç olduğudur. Liberalizmle yasalar karşısında eşitlenen efendi ve köle birey, mülkiyet hakkı dolayısıyla efendi lehine hala ayrıcalık imkânı taşımaktadır ve hakiki bir özgürlük için ekonomik farklılıkların da önüne geçilmesi gerekmektedir.

Bu noktada sosyalizm, liberalizmin bir takım kurumlara başlatmış olduğu düzleştirici eşitlik idealini, tüm toplumsal katmanlara genişletir ve Hristiyan ahlakının en ileri politik yandaşı olur.

Nietzsche'nin ifadesiyle, Hristiyan, yaşamdan öç alacağı mahşer günü ümidi ile teselli bulurken, sosyalist işçi ise tüm toplumsal eşitsizliklerin tamamıyla ortadan kalkacağı özgürlük hali adına komünist devrim hayali ve

²⁰³ Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, s. 73.

²⁰⁴ Aiken Henry D. , **The Age of Ideology**, The New American Library, Inc, New York 1956, s. 207.

²⁰⁵ Nietzsche, **The Will to Power**, s. 411-412.

düşüncesiyle avunur.²⁰⁶ Sosyalizmin öngörmüş olduğu toplum modelinde güç herkese ait olacağından, herkes güçsüzlükte eşit olacaktır. Aslında sosyalizmle birlikte köle ahlakı ve onun demokratik ruhu nihai zaferine ulaşmayı başarmıştır.²⁰⁷

Strong'a göre, hem Tocqueville hem de Nietzsche, tarihin genel gidişatının eşitlik yönünde olduğu ve yalıtılmış atomistik bireyleri eşitleyecek yeni eşitlikçi anlayışın politik yaşamda yığınların hâkimiyetine yol açacağı konusunda hemfikirdir.²⁰⁸ Her ikisine göre de, sosyalizmin eşitlik anlayışının getireceği şey özgürlük değil, totalitarizmdir ve Tocqueville göre bireyin özgürlüğü tehdit eden bu çoğunluk hâkimiyetinin adı ancak despotizm olabilir.²⁰⁹

III-NİETZSCHECİ DÜŞÜNCENİN GÜNÜMÜZ DEMOKRASİ ANLAYIŞI AÇISINDAN İRDELENMESİ

Nietzsche, tipik bir politika filozofu olmamakla birlikte, genel kabul gören bu çıkarım, düşünürün görüşlerinin ve modern siyasalara yönelik eleştirilerinin, günümüze ışık tutacak politik sonuçlardan yoksunluğu kanısını oluşturmamalıdır. Ünlü filozofun, nihilizm sorunu dolayısıyla, kendini, çoğu zaman, modern politika olarak adlandırdığı demokratik hareketlerin karşında konumlandırmış ve birçok yönüyle aristokratik hatta radikal politik öneriler geliştirmiş olduğu ortadadır. Lakin bu noktadan hareketle, Nietzsche'nin anti demokratik bir politik düşünür olduğu kabul edilse bile, onun estetizmi ve yıkım felsefesi uyarınca radikal olan eleştirilerinden, mantık süzgecinde damıtılarak, demokrasi teorisi açısından oldukça işlevsel sonuçlara ulaşmak pekâlâ mümkündür.

Apell'in de işaret ettiği gibi Nietzsche'nin çağdaş demokrasi açısından fonksiyonel önemi, onun birey lehine olan katı anti eşitlikçiliğinden özüksenebilir.²¹⁰ Filozofun, kendi dönemindeki demokrasi hareketlerine

²⁰⁶ Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, s. 68

²⁰⁷ Jaspers, A. g. e. , s. 259-260.

²⁰⁸ Strong, A. g. e. , s. 207.

²⁰⁹ Tocqueville, **Democracy in America**, V. II, Vintage Books, New York 1945, s. 335-337.

²¹⁰ Apell, A. g. e. , s. 17

yönelik tespitleri, çoğunluğun-çoğunlukçuluğun tahakküm edici ve niteliksizleştirici vasıflarını, günümüz liberal demokratik sistemleri için ciddi bir defekt olarak gören demokrasi teorisyenleri açısından oldukça aydınlatıcı ve anlamlıdır.

A-Çağdaş Liberal Demokrasi Anlayışının Nietzscheci Eleştirisi

Günümüz demokrasi pratiğine dair tartışmalar, ağırlıklı olarak liberal demokrasilerin temsil krizi ve söz konusu krize bağlı olarak kendini gösteren yeni demokrasi arayışları temaları etrafında gerçekleştirilmektedir.

İşte bu noktada, Nietzsche'nin Batı metafizik düşünce geleneğinin son noktası olarak gördüğü modern liberal demokrasilere dair eleştirileri, hem 19. yüzyıldan günümüz sorunlarını öngörüşü ve kucaklayıcı kapasitesi bağlamında hem de söz konusu yeni demokrasi arayışlarına olabilecek katkısı anlamında, incelenmeye değerdir. Ünlü filozofun liberal demokrasi teorisine yönelttiği eleştirileri; **'özne, hak, özgürlük ve düalizm sorunu'** olmak üzere dört ana başlık altında toplamak mümkündür.

Nietzsche açısından bakıldığında, liberal demokrasinin eleştiri konusu yapılacak kusurlu yönleri esas itibarıyla tüm batı düşünce geleneğinin nihilizme olan yazgısından kaynaklanmaktadır. Liberal demokrasi düşüncesi de modernizmin tüm diğer politik düşünceleri gibi, Sokrates ile başlayan, Hristiyanlıkla doruk noktasına ulaşan yaşamı ve oluşu yadsıyıcı nihilistik Avrupa kültür deneyiminin hem devamı hem de sonucudur. Heidegger'in son derece açıklayıcı betimlemesiyle, metafizik düşünce, varlığın bir var olana indirgenmesi anlamına gelmektedir. Bu indirgeme ile varlık, açıklayıcı bir prensipte idrak edilebilir ve tüketilir hale gelmektedir.* Varlık ve ondan ayrı olarak tanımlanan öznenin iki ayrı varlık alanını işaret etmesiyle birlikte, metafizik düşüncenin temel karakteristikleri olan, **sübjektivizm, özcülük ve düalizm** kavramları ortaya çıkar. Sübjektivizm; hakikati anlamada referans noktası olarak özneye yapılan vurguya, özcülük; varlığın veya varlıkların olumsuzluk ve ilişkiselliğin dışında birer kendilik olarak düşünülmesine,

* Heidegger'e göre söz konusu özne tasavvuru, varlıkla olan asli bağlantısı ihmal edilmiş bir insana işaret eder. Yine onun 'Dasein' kavramıysa, insanın dünya içersindeki otantik varlığına atıfta bulunmasıyla soyut özne nosyonundan ayrılır.

düalizm ise; fenomenal olan ile fenomenal olanın ötesinde var olduğu düşünülen hakikat arasındaki ayırım ve karşıtlığa işaret etmektedir.

Özne Nosyonu; temelde metafizik düşüncenin bir kavramı olmakla birlikte, net olarak açığa çıkışı modern felsefenin son evrelerine denk gelen Descartes ile birlikte olmuştur. Modernizm ile birlikte özne kavramı, soyut, evrensel ve tarih dışı nitelikleri ile birlikte neredeyse, hakikatin yegâne kaynağı olarak algılanmaya başlanmıştır. Özneyi tamamıyla zamansallığın dışında bırakan tarih dışılığı vasfı, metafizik düşüncenin özcülüğü ile de yakından ilişkilidir ve bu anlamda tüm insanlar için ortak olan bir bilinç ve kendilik olarak tasavvur edilir.

Tam da bu noktada Nietzsche, tüm insanlar için ortak olanın evrenselliğine ve farklılıkları yadsıyıcı yapısına dikkat çekerek modern özne kavramına yönelik eleştirilerini getirir. Ona göre, gerçek benlik-ampirik benlik düalizminde, olumsal olanın gerçek olduğu varsayılan lehine öne çıkarılması, ancak yaşamın göz ardı edilmesi pahasına olacaktır.

Nietzsche açısından, metafiziksel özne nosyonunun, liberal demokrasideki karşılığı birey kavramının kendisidir. Tıpkı özne gibi, kurgusal bir gerçekliğe sahip olan liberal birey anlayışı, sosyal, kültürel ve maddi koşullardan yalıtılmış olarak düşünüldüğü için metafizikseldir. Söz konusu birey tasarımı toplum sözleşmecili liberal kuramcılardan itibaren daimi olarak bir doğal eğilimler ve haklar seti olarak anlaşılmıştır.²¹¹ Nietzsche'nin karşı çıktığı bu anlayışın arka planında insan bilincine atfedilen hiyerarşik bir üstünlük bulunmaktadır.

Liberal teorisyenlerin aksine Nietzsche'nin insan benliğinin doğasına ilişkin görüşleri, bilinç yerine içgüdü ve arzular olarak ifade ettiği varlığın doğal itkileri lehinedir. Farklılıkları yaratan ve kimliği belirleyen esas unsur bilinç değildir ve hatta bilincin insan fizyolojisinde tanımlanışı çok daha geç evrelere tekabül etmektedir.²¹² Nietzsche'ye göre, liberal demokrasinin nihilistik yanı, ifade edilen bu sabit, sürekli ve tanımlanmış benlik anlayışıdır.

²¹¹ Warren, A. g. e. , s. 215.

²¹² Hatab, A. g. e. , s. 32.

Liberal demokraside bireyler rasyonel özneler olarak tasavvur edildiği için, tüm toplumsal ve politik yaşam bu noktadan hareketle düşünülmüştür. Ünlü filozofa göre birey anlayışı soyut ve kurgusal olunca, tüm sosyal ve siyasal dinamikler de kurgusal olmakta, yani yaşamı kucaklamamaktadır. Metafizik düşüncenin modern versiyonunun ontolojik önceliği nasıl özne ise, liberal demokrasinin önceliği de birey kavramı olur.

Özne nosyonunun dışlayıcı ve ayrıştırıcı mahiyeti, liberal demokrasinin vatandaş-birey anlayışı için de geçerlidir.²¹³ Liberal demokraside vatandaşlık kavramı Nietzsche'nin düşün yapısınca tüm kültürel ve öznel farklılıkları düzleştirici bir fonksiyon icra eder. Bu noktada vatandaşlık terimi onun için, gerçek bir varlığı bulunmayan, aralarındaki tüm farklılıklara rağmen bir toplumdaki insanların bütününe ortak politik özü olma iddiasındaki, formel, kurgusal bir kategoridir. Nietzsche açısından, birey gibi vatandaşlık tanımı da reaktif güçlerin hizmetinde olan, çoğunluğun yani sürünün çıkarlarını gözetken, yaşamı ve insanı küçültücü nihilistik kurgulardır.

Liberal **Hak Nosyonu** da özne kavramının bir niteliği, onun ayrılmaz bir unsuru olması bağlamında Nietzsche açısından sorunludur. Öznenin asli bir parçası olarak hak nosyonu da metafizik düşüncenin özcü karakterini taşır yani tarihsel ve toplumsal olanın dışında bir kendilik olarak kabul edilir. Bu yönüyle liberal teoride hak, insanın salt insan olması ile ilişkilendirilmiş, eylem ve gücün katkısı ile ayrıcalığından koparılarak, bir mülk addedilmiştir. Liberal hak kavramına yönelik Nietzscheci eleştiri, hak ve eşitlik anlayışlarının çoğunlukla bir ve hatta aynı olarak algılanışı nedeniyle, aynı zamanda demokratik ruhun eşitlikçilik eleştirisidir.

Hatab'a göre, eşitlikçilik düşüncesinin ya da eşit haklar kavramının üç kaynağı bulunmaktadır. Birincisi Tanrı katında tün ruhların eşitliği inancı, ikincisi; bilginin evrenselliği ve rasyonalizm, üçüncüsü ise; modern düşüncenin birleşik, taşıyıcı ve kapalı benlik modelidir.²¹⁴ Ona göre bu üç

²¹³ Keyman Fuat E. , “Demokrasi Topluluk ve Fark: Türkiye’de Liberalizm Tartışmasına Kuramsal Bir Katkı”, **Türkiye ve Radikal Demokrasi**, Alfa Kitabevi, İstanbul 2000, s. 87.

²¹⁴ Hatab, A. g. e. , s. 57.

kaynak bir arada evrensel insan tasavvurunu oluşturarak, eşitlik düşüncesine zemin hazırlamıştır.

Nietzsche için ise, eşitlik, eşit haklar kuramında ifadesini bulan belirli bir olgusal benzerlik olarak tanımlanır ve her güçlü çağın karakteristiği olarak gördüğü ‘mesafe pathos’ unun ortadan kalkması anlamında hayatın çöküşüne işaret etmektedir.²¹⁵

Stirner’e göre de, liberal eşitlik ilkesinin arkasında, insanın bizatihi somut, tikel bir varlık olarak değil, bir tür olarak düşünülmesi yatmaktadır. Bu noktada Hristiyanlık ile liberalizmin arasında süreklilik ilişkisi bulunur.

Bir insanın değeri, onun biricik ve gerçek egosundan değil, tıpkı Hristiyan ruhunun bir kişide ikamet etmesinin onu Hristiyan yapması gibi, kendinde ikamet eden insanlığın özünden kaynaklanır. Söz konusu öz, tüm insanların ötesinde ve onlara eşit uzaklıkta olan, ideal ve tümel bir kategori olarak düşünüldüğü için, gerçekte bütün insanlar eşit kabul edilir.²¹⁶

Dolayısıyla Stirner’in liberal eşit haklar nosyonuna karşı çıkışının temel nedeni, onun sahte bütünlük fikrine müracaat ederek, egonun biricikliğini ve gerçekliğini yadsımasıdır.

Nietzsche’nin felsefesinde ise eşitlik, insanın gerçek anlamda bireyleşmesine engel olan ve hayatın çeşitli veçhelerinin farklılığını yadsıyan içi boş bir idealdir.²¹⁷ Onun için modern dönemin liberal demokrasisi, sürü insanının yani uğrunda mücadele edeceği hiçbir değeri bulunmayan konformist son insanın nihai zaferidir.

Warren’a göre, liberal eşit haklar kavramına ciddi eleştiriler getiren filozof, hak fikrini tamamıyla reddetmiş de değildir. Nietzsche’ye göre bir bireyin hakkı, bir başka bireyin güç hissi tarafından, onun güç hissine verilmiş imtiyazlar olmaktadır. Warren açısından filozof, bireyler arasında refleksif olarak gelişebilecek bir tarzda politik gücün kültürel yerini tanımlamaktadır.

²¹⁵ Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, s. 72.

²¹⁶ Stirner Max, **Ego and His Own** (Translated by; Steven T. Byington) , Benj. R. Tucker Publisher, New York 1907, s. 225, 228, 229.

²¹⁷ Warren, A. g. e. , s. 69.

Bu anlamda bireysel haklar, liberal demokraside olduğu gibi metafiziksel teoriler ve devlet kurumları ile değil, sağlıklı bir politik kültür ile desteklenir.²¹⁸

Liberal demokraside **Özgürlük Nosyonu**, bireysel hak ve çıkarların devlet ve politik kurumlar karşısında tam olarak korunması ve güvence altına alınması olarak düşünülür. Liberaller, benlikteki herhangi bir çatışmanın akla müracaat edilerek giderilebileceğini, dışarıdan bir zorlama yoksa insanın mutlu olabileceğini iddia etmişler ve dışsal bir baskı olmaması durumu olarak algıladıkları özgürlüğü, insan mutluluğunun temel koşulu olarak görmüşlerdir.²¹⁹ Söz konusu özgürlük anlayışının liberal demokratik felsefede ana referans kaynağı ve dayanağı, insanın bu anlayışa uygun olduğu varsayılan doğa tasarımıdır.

Bu anlayışa göre, her birey, amaca-akla uygun eylemlerle ile gerçekleşen, tanımlanabilir bir doğaya ve ihtiyaçlar düzenine sahiptir. Özetle ifade edecek olursak liberal demokrasinin özgürlük kavramlaştırması, Berlin' in 'bir insanın diğerleri tarafından engellenmeden eylemde bulunabileceği alan' olarak tanımladığı negatif özgürlük anlayışına tekabül eder.²²⁰ Bu noktada negatif özgürlük anlayışı, akıl ile özgürlük arasında kurduğu pozitif ilişkinin tersine, güç ile özgürlük arasında karşıtlık ilişkisi olduğunu varsaymaktadır.

Güçten arındırılmış bir alanda ve bireyin dışındaki gücün sınırlandırıldığı oranda insanın özgür olabileceğini savunan liberaller için, güç, irrasyonel olana işaret eder.²²¹ Bu bağlamda liberaller Nietzsche'nin felsefesini, akıl, özgürlük ve insaniliğin içsel tutarlılığını reddettiği gerekçesiyle felsefi irrasyonalizmin bir biçimi olarak görmüşlerdir.²²² Nietzsche açısından ise, aksine, özgürlük ile güç arasında bir karşıtlık değil, her ikisinin de birbirini beslediği simbiyotik bir ilişki söz konusudur.²²³

²¹⁸ Warren, A. g. e. , s. 73.

²¹⁹ Hatab, A. g. e. , s. 31.

²²⁰ Berlin Isaiah, 'İki Özgürlük Kavramı' (çev. Mehmet Saygılı-Enis Oktaylı) , **Cogito**, Say. 15, s. 206.

²²¹ Thile, "The Agony of Politics: The Nietzschean Roots of Foucault's Thought", **The American Political Sciences Review**, Volume 84, Issue 3, September 1990, s. 908.

²²² Owen, **Nietzsche, Politics and Modernity**, s. 42.

²²³ Thile, A. g. m. , s. 907.

Nietzsche için özgürlük kavramı, güç isteminin yaratıcı mahiyetinin serbestîsi anlamına gelir ve ona göre gerçek özgürlük, insanı sürü hayvanına indirgeyen liberal özgürlük anlayışı değil, kişinin kendini amaçlarına adayabilmesi ve kendi sorumluluğunu kendi elinde tutabilmesindedir.²²⁴ Nietzsche özgürlüğün, güç isteminin baskı altında mücadele ve kişinin kendisi ve kendi dışındaki koşullar ile yürüttüğü savaş ile şekillendiğine inanmaktadır. Dolayısıyla, ünlü filozof için özgürlük, liberallerin söyleminin aksine, dışsal baskının olmaması ile değil, tersine üstesinden gelinmesi gereken direnç ile ölçülür.²²⁵

Nietzsche açısından, güç istemini aşındırıcı etkisinin yanında, liberal özgürlük kavramı, akla attığı önem nedeniyle de sorunludur. Ortak akıl kavramı, normalleştirici ve düzleyici işleyişi nedeniyle, insanın kendini yaratmasının ve biricikliğin önünde ciddi bir engel olarak durmaktadır.²²⁶

Esasen, Nietzsche ile liberal düşünürler arasındaki temel anlayış farklılığı, düşünürün özgürlüğü, baskılardan azade kılınmak yerine, güç isteminin açığa çıkardığı mücadele ontolojisiyle doğru orantılı olarak algılamasıdır. Ona göre, özgür insan içinde yaşadığı koşullara değil salt kendine tabi olandır ve sürekli olarak yerleşik düzenle mücadele eder.²²⁷

Bu bağlamda Nietzsche'nin savunduğu özgürlük anlayışının, dışsal koşulları yegâne baskı merkezi olarak alan negatif özgürlük²²⁸ anlayışından ziyade, kişinin kendini gerçekleştirme yolunda içsel faktörleri öne çıkaran pozitif özgürlük anlayışına daha yakın durduğu söylenebilir.

En güzel ifadesini Kant' da bulan pozitif özgürlük anlayışı, kişinin fenomenal olanla doğrudan ilişkili arzu ve isteklerini bastırdığı ya da kontrol ettiği sürece gerçekten özgür olabileceğini iddia eden bir anlayışı temsil etmektedir. Tam da bu noktada Nietzscheci özgürlük kavramı, gerçek benlik-

²²⁴ Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, s. 73.

²²⁵ Detwiler, A. g. e. , s. 95.

²²⁶ Hatab, A. g. e. , s. 141.

²²⁷ Nietzsche, **Tan Kızılığı** (çev. Hüseyin Salıhoğlu-Ümit Özdağ) , İmge Kitabevi, Ankara 1997, s. 16.

²²⁸ Taylor Charles, "Negatif Özgürlük Anlayışının Yanılgısı", (çev. Özden Arıkan) , **Cogito**, Sayı 15, s. 255.

ampirik benlik dikotomisi temelinde inşa edildiği için metafizik düşünce geleneğinin devamı olarak görülen pozitif özgürlük anlayışından da ayrılır.

Nietzsche'nin liberal demokrasi karşıtlığının son dayanağı, onun, metafizik düşünce geleneğinin devamı olarak gördüğü modern felsefe ve politikalara yönelik, **'Düalizm Eleştirisi'** konusunda ortaya çıkar. Bilindiği üzere, metafizik düşüncenin düalist karakteri, varlık-oluş, özne-nesne, fail-fiil, akıl-duygu ve ruh-beden gibi ikili ayrımlarda kendini göstermektedir. Söz konusu dikotomik ayrımların en belirgin özelliği, her bir ögenin kendini bir diğerinden farklı kılan özsel nitelikleri haiz oluşu ve aralarındaki hiyerarşik yapılanmadır. Liberal demokrasi bağlamında değerlendirildiğinde, devlet-sivil toplum, kamusal alan-özel alan, birey-toplum gibi dikotomilerde, her kavrama ayrı birer varlık statüsü atfedilerek, ögeler arasındaki ilişkiler ve her bir ögenin içeriğinin değişebilme potansiyeli ihmal edilmiştir.

Bu bağlamda birey, topluma göre öncelikli ve ondan bağımsız bir varlık kategorisi olarak ele alınacak, birey toplum ilişkisinin birbirinin mahiyetini belirlediği gerçeği gözden kaçırılacaktır. Söz konusu sorun, devlet-toplum ikiliği için de geçerlidir. Devletin toplumdan bağımsız ve toplumsal çıkarlara eşit mesafede duran nesnel bir varlık olarak tahayyülü, devletin de toplumsal ilişkilerin bir ürünü olarak ortaya çıktığını, toplumsal güç dengelerinin, devlette de yansımaları bulacağını gözden kaçırmıştır.

Nietzsche'ye göre, metafiziksel düalizmin diğer bir özelliği olan ögeler arası hiyerarşi, günümüz demokrasilerinde toplumsal güç ilişkilerini meşrulaştırıcı bir işlev görmüştür. Ünlü filozof için, beden karşısında ruhun, oluş karşısında varlığın ve nihayet bu dünya karşısında kurgusal öte dünyanın yüceltilmesi, yaşamın belirli bir tarzını ve sadece onun toplumsal hâkimiyetini sağlamıştır. Bu noktada Plâtoncu Hristiyan dünya görüşü tüm yaşamı kuşatarak, son insanın-sürü insanının nihilizmi davet eden çoğunluğuna aracılık etmiştir. Hal böyleyken; liberal demokrasilerde kamusal alan, özel alandan farklı olarak bireylerin tüm şahsiliğini bırakıp vatandaş

üst kimliğiyle nötrleştirildikleri²²⁹ bir alan olarak tanımlanmıştır. Nietzsche'ye göre tüm farklılıkların standardize edilmesi ve düzleştirilmesi sonucu yaşam karşıtı bir karakter taşıyan kamusal alan ve bu alandan tanımlanacak politikalar da nihilistik olacaktır.

Sonuç olarak Nietzsche'nin liberal demokrasilere karşı çıkışının odak noktası, diğer tüm eleştiri ve değerlendirmelerinde olduğu gibi nihilizm sorunu kaynaklı olmaktadır. Ünlü filozofa göre nihilizm sorunu ya da Batı düşüncesinin tarihsel yazgısı, yaşamın sosyal, siyasi, kültürel ve psikolojik tüm katmanlarını kuşatmıştır. Nihilizm; oluşun, farklılığın ve yaşamın dinamik benliğinin yadsınmasına yol açarak, mevcut değerler sisteminin yaşamı anlamlandırma işlevini yitirmesi noktasında tehlikeli bir krize işaret eder ve söz konusu kriz çağdaş liberal demokrasilerin en önemli sorununu teşkil etmektedir.

IV-NİETZSCHE'NİN POLİTİK ÖNERİLERİ

A-Aristokratik Radikalizm

Pearson'a göre, Nietzsche temelde iki tür politik öneri geliştirmiştir. Birincisi, nihilizm sorununa katlanma ya da dayanma anlamında,²³⁰ yozlaşmış, decadence değerleri görmezlikten gelme ve hatta alaya almadır. Bu yöntem ile Nietzsche insanlığa yeni siyasalar önermekten çok, kendi eleştiri üslubunda da hissedilen, yoğun bir küçümseme ve yok sayma tavrını tavsiye eder.

Söz konusu yöntem ile Nietzsche, politika dışı ya da politika karşıtı olarak konumlandırılabilir fakat kendisinin bizzat karşı çıktığı veya dışında durduğu politikanın kendisi değil, ahlaki ve siyasi decadence'ın tezahürü olarak gördüğü modern politika anlayışıdır.²³¹

²²⁹ Benhabib Şeyla, **Modernizm, Evrensellik ve Birey**, (çev. Mehmet Küçük) , Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999, s. 140.

²³⁰ Pearson, **Kusursuz Nihilist**, s.186.

²³¹ Hatab, A. g. e. , s. 42.

İkincisi önerisi, tarihin güçlerinin denetim altına alınması ve politik iktidarın birleştirilmesi yoluyla yeni bir insanlığın yaratılması amacına matuf pozitif politik sunumdur.²³²

Nietzsche'nin ilk önerisi, mevcut durumun farkında olmak ve üstesinden gelmek adına jeneolojik bir soruşturmayı işaret eder ve politik nihilizm sorununa çözüm oluşturacak yeni toplum modelini içeren ikinci önerisinin zeminidir.²³³

Ünlü filozofun öngördüğü toplum modeli **aristokratik bir toplum** düzenidir. Bu onun, güç isteminin nitelik ve büyüklüğüne göre sıralanmış varlık düzeninde ifadesini bulan, hakikat anlayışının politik karşılığıdır.²³⁴ Nietzsche'ye göre insanlar arasında varlığın en gelişmemiş biçiminden en yetkin formuna uzanan hiyerarşik bir ayırım söz konusudur. Varlık hiyerarşisinin en tepesinde yaşamı onaylayıcı değerlerle donanmış üst insan, en altında ise, nihilistik değerlere sahip son insan, sürü insan bulunur. Nietzsche'nin aristokratik toplumu ise, insan tipleri ve bu tipleri karakterize eden değerler arasındaki farklılıkların, politik olarak geçerlilik kazandığı toplum düzenine işaret eder. Söz konusu toplum modeli düşünürün nihilizmin üstesinden gelme amacının dışsal koşuludur. Bu anlamda önerilen toplum modelinin işleviyse, insanlığın geliştirilmesini sağlayacak üst insanın yetiştirilmesidir.

Nietzsche'nin öngörmüş olduğu aristokratik toplum modeli ikili bir yapılanma arz eder; yukarı tabakada üst insanlardan oluşan yasa koyucu filozoflar ve daha alt bölümde seçkin insanların yetişmesine ortam hazırlayan diğer insanlar bulunmaktadır.²³⁵ Detwiler; değer ve yasa koyma anlamında politikanın sadece seçkinlere ait bir faaliyet olarak gören Nietzsche'nin söz konusu toplum modelini '*Aristokratik Radikalizm*' olarak nitelemiştir.²³⁶

Nietzsche, kendi etiğinin onaylama nosyonu gereği, nihilizmi, yeni değerlerin yaratılması için nasıl bir fırsat olarak onaylıyorsa, modern politik

²³² Pearson, A. g. e. , s.186.

²³³ Apel, A. g. e. , s. 15.

²³⁴ Sadler Ted, "The Postmodern Politization of Nietzsche", **Nietzsche, Feminism and Political Theory**, s. 231.

²³⁵ Nietzsche, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, s. 166.

²³⁶ Detwiler, A. g. e. , s. 189-190.

anlayışı da kendi büyük politika kavrayışı bağlamında onaylar. Ona göre, nihilizmin siyasi görüngüsü olan demokrasi hareketleri, insanlığa yön verecek olan aristokrasinin çıkış noktası olacaktır. Bu bağlamda filozofun önermiş olduğu aristokratik toplum, herhangi bir aristokratik toplum değil, Batı tarihselliğinin bir ürünü olan politik nihilizm deneyiminden geçmiş ve ondan süzölmüş bir toplum modeli olmaktadır.

Klasik siyasal düşünce geleneğinde politik eylem, ortak iyi ve benzeri bir yüce amaç ya da dışsal referansla tanımlanırken, Nietzsche, politik eylemi, herhangi bir teleolojik belirlenimden bağımsız, estetik bir fenomen olarak algılar. Bu nedenle filozofun öngörüsünde politik eylem sahipleri olan üst insanlar değerlerini, ne ahlaki iyilik ne de topluma olan faydalarından alırlar, onları erdemli kılan şey, eylemlerinin büyüklüğü, gücü ve ürünlerinin yüceliğidir.

Genel olarak ele alındığında Nietzsche'nin politik önerisi, nihilizmin açık hale geldiği ve nihilizm sorununun yaşamın her alanda deneyimlendiği bir çağda, insanlığın kurtuluşu ve gelişimini mümkün kılacak koşulları oluşturmaya yönelik bir çabaya karşılık gelir.²³⁷

Detwiler açısından Nietzsche, nihai sonuçların zevale uğradığı nihilizm çağında, en yüksek insani varlığı bir amaç olarak sunmuştur.²³⁸ Anlamsızlığın, politik ve toplumsal yaşamın yeni temeli haline geldiği modern dünyada, Nietzsche'nin çözümü, yeni değerler yaratabilecek üst insanlarla, hiçlik kaosunu organize etmektir.

Nietzsche'nin politik önerisi temelde, batı metafizik düşünce geleneği ve onun geldiği son nokta olan aydınlanma düşüncesinin nihilistik karakterine karşıtlığı ile şekillenir. Filozof, aydınlanmanın rasyonalizmini ve optimizmini reddederken, Tanrının Ölümü dictumu ile modern demokrasi düşüncesinin özü olan seküler hümanizmi de benimsemez.

Bununla birlikte Nietzsche, aydınlanma felsefesine karşı, insani yaratıcılığın kurtarıcı gücüne, bireyin eşsizliğine ve kültürün üstünlüğüne inan

²³⁷ Pearson, *Nietzsche Contra Rousseau*, s. 201.

²³⁸ Detwiler, A. g. e. , s. 190-191.

Romantik akım ile buluşmuş olsa da, geleceği kutsanan bir geçmişte arayan bu nostaljik akımdan oldukça farklı politik kavrayışlar gelişmiştir.²³⁹

Ek olarak Nietzsche, aydınlanmanın soyut aklına ve tarih dışı özne nosyonuna eleştiriler getiren, Hegel ve Marks ile söz konusu eleştiriler kapsamında birleşirken, onların diyalektik mantığa göre işleyen, ilerlemeci tarih anlayışlarına ve ideal politik topluma ulaşma amaçlı teleolojik sistemlerine de karşı çıkar.

Hegel ve Marks'ın tarih tarafından determine edilmiş gelecek vizyonlarının yerine Nietzsche, geleceğin açıklığının altını çizer.²⁴⁰ Sözü edilen düşünürlerin, insanlık için en iyisini gördüklerini iddia ettikleri yerde o, insanlığın çöküşünü ve decadence'ı görmektedir.

Kısacası Nietzsche için, doğru politik düzen, tarihsel bir zorunluluğun sonucu olarak değil, insanlığın içinde bulunduğu nihilizm çağının üstesinden gelinmesine yönelik bir iradenin ortaya konulmasıyla ancak mümkün olabilecektir.

B-Nihilistik Olmayan Demokrasi: 'Agonistik Model'

Nietzsche'nin özlemini çektiği demokrasinin, eleştirel felsefesinden çıkarımlarımız gereği, doğal olarak, metafiziksel olmayan bir ontoloji, epistemoloji ve etik temel üzerine kurulu olması gerekmektedir. Bu bağlamda filozofun; güç felsefesi, perspektival hakikat anlayışı ve plüralist etiği, söz konusu üç temelin işlevini yerine getirerek, nihilistik olmayan demokrasisinin inşa sürecinde ana dayanakları olacaktır.

Nietzsche'nin Güç İstemi kavramlaştırması; metafizik düşüncenin aşkın, zaman dışı, kendinde şey kurgulanan varlık fikrinin karşısına, olumsal, ilişkisel ve dinamik bir varlık anlayışıyla çıkan, bir tür hipotez olarak görülebilir.²⁴¹ Söz konusu kavramlaştırma, oluştaki her şeyin özünü meydana getiren, sürekli etkileyen, etkilenen ve genişleyen bir etkinliği ifade eder.

Toplumsal ilişkiler bağlamında Nietzsche'nin güç istemi doktrini iki şekilde uygulama alanı bulmaktadır. İlki, üst insana giden yolda benliğin

²³⁹ Detwiler, A. g. e. , s. 190.

²⁴⁰ Jaspers, A. g. e. , s. 250.

²⁴¹ Detwiler, A. g. e. , s. 160.

dönüştürülmesi ve fırsat anlamında bir şey için güç, ikincisi ise hâkimiyet ve kontrol anlamında bir şey üzerinde güç olarak tarif edilebilir.

Rotry de²⁴² olduğu gibi, Nietzscheci güç nosyonuna salt ilk anlamı açısından bakıldığında, doktrinin içeriğinin bireysel özel alanla sınırlı olduğu ve kişinin kendini yaratması noktasında sadece etik prensipler kümesi sunduğu kanısına varılarak, filozofun politik çıkarımlarının ihmal edilmesi mümkündür.

Tam da bu noktada Nietzsche'nin felsefesinin bütünü düşünölmeli, otonom birey anlayışı yerine nasıl bir agonistik*- ilişkisel benlik kavrayışı getirdiği hatırlanmalıdır.

Conway'in de isabetle belirttiği gibi, gerçekte Nietzsche, sağlıklı bir kendini yaratmanın asla tam anlamıyla özel alanla sınırlı olamayacağını savunmuştur.²⁴³

Nietzsche'nin güç felsefesi uyarınca, her şey etkilerin bir toplamı ise ve herhangi bir şey ancak güç ilişkilerinin olumsuzluğu içersinde var olabiliyorsa, her şey mecburen ve doğası gereği politik olacak ve politik eylem, bireylerin varlığının ve kimliğinin kurucu unsuru haline gelecektir. Bu noktada Nietzsche'nin insan anlayışı, Aristo'nun insanı siyasi bir hayvan olarak tanımladığı '*Zoon Politicon*' kavrayışı ile tam bir paralellik arz etmektedir.

İfade edilenler ışığında Nietzsche'nin özlemini çektiği demokrasi anlayışını, '*agonistik demokrasi*' olarak adlandırmak mümkündür. Ünlü filozofa göre agon*, Sokrates öncesi antik Yunanda dağıtıcı içgüdülerin eğitime ve yönlendirilmesine hizmet eden bir atıftır.²⁴⁴ Burada ifade edilmeye çalışılan yarışma ve mücadele, ötekinin yok edilmesine değil,

²⁴² Owen, **Nietzsche, Politics and Modernity**, s. 133.

²⁴³ Conway, A. g. e. , s. 129.

* Agonist maddeler, hücre reseptörlerine bağlanarak hücrede bir tepki oluşturan bileşikler olarak tanımlanır. Agonistler genelde doğal olarak bulunan maddelerin davranışlarını taklit ederler. Agonist'ler eylem oluşturur, buna karşın Antagonist bileşikler ise bir eylemin oluşumunu engeller. Vücut kimyasının ve farmakolojinin anahtar elemanlarındandır. Agonist kelimesi Latince'deki *Agonist* (yarışçı) kelimesinden türemiştir.

²⁴⁴ Nietzsche, "Homeros'un Yarışı" ,**Yazılmamış Beş Kitap İçin Önsöz** (çev. Gürsel Aytaç) , s. 40.

serbest rekabet içinde yeteneğin ve performansın test edilmesine yönelik belirli bir düzeni içermektedir.²⁴⁵

Hatab'a göre, agonistik demokraside politik yargılar önceden yönlendirilemediği gibi dikte de edilememektedir. Politik yargılar, siyasi aktörlerin mücadelelerine bağlı olarak şekillenir ve demokratik işleyiş süreci içerisinde bir görüş kazanırken bir diğeri kaybeder. Sonuçları teminat altına alan şey, yönetimin gücüdür. Politik süreçler sürekli bir dinamizm arz etmektedir ve siyasalar, mücadelenin seyrine bağlı olarak yeniden değişebilmekte ya da revize edilebilmektedir.

Söz konusu Nietzscheci güç kavramı ise, fiziksel ya da maddi bir biçimde ortaya çıkmayacak, gücün barışçıl yoldan el değiştirmesi ile demokratik seçimler vasıtasıyla sağlanacaktır. Bu bağlamda, politikanın en etkin silahı ve gücün en belirgin biçimsel formu, konuşmacının dil ve ikna kabiliyeti olmaktadır.²⁴⁶

Nietzsche'nin agonistik demokrasisinin ontolojik zeminini güç istemi doktrini sağlarken, epistemolojik zemini de; insan bilgisinin sınırlı, taraflı ve göreceli olduğunu işaret eden perspektival hakikat anlayışı sağlayacaktır. Düşünürün epistemolojisi, nesnel ve objektif bilginin evrenselliğine inanan metafizik düşüncenin aksine, bilişsel kuruluşumuzun duygusal kuruluşumuzdan ayılamayacağını yani değer bağımsız bilgi olamayacağını belirtir ve deyim yerinde ise, *Logos* ile *Eros*'un iç içe olduğunun altını çizer.

Owen'a göre Nietzsche'nin perspektivizminin ayırıcı özelliği, dünya hakkındaki bilginin bağlamsal karakterine yönelik vurgusudur ve çoğulculuğudur.²⁴⁷

Liberal teoriden farklı olarak Nietzsche'nin perspektival çoğulculuk anlayışı; ne özel alana ait bir çoğulculuk anlayışını, ne yalıtılmış bireylerin birbirinden ilişkisiz biraradallığını, ne de karşılıklı bağımlılıkların potansiyel uyumunu işaret etmektedir. Söz konusu olan daha ziyade, perspektiflerin kendi içlerinde ve birbirleri ile olan çatışmaları temelinde oluşan bir çoğulculuktur.

²⁴⁵ Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, s. 38-39.

²⁴⁶ Hatab, A. g. e. , s. 62-63.

²⁴⁷ Owen, A. g. e. , s. 33.

Bu anlamda Nietzsche'nin perspektivizmi, homojenlik yerine heterojenliği, uyum ve mutabakat yerine çatışmayı olumlar.²⁴⁸

Hatab, Nietzscheci perspektival hakikat anlayışının altı önemli özelliği olduğu vurgulamıştır. Ona göre filozofun hakikat anlayışı; çoğul, sınırlı, agonistik, bağlamsal, dinamik ve karmaşıktır.²⁴⁹ Nietzscheci hakikat anlayışı; nesnel, kurgulanmış ve tek biçimli bir hakikat kavramını reddedip, politikanın alanını ve konusu genişletir. Aynı zamanda, her bir perspektifin sınırlılığını vurgulayarak farklı perspektiflerin diyaloglarına kapı açar ve bilgiyi güç ile ilişkilendirerek, ortak yaşamı düzenleyen norm ve değerlerin politik mücadelenin 'nesnel-nötr olmayan' aksine olumsal bir ürünü olduğuna işaret eder. Söz konusu vasıfları ile Nietzsche'nin perspektivizmi, politik mücadeleyi ucu açık ve her an dinamik sonuçlara gebe kılarak, agonistik demokrasi anlayışını güçlendiren en önemli etkidir.

Ünlü filozofun, agonistik demokrasi modelinin ihtiyacı olan etik temeli ise, farklılıkları olumlayan, plüralist etik kavrayışı sağlayacaktır.

Bilindiği üzere, Nietzsche'nin, Hristiyanlık, Kant ve faydacılık örneklerinden yola çıkarak karşı çıktığı hâkim monist-düzleştirici evrensel etik anlayışı, soyut bir özne kavramı etrafında temellenmektedir. Oluşu yadsınması sonucunu doğuran söz konusu nihilist etik²⁵⁰ anlayışının aksine Nietzsche'nin etiğinde onaylama esastır. Nietzsche için oluş, tüm iyi ve kötülerin ötesinde bir masumiyete sahiptir.²⁵¹ Düşünüğe göre, eylemlerinden ayrılamayan benlik, farklı eylemlerle değişime açık etkiler toplamını ifade edecek ve farklı enlik rejimleri farklı etik anlayışlarını mümkün kılacaktır.

Esas itibarıyla Nietzsche'nin etiği, herhangi bir amaca, telosa ya da ulaşılacak nihai bir sona değil, bir sürece işaret etmektedir. Ebedi dönüş yasası gereğince onaylamanın önemi, yaşamın her anı için barındırdığı tekrarlama potansiyeli ile kişinin kendisinin üstesinden gelmesini sağlayacak oluşudur. Olumsal ve ilişkisel bir benlik anlayışı üzerinde temellenen

²⁴⁸ Hatab, A. g. e. , s. 160.

²⁴⁹ A. g. e. , s. 162.

²⁵⁰ Connolly William E. , **Kimlik ve Farklılık**, (çev. Ferma Lekesizalın) , Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995, s. 110.

²⁵¹ Nietzsche, **Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe**, s. 43.

Nietzsche'nin etiğinde, onaylama ve mücadele nosyonları, kişinin kendisini onaylaması ve kendisiyle mücadele etmesiyle birlikte öteki ile olan mücadele ve olumlamayı da içermektedir. Böylelikle, bengi dönüş dairesi içinde, her an dinamizmini koruyan benin karşısında, sürekli dinamik ve değişebilen bir öteki konumlanarak, her bir birey için kendini aşma potansiyeli hazır olacak ve söz konusu karşılıklı itki ilişkiselliği ve motivasyonu, yaşamın sonsuza kadar olumlanmasına neden olacaktır.

Agonistik demokrasinin söz konusu etik anlayışı, Nietzsche'nin ardılları Foucault* ve Heidegger* tarafından da desteklenmiştir.

Foucault; agonistik saygı olarak adlandırdığı, kişinin mücadele halinde olduğu ötekine yönelik ilgisini, içe kapanmayı önleyerek, kendisini yaratmasının ve dolayısıyla özgürlüğün ön koşulu olarak görmüştür.

Heidegger ise, varlık ve varlıklar arasında kurduğu ontolojik ayırım ile varlıkların izolasyonunu önleyerek aralarında bağlantı kurmuş olup, varlık ile varlıklar arasındaki bağlantıdan hareketle de varlıkların özgürlüğünü güvence altına almıştır.

Özet olarak ifade edecek olursak, agonistik demokrasi ile liberalizmin soyut, tarih dışı ve atomistik birey anlayışının yerini, somut, tarihsel, ilişkisel ve sürekli oluş halindeki birey anlayışı alır. Evrensel insan ideasına bağlı olarak tasavvur ettiği, bireyin doğal mülkiyeti olarak kabul edilen metafiziksel hak kavramı ise yerini, fonksiyonel ve ilişkisel bağlamda insanların performanslarının sonucu olarak görülen hak anlayışına bırakır. Son olarak da agonistik model ile liberal teorinin dışsal baskıdan azade olmayı niteleyen negatif özgürlük anlayışı, kişinin her tür içsel ve dış baskılarla mücadele etmesi, kendini yaratması ve varlığını ifşa etmesine anlamına gelen ontolojik özgürlük kavrayışı ile yer değiştirmiş olacaktır.

* Bkz., Foucault Michel, 'Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği', (çev. Osman Akınbay)

Özne ve İktidar, (der. Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.

* Bkz., Heidegger Martin, Zaman ve Varlık Üstüne, (çev. Deniz Kanıt), A Yayınevi, Ankara 2001.

V-MODERNİZM-POSTMODERNİZM DÖNEMECİNDE NİETZSCHE

Postmodernizm, hem farklı bir düşünce biçimini, hem de tarihsel bir süreci niteleyen bir kavram olarak tanımlanmaktadır. Terim ilk defa 1930'lu yıllarda modernizme karşı küçük bir tepkiyi dile getirmek amacıyla Frederico de Onis tarafından ifade bulunmuştur. Postmodernizmin sözcük anlamı olarak yaygın hale gelişi, 1970-80'li yıllara rastlamış olup, özellikle görsel sanatlar ve mimaride yeni bir sanatsal²⁵² tavrı belirtmek üzere kullanılmıştır. Felsefi bir söylem kimliğini kazanması ise, yine aynı yıllara denk gelmek suretiyle, Lyotard, Vattimo, Derrida, Foucault, Habermas, Braudrillard ve Jameson gibi birtakım teorisyenlerin çarpıcı çalışmaları neticesinde olmuştur.²⁵³

Tarihsel bağlamda düşünüldüğünde, postmodernizmin doğuşunda modernizmin başarısızlığı ile ilgili algı ve deneyimlerin büyük bir rolü olduğu söylenebilir. Bu anlamda postmodernizm en azından Batıda, modernist optimizmin nihai sınırlarına ulaşıldığına ve modernizmin sarsılmaz analitik temellerinin artık anlamını yitirmiş olduğuna işaret etmektedir.²⁵⁴

Felsefi bakımdan irdelenirse, modernizme ve onun temel kabullerine yönelik eleştiriler, postmodernizm kavramının kullanılmaya başlamasından çok daha gerilere götürülebilir. Tam da bu noktada Nietzsche, gerek modern düşünceye ilişkin yıkıcı eleştirileri, gerekse söz konusu eleştirilerini besleyen modernizm ile metafizik düşünce geleneği arasındaki illiyet bağına yaptığı vurgular nedeniyle, postmodernizmin ilk ve en çarpıcı karakteri sayılabilir. Dolayısıyla, postmodern teorinin esasen, aydınlatma düşüncesine, rasyonalizme ve bir bütün olarak Batı metafizik düşünce geleneğine getirdiği yıkıcı eleştiri ve değerlendirmeleriyle, Nietzsche tarafından başlatıldığını söylemek mümkündür.²⁵⁵ Bu gün itibariyle de kendini postmodern olarak

²⁵² M. Featherstone, **Postmodernizm ve Tüketim Kültürü** (çev. M. Küçük) , Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1996, s. 28.

²⁵³ H. Bertens, **The Idea of The Postmodern**, Routledge, USA and Canada, 1995, s. 111.

²⁵⁴ R. M. Brown, **Postmodern Representations**, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1995, s. 1-2.

²⁵⁵ S. Best- D. Kellner, **Postmodern Teori** (çev. M. Küçük) , Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 292.

niteleyen birçok düşürün eserlerinde, Nietzsche'nin bariz bir esin kaynağı olarak izleri saptamak, hali hazırda imkân dâhilindedir.

Gianni Vattimo da, postmodernitedeki post önekinin modernizmden ayrılışa işaret ettiğini belirterek, post modernizmin modernliğin gelişme mantığından yani, eleştirel bir aşma düşüncesinden kopmaya çalışırken, Nietzsche ve Heidegger'in Batı düşüncesiyle olan eleştirel ilişkilerine müracaat ettiğini söylemiştir.²⁵⁶ Postmodernizme yönelik yaklaşımını Nietzsche ve Heidegger' in felsefelerinden hareketle ortaya koyan Vattimo'nun postmodernizmi, tarihin ve modernizmin sonu kavramlaştırmaları açısından anlaşılmaktadır. Ona göre postmodernizm, beşeri olan her şeyin reddi olarak değil, gerçekliğin sınırsız olarak yorumlanabildiği bir imkânlar alanı olarak görülebilir.²⁵⁷

Modernden postmoderne geçişi, mitten arındırmanın mitten arındırılması olarak gören Vattimo, söz konusu geçişin en açık yorumunun Nietzsche'de bulunduğunu ifade etmiştir. Nietzsche'nin radikal demitizasyonundan sonra artık hakikatin tecrübesi basit bir şekilde öncekiyle aynı olamayacaktır.²⁵⁸

Postmodernizme ilişkin felsefi yaklaşımların hepsi, modernizm karşıtlığı ve eleştirisi ortak noktasından temellenmiş olsa da, onun belirleyici vasıfları ve modernizmle ilişkisinin niteliği hususunda tam bir mutabakata rastlamak mümkün değildir. Bu bağlamda, postmodernizmi, birçok farklı düşünür, birçok farklı perspektifle ele almıştır ki, söz konusu durum kavramın muğlâk bir mahiyete bürünmesine sebep olmuştur.

Gellner'e göre postmodernizm, 'en basit tanımıyla aydınlanma sonrası Avrupa felsefesinin tek, biricik hakikat savının sorgulanmasına dayanır.'²⁵⁹ Gellner gibi David Ashley de post modernizmi, başarısız Durkheim yapısalcılığının post yapısalcı bir reaksiyonu olarak görmüştür.²⁶⁰

²⁵⁶ G. Vattimo, **Modernliğin Sonu** (çev. Ş. Yakin) , İz Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 59.

²⁵⁷ Vattimo, A. g. e. , s. 68.

²⁵⁸ Vattimo, **The Transparent Society**, (Translated by: David Webb) , Polity Press, Cambridge, 1992, s. 42.

²⁵⁹ E. Gelner, **Postmodernizm İslam ve Us**, (çev. B. Peker) , Ümit Yayıncılık, Ankara 1994, s.41.

²⁶⁰ D. Ashley, **History Without a Subject 'The Postmodern Condition'** , Westview Press, United States of America, Colorado, 1997, s. 34.

Postmodernizmi daha geniş bir bağlamda ifade etmeye yönelik bir yaklaşımsa Jean Wahl'ın, onun bir varoluş felsefesi olduğu yolundaki anlatımıdır. Ona göre bundan böyle felsefenin amacı, değişmez, ebedi hakikatleri bulmak değil, insani eylemlerle yaşam arasındaki ilişkiyi değerlendirmek olacaktır.

Postmodern felsefenin ve toplum teorilerinin önemli bir ismi olan Jean Baudrillard da, Marksizmi ve yapısalcılığı şiddetle eleştirerek, günümüzün artık klasik teori ve sistemlerle açıklanamayacak bir döneme denk düştüğünü, bilgi teknolojileri ve medya aracılığıyla, realitenin yerini modeller, kodlar gibi taklitlerin aldığını savunmuştur. İfade edilen yaklaşımıyla Baudrillard, yapısalcılığın fenomenlerin ardında gizli yapıların olduğu yönündeki yaklaşımlarını geçersiz kılmaktadır.²⁶¹

Benzer bir yaklaşımla, Postmodern iktidarların da başkalaşım göstergelere dönüştüğünü ve göstergeler temelinde üretildiğini ifade eden düşünür, Foucault' un iktidarların karmaşık ve çoğullaşan doğasına dair tespitlerini paylaşmaktadır. Lakin Baudrillard'a göre Foucault, bu noktadan ileri gidememiş olup, postmodern dönemde iktidarların soyut bir görünüme bürünüşünü ve herhangi bir kurumda gerçek varlığının saptanamayacağı gerçeğini görememiştir. Foucault'un disipliner iktidar kavrayışının aksine Baudrillard; postmodern iktidarların, göstergelerin belirlenmesi imkânsız dolaşımı nedeniyle, ölü iktidarlara olduğu kanısındadır.²⁶²

Modernlik sonrası söz konusu yeni dönemi, kapitalizmin gelişme mantığı içinde ele alan Jameson²⁶³ ise, pazar kapitalizmi-tekel kapitalizmi-geç kapitalizm olarak üç evreye ayırdığı sürecin son evresinin kültürel görünümüne postmodernizm adını vermiştir. Biçimsel olmaktan çok tarihsel bir bakış açısıyla çalışan Jameson postmodernizmin, realitenin imajlar içersinde, zamanın şizofrenik parçalanışı sonucu mevcut karakterine ulaştığını söyler.²⁶⁴

²⁶¹ Sim, A. g. e. , s. 11.

²⁶² Best ve Kellner, A. g. e. , s.153.

²⁶³ Bertens, A. g. e. , s. 162. , F. Jameson, **Postmodernizm** (çev. Nuri Plümer) , Y.K.Y. , İstanbul 1994, s. 65-67

²⁶⁴ Bertens, A. g. e. , s. 163.

Bu noktada postmodernizmin en belirgin vasfı, derinliğin kaybı ve neden kavramının solmasıdır.

Tüm postmodernist sürece damgasını vuran öznenin âdemi merkezileştirilmesi kavramının önemli uğrak noktaları olan Deleuze ve Guattari açısından ise postmodernizm, Nietzsche'nin oluşun olumlanması fikrinin, arzu felsefesiyle tercüme edildiği, yeni bir düşünce biçimi inşa etme çabası olarak belirir.²⁶⁵

Genel olarak ele alındığında, tüm postmodernist teorisyenler, modernizmin kendini meşrulaştırmış olduğu, evrensel geçerlilik ve nesnellik iddiasında olan, adalet, hakikat gibi kavramları 'metaanlatı' olarak nitelendirip karşı çıkarlar.²⁶⁶ Bu doğrultuda post yapısalcılar başta olmak üzere Lyotard; 'Postmodern Durum' adlı çalışmasında, metaanlatı kavramını ilk defa, modern çağın malum söylemlerini tanımlamak ve üzerine inşa edilmiş felsefelerini eleştirmek için kullanmıştır.²⁶⁷ Ona göre modern düşüncede bilgi hiç sorgulanmadığı halde, postmodern dönem ile birlikte, teknik ve bilimsel bilgi, sadece küçük bir anlatı olarak fonksiyon icra edebilecektir.²⁶⁸ Lyotard ek olarak, postmodernizmi yeni bir aşama olarak tanımlamanın, onun lineer tarih anlayışına karşı tavrını görmezlikten gelmek demek olduğunu kaydeder. Düşünür, postmodernizmi, modernizmin bir sonucu olmaktan öte, oluşmaya başlayan ve süreklilik arz eden bir durum olarak algılamaktadır.

Son olarak, postmodernizm ile alakalı, kısaca ifade etmeye çalıştığımız söz konusu yoğun literatüre ek olarak, azımsanamayacak bir kısım düşünürün de, bu yeni kültürel tavır veya olgu karşısında ihtiyatlı bir tutum benimsedikleri görülür. Hatta postmodern olarak nitelendirilen fenomenlerin çoğunun modernite ile olan süreklilik ve geçiş ilişkisini öne çıkararak, postmodernizmin yerine, uç modernizm ya da modernizmin radikalleşmesi gibi atıfları kullanmayı tercih ederler. Bu noktada Anthony Giddens' a göre,

²⁶⁵ Best ve Kellner, A. g. e. , s. 101-103.

²⁶⁶ P.M. Rosenau, **Postmodernizm ve Toplum Bilimleri** (çev. T. Birkan) , Bilim ve Sanat Y. , Ankara 1998, s. 145.

²⁶⁷ Lyotard, **Postmodern Durum** (çev. A.Çiğdem) , Vadi Y. , Ankara 1997, s. 11-12.

²⁶⁸ Lyotard, A. g. e. , s. 30.

postmodernlik gibi kavramlar icat etmek yerine, modernliğin kendi doğasına geri dönmemiz gerekmektedir.²⁶⁹

Frankfurt Okulu geleneğinden Habermas da postmodernizm kavramı karşısında oldukça eleştirel bir tutum sergiler. Modernitenin tamamlanmamış bir proje olduğuna inanan Habermas açısından, Lyotard'ın postmodern olarak adlandırdığı fenomenler, gerçekte, Nietzscheci anlamda irrasyonalizme tekabül eden, anti-modern olgulardır.²⁷⁰

Sonuç olarak; yukarıdaki değerlendirmeler ışığında postmodernizm kavramının, farklı düşünürler tarafından, farklı birçok veçheleriyle algılandığı ve anlamlandırıldığını söylemek mümkündür. Kavramın muğlaklığı, tam da bu karakterinden kaynaklanır. Dolayısıyla, postmodern felsefeyi sistematik bir bütün olarak kategorize etmek ve sunmaya çalışmak, bizi postmodern düşüncenin içeriğine ve özüne aykırı bir tutum olacaktır.

Bu yeni kültürel fenomen, her ne kadar farklı kavramlaştırmalarla karşımıza çıkmış olsa da, postmodernizmin; tüm karmaşık ve dinamik benliğine rağmen, belli başlı birtakım karakteristik özelliklerini saptamak mümkündür. En önemlileri başlıca, **olumsallık**, **anti-hümanizm** ve **perspektivizm** olarak sayılabilir.

Sıkça vurgulandığı haliyle, postmodern teorinin ortaya çıkıp yaygınlaşması 20. yüzyılın ikinci yarısına denk gelmekle birlikte, köken olarak Nietzsche'nin olgunluk eserleri ve Avrupa nihilizmine yönelttiği eleştiriyle başlayan felsefesini işaret etmek gerekir. Ünlü filozofun *Şen Bilim* adlı yapıtında açıkladığı, Tanrının ölümü dictumu ve bengi dönüş doktrininin sürekli olarak kendini aşma nosyonu ile şekillenen dinamik varlık anlayışı ile Nietzsche, metafizik felsefenin sonunu ilan etmiştir. Düşünürün amacı, varlığın ve doğanın anlamının teslim edildiği, oluşu olumlayan yeni bir düşünce sisteminin değerlerini derlemektir. *Nietzsche* ile birlikte, metafizik düşüncenin düalist karakterdeki kurgusal varlık anlayışı oluş lehine yıkılmış ve günümüz postmodern felsefesinin en önemli özelliği olan '**olumsallık**' vurgusu ortaya çıkmıştır.

²⁶⁹ Giddens Anthony, **Modernliğin Sonuçları** (çev. E. Kuşdil), Ayrıntı Y., İstanbul 1994, s. 11.

²⁷⁰ Bertens, A. g. e., s. 113.

Postmodernist olumsuzluk açısından, gerek Nietzsche'nin oluş ve nihilizm üzerine düşünceleri, gerekse Heidegger' in varlık'ın unutulması ve zayıf düşünce nosyonları, söz konusu teorinin ontolojik zemini oluşturmaları bakımından oldukça büyük bir önem taşımaktadır.²⁷¹

Daha açık bir ifadeyle olumsuzluk; olayların ontik bakımdan belirlenmemiş olduklarına, yani herhangi bir şey tarafından yönetilmediklerine, kendiliğinden öyle olduklarına ve olduğu gibi kabul edilip onaylanmalarına işaret eder.²⁷² Bu anlamda birçok postmodernist düşünürün yaptığı gibi, yeni ontolojinin teorik zemini Nietzsche ve Heidegger' e müracaatla sağlanabilmektedir.

Nietzsche'nin dionysos, şans ve oyun metaforları dolayısıyla sunduğu, teorik olan karşısında içgüdüsel olanı tercih edişi ve dönemsel varlıklar olan insanın üzerindeki dilin belirleyici etkisine yönelik saptamaları postmodernist düşünürler için gerçek bir ilham kaynağı olmuştur.

Deleuze göre, Nietzsche'nin ebedi dönüş düşüncesini o ünlü zar oyunu metaforuyla anlatışı tesadüfî değildir, onun için Nietzsche'nin asıl doktrini, bir çocuk kadar masum olan şansın tekrar ele geçirilmesidir.²⁷³

Postmodernist düşünürlerin çoğu, varoluşun insanca oluşturulmuş bir yüzey olduğu konusunda hemfikirdir. Onlar bütün farklılığın insanlığın ötesinde, keyfi ve sonsuz bir süreç içerisinde sürekli olarak kendini yeniden oluşturan yüzeyin bir fenomeni olduğu iddiasındadırlar. Bu noktada postmodernistler tıpkı Nietzsche gibi, modern rasyonalistlerin dünyanın insanların bilinçli aktiviteleri tarafından yaratılıp düzenlenebileceği şeklindeki düşüncelerini, yanılsama ve kuruntudan ibaret görürler.²⁷⁴

Epistemolojik bağlamda ele alındığında modernist temsil anlayışı, dış dünyanın teorileştirilebilecek bir yapıya sahip olduğu varsayımına dayanmaktadır. Şeylerin varlıktan bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğu ve insanların onları evrensel bir hakikat olarak teorileştirebileceğine inanan modern temsil düşüncesi, Nietzsche ile başlayan süreçte postmodernistler

²⁷¹ Dear, A. g. e. , s. 148.

²⁷² Mengüşoğlu Takiyettin, **Felsefeye Giriş**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, s. 138-139.

²⁷³ Deleuze, A. g. e. , s. 26-29.

²⁷⁴ Smith G.B. , **Nietzsche and Heidegger and Transition to Postmodernism**, The University of Chicago Press, Chicago and London 1996, s. 9-10.

tarafından yıkıcı eleştirilere tabi tutulmuştur.²⁷⁵ Buradan hareketle Lyotard da moderniteyi postmoderniteden ayıran en belirgin özelliğin, modernitenin, realitenin temsilini mümkün gören inancı olduğunu söylemiştir.²⁷⁶ Foucault da diğer birçok postmodernist düşünür gibi, temsilin imkânına dair tartışmalarını Nietzsche'nin felsefesinden başlayarak temellendirmiştir.

Kavramların gerçekleri temsil ettiği fikri üzerine inşa olmuş modern düşüncenin aksine Nietzsche; kavramların sadece gerçekliği çokluğundan, insan deneyimini de olanca canlılığından ve zenginliğinden eden çıplak şemalar olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla kavramlar, eşitlenemez olanı, eşitlenebilir kabul etme anlamında yanılsamalardan ibarettirler.²⁷⁷

Nietzsche'ye göre, gerek doğa, gerekse doğal sürekli bir biçimde yaratılan bir sanat eserinden müteşekkil olup, bu yanılsama ağının ardında ya da ötesinde de hiçbir şey yoktur.²⁷⁸ Nietzsche gibi Heidegger de dünyayı estetik bir fenomen olarak algıladığından, modern temsil fikrini benimsemez. Vattimo' ya göre, hem Nietzsche'yi hem de Heidegger'i söz konusu kanaatlere sevk eden şey, ikisinin de varlığı bir oluş olarak algılamasıdır.²⁷⁹

Postmodernist söylemin olumsuzluk düşüncesi gereği ortaya koyduğu temsil karşıtı bu tutum, aynı söylemin, totalleştirici niteliği nedeniyle reddettiği meta anlatılar karşısındaki tutumuyla da uygunluk gösterir. Ek olarak, Lyotard' a göre, söz konusu bilgi ve anlatı türleri arasında, birini diğerinden değerli kılabilecek herhangi bir ölçüt mevcut değildir.²⁸⁰ Bu yüzden postmodernist düşünce, gerçekliğin anlatı tarzında bir forma sokulmasının, anlatıyı problemli bir hale getireceği için, anlatının sadece sübjektif olaylarda mümkün olabileceği sonucuna varmıştır. Bu anlamda White'a göre gerçeklikler, konuşamayıp, kendilerinden bahsedemedikleri için, olsa olsa tartışmalara referans kaynağı olarak hizmet edebilirler.²⁸¹ Nietzsche'nin oluş

²⁷⁵ Rosenau, A. g. e. , s. 162.

²⁷⁶ Lyotard, "Postmodern nedir? Sorusuna Cevap" (çev. D. Sabuncuoğlu) , **Postmodernizm** (Hazırlayan: Nemci Zaka) , Kıyı Y. , İstanbul 1994, s. 57-58.

²⁷⁷ Megill, A. g. e. , s. 89-90, 104.

²⁷⁸ Megill, A. g. e. , s. 65.

²⁷⁹ Vattimo, A. g. e. , s. 59.

²⁸⁰ Lyotard, A. g. e. , s. 62-63.

²⁸¹ White Hayden, "The Value of Narrativity in The Representation of Realty" , **The Knowledge and Postmodernism in Historical Perspectiv**, Routledge Great Britain, 1996, s.396-397.

düşüncesiyle yakından ilişkili olan söz konusu düşünce, yine filozofun Batı metafizik geleneğinin kavramsal ve kurgusal yapısına yönelik eleştirileri ile uyum içersindedir.²⁸²

Postmodernizmi teorileştirmede kendine çıkış noktası olarak 'metaanlatıların sonu' kavramlaştırmasını alan Lyotard'ın dil oyunları söyleminin arka planı da açıkça Nietzscheci bir perspektife sahiptir. Esasen Nietzsche, dilin ve yerleşik felsefe gramerinin, insanlar üzerinde bilinçsiz bir egemenlik kurmak suretiyle, onların düşüncelerini belirlediklerini iddia etmiş, aynı zamanda, farklı dil ve kavramlara sahip olan insanların, dünya yorumlarının da farklı olacağını belirtmiştir²⁸³

Nietzsche'nin sistem karşıtı tutumundan etkilenen post yapısalcılar da, aynı tavırdan hareketle, Hegelci diyalektik karşıtlığı ile birlikte, 'özel küçük öykülere' ve 'siyasal karşıtı birey' görüşüne sıcak bakmaktadırlar.²⁸⁴ Post yapısalcı düşünce, kendi varlığımız da dâhil olmak üzere gerçekliğin, onu, anlama, tanımlama ve kullanma yönündeki yoğun gayretlerimiz tarafından oluşturulduğunu savunmaktadır. Surber'a göre Nietzsche, Batı metafizik geleneğine yönelik radikal ve yıkıcı eleştirileri ile post yapısalcı söylemin en önemli tarihsel öncüsü konumundadır.²⁸⁵ Nietzsche'nin Tanrının ölümü ile ilan ettiği nihilizm, öncelikle, mutlak bir referans noktasının olmadığına işaret etmesi bakımından, özelde post yapısalcı genelde de postmodern söylemler üzerinde oldukça etkili olmuştur.

Sarup'un da katıldığı üzere, birçok post yapısalcı düşünür, doğruluk ve durağan anlam düşüncesini bir yanılsama olarak görmesi, güç istemini kavramına olan inancı, dionysosça yaşama verdiği önem ve siyasal ve toplumsal eşitlik fikrine yönelik eleştirileri nedeniyle Nietzsche ile buluşur.

Foucault, Nietzsche'nin düşüncelerini tanıdıktan sonra, tarihselciliğe ve hümanizme karşı çıkmış, Lyotard da dil ve temsil karşıtı tutumu ile öyküsünün sonunda Nietzscheci olumsuzluk ile karşılaşmıştır.

²⁸² Nietzsche, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, s. 15.

²⁸³ Nietzsche, A. g. e. , s. 26.

²⁸⁴ Sarup, **Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm**, s. 130.

²⁸⁵ Surber J. Paul, **Culture and Critique**, 'An Introduction to the Critical Discourses of Cultural Studies', Westview Press, United States of America, 1998, s. 183.

Hegelci diyalektik felsefeyi enine boyuna irdeleyen Deleuze ise, bu konuda ilk ve gerçek eleştirmenin Nietzsche olduğu kanaatine varmıştır.²⁸⁶

Batı metafizik düşünce geleneğinin en belirgin özelliklerinden biri olan hümanizm, kendi kendini belirlemeye muktedir beşeri bir özne kavramıyla tarih sahnelerine çıkmıştır. Vattimo' ya göre, hümanizmin benlik bilincine sahip özne nosyonu, metafizik düşüncedeki sabit-değişmez ebedi varlık kurgusuna tekabül etmektedir.²⁸⁷ Nietzsche, Tanrının ölüm ilanı ile birlikte, öznenin söz konusu metafizik ve hümanistik doğasını açık bir biçimde tahrip etmiş olur.

Yine Nietzsche'nin nihilizm sorunu şeklinde adlandırıp, üstesinden gelmeye çalıştığı durum, Tanrı da dâhil olmak üzere her türlü kendinelik fikrinin ve özne nosyonunun da sonunun geldiğini işaret etmektedir. Bu anlamda Heidegger' in, hümanizm ve metafizik arasında tam bir mutabakat olduğu yönündeki vurgularıyla beliren felsefesi de **anti-hümanistik** bir karaktere sahiptir. Ona göre, beşeri özneye yaptığı aşırı vurguyla, varlık ve var olan arasında bir ayrıma neden olan Batı metafizik düşünce geleneği, varlığın unutulmasına sebebiyet vermiştir. Heidegger' e göre varlık yalnızca ve yaklaşık olarak, sıklıkla ortalama gündelikliği içinde keşfedilebilir.²⁸⁸ Düşünürün felsefesini, 'temel ontoloji' olarak isimlendirmesinin altında da, özne ve nesnenin birliği anlamında varlık'ın bölünmez bütünlüğü yatmaktadır.²⁸⁹

Heidegger' in anti hümanizmi esasen, bütün varlıkların dışında onları anlamaya muktedir, merkezi bir özne kavramlaştırmasının karşısında olmak anlamında ele alınmalıdır.²⁹⁰ Benzeri bir yaklaşımı, Gadamer' in, ontolojik bakımdan özneyi ikincil hale getiren felsefi hermeneutiğinde bulmak

²⁸⁶ Sarup, A. g. e. , s. 111.

²⁸⁷ Vattimo, **Modernliğin Sonu**, s. 96.

²⁸⁸ Murphy J. W. , **Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri**, Paradigma Y. , İstanbul 2000, s. 38-39.

²⁸⁹ West David, **Kıta Avrupa'sı Felsefesine Giriş**, (çev. A. Cevizci), Paradigma Y. , İstanbul 1998, s.221

²⁹⁰ Heidegger, **Letter on Hümanizm**, s. 251, 152.

mümkündür. Gadamer de Heidegger gibi, epistemolojiye karşı ontolojiyi ön plana çıkararak, öznenin içinde meydana gelmiş ortama dikkatleri çeker.²⁹¹

Batı metafizik geleneğine ve özellikle onun hümanizmine karşı çıkan bir diğer akımda 1960'lı yıllarda ortaya çıkan yapısalcılıktır. Yapısalcı düşünce, hümanizm eleştirisinde, insanı ve toplumsal fenomenleri dilsel ve toplumsal yapılar çerçevesinde anlamak gerektiğini savunur. Bu bağlamda yapısalcılık, özneyi, bilinç dışı bir olgu olarak dilin, kültürün etkisinden bağımsız algılayan, modern düşünceyi reddederek, özneyi radikal bir biçimde âdemi merkezleştirir.²⁹² Dilbilimci yapısalcı düşünür Saussure, dilin kurallarının temelinde derin yapılar olduğunu ve bunların insani faillerden tamamıyla bağımsız olduğunu iddia etmiştir.²⁹³ Bizim dili değil de, dilin bizi konuştuğunu ifade eden Saussure, Kartezyen özne kavramının parçalanmasında önemli etkide bulunur.

Aynı şekilde Althusser'de, bilincin oluşturulmuş bir şey olduğuna ve insanların hümanizmin ileri sürmüş olduğunun aksine, bilincin özgür merkezleri olmadığına işaret eder.

Yapısalcı düşünce hümanizm eleştirisi ve öznenin âdemi merkezleştirilmesi vurgusu ile postmodernizme yaklaşmış olsa da, öznenin yerine yapı kavramını yerleştirerek, modernizmin yaşam karşıtı tutumunu devam ettirir.²⁹⁴ Söz konusu eksiklik, postyapısalcı düşünürler tarafından tamamlanacak, yapısalcılık hala varlık felsefesinin sınırları içinde kalırken, Postyapısalcılık bütünüyle bir oluş felsefesi kimliği kazanacaktır.

Postyapısalcılık, belli bir yapı kavramı kurmak bir yana, Nietzsche' den hareketle, anlamların değişen oyunundan kaçışın mümkün olamayacağını ilan ederek, dinamizmlerini bildirmiştir.²⁹⁵

Modern düşüncenin hümanizmi, Kant'ın saf aklın otonom öznesi olmadan, ne bu dünyanın ne de aşkın öte dünyanın algılanamayacağı düşüncesine atıfla oluşmuştur. Postmodern düşünürlere göre öznenin oluşumu ise,

²⁹¹ West David, A. g. e. , s. 226.

²⁹² Best ve Kellner, A. g. e. , s. 35.

²⁹³ Sim Stuart, **The Routledge Critical Dictionary of Postmodern Thought**, Routledge, New York 1999, s. 365.

²⁹⁴ Best ve Kellner, A. g. e. , s. 37.

²⁹⁵ West, A. g. e. , s. 249.

bütünüyle öznenin düşünüm ve karar alım alanının dışındaki etmenlerle gerçekleştirildiğine inanmaktadır²⁹⁶. Bu noktada Deleuze, eylem ve öz bilinç diye nitelenen şeylerin, bir tür bilinç dışı tarafından belirlendiğini ileri sürerek, özne merkezli felsefeleri şiddetle eleştirir.²⁹⁷ Deleuze ve Guattari söz konusu düşün sistemlerini oluştururken kendilerine temel dayanak noktası olarak Nietzscheci bir perspektifi almaktadırlar. Sarup da, Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus* adlı çalışmalarındaki şizofren kavramının işaret ettiği üretken arzu söylemine dikkat çekerek, onların Nietzscheci güç istemi doktrini ile bağlantılarını isabetle vurgular.²⁹⁸ Tod May'e göre de, Nietzsche'nin içgüdülere verdiği önem ve bilinç dışı üzerindeki ısrarının, güç istemi nosyonu ile birlikte Deleuze ve Guattari üzerinde oldukça büyük bir etkiye sahiptir.²⁹⁹

Deleuze ve Guattari'ye benzer bir yaklaşımı Lyotard'da da bulmak mümkündür. Lyotard, tıpkı Nietzsche gibi, Platon'dan beri Batı düşünce geleneği tarafından duyuların küçümsendiği ve değersizleştirildiği kanaatinde bu bağlamda eserlerinde Deleuze ve Guattari'nin arzu felsefesini yücelttiği görülür.³⁰⁰

Öznenin kurulan bir şey olduğuna dair post yapısalci iddia Foucault'un anti hümanizmine de damgasını vurmuştur. Foucault, öznenin verili olarak değil, değişik epistemolojik ve siyasal pratikler içersinde tarihsel olarak oluştuğu inancındadır ve insanları özneler olarak oluşturan süreçlerin beraberinde kaçınılmaz olarak tahakkümü de getireceğini ifade eder.³⁰¹ Foucault'a göre, kurumlar tarihsel olarak oluşturmuş oldukları özneler üzerindeki belirleyiciliklerini, bilgi kavramı vasıtasıyla gerçekleştirmektedirler. Tam da bu noktada Nietzsche, Deleuze ve Foucault arasındaki benzerlikler gözler önüne serilir. Foucault, günümüzün sorununu, bir düşünce biçimi sorunu olarak tespit eder ve başta siyaset, felsefe ve etik olmak üzere, yaşamın bütünüyle kuşatılmış olduğundan bahsetmektedir. Bu anlamıyla

²⁹⁶ May Tod, A. g. e. , s. 90-95.

²⁹⁷ May Tod, A. g. e. , s. 99-100.

²⁹⁸ Sarup, *Post- Yapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 119.

²⁹⁹ May Tod, A. g. e. , s.86-87.

³⁰⁰ Best ve Kellner, *Postmodern Teori*, s. 183-184.

³⁰¹ Foucault, *Özne ve İktidar*, "Seçme Yazılar 2", s. 58.

ifade edilen sorundan kurtulmanın ancak, hem devletten hem de onunla ilgili olan bireyleştirme şeklinden kurtarmakla mümkün olabileceğini savunur.³⁰² Nietzsche'nin modern ideolojileri Hristiyanlığın seküler bir formu olarak görmesi gibi Foucault da modern devletin Hristiyanlıktan almış olduğu pastoral iktidar biçimi ile bireyselleşme tekniklerinin ve bütünleştirme süreçlerinin ortak zeminini tesis ettiğini düşünmektedir.³⁰³

Modernizme yönelik anti hümanist tepkiler, onun tahakküme, normalizasyona ve tekbiçimliliğe yol açan süreçlerini açığa çıkardığı ölçüde, postmodern etiğin arka planında bulunan Nietzsche'nin felsefesine yaklaşılabilecektir. Modernizmin evrensel insan doğası kavrayışı, kendisi ile aynı gelişme seviyesinde olamayanları çağ dışı, gelişmemiş ya da az gelişmiş olarak niteleyerek, totalleştirici söylemi ile gizil bir tahakküm oluşturur.³⁰⁴

Söz konusu süreçte, dayatılan evrensel kimlik lehine, insanların kendilerini ifade ettiği farklı kimlikler ortadan kalkmaya mecbur bırakılacaklardır. Postmodern düşünce açısından kimlik, gerçekte var olmayan kırılgan ve çelişkili bir olgudur. Bu bağlamda insani özne, tamamlanmamış bir süreç içinde olan, kimliği dil içersinde oluşan bir varlığa tekabül eder. Ayrıca kimlik her zaman insanın olmadığı ile ilişkilendirildiği için, farklılık içinde ve onun sayesinde anlaşılabilir. ³⁰⁵ Laclau; Derida, Foucault ve Lacan ile başlayan çizgide ilerleyerek, özcülüğün bütün formlarına karşı çıkan bir felsefe inşa etmiştir. Ona göre, her türlü homojenlik özgürlük karşıtıdır ve toplum bir bütün olarak algılanmaktan ziyade bir küme ya da yekûn olarak algılanmalıdır. Bundan dolayı Lacan, güce karşı çıkmaz, çünkü güç, özgürlüğün olmazsa olmaz koşuludur.³⁰⁶

Tanrının Ölümü ile modern özne kavramının parçalanması, monist etik yerine postmodern çoğulculuğu ortaya çıkarmıştır. Falzon' a göre, Nietzsche ve onu çağdaş dünyaya taşıyan Foucault'daki anti hümanizm, insanın reddini

³⁰² Foucault, A. g. e. , s. 68.

³⁰³ Foucault, A. g. e. , s. 66.

³⁰⁴ N. Göle, 'Batı Dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?' , **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek**, (Defter ve Toplum ve Bilim Ortak Çalışma Grubu) , Metis Y. , İstanbul 1998, s. 324.

³⁰⁵ Sarup, Identity, **Culture and The Postmodern World**, s. 47.

³⁰⁶ Sarup, A. g. e. , s. 54-56.

değil, bilakis bu dünyanın tam ortasında duran somut insan varlığını imgelemektedir.³⁰⁷

Nietzsche ve postmodern düşüncenin **perspektivizminin** temellerini atacak bir şekilde, olgu diye bir şey olmadığını, her şeyin kavranabilmesi imkânsız, ele avuca gelmez bir akış içersinde bulunduğunu, buna karşın görece en dayanıklı şeylerin kanılarımız olduğunu³⁰⁸ ifade ederken, bilimde dâhil olmak üzere, her türlü insani etkinliğin yorumdan ibaret olduğunu önemle vurgulamıştır. Kısaca metin, değişime sürekli bir biçimde açık olarak yazardan tamamen bağımsızdır:

‘Pahalıya mal olur ölümsüzlük, karşılığı olarak birçok kez ölür daha yaşarken insan. Büyük işin öç alması dediğim bir şey daha vardır benim; her büyük iş, yapıt ya da edim, bir kez tamamlandı mı, o an yapıcısına karşı oluverir. O zaten bu işi yaptığı için güçten düşmüştür.’³⁰⁹

Nietzsche’nin metnin yoruma açık ve değişken tabiatı ilgili söz konusu vurguları, çağdaş hermeneutik düşüncenin oluşumunda önemli bir etkiye sahip olmuştur. Bu anlamda Gadamer’in hermeneutiğine göre, yorumcunun etkin ve yaratıcı katılımı olmaksızın anlama eylemini mümkün değildir.³¹⁰ Ona göre hermeneutiğin görevi, ‘sadece konuşmaya ve yazıya değil, hatta tüm insani yaratımlara anlamın sokulmuş olduğundan hareketle, bu anlamı yeniden okumaktır.’ Gadamer’inkine benzer bir yaklaşımı Karl Manheim’da da bulmak mümkündür. Ona göre de, bilgi olarak niteleyebileceğimiz her şey, bağlamsallık içersinde bir anlam kazanabilmektedir.³¹¹

Postmodern düşünürlerin hemen tamamı, hakikatin, bir amaç veya ideal olarak konumlandırılışını reddederler. Onlara göre hakikat, modern düşüncenin en özgün ifadesidir ve modern düşüncede evrensel bilginin gerçekleştirilmesi hakikat vasıtasıyla olur.³¹² Nietzsche’ye göre, realitenin

³⁰⁷ C. Falzon, **Foucault ve Sosyal Diyalog** (çev. H. Arslan), Paradigma Y., İstanbul 2001, s. 22.

³⁰⁸ Nietzsche, **The Will to Power**, s. 327.

³⁰⁹ Nietzsche, **Ecce Homo**, s. 111.

³¹⁰ Gadamer, **Hermeneutik**, (çev. D. Özlem), “Hermeneutik Üzerine Yazılar”, Ark Yayınları, Ankara 1995, s. 23-25.

³¹¹ S. Hekman, **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**, (çev. Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız), Paradigma Y., İstanbul 1999, s. 83.

³¹² Rosenau, A. g. e., s. 134.

geleneksel metafizik nosyonu ve hakikatin ona tekabül eden anlamı ortadan kalktıktan sonra, metafiziğin hakikati bir daha keşfedebilmesi mümkün değildir. Bundan böyle yaşamın amacı, fenomenal olanın yorumlanamaz karakterini kabul etmek ve yaşama koşulsuz evet demek olacaktır. Ünlü filozof açısından böylesi bir olumlamayı gerçekleştirebilecek yegâne güç sanatta gizlidir. Bu noktadan hareketle her tür temelciliği kapsamı dışına iten postmodernizm, Nietzsche'nin yüzeyselliğin önemine ve estetizme dair görüşlerini olduğu gibi benimser ve kendisini hakikat ve bilgi konusunda şüpheciliğin, göreceliğin ve tikel hakikat anlayışının merkeze alındığı bir felsefe olarak sunar. Nietzsche ve postmodernizm bağlamında, tüm kavramlar ve bilme etkinliklerinin tamamı yorumdan ibaret olduğundan dolaydır ki, anlam diye tanımlanabilecek her şey, dilsel ölçütlerden arınmış perspektiflerden ibarettir.³¹³

Nietzsche açısından modern bilginin mutlak hakikat düşüncesinin arka planında güç isteminin en kurnaz ve aldatıcı görünüşü bulunmaktadır. Ona göre, kendisini ele geçirmeye zorlayan bir dürtü olmaksızın, hiçbir bilginin var olabilmesi mümkün değildir.³¹⁴ Dolayısıyla bilgi isteği ve bilme istemi, güç istemine yani olgusalığa egemen olup, onu kendi hizmetine alma içgüdüsüne bağlıdır. Bu noktadan hareketle, Foucault' da Nietzscheci jeneoloji metoduna başvurup, onu geliştirmek suretiyle, bilgi ile gücün aynı şeye tekabül ettiği hipotezini ortaya koymaktadır.³¹⁵ Foucault' un jeneolojik analizler yoluyla varmış olduğu nokta, ilk izleri Nietzsche' de bulunan, yeni bir yıkma stratejisi olan yapı bozum yöntemiyle buluşur. Söz konusu yöntemin postmodern en önemli temsilcisi sıfatıyla Derrida, metinsel analizin karmaşık ve özgül bir metodu sayesinde, insan bilincinin temellerini kurmaya yönelik, söz merkezli girişimleri yapı bozumuna uğratar. Derrida'nın ayrıcalığı, Nietzsche ve

³¹³ Martin, A. g. e. , s. 141.

³¹⁴ Heler Eric, **The Importance of Nietzsche**, The University of Chicago Press, Chicago and London 1998, s. 8.

³¹⁵ Sarup, Identity, Culture and The Postmodern World, s. 72.

Heidegger'i batı metafizik eleştirisi izleğinde takip etmesinin yanında, eleştirinin bildik amaç ve metotlarını tahrif etmesinde yatmaktadır.³¹⁶

Sonuç olarak; her tür temel ve hakikat fikrinin değer kaybettiği ve metafiziğin çözülüp parçalandığı postmodern dönemde, düşünce faaliyeti de ciddi bir değişikliğe uğramış görünmektedir. Nietzsche'nin uzun zaman önce ifade ettiği gibi, düşüncenin görevi artık eleştiri değil, yıkma olarak yeniden belirlenmelidir. Bilgi ve hakikat iddiasıyla ortaya çıkan tüm felsefelerin, dilin hâkimiyet alanı içersinde, insanı parçalayıp, onun yaratıcılığını yok ettiğini düşünen, Nietzsche; Modernizmin rotasını keskin bir biçimde postmodernizme çeviren, ilk ve en önemli uğrak noktası konumundadır.

³¹⁶ Appleby Joyce, Covington, Elizabeth and Friends; **Knowledge and Postmodernism in Historical Perspective**, Routledge, Great Britain, 1996, s. 435.

SONUÇ

Nietzsche, Batı felsefe ve düşünce tarihi içinde, görüşleri en çok tartışılan filozoflardan biridir. Kimilerine göre o, ölümünü ilan ettiği Tanrı yerine insanı (üst insanı) ikame ettiği için modern felsefenin varabileceği en uç noktayı temsil ederken, kimilerine göre de, modern düşüncenin temellerini yerinden edici yıkım felsefesiyle, modernizmin sonuna, dolayısıyla, yeni bir düşünce çağının başlangıcına işaret etmektedir.

Bir kısım düşünür ve yorumcular Nietzsche'yi, yaşam ve varlık yanlısı bir filozof olarak görüp onaylarken, bazıları ise onu, modernizmin idealleri açısından tehdit edici olarak algılayıp, irrasyonalist ya da sadece, etik bir bilgelik teorisi geliştirmiş bir tür mistik olarak niteleyip, düşünce tarihinin dışına itmeyi tercih etmişlerdir.

Nietzsche üzerinde yapılan tartışma ve yorumların böylesine geniş bir çeşitliliği ve farklı uçları bir arada barındırması, onun, yapıtlarının estetikizm olan bağlılığından, çoğulcu karakterinden ve sistem karşı tutumundan kaynaklanan kolay anlaşılır bir yapı ihtiva etmeyişindendir.

Benim açımdan Nietzsche'yi çekici kılan yanı ise, 20. yüzyıl sanat ve düşüncesinin en özgün ve yaratıcı yönlerini temsil etmesinden öte, yaşamı ve kişiliğinde içkin olan, hayranlık uyandırıcı o yıkım cesaretinin, düşünsel plandaki yansımalarıdır.

Nietzsche sıradan bir filozof değildir; geçmişle hesabı düşünce tarihinin neredeyse en başından itibaren başlar, gelecek vizyonu ise sınırları belirsiz bir kuşatıcılıkla, bugünü çoktan aşmıştır. Yapıtları canlıdır; tek bir araştırmacının inceleme sürecinde bile, birçok değişik anlam farklılaşmalarına rastlamak mümkündür. Bu yüzden filozofun metinleri, tıpkı bir sanat yapıtında olduğu gibi, her yeni yorumcusuyla birlikte yeni bir yaşam olanağı yakalamaktadır.

Nietzsche, bugün için belirleyici, fakat aynı zamanda, gelecek yüklü bir düşünürdür; kendi çağının tüm deneyim, bilgi ve kaygılarını, kendine has bir tarzda yaşamıştır. Bir takım çağdaşlarına göre o, yeni fikirler bulamamıştır.

Bana kalırsa, daha önemli olanı başarmış; fikirleri dünyaya getirmekle yükümlü olan öncüllerinin ve çağdaşlarının kendilerine hiç sormadıkları şu zor soruyla; *'nasıl yaşanır bu fikirlerle'* sorusuyla yüzleşebilmiştir ve söz konusu sorunun cevabı ile hemen daima bir gelecek misyonu ve vizyonu yüklendiği açıktır.

Radikal filozof, daha önce hiç kimsenin cesaret edemediği bir biçimde, insanlığa en büyük dersini vermiştir. Ona göre insan artık idrak etmelidir ki; kendisi doğaüstü bir gücün değil, bu dünyanın anlamıdır. Böylelikle, Nietzsche, gerçekliği katlanılır kılacak yüce olanın nüvelerini, gerçekliğin kendisi içersinde aramıştır. Onun açısından, insanın ulaşmaya çalıştığı aşkın tanrısal bir töz olmamalıdır ve artık kendisi için insan, kendi gerçekliğinden yüce bir mevcudiyet biçimi doğurabilmelidir. Bu anlamda Nietzsche, iki kelimelik o ünlü veciz ifadesi olan, 'Tanrının ölümü' dictumuyla yeni bir ontoloji, epistemoloji ve etik temel inşa etmiş, modernizmin rotasını keskin bir darbeyle, postmodernizme doğru çevirebilmiştir.

Nietzsche'nin günümüzden yüzyıldan fazla bir süre önce sorduğu sorulara, çağdaş tarihin, olayların ve evrenin verdiği, açık ya da dolaylı yanıtlar izlendiğinde, filozofun sözleri ve düşünceleri, gerçek anlamda onu dinlemeyi başarabilen herkes için vurucu bir özellik kazanmaktadır ve sanırım neden Nietzsche? Sorusunun cevabı, benim açımdan tam da bu noktada saklıdır.

Bize göre Nietzsche, modern çağda bir filozofun varoluşunun en yüksek örneğini sunmuş, hayatını ve eserlerini tek bir noktada, kendi benliğinde toplamayı başarabilmiştir. Ona göre, kendisine dek tüm filozoflar asla nesnel olanın değil, bilakis öznel olanın bilinçsiz sözcüleri olmuşlardır. Oysaki modern olmak bunun farkına varabilmektir ve bu yüzden Nietzsche, moderniteye ait felsefi varoluşun ilk ve en hakiki örneğidir. Nietzsche; modern düşüncenin algılanış biçiminin en azılı düşmanı olmakla birlikte, kelimenin gerçek anlamıyla tam bir moderndir. Bundan ötürüdür ki kendisinin; kendi çağında olduğu gibi, günümüzde de hala zamanı gelmiş değildir.

Onun felsefi varoluşu, bir felsefe öğretmeninin, düşünsel yaşamı da, rutin bir felsefi kariyerin tam aksidir. Nietzsche için hakiki bir felsefi varoluş,

yaşayan ve emredeninkidir. Gerçek filozof, yeni değerleri saptar, toplumu bağlayan eski ve çürümüş prangaları söküp atar; onun görevi gerekliliğe boyun eğmek değil, neyin gerekli olduğuna karar vermektir.

İtiraf etmeliyim ki, Nietzsche'yi dinlemek, öyle pek de kolay bir düşünsel faaliyet değildir; Oliver Reboul'un da isabetle belirttiği gibi Nietzsche, hiçbir zaman alışılmış anlamda bir düşünür gibi kendini ifade eden bir yazar olmamıştır. Nietzsche'nin yapıtları herkes için değildir çünkü Nietzsche ortak değer değildir. Esasen Nietzsche'ye yönelimin, onun kendisini tanımladığı *'nedenleri üzerinde soru sorabilenlerden değilim ben'* ifadesinde göndermede bulunduğu itki olan, dolayimsız bir içgüdü dışında, herhangi bir nesnel dayanağı da bulunmamaktadır. Lakin bu noktadan hareketle Nietzsche'yi anlama girişiminin, filozofun hâsıl etmiş olduğu salt bir kişisel merakı barındırdığı yanlış kanısına varılmamalıdır çünkü Nietzsche, bu minvalde düşünen herkes için, tercih edilebilecek en kötü geçici heves, akla gelebilecek en zor ve kaotik düşünsel seçimdir. Zira Nietzsche tehlikelidir ve tehlikesi, onun insanın sınırlarını oldukça zorlayan düşünce gücünde yatmaktadır.

Bununla birlikte, Nietzsche'ye, bilimsel düşüncenin ciddiyet ve katılığından bir kaçış biçimi anlamında ya da artık inanmaktan aciz kaldığımız, tedavisi yarım kalmış bir dinin boşluğunu doldurmak maksatlı veya daha ileri giderek, tüm anti demokratik duygularımızı tatmin etmek üzere geçerli bir teorik zemin arayışı ile yönelen yaklaşımlar ve sonuçları da olmuştur. Ünlü filozof irrasyonalistlerin sığınağı olarak görülmüş, Zerdüşt imgesi ile anlatmaya çalıştıkları bir din olarak benimsenmiş ve üst insan kavramı ise Alman Nasyonal Sosyalizminin teorik haklılaştırma programları çerçevesinde kullanılmıştır. Esasen, Kaufmann'ın kitabında özenle çürüttüğü tüm bu atıfların ardındaki yegâne neden, Nietzsche'nin düşüncelerindeki maniple edici gücün, tam da totaliter söylemlerin ihtiyaç duyduğu türden, kitleleri harekete geçiren ve etkileyen potansiyel bir çekicilik barındırmasıdır. İşte bu nedenledir ki, ünlü filozofun düşünceleri, kendi vasiyetinin tam aksine, anarşizmden faşizme kadar birbirinden farklı ve bağımsız birçok odak

tarafından suiistimal edilmiştir. Söz konusu güç, Savater'ın ünlü Nietzsche tarifiyle şu şekilde belirmektedir:

*'...bir adam değil bir dinamitti o. Ateş püsküren bir yıldırım gibi tüm bir evrensel tarihi ortadan ikiye ayırmak, insanlığın projesini, bilinçli ve toplu yaşamasını paramparça etmek isteyen bir dinamit...'*³¹⁷

Rorty'nin de ifadesiyle Nietzscheci söylem, *garipliğin gücüyle, bizi eski benliğimizden çıkarmak, yeni varlıklar olmamıza yardımcı olmak* üzere tasarlanmış ıslah edici ve güçlü bir söylemdir³¹⁸

Böylelikle Nietzsche, insanın ekstasis kapasitesini yani; içinde bulunduğumuz durumları aşma, zamanın ve mekânın belirleyiciliği ile sınırlı benliklerimizin dışına çıkabilme hususundaki yaratıcı yeteneğimizi, teşvik etmeye çalışmıştır. Dolayısıyla, ekstasis kavramı, ahlaki varlıklar olarak eylemimizi sağlayan ve üzerinde eylemde bulunduğumuz kişilerde kendimizi görmemize imkân veren bir şey olarak açığa çıkar ve çeşitli nedenlerle toplum bilimleri alanından dışlanmış, insan bilimleri alanında da bastırılmış, son derece önemli bir projedir. Güç istemi doktrini ve estetik yaratımda ifadesini bulan söz konusu proje, Nietzsche'nin nihilizm sorunu ile mücadele felsefesinin temel araçlarından biridir.

Ünlü filozofun amaçlarından biri de, aydınlanmada ancak sanat ve dinde yer bulabilmiş olan bu yaratıcı eylemi, estetizmle birleştirerek düşünce alanına geri kazandırmaktır. Düşünürün, dünyanın kendi kendini doğuran bir sanat yapıtı olduğu fikrinin arka planında da bizzat, eyleme yönelik bu estetik yaratım süreci ve istemi bulunmaktadır ve Postmodernist Nietzsche tam da bu noktadan hareketle temellenir.

Nietzsche'nin siyaset teorisi ve felsefesine ilişkin görüşleri, yaygın kanıların aksine, modernizme dair politik eleştiriler ile sınırlı değildir. Tüm felsefi anlatımı süresince düşünür, merkezi olarak nihilizm sorunundan başlayan değerlendirmeler yaptığı için, birey ve siyasaların bireylere etkileri konulu analizler, öncelikli olarak göze çarpmaktadır. Söz konusu tutuma,

³¹⁷ Savater Fernando, **Nietzsche'nin İdeası**, (çev. Saliha Nilüfer) , İletişim Yayınları, İstanbul 2008, s. 16

³¹⁸ Richard Rorty, 'Nineteenth Century Idealism and Twentieth Century Textualism' , **The Monist**, University of Minnesota Press, 1981, s. 155-174

Nietzsche'nin görüşlerinin kapsamının genişliği ve belirli bir sistem içinde sunulmayışı da eklendiğinde, birtakım yorumcular, kendisinin politik bir düşünür olmadığı yanlış kanısına ulaşmışlardır.*

Gerçekte, filozofun nihilizm sorunu ile mücadelesi ve felsefesinin tümü, salt bireyin kendini aşma noktasına indirgenebilecek ve içsel bir etik ile sınırlandırılabilir bir savaşım değildir.

Bununla beraber, Nietzsche'nin siyasal eleştirileri, kendi tarihsel döneminin mevcut demokratik hareketleri ile alakalıdır ve bu görüşleri günümüz demokrasi anlayışından hareketle retrospektif olarak yargılamak oldukça büyük bir haksızlık olacaktır.

Nietzsche, yaşadığı dönemin iki bin yıllık Batı metafizik düşünce ve kültür geleneğinin çürüme-decadence evresine tekabül ettiği kanaatindedir ve bu anlamda filozofun, bayağı olarak nitelendirdiği ve uzak durulmasını salık verdiği şey, politikanın kendisi değil, decadence politik kavrayıştır.

Nietzsche'nin politik felsefesiyle, bir bütün olarak onun felsefesinden çıkarılabilecek politik sonuçları birbirinden ayırmaya yönelik bir girişim, metni yazarın değerleri ile okuma zorunluluğunu dışlayan, post modern görüş gereğince de doğrudur. Tam da bu noktada, söz konusu okuma, gerçek takipçilerinin kendisini yadsımayı göze alabilenler olduğunu beyan eden Nietzsche'nin de haklı isteğidir.³¹⁹

Filozofun politik düşünceleriyle, güç felsefesinin politik sonuçları arasındaki açıklıktan hareket eden Warren; Nietzsche söz konusu olduğunda, bir düşünürün politik yargılarının, o düşünürün felsefesini yansıttığına ilişkin metodolojik yargının terk edilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Warren'a göre, Nietzsche pre-modern politik yargıları nedeniyle, post modern niteliğe sahip felsefesinin politik sonuçlarını ihmal etmiş bir filozoftur.³²⁰

* Kaufmann, Thile ve Rorty gibi yorumculara göre, Nietzsche'nin merkezi ilgisi, kamusal meselelerden ziyade bağımsız bir özel alana ait kişinin kendini yaratması üzerine olduğu için politik bir düşünür değildir. Bkz. Rorty, Olumsuzluk İroni ve Dayanışma, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995, s.14-20; Thile, a. g. e. , s. 224; Kaufmann, a. g. e. , s. 412.

³¹⁹ Nietzsche, **Ecce Homo**, s. 12.

³²⁰ Warren, **Nietzsche and Political Thought**, s. 208-210

Bu bağlamdan hareketle bir bütün olarak Nietzsche'nin felsefesi; genelde çağdaş politik düşünce üzerinde, özelde de demokrasi teorilerine ilişkin güncel tartışmalarda, filozofun ifade ettiklerinin oldukça ötesinde açılımlara sahiptir. Nietzsche'nin, anti eşitlikçiliği, bireyci plüralist etiği ve perspektivizmi ile anlamlandırdığı agonistik demokrasi modeli, günümüz liberal demokrasilerinin, çoğunluğun tahakküm edici ve niteliksizleştirici vasıflarına atfen beliren temsil krizi gibi işlevsel tikanıklıklarına ışık tutacak mahiyettedir.

Buna karşın Nietzsche'nin, tarihin onaylanması ile şekillenen politik düşüncesi, nihai noktada sunmuş olduğu aristokratik toplum modeli ile tarihsel sürecin kontrol altına alınabileceği yönündeki modern kanaati paylaşarak, ilk tutumundan uzaklaşmış olduğunu belirtir.

Böylelikle Nietzsche, tıpkı etiğinde bireyin varlığını, oluşu kendi değerlerini empoze ederek kontrol altına almaya çalışan istem üzerinde temellendirdiği gibi; politik düşüncesini de, siyasal toplumun varlığını, yasa koyucu sanatçı filozofun zamanı kontrol etme çabası üzerinde temellendirir.

Nihilizm sorunu ile mücadeleyi düşünsel merkezi olarak tayin eden Nietzsche'nin politik önerisinin eleştirebileceğimiz bir diğer yanı da söz konusu sübjektivite sorunu ve teleoloji karşıtı olarak çıktığı yolun sonunda kendisinin de amaçsal bir söylem geliştirdiği izlenimidir.

Son tahlilde Nietzsche' nin sübjektivizmi; Apell'e referansla,³²¹ bünyesinde barındırdığı hem Stoacı otarşı ve hem Aristocu ortak topluluk nosyonunun çelişmesini önleyecek, fazlaca bir bilgi vermeyişinden kaynaklanır. İlki bireyin kendine yönelik ilgisi ve kendi bütünlüğünü sağlama sürecine işaret ederken, ikincisi, sağlıklı bir toplum için gerekli olan politik kültürü var kılacak ortaklık kavramına atıfta bulunur.

Ek olarak, bize göre Nietzsche'nin nihilizmle mücadele felsefesinin ve politik önerilerinin güncel açılımlarını sınırlayacak olan bir diğer husus da; gelişen teknolojinin insanların varlıkla bağlantısını koparan ve onları birbirinden ayıran yanının, düzleyici ve niteliksizleştirici vasıflarını gözden kaçırmış olmasıdır.

³²¹ Apell Friedrich, **Nietzsche Contra Democracy**, Cornell University Press, Ithaca and London 1999, S. 13-14.

Buna rağmen, işaret ettiğimiz eksiklikler, Nietzsche'nin postmodern siyaset felsefesi ve teorisi açısından çok önemli olacak olan diğer düşünceleri lehine rahatlıkla bertaraf edilmeye değer bir nitelik arz etmektedir. Ayrıca; söz konusu çıkarımın haklılığını savunmak adına, her düşünürün, kendi yaşadığı dönemin talep ve sıkıntıları karşısında gösterdiği özgün yaşamsal tavrın, onların fikirlerine yönelik yorumlarımızı geliştirmek ve değerlendirmek için ilk ve en temel bağlam olduğu unutulmamalıdır.

Bu anlamda, bizim çalışmamızın en önemli özgül sonuçlarından biri de, postmodern düşüncenin estetik Nietzsche'si ile bir politika filozofu olarak siyasal Nietzsche arasında, şu ana kadar algılandığı biçimiyle bir araya getirilemez ve aşılabilir gibi görünen bir uçurum yerine, kesinlikle sezilebilir ve günümüz açısından fonksiyonel olan bağlantıların varlığını gözler önüne sermektir.

KAYNAKÇA

- AIKEN, Henry D., **The Age of Ideology**, The New American Library, Inc., New York 1956.
- APELL, Fredrick, **Nietzsche Contra Democracy**, Cornell University Press, Ithaca and London 1999.
- APPLEBY, Joyce; Covington, Elizabeth and Friends.: **Knowledge and Postmodernizm in Historical Perspectiv**, Routledge, Great Britain, 1996.
- ARENDT, Hannah, **İnsanlık Durumu**, (çev. B. S. Şener), İletişim Yayınları, İstanbul 1994.
- ARENDT, Hannah, **Geçmişle Gelecek Arasında**, (çev. B. S. Şener), İletişim Yayınları, İstanbul 1994.
- ASHLEY, David, History Without a Subject '**The Postmodern Condition**', Westview Press, United States of America, Colorado, 1997.
- BADIOU, Alain, Etik, (çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul, 2004.
- BATAILLE, Georges, **Nietzsche Üzerine**, (çev. Mukadder Yakupoğlu), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1998.
- BAUDRİLLARD, Jean, "İllüzyon, Yitirilen İllüzyon ve Estetik", (çev. Oğuz Adanır), **Doğu Batı**, Sayı 19, F.S.K. Yayınları, Ankara, 2002.
- BAUDRİLLARD, Jean, **Simülarklar ve Simülasyon**, (çev. Oğuz Adanır), Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 1998.
- BAYKAN, Fehmi, **Nietzsche'nin Felsefesi**, Kaktüs Yayınları, İstanbul, 2000.
- BEHLER, Ernst, **Confrontation**, (Derrida/ Heidegger/ Nietzsche), (Translated by; Steven Taubeneck), Stanford University Press, California, 1991.
- BENHABİB, Şeyla, **Modernizm, Evrensellik ve Birey**, (çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.
- BERGOFEN, Debra B., "Perspektivism Without Nihilism", **Nietzsche as Postmodernist** (Ed. Clayton Koelb), The State University of New York Press, 1990.

- BERKOWITZ, Peter, **Bir Ahlak Karşıtının Etiği**, (çev. Ertürk Demirel), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.
- BERLİN, Isaiah, “İki Özgürlük Kavramı”, (çev. Mehmet Saygılı-Enis Oktay), **Cogito**, Sayı 15.
- BERTENS, Hans, **The Idea of Postmodern**, Routledge, USA and Canada, 1995.
- BEST, Steven, **The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas**, Guilford Press, New York-London, 1995.
- BROWN Richard, Harvey, **Postmodern Representations**, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1995.
- BEST, Steven, KELLNER Douglas, **Postmodern Teori**, (çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.
- BOTTON, Alain, **Felsefenin Tesellisi**, (çev. Banu Tellioğlu Altuğ), Sel Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- CEVİZCİ, Ahmet, **Metafiziğe Giriş**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
- CONNOLLY, William E., **Kimlik ve Farklılık**, (çev. Ferma Lekesizalın), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.
- CONNOLLY, William E., “Beyond Good and Evil: The Ethical Sensibility of Michel Foucault”, **Political Theory**, Volume 21, No: 3, Ağustos 1993, s. 374.
- CONNOLLY, William E., **Political Theory and Modernity**, Cornell University, Press, Ithaca and London, 1993.
- CONWAY, Daniel, **Nietzsche and The Political**, Routledge, London and New York 1997.
- COPLESTON, Frederick, **Felsefe Tarihi VII-II: Nihilizm ve Materyalizm**, (çev. Deniz Canefe), İdea Yayınları, İstanbul, 1998.
- COPLESTON, Frederick, **Friedrich Nietzsche: Philosopher of Culture**, Burns Oates and Washbourne LTD., 1942.
- ÇİĞDEM, Ahmet, **Bir İmkân Olarak Modernite**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.
- ÇİĞDEM, Ahmet, **Aydınlanma Düşüncesi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

- DANNHAUSER, Warner, J., "Friedrich Nietzsche", **The History of Political Philosophy**, (ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey), The University of Chicago Press, London, 1987.
- DANTO, Arthur, **Nietzsche**, (çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- DEAR, Michael, "The Spaces of Postmodernity", **Multiculturalism Difference and Postmodernism**, (ed. Gordon L. Clark, Dean Forbes and Roderick Francis), Longman Cheshire, Malaysia, 1993.
- DELEUZE, Gilles, **Nietzsche and Philosophy**, (Translated by; Hugh Tomlison), The Athlone Press, New York, 1989.
- DERRİDA, Jacques, **Nietzscherin Şöleni**, (çev. Ali Utku-Mukadder Erkan), Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- DETWILER, Bruce, **Friedrich Niezsche and The Politics of Aristocratic Radicalism**, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1990.
- EAGLETON, Terry, **Estetiğin İdeolojisi**, (çev. Hakkı Ünler), Özne Yayınları, İstanbul, 1998.
- FALZON, Christopher, **Foucault ve Sosyal Diyalog**, (çev. Hüsamettin Aslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
- FEATHERSTON, Michael, **Postmodernizm ve Tüketim Kültürü**, (çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.
- FOUCAULT, Michel, "Ahlakın Dönüşü", (çev. Osman Akınbay), **Özne ve İktidar**, (der. Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.
- FOUCAULT, Michel, "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği", (çev. Osman Akınbay), **Özne ve İktidar**, (der. Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.
- FOUCAULT, Michel, "Aydınlanma Nedir?", (çev. Osman Akınbay), **Özne ve İktidar**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.
- GADAMER, Hans, "Hermeneutik", (çev. Doğan Özlem), **Hermeneutik Üzerine Yazılar**, Ark Yayınları, Ankara, 1995.
- GELLNER, Ernest, **Postmodernizm İslam ve Us**, (çev. Bülent Peker), Ümit Yayıncılık, Ankara, 1994.

GIDDENS, Anthony, **Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji**, (çev. Ahmet Çiğdem), Vadi Yayınları, Ankara, 1992.

GIDDENS, Anthony, **Modernliğin Sonuçları**, (çev. Ersin Kuşdil), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994.

GÖLE, Nilüfer, "Batı-dışı Modernliğin Kavramsallaştırması Mümkün mü?", **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek**, (Defter, Toplum ve Bilim Ortak Çalışma Grubu), Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

HABERMAS, Jürgen, "Demokrasinin Üç Normatif Modeli", **"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları**, (çev. İlknur Aka), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.

HABERMAS, Jürgen, **Rasyonel Bir Topluma Doğru**, (çev. Ahmet Çiğdem-Mehmet Küçük), Vadi Yayınları, Ankara, 1992.

HABERMAS, Jürgen, **The Philosophical Discourse of Modernity**, (Translated by; Frederick G. Lawrence), The MIT Press, Cambridge, 1991.

HATAB, Lawrence J., **A Nietzschean Defence of Democracy**, Open Court Publishing Company, Chicago, 1995.

HAVAS, Randel, **Nietzsche's Genealogy**, Cornell University Press, Ithaca and London, 1995.

HAVAS, Randel, "Who is Heidegger's Nietzsche? (On The Very Idea of Present Age)", **Heidegger a Critical Reader**, (ed. H. Dreyfus and H. Hall), Basel Blackwell Ltd., Cambridge, 1995.

HEIDEGGER Martin, "Letter on Humanism", **Pathmarks**, (Translated by; Frank A. Capuzzi), Cambridge University Press, 1999.

HEIDEGGER, Martin, "Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi", (çev. Oruç Arıoba), **Cogito**, Sayı 25, İstanbul, 2001.

HEIDEGGER, Martin, "The Word of Nietzsche: God is Dead", **The Question Concerning Technology and Other Essays**, (Translated by; William Lovitt), New York, 1997.

HEIDEGGER, Martin, **Metafizik Nedir?**, (çev. Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1991.

- HEIDEGGER, Martin, **Nietzsche I: The Will to Power as Art**, (Translated by; Dawid Farrell Krell), Harper and Row Publishers Inc., San Francisco, 1991.
- HEIDEGGER, Martin, **Nietzsche IV: Nihilism**, (Translated by; Frank A. Capuzzi), Harper Collins Publishers, San Francisco, 1991.
- HEIDEGGER, Martin, **Zaman ve Varlık Üstüne**, (çev. Deniz Kanıt), A Yayınları, Ankara, 2001.
- HELLER Eric, **The Importance of Nietzsche**, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988.
- HORKHEIMER, Max, **Akıl Tutulması**, (çev. Orhan Koçak), Metis Yayınları, İstanbul, 1994.
- FREDRİC, Jameson, **Postmodernizm**, (çev. Nuri Plümer), Y. K. Y., İstanbul, 1994.
- JASPERS, Karl, **Nietzsche**, (Translated by; Charles Wallraf-Frederick Schmitz), The University of Arizona Press, 1965.
- KANT, Immanuel, "An Answer to the Question: What is Enlightenment?", (Translated by; H. B. Nisbet), **From Modernism to Postmodernism: An Anthology**, (ed. Lawrence E. Cahoone), Blackwell Publishers.
- KAUFMANN, Walter, **Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist**, Princeton University Press, New Jersey, 1974.
- KAUFMANN, Walter, **İnsanı Anlamak II**, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1997.
- KEYMAN, Fuat, Demokrasi, "Topluluk ve Fark, Türkiye'de Liberalizm Tartışmasına Kuramsal Bir Katkı", **Türkiye ve Radikal Demokrasi**, Alfa Kitabevi, İstanbul, 2000.
- KEYMAN, Fuat, **Küreselleşme, Devlet, Kimlik/Farklılık: Uluslararası İlişkiler Kuramını Yeniden Düşünmek**, Alfa Kitabevi, İstanbul, 2000.
- KLOSSOWSKI, Pierre, **Nietzsche ve Kısırdöngü**, (çev. Mukadder Yakupoğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1999.
- KUÇURADI, Ioanna, **Nietzsche ve İnsan**, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1997.

- KÜÇÜK, Mehmet, **Modernite Versus Postmodernite**, Vadi Yayınları, Ankara, 1994.
- KÜNG, Hans, **Does God Exist?**, (Translated by; Edward Quinn), St James's Place, London, 1980.
- KÜÇÜKALP, Derda, **Politik Nihilizm 'Nietzsche Tartışma'**, Aktüel Yayınları, Alfa Akademi, İstanbul, 2005.
- KÜÇÜKALP, Kasım, **Nietzsche ve Postmodernizm**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.
- LEVINE, Peter, **Nietzsche and Modern Crisis of the Humanities**, State University of New York Press, Albany, 1995.
- LÖWITH, Karl, **Martin Heidegger and European Nihilism**, (Translated by; Gary Steiner), Columbia University Press, 1995.
- LYOTARD, J. F., **Postmodern Durum**, (çev. Ahmet Çiğdem), Vadi Yayınları, Ankara, 1997.
- MACINTYRE, Alasdair, **Etik'in Kısa Tarihi**, (çev. Hakkı Hünler-Solmaz Z. Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
- MAGEE, Bryan, **Büyük Filozoflar**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.
- MARTIN, Glen T., **From Nietzsche to Wittgenstein: The Problem of Truth and Nihilism in The Modern World**, Peter Lang Publishing Inc., New York, 1989.
- MAY, Simon, **Nietzsche's Ethics and His War on 'Morality'**, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- MEGILL, Allan, **Aşırılığın Peygamberleri, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida**, (çev. Tuncay Birkan), Ayraç Kitabevi, Ankara, 1998.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, **Felsefeye Giriş**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992.
- MILLER, David, **Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi**, (çev. Bülent Peker-Nevzat Kırarç), Cilt II, Ümit Yayınları, Ankara, 1995.
- MYERS, David, "Marx and The Problem of Nihilism", **Philosophy and Phenomenological Research**, Volume 37.
- NEHAMAS, Alexandre, **Edebiyat Olarak Yaşam: Nietzsche Açısından**, (çev. Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

- NİETZSCHE, Friedrich, **Aforizmalar**, (çev. Sedat Umran), Birey Yayıncılık, İstanbul, 2000.
- NİETZSCHE, Friedrich, **Ahlakın Soykütüğü**, (çev. Ahmet İnam), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1998.
- NİETZSCHE, Friedrich, **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, (çev. A. Turan Oflazoğlu), Asa Kitabevi, Bursa, 1999.
- NİETZSCHE, Friedrich, **Deccal**, (çev. Hüseyin Kahraman), Yönelim Yayıncılık, Ankara, 1992.
- NİETZSCHE, Friedrich, **Ecce Homo**, (çev. Can Alkor), Say Yayınları, İstanbul, 1997.
- NİETZSCHE, Friedrich, **Putların Alacakaranlığı**, (çev. Hüseyin Kaytan), Akyüz Yayınları, İstanbul, 1991.
- NİETZSCHE, Friedrich, **İnsanca Pek İnsanca**, (çev. Cemal Atila), Say Yayınları, İstanbul, 2003.
- NİETZSCHE, Friedrich, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, (çev. Ahmet İnam), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1997.
- NİETZSCHE, Friedrich, **Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe**, (çev. Nusret Hızır), Kabalcı Y., İstanbul, 1992.
- NİETZSCHE, Friedrich, **Tan Kızılığı**, (çev. Hüseyin Salihoğlu-Ümit Özdağ), İmge Kitabevi, Ankara, 1997.
- NİETZSCHE, Friedrich, **Tarih Üzerine**, (çev. Nejat Bozkurt), Say Yayınları, İstanbul, 2003.
- NİETZSCHE, Friedrich, **Tragedyanın Doğuşu**, (çev. İsmet Zeki Eyüboğlu), Say Yayınları, İstanbul, 2000.
- NİETZSCHE, Friedrich, **The Gay Science**, (çev. Translated by; Walter Kaufmann), Random House, New York, 1974.
- NİETZSCHE, Friedrich, **The Will to Power**, (Translated by; Walter Kaufmann- R. J. Hollingdale), Random House, 1967.
- NİETZSCHE, Friedrich, "Yunan Devleti", **Yazılmamış Beş Kitap İçin Beş Önsöz**, (çev. Gürsel Aytaç), Say Yayınları, İstanbul, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich, "On Truth and Lie in a Extra Moral Sense", **The Portable Nietzsche**, (Selected and Translated by; Walter Kaufmann), Penguin Books, New York, 1976.

NIHISTANI, Keiji, **The Self Owercoming of Nihilism**, (Translated by; Graham Parkers), State University of New York Press, New York, 1990.

OWEN, David, **Maturity and Modernity**, Routledge, London and New York, 1994.

OWEN, David, Nietzsche, **Politics and Modernity**, Sage Publication, London, 1995.

ÖĞÜN, Süleyman Seyfi, **Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik**, Alfa Kitabevi, İstanbul, 2000.

ÖZKAN, Senail, **Nietzsche, Kaplan Sirtında Felsefe**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2006.

PATTON, Paul, "Politics and The Consept of Power in Hobbes and Nietzsche", **Nietzsche, Feminism and Political Theory**, (ed. Paul Patton), Routledge, London, 1993.

PEARSON, Keith Ansell, **Kusursuz Nihilist**, (çev. Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

PEARSON, Keith Ansell, **Nietzsche Contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought**, Cambridge University Press, New York, 1995.

PIPPIN, Robert B., **Modernism as a Philosophical Problem**, Blackwell Publishers Inc., Cambridge, 1995.

POLE, Ross, **Ahlak ve Modernlik**, (çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.

ROBİNSON, Dave, **Nietzsche ve Postmodernism**, (çev. Kaan H. Ökten), Everest Y., İstanbul, 2001.

ROTRY, Richard, **Olumsuzluk ve İroni ve Dayanışma**, (çev. Mehmet Küçük-Alev Türker), Ayrıntı Y., İstanbul, 1995.

ROTRY, Richard, **Essay on Heidegger and Others**, Volume 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

- ROSEN, Stanley, **Nihilism: A Philosophical Essay**, St Augustine's Press, Indiana, 2000.
- ROSENAU, Pauline Marie, **Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri**, (çev. A. Baki Güçlü), Ark Yayınevi, Ankara, 1995.
- RUSSEL, Bertrand, **Batı Felsefesi Tarihi III**, (çev. Muammer Sencer), Say Yayınları, İstanbul, 1996.
- SADLER, Ted, "The Postmodern Politization of Nietzsche", **Nietzsche, Feminism and Political Theory**, (ed. Paul Patton), Routledge, 1993.
- SARIBAY, Ali Yaşar, "Postmodern Kapitalizm Olarak Globalizm ve 1980'ler Türkiye'si", **Modernitenin İronisi Olarak Globalleşme**, Everest Yayınlar, İstanbul, 2004.
- SARUB, Madan, **Identity Culture and The Postmodern World**, (ed. Tasneem Raja), Edinburg University Press, Edinburg, 1996.
- SARUB, Madan, **Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm**, (çev. A. Baki Güçlü), Ark Yayınevi, Ankara, 1995.
- SAVATER, Fernando, **Nietzsche'nin Ideası**, (çev. Saliha Nilüfer), İletişim Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- SCHELER, Max, **Hınç**, (çev. Abdullah Yılmaz), Kanat Kitap, İstanbul, 2004.
- SİM, Stuart, **The Routledge Critical Dictionary of Postmodern Thought**, Routledge, New York, 1999.
- SMİTH, G. B., **Nietzsche Heidegger and Transition to Postmodernism**, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1996.
- STAUTH, G., TURNER, B. S., Nietzsche'nin Dansı, (çev. Mehmet Küçük), Ark Yayınları, Ankara, 1995.
- STEINER, Rudolf, **Nietzsche, Özgürlük Savaşçısı**, (çev. Sevinç Çekli), Omega Yayınları, İstanbul, 2004.
- STEINER, George, **Heidegger**, (çev. Süleyman Kalkan), Vadi Yayınları, Ankara, 1996.
- STIRNER, Max, **Ego and His Own**, (Translated by; Steven T. Bington), Benj. R. Tucker Publisher, New York, 1907.
- STRAUSS, Leo, **What is Political Philosophy**, University of Notre Dam Press, Indiana, 1998.

- STRONG, Tracy B., "What Have We to Do With Morals? Nietzsche and Weber on History and Ethics", **Politics and Modernity**, (ed. I. Velody and R. Williams), Sage Publications, London, 1992.
- STRONG, Tracy B., **Friedrich Nietzsche and The Politics of Transfiguration**, University of Illinois Press, Chicago, 2000.
- SURBER, Jere Paul, **Culture and Critique** "An Introduction to the Critical Discourses of Cultural Studies", Westview Press, USA, 1998.
- SUSAN, Hekman, **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**, (çev. Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız), Paradigma Y., İstanbul, 1999.
- TANNER, Michael, **Nietzsche**, Oxford University Press, London, 1995.
- TAYLOR, Charles, "Negatif Özgürlük Anlayışının Yanılgısı", (çev. Özden Arıkan), **Cogito**, Sayı 15.
- THIELE, Leslie Paul, "Twilight of Modernity: Nietzsche, Heidegger and Politics", **Political Theory**, Vol. 22, No. 3, August 1994.
- THIELE, Leslie Paul, **Nietzsche, Friedrich and The Politics of The Soul**, Princeton University Press, Princeton and New Jersey, 1990.
- TOURAINÉ, Alain, **Modernliğin Eleştirisi**, (çev. Hülya Tufan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995.
- TURGENYEV, Ivan Sergeyeviç, **Babalar ve Oğullar**, (çev. Melih Cevdet Anday), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1983.
- VATTIMO, Gianni, **Modernliğin Sonu**, (çev. Şehabettin Yakin), İz Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- VATTIMO, Gianni, **Nietzsche: An Introduction**, (Translated by; Nicholas Martin), Stanford University Press, California, 2001.
- VATTIMI, Gianni, **The Transparent Society**, (Translated by; David Webb), Polity Press, Cambridge, 1992.
- VATTIMO, Gianni, **Nietzsche ile Diyalog, (Denemeler 1961-2000)**, (çev. Durdu Kundakçı), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005.
- VILLA, Dana R., "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action", **Political Theory**, Vol. 20, No. 2, May 1992.

- WARNER, Dannhauser, "Nietzsche, Friedrich", **The History of Political Philosophy**, (ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey), The University of Chicago Press, London, 1987.
- WARREN, Mark, "Nietzsche and Political Philosophy", **Political Theory**, Vol. 13, No. 2, May 1985.
- WARREN, Mark, **Nietzsche and Political Thought**, The MIT Press, Cambridge and London, 1991.
- WEBER, Max, **Sosyoloji Yazıları**, (çev. Taha Parla), İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.
- WEST, David, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, (çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.
- WHITE, Hayden, "The Value of Narrativity in The Representation of Realty", **Knowledge and Postmodernism in Historical Perspectiv**, Routledge, Great Britain, 1996.
- WHITE, Richard, **Nietzsche and The Problem of Sovereignty**, The University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1997.
- WISSER, Richard, "Üstün İnsan Görünürde mi?", **Felsefe Arkivi**, Sayı 27, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1970.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, **Felsefi Soruşturmalar**, (çev. Deniz Kanıt), Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998.
- WOODWARD, Ashley, "Nihilism and Postmodernism in Vattimo's Nietzsche", **Minerva- An Internet Journal of Philosophy**, 6 (2002), s. 51-67.
- YAVUZ, Hilmi, "Nietzsche ve Bengi Dönüş", **Cogito**, Sayı 25, İstanbul, 2001.

EKLER

I- NIETZSCHE'NİN ESERLERİ

Tragedyanın Doğuşu ya da Yunanlılık ve Pesimizm: I. Baskı 1872'de yapılmış, ilk baskı yeniden *Bir Özeleştiri Deneyi* adıyla 1886'da tekrarlanmıştır.

Çağa Aykırı Düşünceler: Birinci Cilt: David Strauß, Dindar ve Yazar I. Baskı 1873, İkinci Cilt: *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üstüne*. I. Baskı 1874, Üçüncü Cilt: *Eğitimci Olarak Schopenhauer* I. Baskı 1874, Dördüncü Cilt: *Richard Wagner Bayreuth'da* I. Baskı 1876'da basılmıştır.

İnsanca Pek İnsanca. Özgür Tinlerin Kitabı: I. Cilt I. Baskı 1878'de, II. Cilt, toplu olarak önsöz ilave edilmiş haliyle 1886'da yayımlandı. Önce; bir bölümü ayrı bir kitap olarak *Çeşitli Görüşler ve Özlü Sözler* ile *Gezgin ve Gölgesi* adıyla 1879'da; diğer bölüm ise *İnsanca Pek İnsanca. Özgür Tinler İçin Bir Kitap. Ek: Çeşitli Görüşler ve Özlü Sözler* adıyla 1880 de yayımlandı.

Tan Kızılığı. Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler: I. Baskı 1882'de, önsöz ilave edilmiş yeni basımı ise 1887'de yayımlandı.

Şen Bilim: I. Baskı 1882'de, önsöz ilave edilmiş yeni basım 1887'de yayımlandı.

Böyle Buyurdu Zerdüş: I. Bölüm 1883'de, II. Bölüm 1883'de, III. Bölüm 1884'de yayımlandı. Bu üç bölümün toplu basımı 1886'da bir araya getirildi. IV. Bölüm ise yazarın yalnızca arkadaşları için, salt kırk nüsha olarak 1895'de, çoğaltılmış olarak ise 1891'de yayımlanabildi.

İyinin ve Kötünün Ötesinde. Bir Gelecek Felsefesini Açış: I. Baskı, 1886.

Ahlakın Soykütüğü Üstüne. Bir Kavga Yazısı: I. Baskı, 1887.

Wagner Olayı. Bir Müzisyen Sorunu: I. Baskı, 1888.

Putların Alacakaranlığı. Çekiçle Felsefe Yapmanın Yolları: I. Baskı, 1889.

Nietzsche Wagner'e Karşı. Bir Ruhbilincin Yazıları: Nietzsche'nin Toplu Eserleri içerisinde 1895'de yayımlandı.

Deccal. Hristiyanlığın Eleştirisi Üzerine Bir Deneme: Nietzsche'nin tamamlanmamış eseri *Güç İstenci* için ilk bölümdür. 1895'de Nietzsche'nin Toplu Eserleri içinde yayımlanmıştır.

Şiirler: Nietzsche'nin Toplu Eserleriyle birlikte 1895'de yayımlandı.

Nietzsche'nin Toplu Eserler: VIII Cilt olarak 1895'de Leipzig'de yayımlandı. Bu kitabın içeriği: *Tragedyanın Doğuşu* IV. Baskı, *Çağa Aykırı Düşünceler* III. Baskı, *İnsanca Pek İnsanca* I. Ve II. Cilt, IV. Baskı, *Tan Kızılığı* II. Baskı, *Şen Bilim* II. Baskı, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* IV. Baskı, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* V. Baskı, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* IV. Baskı, *Wagner Olayı* III. Baskı, *Putların Alacakaranlığı* III. Baskı, *Nietzsche Wagner'e Karşı*, *Deccal* ve *Şiirler* den oluşmaktadır.

II-NİETZSCHE’NİN KRONOLOJİSİ

1844 15 Ekim: Nietzsche, Leipzig’in güney batısında Saksonya’da bir Prusya köyü olan Röcken’de Karl Ludwig Nietzsche adında papaz bir babanın oğlu olarak dünyaya gelir.

1849 30 Temmuz: Babasını kaybeder.

1858: Naumburg yakınlarında Almanya’nın önde gelen Protestan yatılı okulu Schulpforta’ ya kayıt yaptırır.

1864 Ekim: Teoloji ve filoloji öğrencisi olarak Bonn Üniversitesi’ne yazılır.

1865 Ekim: Nietzsche, Bonn’daki filoloji hocası F.W.Ritschl’ in peşinden Leipzig’e gider ve eğitimine burada devam eder. Leipzig’de eski kitaplar satılan bir dükkânda Schopenhauer’ in bir kitabını bulur ve arkadaşlarına bundan böyle bir "Schopenhauer' ci" olduğunu açıklar.

1868 8 Kasım: Nietzsche'nin Leipzig’de Richard Wagner’le tanışır.

1869 Şubat: Henüz doktorasını tamamlamamış olan Nietzsche, Ritschl’ in tavsiyesi üzerine Basel üniversitesi klasik filoloji bölümüne genç yaşta öğretim görevlisi olarak atanır.

1869 17 Mayıs: Nietzsche'nin Wagner ve Cosima' ya Tribschen' de ilk ziyaretini yapar.

1869 28 Mayıs: Basel Üniversitesi’nde "Homeros ve klasik filoloji" üzerine bir açılış konuşması yapar.

1870 Ağustos: Nietzsche, Fransa-Almanya savaşı nedeniyle üniversiteden izin alır ve gönüllü sıhhiye eri olarak cepheye gider.

1871 Ocak: Basel Üniversitesi felsefe kürsüsüne yaptığı başvuru geri çevrilir. İsviçre' den üzgün bir şekilde ayrılır. Nietzsche filolog olarak mesleğinden giderek hoşnutsuz olmaya başlar, felsefeye yönelir. Bu yıldan sonra bozuk sağlığıyla sürekli bir mücadeleye girecektir.

1872 Ocak: İlk kitabı *Müziğin Ruhundan Tragedya'nın Doğuşu* yayınlanır.

1872 Şubat - Mart: Basel' de "eğitim kurumlarımızın geleceği" konulu halka açık seminerler verir.

1872 22 Mayıs: Nietzsche, Bayreuth Tiyatrosu'nun temel atma töreni için Bayreuth'a giden Wagner'e eşlik eder.

1876 Ağustos: I. Bayreuth festivalinde Wagner'le dostluğu gölgelenir.

1876 Eylül: Paul Ree ile birlikte Bayreuth' tan ayrılır.

1876 Ekim: Basel Üniversitesi sağlığının bozuk olduğu gerekçesiyle Nietzsche'ye bir yıllık hastalık izni verir.

1878: *İnsanca, Pek İnsanca* adlı eserinin ilk bölümü Voltaire'e adanmıştır.

1878 3 Ocak: Wagner, Nietzsche'ye yeni yayımlanan eseri *Parsifal* in bir kopyasını gönderir.

1878 Mayıs: Nietzsche Wagner'e yazdığı son mektupla birlikte "*İnsanca Pek İnsanca: Özgür Ruhlar İçin Bir Kitap*" adlı çalışmasının bir kopyasını gönderir. Wagner'den tamamen kopar.

1879: *İnsanca, Pek İnsanca'* nın ikinci cilt, birinci kısmını yazar. Nietzsche sağlığının bozukluğu öne sürülerek Basel' deki kürsüsünden istifa etmeye zorlanır. Bundan sonraki on yıl boyunca otel odalarında ve pansiyonlarda yaşayan yalnız bir gezgin olarak yaşamı sürdürecektir.

1880: *İnsanca, Pek İnsanca*, ikinci cilt, ikinci kısım: *Gezgin ile Gölgesi* yazılır.

1881: *Tan Kızılığı, Ahlaki Önyargılar Üstüne düşünceler yazılır* ve Sils Maria'da ilkyazını geçirir.

1882: *Şen Bilim* tamamlanır.125. aforizmada bir deli, Tanrı'nın öldüğünü açıklar.

1882 Mart: Paul Ree Roma'ya gitmek üzere Cenova'dan ve Nietzsche'den ayrılır, Roma'da Lou Salome ile tanışır ve ona âşık olur.

1882 Nisan: Nietzsche Roma'ya gider ve Lou Salome ile tanışır. Nietzsche birkaç gün sonra, önce Ree aracılığı ile daha sonra şahsen Salome'ye evlenme teklif eder. Teklifi geri çevrilse de kendisi, Ree ve Salome arasındaki düşünsel "*menage a trois*" bağılıktan hoşnuttur. Yılsonunda Nietzsche, Ree ve Salome'den kopar ve kendisini, her ikisi tarafından ihanetine uğramış hisseder.

1883: *Böyle Buyurdu Zerdüşt: Herkes ve Hiç kimse İçin Bir Kitap*, adlı çalışmasının birinci ve ikinci kitaplarını yazar.

1883, 13 Şubat: Wagner vefat eder.

1884: Nice'de *Zerdüşt'* ün üçüncü kısmını yazar.

1885: Zerdüşt'ün dördüncü ve son bölümünü sınırlı sayıda ve kendi başına yayımlar.

1886: *İyinin ve Kötünün Ötesinde Geleceğin Felsefesine Prelüde* tamamlanır.

1887: *Yeraltından Notlar*' ın Fransızca baskısı tesadüfen eline geçer ve böylece Dostoyevski'yi keşfeder.

1887 10 Kasım: *Ahlakın Soykütüğü Üstüne: Bir Polemik* yazılır.

1888 Mayıs - Ağustos: *Wagner olayı; Dionysos Dithyrambosları*' nı bitirir (1891'de yayımlanır).

1888 Eylül: *Deccal* (1894'de yayımlanır) tamamlanır.

1888 Ekim - Kasım: *Ecce Homo*' yu yazar (kitabın yayımlanması Elisabeth Förster Nietzsche tarafından 1908'e dek ertelenir).

1888 Aralık: *Nietzsche Wagner'e karşı* (1895'te yayımlanır) yazılır.

1889: *Putların Alacakaranlığı* (Özgün adı: *Bir Psikologun Atıllığı*) hazırdır.

1889 3 Ocak: Nietzsche, Torino'da Piazza Carlo'da sinir krizi geçirir ve sahibi tarafından kırbaçlanan yaşlı bir atın boynuna sarılarak ağlar.

1889 18 Ocak: Jena Üniversitesi'ndeki psikiyatri kliniğine kaldırılır. Doktorlar "ileri yeti yitimi" teşhisi koyarlar. Klinikte "beni buraya karım Cosima getirdi" dediği bile duyulmuştur. Cosima ölen Wagner'in karısıdır.

1890: Nietzsche'nin annesi, oğlunu alır ve bakmak üzere Naumburg'taki evine getirir.

1897 20 Nisan: Annesi ölmüştür. Kız kardeşi, Nietzsche'yi alarak Naumburg'tan, 1894'de Nietzsche arşivini de taşımış olduğu Weimar'a götürür.

1900 - 25 Ağustos: Nietzsche Weimar'da ölür. Röcken'de babasının mezarının yanına gömülür

1901: 1880'lerde kaleme alınan *Nachlass*' tan beş yüz bölüm *Güç istemi* adıyla yayımlanır. 1906'da kitabın ikinci baskısı, 1067 bölümlük bir çalışma olarak piyasaya çıkar.

ÖZET

*GÖKALP, Yonca . Modern Dünyanın Sorunu: Değerlerin Değersizleşmesi
Siyasal Felsefede Nihilizm ve Nietzsche, Yüksek lisans tezi , Ankara , 2009.*

Elinizdeki çalışma; nihilizme yazgılı Batı metafizik düşünce geleneğini çetin bir şekilde eleştiren ve söz konusu nihilizm sorununu modern zamanların en ciddi krizi olarak okuyan, aydınlanma karşıtı Wilhelm Friedrich Nietzsche'nin, dönemine ait eleştirilerini, günümüze dair ise sosyal, politik ve felsefi çıkarımlarını içermektedir. Radikal duruşuyla modernizmin rotasını keskin bir biçimde postmodernizme doğru çevirmiş olduğunu düşündüğümüz aykırı filozofun bir bütün olarak felsefesi içersinden, estet Nietzsche'nin postmodernizmi, siyasal Nietzsche'nin ise günümüz politik kavrayış ve uygulamalarına ışık tutacak görüş ve düşünceleri incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler

1. Nietzsche
2. Nihilizm
3. Modernizm
4. Postmodernizm
5. Metafizik

ABSTRACT

GOKALP, Yonca. Problem of Modern World: The Values Become Worthless; Political Philosophy of Nietzsche and Nihilism, Master Thesis, Ankara, 2009.

Work in your hands; doomed to nihilism with a tradition of Western metaphysical thinking the hard way, and critics that the problem of nihilism in modern times the most serious crisis, as readers, anti-enlightenment Wilhelm Friedrich Nietzsche's, period of criticism today about the social, political and philosophical contains extraction. With radical stance, modernism route to postmodernism in a way that sharply towards the contrary we think that the philosopher as a whole, in philosophy, esthete Nietzsche's postmodernism, political Nietzsche's in today's political insight and applications in the near future to review the opinions and ideas are working.

Key Words

1. Nietzsche
2. Nihilism
3. Modernism
4. Postmodernism
5. Metaphysics