

**T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET ve SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI**

**POLİTİK FELSEFEDE NİHİLİZM SORUNU: NIETZSCHECİ
BİR TARTIŞMA**

(DOKTORA TEZİ)

Derda KÜÇÜKALP

BURSA 2005

**T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET ve SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI**

**POLİTİK FELSEFEDE NİHİLİZM SORUNU: NIETZSCHECİ
BİR TARTIŞMA**

(DOKTORA TEZİ)

Danışman: Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY

Derda KÜÇÜKALP

BURSA 2005

ÖNSÖZ

“Politik Felsefede Nihilizm Sorunu: Nietzscheci bir Tartışma” isimli bu çalışmanın temel iddiası, nihilizmin çağdaş politik felsefenin merkezî bir sorunu olduğu ve bu sorunun giderilmesinde Nietzscheci perspektifin önemli açılımlar sunabileceğidir.

Nietzsche'nin, modernizm sorununu bir nihilizm sorunu olarak görmesi ve nihilizmin modern dönemde vuku bulduğunu düşünmesi, çalışmanın Nietzscheci bir tartışma bağlamında yürütülmesinin temel nedenidir. Yine Nietzsche nihilizm sorununun üstesinden gelmeye yönelik felsefî görüşleriyle de, bu çalışma bakımından önemlidir.

Nihilizmin özgül bir politik felsefe sorunu olmaması, başka bir ifadeyle, politik olanın sınırlarını aşan boyutlara sahip bir sorun olması ve Nietzsche'nin de literatürde bir politika filozofu olarak kabul görmemesi, çalışmanın en önemli güçlüğü olarak görülebilir.

Bu çalışmanın ortaya konmasında, hoşgörüsünden, bilgi ve deneyimlerinden yararlandığım saygıdeğer Hocam ve danışmanım Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY'a ve felsefî konulara ilişkin tartışmalarımızda bana ışık tutan kardeşim ve meslektaşım Araş. Gör. Kasım KÜÇÜKALP'e teşekkürü bir borç bilirim.

Derda KÜÇÜKALP

Bursa 2005

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER.....	ii
GİRİŞ: PROBLEM ve BAZI KAVRAMSAL AÇIKLAMALAR.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	18
NİHİLİZM.....	18
I- NİHİLİZM SORUNU.....	18
II- TARİHSEL BİR YAZGI OLARAK NİHİLİZM.....	30
A- Nietzsche ve Nihilizm.....	30
B- Nietzsche'nin Metafizik Eleştirisi.....	38
C- Heidegger ve Nihilizm.....	43
D- Hegel Sonrası Felsefe ve Nihilizm.....	51
İKİNCİ BÖLÜM.....	66
NİHİLİZM SORUNUNA BİR CEVAP OLARAK NIETZSCHE'NİN ETİĞİ.....	66
I- NIETZSCHE-ETİK İLİŞKİSİ ve ETİĞİN KAVRAMLAŞTIRILMASI SORUNU.....	66
II- NİHİLİSTİK AHLÂKIN ELEŞTİRİSİ.....	73
A- Ahlâkın Jeneolojisi.....	73
A- Efendi ve Köle Ahlâkı.....	81
C- Hıristiyan Ahlâkının Eleştirisi.....	91
III- NIETZSCHE'NİN ETİĞİ.....	101
IV- NIETZSCHECİ ETİK.....	119
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	133
MODERN POLİTİKA ve NİHİLİZM.....	133
I- POLİTİK NİHİLİZM.....	133
A- Strauss'un Klasik Perspektifi.....	134
B- Habermas'ın Modern Perspektifi.....	145
C- Nietzscheci Perspektif.....	155
II- NIETZSCHE'NİN MODERN POLİTİKA ELEŞTİRİSİ ve POLİTİK ÖNERİSİ.....	169
III- NIETZSCHECİ PERSPEKTİFİN ÇAĞDAŞ DEMOKRASİ DÜŞÜNCESİ BAKIMINDAN ÖNEMİ.....	185
A- Liberal Demokrasinin Nietzscheci Eleştirisi.....	188
1- Özne Nosyonu Eleştirisi.....	189
2- Hak Nosyonu Eleştirisi.....	191
3- Özgürlük Nosyonu Eleştirisi.....	193
4- Düalizm Eleştirisi.....	196
B- Nihilistik Olmayan Bir Demokrasi.....	197
SONUÇ: İYİNİN ve KÖTÜNÜN AŞAĞISI YA DA POLİTİKANIN SONU.....	205
KAYNAKÇA.....	209

GİRİŞ

PROBLEM ve BAZI KAVRAMSAL AÇIKLAMALAR

Bu çalışma nihilizmin, çağdaş politik felsefenin merkezi bir sorunu olduğu ve bu sorunun üstesinden gelmede Nietzscheci düşüncenin önemli açılımlar sağlayabileceği tezini savunmayı amaçlamaktadır.

Nietzsche'nin modernizm sorununu bir nihilizm sorunu olarak görmesi ve buna bağlı olarak da "modern dönemi" nihilizmin tezahür ettiği (açık hale geldiği) bir dönem olarak telakki etmesi, çalışmamızın Nietzscheci bir tartışma bağlamında yürütülmesinin nedenini oluşturmaktadır. Öte yandan Nietzsche'nin felsefi düşünceleri nihilizmin üstesinden gelmeye yönelik içerimleriyle de bu çalışma açısından önemlidir.

Nietzsche nihilizm sorununu özgül olarak bir politik felsefe sorunu olarak görmez. Ayrıca o, tipik bir politika filozofu da değildir. Ona göre, nihilizm (Avrupa nihilizmi) Batı düşüncesinin ve Batı kültürünün bir yazgısıdır ve bu yazgı modern dönemde açık bir şekilde görünür ve hissedilebilir hale gelmiştir. Fakat yaşamın her alanında olduğu gibi, politik yaşamda ve politik düşüncede de söz konusu sorun bir şekilde yansımaları bulmuştur. Bu noktadan hareketle Nietzsche'nin nihilizm sorunu ile organik bir ilişki içerisinde olduğunu düşündüğümüz politik konulara ilişkin (Devlet, demokrasi, özgürlük, eşitlik, adalet, milliyetçilik, sosyalizm vb.) değerlendirmelerin politik felsefe açısından önemli olduğunu söyleyebiliriz.

Nihilizmi çağdaş politik felsefenin temel bir sorunu olarak gördüğümüz için çalışmanın ilk bölümünün nihilizm konusuna tahsis edilmesi düşünülmüştür. Burada nihilizm nedir?, Nihilizm neden bir sorundur?, Nihilizm neden bir fırsattır?, Nietzsche-nihilizm ilişkisinin mahiyeti nedir?, Nihilizmin üstesinden gelmede Nietzsche ne kadar başarılıdır? sorularının cevapları aranacaktır.

Nihilizm genel olarak mevcut değerlerin değerlerini kaybettiği, niçin sorusunun cevapsız kaldığı bir tarihsel duruma işaret eder. Değerlerin değersizleşmesi insanın kendisiyle, diğer insanlarla ve dünyayla kurduğu ilişkileri anlamlandırmada müracaat ettiği değerlerin inandırıcılığını yitirmesi anlamına gelir. Niçin sorusunun cevapsız kalması ise bir anlamda insan için amaç yokluğuna işaret eder. Örneğin insan dünyasal

varoluğu gereği bir takım acılara maruz kalabilir. Fakat eğer çektiği acıları gerekçelendirebileceği kayda değer bir amacı varsa bu acılara severek katlanabilir de. Nihilizm durumunda acı çekmekten çok daha vahim olan Şey, insanın neden acı çektiğini bilememesidir.

Nietzsche nihilizmi kókenleri Platon'a kadar geri gótürőlebilecek olan Batı dőŐünce geleneğinin bir yazgısı olarak görőr. Ona göre söz konusu geleneğin nihilistik mahiyeti onun metafiziksel mahiyetiyle yakından iliŐkildir.

Metafizik Heideggerci anlamıyla dőŐőnőlecek olursa Varlık'ın bir var olana indirgenmesi anlamına gelir. Bu indirgeme ile, bir anlamda Varlık aÇıklayıcı bir prensipte tüketilebilir ve idrak edilebilir hale getirilir. Böylece "temsil", "dőalizm" ve "subjektivizm" metafiziksel dőŐünce biÇiminin temel karakteristikleri olarak karşımıza Çıkar. Temsil Varlık'ın bir varolanda (aÇıklayıcı prensip) ifadesini bulmasına, dőalizm Varlık'ı temsil ettiği dőŐőnőlen hakikat ile bu hakikati idrak edebilme kapasitesine sahip "özne" arasındaki ayrıma, subjektivizm ise hakikati kavramada referans noktası olarak özneye (akla) yapılan vurguya işaret eder. Heidegger'e göre metafizik Varlık'ı gizleyen, örten niteliği ile insanın Varlık'ı unutmamasına yol aÇar. Nihilizm ise Varlık'ı unutan, Varlık ile bağlantısını kaybeden insanın hissettiği bir evsizlik duygusu olarak tezahőr eder.

Nietzsche'ye göre metafiziksel dőŐünce geleneği nihilistik bir karaktere sahiptir. Çünkü iÇerisinde barındırdığı *episteme-doxa*, *numen-fenomen*, akıl-duygu gibi dikotomik ayrımlar, bu ayrımlara yüklenen anlamlar dolayımı ile, insanın dünya ile, pratik ile bağlantısını koparır. Her bir ayrımda ilk öğe lehine ikincisi değerden dőŐőrölőr. Kendinde hakikat ve bütönlüklő özne gibi aslında kurgusal ve dilsel olan gerçeklikler oluşun dinamik yapısını gizler. Bir anlamda oluş yadsınır. Oluşun yadsınması ise aslında bir öte dünya (aşkın hakikat) dőŐüncesi lehinde yaşamın yadsınmasıdır. Metafiziksel dőŐünce geleneğine iÇkin olan değerler her ne kadar yaşam karşıtı bir karaktere sahip olsalar da aynı zamanda yaşam iÇin gereklidirler de. Nehamas'ın da belirttiği üzere, söz konusu değerlendirme biÇimleri belli bir yaşam biÇimi (sürőce yaşam) iÇin son derece önemlidir. Burada doğaya karşıt gibi gözükő Şeyin de aslında doğal olduğu bir durum söz konusudur. Nihilistik değerlerde de "güÇ

istemi”nin tezahürünü görmek mümkündür. Bu değerler birçok insanın yaşam karşısındaki güçsüzlük hissini telafi ederek onlar için yaşamı yaşanılabilir hale getirirler. Bu noktada bir kültürün veya bir düşünce geleneğinin nihilistik bir karaktere sahip olması ile nihilizmin vuku bulmasını birbirinden ayırmak önemlidir. Nihilizm, özgül haliyle Avrupa nihilizmi, nihilistik de olsa bir zamanlar işlevsel olan değerlerin artık inandırıcılıklarını yitirdikleri bir tarihsel duruma gönderme yapar.

Metafiziksel düşünce geleneğine yönelik Nietzscheci değerlendirme, hiçbir şekilde bir “olumsuzlama” ya da “yadsıma” üzerine temellenmez. Tam tersine burada Nietzscheci “onaylama” nosyonu geçerlidir. Tarih onaylanır, çünkü bugünkü halimiz geçmişimizden ayrılamaz. Nietzsche’nin, nihilizmi Batı düşünce geleneğinin bir yazgısı olarak gören yaklaşımının temelinde de bu düşüncenin olduğunu söyleyebiliriz. Metafiziksel düşünme biçiminin en temel güdüsü olan “hakikat istemi”, modern dönemde bilimsel vicdana (entelektüel şuur) dönüşerek ait olduğu düşünce geleneğinin sahteliğini ifşa etmiş (onu değerden düşürmüş) ve böylelikle onun sonunu hazırlamıştır.

Nihilizmin bir sorun olarak telakki edilmesi, onun hem bireysel varoluş hem de sosyal değerler düzeyinde yaratmış olduğu temelsizlik duygusundan kaynaklanır. Bu anlamıyla nihilizm pasif nihilizm (tamamlanmamış nihilizm) formuyla karşımıza çıkar. Nietzsche’nin, güç hissinde bir azalmaya neden olduğunu düşündüğü pasif nihilizmin en önemli semptomu, genel bir kötümserlik duygusudur. Nietzsche, Schopenhauer’ın pesimizmini bu genel kötümserlik hissini tipik bir örneği olarak görür. Aynı şekilde Marx’ın teşhis ettiği “yabancılaşma” sorununun da özü itibari ile bir nihilizm sorunu olduğunu söyleyebiliriz.

Nihilizmi yalnızca bir sorun olarak görmek, onun üstesinden gelmeye yönelik bir çaba için önemli bir eksiklik olacaktır. Çünkü nihilizmin alt edilmesi öncelikle onun onaylanmasına bağlıdır. Bu ise nihilizmin yalnızca bir sorun olarak değil fakat aynı zamanda bir fırsat olarak görülmesini gerektirir. Nihilizm bir fırsattır çünkü mevcut değerlerin değersizleşmesi yeni değerlerin yaratılmasının ön koşulunu oluşturur. Nietzsche nihilizmin bir fırsat olarak görülüp onaylanmasını aktif nihilizmin bir işareti olarak değerlendirir. Aktif nihilizmde pasif nihilizmdeki kötümserlik ve buna bağlı

olarak ortaya çıkan yaşam karşısındaki geri çekilme tutumu yerini yaşamın onaylanmasına bırakır.

Nihilizmin üstesinden gelmek Nietzsche'ye göre bir yeniden değerlemeyi gerektirir. Fakat bu yeniden değerlendirme aşkın (öte dünyasal, yaşamdışı, tarihdışı) bir alana müracaat edilerek yapılamaz. Çünkü bütün aşkın referans kaynakları geçersiz hale gelmiş, inandırıcılığını yitirmiştir. Heidegger'in de belirttiği gibi Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözü yalnızca (basitçe) Hıristiyanlık dininin Tanrı'sının ölümüne işaret etmez. Bu söz aslında bütün metafiziksel düşünme ve değerlendirme biçimlerinin ölümünü bildiren bir ilandır. Dolayısıyla bir yeniden değerlendirme girişimi için aşkın referans kaynakları aramak metafiziksel düşünme biçimi içerisinde kalmak anlamına gelecek ve kendini metafiziksel düşünce geleneğinin dışında konumlandıran Nietzscheci düşünce açısından hayati bir sorun teşkil edecektir.

Nietzsche'nin nihilizm sorununun üstesinden gelmede ne ölçüde başarılı olduğuna yönelik bir değerlendirmenin öncelikle onun metafiziksel düşünce ile ilişkisinin mahiyetinin ne olduğu sorusunun cevaplanmasına bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda Heidegger'in Nietzsche yorumunun sorunumuz açısından önemli olabileceği kanaatindeyiz.

Heidegger'e göre Nietzsche aksini iddia etmesine rağmen metafiziksel düşünce geleneğinin içerisinde yer almaktadır. Heidegger bunun Nietzsche'nin metafiziksel bir düşünce sistemi kurduğunu söylemek anlamına gelmediğinin altını çizerek, burada söz konusu olan şeyin daha ziyade metafiziksel düşünce geleneğinin kendi sonunu Nietzsche'de açığa vurması olduğunu ifade eder ve bu anlamda Nietzsche'yi "son metafizikçi" olarak niteler. Heidegger, Nietzsche'nin düşüncelerinin metafiziksel niteliğinin onun güç istemi doktrininde açık bir şekilde görülebileceği kanaatinde. Çünkü güç istemi ona göre metafiziksel bir soru olan, nedir? sorusunun bir cevabı olarak yani Varlık'ın kendisine indirgendiği açıklayıcı bir ilke olarak işlev görmekte ve bu yönüyle de Nietzsche'nin metafiziğinin kurucu unsurunu oluşturmaktadır. Bu bağlamda Nietzsche'nin son tahlilde metafizik düşünce geleneği içerisinde kalmasının onun nihilizmin üstesinden gelmeye yönelik ilişkisini sınırlandıran en önemli faktör olduğunu söyleyebiliriz. Bunun nedeni, her metafiziğin kaçınılmaz olarak bir

subjektivizmi de bünyesinde barındırmasıdır. Subjektivizm metafiziğin sonunda insanın varlıkla bağlantısını kaybetmesi anlamında en marjinal biçimine bürünür ve böylece nihilizm bir evsizlik duygusu olarak kendini açığa çıkarır. Heidegger'e göre, subjektivizmin bu en marjinal biçimi ifadesini Nietzsche'nin metafiziğinde, onun "üst insan" kavramlaştırmasında bulur. Bu nedenle Nietzsche'nin nihilizmin üstesinden gelmeye yönelik girişimi sınırlı kalmaya mahkûmdur. Bize göre bu sınırlılığın farkında olmak Nietzsche'nin politik felsefesinin sorunlarını anlamak açısından son derece önemlidir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde Nietzsche'nin etik anlayışı ele alınmaya çalışılacaktır. Bize göre Nietzsche'nin etiği, özellikle politik felsefede nihilizm sorunu bağlamında değerlendirildiğinde üç nedenden dolayı önemlidir.

İlk olarak nihilizm sorunu özünde etik bir sorun olup, Nietzsche'nin nihilizmin üstesinden gelme girişimi de, onun etiğinin ayırıcı bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

İkinci olarak Nietzsche'nin politik felsefesi, onun etiğinin hayata geçirilmesinin toplumsal bağlamı olarak bir fonksiyon icra etmektedir. Bu anlamda Nietzsche'de etiğin, onun politik felsefesiyle kıyaslandığında öncelikli bir konuma sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle Nietzsche'nin politik felsefesini anlamaya yönelik herhangi bir refleksiyonun öncelikle onun etiğini dikkate alması gerekir.

Son olarak Nietzsche'nin etiği, çağdaş politik felsefenin sorunlarını anlamak açısından da önemlidir. Özellikle de, politika ve etiğin iç içe geçmiş olduğu postyapısalcı ve postmodern politik söylemlerde öne çıkan "kimlik ve farklılık" tartışmaları bağlamında düşünüldüğünde, Nietzsche'nin etiğinin söz konusu tartışmalar için önemli açılımlar sağladığı söylenebilir.

Kendisini iyinin ve kötünün ötesinde konumlandıran ve bu nedenle de birçok yorumcusu tarafından ahlâk karşıtı (immoralist) olarak nitelenen bir filozofun etiğini konu alan bir çalışmanın ilk bakışta sorunlu olduğu düşünülebilir. Fakat burada sorun tartışmanın kendisinden ziyade hâkim etik anlayışının evrenselci niteliğinden kaynaklanmaktadır. Nietzsche'nin karşı çıktığı ve kendisini dışında konumlandığı

tam da böyle bir etik anlayışıdır. Bu nedenle monist karakterli bir etiğe karşıtlığı ifade eden Nietzsche'nin ahlâk karşıtlığı onun bir etik anlayışına sahip olmadığı anlamına gelmez.

Evrenselci etiğin aksine Nietzsche'nin etiği çoğulcu bir karaktere sahiptir. Nietzsche'nin etik çoğulculuğun arkasında ise çoğulcu bir benlik anlayışı bulunmaktadır. Nietzsche'ye göre benlik, içerisinde farklı arzuların ve güdülerin birbirleriyle mücadele ettikleri dinamik bir alanı ifade ettiğinden evrenselci etiğin soyut, kendinde bir bütünlük arz eden kapalı ve statik benlik anlayışı ancak kurgusal bir gerçekliğe sahip olabilir.

Nietzsche evrenselci etiğin merkezinde duran özne nosyonunu dilsel alışkanlıklarımızdan kaynaklanan bir yanılığın ürünü olarak görür. Buna göre dilsel kullanımı içinde bir varlığa sahip olan "Ben" (örn: Ben yapıyorum) dilsel bağlamının dışına taşınarak bir "kendinde şey" olarak düşünölmeye başlanmış ve böylelikle tarihsel, duygusal (erotik), ilişkisel niteliklerinden arındırılmış soyut, evrensel insanî özne icat edilmiştir. Bu bağlamda evrenselci etiğin monist karakterinin söz konusu özne nosyonuyla temellendirildiğini söyleyebiliriz.

Nietzsche'nin etiğinde benliğe yönelik soruşturma metafiziksel bir soru olan nedir? sorusu yerine jeneolojik yaklaşımın merkezi sorusu olan nasıl? sorusuyla başlatılır. Jeneolojik yaklaşım, olduğumuz hale nasıl geldik? sorusunun cevabını ararken, evrensellik iddiasında olan değerlendirme biçimlerinin aslında güç isteminin (güç ilişkileri) bir tezahürü olduğunu ortaya koyarak etiğin evrensellik iddiasını geçersiz hale getirir. Jeneoloji hiçbir şekilde bir şeyin geçmişteki otantik biçimini, özünü bulmaya yönelik bir soruşturma olarak yürümez. Tam tersine jeneoloji geçmişin bir yerinde ele geçirilebilecek herhangi bir özün bulunmadığına yani her şeyin olumsal olduğuna işaret ederek geçmişi bugün ile olan ilişkisi bağlamında soruşturur. Olduğumuz hale nasıl geldiğimizi anlamak, olduğumuz halin üstesinden gelmenin ön koşulu olarak karşımıza çıkar. Nihilizm sorunu bağlamında düşünöldüğünde, Nietzsche'nin etiğinin önemli bir unsurunu oluşturan jeneolojik soruşturma, nihilizme nasıl varıldığı sorusuna yönelik bir meşguliyeti ifade eder.

Ahlâkın Soykütüğü Üstüne adlı çalışması ile Nietzsche, jeneolojik soruşturmanın güzel bir örneğini sunar. Nietzsche bu çalışmasında yaşam karşısındaki tutumlarına bağlı olarak farklılaşan iki ahlâk tipi üzerinde durur: reaktif karakterli, yaşamı yadsıyıcı (bu nedenle nihilistik) köle ahlâkı ve aktif karakterli, yaşamı onaylayıcı efendi ahlâkı.

Köle ahlâkı reaktif karakterlidir. Çünkü kendi iyi anlayışını ötekinin kötülüğü üzerinden tanımlar. Kötü olan efendi ve onun eylemleridir. Kendini sevme, kendine saygı duyma, kendinden memnuniyet gibi soylu değerler kötü olarak nitelenirken alçak gönüllülük, diğerkâmlık, merhamet gibi sürüce değerler iyi nitelmesiyle sunulur. Böylece efendi ahlâkının değerleri tersine çevrilmiş olur. Bu bağlamda köle ahlâkının reaktif karakterinin onun yaşamı yadsıyıcı tutumundan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Çünkü kötü olarak nitelenen ve yadsınan efendi, yaşam karşısındaki güçlülük hissini sembolize eder. Köle öte dünyasal bir amaç (kurtuluş günü) için kendini yaşamdan geri çekip, feragat ederken, efendi yaşamı onaylar. Efendi ahlâkının aktif karakteri tam da bu onaylamadan kaynaklanır. Zira efendi kendi iyi anlayışını temellendirmek için bir ötekine gereksinim duymaz.

Nietzsche'ye göre her iki ahlâk tipi de güç isteminin bir tezahürü olarak ortaya çıkar. Yaşam karşısındaki memnuniyet hissi (onaylayıcı tavır) efendinin güç hissinden kaynaklanırken yaşamı yadsıyıcı tutum kölenin yaşam karşısındaki güçsüzlük hissinden kaynaklanır. Köle güçsüzlük hissini telafi etmek için kendi değerlendirme biçimini evrenselleştirmek zorundadır. Bu amaçla amel ile amili birbirinden ayırır. Ancak bu ayırım ile köle efendiyi gücünden ayırarak kendini onunla eşitleyebilecektir. Bu noktada “evrensellik”, “eşitlik”, “kurtuluş” nosyonlarını köle ahlâkının (özgül biçimiyle Hıristiyan ahlâkının) ayırt edici nosyonları olarak teşhis edebiliriz. Bu teşhis bize göre önemlidir. Çünkü söz konusu nosyonlar modern politik ve etik düşünce sistemlerinde de seküler formlarda varlıklarını sürdürmeye devam etmişlerdir.

Nietzsche her ne kadar jeneolojisinde efendi ahlâkına olumlu bir değer atfetse de, nihilizm çağında onu bir alternatif olarak sunmaz. Bunun nedeni her şey gibi efendi ahlâkının da tarihsel olması ve bu anlamda ancak kendi tarihsel bağlamı içinde bir anlama sahip olabilmesidir. Öte yandan Nietzsche kendi çağında hâkim olan etik

anlayışların da bir alternatif sunmadığı kanaatindedir. Bu doğrultuda Nietzsche hem aşkın bir benlik anlayışı üzerinde temellendiği için evrenselci bir etiğin hastalıklarını bünyesinde barındıran Kantçı etiğe, hem de içerisinde nihilizmin üstesinden gelmeye dönük hiçbir motivasyonu barındırmayan ve ancak, hiçbir amaç duygusuna sahip olmayan “son insan” a hitap edebilen faydacı etiğe ciddi eleştiriler yöneltilir.

Nietzsche’nin pozitif anlamda alternatif bir etik sunup sunmadığı Nietzsche yorumcuları arasında tartışmalı bir konu olsa da, biz Nietzsche’nin düşüncelerinden pozitif bir etiğin çıkarılabileceği kanaatindeyiz. Bu kanaatimizi David Owen’ın bir etiği oluşturan temel unsurların Nietzsche’nin felsefesinde de bulunabileceğini ileri süren yorumlarıyla destekleyebiliriz.

Owen, bir etiğin, ontolojik bir ilke, asketizm, etik düzen ve telos olmak üzere dört temel unsura sahip olması gerektiğini belirttikten sonra, felsefesinde dört unsuru da bulabileceğimiz Nietzsche’nin bir etiğe sahip olduğuna işaret eder. Owen’a göre, Nietzsche’nin felsefesinde bu unsurlar sırası ile güç istemi, benliğin dönüştürülmesine hizmet eden bir asketizm, ebedi dönüş düşüncesi ve üst insan ideali şeklinde belirlenebilir.

Güç istemi Nietzsche’nin etiğinde ontolojik bir ilke olarak karşımıza çıkar. Ve çoğul, dinamik bir mahiyete sahip olan benliği bütünleştirmenin ve dönüştürmenin bir aracı olarak işlev görür. Bu nedenle Nietzsche’de güç istemi yalnızca gücün bir başkasına yöneltilmesi anlamıyla (Hobbes’un güç kavramlaştırmasında olduğu gibi) tüketilemez. Gücü kendimize yönelterek, olduğumuz halin üstesinden gelmeye yönelik bir çaba belirli bir asketizmi de beraberinde getirecektir. Bu asketizm, öte dünyasal bir amaç için kendini dünyadan ve yaşamdan geri çekmek anlamını içeren Hıristiyan asketizminden farklıdır. Hıristiyan düşüncesinde (genel olarak metafizik düşüncede) ruh ve beden (bu ayrım modern düşüncede zihin-madde ayrımı formunda karşımıza çıkar.) birbirinden ayrı olarak düşünüldüğü ve ruha hiyerarşik olarak üstünlük atfedilip beden yadsındığı için, asketizm, insanın bütün duygularından ve içgüdülerinden arınması, yani duyguların ve içgüdülerin bastırılması anlamına gelir. Buna karşın Nietzsche’de benlik, içerisinde farklı içgüdülerin ve duyguların çatışma halinde oldukları bir bütün olarak telakki edildiği için asketizm, insanın duygularının ve

içgüdülerinin bastırılmasına değil, onların dünyasal bir amaç için bir düzene konulmasına işaret eder. Nietzsche'nin etiğinde bu dünyasal amaç (*telos*) üst insan idealidir. Üst insan yaşamını onaylayabilen yani olduğu halden memnuniyet duyan insanı ifade eder. Nietzsche'ye göre *amor fati* (kader sevgisi) üst insanın en ayırt edici vasfıdır. İnsanın kaderini sevmesi, olduğu halin ebediyen devam etmesini istemesi anlamına gelir. İşte bu noktada Nietzsche'nin etiğinin önemli (tamamlayıcı) bir unsuru olarak ebedi dönüş düşüncesi karşımıza çıkar. Ebedi dönüş, bize göre, bazı Nietzsche yorumcularının anladığı biçimiyle her şeyin kendini aynen tekrar ettiği kozmolojik bir prensibe göndermede bulunmaz. Daha ziyade bize, olduğumuz halin ebediyen devam edeceğini, eğer halimizden memnun değilsek, kendimizi ebediyen devam etmesini isteyeceğimiz bir hale (üst insan) dönüştürmemiz gerektiğini bildirerek yönlendiren bir etik düzene işaret eder.

Politik felsefede nihilizm sorunu çalışmamızın son bölümünün konusunu oluşturacaktır. Bu bölümde öncelikle nihilizm sorununun politik felsefe açısından ne anlama geldiği farklı yaklaşımlarla ele alınacak ve bu yaklaşımlar içerisinde Nietzscheci perspektife ağırlıklı olarak yer verilecektir. Daha sonra nihilizm-politika ilişkisi bağlamında Nietzsche'nin politik düşünce ile ilişkisi konusu irdelenecek ve Nietzsche'nin politik felsefesi, onun nihilizm sorununun üstesinden gelebilmesi bakımından sınırlılıkları da göz önünde bulundurularak sunulmaya çalışılacaktır. Son olarak Nietzsche'nin, felsefesinin çağdaş politik felsefenin sorunlarının üstesinden gelmede ne gibi açılımlar sağlayabileceği konusu üzerinde durulacak ve Nietzsche politik ilişkisi Nietzsche'nin politik felsefesinin de ötesinde bir yaklaşımla (Nietzscheci perspektif) işlenecektir.

Politik felsefede nihilizm genel olarak bir politik topluluğun benimsemiş olduğu ve bu yönüyle de politik iktidarın meşruiyeti için referans kaynağı olma niteliğini haiz değerlerin değersizleşmesinden kaynaklanan bir sorun olarak karşımıza çıkar. Daha özgül olarak düşünüldüğünde (bize göre) nihilizm, modernizme ait bir sorun olduğundan ötürü politik felsefede nihilizm sorunu da bir anlamda modern politik felsefenin krizine işaret etmektedir. Bunun yanı sıra söz konusu soruna ilişkin yapılan değerlendirmelerin büyük ölçüde, politik felsefecilerin benimsedikleri yaklaşımlara

bağlı olarak farklılaştığını söyleyebiliriz. Çalışmamızın sınırlılıklarını da göz önünde bulundurarak biz, modernizm sorunuyla ilişkileri bağlamında bu yaklaşımları üç ana başlık altında ele almanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Klâsik politik felsefe anlayışını (Antik Yunan felsefesi) benimseyen ilk yaklaşım, nihilizmi bizatihi modernizmden kaynaklanan bir sorun olarak görür. Örneğin Strauss, ilk defa Machiavelli’de ifadesini bulan birey vurgusunun, Nietzsche’de her türlü ebediyet nosyonunun terk edilmesi düşüncesiyle sonuçlandığını belirtir ve bu anlamda nihilizmin, modern politik düşüncenin ulaşmış olduğu nihaî noktayı temsil ettiğini ileri sürer. Strauss’a göre, modern düşüncenin üzerinde temellenmiş olduğu şansın ve doğanın efendisi olma iddiasındaki birey anlayışı, her türlü evrensel ve aşkın değerlendirme biçimini imkânsız hale getiren tarihselci düşünce tarafından da beslenerek, nihayetinde politik yaşamın standartlarının ortadan kalkması anlamında nihilizme vücut vermiştir. Strauss’un, nihilizmi modernizmin bireyciliğinin bir sonucu olarak gören yaklaşımı, komüniteryan filozoflar tarafından da paylaşılmaktadır. Komüniteryanlara göre modern politik düşüncenin politik değerler için referans olarak aldığı atomistik birey anlayışı, ancak soyut ve kurgusal bir gerçekliğe sahip olabilir. Gerçekte birey bir topluluğun mensubu olarak topluluğa göre ikincil bir konuma sahiptir. Bu anlamda bireyleri bir arada tutan ve politik iktidarın meşruiyetini sağlayan değerler de ancak bir politik topluluğun ürünü olabilirler. Komüniteryanlar açısından bakıldığında modern toplumun atomistik yapısı, insanların birlikteliğini sağlayabilecek değerlerin ön koşulu olan toplulukların varlıklarını tehdit ettiği için nihilizmin de, modernizmin sebep olduğu bir sorun olarak görülmesi mümkündür.

Nihilizm sorununa yönelik ikinci yaklaşım, sorunun modernizm ile ilişkili bir yönünün bulunduğunu kabul etmekle birlikte, çözümün yine modern düşüncenin temel varsayımlarına bağlı olarak geliştirilebileceği iddiasındadır. Örneğin Habermas sorunun rasyonalite ile ilişkili yönünü teslim eder. Fakat Habermas’ın rasyonalite eleştirisi bütüncül bir eleştiri değildir. Ona göre sorunun kaynağında akıl değil, aklın araçsallaşması bulunmaktadır. Bu nedenle çözüm akla yönelik yıkıcı bir eleştiri yoluyla sağlanamaz. Habermas çözüm önerisini “iletişimsel rasyonalite” kavramlaştırması ile

sunar. Habermas'a göre, liberal demokrasinin meşruiyet krizi (bu kriz bize göre bir nihilizm sorununa işaret eder) modernitenin demokratikleşme projesi hayata geçirilerek aşılabılır. Böylelikle politik normlar rasyonel iletişimin ürünü olma hüviyetini kazanarak politik toplumu oluşturan bireylerin nezdinde meşru hale gelecektir.

Nietzsche'nin de içinde bulunduğu üçüncü yaklaşım, nihilizmi kökenleri Platon'a kadar geri giden batı düşünce geleneği ile ilişkili bir sorun olarak telakki eder ve bu yönüyle, hem nihilizmi yalnızca modernizm kaynaklı bir sorun olarak gören birinci yaklaşımdan hem de nihilizm sorununun modern düşüncenin içinde kalınarak üstesinden gelinebileceği iddiasındaki ikinci yaklaşımdan farklılaşır. Bu yaklaşıma göre, nihilistik bir kültürün ve düşünce geleneğinin bir yazgısı, kaçınılmaz bir sonucu olan nihilizm, insanın bütünlüğünü sağlayamaması, eylemleri ile bağlantısını yitirmesi sorunu olarak kendini gösterir. Politik felsefe bağlamında düşünüldüğünde sorun, politik kültürün, politik düşünce sistemlerinin, politik ideolojilerin, yönetim biçimlerinin ve politik ideallerin insanın eylemleri ile bağlantısızlığını pekiştirmesi ve sahte bütünlük nosyonları ile bu bağlantısızlığı gizlemesi şeklinde karşımıza çıkar. Nietzsche'nin modern politik düşünceye yönelik değerlendirmeleri tam da bu noktadan beslenir. Ona göre kendini yeni olarak sunan modern politik düşünce biçimleri, aslında nihilistik mahiyetli metafizik düşünce geleneğinin birer devamı, onun seküler formlarıdır.

Bu doğrultuda Nietzsche, modern devlet ve demokrasi düşüncesine, liberalizm, sosyalizm ve milliyetçilik gibi modern politik ideolojilere ve özgürlük, eşitlik ve adalet gibi modern politik ideallere ciddi eleştiriler yöneltir.

Nietzsche modern devleti bireyleşmenin yani nihilizmin üstesinden gelmeye yönelik etik çabanın önünde bir engel olarak görür. Bunun nedeni devletin, bireylerin güçsüzlük hissini sahte bir şekilde telafi eden ve bu yönüyle de onları kendilerini alt etmeye yönelik bir çabadan alıkoyan bir mekanizma olarak gördüğü işlevdir. Nietzsche'ye göre devlet bu yönüyle, Tanrının ölümü ile birlikte ortaya çıkan boşluğu doldurmuş ve Hristiyan düşüncesinin ve kültürünün nihilistik mahiyetini seküler bir formda devam ettirmiştir.

Modern devlet tasavvurunun en sistematik ifadesini Hobbes'un politik felsefesinde bulabiliriz. Hobbes'a göre, modern devletin en ayırıcı vasfı egemenliktir. Devlet egemenlik vasfını toplumsal düzenin garantörü olma misyonu ile kazanır. Bu anlamda devlet, kendilerini koruma güdüsü ile hareket eden bireylerin güçlerini kendinde topladığı için yegâne egemen varlıktır. Modern devlet anlayışının Nietzsche'nin etiği açısından sorunlu niteliği tam da bu noktadan kaynaklanmaktadır. Çünkü devlet, egemenlik vasfı ile bireylerin kendini dönüştürmek için ihtiyaç duyduğu bütün gücü kendinde toplamakta ve bir anlamda bireylerin güçsüzlüğü üzerinde temellenmektedir. Hobbes'da devlete atfedilen egemenlik Nietzsche'de bireye atfedilir. Nietzsche'nin etiğinin öznesi konumundaki 'egemen birey', kendi eylemlerinin, kendi gücünün sahibi olan ve eylemlerinin sorumluluğunu kendisinde taşıyan bireye işaret eder.

Modern devlet tasavvuruna yönelik Nietzscheci eleştiri benzer nedenlerle modern dönemin hâkim ideolojilerinden biri olan milliyetçiliğe de yöneltilebilir. Çünkü devlet gibi, Nietzsche'nin ancak kurgusal bir gerçekliğe sahip olduğunu düşündüğü millet de bireylerin güçsüzlük hissini telafi edici bir mekanizma olarak işlev görür. Millet her türlü bireysel farklılığı düzleştiren kurgusal bir kimlik olduğu için milliyetçilik de bu anlamda totalleştirici bir ideoloji olarak karşımıza çıkar.

Milliyetçiliğe yönelik Nietzscheci eleştiri genel olarak ideoloji eleştirisinin özgül bir örneği olarak görülebilir. Bu bağlamda ideolojiyi bir yanılsama olarak tanımlayan Marx ile Nietzsche arasında paralellikler kurulabilir. Tıpkı Nietzsche gibi Marx da öznenin tarihselliğini, birey ve pratik arasındaki ilişkiyi önemsemiş, her türlü kurgusal birey anlayışına ve birey ile pratik arasındaki bağı koparan düşünce sistemlerine ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Marx ve Nietzsche arasındaki bu paralelliklere karşın bize göre bir bütün olarak ele alındığında Marx'ın düşünceleri iki temel niteliğinden dolayı Nietzscheci bir eleştiriye konu olabilir. Öncelikle Marx'ın teleolojik tarih felsefesi Nietzsche'nin oluş felsefesi açısından sorunludur. Bunun yanı sıra Marx'ın iktisadi faktörlere son tahlilde atfettiği belirleyici konumdan kaynaklanan özcülüğü de Nietzsche'nin dinamik, çoğul karakterli benlik anlayışı ile çelişir.

Nietzsche'nin çağının yükselen değerleri olan demokrasi ve sosyalizme yöneltmiş olduğu eleştiriler, onun her iki siyasal düşünce sistemini de sürü ahlâkının (Hıristiyan ahlâkı) değerlendirme biçiminin seküler formları olarak görmesinden kaynaklanır. Sürünün soylu karşısındaki güçsüzlüğünü telafi etmenin bir yolu olarak yüceltmış olduğu eşitlik ideali hem demokrasi hem de sosyalizm için başat değerdir. Aynı şekilde sürü ahlâkının, nitelikçe eşit olanlara eşit davranma ilkesine dayanan soylu adalet anlayışı yerine ikame etmiş olduğu herkese eşit muameleyi esas alan adalet ideali sosyalizmin ve demokrasinin diğer temel değeridir. Öte yandan sosyalistlerin herkesin özgür ve eşit olacağı bir topluma ulaşılacağına yönelik inançları da Nietzsche'ye göre Hıristiyanların kurtuluş gününe yönelik inançlarının seküler bir formudur.

Çağdaş yönetim biçimlerinin liberal demokrasiler olduğu ve çağdaş politik felsefe bağlamında yürütülen tartışmaların genellikle liberal demokrasi üzerinden yapıldığı göz önüne alındığında Nietzsche'nin liberalizme yönelik eleştirilerinin ayrı bir öneme sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu eleştiriler birkaç noktada toplanabilir.

Liberalizm soyut, tarih dışı özne (birey) nosyonu üzerinde temellendiği için liberalizme yönelik ilk eleştiri bir özne eleştirisi olarak karşımıza çıkar. Nietzsche, jeneolojisinde öznenin tarihsel, olumsal mahiyetini gözler önüne sererek, öznenin aşkın bir kendiliğe sahip olmadığını göstermiş ve böylece liberalizmin temel aldığı soyut birey anlayışını geçersiz hale getirmiştir. Nietzsche özne eleştirisinin mantıksal bir sonucu olarak politik toplumu bireyler arasındaki sözleşmenin bir ürünü olarak ele alan toplum sözleşmesi teorilerini de reddetmiştir.

Nietzsche'nin liberalizme yönelik ikinci eleştirisi liberalizmin hak nosyonunu hedef alır. Nietzsche'ye göre her insanın bizatihi insan olmaktan kaynaklanan evrensel birtakım haklara sahip olduğuna ilişkin liberal hak öğretisi hakkı, bireyin mücadelesinden, performansından ayırarak sağlıklı toplumun bir göstergesi olan ve bireyler arasındaki niteliksel farkların önemszenmesine işaret eden 'mesafe *pathosu*'nu ortadan kaldırır. Nietzsche her türlü iyi anlayışının aynı derecede muteber kabul edilmesini ifade eden liberal toleransı 'decadence'ın bir semptomu olarak görür.

Nietzsche'nin üçüncü eleştirisi liberal özgürlük anlayışına yöneliktir. Bilindiği gibi liberalizm doğal hakların korunmasını ve bu anlamda doğal haklara yönelik

müdahalelerin sınırlandırılmasını ifade eden negatif özgürlük (bir şey den özgürlük) anlayışını esas alır. Nietzsche'nin özgürlük anlayışı ise gücün sergilenmesi, benliğin dönüştürülmesi anlamında pozitif bir içerime sahiptir. Nietzsche her türlü engele karşı mücadele etmeyi, her türlü zorluğun üstesinden gelmeyi özgürlük anlayışının ayrılmaz bir parçası olarak gördüğü için bireye dışsal zorlamalardan arı korunaklı bir alan yaratmayı hedefleyen liberal özgürlük anlayışını kendi etik projesi açısından tehlikeli olarak görür.

Son olarak, liberalizme yönelik Nietzscheci eleştiri bir düalizm eleştirisidir. Liberalizmin düalist karakteri diğer modern politik felsefeler gibi onun da metafiziksel düşünce geleneğinin bir devamı olmasından kaynaklanır. Bu düalist karakter liberal politik felsefede birey-toplum, sivil toplum-devlet, özel alan-kamusal alan gibi dikotomilerle ifadesini bulur.

Nietzsche'nin kendini modern politika anlayışının dışına yerleştirmesi bazı Nietzsche yorumcularınca Onun bir politik felsefeye sahip olmadığı şeklinde yorumlanmıştır. Bu yorumculara göre Nietzsche'nin düşünceleri daha ziyade bireyin kendini geliştirmesi, kendini yaratması anlamında ele alınmalıdır. Bize göre, Nietzsche pozitivist anlamda sistematik bir politik teorisyen olmasa da, bir politik felsefeye sahiptir.

Nietzsche'nin politik felsefesi Onun etiğinin (nihilizmin üstesinden gelmeye yönelik girişiminin) gerçekleştirilebilmesinin dışsal (toplumsal) koşulu olarak işlev görür. Bu anlamda politik toplumun amacı insanlığın geliştirilmesi, zenginleştirilmesi misyonunu kendisinde taşıyan üst insanların yetiştirilebilmesine olanak sağlamaktır. Fakat Nietzsche üst insan olma vasfının insanların tamamı için geçerli olamayacağını düşündüğünden ikili bir toplum yapısı öngörür: Bir tarafta üst insanlardan oluşan ve toplumu yönlendiren yasa koyucu filozoflar, diğer tarafta seçkin insanların yetişmesine ortam hazırlayan diğer insanlar. Bu politik toplum modelinde yasa koyucu filozoflar hem insanlığın zenginleştirilmesi için yeni değerler yaratırlar hem de kendilerinin dışındaki insanların anlam dünyasını oluşturan ve onları topluma bağlayan değerleri üretirler. Nietzsche'nin öngörmüş olduğu politik toplum modelini, Detwiler'e referansla, 'aristokratik radikalizm' olarak adlandırabiliriz.

Nietzsche'nin politik düşünce açısından önemi yalnızca onun politik felsefesi ile sınırlı tutulamaz. Genel olarak Nietzsche'nin felsefesi çağdaş politik felsefe ile ilgili tartışmalarda, Nietzsche'nin politika ile ilgili söylemiş olduğu şeylerin ötesinde de birtakım açılımlar sağlamıştır.

Post-metafizik politik düşünce içerisinde mütalaa edebileceğimiz birçok teorisyen, Nietzsche'nin düşüncelerinden, onun öngörmüş olduğu hiyerarşik bir toplum modeli yerine, demokratik bir toplum modeli çıkarsamışlardır. Bu teorisyenler Nietzsche'nin liberalizm ve demokrasiye yönelik eleştirilerini yürüttükleri modern politik teori eleştirisi açısından işlevsel görmüş ve kendi demokrasi anlayışlarının Nietzsche'nin düşüncelerinden beslenebileceğini iddia etmişlerdir. Bu noktada Nietzsche'yi post-metafizik politik teori özgül olarak da post-metafizik demokrasi anlayışı açısından önemli kılan üç hususun altı çizilebilir.

İlk husus Nietzsche'nin metafizik eleştirisidir. Metafizik düşünce modern politik teoride farklı adlandırmalarla karşımıza çıkan dikotomik ayrımlarla ifadesini bulmuştur. Liberal demokrasi bağlamında düşünüldüğünde bu ayrımlar devlet-sivil toplum, özel alan-kamusal alan, iktidar-özgürlük dikotomileri şeklinde karşımıza çıkarlar. Post-metafizikçi politik teorisyenlere göre, söz konusu ayrımlar, liberal demokrasilerde politik kamusal alanın daraltılması ve böylelikle farklı kimliklerin politika alanının dışında tutulması fonksiyonunu görürler. Örneğin sivil toplum-politik toplum dikotomisi, totalleştirici ve soyutlayıcı vatandaşlık kimliği dışındaki bütün kimliklerin sivil topluma havale edilerek susturulmasını meşrulaştırır. Bu durumda liberal demokrasilerin vatandaşlık kimliğini (bu ekonomik temelli sınıf kimliği de olabilir) temel alarak sağlamış olduğu politik bütünlük birçok kimliği ve bu kimliğe bağlı olarak birçok insanî pratiği dışarıda bıraktığı için sahici olmayan, soyut ve metafiziksel (bu anlamda nihilistik) bir bütünlüktür. Bu nedenle farklı kimliklerin politik kamusal alanda taleplerini dile getirebilmelerini ve buna yönelik politik eylemlerde bulunabilmelerini esas alan agonistik demokrasi teorisyenleri Nietzsche'nin metafizik eleştirisini kendi demokrasi projeleri açısından destekleyici görürler.

Nietzsche'yi post-metafizik politik teori açısından işlevsel kılan ikinci husus onun şüpheciligidir. Bu şüphecilik her türlü objektif hakikat iddiasının reddedilmesi

esasına dayanır. Hakikatin olan değil, yaratılan bir şey olduğunu kabul eden Nietzsche perspektival bir hakikat anlayışına sahiptir. Nietzscheci perspektivizm, bilginin tarihselliğimiz, ilgilerimiz ve güç hissimizden ayrılamayacağından hareketle, herkes için geçerli olabilecek objektif hakikat iddialarını geçersiz kılar. Modern politik teori bağlamında düşünüldüğünde politik toplumun bütünü için geçerli olan iyi anlayışı (ortak iyi) soyut akıl (veya öznelere arası ortak akıl) dolayımı ile meşrulaştırılmıştır. Ortak iyi evrensel insanî özneye referansla tanımlanarak bütün farklı iyi anlayışları gayri meşru hale getirilmiştir. Nietzsche'nin hakikat-güç arasında kurmuş olduğu ilişkiyi önemseyen post-metafizikçi politik teorisyenlere göre modern politik teorisinin herkes için geçerli olduğunu varsaydığı iyi, esasında belirli kimliklerin diğerleri üzerinde kurmuş oldukları hâkimiyeti meşrulaştıran sahte bir bütünlük nosyonudur. Farklı perspektiflerin ve buna bağlı olarak farklı iyi anlayışlarının politik mücadelelerini önemseyen post-metafizikçi politik teorisyenler, her türlü hakikat iddiasının kendi demokrasi düşünceleri açısından tehdit edici olduğunu düşündükleri için Nietzsche'yi şüpheciliğinden dolayı müttefik olarak görmüşlerdir.

Üçüncü husus Nietzsche'nin güç felsefesinin politik açılımları olarak karşımıza çıkar. Nietzsche'de güç istemi gücün benliği dönüştürmede kullanılması anlamında etik düşünce açısından önemli olduğu gibi, gücün bir başkası üzerindeki etkisi anlamında politik düşünce açısından da önemlidir. Bu güç kavramlaştırmasından hareketle Nietzsche agonistik bir kültür ve toplum modeli öngörür. Nietzsche'ye göre güç ilişkileri her türlü insanî etkinliği ve ilişkinin ontolojik özünü oluşturur. Nietzsche'nin güç felsefesinin aksine modern politik teori özgürlük-güç dikotomisi dolayımı ile güce olumsuz bir değer atfederek bireyi güç ilişkilerinden soyutlar. Bu soyutlamayı iki büyük modern politik ideoloji olan liberalizm ve marksizmin özgürlük anlayışlarında görmek mümkündür. Biri iktidarın sınırlandırılmasını, diğeri ise iktidarın tamamen ortadan kaldırılmasını özgürlüğün önkoşulu olarak gördükleri için her iki ideoloji de güce olumsuz bir değer atfetmişlerdir. Bu noktada Nietzsche'nin özgürlük anlayışının hem iktidarın sınırlandırılması esasına dayanan negatif özgürlük anlayışından hem de bireyin önündeki sosyoekonomik engellerin kaldırılması anlamında pozitif özgürlük anlayışından farklı olduğunu söyleyebiliriz. Nietzsche'ye göre, özgürlük kişinin kendisini geliştirmek için gücünü kendisinden ve kendi dışından kaynaklanan engellerin

üstesinden gelmek için işletmesi anlamına geldiğinden güç olumlu anlam içeriğine sahiptir. Post-metafizikçi politik teorisyenler politik normları güç ilişkilerinin ürünü olarak gördükleri ve bu normları değiştirmek için politik mücadelenin önemli olduğunu düşündükleri için güce olumlu değer atfeden Nietzsche'nin güç felsefesini ve güç ilişkilerini ifşa eden jeneolojik yöntemini kendileri açısından faydalı olarak görürler.

Ele alacağımız son husus Nietzsche'nin etiğidir. Nietzsche'nin etiğini post-metafizik politika anlayışı açısından önemli kılan yönü onun çoğulcu karakteridir. Daha öncede ifade edildiği gibi Nietzsche, farklı etik anlayışları yadsıyan evrensel bir etik sunmaz. Etiğini bir onaylama etiği olarak sunan Nietzsche, evrensellik iddiasındaki etik anlayışları şiddetle eleştirir. Öte yandan, Nietzsche'nin etiği, temel aldığı çoğul ve dinamik benlik anlayışı yönü ile de, kimliğin ilişkisel ve olumsal olduğunu vurgulayan ve bu anlamda her türlü kapalı kimlik anlayışına karşı çıkan post-metafizik politika anlayışı için önemlidir.

BİRİNCİ BÖLÜM

NİHİLİZM

I- NİHİLİZM SORUNU

Nihilizm kavramı köken itibariyle, Latince *nihil* sözcüğünden gelir. *Nihil* ya da hiçlik, varlık anlamında herhangi bir şeye işaret etmeyip, yalnızca varolmamayı niteler. Nihilizm, *annihilate* sözcüğünde ise, hiçliğe sevk etme ve tamamıyla tahrip/yok etme anlamları ile tezahür eder¹. Her iki anlamı bir arada düşünüldüğünde, nihilizmin, hem teorik hem de pratik içerimleri olan bir kavramlaştırma olduğunu söyleyebiliriz. Bu tespit, yalnızca semantik bir tahlille değil, bunun yanı sıra, nihilizm kavramının tarihsel süreç içerisinde bürünmüş olduğu düşünce ve eylem formlarıyla da desteklenebilir.

Nihilizm kavramı ilk olarak 1799'da, Frederich Henrich Jacobi tarafından meslektaşı Johann Gottlieb 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 hâlihazırda tecrübe edilen şeyin ise, yalnızca hayal edilen bir şey anlamında hiçlik olduğunu ifade eder. Jacobi'ye göre, yalnızca kendisini algılayan akıl ve varolan her şeyi içerisinde eriten sübjektivite üzerinde temellenen idealizm* gerçekte bir nihilizmdir².

Nihilizm kavramının popüler hale gelmesi ise, Turgenev'in *Babalar ve Oğullar* adlı romanından sonra olmuştur. Burada nihilizm, romandaki Bazarov karakterinin benimsemiş olduğu kaba bilimcilikte ifadesini bulan, toptan bir inkâr düşüncesi olarak karşımıza çıkar³. Bu anlamıyla nihilizm, Rusya'da devletin, kilisenin ve ailenin

¹ Bkz., Pratt, Alan, "Nihilism", **The Internet Encyclopedia of Philosophy**, <http://www.utm.edu>, 19.07.2005.

* Russel'a göre, Kant'ın ardılı Fichte, "kendi içinde şeyleri" bir yana bırakarak, öznelciliği varabileceği en uç noktaya kadar götürmüştür. Fichte, gerçekliğin sadece "ben" olduğunu ve yalnızca benin dolayısıyla varolduğunu savunmuştur. İkinci derecede bir gerçekliğe sahip olan "ben" de "ben olmayan" da "ben" dolayısıyla vardır. Russell, Bertrand, **Batı Felsefesi Tarihi III**, (Çev. Muammer Sencer), Say Yayınları, İstanbul, 1996, s. 65-66.

² Küng, Hans, **Does God exist?**, (Translated by: Edward Quinn), St James's Place, London, 1980, s. 388.

³ Turgenev, Ivan Sergeyeviç, **Babalar ve Oğullar**, (Çev. Melih Cevdet Anday), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1983, s. 72-73.

otoritesini reddeden başıboş bir şekilde organize olan devrimci bir hareketle özdeş hale gelmiştir*.

Öte yandan, ilk dönem filozoflarının düşünceleriyle nihilizm arasında da bir ilişkinin kurulabilmesi mümkündür. Örneğin, septiklerin görüşleri nihilistik olarak nitelendirilebilir. Çünkü onlar, geleneksel hakikat anlayışlarını, kendilerini haklılaştıramayacakları gerekçesiyle reddetmişlerdir. Radikal anlamda bir şüphecilik, iddia edildiğinin aksine hiçbir şeyin gerçekte varolmadığının altını çizerek, bizden yaygın kanaatlerimizi ve felsefî düşüncemizi tamamıyla terk etmemizi ister⁴. Bu bağlamda şüpheciliğin, bilgi ve hakikatin olabirliğini reddeden epistemolojik nihilizmle bağlantılı olduğu söylenebilir.

Mutlak hakikate veya mutlak hakikat olarak telâkki edilebilecek şeyleri belirlemek için çeşitli kriterlere sahip olma iddiasındaki diğer felsefî teorilerin altını kazmak için yola koyulan septisizm, felsefenin negatif bir formu olup, günümüzde postmodern anti-temelci yaklaşımlarda ifadesini bulur. İlişkisel ve geçici biri bilgi ve hakikat anlayışına sahip olan postmodern anti-temelci düşünürler, dünyayı anlamamızı mümkün kılan herhangi bir ‘temel’ fikrinin olamayacağından hareketle, bütün entelektüel ve ahlâkî hiyerarşilere ve aşkın hakikat iddialarına şüpheyle yaklaşılması gerektiğini dile getirmişlerdir⁵. Postmodernizmi meta anlatılara yönelik güvensizlik olarak karakterize eden Lyotard; bütünün yalnızca küçük bir parçası olan insanın, herhangi bir şeyi kesin olarak ele geçiremeyeceğini ve bu anlamda mutlak olduğu düşünülen şeylerin sadece kurgusal formlar olduğuna işaret eden Derrida; pratiklerimizin temelinde hiçbir şeyin bulunmadığı düşüncesinden hareketle,

* Bu reddedişin nihilizm olarak nitelendirilmesi, bilimsel materyalizmin nesnellliğini kendisine sağlam bir temel olarak gördüğü için, bize göre sorunludur. Zira, kamil anlamıyla nihilizm her türlü temel fikrini geçersiz hale getirir. Nietzsche’nin nihilizmi ile aynı dönemdeki Rus nihilistlerin nihilizm tasavvurları arasındaki fark tam da bu noktada açığa çıkmaktadır. Brian Morris’e göre, Nietzsche eleştirisini Rus nihilistlerden daha öteye, bilimsel materyalizmin nesnellığının de reddedilmesi noktasına kadar götürür. Nietzsche’ye göre, materyalizm de dahil olmak üzere bütün bilimsel teoriler, hakikatin kendisi değil, birer yorumundan ibarettirler. Morris, Brian, **Western Conception of Individual**, Berg Publisher Limited, New York/Oxford, 1991, s. 70.

⁴ Unger, Peter, “Scepticism and Nihilism”, **Nous**, Volume 14, Issue 4, 1980, s. 517.

⁵ Sim, Stuart, “Postmodernism and Philosophy”, **The Routledge Critical Dictionary of Postmodern Thought**, Routledge, New York, 1999, s. 3.

olumsallığa vurgu yapan ve olumsuzluğu olumlayan Rorty, postmodern anti-temelci yaklaşıma mensup düşünürlerin önde gelenlerinden birkaçı olarak zikredilebilir⁶.

Nihilizm en şumullü ifadesini Nietzsche'nin tanımında bulur. Buna göre nihilizm, "en yüksek değerlerin kendi kendini değersizleştirilmesi, amacı kaybolması ve niçin sorusunun cevapsız kalmasıdır."⁷ Bize göre bu tanım, nihilizmle ilişkili farklı kavramlaştırmalar ve farklı perspektifler için açıklayıcı olabilecek bir niteliği haizdir. Söz konusu tanım aynı zamanda, nihilizmin neden bir sorun olarak görüldüğünü anlamak açısından da önemlidir. Anlamın temel bir insanî gereksinim olduğu düşünüldüğünde, en yüksek değerlerin değersizleşmesi, yani insanın yaşamını anlamlandırırken müracaat edebileceği değerlerin inandırıcılıklarını kaybetmeleri ve geçersiz hale gelmeleri, varoluşsal bir ıstırapı da beraberinde getirir. Fakat Nehamas'ın da işaret ettiği üzere, Nietzsche'nin gözünde söz konusu ıstırap ile ilgili en kötü, en berbat olan şey, ne kadar korkutucu olursa olsun ıstırapın kendisi değildir. Nietzsche, insanın, eğer varolması için bir neden varsa, daha değerli şeyler için bir araçsa ıstırapa katlanabileceğini hatta onu isteyebileceğini düşünür⁸. Nihilizmi insan için katlanılmaz kılan şey, amacın kaybolması ve niçin sorusunun cevapsız kalmasının bir sonucu olarak, katlanılan ıstırapın temelde hiçbir nedeninin bulunamaması gerçeğidir. Nehamas'ın ifadesiyle, "saçma, anlamsız bir bedbahtlık kişinin sonuçta niçin böylesi bir bedbahtlığa gark olması gerektiği sorusunu öne çıkardığından, bu bedbahtlığı açıklayan, hatta belki de haklı çıkaran bir yorumun sunulması elzemdir."⁹

Nihilizm, hem zamanı ve mekanı aşan ve insanî varlığın özünde temelini bulan bir varoluşsal problem, hem de tarihsel ve sosyal bir fenomen olarak karşımıza çıkar. Varoluşsal bir sorun olarak nihilizm, benliğin varlığının bizatihi benliğin kendisine temelsiz bir şeyi olarak kendini açtığı bir duruma işaret eder¹⁰. Bu yönü ile nihilizm, Rosen'a göre, hiçbir şekilde tarihsel bilgi, ya da pür teori ile üstesinden gelinmesi

⁶ Bkz., Pratt, Alan, **a.g.m.**

⁷ Nietzsche, **The Will to Power**, (Translated by Kaufmann, Walter and R. J. Hollingdale), Random House, New York, 1967, s. 9.

⁸ Nehamas, Alexandre, **Edebiyat Olarak Yaşam: Nietzsche Açısından**, (Çev. Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 171.

⁹ Nehamas, **a.g.e.**, s. 171.

¹⁰ Nihistani, Keiji, **The Self-Overcoming of Nihilism**, (Translated by: Graham Parkes), State University of New York Press, New York, 1990, s. 3.

mümkün olmayan ruhun bir hastalığı, ya da bir görünüm biçimi olarak kendini gösterir¹¹. Tarihsel ve sosyal bir fenomen olarak nihilizm ise, tarihsel yaşamın objektif ruh niteliğini haiz temelini kaybettiği, bu yaşamı destekleyen değer sistemlerinin parçalandığı, sosyal ve tarihsel yaşamın bütünlüğünün temellerinden çözüldüğü bir durumu niteler. Böylece nihilizm, dışsal olarak sosyal düzenin çöküşüne, içsel olarak ise bireysel anlamda ruhun zevaline işaret eder¹².

Bütün *izmler* gibi nihilizm kavramı da, müphem bir anlam içeriğine sahiptir. Bu müphemliğin nedeni, büyük ölçüde kavramın farklı bağlamlarda ve farklı saiklerle kullanılmasıdır. Nihilizm, kimi zaman bir politik hareketi, kimi zaman bir epistemolojiyi veya doktrini, kimi zaman da belirli bir tarihsel dönemi nitelemek için kullanılmıştır. Öte yandan, nihilizme yönelik yargısal tutumlarda da farklılıklar söz konusudur. Kimileri için nihilizm, nesnel bilgi imkanlarını ve bir arada yaşamayı mümkün kılan ortak değer yargılarını geçersiz hale getirerek, bireysel, sosyal, politik ve kültürel çürümeye yol açan ve bu nedenle de üstesinden gelinmesi gereken felsefi ve sosyal bir sorun; kimileri için, kendilerini evrensel bir form içerisinde sunan değerlerin, kavramların ve ideallerin ezelilik ve ebedilik maskelerini düşüren, köhnemiş kurumların, inançların ve değerlerin tahrip edilmesine ve tamamen ortadan kaldırılmasına yönelik eylemleri teşvik eden, bu nedenle de olumlanması gereken bir fırsat; kimileri için ise, nihilizmin gelişme düzeyine bağlı olarak hem bir sorun hem de bir fırsattır.

Rosen'in nihilizme yönelik tespiti, ilk tutumun bir örneği olarak görülebilir. Klâsik felsefe anlayışını önemseyen Rosen'a göre nihilizm sorunu kendini, 'makul olan'a ilişkin anlayışımızdaki bir çürüme olarak gösterir ve söz konusu çürümenin arkasında da büyük ölçüde klâsik felsefe geleneğinde bir arada düşünülen 'akıl' ve 'iyi' nosyonlarının birbirinden ayrılması bulunmaktadır¹³. Makul olana yönelik ortak bir anlayışın kaybedilmesinin doğuracağı sorunlar, Frankfurt okulu teorisyenlerinin de üzerinde durduğu konuların başında gelmiştir. Örneğin Horkheimer'a göre, aklın biçimselleşmesi ve araçsal hale gelmesinin bir sonucu olarak bütün varlık alanları

¹¹ Rosen, Stanley, **Nihilism: A Philosophical Essay**, St Augustine's Press, Indiana, 2000, s. XXVI.

¹² Nihistani, **a.g.e.**, s. 3.

¹³ Rosen, **a.g.e.**, s. xiv.

araçlar alanına dönüşmüş ve bunları kullanması gereken öznenin kendisi de yok olmuştur. Modern sanayi toplumuna nihilistik görünümünü veren öznelci bakış açısının hakimiyetiyle birlikte, düşünce de, herhangi bir amacın kendi içinde değerli olup olmadığını belirleyemez hale gelmiş ve nihayetinde ideallerin benimsenebilirliği, eylem ve inançlarımızın ölçütleri, ahlâk ve siyasetin temel ilkeleri ve bütün önemli kararlarımız aklın dışındaki etmenlere bağımlı kılınmıştır¹⁴.

Kendilerini ister klâsik, isterse modern düşünce geleneğine yakın olarak görsünler, nihilizmi salt bir sorun olarak telâkki eden düşünürlerin ortak özellikleri, makul olana ilişkin ortak bir anlayışın olabirliğine işaret eden bütünlük nosyonuna yönelik inançlarıdır. Nihilizmi onaylayıcı tutum, tam da böyle bir bütünlük nosyonuna yönelik radikal bir şüphe ve köklü bir eleştiriden neşet eder. Eğer bütünlük insanın uğrunda birçok bedel ödediği bir yanılısama ise ve nihilizm de söz konusu bütünlüğün imkânsızlığına işaret ediyorsa bu durumda bütünlük yanılısamasının ortadan kalkması, yakınılması gereken bir sorun değil, kabul edilmesi gereken ve hatta farklılıklara kapı açtığı için Lyotard'ın ifadesiyle “sunulamayana tanıklık etmeye”¹⁵ imkân verdiği için olumlanması gereken bir fırsattır. Horkheimer gibi, Frankfurt Okulu düşünürlerinden biri olan Habermas'ın, özgürleşme imkânını, geçici uzlaşımından sürekli uzlaşımaya geçmekte görmesine karşın, Lyotard'ın, sürekli bir kriz üzerine dayanan çatışmayı tesiste bulması¹⁶, nihilizme ilişkin iki yaklaşımın farkını ortaya koyması açısından önemlidir. Öte yandan, belli bir tarihsel dönemde varolan kurumların ve değerlerin tahribine yönelik eylemlerde ifadesini bulan politik nihilizm anlayışının da nihilizmi olumlayan tutumun bir örneği olduğunu söylemek mümkündür*.

Nihilizmin hem bir sorun, hem de bir fırsat olduğuna işaret eden üçüncü tutum ise, nihilizmi Avrupa düşünce geleneğinin ve kültürünün bir mantığı olarak gören Nietzsche ve Heidegger gibi filozofların ve onların çağdaş takipçilerinin (örneğin

¹⁴ Horkheimer, Max, **Akl Tutulması**, (Çev. Orhan Koçak), Metis Yayınları, İstanbul, 1994, s. 58, 120.

¹⁵ Lyotard, “Postmodernizm Nedir?” **Postmodern Durum**, (Çev. Çiğdem, Ahmet), Vadi Y., Ankara, 1997, s. 159.

¹⁶ Bertens, Hans, **The Idea of The Postmodern**, Routledge, USA and Canada, 1995, s. 127.

* Turgenyev'in romanında ifadesini bulan politik nihilizm anlayışının nihilizmi olumlayıcı vasfı, romanda nihilist olarak sunulan Bazarov karakterinin, o dönem Rusya'daki her türlü kurumsal otoritenin yadsınmasının yapılabilecek en yararlı iş olduğu şeklindeki düşüncesinde ifadesini bulur. Turgenyev, **a.g.e.**, s. 73.

Vattimo) düşüncelerinde ifadesini bulur. Bu çalışmanın da temel perspektifini oluşturan söz konusu yaklaşım ileride, çalışmamızın “Tarihsel Bir Yazgı Olarak Nihilizm” başlıklı kısmında müstakil olarak ele alınacaktır.

Nihilizm sorununa yönelik yaklaşımlardaki farklılıklar, farklı disiplinler kaygılardan kaynaklanan nihilizm kavramlaştırmalarında da görülebilir. Literatürde söz konusu kavramlaştırmalar “nihilizmin türleri” olarak adlandırılmıştır. Bu noktada ‘aktif nihilizm’, ‘pasif nihilizm’, ‘tamamlanmamış nihilizm’, ‘tamamlanmış nihilizm’, ‘orijinal nihilizm’, ‘Avrupa nihilizmi’ gibi kavramlaştırmaları şimdilik bir yana bırakarak, Crosby’nin yapmış olduğu tasniften¹⁷ hareketle politik, ahlâkî, epistemolojik, kozmik ve varoluşsal nihilizm olmak üzere beş nihilizm türünden kısaca bahsetmenin, nihilizm sorununun farklı boyutlarına ışık tutması açısından önemli olduğunu düşünüyoruz.

Yaygın bir şekilde kullanılır hale geldiğinde nihilizm terimi, temelde politik muhtevasıyla öne çıkmaktaydı. Bunun nedeni, Çarlık Rusyası’nın son dönemlerinde politik otoriteye karşı gerçekleştirilen birtakım yıkıcı eylemlerin, nihilizmle özdeş olarak görülmesi ve eylem sahiplerinin de nihilist olarak nitelendirilmesiydi. Söz konusu eylemlerin arkasındaki motivasyon, yani hiçbir otoriteye boyun eğmeme ve saygı duyulan, kutsal kabul edilen herhangi bir prensip niteliğini haiz hiçbir inanca sahip olmama düşüncesi, daha sonraları politik nihilizm adıyla literatüre geçmiştir¹⁸.

Fakat bize göre, politik nihilizm, nihilizmin reddedici mahiyetinin, politik otoriteye yönelik olarak kendini göstermesine işaret eden bu tanımından daha geniş bir anlam içeriğine sahiptir. Politik nihilizm politik otoriteyi, sosyal ve politik düzeni ortadan kaldırmaya dönük eylem ve düşüncelerin yanı sıra, bununla ilişkili ve bundan daha öncelikli olarak politik eylemler, kurumlar ve kararların meşruiyet ölçütü olarak kabul gören politik değerlerin geçerliliğini kaybetmesine de gönderme yapar. Bu ikinci anlamıyla politik nihilizm, Nietzsche’nin, “en yüksek değerlerin kendi kendilerini değersizleştirilmesi” şeklinde tarif ettiği nihilizmin, politik boyutu olarak görülebilir.

¹⁷ Crosby, Donald A., **The Specter of Absurd: Sources and Criticisms of Modern Nihilism**, State University of New York Press, Albany, 1988, s. 8.

¹⁸ Crosby, **a.g.e.**, s. 10-11.

Politik değerler düzeyinde baş gösteren bir kriz, ilk bakışta nihilizmin sorun teşkil eden yönünü, yani negatif anlamını ne çıkarır. Fakat Nietzscheci bir perspektif söz konusu olduğunda bu kriz aynı zamanda nihilizmin pozitif anlamını da ima eder. nk değerlerin değersizleşmesi olarak kendini gösteren nihilizm, yeni değerlerin yaratılmasının da n koşulunu oluşturur. Nihilizmi, değerleri bizatihi kendilerinden kaynaklanan değerlerle pratikler arasındaki uyumsuzluktan neşet eden bir kriz olarak görmek ve böylece onu ‘yüce’ değerleri realize edememe sorunu olarak telâkki etmek, kriz içerisinde olduğu düşünülen değerlerin, bizatihi kendilerini soruşturmanın dışında bırakmak anlamına gelir. Nihilizmin bu cari yorumu, Ofelia Schutte’un da işaret ettiği üzere, nihilistik değerler tarafından kontrol edilen bir kültürün karakteristiği olarak görülmek zorundadır¹⁹. Nihilistik bir kültür içerisinde kalındığı müddetçe nihilizme ilişkin yapılan değerlendirmeler, nihilizm sorununun neliğine yönelik bir kaygının uzağında kalacak ve böylece nihilizmin sunmuş olduğu fırsatlar da ıskalanacaktır.

Ve nihayet politik nihilizm, nihilistik bir politik kültür ve düşünceye işaret eden bir anlam içeriğine de sahiptir. Politik nihilizmin bu anlamıyla hüküm sürdüğü bir ortamda, nihilizm henüz açık hale gelmediğinden, politik değerlere yönelik inanç kaybından kaynaklanan bir krizden söz etmek mümkün değildir. Zira, kültür ve düşüncenin nihilistik mahiyetinin varlığını sürdürebilmesi, politik değerlerin inandırıcılığına bağlıdır. Nihilistik vasfı, bireylerin, pratikleriyle ve yaşamla olan bağlarının zayıfladığı, yani eylemlerinin malikleri olamadıkları, üstelik içinde buldukları durumun da farkında olmadıkları ‘hastalıklı’ bir yapıyı nitelediği için, mevcut politik değerlerin kendileri de, söz konusu hastalığın panzehiri olarak işlev görmek suretiyle ıstırabı azalttıkları ve böylelikle hastalığı gizledikleri ölçüde nihilistiklerdir. Bize göre politik nihilizmin, politik kültürün nihilistik mahiyetine dikkat çeken bu üçüncü anlamı, ilk iki anlamından daha önemlidir. nk politik felsefe bakımından politik nihilizmin sorun teşkil eden niteliği, büyük ölçüde onun bu anlamıyla ilişkilidir.

Crosby, mevcut politik tarihsel olay ve eğilimlere ilişkin bir iddiayı içerme vasfı nedeniyle, politik nihilizmin, ‘insanî durum’ üzerine odaklanan ve bu nedenle de felsefi

¹⁹ Schutte, Ofelia, **Beyond Nihilism: Nietzsche Without Masks**, The University of Chicago Press, Chicago, 1984, s. 2.

bir içeriğe sahip diğer nihilizm türlerinden farklı olduğunu belirtir. Crosby'ye göre ahlâk, bilgi, kozmos ve insanlık durumuyla ilgili iddialar, varolan politik kurumlar ve sosyal bağlamlar hakkındaki özgül iddialar değildir²⁰. Her ne kadar Crosby, politik nihilizm ile diğer nihilizm türleri arasında müşterek noktaların bulunabileceğini inkar etmenin söz konusu olamayacağını belirtse de, politik nihilizmi yukarıda belirtilen ilk anlamıyla sınırladığı için, onun diğer nihilizm türlerinden mahiyet farkının açık olduğunu düşünür. Bize göre, politik nihilizm de tüm anlamları göz önünde bulundurulduğunda felsefî bir içeriğe sahiptir. Politika da insanlık durumunun önemli bir boyutuna işaret ettiği için, anlamı, belirli bir tarihsel momentteki aktüel olay ve sorunlarla sınırlandırılmaz. Bu durumda, politika ile insanlık durumunun diğer boyutları arasındaki ilişkiler ve buna bağlı olarak da, politik nihilizm ile diğer nihilizm türleri arasındaki müşterek noktalar, daha da önemli hale gelecektir.

Her politik eylem ve düşüncenin etik bir içerime sahip olduğu düşünüldüğünde*, politik nihilizm sorununun ahlâkî nihilizm sorunuyla yakından ilişkili olduğu söylenilebilir. Crosby'nin de belirttiği üzere, ahlâkî nihilizmin üç biçiminden bahsetmek mümkündür: İlki, bütün ahlâkî prensiplerin reddedilmesi ve yaşamın belirli bir ahlâk anlayışı olmaksızın belirlenmesini esas alan görüş; ikincisi, ahlâkî yargıların tamamıyla bireysel ve keyfî olduğunu, söz konusu yargıların rasyonel meşrulaştırma ve eleştiri süzgecinden geçirilebilmelerinin mümkün olmadığını iddia eden görüş; üçüncüsü ise, bireyin yegâne yükümlülüğünün kendisine karşı olduğunu ve bu anlamda diğerlerine yönelik eylemlerinin sonuçlarından dolayı ahlâkî bir kaygı taşımaması gerektiğini

²⁰ Crosby, **a.g.e.**, s. 17.

* Leo Strauss, politikanın etik bir içerime sahip olduğuna ilişkin düşüncüyü savunan felsefecilerin başında gelmektedir. Strauss'a göre, her politik eylem, korumak ya da değiştirmek şeklinde iki amaç içerir. İnsanlar eğer mevcut politik düzenden memnun değilse onu değiştirmeye yönelik, memnunsarsa korumaya yönelik eylemlerde bulunurlar. İster korumak, ister değiştirmek şeklinde olsun her iki amacın da etik bir içerime sahip olduğu ortadadır. Strauss, Leo, **What is Political Philosophy**, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988, s. 10. Etik ve politika arasındaki yakın ilişki, etikten hareketle de ortaya konulabilir. Savunulan etik yaklaşımların farklı politik yaklaşımlara kapı açabileceğine işaret eden Russell, bu düşüncesini, Bentham'ın faydacı etiği ile, onun politik düşüncesi arasında kurmuş olduğu ilişki ile destekler. Russell'a göre Bentham, bir insanın duyacağı hazzın, başka bir insanın duyacağı haz kadar önemli olduğunu ve bunun için niceliklerinin de eşit olması gerektiği düşüncesine dayanarak demokrasiyi savunma cihetine gitmiştir. Russell, Bertrand, **Bilim ve Din**, (çev. Hilmi Yavuz), Cem Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 157.

savunan görüştür. Bu üç biçim sırası ile amoralizm, ahlâkî sübjektivizm ve egoizm olarak adlandırılabilir²¹.

Yaşamın iyinin ve kötünün ötesinde olduğunu ifade eden ve bu anlamda kendisine dikte edilen iyi ve kötü nosyonlarından ari olan masumiyetine dikkat çeken Nietzsche'nin düşünceleri, kısmen amoralist yaklaşımın bir örneği olarak düşünülebilir. Fakat Nietzsche, yeni değerler yaratmanın önemini vurguladığında amoralist yaklaşımın dışına çıkar. Üstelik Nietzsche, yaşamı fakirleştirdiğini düşündüğü yerleşik değerlere karşı çıkmayı salık verirken, aynı zamanda bir immoralisttir de.

Ahlâkî sübjektivizm en güzel ifadesini, emotivist bir etiği savunan Russell'ın ahlâk konusundaki düşüncelerinde bulur. İyi ve kötü idealarının isteklerimizle olan ilişkisine dikkat çeken Russell, iyi ve kötü konusundaki öznelliğin, gerçekte, isteklerimizin birbiriyle çatışmasından kaynaklandığını belirterek, ahlâkî, bu tür bir öznellikten kaçınmak amacına matuf başarılı olmayan bir girişim olarak tanımlar. Ona göre, “ahlâk, isteklerimizden bazılarını yalnızca kişisel değil, evrensel bir önem verilmesi girişimi” olarak anlaşılmalıdır²². Bu yüzden, isteklerimizin, kendi başlarına akla uygun ya da akla aykırı olamayacağı şeklindeki Russellcı belirlemeden²³ hareketle ahlâkî sübjektivizmde, ahlâkî yargıların rasyonel ya da irrasyonel olarak nitelendirilemeyeceğini söyleyebiliriz.

Egoizm, bütün ahlâkî pozisyonları reddetmek iddiasında olmadığından ötürü onun ahlâk karşısındaki konumunu amoralizmden ayırmak gerekir. Öte yandan egoizm, ahlâkî yükümlülüğün objektif ve evrensel olarak sunulduğu ahlâkî sübjektivizmden de farklıdır²⁴. Çünkü egoizm, evrensel niteliği haiz kavram ve özlerin gerçekliğini reddeden, yalnızca özgül bireylerin var olduğunu kabul eden nominalist bir epistemoloji üzerine temellenir²⁵. *Ben*'in ilgisinin Tanrı, insan, hakikat, adalet, özgürlük vb. evrensel kurgularla değil, yalnızca biricik olan ve bu anlamda genelleştirilebilir bir mahiyete

²¹ Crosby, **a.g.e.**, s. 11.

²² Russell, Bertrand, **Bilim ve Din**, (Çev. Hilmi Yavuz), Cem Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 158-159.

²³ Russell, **a.g.e.**, s. 165.

²⁴ Crosby, **a.g.e.**, s. 14.

²⁵ Crosby, **a.g.e.**, s. 16.

sahip olmayan kendisiyle olduğuna işaret eden Stirner²⁶, egoist ahlâk anlayışının en önemli temsilcisi olarak görülebilir.

Her ne kadar politik ve ahlâkî değerlerde mutabakat noksanlığına işaret eden politik ve ahlâkî nihilizm, yalnızca söz konusu değerlere ilişkin bilgi anlayışlarındaki farklılıklara indirgenemese de, her iki nihilizm türünün de büyük ölçüde epistemolojik nihilizmden beslendiği ortadadır. Zira hakikat ya da anlama ilişkin temel farklılıkların, perspektifler arası objektif bir zeminde yargılanma imkanı yoksa, paylaşılan ahlâkî ve politik prensiplerin bilgisinden bahsedebilmek de mümkün olmayacaktır.

Crosby'ye göre, epistemolojik nihilizmin temelde iki biçiminden bahsedebilmek mümkündür. İlki, hakikatin tikel bireylere ve gruplara bağlı olduğunu iddia eden ve bu yönüyle de, hakikatin perspektival karakterine vurgu yapan nihilizm; ikincisi ise, anlamın bütünüyle kendi kendine yeterli, ölçülemez kavramsal şemalara bağlı olduğunu savunan ve hakikatten ziyade anlamı odak noktası olarak alan nihilizmdir. Epistemolojik nihilizmin her iki biçiminde de, hakikat ve anlamın bireylere gruplara veya kavramsal şemalara bağımlılığı kaçınılmaz olduğu için, aklın alanının ve gücünün sınırlandırıldığını söyleyebiliriz.

Crosby, objektif bir hakikatin olamayacağına, hakikatin, her bir insanî özneye bağlı olarak tamamıyla rölâtif bir karaktere sahip olduğuna işaret eden Stirner ve Nietzsche'yi epistemolojik nihilizmin ilk biçiminin iki önemli temsilcisi olarak görür²⁷. Crosby'nin epistemolojik nihilizm kavramlaştırması kabul edildiğinde*, kendinde bir anlamın olmadığını, anlamın farklı yaşam biçimlerine ve kullanım paradigmalarına bağlı olarak çeşitli dil oyunları içerisinde ortaya çıktığını ve dil oyunlarının da

²⁶ Stirner, Max, **Ego and His Own**, (Translated By. Steven T. Byington), Benj. R. Tucker Publisher, New York, 1907, s. 6.

²⁷ Crosby, **a.g.e.**, s. 18.

* Crosby, epistemolojik nihilizmi, genel kabul gören anlamına bağlı olarak, objektif bilginin imkansızlığına işaret eden bir sorun olarak gördüğü için, Nietzsche'yi de epistemolojik nihilizmin bir temsilcisi olarak sunmuştur. Buna mukabil nihilizm sorunu, teorik ve disipliner bir kaygının ürünü olan sözkonusu hakim nihilizm kavramlaştırmasının ötesinde, nihilizmi bir düşünce geleneğine içkin mantık olarak telakki eden yaklaşım bağlamında ele alındığında, Nietzsche'nin bir nihilist olduğuna ilişkin Crosby'nin iddiası tartışmalı hale gelecektir.

kesinlikle birbirine indirgenemeyeceğini düşünen Wittgenstein'ı ise, epistemolojik nihilizmin ikinci biçiminin bir temsilcisi olarak değerlendirmek mümkündür²⁸.

Aralarındaki ayrıma rağmen epistemolojik nihilizmin iki biçimi de aslında birbirleriyle yakından ilişkilidir. Kavramsal şemalara bağlı olarak ortaya çıkan anlam rölativizmi, objektif bir hakikatin olamayacağına, yani hakikatin farklı perspektiflere bağlı olarak değişebileceğine işaret ederken, rölatif hakikat düşüncesi de, anlamın, perspektifler arasında değil, ancak belirli bir perspektif içerisinde söz konusu olabileceğini imâ eder²⁹.

Kozmosun anlamsızlığına işaret eden kozmik nihilizm, hem bilinebilir ve idrak edilebilir bir yapının reddini, hem de insanın, içinde, ihtiyaç duyduğu değerlendirme biçimlerini ve varoluşsal anlamları bulabileceği bir yerin varolabileceği düşüncesinin reddini içer³⁰. Bu tanım çerçevesinde ele alındığında kozmik nihilizmin, ilk anlamıyla epistemolojik nihilizmi, ikinci anlamıyla ise, politik, ahlâkî ve varoluşsal nihilizmi doğurduğunu söyleyebiliriz.

Nietzsche'nin, olgu diye bir şeyin olmadığı, gerçekte her şeyin, kavranabilmesi imkânsız ve ele avuca sığmaz bir akış içerisinde vuku bulduğu³¹ şeklindeki ifadesi, kozmik nihilizmin bir örneği olarak gösterilebilir. Aynı şekilde, kendilerine müracaat edebileceğimiz genel kavram veya yorumlama prensiplerinden yoksun, kaotik bir mahiyete sahip dünya nosyonuyla Stirner ve dünyanın, akıldışı, kör bir istenç tarafından sevk ve idare edildiği düşüncesiyle de Schopenhauer, kozmik nihilizme örnek teşkil edebilecek düşünürler arasında sayılabilir³².

Ve nihayetinde, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız nihilizm türlerinin, kendisiyle birleşmeye ve kendisinde neticelenmeye eğilimli oldukları, bu anlamda insan yaşamının bütününe kuşatan nihilizm türü³³ olarak varoluşsal nihilizmden bahsedebiliriz.

²⁸ Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalar**, (Çev. Deniz Kanıt), Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998, s. 23-25.

²⁹ Crosby, **a.g.e.**, s. 26.

³⁰ Crosby, **a.g.e.**, s. 26.

³¹ Nietzsche, **The Will to Power**, s. 327.

³² Crosby, **a.g.e.**, s. 27-28.

³³ Crosby, **a.g.e.**, s. 8.

Varoluşsal nihilizm, anlam veya amacın olmadığı bir dünya nosyonu üzerinde temellenir. Böyle bir dünyada, son tahlilde, her türlü eylem ve hissi içeren varoluşun bizatihi kendisi anlamsız ve boş bir şey olarak telâkki edilir. Bu anlamıyla varoluşsal nihilizm, başlangıcından itibaren Batı düşünce geleneğinin bir parçasını oluştursa da, popüler hale gelmesi 20.yy.da 1940'lı ve 50'li yıllarda Fransa'da rağbet gören ateist varoluşçu hareketle birlikte olmuştur³⁴.

Söz konusu hareketin en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Sartre'a göre, varoluşçuluğun ilk ve temel ilkesi insan doğası diye bir şeyin olmadığına, kendini yaratıp gerçekleştirmesinin dışında insanın bir hiç olduğuna ilişkin kabuldür³⁵. Bu anlamda Sartre, varoluşçuların ortak özelliğinin, varoluşun özden önce geldiğine yönelik inançları olduğunun altını çizer³⁶. Her ne kadar Sartre, hümanizmle neticelenmesi gerektiğini düşündüğü varoluşçuluğun, öznellik suçlamasından muaf olduğunu belirtse de*, insanı, kendisinin isteği dışında, yaşamında geçerli olabilecek bütün anlam ve amaçlardan yoksun bırakan ve böylece, her türlü amaç ve eylemi gerçekleştirme özgürlüğü ile birlikte, sorumluluğu da insana yükleyen varoluşçu düşüncenin nihilizmi besleyebileceği ortadadır.

Sonuç olarak, her biri, nihilizm sorununun farklı bir yönüne işaret etmesine karşın, birbirleriyle yakından ilişkili olan ve bu nedenle de, bir arada düşünülmesi gereken nihilizm türlerinin ortak özelliğinin, reddetmeye yönelik bir tutum içerisinde bulunmaları olduğunu söyleyebiliriz. Bu tutum, daha önce de belirtildiği üzere, nihilizm teriminin bizatihi kendi mahiyetinden kaynaklanmaktadır³⁷. Her bir nihilizm türü, insan yaşamının önemli bir yönünü reddederken, realitenin geçersizliğine yönelik bir kanaati

³⁴ Bkz., Pratt, **a.g.m.**

³⁵ Sartre, "Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir", **Hümanizmin Özü**, (Çeviren ve Derleyen. Ahmet Aydoğan), İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 104.

³⁶ Sartre, **a.g.e.**, s. 102.

* Sartre'a göre varoluşçuluk, insanı kendi varlığını sahiplenmeye, sorumluluğu üstlenmeye davet eder. Fakat insanın kendisinden sorumlu olması, onun sadece kendi ferdi varlığından sorumlu olması değil, bütün insanlardan sorumlu olması anlamına gelir. Çünkü insanın kendisini olmak istediği gibi oluşturmak için girişebileceği her türlü eylem, aynı zamanda olması gerektiğine inandığı türden bir insan tasavvurunu da içerisinde barındırır. Sartre, **a.g.e.**, s. 105.

³⁷ Crosby, **a.g.e.**, s. 35.

ifade eden nihilizmin³⁸, politik, epistemolojik, kozmik ve varoluşsal anlamlarını ortaya koyar.

II- TARİHSEL BİR YAZGI OLARAK NİHİLİZM

Buraya kadar nihilizm sorununa, nihilizme ilişkin farklı tutum ve yaklaşımların kabaca ortaya konulması ve nihilizm sorununun insan yaşamının farklı boyutlarındaki görünümünün kısaca açıklanması şeklinde genel olarak değinildi. Şimdi nihilizm sorununa ilişkin özgül bir perspektifi daha ayrıntılı olarak ele almaya çalışacağız.

En açık ifadesini Nietzsche ve Heidegger'in düşüncelerinde bulan ve çalışmamızın da merkezini oluşturan söz konusu perspektif, nihilizmin, metafizik olarak nitelendiği Batı düşünce geleneği ile ilişkili bir sorun olarak ele alınması gerektiği iddiasındadır. Her ne kadar Nietzsche ve Heidegger'in Batı düşünce geleneğine atfettikleri metafizik nitelemesinin neye işaret ettiği konusunda tam bir mutabakat içerisinde oldukları söylenemese de, her iki düşünür de nihilizmi, tarihsel bir yazgi olarak görmek konusunda hemfikirdirler. Nihilizmi, toplumsal ve fizyolojik yozlaşmanın ürünü olarak görmenin bir yanlığı olduğuna işaretle, nihilizmin, aslında Hıristiyan ahlâk yorumundan kaynaklanan en yüce değer ve ideallerin mantıksal bir uzantısı olduğunun altını çizerken Nietzsche³⁹ ve nihilizmin, Varlık'ın tarihindeki uzun sürecin bir sonucu olduğunu dile getirirken de Heidegger⁴⁰, aynı şeye; modern dönemde tecrübe edilen nihilizmin, savunulmak durumunda olunan bir öğretisi, ya da alelade herhangi bir tarihsel vaka olmayıp, ikibin yıllık Batı kültür ve düşüncesinin bir yazgısı olduğuna işaret ederler.

A- Nietzsche ve Nihilizm

Nietzsche, nihilizmin vuku bulmasını *Şen Bilim*'de "Tanrı'nın ölümü" metaforuyla haber verir⁴¹. Heidegger'in de belirttiği üzere "Tanrı öldü" sözü ile Nietzsche, her ne kadar Hıristiyan Tanrı'sından söz ettiğini açıkça gösterse de, bu söz,

³⁸ Küng, **a.g.e.**, s. 391.

³⁹ Nietzsche, **The Will to Power**, s. 7.

⁴⁰ Heidegger, **Nietzsche IV: Nihilism**, (Translated by, Frank A. Capuzzi), Harper Collins Publishers, San Francisco, 1991, s. 4.

⁴¹ Nietzsche, **The Gay Science**, (Translated by Kaufmann, Walter), Random House Inc., New York, 1974, s. 181-182.

Hıristiyan Tanrı'sının artık inandırıcılığını yitirdiği şeklindeki basit ve düz anlamıyla tüketilemez. Nietzsche'nin öldüğünü söylediği Tanrı, aslında idealar ve idealler alanını içerisinde barındıran duyu üstü dünyayı sembolize eder⁴². Bu durumda “Tanrı öldü” sözünde dile getirilen daha esaslı şey, yaşamın anlamının ne olduğu sorusuna bir cevap sunan duyu üstü dünyanın kesinliğinin kaybolması⁴³ ve böylece insan yaşamına anlam ve değer verecek hiçbir merkezin kalmamış olması⁴⁴ gerçeğidir.

Bu anlamıyla düşünüldüğünde “Tanrı'nın ölümü” metaforuyla Nietzsche, nihilistik mahiyetini bir öte dünya nosyonu ile gizleyen metafizik düşüncenin kendi kendini tüketerek nihai noktasına ulaştığına dikkat çeker. Nietzsche'ye göre, dünyayı aşkın, hakiki bir dünyanın varlığına yönelik inancın kaybolmasıyla tecrübe edilen modern nihilizm ya da ‘*Avrupa nihilizm*’i, metafizik düşüncenin temel motivasyonunu oluşturan ‘*hakikat istemi*’nin, metafizik düşüncenin kendisine yönelik olarak işleme ve onun temellerini sorgulayarak maskesini düşürmesinin kaçınılmaz sonucu olmak anlamında bir yazıdır⁴⁵.

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

⁴² Heidegger, “The Word of Nietzsche: God is Dead”, **The Question Concerning Technology and Other Essays**, (Translated by William Lovitt), New York, 1997, s. 61.

⁴³ Frey, Herbert, “Marcel Gauchet's Disenchanted World and Nietzsche's Concept of Nihilism” **Method and Theory in The Study of Religion**, Volume 14, s. 124.

⁴⁴ Martin, Glen T., **From Nietzsche to Wittgenstein**, “The Problem of Truth and Nihilism in The Modern World”, Peter Lang Publishing Inc., New York, 1989, s. 11.

⁴⁵ Pearson, Keith Ansell, **Kusursuz Nihilist**, (Çev. Cem Soydemir), Ayrıntı y., İstanbul 1998, s. 58.

Yukarıda zikredilen ilk anlamı dikkate alındığında Deleuze'ün de ifade ettiği üzere, nihilizm terimindeki '*nihil*', yokluğa değil, hiçbir değerine işaret eder. Yaşam inkar edilip, değersizleştirildiği ölçüde bir hiç değerini alır. Değersizleştirme ise, her zaman kendisi aracılığıyla yaşamın yalanlandığı bir kurguyu varsayar. Bu kurgunun yapıcı ögesi ise, Deleuze'e göre, bir öte dünya ve yaşama üstün değerler düşüncesi olarak karşımıza çıkar⁴⁶. Nietzsche, bu anlamıyla nihilizmin, Batı kültürünün kalbinde yattığını düşünür. Çünkü Nietzsche için, oluşun, yani yaşamın değerini düşüren ve varlık-oluş dikotomisi üzerinde temellenen bir değerler hiyerarşisi yaratmaya yönelik her düşünce, özgül olarak da bu nitelikleri haiz bütün Batı metafiziği nihilistiktir⁴⁷.

Batı metafiziğinin nihilistik mahiyeti, onun düalist karakteri ile yakından ilişkilidir.

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

⁴⁶ Deleuze, Gilles, **Nietzsche and Philosophy**, (Translated by Hugh Tomlinson), The Athlone Press, New York, 1989, s. 147.

⁴⁷ Bergoffen, Debra B., "Perspektivism Without Nihilism", **Nietzsche as Postmodernist**, (Ed. Clayton Koelb), The State University of New York Press, 1990, s. 63.

Düalizm ve özcülüğün nihilizmi besleyici fonksiyonları, Glen T. Martin'in Nietzsche'de nihilizmin mantığı, psikolojisi ve fizyolojisi arasındaki mevcut ilişkiler⁴⁸ çerçevesinde yapmış olduğu değerlendirmeler ışığında açıklanabilir.

Martin'e göre, nihilizm, geleneksel değerlerin fenomenal dünyayı yadsımasından neşet eder. Mantıksal olarak varlığa mükemmellik atfedilirse, oluş mükemmel olmayacaktır⁴⁹. Özcülükle ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde, Martin'in bu değerlendirmesinden hareketle mantıksal nihilizmin, varlığa atfedilen özel mükemmellik niteliğinin bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Nietzsche'nin de işaret ettiği üzere, dünyayı değersiz olarak görmemiz; amaç, birlik ve varlık kategorileri dolayısıyla dünyaya bir değer atfetmemizden kaynaklanır. Bu anlamda, Nietzsche'nin, nihilizmin sebebinin, aklın kategorilerine yönelik inanç olduğuna ilişkin tespiti, varlığa özel nitelikler atfetmenin zorunlu bir sonucu olarak karşımıza çıkan mantıksal nihilizme tekabül eder⁵⁰.

Martin, nihilizmin psikolojisini ise, kavramlara atfedilen özel nitelikler anlamında kavramların mantığının bir sonucu olarak görür⁵¹. Varlık-oluş dikotomisinde varlığa atfedilen mükemmellik, yani varlığın oluşa göre daha yüksek bir konuma sahip olması, oluşun, dolayısıyla da doğanın ve bedeninin hakir görülmesinde ifadesini bulan psikolojik bir tutumu da beraberinde getirecektir.

Martin'e göre Nietzsche, bu metafizik düalizmin arkasında konumlanan fizyolojiye de işaret ederek, dünya ile böyle bir psikolojik ilişki içerisinde insanı bir mükemmellik fikri yaratmaya sevk eden şeyin, içerleme ve hınç olduğu sonucuna ulaşır⁵².

Nihilizmin mantığı, psikolojisi ve fizyolojisi arasındaki ilişki, bir anlamda nihilizm ile *güç istemi* arasındaki ilişkidir. Bu ilişki ise, en açık şekilde Nietzsche'nin, nihilizmin ilkel biçimi olarak gördüğü *orijinal nihilizm* (doğal nihilizm) durumuna referansla ortaya konulabilir.

⁴⁸ Martin, Glen T., **a.g.e.**, s. 24.

⁴⁹ Martin, **a.g.e.**, s. 26-27.

⁵⁰ Nietzsche, **The Will to Power**, s. 13.

⁵¹ Martin, **a.g.e.**, s. 27.

⁵² Martin, **a.g.e.**, s. 28.

Warren'a göre orijinal nihilizm, eski sınıflı toplumlardaki kölenin baskı deneyimi ile ilişkilidir. Maruz kalınan politik baskının sonucu, diğer insanlar karşısında güçsüzlük hissi olarak kendini gösterir⁵³. Güçsüzlük hissi ise, istememe olarak açığa çıkar. Bu durumda nihilizm, hem insanların kendilerini oluşun içerisinde zayıf olarak görmeleri ve kötülüğün ve acı çekmenin ayrılmaz bir şekilde yaşamlarının bir parçası olduğunu hissetmelerinden kaynaklanan pratik bir sorun, hem de belirli bir anlam ve değer olsa bile bunu bilebilme konusundaki yetersizliğe işaret eden teorik bir sorun olarak tecrübe edilir⁵⁴.

Orijinal nihilizmin nihilizme yönelik Nietzscheci bir tartışma açısından önemi, onun *Avrupa nihilizminin* ufkunu oluşturmasından kaynaklanır⁵⁵. Zira Avrupa nihilizmi, tarihsel süreç içerisinde orijinal nihilizmin bir panzehiri olarak işlev gören, genel olarak metafizik düşüncenin, özelde de Nietzsche'nin öne çıkardığı Hristiyan ahlâkının bir yazgısı olarak bir sonucu olarak zuhur etmiştir. Nietzsche'ye göre Hristiyan ahlâkı, insana mutlak bir değer kazandıran, kötülüğü anlamlandıran, mutlak olanın bilgisini sunan ve insanın kendisini hor görmemesini sağlayan işlevleri nedeniyle orijinal nihilizmin en güçlü panzehiri olmuştur⁵⁶. Fakat bu, Hristiyan ahlâkı ile nihilizm sorununun üstesinden gelindiği veya gelinebileceği anlamına gelmez. Söz konusu olan, yalnızca güçsüzlük hissinin belirli bir yorumlama şeması ile telafi edilmesidir. Orijinal nihilizmden neşet eden hiçlik istemi, dinin ve metafiziğin örtüsüne büründüğü müddetçe nihilizm de varlığını gizli bir şekilde sürdürecektir. Nietzsche'ye göre Batı metafiziği, daha önce de değinildiği üzere, tam da bu nedenle, yani yaşamı değersizleştiren bir öte dünya nosyonu ve bu nosyona bağlı bir değerler sistemi sunarak, nihilizm sorununun üstünü örtmesi nedeniyle nihilistiktir.

Nietzsche'nin nihilizm terimine yüklemiş olduğu ikinci anlam içeriğine karşılık gelen Avrupa nihilizmi, metafiziğin ve dinin temelinde örtük olarak işleyen nihilizmin, kendi üzerine düşünme (self-reflection) düzeyine gelmesine işaret eder. Nihistani'nin ifadesiyle, istemeyi istemeyen istem, kendi arkasına kıvrıldığında kendini ister ve

⁵³ Warren, Mark, **Nietzsche and Political Thought**, The MIT Press, Cambridge And London, 1991, s. 18.

⁵⁴ Nihistani, **a.g.e.**, s. 34.

⁵⁵ Gandesha, Samir, "Nietzsche and Selfmockery of Reason", **European Legacy**, Vol. 3, No: 4, s. 104.

⁵⁶ Nietzsche, **The Will To Power**, s. 9-10.

hiçliği isteme biçimine bürünür. İstemdeki negatiflik, bizatihi kendi negatifliğini pozitif olarak onaylayan bir negatiflik haline geldiğinde, nihilizm de *self-reflective* hale gelir⁵⁷. Avrupa nihilizminde hiçlik istemi, kendini aldatıcı bir tarzda değil, fakat artık anlamsız hale gelmiş olan bir yapıyı yıkmaya yönelik şuurulu bir kararlılıkla reddetme istemini onaylayıcı bir şekilde işler. Zayıflığın pesimizminden gücün pesimizmine* yönelik söz konusu dönüşüm ile birlikte nihilizm, yeni bir biçim ve nitelik kazanır. Nihistani, kendi kendisinin farkındalığından dolayı, *gerçek nihilizm* olarak nitelendirdiği nihilizmin bu yeni biçiminin, Avrupa nihilizmi olduğunu belirtir⁵⁸.

Warren, orijinal nihilizm ile Avrupa nihilizmi arasındaki mahiyet farkını ortaya koymaya çalışırken, eylemin, deneyimsel ve yorumlayıcı koşulları arasındaki bağlantısızlık anlamında bir nihilizm tanımını temel olarak alır. Bu bağlantısızlık, ya deneyimlerdeki radikal değişime, ya yorumlayıcı şemanın başarısızlığına ya da her iki hususun biraradalığına bağlı olarak ortaya çıkar. Orijinal nihilizm ilk nedenden, Avrupa nihilizmi ise, ikinci ve üçüncü nedenlerden kaynaklanmıştır. Warren'a göre, Avrupa nihilizmi, Hristiyan kültürünün, belirli bir evrim sonucunda yaşamla uyumsuz bir karaktere bürünmesini ifade eder. Bu durumda nihilizm, orijinal nihilizmde olduğu gibi, varoluştaki memnuniyetsizliğin, önceki deneyime kıyasla daha büyük olmasına bağlı olarak tezahür etmez. Söz konusu olan, bu memnuniyetsizlikten kaynaklanan acıların nedeni olarak sunulan değerler sisteminin, inandırıcılığını kaybederek sahte ve boş bir yapı olarak algılanır hele gelmesidir⁵⁹.

Hristiyan değerler sisteminin iflas etmesiyle baş gösteren Avrupa nihilizmi, birbirleriyle yakından ilişkili teorik ve pratik sorunları da beraberinde getirmiştir. Avrupa nihilizmi ile deneyimlenen teorik sorun, Hristiyan dünya görüşünün (metafizik düşüncenin), bir kavramlar sistemi olarak irrasyonel hale gelmesi ve içsel tutarlılığını

⁵⁷ Nihistani, **a.g.e.**, s. 76.

* Heidegger'e göre, Nietzsche'nin nihilizmin ön biçimi olarak gördüğu 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 şeye karşın koşulları bilmek ve tarihsel durumun hakim olan güçleri üzerine bilinçlenmek ister. Heidegger, "The Word of Nietzsche: God is Dead", s. 67-68.

⁵⁸ Nihistani, **a.g.e.**, s. 77.

⁵⁹ Warren, **a.g.e.**, s. 18-19.

kaybetmesidir. Warren bunu, rasyonalist metafiziğin krizi olarak adlandırır. Daha önemli olan pratik sorun ise, söz konusu kavramlar ile yaşama dönük eylemlerde bulunabilme yetersizliği ile nitelenebilecek olan modern deneyimler arasındaki bağlantısızlığı ifade eden meşruiyet krizidir. Bu anlamda modern nihilizm deneyiminden kaynaklanan kriz, yalnızca Hıristiyan dünya görüşünün, gittikçe bozulan içsel tutarlılığı ile değil, aynı zamanda gündelik yaşam pratikleri için referans noktası olma niteliğini kaybetmesinin bir sonucu olarak, kişinin, eylemleri ile olan ilişkisini anlamlandırmadaki yeterliliğinin zayıflamasına paralel olarak da derinleşir. Bu noktadan hareketle Warren, eylemler ve kavramlar arasındaki ilişkiyi önemseyen Nietzscheci perspektif dikkate alındığında, rasyonalite krizinin Avrupa nihilizmini açıklamak için gerekli olduğunun, fakat yeterli olmadığını altını çizer⁶⁰.

Nietzsche'ye göre Avrupa nihilizmi, yalnızca yukarıda zikredilen sorunları bünyesinde taşıyan ve “Tanrı'nın ölümü” ile birlikte kendimizi içerisinde bulduğumuz homojen bir tarihsel durumu nitelemez. Nihilizm, bütün bir metafizik düşünce tarihi içerisinde sürdürdüğü gelişimini, metafiziğin sona ermesinden sonra da, Avrupa nihilizmi içerisinde de sürdürür. Bu nedenle Nietzsche, Avrupa nihilizminin iki anlamının bulunduğu bahseder: Ruhun kudretindeki yükselme olarak kendini gösteren *aktif nihilizm* ve ruhun kudretinin azalması olarak kendini gösteren *pasif nihilizm*⁶¹. Nihilizmin olgunlaşması bağlamında düşünüldüğünde, Nietzsche'nin yapmış olduğu bu ayırım*, tamamlanmış (yetkin) nihilizm ve tamamlanmamış (yetkin olmayan) nihilizm şeklinde de ifade edilebilir.

Nietzsche, her ne kadar, “Tanrı'nın ölümü”nün insanların birçoğunun henüz farkında olmadıkları ciddi sorunlara gebe olduğunu düşünse de, nihilizmi yalnızca kendisine karşı çıkılması gereken bir sorun olarak görmez. Nietzsche'ye göre, biz nihilizmi yavaşlatamayız; ona katlanmak ve tahammül etmek zorundayız. Küng'ün

⁶⁰ Warren, **a.g.e.**, s. 37-40.

⁶¹ Nietzsche, **The Will to Power**, s. 17.

* Zupančič, Nietzsche'nin aktif nihilizm-pasif nihilizm ayırımının, bu çalışmada yapılandırılan farklı bir yorumunu sunar. Zupančič'e göre, istememede ifadesini bulan pasif nihilizm, aktif nihilizme bir cevap ya da tepkidir. Pasif nihilizm, bir yatıştırıcı, aktif nihilizmin radikal ve heyecan verici karakterine karşı istememekte sonuçlanan bir savunmadır. Nietzsche'nin “iki” felsefesini savunduğuna ilişkin yorumuna paralel olarak Zupančič, aktif ve pasif nihilizmin karşılıklı olarak birbirine bağımlı olduğunun altını çizer. Zupančič, Alenka, **En Kısa Gölge**, (Çev. Seyhan Bozkurt), Encore Yayınları, İstanbul 2005, s. 88, 90.

ifadesiyle, Nietzsche'nin arzusu, zayıflık nihilizmini bir kuvvet nihilizmine dönüştürmektir. Kuvvet nihilizmi ise, maksimum noktasına aktif nihilizmde ulaşır⁶². Bu anlamda aktif nihilizm, yok etmenin gücüne, yani nihilizm teriminin anlam olarak içerdiği reddetme pratiğine inanç olarak kendini gösterir. Kişi yok etmeye yardım eder. Bu mantıksız görünse de, nihilist mantıklı olmanın gerekliliğine inanmaz. Eylem yolu ile metafizik değerleri (ahlâkı) hiçliğe indirgemede, insanın ne kendisini, ne de başkasını dikkate alma anlamında bir düşünümü olamaz. Burada kişi, "insafsızca" insanı kurban etmede bütün tehlikeleri göze almada, kötüyü, en kötüyü üzerine almada tereddüt etmez. Fakat bütün bu yalanlamalar ve bütün bu reddediş, nihilizmin gelişimi bağlamında düşünüldüğünde, yalnızca bir geçiş sürecidir. Zira, Nietzscheci perspektifte yok etme, yeni yaratımların ön koşulunu oluşturur. Yani hayır, büyük evet için bir ön hazırlık olarak düşünülür⁶³.

Bu durumda, Nietzsche için nihilizmin, yalnızca bir sorun olarak görülmediği ortadadır. Nietzsche, aktif nihilizm kavramlaştırması ile nihilizmin sunmuş olduğu fırsatlara* da dikkat çekmiştir. Fakat bu fırsatların değerlendirilip değerlendirilemeyeceği, niçin ve nasıl nihilist olunduğuna bağlıdır. Kişi, yüce değerleri, *üst insanın* tutumunun bir ifadesi olarak kendisine yönelik saygısı, yaşam sevgisi, yaratıcı olma arzusu için reddedebileceği gibi, *son insanın* tutumunda kendisini gösteren, kendinden memnuniyetsizlik, bütün değerlendirmelerden, yargılamalardan ve sorumluluklardan kaçınma gibi motivasyonlarla da reddedebilir. Üst insanın tutumunda nihilizm, bir fırsat olarak telâkki edilip, değerlendirilirken, son insanın tutumunda, "ruhsal" anarşiye bir davet olarak deneyimlenir. Thile'ın da ifade ettiği gibi, aktif ve pasif nihilizm, nihai değer yokluğu, Tanrı'nın reddedilmesi, radikal bireycilik olarak

⁶² Küng, a.g.e., s. 391.

⁶³ Küng, a.g.e., s. 391-392.

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

sayabileceğimiz, aynı teorik varsayımlara sahip olmalarına karşın, bu varsayımların pratik ve ruhsal uzantıları bakımından birbirlerinden tamamen farklılaşırlar⁶⁴.

Genel bir kötümserlik duygusu olarak kendini gösteren pasif nihilizmin, gelişme düzeyi dikkate alındığında Avrupa nihilizminin henüz yetkinleşmemiş bir evresine tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda Nietzsche, pesimizmi, nihilizmin ön biçimi olarak görür⁶⁵. Nihilizmin yalnızca bir sorun olarak düşünülmesinden kaynaklanan kötümserlik, Nietzscheci perspektifle düşünüldüğünde, nihilizm sorununun üstesinden gelmeye yönelik yanlış bir stratejiyi de beraberinde getirecektir. Heidegger'e göre, tamamlanmamış nihilizmden kaynaklanan söz konusu strateji, her ne kadar şimdiye kadarki değerleri başka değerlerle değiştirse de, yeni değerler, eski değerleri değerli kılan aşkınlık alanına yerleştirildiği için, yani yeni değerlerin oluşturulmasında eski değerlendirme biçimi temel alındığı için nihilistik olarak kalacaktır. Halbuki nihilizmin aktif formuna karşılık gelen tamamlanmış nihilizm, yalnızca eski değerlerin yerine yenisini koymakla kalmaz, aynı zamanda kendisinden hareketle değer üreteceği yeni bir değerlendirme biçimini de ortaya koyar⁶⁶. Tamamlanmış nihilizmin, nihilizm sorununun üstesinden gelme amacına matuf sahici bir strateji sunabilmesi, tam da onun bu niteliğinden kaynaklanmaktadır. Zira, nihilizm sorununun üstesinden gelinmesi, ancak, bu sorunun bir mantık olarak kendisinde taşıdığı metafizik düşünce ve onun modern uzantılarının ötesinde, yeni bir düşünme ve değerlendirme biçimiyle mümkün olabilir. Yetkinleşmiş biçimi ile Avrupa nihilizmi, nihilizm sorunu ile gerçek anlamda yüzleşebilme imkanını sunarak, metafiziksel olmayan bir düşünme biçiminin de yolunu açar.

B- Nietzsche'nin Metafizik Eleştirisi

Nietzsche'ye göre, metafiziksel olmayan bir düşünme ve değerlendirme biçiminin oluşturulması, metafiziğin anlamının yeniden değerlendirilmesiyle işe başlamayı gerektirir⁶⁷. Zira ahlâk, metafizik, din ve diğer değer sistemleri, hem yaşamın sağlıklı sürekliliğini onaylayan (nihilistik olmayan), hem de yaşamla bağlantıyı koparan

⁶⁴ Thiele, Leslie Paul, **Nietzsche, Friedrich And The Politics of The Soul**, Princeton University Press, Princeton and New Jersey, 1990, s. 88.

⁶⁵ Nietzsche, **The Will to Power**, s. 11.

⁶⁶ Heidegger, "The Word of Nietzsche: God is Dead", s. 70.

⁶⁷ Schutte, **a.g.e.**, s. 38.

(nihilistik) niteliklere sahip olabilirler. Platon'un, Kant'ın, Schopenhauer'un metafiziksel sistemlerinin nihilistik mahiyeti ve buna bağılı olarak Nietzsche'nin bu sistemlere yönelik eleştirisi, söz konusu sistemlerin yaşama olan bağlantısızlığın örnekleri olarak görülmesinden kaynaklanır⁶⁸. Bu durumda, nihilistik olmayan bir düşünme biçiminin, ancak varoluşsal sürekliliği bozarak kendini idame ettirebilen metafizik düşüncenin temel karakteristiklerinde yönelik köklü bir eleştiri üzerinde temellenebileceği ortadadır.

Schutte'a göre, Nietzsche'nin metafizik eleştirisi; varlık-oluş, benlik-dünya, istem-neden, ebedilik-zaman düalitetleri ve bu bunların arkaplanını oluşturan kendinde şey-görünüş düalitesi etrafında şekillenir. Nietzsche, metafizik düşünce geleneğine cevap olarak sunduğu *ebedî dönüş* ve *güç istemi* teorileriyle ise, varoluşun bütününe akan bir enerji olarak yorumlayarak, bir anlamda söz konusu düalitetlerin içerdiği kutuplar arasındaki uçurumu kapatmaya çalışır⁶⁹.

Varlık-oluş düalizmi bağlamında düşünüldüğünde, Nietzsche'nin varlık kavramını reddi, üç temel tezden kaynaklanır: İlk olarak, Nietzsche'ye göre, fiziksel dünyanın gerçekliğinin ötesinde başka bir gerçeklik yoktur. Üst bir gerçeklik olma iddiasındaki metafiziksel gerçeklik, yalnızca bir kurgudur. İkincisi, spesifik olarak zamanın ve oluşun üzerinde düşünülen bir metafiziksel gerçeklik için kullanılan varlık kavramı da bir kurgudur. Üçüncüsü ise, daha genel anlamda oluşun çeşitli tezahürlerini nitelendirme amacına matuf adlar kullanmak yanıltıcıdır; bu anlamda metafiziğe yönelik bir eleştiri, dilin kullanımından türetilen çeşitli kategorilerin eleştirilmesini de beraberinde getirir⁷⁰.

Belirli bir tutunumluluğu ve güvenliliği tesis eden varlık kavramı ve bu varlık kavramına bağılı olarak türetilen kategoriler, Nietzsche'nin güç istemi teorisiyle yakından ilişkilidir⁷¹. Zira varlık biçiminde bir mevcudiyete duyulan ihtiyaç, insan varlığının, geçici varoluşu kontrol etme hususundaki güçsüzlüğünden kaynaklanır. Kişi bunu, olup bitmiş olan şey üzerindeki güçsüzlük olarak hisseder. Bu, geriye dönük olanı

⁶⁸ Schutte, **a.g.e.**, s. 39.

⁶⁹ Schutte, **a.g.e.**, s. 39.

⁷⁰ Schutte, **a.g.e.**, s. 40.

⁷¹ Nietzsche, **The Will to Power**, s. 277.

isteyemeyen benlik için büyük bir ıstıraptır. Geçmişin istenilen biçime çevrilememesinden kaynaklanan güçsüzlüğün üstesinden gelinmeye çalışılırken, oluşun ötesinde kurgulanan bir varlık kavramına müracaat edilir. Böylece sorumluluk ve günah, gelip geçici olduğu varsayılan ampirik benliğe ve oluşa yüklenerek geçmiş tersine çevirememeden kaynaklanan güçsüzlük, geçmişe yönelik bir hınçla telafi edilmeye çalışılır. Geçmişin günahkarlık biçiminde yaşamın şimdiki gelişimini rahatsız etmesinin sonucu ise, zamana duyulan hınç/nefret olarak kendisini gösterir⁷².

Bu noktada Nietzsche'nin metafizik düşünceye cevabı, ebedî dönüş öğretisidir. Ebedî dönüş öğretisi, oluşun üzerinde bir varlık nosyonunu reddettiği için, oluşun masum olarak görülüp onaylanmasını gerektirir. Fakat, Schutte'un da belirttiği gibi, bu öğreti, her şeyin yok olacağı ve geçip gideceğinden hareketle istemi durduracak bir tarzda yorumlanmamalıdır. Zira böyle bir yorum, zamana karşı daha kurnazca bir hıncın söz konusu olduğu nihilistik bir stratejiyi ifade eder⁷³. Halbuki, güç istemi teorisi ile ilişkisi bağlamında ele alındığında, Nietzsche'nin ebedî dönüş öğretisi, yaşam karşısındaki zayıflığın dışı vurumu olan pasif bir onaylamaya değil, kişinin kendini alt etme çabasını ifade eden aktif bir onaylamaya işaret eder.

Benlik-dünya ayrımı, bir anlamda varlık-oluş ayrımının bir sonucu olarak görülebilir. Nietzsche, bu ayrımın kökenine ilişkin soruşturmasını, hafıza ile unutkanlık arasındaki ilişkiden hareketle yürütür. Şeylere yönelik adlandırmalar ve onları birbirinden ayırma, yaşamın dinamik birliği anlamında varoluşsal süreklilikten kopmayı gerektirecektir. Bu kopuş ise, hatırlama ve unutma ile birlikte gerçekleşir. Kişi sürekliliğini, hatırlamak için seçtiği şeylerle kanıtlamaya çalışır. Fakat hatırlama, aynı zamanda bir unutma biçimidir de. Çünkü, geçmişteki belirli şeylerin hatırlanması, hatırlanmak istenmeyen diğer birçok şeyin izinin silinmesi pahasına olur⁷⁴. Böylece, hatırlamak istediğimiz şeyler arasında hafızada kurulan süreklilikten hareketle, benliğe de bir süreklilik kazandırılır. Yani benlik dediğimiz metafiziksel bir kendiliğe ulaşılır. Metafizik düşüncenin değişmeyen bir öze sahip, bir kendilik olarak telâkki edilebilecek benlik anlayışına karşın, Nietzsche, kişinin bedeninde ve deneyimlerinin toplamında

⁷² Schutte, **a.g.e.**, s. 42.

⁷³ Schutte, **a.g.e.**, s. 43.

⁷⁴ Schutte, **a.g.e.**, s. 45.

ifadesini bulan yaşam süreci anlamında bir benlik anlayışını savunur⁷⁵. Nehamas'ın da ifade ettiği gibi, Nietzsche'nin sürekli, dünyadaki her şeyin karşılıklı olarak birbirine bağlı olduğunu vurgulaması, onun, etkilerin bütününden ayrı, ötesinde veya ardında bulunma anlamını içeren kendinde şey nosyonuna yönelik eleştirilerinin temelini oluşturur⁷⁶. Eğer bir şey karşılıklı ilişkiler açısından koparılamıyorsa, bu durumda benlik de dünyadan koparılamaz.

Her şeyi etkilerin toplamı olarak telâkki eden bir düşüncenin, neden-sonuç düalitesini de kabul etmeyeceği ortadadır. Schutte'a göre, Nietzsche'nin bu düaliteye yönelik itirazının arkasında, onun, aşkın anlamda nedenlerin varolduğuna ilişkin bir düşünceyi reddetmesi bulunmaktadır. Nietzsche, nedenselliğin insan varlığı için faydalı olduğunu düşünmekle birlikte, ona aşkın bir anlam yüklenmesine karşı çıkar⁷⁷. Hume gibi Nietzsche'de nedensellik nosyonunun, alışkanlıklar tarafından koşullandırılmış psikolojik bir yanılama olduğunu düşünür. Fakat Nietzsche, zorunluluk olarak yorumlanan düzenliliğin nedeninin, bilinmeyene yönelik korku içerisinde olan insanlar olduğunu iddia ederek Hume'dan da öteye gider⁷⁸. Bu anlamda nedensellik, olaylar arasında insana içerisinde kendisini güvende hissedebileceği bir düzenlilik sunarak, onun, olumsuzluğun riskleri karşısında duyduğu korkuyu telafi eden nihilistik bir işlev görür. Nietzsche, neden-sonuç düalitesiyle bağlantılı olan özgür istem-neden düalitesini de, aynı nedenden dolayı reddeder. Özgür istem bir anlamda benlik-dünya ayrımının bir sonucu olarak, benliğin bir kendilik olarak görülmesinden kaynaklanır. En tipik örneğini Kant'ın ahlâkî özgürlük düşüncesinde bulan söz konusu düalite, özneye fenomenal alanda hüküm süren zorunlulukların dışında kalabilmek ve sonucun bizatihi nedeni olabilmek anlamında bir aşkınlık atfeder. Nietzsche'nin özgür istem eleştirisi, hem genel anlamda, öznenin içinde bulunduğu düşünülen aşkın bir alanın varolduğuna yönelik bir eleştiriyi, hem de özelde, bedenin özün yönetimindeki bir görünüş olarak kabul edilmesini dikte eden öz nosyonunun eleştirisini içerir⁷⁹.

⁷⁵ Schutte, **a.g.e.**, s. 46.

⁷⁶ Nehamas, **a.g.e.**, s. 119.

⁷⁷ Schutte, **a.g.e.**, s. 48.

⁷⁸ Strong, Tracy B., **Friederich Nietzsche and The Politics of Transfiguration**, University of Illinois Press, Chicago, 2000, s. 69.

⁷⁹ Schutte, **a.g.e.**, s. 48.

Yukarıda varlık-oluş, benlik-dünya, ebedilik-zaman, neden-sonuç, istem-neden şeklinde sıraladığımız ve Nietzsche'nin eleştirileriyle birlikte sunduğumuz düalitelerin, metafizik düşüncede daha temel bir işlev gören kendinde şey (gerçek)-görünüş (yanılsama) düalitesinin türevleri olduğunu söyleyebiliriz. Zira söz konusu düalitelere varlık, benlik, ebedilik, neden, istem gelip geçici olmakla, yani fani olmakla malül olduğu düşünülen görünüşün karşısında, onun üstünde birer kendilik olarak sunulurlar. Bu anlamda Nietzsche'nin, her biri varoluşsal sürekliliği yadsıyan söz konusu düalitelere hakkındaki eleştirileri, onun, metafiziksel kendilik nosyonuna yönelik köklü eleştirisinin tamamlayıcı bir parçasını oluşturur. Kendinde şeyi görünüşten nitelikçe farklı kılan şeyin ona, onu oluşun 'kusurlarından' arı kılan özsel bir nitelik atfedilmesi olduğu düşünüldüğünde, bu köklü eleştiri aynı zamanda, daha önce metafizik düşüncenin temel bir karakteristiği olarak zikrettiğimiz özcülüğün bir eleştirisi olarak da görülmektedir.

Kendinde şey-görünüş dikotomisinin, Nietzsche'nin, ilk çalışmalarından son çalışmalarına kadar karşı çıktığı bir ayrım olduğunu söyleyebiliriz. Nehamas'ın da işaret ettiği üzere, Nietzsche'nin düşüncesi, tam da görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrım fikrine karşı çıkmasıyla belirginlik kazanır⁸⁰. Nietzsche'nin, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* adlı çalışmasında, Parmenides'le Herakleitos'u kıyaslarken, oluşun masumiyetine vurgu yapan Herakleitos'u, oluşu, bir görünüş ve yanılsama olarak gören ve oluşun ötesinde değişmeyen Varlık kavramını yücelten Parmenides'e nazaran kendisine daha yakın olarak görmesi⁸¹ ve *Ecce Homo*'da, gerçek dünyanın aslında gerçeğin değerini, anlamını ve doğruluğunu harcayan bir kurgu olduğunun altını çizmesi⁸², bu karşı çıkışın örnekleri olarak gösterilebilir.

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

⁸⁰ Nehamas, *a.g.e.*, s. 231.

⁸¹ Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, (Çev. Nusret Hızır), Kabalcı Yayınları., İstanbul 1992, s. 43.

⁸² Nietzsche, *Ecce Homo*, (Çev: Can Alkor), Say Yayınları, İstanbul, 1997, s. 8.

yansıtılmasından ibaret olduğunu iddia eder⁸³. Nehamas'ın dikkat çektiği psikolojik izah, diğer ayrımları açıklamak için de kullanılabilir. Nietzsche'ye göre kişi, öznenin etkileri yaratan bir şey olmadığını, fakat sadece bir kurgu olduğunu idrak ettiği zaman, şu hususları da bu çıkarımın bir sonucu olarak kabul etmek durumunda kalacaktır. Sadece bir özne modelinden sonra, şeylerin gerçekliği icat edilir ve duyuların karışımı içine yansıtılır. Şayet etkin bir özneye inanılmazsa, şeylerin etkin gerçekliğine olan inançta kaybolur ve bizim şeyler diye isimlendirdiğimiz bu fenomenler arasındaki sebep-sonuç ilişkisi de kaybolur. Nihayetinde kendinde şey de kaybolur. Çünkü bu, temelde kendinde özne nosyonunun bir yansımasıdır. Özne bir kurgu olarak nitelendiğinde, kendinde şey ve görünüş ayrımı da savunulamaz bir hal alacaktır. Etkin bir özne kavramını terk edildiğinde, öznenin kendisi üzerinde etkin olduğu nesnenin de terk edilmesi kaçınılmaz olacaktır. Dolayısıyla özne ve nesne kavramının terk edilmesiyle birlikte, töz kavramı ve onun değişik türevleri olan madde, ruh ve diğer koşulsuz kendilikler de terk edilecektir⁸⁴.

C- Heidegger ve Nihilizm

Eğer Nietzsche'nin karşı çıktığı gerçek-görünüş ayrımı, Batı metafiziğinin temelini oluşturuyorsa, metafiziksel olmayan bir düşünme biçiminin, öncelikle bu ayrımın terk edilmesine bağlı olacağı da ortadadır. Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*'nda, hem "gerçek dünya" nosyonunun sonunda bir mite dönüştüğünü ve gerçek dünyayla birlikte görünür dünyanın da ortadan kalktığını belirterek metafizik düşüncenin sona erdiğine, hem de Zerdüşt'ün tam da bu noktada başladığına dikkat çekerek, kendi düşüncelerinin metafizik düşünce geleneğinin dışında kaldığına işaret eder⁸⁵. Dolayısıyla Nietzsche, yeni düşünme biçimiyle nihilizm sorununun da üstesinden geldiği iddiasındadır. Nietzsche'ye göre, söz konusu sorunun üstesinden gelinmesi, yaşamı onaylayan yeni bir değerlendirme biçimi temelinde, yeni değerlerin yaratılması yoluyla mümkün olabilecektir.

⁸³ Nehamas, *a.g.e.*, s. 232.

⁸⁴ Nietzsche, *The Will to Power*, s. 297-298.

⁸⁵ Nietzsche, Friedrich, *Putların Alacakaranlığı*, (Çev. Hüseyin Kaytan), Akyüz Yayınları, İstanbul 1991, s. 24-25.

Nietzsche gibi, nihilizmi tarihsel bir yazgı olarak gören Heidegger'in nihilizm yorumu da işte bu noktada önem kazanmaktadır. Zira Heidegger, Nietzsche'nin, son tahlilde karşı çıktığı metafizik düşünce geleneğinin içerisinde kalması nedeniyle, her ne kadar nihilizmi modern Batı tarihinin bir hareketi olarak deneyimleyip, teşhis etse de, nihilizmin mahiyeti hakkında düşünemediği için, nihilizm sorununun üstesinden gelmeyi başaramadığı düşüncesindedir⁸⁶.

Surber'e göre, Nietzsche ile kıyaslandığında Heidegger, Avrupa nihilizmini daha derin bir şeylerin semptomu olarak görmüştür. Heidegger, klâsik Grek felsefesinin, özellikle Platon ile birlikte Hakikat ve Varlık'ın anlamları bakımından bir dönüşüme uğradığı kanaatindedir. Platon ve Aristoteles'ten, yani hakim felsefî disiplin olarak Batı metafiziğinden önce, düşünme Grek şiirinde, trajedisinde ve preSokratesçi filozoflarda, hakikatin açıklığı içinde Varlık'ın anlamının ifşa olduğu bir süreç şeklinde kendini gösterirken, Platon ve Aristoteles'le birlikte, Varlık'ın anlamı tedrici olarak özel varlıkların çeşitleriyle tanımlanır hale gelmiş ve hakikat, artık anlamın ifşa olduğu bir süreç değil, dünyayı oluşturan değişik cinsteki varlıklara gönderme yapan bireysel önermelerin mantıksal fonksiyonuna indirgenmiştir. Söz konusu dönüşüm, varlıkları felsefî ilginin merkezine yerleştirerek, Varlık'ın, varlıkların soyut bir temeli olarak görülmesi ve nihayetinde üzeri örtülerek felsefe tarafından kabul edilemez hale gelmesi sonucunu da beraberinde getirmiştir. Heidegger'e göre, Varlık'ın üzerinin örtülmesiyle beraber, Varlık'ın hakikati sorusu da düşünceye yasaklanmış ve böylece Batı kültürünün köklerine nihilizm yazılmıştır⁸⁷.

Bu anlamda Heidegger, nihilizmi, Varlık'ın hakikati ile ilişkili olan ve kendisini Varlık'ın tarihinde gösteren bir yazgı olarak görür. Bu yazgı, Varlık'ın kendisini gizlediği bütün bir Batı metafiziğinde (Platon'la başlayıp Nietzsche ile sona eren bir düşünce tarihinde) hüküm sürmüş ve metafiziğin sonunda, yani Varlık'ın tamamen unutulduğu, içinde Varlık'tan hiçbir şey kalmadığı bir tarihsel dönemde açığa çıkmıştır⁸⁸. Heidegger'e göre, nihilizmin mahiyeti tarihsel olarak metafizikle ilişkili

⁸⁶ Heidegger, **Nietzsche IV: Nihilism**, s. 22.

⁸⁷ Surber, Jere Paul, **Culture and Critique** "An Introduction to the Critical Discourses of Cultural Studies", Westview Press, United States of America, 1998, s. 183.

⁸⁸ Heidegger, "The Word of Nietzsche: God is Dead", s. 110.

olduğundan, nihilizme ilişkin doğru bir değerlendirme, metafiziğin mahiyetine yönelik bir düşünmeyi⁸⁹, metafiziğin mahiyetine yönelik bir düşünme ise, metafizikle yetinmeyen bir düşünceyi gerektirir. Heidegger için nihilizm sorunu bakımından böyle bir düşüncenin önemi de, metafizik düşünce içinde kalındığı müddetçe, nihilizm sorununun tam olarak kavranamayacağı gerçeğinden kaynaklanır.

Heidegger'e göre metafizik, varolanın, varolan olarak düşünülmesi anlamına gelir. Varolanın ne olduğunun sorulduğu her yerde varolan, varolan olarak düşünülür⁹⁰. Metafizik, varolanı hep varolan olarak tasarımıladığı için, Varlık'ın kendisi üzerine düşünemez⁹¹. Böylece, daha başlangıcından itibaren, Varlık'ın hakikati ile ilgili bir soru, metafizik düşüncenin dışında kalır. Çünkü, metafizik düşüncede, bütün varolanların kendisiyle irtibatlı olduğu, bu nedenle de, kendisi ışığında anlaşılabilceği Varlık yerini varolanların bütününe ifade eden bir varolan anlamında varlığa bırakır. Yani, metafizik düşüncede Varlık ile varolan arasındaki Heidegger'in önemsedığı ontolojik fark ortadan kalkarak, Varlık bir varolan olarak tasarımılanır. Varlık bir varolana indirgendiği ölçüde, kendisi için ve kendisinde olageldiği şekilde, kendisini ifşa eden, yani zamansal olan ve bu nedenle de tasarımılanması ve ele geçirilmesi mümkün olmayan hüviyetini kaybederek, sabit, zamanüstü, ezeli ve ebedî nitelikleri haiz bir bilgi objesi haline gelir⁹². Yani Varlık, metafizikçinin, nedir? sorusunun cevabı olarak, mahiyetini ele geçirebileceğini, bütünüyle kavrayabileceğini düşündüğü bir kendiliğe dönüşür. Heidegger'in de belirttiği gibi, metafiziksel bir soru, bir şeyin ötesi hakkındaki bir sorudur⁹³. Metafizikçi, nedir? sorusu ile, varolanın, Varlık'ın kendisini sunduğu zamansal mevcudiyetini yadsıyarak (zamanı ilga ederek), onun değişmediğini, sabit olduğunu düşündüğü özüne (varolan olarak tasarımıladığı varlığın bilgisine) ulaşabileceğini düşünür. Fakat Heideggerci bir perspektifle değerlendirildiğinde, metafizikçi, varolanı, Varlık'la ilişkisini ihmal ederek varolan olarak düşündüğü ve bu

⁸⁹ Heidegger, **Nietzsche IV: Nihilizm**, s. 205.

⁹⁰ Heidegger, Martin, **Metafizik Nedir?**, (çev. Yusuf Örneç), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1991, s. 7.

⁹¹ Heidegger, **a.g.e.**, s. 8.

⁹² Özlem, Doğan, "Heidegger ve Teknik", **Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci**, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 219.

⁹³ Heidegger, **a.g.e.**, s. 38.

yüzden de, onun, Varlık'ın kendisini ifşa ettiği zamansal mevcudiyetini gözden kaçırdığı için, aslında söz konusu olan Varlık'ın unutulmasıdır.

Daha önce, düalizm ve özcülüğün metafizik düşüncenin iki temel karakteristiği olduğu yönünde yapmış olduğumuz tespit, Heidegger'in metafizik düşünceyle ilgili değerlendirmeleriyle de desteklenebilir. Varlık (varolan) nedir? sorusu ile metafizik, görünürdeki varlığın ötesinde, gerçek bir varlığın bulunduğuna işaret ederek, gerçek-görünüş ayrımını, ulaşılmak istenen şeyin, gerçek varlığa atfedilen zamanüstü, değişmez niteliği haiz bilgi olduğunu ima ederek de, özcülüğü temel olarak almış olur. fakat Heidegger'in metafizik yorumu, metafizik düşüncenin bir başka önemli karakteristiği olan *hümanizme* de ışık tutar. Her ne kadar Nietzsche'nin de, kurgusal özne nosyonuna yönelik eleştirileriyle, hümanizmi hedef olarak aldığı ve bir anlamda hümanizmi, metafizik düşüncenin temel bir karakteristiği olarak gördüğü şeklindeki bir değerlendirmeyi kabul ediyor olsak da, Heidegger'in hümanizme ilişkin değerlendirmelerinin, metafizik düşüncenin mahiyetini anlamak açısından daha önemli olduğu kanaatindeyiz.

Heidegger'e göre, hümanizmin her türü, ya bir metafiziğe dayanır, ya da bir metafiziğin dayanağı olarak işlev görür⁹⁴. Bu anlamda metafizik-hümanizm ilişkisi çift yönlüdür. Her hümanizm, insanı, özünün ilişkili olduğu Varlık'tan ayırarak, bir varolan olarak tasarımıladığı ve varolan nedir? metafiziksel sorusunu, insana yönelterek, insanın değişmeyen, sabit özünün ne olduğunu anlamaya çalıştığı için, metafiziksel bir mahiyete sahipken, Varlık'ın bir varolan olarak tasarımılanmasını ifade eden metafizik de, bu tasarımı gerçekleştiren insanî özneyi gizil olarak tanımlı içerisinde barındırdığı için, hümanistik bir mahiyete sahiptir. Vattimo'nun ifadesiyle, insana merkezî ve dışlayıcı rol veren bir metafizik olmaksızın, hümanizm mümkün değildir. Öte yandan metafizik de, ancak onun her şeyi beşerî özneye indirgeyen hümanistik doğası gizli kaldığı sürece varlığını sürdürebilir. Bu nedenle Vattimo'ya göre, metafiziğin sonunu simgeleyen "Tanrı'nın Ölümü", aynı zamanda hümanizmin bunalımına da işaret eder⁹⁵.

⁹⁴ Heidegger, "Letter On Humanism", **Pathmarks**, (Translated By., Frank A. Cappuzi,), Cambridge University Press, 1999, s. 245.

⁹⁵ Vattimo, Gianni, **Modernliğin Sonu**, (Çev. Şehabettin Yakın), İz Yayıncılık, İstanbul 1999. s. 86.

Heidegger, hümanistik bir düşünce içinde, insan, Varlık'la ilişkisini göz önüne alınmaksızın bir varolan olarak tasarlandığı için, gerçekte insanın mahiyetinin hümanizme kapalı olduğu kanaatindedir. Hümanizmin insanı *animal rationale* olarak tasarlayıp, onu, *animalitasın* alanına terk etmesi, bu kapalılığın bir göstergesidir. Heidegger'e göre, hümanizm metafiziksel doğası nedeniyle, metafiziğin Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik farkı gözetmemesine paralel bir şekilde, insanın diğer varolanlarla farkını göz ardı eder⁹⁶. Hümanizmin, insanı, diğer varolanların "tiranı" olarak görmesine karşın, Heidegger, gerçekte insanın, Varlık'ın evi olan dilin koruyucusu olduğuna dikkat çeker⁹⁷. Heidegger'e göre, insan, *animal rationale*den daha fazla bir varolandır. Çünkü insan, varoluş tarzında bir varolandır. Bu varolma tarzının insana mahsus olması, diğer varolanların gerçekte varolmadıkları, yalnızca bir tasarımın ürünü oldukları anlamına değil, yalnızca "insanın, Varlık'ın açıklığında durarak içerde durması sayesinde, varlığı Varlık'ta, Varlıkça ödüllendirilmiş bir varolan olduğu anlamına gelir."⁹⁸ Bu anlamda Heidegger, kendisinin hümanizme karşı çıkan tavrının, hiçbir şekilde gayri insanî olanı savunmak ya da gayri insanî olanı yüceltmek anlamına gelmediğine işaret ederek, hümanizme karşı cephe almasının nedeninin, hümanizmin, insanın *hümanitasını* layık olduğu yere yerleştirememesi olduğunun altını çizer. İnsanın asli kıymetinin, hiçbir şekilde, hümanizmde tasavvur edildiği biçimde, diğer varolanlar arasında imtiyazlı bir varolan anlamında bir özne olmasından kaynaklanmadığına dikkat çeken Heidegger, bütün varolanların, içinde kullanıma hazır nesnelere durumuna dönüştükleri modern tekniği de, böyle bir insan tasavvuruyla ilişkili olarak görür⁹⁹.

Heidegger'e göre, teknik yalnızca bir araç değildir. Teknik, gizini açmanın bir tarzıdır¹⁰⁰. Yani teknik, Varlık'ın kendini ifşa etme biçimlerinden biridir. Modern teknik de, bir gizini açmadır. Fakat, "modern tekniğe bütünüyle hakim olan gizini açma, *poiesis* anlamında bir öne çıkmaya doğru açılım kazanmaz. Modern teknikte hakim olan gizini açma, doğaya, onun söküp alınabileceği enerjiyi tedarik etmesi şeklinde makul

⁹⁶ Heidegger, **a.g.e.**, s. 246.

⁹⁷ Heidegger, **a.g.e.**, s. 260.

⁹⁸ Heidegger, **Metafizik Nedir?**, s. 16.

⁹⁹ Heidegger, "Letter on Hümanism", s. 251-252.

¹⁰⁰ Heidegger, **Tekniğe İlişkin Soruşturma**, (Çev. Doğan Özlem), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 52.

olmayan bir talebi dayatan bir meydan okumadır.”¹⁰¹ Bu anlamda modern teknik, Heideggerci perspektifte metafizik düşüncenin, insanı merkeze alan ve her şeyi, onun kullanımına sunmak için nesneleştiren hümanist mahiyetinin bir sonucu olarak kendini gösterir. Bununla birlikte, metafiziğin yazgısı olan modern teknik, yalnızca insan dışındaki diğer varolanları nesneleştirmekle kalmaz, aynı zamanda insanı da nesneleştirerek, onu, Varlık’ın, onun mevcudiyetinde ifşa olması anlamında, özgürlüğünden yoksun bırakır¹⁰². Vattimo’nun da işaret ettiği üzere, hümanizm metafizik bir mahiyete sahip olduğundan, metafiziğin sonu hümanizmin de krizini beraberinde getirmiştir. Metafizik düşüncenin, kendi sonunda tecessüm etmiş olduğu teknoloji, bir dehümanizasyon süreci olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu süreç de, kendini, bilim ve rasyonel olarak kontrol edilen üretim kapasitelerine dayanarak, insanı şekillendirme adına, hümanistik kültürel ideal ve değerlerin yerinden edilmesi olarak gösterir¹⁰³. Surber’e göre, Heidegger’in düşünce izleği bağlamında düşünüldüğünde, bilim ve teknolojinin değerden bağımsız güçler olarak işleyen mantığının, insan ilişkilerinde de egemen olmasının ve böylece insanı yaşamında müracaat edebileceği anlam ve değerlerden mahrum bırakmasının sonucu, çağdaş dünyanın nihilizmidir¹⁰⁴.

Heidegger, Varlık’ın varolanlarca terk edilmesinden kaynaklanan evsizliği, Varlık’ın unutulması şeklinde dile getirdiği nihilizmin bir belirtisi olarak görür. Heidegger’e göre, Varlık’ın unutulması, kendini, insanın yalnızca varolanları gözetmesi ve onlar üzerinde etkide bulunma çabasıyla dolaylı olarak bildirir¹⁰⁵. Varlık’la ilişkisini kaybetmiş olan insan, evsizliğini, yeryüzünde hakimiyet kurmaya çalışarak telafi etmeye çalışır. Doğru bir insanlık, doğru bir eve dönüş adına, dünyayı ve insanlığı kendi girişiminin bir parçası haline getirerek, aslında kendi mahiyetine karşı hareket eder. Varolanları, varolan olarak her talep edişinde insan, evsizlik duygusunu daha da derinleştirir. Çünkü bu şekilde hareket ederek insan, kendisinin de dahil olmak üzere, her türlü meskenin vuku bulmasına imkan verecek ve böylece kendisine ve diğer

¹⁰¹ Heidegger, **a.g.e.**, s. 55.

¹⁰² Heidegger, **a.g.e.**, s. 67.

¹⁰³ Vattimo, **a.g.e.**, s. 87.

¹⁰⁴ Surber, **a.g.e.**, s. 186.

¹⁰⁵ Heidegger, “Letter on Hümanism”, s. 258.

varlıklara karşı yabancılığını ortadan kaldıracak olan Varlık'ın ışığından gittikçe uzaklaşacaktır¹⁰⁶.

Nietzsche gibi Heidegger de, nihilizmi yalnızca bir sorun olarak görmez; onun aynı zamanda, kendisiyle birlikte ortaya çıkan sorunların alt edilmesine imkan verecek fırsatları sunduğunu da düşünür. Heidegger, bu fırsatların fark edilmesinin, nihilizmin tamamlanmasına bağlı olduğu konusunda da, Nietzsche ile hemfikirdir. Fakat Nietzsche'nin, kendi düşüncelerini nihilizmin üstesinden gelmeye yönelik başarılı bir girişim olarak sunmasına karşın Heidegger, Nietzsche'nin düşüncelerinin nihilizmin varmış olduğu nihai noktayı (nihilizmin tamamlanmasını) temsil ettiği kanaatindedir¹⁰⁷. Heidegger'e göre, Nietzsche'nin nihilizmi alt etmeye yönelik girişiminin başarısız olması, son tahlilde, Nietzsche'nin de metafizik düşünce geleneği içinde kalmış olmasından kaynaklanmaktadır. Nietzsche de bir metafizikçidir; çünkü o da, Varlık'ı Varlık olarak düşünmek yerine, onu bir varolan olarak tasarılar. Nietzsche de diğer metafizikçiler gibi, bütün varolanların temel karakteristiği olma niteliğini haiz bir açıklama prensibi sunar. Heidegger, Nietzsche'nin metafiziğinde, varlık nedir? sorusuna verilmiş bir cevap olarak gördüğü *Güç İstemi*'nin, böyle bir açıklama prensibi olarak işlev gördüğünü düşünür¹⁰⁸.

Heidegger'e göre, Nietzsche, güç istemi öğretisiyle aynı zamanda metafizik düşüncenin hümanist karakterinin bir sonucu olarak kendini gösteren ve modern dönemde Descartes'ın düşüncelerinde belirginleşen öznellik nosyonu da en ileri biçimine ulaştırmıştır¹⁰⁹. Bir varolan olarak insanın, kendini güvence altına alması, kendi kesinliğini kendinde bulmasını ifade eden öznellik nosyonunun dayandığı temel ilke, Descartes'ta soyut akıl idi. İnsan akıl dolayısıyla varolanları tasarımıyor, nesneleştiriyor ve böylece kendi kesinliğini güvence altına alıyordu. Fakat daha önce de işaret ettiğimiz üzere, insanın, kendisini ve diğer varolanları birer varolan olarak tasarımılaması, onun, diğer varolanlardan ve kendi mahiyetinden yabancılaşması

¹⁰⁶ Heidegger, *Nietzsche IV: Nihilism*, s. 248.

¹⁰⁷ Löwith, Karl, *Martin Heidegger and European Nihilism*, (Translated by. Gary Steiner), Columbia University Press, New York, 1995, s. 118.

¹⁰⁸ Heidegger, *Nietzsche I: The Will to Power as Art*, (Translated by Dawid Farrell Krell), Harper and Row Publishers Inc, San Francisco 1991, s. 4.

¹⁰⁹ Heidegger, "The Word of Nietzsche: God is Dead", s. 83.

sonucunu da beraberinde getirmiştir. Bu nesneleşme süreci, insanı da içine almış ve insan da, modern tekniğin mantığının hüküm sürdüğü bir nesne haline dönüşmüştür. Böylece, kendi mahiyeti ve diğer varolanlarla bağlantısızlığının derinleşmesine paralel olarak, insanın kendi kesinliğini güvence altına almada soyut akıl da işlevini kaybetmeye başlamıştır. İşte bu noktada güç istemi, varolanların daha çok talep edilmesinde kendini gösteren, insanın, kaybettiğini düşündüğü kesinliğini yeniden güvence altına almak için müracaat ettiği yeni bir prensip olarak ortaya çıkmıştır. Böylece Descartes'ta normatif bir karakter arz eden öznellik, Nietzsche'de en kamil biçimine ulaşmış¹¹⁰ ve Heidegger'in ifadesiyle, güdüler ve etkiler anlamında beden, yani güç isteminin özneliği olarak mutlak bir hüviyete bürünmüştür¹¹¹.

Heideggerci bir perspektifle düşünüldüğünde, Nietzsche'nin düşüncelerinin nihilistik mahiyeti, tam da onun bu öznelciliğinden kaynaklanır. Zira o, Varlık'ı Varlık olarak değil, bir değer olarak ele alarak, içerisinde değer biçici bir özne nosyonunu barındıran, değer biçici bir düşünceye sahip olduğunu gösterir¹¹². Nietzsche, Varlık'ı güç isteminin kendi korunması ve büyümesi* için koymuş olduğu bir değer olarak gördüğünden, Varlık'ın, özünde güç istemi olduğunu düşünür. Böylece Nietzsche, düşünceleriyle nihilizmin en aşırı formunu sergiler. Çünkü, varolanın kendisini güç istemi biçiminde ifşa etmesi, onun Varlık'tan mahrumiyetin en ileri derecesine ulaştığını gösterir¹¹³. Bu anlamda, metafizik düşüncenin yazgısı olan nihilizm, Nietzsche'de, metafizik düşünceyle birlikte tamamlanmış olur.

Heidegger, bizatihi Varlık'ın tarihinin mahiyeti olarak nihilizmin mahiyeti dikkate alındığında, söz konusu tarihin, insanın etkisi altına alınması, insanın pür istemine tabi kılınması anlamında nihilizmin üstesinden gelmeye yönelik bir planın da,

¹¹⁰ Özlem, **a.g.e.**, s. 233.

¹¹¹ Heidegger, **Nietzsche IV: Nihilism**, s. 147.

¹¹² Heidegger, **a.g.e.**, s. 203.

* Löwith'e göre, Heidegger, Nietzsche'nin yaşamın değeri için ölçüt teşkil edecek duruş noktasının, koruma ve gelişmenin koşulları olduğuna yönelik iddiasından, korumanın, kararlılığın (*constancy*) kendini koruması olduğu ve bunun da güç isteminin mahiyetinin bir parçası olduğu yorumunu türetir. Bu anlamda Heidegger'e göre, güç istemi bütün varlıklardan birisini güvence altına almanın gerekliliğini haklılaştırarak, kartezyen kesinlik olarak hakikat tanımı içerisinde kalır. Halbuki Nietzsche'de koruma yerine gelişme kavramı önplandadır. Bu nedenle, Nietzsche'nin düşüncesi modernitenin kendinde kesin özneliğini tamamlamak yerine, varoluşun Hıristiyan'ca yorumundan sonraki yeni bir başlangıç olma iddiasındadır. Löwith, **a.g.e.**, s. 122-123.

¹¹³ Heidegger, **a.g.e.**, s. 248.

anlamsız hale geleceğini düşünür. Böyle bir üstesinden gelme düşüncesi, yokluk üzerinde ilerlemeyi varsaydığı için, temelsizdir de. Heidegger için gerekli olan şey, Nietzsche'nin yaptığı gibi metafizik düşünceye ve onun uzantısı olan nihilizme direkt bir karşı çıkış değil, Varlık'ın kendisi tarafından teşvik edilen, bizatihi yokluğunda Varlık'la karşılaşmayı kabul eden bir düşünmedir. Heidegger'e göre tamamlanmış nihilizm, bu karşılaşmanın zeminini oluşturarak, insanın, Varlık'ın kendini ifşa edici mahiyetiyle, dolayısıyla da Varlık'ın kendini ifşa ettiği kendi mahiyetiyle ilişkisini keşfetmesi için bir fırsat sunar¹¹⁴.

D- Hegel Sonrası Felsefe ve Nihilizm

Nihilizm tartışması bakımından Nietzsche ve Heidegger'in önemi, iki düşünüründe idealist felsefeye yönelik mesafeli tutumlarından kaynaklanır. Bu nedenle her iki düşünür de nihilizmi, Batı düşünce tarihinde uzun bir süre hakimiyetini sürdürmüş olan idealizmin bir sonucu ve sonu olarak teşhis edebilmişlerdir.

Vattimo'nun da işaret ettiği üzere, idealist felsefeden kopuş, belirli bir tarihsel sürecin sonunda gerçekleşebilmiştir. Varlık'ın sabitliğinin çözülmesi, kısmen ancak 19.yy. metafiziksel tarihselciliğinin büyük sistemleri içinde olmuştur. Bu sistemler Varlık'ı “olan” bir şey olarak değil, “oluş” olarak anlamışlardır. Fakat metafiziksel tarihselcilik oluşun belirli bir ideal istikrarı muhafaza ettiğini, zorunlu ve bilinen ritimlere göre vuku bulduğunu kabul ederek, idealist düşünceyle olan ilişkisini sürdürmüştür. Buna karşın Nietzsche ve Heidegger Varlık'ı olay olarak algılamışlardır. Vattimo'ya göre, hem Nietzsche hem de Heidegger için Varlık'tan söz edebilmemiz, bizim ve Varlık'ın hangi noktada olduğunun bilinmesine bağlıdır. Varlık olayından başka bir şey olmadığı için ontoloji de (Varlık'a ilişkin bilgimiz de), durumumuzun yorumundan başka bir şey değildir. Vattimo, Varlık'ın kendimizde tecrübe ettiğimiz olayının ise, bizim ve Varlık'ın tarihselleşmesine bağlı olduğuna¹¹⁵ dikkat çekerek, Nietzsche ve Heidegger'in tarihsel Varlık nosyonlarıyla idealist felsefenin (metafizik düşüncenin) ötesinde* bir konuma sahip olduklarına işaret eder.

¹¹⁴ Heidegger, **a.g.e.**, s. 225.

¹¹⁵ Vattimo, **a.g.e.**, s. 59.

* Vattimo'ya göre, Nietzsche ve Heidegger'in metafizik karşısındaki konumu, bir “aşma” veya onun “bir üstesinden gelinmesi” şeklinde nitelenemez. Zira aşma ve üstesinden gelme kavramları, modern

Vattimo, Nietzsche ve Heidegger'in Varlık yorumları arasında varolduğunu düşündüğü benzerlik ilişkisinden hareketle, her iki düşünürün nihilizm yorumlarının da benzer olduğunu iddia eder. Buna göre, Nietzsche'nin güç isteminde, "insanın merkezden x'e doğru yuvarlandığı durum" şeklindeki belirlemesiyle, Heidegger'in, "içinde Varlık'tan hiçbir şeyin kalmadığı süreç" şeklindeki belirlemesi temelde aynıdır. Vattimo, her ne kadar, Heideggerci tanımın insanın Varlık'ı unutmaya göndermede bulunduğunu kabul etse de, bunun, nihilizmin, insanın unutulmuş fakat yok olmayan Varlık'ın sağlamlığına sığınarak katlanabileceği bir bilgi aldatmacası olduğu anlamına gelmediğine dikkat çeker¹¹⁶. Vattimo, iki düşünürün nihilizm yorumları arasındaki benzerliğin daha iyi anlaşılabilmesi için, Heidegger'in Varlık'ın değere indirgenmesi şeklinde yapmış olduğu nihilizm tanımındaki değer kavramının, mübadele değeri olarak yorumlanmasını önererek, Heidegger'in tanımını, Varlık'ın mübadele değerine indirgenmesi biçiminde yeniden formüle eder. Vattimo'ya göre, Nietzsche'nin, yüce değerlerin değersizleşmesi tanımının, değer kavramını değil, yüce değer kavramını devre dışı bıraktığını ve böylece değer kavramının, gerçek anlamını, yani dönüşebilme ve sonsuz değişebilme kapasitesini ele geçirdiği düşünüldüğünde, Nietzsche ve Heidegger'in nihilizm tanımları, nihilizmin, kullanım değerinin mübadele değerine dönüşmesi şeklindeki tanımında örtüşecektir¹¹⁷.

Vattimo için Nietzsche ve Heidegger'in önemi, onların, Varlık'ın çözülmesi olarak kendini gösteren nihilizmi, bütün açıklığı ile görüp onaylayabilmelerinden kaynaklanır. Nihilizme yönelik tepkisel tutum alışlarla kıyaslandığında, onlar, kullanım değerinin mübadele değerine dönüşmesi anlamında nihilizmi, bir fırsat olarak telâkki etmişlerdir. Buna karşın hümanistik Marksizm, tinsel bilimlerin kurumsallaştırılmasıyla beraber fenomenoloji ve ilk dönem varoluşçuluğu, kullanım değeri ve onun normlarının yeniden canlandırılmasına yönelik vurguları nedeniyle, nihilizmin kemale ermesine

düşüncenin ilerleme mantığının içinde kalmayı ifade eder. Metafizik düşünce ile ilişkili konularını anlamada her iki düşünür için de müracaat edilebilecek kavram *verwindung* kavramıdır. Söz konusu kavramın Almanca'daki iki karşılığı, iyileşme (bir şeyin tesirinden kurtulma) ve eğip bükmedir. İlk anlamıyla düşünüldüğünde metafizik, ne bir fikir gibi terk edilebilen ne de artık inanmadığımız bir şeydir. Bilakis metafizik, tıpkı bir hastalığın bizde kalan izleri veya teslim olduğumuz acı bir şeydir. Kavramın ikinci anlamı olan çarpıtma anlamı ise, metafiziğe sadece teslim olunmayacağına, metafiziğin aynı zamanda bir değişim imkanını da içerdiğine işaret eder. Vattimo, **a.g.e.**, s. 215.

¹¹⁶ Vattimo, **a.g.e.**, s. 73-74.

¹¹⁷ Vattimo, **a.g.e.**, s. 75-76.

karşı dirençler olarak kendilerini göstermişlerdir. Vattimo aynı şekilde, *Tractatus* dönemiyle Wittgenstein ve Viyana kültürü ile başlayan, Anglo-Saxon analitik felsefesinin gelişimine kadar uzanan geleneğin de, Varlık'ın değere dönüşmediği ideal bir kullanım bölgesi oluşturma çabaları nedeniyle bu dirençlerin bir örneği olarak görür. Günümüzde nihilizme tepki olarak ortaya çıkan yeniden özümleme projelerinin dağılışına şahit olmamız, Vattimo'ya göre, Nietzsche ve Heidegger'in düşüncelerinin sunmuş olduğu ufkun nedenli önemli olduğunun bir göstergesidir¹¹⁸.

Vattimo'nun, Batı düşünce tarihi içindeki konumları ve nihilizm yorumları bakımından Nietzsche ve Heidegger'in düşünceleri arasında önemli benzerlikler bulunduğuna ilişkin tespitini önemseyip kabul etmekle birlikte, onun, iki düşünürün nihilizm yorumlarının aynı şeye tekabül ettiği yolundaki değerlendirmesini tartışmalı bulmaktayız. Bize göre, Vattimo'nun bu değerlendirmesi, onun, Nietzsche ve Heidegger'i, kendisinin de benimsemiş olduğu postmodern bir perspektifin kurucuları olarak görme eğiliminden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Vattimo, nihilizmi bir fırsat olarak telâkki eden postmodern anlayışa paralel bir şekilde, Nietzsche ve Heidegger'in nihilizme ilişkin yorumlarını değerlendirirken, onların, nihilizmin sorun teşkil eden mahiyetine ilişkin düşüncelerinden ziyade, nihilizmin sunmuş olduğu fırsatlara işaret eden değerlendirmeleri üzerinde durur¹¹⁹. Vattimo'nun düşünce izleği dikkate alındığında Nietzsche ve Heidegger, herhangi bir hakikat nosyonuna sahip olmayan nihilist düşünürler olarak karşımıza çıkarlar. Bu noktada Vattimo'ya şu itirazlar yöneltilebilir.

İlk olarak, Nietzsche ve Heidegger, nihilizmi bir fırsat olarak görüp onaylasalar da, onun, ila nihai kendini devam ettirecek olan bir süreç olduğu kanaatinde değildirler. Bu anlamda iki düşünür de nihilist olarak nitelenemez. Nietzsche, üst insan nosyonuna bağlı olarak yeni değerlerin yaratılması yoluyla nihilizmin üstesinden gelinebileceğine

¹¹⁸ Vattimo, a.g.e., s. 77.

¹¹⁹ Woodward, Ashley, "Nihilism and Postmodern in Vattimo's Nietzsche", **Minerva-An Internet Journal of Philosophy** 6 (2002), s. 51-67.

işaret ederken¹²⁰, Heidegger, insanın Varlık'la, Varlık'ın, onun mahiyetinde kendini ifşa edeceği bir ilişki kurmasıyla birlikte nihilizmin ötesine geçilebileceğine dikkat çeker¹²¹.

İkinci olarak Vattimo, Heidegger'in nihilizm tanımının anlam içeriğini, Nietzsche ve Heidegger'in nihilizm yorumlarını özdeş kılacak biçimde yorumlamak suretiyle değişikliğe uğratar. Vattimo'nun, temel aldığı Varlık'ın değere indirgenmesi biçimindeki nihilizm tanımı, Heidegger açısından bakıldığında nihilistik bir karakter arz etmektedir. Zira Heidegger'e göre, Varlık'ın bir değer olarak görülmesi nihilizmin en ileri formuna ulaştığının göstergesidir. Nietzsche'nin, Varlık'ı değer olarak düşünmesinin nedeni, Heidegger'e göre, tam da onun düşüncelerinin, nihilizmin söz konusu aşırı formunu muhtevi olmasından kaynaklanmaktadır¹²². Daha önce de işaret ettiğimiz üzere, Heidegger için nihilizm Varlık'ın unutulmasıdır. Şüphesiz Heidegger, Varlık'ın unutulmasını yine Varlık'ın takdiri (Varlık'ın kendini gizlemesi) olarak gördüğü için nihilizme direkt bir karşı çıkışın anlamsızlığını kabul eder, fakat bu, onun, nihilizmi olumladığı, Varlık'ın gizlemiş olduğu yüzünü göstermeyeceğini düşündüğü anlamına gelmez.

Son olarak Vattimo, Heidegger'in, nihilizmin üstesinden gelmeye yönelik Nietzscheci çabanın nihilistik olarak kalmasının da temel nedeni olarak gördüğü güç istemi öğretisinin, öznellik nosyonunun farklı bir biçimini sergilediğine ilişkin değerlendirmesini gözden geçirir. Vattimo'nun, çağımızın ilk radikal hümanist olmayan düşünürü olarak nitelediği Nietzsche¹²³, Heidegger'e göre, güç istemi ve üst insan nosyonlarıyla öznelciliğin ve nihilistik düşünme biçiminin ulaştığı en ileri noktada durmaktadır¹²⁴.

Aslında idealist felsefeye yönelik mesafeli bir tutum alış, Nietzsche ve Heidegger'den önceki düşünürler için de sözkonusudur. Schopenhauer, Kierkegaard, Feuerbach ve Marx gibi post-Hegelci düşünürler, idealizmin nihai savunusu olarak düşündükleri Hegelci felsefeye ciddi eleştiriler yöneltmişlerdir. Fakat bu düşünürler, her ne kadar idealizmin çöküşünü fark edebilmiş olsalar da, idealizmden tam bir kopuşu

¹²⁰ Deleuze, **a.g.e.**, s. 175.

¹²¹ Heidegger, **a.g.e.**, s. 225.

¹²² Heidegger, **a.g.e.**, s. 203.

¹²³ Vattimo, **a.g.e.**, s. 86.

¹²⁴ Heidegger, "The Word of Nietzsche: God is Dead", s. 95.

başaramamışlardır. Nihilizm tartışması bağlamında düşünüldüğünde, Steirner hariç söz konusu düşünürlerin, düşünceleriyle, henüz yetkinleşmemiş nihilizmin örneklerini sergilediklerini söyleyebiliriz.

Nihistani'nin de belirttiği üzere, Hegel'in felsefesi, Hristiyanlık ve Platonculuğun sentezinden oluşan bir teolojinin son rasyonel savunusu olma niteliğini haizdi. Bu felsefenin çöküşü, bir anlamda, nihilizmin de vuku bulması demektir¹²⁵. Bu yüzden, Hegel'in bütün radikal takipçileri, nihilizmin reddetme mantığına uygun olarak, varolan şeylerin reddini, kendi düşüncelerinin prensibi haline getirmişlerdir. Löwith, Marx'ın, kapitalist dünyanın tahrip olacağına ilişkin öngörüsünü; Kierkegaard'ın, romantik ironinin mutlak negativitesini, inanca sıçrama noktasına doğru şiddetlendirmesini; Steirner'in, kendini hiçlik üzerine yerleştirmesini; Feuerbach'ın, yeni bir şey yaratmak için mutlak anlamda negatif olunması gerektiğine işaret etmesini; söz konusu reddetme mantığının örnekleri olarak görür¹²⁶. Löwith, post-Hegelci düşünürler içerisinde Hegel'de ifadesini bulan sonu, en radikal tarzda kavrayan düşünürlerin ise, Marx ve Kierkegaard olduğunu düşünür. Çünkü Löwith'e göre, Marx ve Kierkegaard, bu sonun ötesinde nasıl ilerleneceği sorusu ile yüzleşebilmişlerdir. Hem Marx hem de Kierkegaard yeni bir başlangıcın, Hegel'de sonuna ulaştığı düşünülen yolun devam ettirilmesiyle değil, bu yoldan kesin bir ayrılma ile mümkün olabileceğini öne sürmüşlerdir. Bunu, Marx sosyal praksis, Kierkegaard ise etik davranış lehine pür spekülasyon düşünceden ayrılma yoluyla gerçekleştirmeye çalışmıştır¹²⁷.

Fakat Nihistani, Hegel karşıtlarının, düşüncelerini, nihilizm tarihsel bir sorun olmadan önce ortaya koymuş oldukları için, her ne kadar nihilizmin habercileri olsalar da, kamil anlamda birer nihilist olmadıkları kanaatindedir. Ona göre bu düşünürler, varlık henüz hiçlik olarak tecrübe edilmeden önce, varlığın hükümsüzlüğü olarak kendini hissettiren sorunun üstesinden gelmeye çalıştıklarından dolayı, idealist düşünceden tam bir kopuşu başaramamışlardır. Nihistani, Hegel karşıtlarını, Hegelci idealizme karşıt tutumları nedeniyle realistler olarak niteler. Bu düşünürler, *realitat* ile geçmişin sütunları üzerinde varlığını sürdürmüş olan mutlak idealizmin çöküşünün

¹²⁵ Nihistani, **a.g.e.**, s. 13.

¹²⁶ Löwith, **a.g.e.**, s. 203.

¹²⁷ Löwith, **a.g.e.**, s. 201.

akabinde meydana gelen boşluğu doldurmayı amaçlamışlardır¹²⁸. Realizm, Schopenhauer'da, kurtuluşun yeni bir imkanı olma amacına matuf istemin metafiziği olarak; Kierkegaard'ta, inanç için yeni bir temel olma niteliğini haiz varoluşçuluk olarak; Fauerbach'ta ise, insanlığın gerçekleştirilmesi anlamında yeni bir antropoloji iddiası olarak kendini göstermiştir¹²⁹.

Schopenhauer'a göre, real olan, yani algularımızdan bağımsız olarak gerçek anlamda varolan şey, istemdir. Bu istem, kör ve akıldışı yaşama istemi olup, diğer bütün şeyler onun birer tezahüründen ibarettir. Yaşama istemi, bu nedenle, nihai gerçektir. Yani o, Schopenhauer için, Kant'ın "kendinde şey" olarak adlandırdığı şeye tekabül etmektedir¹³⁰. Schopenhauer, istemin, sonsuz bir çaba, bitmek tükenmek bilmeyen bir mücadele olduğunu düşündüğü için, ondan vazgeçmeden insanın kurtuluşa ulaşamayacağını düşünür¹³¹. Bu kurtuluş, Schopenhauer'a göre, kısmi ve mutlak kurtuluş olmak üzere iki şekilde mümkün olabilir. İlkinden insan sanat yoluyla ilgilerinin ve çıkarlarının üzerine çıkarak istemin köleliğinden özgürleşir. Fakat sanatın sağlamış olduğu mutluluk geçici bir mutluluktur¹³². Kalıcı olan, yaşama isteminden vazgeçme, yani çilecilik yoluyla sağlanan mutluluktur. Schopenhauer, kendisini bencillik, dayatma ve çatışmada gösteren yaşama istemini kötülüğün kaynağı olarak gördüğü için, ahlâkın da ancak, bu istemin reddedilmesiyle mümkün olabileceğini düşünür¹³³.

Nietzscheci bir perspektifle değerlendirildiğinde, Schopenhauer'ın düşüncelerinin nihilistik mahiyeti, tam da onun yaşamı yadsıyan kötümserliğinden kaynaklanır. Nietzsche'ye göre, Schopenhauer'ın yaşama ve istemeye karşı nefretinin arkasında, isteme ilişkin yanlış bir anlayışa sahip olması bulunmaktadır. Bu yüzden o, istememekte, amaçsız bir şekilde varoluştaki değerli bir şeyler görmüştür¹³⁴. Nietzsche, düşüncelerinde Hıristiyan ruhunun kalıntılarını taşıdığını düşündüğü Schopenhauer'ın,

¹²⁸ Nihistani, **a.g.e.**, s. 28.

¹²⁹ Nihistani, **a.g.e.**, s. 22.

¹³⁰ Nihistani, **a.g.e.**, s. 14.

¹³¹ Copleston, Frederick, **Felsefe Tarihi 7/2: Nihilizm ve Materyalizm**, (Çev. Deniz Canefe), İdea Yayınları, İstanbul, 1998, s. 36.

¹³² Copleston, **a.g.e.**, s. 40.

¹³³ Copleston, **a.g.e.**, s. 44.

¹³⁴ Nietzsche, **The Will To Power**, s. 52.

bu ruhun çöküşü olarak anladığı *decadence*n bir tipi, onun düşüncelerinin ise, söz konusu çöküşün yarattığı kötümserliğin yansıması olan pasif nihilizmin bir örneği olduğu kanaatindedir.

Schopenhauer'da pesimizm biçiminde ifadesini bulan nihilizm sorunu, Kierkegaard'ta can sıkıntısı olarak kendini gösterir. Kierkegaard, can sıkıntısını, her şeyi birbiriyle ilişkilendiren bütünlüğün merkezinden, Tanrı'nın kendini geri çekmesi ile meydana gelen sonsuz boşlukla yüzleşmenin bir sonucu olarak görür¹³⁵. Kierkegaard'a göre, söz konusu boşluk başlangıçta insana sınırsız bir özgürlük imkanı sunar. İnsanın yalnızca kişisel duygu ve arzularının peşinden koştuğu *estetik varoluş* düzeyinde, şu ya da bu seçeneği tercih etmesinde kendisini sınırlandıran hiçbir şey yoktur. Fakat insan her tercihte kendisini sonsuz sayıdaki diğer seçeneklerden mahrum bıraktığı için seçeneklerin sonsuzluğu karşısında kendi sonluluğunun farkına varır. Böylece insan, her şeyi anlamsız hale getiren gelip geçicilikle yüzleşir. Hiçlik derinleştikçe can sıkıntısı da derinleşir. Kierkegaard bu durumda insanın önünde iki seçeneğin bulunduğunu düşünür; insan ya umutsuzluk içerisinde varlığını sürdürecektir, ya da *etik varoluş düzeyine* bir sıçrama yapacaktır.

Kierkegaard'a göre, etik varoluş düzeyinde insan, belirli ahlâkî ölçüt ve zorunlulukları kabul ederek yaşamına biçim ve tutarlılık vermeye çalışır¹³⁶. Fakat zamanla ahlâkî yasanın gerektiği biçimde yerine getirilmesinde kendi yetersizliğini anlar ve kendine yeterlili olmaktan yoksunluğunun ve günahının bilincine vararak, inancın duruş noktasını seçme ya da reddetme ile karşı karşıya kalır¹³⁷. Bu durumda insan, ancak Tanrı ile ilişkisini bulduğu *dinî varoluş düzeyine* sıçrama yaparak, günah bilincinin yaratmış olduğu sıkıntıdan kurtulabilir.

Kierkegaard, gerçek olanın evrensel ve aklî değil, kişisel ve varoluşsal olduğunu iddia ederek, spekülâtif düşünceye yönelik mesafeli tutumunu ortaya koymuştur. Fakat Nietzsche ile kıyaslandığında Kierkegaard, son tahlilde, bireysel varoluşu Tanrı ile ilişkilendirdiği için teolojik düşüncenin içinde kalmış ve Hegelci düşüncenin çöküşü ile

¹³⁵ Nihistani, **a.g.e.**, s. 18.

¹³⁶ Copleston, **a.g.e.**, s. 101.

¹³⁷ Copleston, **a.g.e.**, s. 102.

baş gösteren krizin sonuçlarını, Tanrı'nın ölümünü ilan edecek kadar ileriye götürememiştir.

Feuerbach ve Marx'ta ise, nihilizm, bir yabancılaşma sorunu olarak karşımıza çıkar. Her iki düşünür de söz konusu sorunun üstesinden gelmede, bu sorunun sebebi olarak gördükleri idealizmin aşılması gerektiği konusunda hemfikirdirler. Buna rağmen gerek Feuerbach gerekse Marx'ın, düşüncelerinde, karşısında olduklarını düşündükleri idealist düşünce geleneğinin izlerini taşıdıklarını söyleyebiliriz.

Feuerbach'a göre yabancılaşma, insanın kendinden ayrılmasıdır. Bu ayrılmanın temelinde ise din bulunmaktadır. İnsan dinde, özünü (istek, özlem ve niteliklerini) kendi dışına yansıtarak onu, Tanrı olarak nesneleştirir. Böylece kendisini zavallı, sefil ve günahkar bir varlığa indirger. Feuerbach, her ne kadar yabancılaşma sorununun üstesinden gelerek insanlık için yeni bir imkan sunma amacına matuf antropolojisini din eleştirisi üzerine inşa etse de, dinin bu yeni antropoloji için görmüş olduğu olumlu işlevi göz ardı etmez. Zira insanın, kendi özünün, bir idea olarak insanî özün bilincine varması, ancak dinin gelişim sürecinin sonunda mümkün olabilmıştır. Feuerbach bu anlamda, politeizmden monoteizme geçişin son derece önemli olduğu kanaatindedir. Monoteizmle birlikte farklı insanların farklı isteklerinin yansımaları ile nesneleşen tanrıların yerini, bütün insanların ortak paydası olarak insanî özün yansımalarıyla nesneleşen aşkın tek Tanrı düşüncesi almıştır¹³⁸. Feuerbach'a göre, insan ve Tanrı arasındaki karşıtlık, teolojik düşüncenin son evresinde, yani Hıristiyan teolojisinin felsefi bir savunusu olan Hegel'in felsefesinde, *Mutlak Akıl*'in sağlamış olduğu birlik yoluyla giderilmeye çalışılmıştır. Fakat Hegel'in yabancılaşma sorununun çözümü olarak sunduğu panteizm, gerçekte teolojinin, teolojik açıdan yadsınmasından başka bir şey değildir. Bu durumda yapılması gereken, Hegel'in sistemini tersine çevirerek, Tanrı'nın yerine insanı koymaktır¹³⁹. Böylece insan, Tanrı'ya yansıtılmış olduğu özün, gerçekte insanlığa ait olduğunun farkına varacak ve teolojik düşünce de yerini antropolojiye bırakacaktır.

¹³⁸ Copleston, a.g.e., s. 59.

¹³⁹ Feuerbach, Ludwig, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, (Çev. Oğuz Özügül), Ara Yayınları, İstanbul, 1991, s. 62.

Feuerbach, her ne kadar, teolojiden kurtulmanın bir yolunu göstermiş olduğunu düşünse de, Hıristiyan düşüncesindeki ruh nosyonunun yerine insanî öz nosyonunu ikame ettiği için, onun düşünceleri de teolojik bir karaktere sahiptir. Zira, hem ruh hem de insanî öz nosyonu, kişinin kendisine değil, onun dışında, ona bütünüyle yabancı olan gayr-i maddî bir şeye gönderme yapar¹⁴⁰. Stirner'in ifadesiyle “yabancılık, kutsal olanın kriteridir ve kutsal olan şey ise benim olmayan bir şeydir.”¹⁴¹

Marx da, Feuerbach gibi, nihilizm sorununu insanın yabancılaşması* olarak teşhis eder. Fakat Marx'ta, yabancılaşan insanî özün ne olduğu konusu, Feuerbach'taki kadar sarih değildir. Hatta Marx, praksis felsefesi doğrultusunda, insanı, oluşumunda insanın kendi eylemlerinin de etkili olduğu toplumsal ilişkilerin bir ürünü olarak gördüğü için, düşüncelerini insanî öz nosyonu üzerine inşa eden Feuerbach'ı eleştirir de¹⁴².

Her ne kadar, Marx hakkındaki genel kanaat onun, erken dönemlerindeki düşüncelerinde barındırdığı hümanizmi daha sonra terk ettiği şekildeyse de, bize göre Marx, düşüncelerinin bütününde öne çıkan özgürlük nosyonu nedeniyle, belirli bir insan doğası anlayışına sahiptir. Myers'a göre, bu doğa kendini, yaratıcı çalışmada ifade eden insanî ihtiyaç ve kapasite olarak gösterir. Fakat insanî kapasite, gerçekleştirilmesi insanın diğer insanlarla ilişki içerisinde bulunmasına bağlı olduğu için, toplumsal bir niteliği haizdir¹⁴³. Bu durumda Marxçı anlamda özgürlük, insanın söz konusu kapasitesini gerçekleştirebilmesine, yani insanın kendini yaratmasına; yabancılaşma ise, insanın bu özgürlük imkanından mahrum kalmasına işaret etmektedir. Marx insanî varoluşun, kurgulanmış formlar içerisinde dondurulduğu ve insanların birbirlerini sahip olunan ekonomik roller ve değerler bağlamında telâkki ettiği kapitalist toplumlarda,

¹⁴⁰ Stirner, **a.g.e.**, s. 41.

¹⁴¹ Stirner, **a.g.e.**, s. 47.

* Heidegger'e göre, Marx'ın Hegel'den aldığı yabancılaşma nosyonu, aslında metafizik bir formda Varlık'ın takdirinin hissettirdiği evsizlik duygusundan (nihilizm) başka bir şey değildir. Heidegger, Marx'ın yabancılaşma deneyiminin, tarihin özsözsel bir anlamını yakaladığı için, diğer bütün tarihsel mülahazalardan daha üstün olduğunu düşünür ve tarihsel olanın aslı önemini kavrayamayadıklarından dolayı hem fenomenolojinin hem de varoluşçuluğun Marx'la üretici bir diyaloga giremediklerine işaret eder. Heidegger, “Letter on Hümanism”, **a.g.e.**, s. 258-259.

¹⁴² Marx, “Feuerbach Üzerine Tezler”, (Çev. Ahmet Kardan), **Alman İdeolojisi [Feuerbach]**, Sol Yayınları, İstanbul, 1992, s. 22.

¹⁴³ Myers, David B., “Marx and The Problem of Nihilism”, **Philosophy and Phenomenological Research**, Volume 37, s. 196.

yabancılaşmanın da en ileri biçimine ulaşacağını düşünür¹⁴⁴. Marxçı bir perspektifte düşünüldüğünde, insanın özgürlüğüne kavuşabilmesi, ancak kapitalist toplumun iç çelişkilerinin sonucu olarak yıkılması ve yerini komünist bir topluma bırakması ile mümkün olabilecektir.

Rosen'a göre, Marx'ın felsefi antropolojisi, her ne kadar nihilizm sorununun üstesinden gelmiş gibi görünse de, üstesinden gelinememiş bir insan-doğa düalizmini muhtevi olduğu için, aslında nihilistik bir mahiyet arz etmektedir. Bu düalizm ise, kendisini, Marx'ın tarihsel ontolojisi ile insan doğası kavramlaştırması arasındaki çelişki olarak gösterir. Buna göre, bir yandan insanın kendini yaratması söz konusu iken, diğer yandan Aristotelyen anlamda kendini tamamlayan bir insan doğası anlayışı sözkonusudur. Eğer doğa, insanî çalışmanın bir ürünü anlamında yaratılan bir şey ise, insanî söylemin objektif ölçütü olarak hizmet edemez¹⁴⁵. Bu durumda neyin iyi, neyin kötü, komünist toplumun kapitalist topluma göre daha iyi olup olmadığı gibi sorular karşısında müracaat edilebilecek bir kriter de yok demektir. Dolayısıyla Marx'ın tarihsel ontolojisinin mantıksal sonucu nihilizmolup*, Marx'ın düşünceleri de, içerisinde onun tarihselciliğinin sonucu olan nihilizmi gizleyen ve aslında Marx'ın tarihselciliğiyle çelişkili bir iyi nosyonunu barındırdığı için nihilistiktir.

Kuşkusuz Marx-nihilizm ilişkisine yönelik yukarıdaki tespit, Marx'ın bir nihilizm tartışması bakımından önemini göz ardı etmeyi gerektirmez. Marx'ın önemi, onun, modern dönemi karakterize eden nihilizm/yabancılaşma sorununa ilişkin

¹⁴⁴ Myers, **a.g.m.**, s. 195.

¹⁴⁵ Rosen, **a.g.e.**, s. 201.

* Myers'a göre, Marx'ın amacı, insanın değere yönelik ihtiyacının, tarihi aşmaksızın tatmin edilebileceğini göstermektir. İyinin tarih içerisinde bulunduğunu söylemek, onun tarihle özdeş olduğu anlamına gelmez. Bu anlamda Rosen'ın düşündüğünün aksine, Marx bir tarihselci değildir. Marx'ın standardı insandır. Bu nedenle, Marxçı düşünce açısından bakıldığında, tarihteki bütün eylemler insanî olarak nitelendirilemez. Rosen'a karşıt bir şekilde Myers, Marx'ın düşüncelerinin nihilizme kapı açtığı kanaatinde değildir. Eğer nihilizm, bireylerin, doğa ve diğer insanlara yönelik sonuçlarını düşünmeden, kendi memnuniyet ve güçlerini maksimize etmek yönündeki eylemleri anlamında, aşırı bir egoizme gönderme yapıyorsa, Marx'a göre bu anlamda nihilizm, kapitalist toplumun bir karakteristiğidir. Buna göre, nihilistik egoizmden kurtulmak için aşkın değerlere müracaat zorunlu bir koşul değildir. Marx'ın düşünceleri bağlamında düşünüldüğünde, yapılması gereken, biri negatif diğeri pozitif olmak üzere iki argümana müracaat etmektir. Hobbesçu bir anlam içeriğine sahip olan negatif argüman, her bireyin, kendi çıkarını düşünse bile, kapitalist bir toplumda sürekli tehdit altında olacağını kabul ederek, sınıflı toplumun olumsuzlanması gereğini ima ederken; pozitif argüman, bireyin, kendini realize etmek için diğer insanlara ihtiyaç duyması anlamında kendini yaratmanın sosyal bir aktivite olduğuna işaretlerle, sınıfsız bir toplumun gerekliliğini ima eder. Myers, **a.g.m.**, s. 200-204.

düşünceleriyle, çalışmamızın da perspektifini oluşturan Nietzsche'nin düşünceleri arasındaki benzerlikler göz önünde bulundurulduğunda daha da açık hale gelecektir. Caygill'in da ifade ettiği üzere, Nietzsche ve Marx'ın paylaştığı iki ortak temadan bahsetmek mümkündür; ilki, modern özneliliğin nihilistik durumunun analizi, ikincisi ise, bir dönüşüm veya devrim imkanının analizidir. Bu anlamda, her iki düşünür de kriz düşünürleridir. Fakat onlar krizi, bir hastalığın teşhis edilmesi anlamında patolojik bir moment olarak değil, aynı zamanda bir karar verme ve yargılama momenti olarak ta görürler. Her iki düşünür de, krizin, modernitenin yasa koyucu öznesi olan *otonomusun* krizi olduğunu fark etmiştir. Öznellik krizi, Marx'ta, "katı olan her şey buharlaşıyor", Nietzsche'de ise, "Tanrı öldü" sözü ile ifade edilmiştir. Aynı şekilde, her iki düşünürün kriz analizinin merkezi de, "dönüş" kavramıdır. Hem Marx hem de Nietzsche, öznedeki bir krize işaret etmekle kalmayıp, özneyi dönüştüren devrimci ve aşırı bir dönüşüme de işaret eder¹⁴⁶. Warren'ın ifadesiyle, yabancılaşmanın, proletaryanın şuuruna burjuva toplumunun ötesine geçmek konusunda bir baskı oluşturacağını düşünen Marx'a paralel bir şekilde Nietzsche de, nihilizmi, hakim kültürün ötesine geçmede bir imperatif olarak görmüştür¹⁴⁷.

Marx praksis felsefesiyle, her ne kadar pratiğe vurgu yapan Nietzsche gibi, Hegelci düşünceye karşıt bir tutum sergilese de, teleolojik tarih felsefesi ve hümanizmi nedeniyle düşüncelerini, idealist/metafizik düşüncenin bir devamı olmaktan kurtaramamıştır. Hegel'in ardılları içerisinde, sekülerize olmuş Hegelciliğin nihilistik özünün farkına varan ve bunu cesaretle sonuna kadar götürebilen düşünür ise, yalnızca Stirner olmuştur.

Nihilizm terimini kullanmış olmamasına rağmen, Stirner de, Nietzsche gibi, önceki ideal ve değerlerin kendi kendilerini tüketerek, hiçliğe doğru çöktüğünü göstermeye çalışmıştır. Stirner için *egoizm*, böyle bir çöküşün nihai ve kaçınılmaz sonucudur. Yani egoizm, dinin, felsefenin ve ahlâkın temellerindeki boşluğun keşfedilmesiyle zuhur etmiştir¹⁴⁸. Bu anlamda, tıpkı Nietzsche gibi, Stirner de, yalan ve

¹⁴⁶ Caygill, Howard, "The Return of Nietzsche and Marx", **Nietzsche, Feminism and Political Theory**, (Edited by. Paul Patton), Rutledge, 1993, s. 190-191.

¹⁴⁷ Warren, **a.g.e.**, s. 88.

¹⁴⁸ Nihistani, **a.g.e.**, s. 104.

ikiyüzlülük üzerine temellenen hayalî bir ruhsal dünya (gerçek dünya) nosyonundan kaynaklandığını düşündüğü problemin, birkaç bin yıllık tarihin bir problemi olduğunu ve onun, ancak 19.yy'ın son yarısında bir problem olarak teşhis edilebildiğini düşünür ve Nietzsche gibi o da, varoluşsal olarak tarihle yüzleşir¹⁴⁹.

Stirner, egoizmle sonuçlandığını düşündüğü söz konusu tarihin evrelerini, “insan yaşamının gelişimi” metaforuyla ortaya koymaya çalışır. Stirner’e göre, çocuk realisttir. Dünyadaki nesnelere yakın bir ilişki içerisindedir ve gerçekliğin onlardan müteşekkil olduğunu düşünür. Bu evrede insan, henüz kendisinin doğadan ayrı bir varlık olduğunun farkına varabilmiş değildir. Gençlikle birlikte insan, gerçekliğin, nesnelere ötesinde, düşünce düzeyinde bir varlığa sahip olduğunu tasavvur etmeye başlar. Artık gerçek olan idea/ruh’tur. Stirner’e göre bu evreye damgasını vuran idealizmdir. Gençlik döneminden sonra insan, nihayetinde, gerçek olan tek şeyin eşsiz, benzersiz, yani biricik olan kendisi olduğunun farkına varır. Egoist insan, şeyler ve düşüncelerle kendi memnuniyeti bakımından ilgilenir¹⁵⁰.

Nietzsche’nin metafizik düşünce olarak nitelediği geleneğin, Stirner’deki karşılığı, din, ahlâk ve felsefenin iç içe olduğu idealizmdir. Tıpkı Nietzsche gibi Stirner de, Sokrates’i, söz konusu düşünce açısından önemli bir figür olarak görür. Stirner’e göre, Sokrates varolan şeylere yönelik şüphesiyle, yani gerçekliğin şeylerin ötesinde, onlara aşkın bir şey olduğu hakkındaki düşünceleriyle realizmden idealizme geçişte öne çıkan bir düşünürdür¹⁵¹. Nietzsche’nin metafizik düşünceye yönelttiği eleştirilere benzer eleştirileri, Stirner de, egoistik bir duruş noktasından idealizme yöneltir. Bu bağlamda Stirner’in Tanrı, insanlık, iyi, adalet, özgürlük gibi soyut kategorilere yönelik eleştirilerini, bir özcülük eleştirisi olarak mütalaa etmek mümkündür. Aynı şekilde, Stirner’in, doğru insanın, gelecekte bulunan, özlem duyulan bir şey olmadığı, halihazırda varolan, real olan bir şey olduğu; gelecekteki bir özlemin ifadesi olan insan tasavvurunun, biri, ele geçirilemez, tamamlanacak olan gerçek benlik, diğeri ise, ruhsal olmayan, bu nedenle de gerçek olmayan ve feda edilmesi gereken sahte benlik olmak

¹⁴⁹ Nihistani, **a.g.e.**, s. 105.

¹⁵⁰ Stirner, **a.g.e.**, s. 15-16.

¹⁵¹ Stirner, **a.g.e.**, s. 20.

üzere ikiye ayrılmış bir benlik anlayışı üzerine temellendiği şeklindeki ifadeleri de, onun düalizm eleştirisinin bir örneği olarak görülebilir¹⁵².

Fakat bize göre, Stirner'in asıl önemi, onun, nihilistik bir mahiyete sahip olduklarını düşündüğümüz, Tanrı, insanlık, devlet*, toplum gibi sahte bütünleştirme nosyonlarına yönelik eleştirilerinden kaynaklanır. Stirnerci bir perspektifle düşünüldüğünde, bütünlük söylemlerinin tamamı egonun biricikliğini, eşsizliğini ve gücünü zayıflatma fonksiyonuna sahiptir. Zira her türlü bütünlük, bireysel olanın değersizliği üzerinden değer kazanır. Ya da tersinden söyleyecek olursak, bireysel olan değerini, sahip olduğu her şeyi bütünün değerli kılınmasına bağlı olarak elde eder. Söz konusu bütünlük söylemlerinde, egonun kendine dönük her ilgi ve çabası günahkarlık, ahlâksızlık ya da bencillik olarak yaftalanarak değerden düşürülür. Buna karşın, Stirner'e göre, ego her şeyin sahipliğini bizatihi kendisinde içerir. Bu sahiplik (ownness) hiçbir şekilde kendisi dışındaki yabancı bir standarda gereksinim duymaz. O yalnızca sahip olanın bir tanımlaması, bir beyanıdır¹⁵³. Egonun, sahipliğin yalnızca kendisiyle ilişkili olduğunu anlaması, egonun diğer şeylerden bağımsız olarak kendisini biricik olarak bilmesi anlamına gelir. Böylece ego, biricikliğinde yaratıcı hiçliğinin farkına varmış olur. Her şeyi, kendi ilgilerin doğrultusunda değersizleştirerek, kendisini hiçlik üzerine yerleştirir ve kendi yaratıcısı haline gelir¹⁵⁴.

Stirner ile birlikte, çalışmamızın nihilizm bölümünü tamamlamış bulunuyoruz. Sonraki bölümlerde, Nietzsche'nin düşüncelerini merkeze almakla birlikte, yer yer

¹⁵² Stirner, **a.g.e.**, s. 436, 438.

* Stirner, politik düşünce ile ilgili literatürde, devlet ve toplumsal kurumlara yönelik eleştirileri nedeniyle, anarşist bir düşünür olarak takdim edilmektedir. Örneğin Marshall, Stirner'i , bireyci anarşizmin en aşırı formunun bir savunucusu olarak görür. Marshall'a göre, Stirner'in düşüncelerinde, her ne kadar onu nihilizmle ilişkilendirmeyi mümkün kılacak öğeler bulunabilse de, o gerçekte bir anarşisttir. Marshall, Peter, **Anarşizmin Tarihi**, (Çev. Yavuz Alogan), İmge Kitabevi, Ankara, 2003, s. 319-320. Bize göre, klâsik anarşizm bağlamında düşünüldüğünde, Stirner'in bir anarşist olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Çünkü, klâsik anarşistler her türlü iktidarın kötü olduğunu ilke olarak kabul etmişler ve güç ilişkilerinin olmadığı, dayanışma esasına göre işleyen gönüllü birlikleri idealize etmişlerdir. Buna karşın Stirner, gücü, bütünüyle yadsıyan bir anlayışa sahip değildir. Tam tersine Stirner, bireyin gücünü kullanmasını, onun kendini yaratmasının bir koşulu olarak görür ve olumlar. Stirner'in karşı çıktığı, bireyin sözkonusu gücünü fark etmesine ve kullanmasına engel olarak düşündüğü, devlet, toplum ve toplumsal kurumlar gibi başka güçlerdir. Stirner, devlete yönelik eleştirileri nedeniyle anarşist olarak kabul edilse bile, bize göre, onun bu anlamdaki anarşizminin arkasında da nihilizmi olumlayan egoizmi bulunmaktadır.

¹⁵³ Stirner, **a.g.e.**, s. 224.

¹⁵⁴ Stirner, **a.g.e.**, s. 490.

Heidegger ve Stirner'in düşüncelerinden de istifade etmeye çalışacağız. Bu noktada Stirner ve Heidegger'i, çalışmamız bakımından önemli kılan hususları şu şekilde ortaya koyabiliriz.

İlk olarak, hem Stirner hem de Heidegger, Nietzsche gibi, nihilizmi, uzun süre hakimiyetini sürdürmüş olan Batı düşünce geleneğinin bir yazgısı olarak görmüşlerdir. İkinci olarak, her iki düşünür de, Nietzsche ile paralel bir şekilde, nihilizmi yeni bir düşünme için fırsat olarak telâkki edip onaylamışlardır. Son olarak, her iki düşünür de, yine Nietzsche gibi, modern düşüncüyü, nihilizmin sebebi olduğunu düşündükleri Batı düşünce geleneğinin devamı olarak görmüşler ve böylece modern düşüncenin nihilistik karakterini teşhis edebilmişlerdir.

Bu son husus, çalışmamız bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü, Nietzscheci bir perspektifle değerlendirildiğinde, günümüzdeki politik nihilizm sorununun, modern politik felsefenin bir sorunu olduğu ortadadır. Metafizik düşüncenin nihilistik mahiyetini karakterize eden özellikler, modern politik düşünce için de geçerlidir. Bu anlamda, modern politik düşüncenin açık bir eleştirisini sunan Stirner'in ve modern politik düşüncenin sorunlarının anlaşılmasında önemli açılımlar sağlayabileceğini düşündüğümüz Heidegger'in düşünceleri, nihilizm sorununa yönelik Nietzscheci perspektifin tamamlayıcı unsurları olarak görülebilir.

Öte yandan, Heidegger, nihilizm sorununun etik ve politik düzeyde üstesinden gelme amacına matuf Nietzscheci çabanın taşıdığı sorunlara işaret etmesi bakımından da önemlidir. Hem Nietzsche hem de Stirner'deki "bireyleşme" vurgusunun, sübjektivizmle sonuçlanma ihtimali göz önüne alındığında, bize göre, Heidegger'in hümanizm ve modern tekniğin mahiyetine yönelik düşünceleri, söz konusu Nietzscheci çabanın sigortası olma niteliğini haizdir.

Nietzsche için nihilizm, özünde, bir bireyleşememe sorunu olduğu için, politik olmaktan önce etik bir sorundur. Aynı şekilde, nihilizm sorununun üstesinden gelmeye yönelik bir çaba da, öncelikle etik bir çaba olmak durumundadır. Bu yüzden, etik ve politika arasındaki söz konusu öncelik ilişkisi göz önüne alındığında, Nietzscheci perspektifin politik nihilizm sorunuyla ilişkisinin, etik dolayısıyla ele alınması

gerekmektedir. Politik felsefede nihilizm sorununu tartışmadan önce, çalışmamızın ikinci bölümünü, Nietzsche'nin etiğine ayırmamızın nedeni de budur.

İKİNCİ BÖLÜM

NIHİLİZM SORUNUNA BİR CEVAP OLARAK NIETZSCHE’NİN ETİĞİ

I- NIETZSCHE-ETİK İLİŞKİSİ ve ETİĞİN KAVRAMLAŞTIRILMASI SORUNU

Kendisini kimi zaman ahlâk karşıtı¹⁵⁵ olarak tanımlayan, kimi zaman da ahlâk-dışı¹⁵⁶ olduğunu söyleyerek, iyinin ve kötünün ötesinde konumlandırıan bir filozofun, ahlâka ve dünyanın ahlâkî yorumuna yöneltmiş olduğu yıkıcı eleştirilerine rağmen, pozitif içerime sahip bir etik anlayışa sahip olduğundan bahsetmenin, ilk bakışta sorunlu olduğu düşünülebilir. Fakat söz konusu bahsin daha başında, sorunun, Nietzsche’nin ahlâk karşıtlığı ya da ahlâk-dışılığı ile, onun, bir ahlâka ya da etiğe sahip olduğu düşüncesi arasındaki çelişkiden ziyade, hakim etik anlayışın evrenselci karakterinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu nedenle, Nietzsche’nin etiğine yönelik bir tartışma, öncelikle, hakim etik anlayışın etiği nasıl kavramlaştırdığı?, Bu kavramlaştırmanın Nietzsche’nin felsefesinin etik içerimini anlamak bakımından neden sorunlu olduğu?, Nietzscheci perspektife uygun bir etik kavramlaştırmasının mahiyetinin ne olduğu? gibi soruların cevabını arayarak işe başlamak durumundadır.

Yunanca’daki *ethos* sözcüğünden türeyen etik, anlam itibariyle iki kullanıma sahiptir. İlk kullanım, alışkanlık, töre, görenek anlamlarına işaret eder. Etiğin bu anlam içeriğiyle kullanımında, her ne kadar içinde yaşadığı toplulukta hazır bulmuş olduğu normlara riayet etmiş olsa da, kişinin, bu normları, içselleştirerek bir karakter olarak edinimi söz konusu değildir. İkinci kullanımında ise etik, kişinin, talep edilen iyiyi gerçekleştirmek için, eylem kurallarını ve değer ölçütlerini kavraması, benimsemesi ve alışkanlık haline getirmesi anlamlarına karşılık gelir¹⁵⁷. Etiğin bu iki kullanımı arasındaki ayırım, günümüzün hâkim felsefe dilindeki, “şeylerin değeri ile ilgili bir

¹⁵⁵ Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, s. 27.

¹⁵⁶ Nietzsche, **İyinin ve kötünün Ötesinde**, (Çev. Ahmet İnam), Gündoğan Yayınları, Ankara 1997, s. 130.

¹⁵⁷ Pieper, Annemarie, **Etiğe Giriş**, (Çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999, s. 30.

hazır yargılar bütünü”¹⁵⁸ anlamındaki moral (ahlâk) ile evrensel niteliği haiz, insanî özneye referansla tanımlanan etik arasındaki ayırımın da temeli olarak görülebilir. Tikelliği, olumsuzluğu ve durumsallığı içeren ilk anlam ile kıyaslandığında, görelî bir düzene, istikrara ve kalıcılığa işaret eden ikinci anlam, evrenselci etik için de bir başlangıç noktası oluşturmuştur. Etiğin tarihi dikkate alındığında, söz konusu iki anlam arasındaki ayırım, ahlâkın rasyonel olarak temellendirilmesi ve böylece evrensel ahlâkî ilkelere ulaşılmasına yönelik arayışlara paralel olarak ikinci anlamın dönüşümü ile iyice belirgin hale gelmiş ve günümüzdeki moral-etik ayırımı biçimine bürünmüştür. Bu dönüşümün, belirli bir dönemde sorulan ahlâkî soruları çerçevelemede kullanılan anahtar kavramların, anlamlarının açıklığını kaybetmesi sorununa bir çözüm olarak kendini gösteren ve ahlâkî soruların cevaplanabilmesinin belirli felsefî soruların cevaplanmasına bağlı olduğu düşüncesinde ifadesini bulan felsefî etik¹⁵⁹ ya da Nietzsche’nin, akıl, erdem ve mutluluk eşitliği biçiminde formüle ettiği¹⁶⁰, Sokratesçi rasyonalizm ile başladığını söyleyebiliriz¹⁶¹. İnsanın diğer varlıklardan, akıl yetisiyle ayrıldığı ve içinde yaşadıkları tarihsel ve toplumsal koşullar ne olursa olsun, bilgi (akıl) ve erdemin özdeşliğinden dolayı, bütün insanların mutlu olmak bakımından eşit oldukları, düşünceleri üzerinde yükselen Sokratesçi etiğin, her ne kadar en tipik örneğini Kant’ta bulabileceğimiz modern etikteki kadar açık bir özne ve evrensellik vurgusuna sahip olmasa da, insan türünün tek tip bir manevi yapısı olduğu ve mutluluk arayışının her yerde özdeş olduğu varsayımlarını içeren “rasyonel potansiyellerin eşitliği”¹⁶² fikri ile modern etik doğrultusunda atılmış önemli bir adım olduğu açıktır. Bu fikri, modern düşünceye gelinceye kadarki bütün önemli ahlâk felsefelerinde görmek mümkündür. Mutluluğu (hazzı), insanın acılardan kurtulması olarak tanımlayan, kendisini gereksiz korkulardan arındıran ve kendisine acı veren şeylerden uzak tutabilen herkesin, mutlu olabileceğini kabul eden Epikürçülük; içinde bulunduğu dışsal koşullar ne olursa olsun bütün insanların doğayı yöneten *logos*’tan bir parça

¹⁵⁸ Kuçuradi, Ioanna, **Nietzsche ve İnsan**, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1997, s. 7.

¹⁵⁹ MacIntyre, Alasdair, **Ethik’in Kısa Tarihi**, (Çev. Hakkı Hünler-Solmaz Zelyüt Hünler), Paradigma, İstanbul 2001, s. 9.

¹⁶⁰ Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, s. 15.

¹⁶¹ Vattimo, Gianni, **Nietzsche: An Introduction**, (Translated By. Nicholas Martin), Stanford University Press, California 2001, s. 24.

¹⁶² Scheler, Max, **Hınç**, (Çev. Abdullah Yılmaz), Kanat Kitap, İstanbul 2004, s. 83.

taşımaları nedeniyle, doğal düzene uyum sağlayabilme, yani mutlu olabilme potansiyeline sahip olduğuna işaret eden Stoacılık ve Tanrı karşısında ruhların eşitliği nosyonuyla Hıristiyanlık¹⁶³ mutluluk ve erdemi, insanları birbirinden farklılaştıran tarihsel koşulların ötesinde bir yerde konumlandırmak suretiyle insanların potansiyel eşitliği fikrinin değişik örneklerini sunmuşlardır.

Klâsik düşüncenin örtük olarak barındırmış olduğu özne nosyonu, modern düşüncede belirgin hale gelerek, her türden insanî eylem gibi, ahlâkî eylemin de, temel referans noktası olarak görülmeye başlanmıştır. Öznenin evrensel bir kategori olduğuna ilişkin bir telâkki, ahlâkın evrenselliği fikrini de beraberinde getirmiş ve evrensel ahlâkî ilkelerin varlığına olan inanç ve bunların araştırılması, modern ahlâk felsefesinin temel hareket noktasını oluşturmuştur. Badiou'nun da işaret etmiş olduğu üzere, özne sorununun merkezî önem taşıdığı Descartes ile Kant'ın düşünce çizgileri dikkate alındığında, etik artık “öznel eylem ve onun temsil edilebilir niyetlerinin evrensel bir yasa ile nasıl bir ilişki içerisinde olduğu meselesi” ya da “ister bireysel olsun ister kolektif, bir öznenin pratiğini yargılayan ilke” biçimindeki bir tanımda ifadesini bulmaya başlamıştır¹⁶⁴. Etiğin, belirli bir durumun ötesinde doğru ya da değerli eylemin ne olduğuna yönelik soruları¹⁶⁵ veya münferit durumlardaki tekil eylemlerle ilgili olmayıp, ahlâkî ilkeleri öngören yargılama ölçütünü sorgulayan ve böylece ahlâkî norm ve değerlerin geneli bağlayıcı nitelikte olduğu koşulları araştırma amacına matuf soruları¹⁶⁶ içerdiği şeklindeki belirlemelerin de, söz konusu evrenselci etik anlayışı yansıttığı söylenebilir.

Etiğin evrensellik vasfının mantıksal sonucu, kurgusal bir insan doğasına müracaatla, belirli bir insan modelinin, belirli bir yaşam tarzının ve belirli eylemlerin yüceltilmesi ve buna bağlı olarak da, farklı insan tiplerinin ve yaşam tarzlarının söz

¹⁶³ Bu yaklaşımın aksine Scheler, “rasyonel potansiyellerin eşitliği” fikrinin, Antik dönem için ne kadar doğruysa, sahici Hıristiyan öğretiyeye de o kadar yabancı olduğunu iddia eder. Scheler'e göre, gerçek Hıristiyanlık, insanlar arasında, ebedî hayat durumundaki “Tanrı'nın Krallığı'nın çocuğu” ile, bu duruma erişmemiş olanlar arasında niteliksel bir ayırım yapar. Augustinus'ta lanetlenmiş olan ve seçilmiş olan şeklinde en aşırı formuyla ifadesini bulmuş olan sözkonusu ayırım, daha sonra, Kilise tarafından ideolojisine nüfuz eden Stoacı ve rasyonel unsur yüzünden reddedilmiştir. Scheler, **a.g.e.**, 83-84.

¹⁶⁴ Badiou, Alain, **Etik**, (Çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2004, s. 17-18.

¹⁶⁵ Tepe, Harun, “Bir Felsefe Dalı Olarak Etik”, **Doğu-Batı**, Ağustos-Eylül-Ekim 1998, s. 4.

¹⁶⁶ Pieper, **a.g.e.**, s. 32.

konusu insan doğasında sapmanın tezahürleri olarak görülüp, reddedilmesidir. Bauman'ın ifadesiyle, tek ahlâk kuralı, her ahlâklı kişinin itaat etmek zorunda olduğu birbirleriyle tutarlı ilkelerden oluşan buyruklar grubu olma hüviyetiyle modern etik, insanî tarz ve ideallerin çoğulluğunu bir tehdit, ahlâkî yargıların müphemliğini düzeltilmesi gereken hastalıklı bir durum olarak görür.¹⁶⁷ Modern düşüncenin ahlâk-etik ayırımı bağlamında düşünüldüğünde, herhangi bir topluluktaki yerleşik norm ve değerlerin sorunlu niteliği, etiğin temel kriteri olan evrensellik vasfından yoksun olmasından, yani onları genel geçer hale getirecek olan yargılama ölçütüne göre belirlenmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu noktada, her insanın her türlü tarihsel, toplumsal, duygusal (empirik dünya ve insanın empirik yönünü oluşturan bedeni) belirlenimlerinden bağımsız özerk bir alana sahip olduğu, insan aklının, bu hareket alanı içerisinde ahlâkî ilkelere ulaşabileceği, insan evrensel bir kategori olduğu için, yani özünde bütün insanlar aynı ontolojik öze sahip olduğu için söz konusu ilkelerin de evrensel (tek) olduğu ve bunların bir sonucu olarak da, insanlar arasında bütün iktidar ve çıkar ilişkilerinden bağımsız nötr bir etik alanının mevcut olduğu varsayımları üzerinde temellenen modern etiğin, ahlâkî çoğulculuğu bir sorun olarak gördüğünü (*ahlâkî nihilizm*) ve kendisini de bu sorunun üstesinden gelmenin yegane yolu olarak sunduğunu söyleyebiliriz. Etiği böyle bir anlam içeriğiyle kavramlaştıran bir perspektif için özne, akıl ve evrensellik nosyonlarının şiddetli bir eleştirisini içeren Nietzsche'nin düşüncelerinin, ılımlı bir okumayla *ahlâkî rölativizmin*, daha radikal sonuçları dikkate alınarak okunduğunda ise, *ahlâkî nihilizmin*, hatta tehlikeli bir *irrasjonalizmin* bir örneğini oluşturacağı ve Nietzsche'nin bir etiğe sahip olduğuna ilişkin bir iddianın savunulamayacağı açıktır. Dolayısıyla, Nietzsche'nin etiğini ortaya koyma iddiasındaki bir tartışmanın, her şeyden önce etiğin evrenselci olmayan bir kavramlaştırmasına ihtiyaç duyacağı ortadadır.

Etik sözcüğünün iki anlam içeriğine yeniden dönecek olursak; ikinci anlam içeriğinin, yani belirli bir karakterin teşhis edilebileceği ölçüde kararlılık (tutarlılık) gösteren insanî eylem ve davranışlar bütünü anlamıyla etiğin, Nietzscheci bir perspektif için de uygun bir başlangıç noktası oluşturduğunu söyleyebiliriz. Çünkü, muhtevası

¹⁶⁷ Bauman, Zygmunt, **Postmodern Etik**, (Çev. Alev Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 33.

dikkate alındığında etiğin söz konusu ikinci kullanımının, kendiliğinden, evrenselci bir etiğe vücut vermesi mümkün değildir. Nietzscheci terminolojiyle dile getirildiğinde, etik sözcüğünün ikinci anlam içeriğinden evrensel etiğe geçiş, mantıksal bir zorunluluktan değil, bir yorumdan kaynaklanmıştır. Bu bağlamda, etiğin kavramlaştırılmasında, evrenselci ve Nietzscheci yorumlar arasındaki farklılıklar şu şekilde izah edilebilir:

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

İkinci önemli farklılık, tikel ahlâkî eylem ve normların değerlendirme ölçütünün ve etiğin kararlılık vasfının oluşturucu ilkesinin ne olduğu hususlarında kendini gösterir. Evrenselci yorum için yargılama ölçütü, *gerçek* nosyonu ya da Nietzsche'nin kavramlaştırmasıyla, *Hakikat İstemi*'dir. Kararlılığın oluşturucu ilkesi ise, *özne* ya da *akıldır*. Daha önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi, özne veya akıl evrensel kategoriler olduğu için, söz konusu kararlılık da bütün insanlar için tek olacak, yani farklı etikler mümkün olamayacaktır. Buna karşın Nietzscheci yorumda, eylemleri yargılama ölçütü, yaşamın zenginleştirilmesi, etiğin kurucu ilkesi, yani kararlılığı mümkün kılan şey ise, *Güç İstemi*'dir. İleride üzerinde daha geniş olarak duracağımız üzere, *güç istemi* bir kendilik, bir sonuç olmayıp, bir akış ve süreç olduğu için, hiçbir kararlılık biçimi (etik) ebedî olamayacak ve yaşamın zenginleştirilmesi ölçütüne bağlı olarak farklı etikler onaylanacaktır.

Her türlü kararlılığın, oluşturucu ilkesi *Güç İstemi* olan görelî bir kararlılık olduğu, hiçbir şekilde bir kendilik, bir kendinde şey olmadığı yönündeki böyle bir anlayış, Nietzscheci yorumu evrenselci yorumdan farklı kılan diğer bir hususu anlamak bakımından da önemlidir. Metafizik düşüncenin özcü ve düalist karakterini taşıyan evrenselci yorumun, insanı, ruh ve beden olmak üzere iki ayrı kendilik biçiminde bölen bir anlayış temelinde, insanî ilgileri, çıkarları, duyguları ve içgüdüleri değersizleştirdiği,

kötünün alanı olarak kavramlaştırdığı ve gerçek bir insan olmak için (etik davranış için) üstesinden gelinmesi gereken şey olarak tarif ettiği bedene dahil ederek, iyi (etik) için nötr bir alan kurgulamasına karşın, Nietzscheci yorum, ruh-beden düalizmini şiddetle reddederek, insanî ilgilerden ve ilişkilerden âri bir zeminin olamayacağını altını çizer. Nietzscheci bir perspektifle okunduğunda, her ahlâkî yorum gibi, evrenselci yorum da, *güç isteminin* bir tezahürüdür¹⁶⁸. Evrenselci yorumun üzerinde temellendiği “kendi çıkarımı düşünme” buyruğu (çıkardan bağımsız bir ahlâk tasavvuru), aslında “kendi çıkarımı nasıl düşüneceğimi bilmiyorum” ifadesinde anlamını bulan bir “fizyolojik olguyu” (zayıflık duygusu) gizleyerek¹⁶⁹, yine kişinin, hastalıklı da olsa yaşamla bağlantısını muhafaza etmek anlamında çıkarına yönelik işleyen bir mekanizma fonksiyonu görür. Bu bağlamda Nietzsche’nin, kendilerini evrensel ve nesnel birer kendilik olarak sunan kavram ve sistemlerin maskesini düşürme amacına matuf yönteminin arkasında da, etiğin ilişkisel doğasına ilişkin söz konusu anlayışının bulunduğunu söyleyebiliriz.

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

¹⁶⁸ Minson, Jeffrey, **Genealogies of Morals**, Macmillan Press, London 1988, s. 68.

¹⁶⁹ Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, s. 68.

isteğe bağılı hale gelirler¹⁷⁰. Nietzscheci bir perspektifle bu durumu, ahlâkî nihilizm olarak adlandırabiliriz. Evrenselci yorum, gündelik yaşam pratiğini ihmal edip, sorunu, değerlerin evrenselliği olarak gördüğü ölçüde, sorunun gerçek mahiyetini kavrayamaz. Buna karşın Nietzscheci yorum etiği, tıpkı ahlâk gibi tarihsel olarak telâkki ettiği için böyle bir durumda mevcut yargılama ölçütünün geçersiz hale geldiğine işaret ederek, krizin üstesinden gelinmesinde, yeni bir yargılama ölçütü ile, yeni değerlerin yaratılmasının önemini altını çizer.

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

Nietzsche için ahlâk-dışı olma, dikte edilmiş herhangi bir iyi veya kötü nosyonundan bağımsız olma anlamına gelir ve esasında, oluşun ya da yaşamın bir özelliğidir. Ahlâkî olgular diye bir şeyin olmadığını, yalnızca belirli fenomenlerin ahlâkî yorumunun söz konusu olduğuna işaretle Nietzsche, filozofların, kendilerini iyinin ve kötünün ötesinde konumlandırımları ve ahlâkî yargı yanlışlığının üstünde olmaları gerektiğinin altını çizerek¹⁷¹, kendisinin de bu anlamıyla ahlâk-dışı olduğunu ifade etmiş olur. Bu değerlendirmelerden hareketle, Nietzsche'nin, ilk bakışta, tüm ahlâk yorumlarına karşı kayıtsız, herhangi bir ahlâkî yoruma sahip olmayan bir rölativist olduğu düşünülebilir. Fakat Strong'un da işaret etmiş olduğu gibi, bu yargı doğru değildir. Rölativist, ahlâk sorununu pratiğe indirgeyerek, sorunu bu düzeyde bırakır. Onun için, her ahlâk bir yaşam biçimine işaret eder ve her yaşam biçimi de aynı ölçüde değerlidir. Fakat Strong'a göre, Nietzsche de, her ne kadar, her ahlâkın belirli bir yaşam biçiminin sürdürülmesi bakımından bir değere sahip olduğunu teslim etse de, rölativistten farklı olarak, söz konusu yaşam biçiminin kıymetini de soruşturur. Tam da bu nedenle Nietzsche'nin jeneolojisi, yalnızca orijinlere geri gitmekle kalmaz, aynı zamanda orijinlerin kendisini de soruşturmanın konusu haline getirir¹⁷².

¹⁷⁰ Scott, Charles E., **The Question of Ethics**, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1990, s. 4.

¹⁷¹ Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, s. 39.

¹⁷² Strong, **a.g.e.**, s. 92-93.

Tıpkı ahlâk-dışılığı gibi, ahlâk karşıtlığı da Nietzsche'nin belirli bir etiğe sahip olamayacağı anlamına gelmez. Aslında Nietzsche'nin karşı çıktığı şey, ahlâkın kendisi değil, mevcut ya da hakim ahlâk anlayışı ve onun evrensellik iddiasıdır. Çünkü, evrensel bir ahlâk, monist bir ahlâkî idealin inşasını gerektirecek ve böylece insanî tip ve tarzların çoğulluğu ortak bir paydaya indirgenecektir¹⁷³. Bu niteliğiyle ahlâk, sadece belirli birtakım eylem tarzlarını yasaklayıp diğerlerini kutsaması anlamıyla değil, dünyayı anlamada ve açıklamada kullanılan mevcut şemayı pekiştirici fonksiyonu nedeniyle de, baskıcı bir mekanizmadır¹⁷⁴. Ahlâk, insanı tasallutu altına aldığı¹⁷⁵, yani kendilerinden yeni perspektiflerin doğabileceği güçleri baskı altında tuttuğu ölçüde, Nietzsche'nin değerlendirme ölçütüne göre, yaşam düşmanı¹⁷⁶, bir başka deyişle nihilistiktir. Kuşkusuz Nietzsche'nin karşı çıktığı ve nihilistik mahiyeti nedeniyle sorunlu bulunduğu ahlâk kavramlaştırması, kökenleri Platoncu felsefede bulunan Hıristiyan ahlâkına ve onun seküler formları olan modern ahlâk felsefelerine göndermede bulunmaktadır. Nietzsche nihilizm sorununu, Batı kültür ve düşüncesinde uzunca bir zamandır hakim olan ve bu hakimiyetini kendi döneminde de sürdüren söz konusu ahlâkın doğasıyla ilgili bir sorun olarak gördüğü için, yöntemi gereği, bu sorunun, yani mevcut halin üstesinden gelmenin bir adımı olarak mevcut ahlâkı ciddi bir soruşturmaya tabi tutmuş ve ona yıkıcı eleştiriler yöneltmiştir.

II- NİHİLİSTİK AHLÂKIN ELEŞTİRİSİ

A- Ahlâkın Jeneolojisi

Nietzsche'nin ahlâk eleştirisi, onun metafizik düşünceye yönelik eleştirilerinin bir parçasını oluşturur. Genel olarak metafizik düşünce gibi, onun özel bir formu olan ahlâk düşüncesi de, tarihsel ve toplumsal ilişkilerden bağımsız, yani tarihdışı bir varlık anlayışını kabul ettiği ve bu anlayıştan türettiği, yine tarihdışı özne, istem, sorumluluk, iyi-kötü gibi nosyonlarla iş gördüğü için, Nietzscheci perspektif bakımından sorunludur. Nietzsche ahlâkı eleştirirken, mevcut ahlâk dilini¹⁷⁷ temel alıp, o dil içerisinde

¹⁷³ Conway, Daniel, **Nietzsche and The Political**, Routledge, London and New York 1997, s. 30.

¹⁷⁴ Danto, Arthur, **Nietzsche**, (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma, İstanbul 2002, s. 57.

¹⁷⁵ Tanner, Michael, **Nietzsche**, Oxford University Press, London, 1995, s. 29.

¹⁷⁶ Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, s. 26-27.

¹⁷⁷ Nietzsche'nin perspektifinde bir insanî etkileşim sistemi, dil tarafından biçimlendirilir ve sürdürülür. Bu bağlamda düşünüldüğünde dil, tikel (özel) bir ahlâk sisteminin cisimleşmiş hali olmak

sabitlenmiş tanımları veri olarak kabul edip, bunların bir analizini sunmaya çalışmaz. Schutte'un da ifade ettiği gibi, Nietzsche, spesifik bir teorinin analizi üzerinde durmaktan ziyade, teorinin orijini sorunsalı bağlamında bir soruşturma yürütür. Bu soruşturma çerçevesinde Nietzsche, örneğin, Varlık nedir?, Özne nedir?, Özgürlük nedir? gibi metafiziksel sorular sormak yerine, Varlık kavramının orijini nedir?, Neden nosyonu nereden türemiştir?, Özne nasıl ve niçin icat edilmiştir? gibi jeneolojik soruların cevabını arar¹⁷⁸.

Jeneolojik soruşturma ve onun eleştiri metodu, olduğumuz hale nasıl geldiğimizin izini sürmekle ilgilenir. Bu anlamda jeneoloji, yargılarımızın ve yaşam biçimlerimizin kurucu unsuru olan faaliyet biçimlerimizi tarihsel bir sorgulama yoluyla görünür kılma faaliyetidir. Kant'ın eleştiri yöntemiyle kıyaslandığında, jeneolojik soruşturma kendisini, insanî faaliyet ve refleksiyonun sınırlarını, yani olabilirlik koşullarını belirlemenin ötesinde bir anlama sahiptir. Çünkü, Nietzsche'nin, olduğumuz hale nasıl geldiğimize yönelik düşünümsel ilgisi, aynı zamanda, olduğumuz durumun, olabileceğimiz durumu nasıl zorladığına ve ona nasıl ve ne ölçüde imkân verdiğine ilişkin bir refleksiyondur. Başka bir ifadeyle, Nietzsche'nin, halihazırda olduğumuz şeyin olabilirliğinin tarihsel koşullarını oluşturmaya yönelik ilgisi, aynı zamanda, bu koşulların halihazırdaki durumumuzun ötesindeki varlığımızın olabilirlik koşulları olarak nasıl işleyeceğine ilişkin bir ilgi tarafından yönlendirilir¹⁷⁹. Kısaca, jeneolojinin temelde üç soruyu içerdiğini söyleyebiliriz: Neyim?, Olduğum şey haline nasıl geldim? ve verili koşullar altında hangi duruma gelebilirim? İlk soru, verili bir durumdaki tatminsizliğe işaret eder. Bu da, kendimizi anlamamızın, problemliliğe hale geldiğini gösterir. İlk sorunun cevabı, verili (modern) kültürdeki insanî varlıkların sınırlı ontolojisini karşımıza çıkarır. Diğer iki soru, bu sınırlı ontolojiyle insan varlıklarının genel ontolojisi arasında ilişki kurmayı gerektirir. Bu durumda, kendimizi ve kendi tarihimizi bize anlaşılabilir kılan, onları değerlendirme imkânı veren bir ontolojik izaha

durumundadır. Bu nedenle ahlâkî sonuçlar arasındaki ayrılıklar ve anlaşmazlıklar, aslında, ahlâk gramerleri arasındaki çatışmayı yansıtır. Strong, **a.g.e.**, s. 87-88.

¹⁷⁸ Schutte, **a.g.e.**, s. 39.

¹⁷⁹ Owen, David., **Nietzsche, Politics and Modernity**, Sage Publication, London 1995, s. 39-40.

ihtiyaç olacağı açıktır. *Güç istemi* nosyonu, Nietzsche’de işte bu ihtiyacın giderilmesine yönelik bir ilke olarak karşımıza çıkar¹⁸⁰.

Jeneolojik soruşturma ekseninde ele alındığında, *güç istemi* nosyonu, jeneolojinin, ahlâkın, ahlâkî nosyon ve ideallerin ortaya çıktıkları koşulları, onların, insanî yaşamın idamesi açısından görmüş oldukları işlevleri ortaya koyma niteliklerinin ötesindeki politik mahiyetinin anlaşılması bakımından da önemli olduğunu söyleyebiliriz. Politik mahiyeti dikkate alındığında jeneoloji yalnızca, olumsal oldukları gösterilmek suretiyle ahlâkın ve ahlâkî nosyonların evrensellik ve değişmezlik iddiasının geçersizliğini ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda, onların hangi güç ilişkilerini meşrulaştırdıklarını, hangi güçlerin lehine veya aleyhine işlediklerini ve bu işleyişin bir değerlendirmesini de içerir. Bu anlamda jeneoloji, ahlâkın toplumla ve toplumsal ilişkilerle ilgili olan yönüne de işaret eder. Hatta Strong’a göre, Nietzsche’nin ahlâka yönelik jeneolojik soruşturması, esasında bireyden ziyade topluma odaklıdır. Onun soruşturması, sağlıklı bireylere nasıl ulaşılabileceği sorusundan ziyade, neden hiçbir düşünürün toplumun sağlığını ölçmeye cesaret edememiş olduğu sorusundan türer. İyinin ve kötünün orijinleri, Nietzsche için, bireyler ve bireysel pratiklerden ziyade, toplumsal ilişkilerle ilgilidir. Eğer sağlıklı bireyler yoksa bunun nedeni, bireysel tutumlardan çok toplumda aranmalıdır¹⁸¹. Nietzsche, sağlıklı bireyi, etiğinin amacı ya da nihilizmin üstesinden gelmenin bir yolu olarak gördüğü ölçüde, jeneolojik soruşturma, aynı zamanda, bir politik ideolojik soruşturma olma hüviyetine de sahip olmak durumundadır. Warren’ın ifadesiyle, jeneoloji, değişmezlik ve evrensellik iddiasındaki ideal, idol ve kavramların gerçekte, pratiklerin ve güç ilişkilerinin maddileşmiş formları olduklarını göstermek suretiyle, bir çeşit ideoloji eleştirisi fonksiyonu da görür¹⁸². Kuşkusuz, Strong ve Warren’ın, jeneolojik soruşturmanın politik yönüne yapmış oldukları vurgunun, etik-politika ilişkisinde önceliğin etiğe, yani bireyin kendi üstesinden gelme mücadelesine verildiğini düşündüğümüz Nietzscheci perspektif bakımından belirli bir ihtiyat payı ile yerinde olabileceğini düşünsek de,

¹⁸⁰ Owen, **a.g.e.**, s. 40-41.

¹⁸¹ Strong, **a.g.e.**, s. 105-106.

¹⁸² Warren, **a.g.e.**, s. 102-103.

Nietzsche'nin düşüncelerinin etik ve politik sonuçları arasındaki ilişkiyi anlamak bakımından da önemli olduğu ortadadır.

Nietzscheci perspektif söz konusu olduğunda, tıpkı etik kavramlaştırması gibi, jeneolojinin de bir nesnellik iddiası içermediğini söyleyebiliriz. Nietzsche'nin ahlâka yönelik soruşturmasını, onun etik ve politik yargıları yönlendirir. Nietzsche'nin jeneolojisi, her ne kadar, bilimin ve eleştirel yaklaşımın katılığını sergilemeye çalışsa da, amaç bakımından her ikisinden de ayrılır. Çünkü, Nietzsche'nin jeneolojisi, değer yargılarından azade değildir, hatta arzular, tinin halleri ve yaşam biçimleri arasında bir ayırım gözeterek, onlar arasındaki belirli bir hiyerarşiyi de onaylar¹⁸³. Deleuze'ün de dikkat çektiği üzere jeneoloji, değerlerin kaynağı anlamına geldiği gibi, kaynağın değeri anlamına da gelir¹⁸⁴. Bu yönüyle ele alınacak olursa, jeneolojinin öncelikli amacı, ahlâkın önemine ilişkin kesin açıklamalar sunmak, ahlâkın kökeni ve tarih içerisindeki farklı ahlâk türleri ile ilgili olarak doğru ve nesnel bilgiler vermek değil, ahlâkın tarihini, belirli bir iyi anlayışı (Nietzsche'nin etiği) doğrultusunda değerlendirmek, yargılamak ve hatta yaşam ve eylemin hizmetinde olan¹⁸⁵ bir tarih anlayışına paralel olarak, “geçmişin bugünün mezar kazıcısı olmaması için onun unutulması gereken sınırını belirleyerek”, Nietzsche'nin “kendi içinden, kendine özgü biçimde gelişen güç, geçmiş ve yabancı olanın biçimini değiştiren, ona yeniden biçim veren, yaraları iyileştiren, yitirileni yerine koyan, kırılan biçimlere kendi içinden yeni bir biçim veren güç”¹⁸⁶ olarak ifade ettiği ‘plastik güç’le yeniden oluşturmak, yaratmaktır. Bu durumda, jeneoloji, her ne kadar, birey olmanın bir gereği olan bir çeşit hafızayı temin etmek¹⁸⁷ gibi bir fonksiyon icra etse de, bu hafızanın, her şeyi olduğu haliyle, olgusal durumuyla kaydederek muhafaza etmek anlamında bir hafıza olmadığı, içerisinde hem muhafaza etmenin, hem de unutmanın bir arada bulunduğu özel bir hafıza olduğu açıktır. Fakat jeneoloji için söz konusu olan unutma, Nietzsche'nin bahsetmiş olduğu, İngiliz

¹⁸³ Berkowitz, Peter, **Bir Ahlâk Karşıtının Etiği**, (Çev. Ertürk Demirel), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003, s. 111.

¹⁸⁴ Deleuze, **a.g.e.**, s. 2.

¹⁸⁵ Nietzsche, **Tarih Üzerine**, (Çev. Nejat Bozkurt), Say Yayınları., İstanbul 2000, s. 58.

¹⁸⁶ **A.g.e.**, s. 64-65.

¹⁸⁷ Havas, Randall, **Nietzsche's Genealogy**, Cornell University Press, Ithaca and London 1995, s. 188.

psikologlarının ahlâkın tarihini araştırırken, önem atfettikleri türden *pasif bir unutmama*¹⁸⁸ değil, geçmişi yaşamın hizmetinde gören ve yaşamı geçmişin zararlı etkilerinden korumayı mümkün kılan *aktif bir unutmama*¹⁸⁹.

Nietzsche, ahlâkın kaynağının tarihine ulaşmaya yönelik çabalarından dolayı, İngiliz psikologlarının haklarını teslim etse de¹⁹⁰, hem kendi yönteminin ve ilgisinin onlarinkinden farkını ortaya koyar, hem de onların yaklaşımlarının sorunlarına işaret eder. Nietzsche'nin öncelikli sorunu, ahlâkın kökeni ve işlevi değil, değeri sorunudur. Nietzsche'nin ifadesiyle, öncelikle, "değerlerin kendilerinin değeri sorgulanmalıdır." Değerlerin ortaya çıktıkları, değiştikleri ve geliştikleri koşulların bilgisi, ancak bu amaca bağlı olarak Nietzsche'nin ilgi konusunu oluşturur¹⁹¹. Öte yandan, Nietzsche'ye göre, İngiliz psikologlarının yaklaşımları, iki nedenden dolayı sorunludur. İlk olarak, iyi kavramı yanlış yerde aranmaktadır. Onlar, *bencilce olmayan eylemlerin*, insanlar tarafından onaylandığını, yararlı buldukları için kabul gördüğünü ve daha sonra bu onayın kaynağının unutulmasıyla beraber, söz konusu eylemlerin, iyi oluşları kendilerinden kaynaklanıyormuş gibi algılanmaya başlandığının altını çizerek iyinin kökeninde yararlılığın bulunduğunu, ahlâk denilen şeyin, aslında kaynağı unutilan bencilce olmayan eylemler olduğunu iddia etmişlerdir. Oysa Nietzsche'ye göre, iyi ve kötü karşıtlığının kökeninde, yararlılık değil, soyluluk ve mesafe *pathos* bulunmaktadır. İyi, soyluya, yüksek ruhlu olana ait olan, onun eylemlerini ifade eden bir anlama sahiptir. İyi, efendinin hakkı olan ad vermeye, değer yaratmaya bağlandığı için, ahlâkın soykütüğünü arayan İngiliz psikologlarının düşündüğünün aksine, öncelikle ve zorunlulukla, bencilce olmayan eylemlere bağlı değildir. Nietzsche, ilerde de üzerinde duracağımız üzere, *bencilce olan ile bencilce olmayan zıtlığının*, aristokratik değer yargılarının çöküşü ile beraber güçlenen ve hakimiyetini kuran *sürü içgüdüsüne* karşılık geldiği kanaatindedir¹⁹². Nietzsche'nin, iyi değer yargısının kaynağı ile ilgili olarak, yararlılık perspektifinde tespit etmiş olduğu ikinci sorun ise, hem

¹⁸⁸ Nietzsche, **Ahlâkın Soykütüğü Üstüne**, (Çev. Ahmet İnam), Gündoğan Yayınları, Ankara 1998, s. 30.

¹⁸⁹ Behler, Ernst, **Confrontation, (Derrida / Heidegger / Nietzsche)**, (Translated by Steven Taubeneck), Stanford University Press, California, 1991, s. 51.

¹⁹⁰ Nietzsche, **Ahlâkın Soykütüğü**, s. 29.

¹⁹¹ Nietzsche, **a.g.e.**, s. 26.

¹⁹² **A.g.e.**, s. 31.

eylemin yararlılığının, eylemin uygun görülmesine ve onaylanmasına bağlanmış olması, hem de kaynağın, yani yararlılığın unutulmasından bahsediliyor olmasıdır. Eğer yarar ortadan kalkmamışsa ve günlük yaşantının bir parçası olarak varlığını sürdürüyorsa, Nietzsche ‘ye göre, bu bakış açısının sonucu, unutulmanın öne sürülmesi yerine, daha fazla açıklık için bilinçliliğin sürekli vurgulanması olacaktır¹⁹³.

Nietzsche’nin, İngiliz psikologları ile arasındaki görüş farklılıklarına rağmen, onlarla en azından bir konuda, ahlâkın bir yanılgı, pasif unutmadan kaynaklanan bir yanlış yorum olduğu konusunda hemfikir olduğunu söyleyebiliriz. İngiliz psikologları bu yanılgının, esasında, bencilce olmayan eylemlerin, kaynaklarındaki yararlılık unutulduğu için, kendiliğinden iyi oldukları biçimindeki anlayışta kendini gösterdiğini düşünürler. Bu anlamıyla ahlâkı, toplumsal yaşam bakımından fonksiyonel olduğu için olumlar ve böylece, ‘bencilce olmayan eylem ve değer yargıları bütünü’ olarak ahlâkı, ciddi bir eleştiriye tabi tutmazlar. Halbuki Nietzsche için, “bencilce olmayan’ın acıma, kendini yadsıma, kendini kurban etme içgüdülerinin” bir tezahürü olan ve bu içgüdülerin hizmetinde olan değer ve eylemlerin, kendiliklerinden iyi oldukları biçiminde bir yanılsama olarak kendini gösteren ahlâk, acıma ahlâkı, yaşama karşı olduğu için nihilistiktir ve bu nedenle de insanlık için büyük bir tehlikedir¹⁹⁴.

Nietzsche’nin ahlâka ilişkin bu değerlendirmesi, bize göre, birkaç açıdan önemlidir. İlk olarak, bu değerlendirme, ahlâkı, unutmaya ve yanılsamayla ilişkilendirdiği için, onun maskesinin düşürülmesinde, ahlâkın nasıl ortaya çıktığı ve varlığını hangi nosyonlarla sürdürdüğünü anlamaya imkân veren bir hafızanın önemini ortaya koyar. İkincisi, ahlâkın bencilce olmayan eylemlerle özdeşleştirilmiş olması, bu eylemlerin kimin lehine olduğu sorusunu ve bu soru ile bağlantılı olarak da, *güç istemi* ile ahlâk arasındaki ilişkinin mahiyetini anlamak ve ortaya koymak için bir başlangıç noktası oluşturur. Son olarak, ahlâkın bir tehlike olduğuna yönelik bir tespitin, sağlıklı bireylere ulaşmak için, söz konusu tehlikenin, yani nihilizmin üstesinden gelinmesine yönelik bir stratejiye de kapı açacağı ortadadır.

¹⁹³ A.g.e., s. 32.

¹⁹⁴ A.g.e., s. 25.

Ahlâkî davranış temelde, *egonun* dışında bir ahlâkî standart varsayılmadan mümkün değildir. Buna karşın, yine ahlâkî davranış, *egonun* özgürlüğü, yani seçimi olmadan da mümkün değildir. Görüldüğü gibi bu iki koşul birbiriyle çelişmektedir. *Ego*, özgürlüğünü kaybetmeden, kendisi için geçerli, kendisini ait olarak hissedebileceği bir ahlâkî alana sahip olamayacaktır¹⁹⁵. Bu durumda, paradoksal bir şekilde, ahlâk ancak insanın kendisini, bireyselliğini reddetmesi, içgüdülerini ve arzularını yadsımasıyla mümkün olabilecektir. Nietzscheci anlamda düşünüldüğünde, söz konusu çelişkiyi gizleyen, aslında kurgusal bir özne ve buna bağlı olarak şekillenen ahlâkın doğasını gizleyen, yukarıda da belirttiğimiz gibi, unutmadır. Kuşkusuz Nietzsche için ahlâkın icadı, yalnızca bir yanlış inanç ya da alışkanlık değildir. Strong'un da ifade ettiği üzere, Nietzsche'nin jeneolojisi, daha ileri giderek ahlâkın, onun *güç istemi* ile bağlantısını anlamak açısından da önemli olan, korku ve kurtuluş ümidi üzerinde temellendiğini de ortaya koymaya çalışır¹⁹⁶.

Nietzsche, ahlâkın kökenini, insanın uygarlaşması, yani toplum halinde yaşamaya zorlanması ile ilişkili olarak açıklar. Nietzsche'nin ifadesiyle, her türlü ahlâkın temeli, ancak daha büyük bir birey ya da kolektif bireyin (toplum veya devlet), bireylere boyun eğdirdiği, onları içinde buldukları yalıtılmışlıktan çıkarıp bir ortaklık olarak örgütlediği zaman kurulabilir¹⁹⁷. Nietzsche'ye göre, ahlâk uzunca bir süre bir zorlama olarak, acıdan kaçınmak için sığınılan bir şey olarak varlığını sürdürmüştü; daha sonra gelenek haline, bir içgüdü haline gelmiş; ardından uzun bir süre alışılmış ve doğal hale gelmiş her şey gibi haz ile ilişkilendirilmiş ve nihayetinde erdem olarak adlandırılmaya başlanmıştır¹⁹⁸. Bu izah çerçevesinde düşünüldüğünde, ahlâkın, *güç isteminin* iki farklı tezahürünün bir sonucu olarak geliştiğini söyleyebiliriz. İlk olarak, ahlâk bir boyun eğdirmenin sonucunda ortaya çıktığına göre, burada, buyurabilenin, efendinin içgüdüsel bir yaratma, biçim verme anlamıyla gücünü sergilemesinden bahsedilebilir¹⁹⁹. Nietzsche'nin ifadesiyle, ahlâkın temel unsuru olan *karavicedan*, her ne kadar suçun, sorumluluğun, hesaplı davranışın ne olduğunu bilmeyen efendilerde (zorba

¹⁹⁵ Strong, *a.g.e.*, s. 97.

¹⁹⁶ Strong, *a.g.e.*, s. 98-99.

¹⁹⁷ Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca*, (Çev. Cemal Atıla), Say Yayınları, İstanbul 2003, s. 91.

¹⁹⁸ Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 83.

¹⁹⁹ *A.g.e.*, s. 83.

sanatçılarda) gelişmese de, onlarsız da gelişemez. Zira, eğer özgürlük içgüdü (güç istemi), onların “çekiç vuruşları”, “sanatçı zorbalıkları” altında saklı kılınmamış olsaydı; “geriye itilmiş, bastırılmış, içe hapsedilmiş ve sonunda da yalnızca kendi üzerine boşalıp öfkesini kendinden çıkaran özgürlük içgüdü” olarak *karavicedan* olmayacaktı²⁰⁰. İkincisi ve daha önemlisi, ahlâk, *güç isteminin* bir başka formu olan güçsüzlük hissini bir sonucu ve bu hissi telafi edici bir mekanizma olarak gelişmiş ve hakimiyet kurmuştur. Her ne kadar *aktif güç* ahlâkın ortaya çıkış koşullarını oluştursa da, bir yorum olarak ahlâk (Nietzsche’nin ikibin yıldır Batı kültüründe hakim olduğunu söylediği ahlâk anlayışı), zayıf olanın, boyun eğenin korkusunun ve boyun eğdiren karşısındaki çaresizliğinden kaynaklanan politik deneyimin (orijinal nihilizm*) bir ürünüdür. Ahlâk, bencilce olmayan eylemleri yücelterek, yani iyi olanı bencilce olmayanla özdeşleştirerek, insanların gücünü bastırıldığı, her bir kişiyi hesaplanabilir ve kontrol edilebilir hale getirdiği²⁰¹ ölçüde, söz konusu korku ve çaresizliği gizleyerek zayıf olanın, kendini değersiz, bir hiç olarak görmesinin önüne geçer. Onu, acısını anlamlı, dolayısıyla da katlanılabilir hale getirerek²⁰² yaşama bağlar.

Kuşkusuz Nietzsche, zayıf olanın dünya yorumu olarak gördüğü ahlâkı (acıma ahlâkı), ahlâkın tek biçimi olarak görmez. Ahlâktan kastedilenin, her şeyden önce, “ıslah etmek” olduğuna işaret eden Nietzsche, acıma ahlâkının, ahlâk kavramının gizlediği eğilimlerden yalnızca birine, “insan yabanılıının ehlileştirilmesi” düşüncesine karşılık geldiğini belirtir. Nietzsche, bu anlamıyla ıslah etmenin, insan varlığını çürüttüğünün, zayıflattığının altını çizerek, ehlileştirme ahlâkının, zayıf olanın lehine işleyen mahiyetini de imâ etmiş olur²⁰³. Nietzsche, ıslah etmenin, başka bir anlamda da, *Manu Yasası* olarak dinleştirilmiş olan Hint ahlâkı örneğinde olduğu gibi, belirli bir ırk ya da insan türünün yetiştirilmesi anlamında da ele alınabileceğini belirterek, insanın zayıf olanın düzeyinde standardize edilmediği, farklı insan tiplerinin olabirliğine imkân veren ve bu nedenle de, daha sağlıklı olduğunu düşündüğü²⁰⁴ başka ahlâkların da varolabileceğine dikkat çeker. Ehlileştirme ahlâkı ve yetiştirme ahlâkı ayırımı, gerek

²⁰⁰ A.g.e., s. 84.

* Bkz., Birinci Bölüm, s. 14-15.

²⁰¹ A.g.e., s. 59.

²⁰² A.g.e., s. 67.

²⁰³ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 39-40.

²⁰⁴ A.g.e., s. 41.

yetiştirme ahlâkının insan tiplerinin farklılığını korumaya yönelik fonksiyonu nedeniyle Nietzsche'nin etiği ve politik düşüncesi açısından, gerekse her iki ahlâk tipinin de ahlâkın toplumsal fonksiyonlarını anlamak bakımından önemli bir ayırım olduğu kabul edilse bile, Nietzsche'de, ahlâk söz konusu olduğunda, üzerinde daha çok durulan ve kategorilerinin tarihsel, sosyal ve politik referansların ötesinde “*tinin* içinde bulunduğu durumlara” bağlı olarak belirlendiği²⁰⁵ efendi ahlâkı-köle ahlâkı ayırımının daha temelli ve önemli bir ayırım olduğu ortadadır.

A- Efendi ve Köle Ahlâkı

Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı çalışmasında, yeryüzünde varolmuş ve halen mevcudiyetini sürdüren birçok ahlâka rastladığını ve söz konusu ahlâkların; birbirine bağlı olarak, düzenli bir şekilde birlikte ortaya çıkan belirli özelliklere göre *Efendi Ahlâkı* ve *Köle Ahlâkı* olmak üzere iki temel tipe ayrılabilmesine işaret eder²⁰⁶. İlk bakışta, efendi ve köle kavramlarının, politik ve sosyolojik referanslara sahip oldukları düşünülse bile, Nietzsche'nin zorunlu olarak efendiyi (soylu) bir topluluktaki yönetici veya ayrıcalıklı kesim ile, köleyi ise bu kesimin hakimiyeti altında bulunan ya da statü olarak bu kesimin aşağısındaki insanlarla özdeşleştirmedeği açıktır²⁰⁷. Kuşkusuz, efendi ve köle ahlâkının anlaşılmasında politik anlamıyla güç, yani hükmeden veya hükmedilen olmaktan kaynaklanan güçlülük ya da güçsüzlük hissi, önemli bir referanstır. Nitekim Nietzsche, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, ahlâkın oluşumunu ve onun nihilistik mahiyetini politik deneyime bağlı olarak açıklamıştır. Ancak, efendi ile köle arasındaki mesafenin, politik ve toplumsal anlamda bir hiyerarşinin ötesinde bir anlama, Nietzsche'nin, efendi ve köle ahlâkının aynı kişinin, aynı ruhun içinde bile bulunabileceğini²⁰⁸ söyleyerek imâ ettiği ruhsal bir anlama da sahip olduğu göz önüne alındığında, efendi ve köle kavramlarının, politik ve sosyolojik anlam içerikleriyle sınırlandırılmayacağını söyleyebiliriz. Nietzsche'nin, ikibin yıldır Batı kültüründe hüküm süren bir ahlâkı köle ahlâkı olarak nitelemesi, efendi ve köle

²⁰⁵ Berkovitz, a.g.e., s. 114.

²⁰⁶ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 169.

²⁰⁷ Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 35.

²⁰⁸ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 169.

kavramlarının söz konusu sınırlamanın ötesinde anlamlara sahip olduğunun en açık kanıtını oluşturur.

Warren'ın da belirtmiş olduğu gibi, Nietzsche için soyluluk, dışsal eylem ve çalışmalardan çok, kişinin kendisine yönelik saygısından doğar. Soyluluk, kendinden emin olma hissiyle birlikte, iyi şuura işaret eder. Bu nedenle Nietzsche soyluluğu, sosyolojik terimlerden ziyade, psikolojik ve fenomenolojik terimlerle anlar. Bu husus dikkate alındığında, efendi ve köle kategorilerinin, farklı deneyim tiplerine karşılık geldiği ve prensip olarak soyluluğun, toplumda herhangi bir yerde zuhur edebileceği söylenebilir²⁰⁹. Warren'a göre, Nietzsche de Freud gibi, benliğin birliğini sağlayacak olan bir düşünümsellik (*reflexivity*) biçimiyle ilgiliydi. Bu perspektifle ele alındığında, efendi ve köle psikolojisi arasındaki temel fark, kölenin, deneyimlerini bütünleştirmesindeki başarısızlığından kaynaklanır. Güçsüzlük hissi, kölenin hafızasında aşırı bir şişkinliğe, bu da onun, bütünlüğünü sağlamasına mani olan geçmişin acılarıyla ilgili takıntılara yol açar. Buna karşın, soyluluğun güçlü sağlığı, deneyimlerini birleştirebilme kapasitesinden doğar ve böylece efendinin (kişinin) bütünlüğüne mani olacak birçok şeyi unutmaya imkân verir. Efendideki *aktif unutma*'nın aksine, kölede unutamamanın tezahürü, hınç (*ressentiment*) duygusudur²¹⁰. Deleuze'ün de vurguladığı üzere, efendi tipe ait unutma ve tepkiler eyleme gücünün bütünlüğü bağlamında tanımlanırken, köle tipi ise, çok büyük bir hafıza ve hıncın gücü ile tanımlanır²¹¹.

Köle ahlâkına reaktif karakterini veren, tam da bu hınç duygusudur. Nietzsche'nin ifadesiyle, her soylu ahlâk, kendine zafer kazanmış bir biçimde evet demekle gelişirken, köle ahlâkı, daha başında; dışarıda olana, farklı olana, kısaca kendi olmayana hayır der. Nietzsche'ye göre, bu hayır kölenin yaratıcı eylemidir. Köle ahlâkının varolmak için, hep karşı koyan dış dünyaya gereksinimi olmuş ve kölenin eylemi, temelde tepkiden kaynaklanmıştır. Soylu değerlendirme biçiminde ise, tersi söz konusudur. Soylu, eyleme kendiliğinden geçer ve karşıtını “yalnızca kendine daha minnettar, daha sevinç dolu evet demek için arar. Olumsuz kavramları ‘alçak’,

²⁰⁹ Warren, **a.g.e.**, s. 176.

²¹⁰ Warren, **a.g.e.**, s. 177-178.

²¹¹ Deleuze, **a.g.e.**, s. 117.

‘sıradan’, ‘kötü’ yalnızca baştan aşağı yaşam ve tutkuyla dolu, olumlu temel kavramların, ‘biz soylular’, ‘biz iyi, güzel ve mutlular’ın soluk bir karşı görüntüsüdür.’²¹²

Köle ahlâkının reaktif karakteri, en iyi şekilde, onun iyi-kötü ayırımında teşhis edilebilir. Nietzsche, etimolojik olarak ele alındığında, iyi ve kötü ayırımının temelinde, soylu değerlendirme biçiminin bulunduğunu belirtir. İyi, her yerde başlangıçta, “ruhça soylu”, “asilzade”, “ruhça ayrıcalıklı”, “ruhça yüksek” anlamlarına gelmiştir. Buna karşın kötü, söz konusu iyi tanımının dışında kalanı, bayağı olanı, talihsiz olanı nitellemek için kullanılan bir kavram olmuştur²¹³. Soylu için kötü, kendi iyi tanımının dışında kalan bir şeye işaret ettiğinden, soylunun iyi tanımı, onun kötüye olan düşmanlığından kaynaklanmamıştır. Kötü, verili bir durumdur ve soylu ona karşı kayıtsızdır. Efendinin, kendi iyi tanımı için düşman bir öteki olarak kötüye ihtiyaç duymaması, onun ahlâkının aktif karakterini yansıtır. Deleuze’ün ifadesiyle, efendinin formülü, ben iyiyim bu yüzden sen kötüsündür. Efendi ahlâkına göre, kötünün kötü oluşu, ikincil bir sonuçtur. İyi öncelikli olarak efendiyi dizayn eder, kötü bir sonuçtur ve köleyi oluşturur²¹⁴. Soylunun köle karşısındaki kayıtsızlığı o kadar açıktır ki, onu düşman olarak bile görmez. Soylu için düşman, kötü olan değildir, çünkü onun kötü olanla hiçbir işi yoktur. Soylu, düşmanını kendisi gibi saygıdeğer biri olarak görür ve onu kendisi için ister, bu onun ayırıcı özelliğidir²¹⁵.

Köle ahlâkında iyi ve kötü kavramları, efendi ahlâkında olduğundan tamamen farklı anlamlar içerir. Köle ahlâkı, kendi iyi-kötü ayırımını kendi reaktif karakterine uygun olarak, efendinin iyi olarak adlandırdığı niteliklerin değersizleştirilmesi üzerinde temellendirir. Buna bağlı olarak, kölenin iyi tanımı kötü tanımına göre belirlenmiş olur. Kötü olan, soylu ve soyluca olan her şeydir. İyi ise, efendinin kötü ve bayağı olarak addettiği yani soyluca olmayan şeylerdir²¹⁶. Hınç (*ressentiment*) duygusuna sahip olan köle, kendisini iyi olarak düşünebilmek için kötü diye nitelendirdiği bir ötekine, yani iyi ve kötü arasında bir düşmanlık ilişkisine ihtiyaç duyar. Böyle bir ahlâkın formülü ise,

²¹² Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 40.

²¹³ *A.g.e.*, s. 32-33.

²¹⁴ Deleuze, *a.g.e.*, 119-120.

²¹⁵ Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 42-43.

²¹⁶ *A.g.e.*, s. 43.

sen kötüsün ben bu yüzden iyiyimdir²¹⁷. Bu bağlamda köle ahlâkının, değerini kendisinden üretemediği için kendini onaylayamayan, yalnızca olumsuzlamak zorunda olduğu şeyin asalağı olan bir ahlâk tipi olduğunu söyleyebiliriz²¹⁸.

Efendi ve köle ahlâklarının, iyi ve kötü kavramlarına yüklemiş oldukları anlamlar arasındaki farklılık, her iki ahlâk tipinin beslemiş oldukları etik anlayışlar arasındaki farklılığı anlamak açısından da önemlidir. Köle ahlâkı, hakikat adına varoluşu ve oluşu yadsıdığı ölçüde, iyi kavramını bir hiçleştirme üzerinden, iyinin kötü ile arasındaki düşmanlık ilişkisinden türetilir. Bu yönüyle yaşam ve oluş, köleci değerlendirme dikkate alındığında, kötüye işaret eder. Evrenselci etik, tam da böyle bir değerlendirmeden beslenmiştir. Buna karşın, Nietzscheci bir etik, daha başlangıçta kendisini, köleci anlamda iyi ve kötünün ötesinde konumlandırmak durumundadır. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere, Nietzsche, iyi ve kötünün ötesinde olmaktan bahsederken, bunu bütün değerlendirmeleri reddetmek amacıyla yapmaz. O bunu, yeni bir değerlendirmeyi öncekinin yerine geçirmek amacıyla yapar. Nietzsche, klâsik iyi-kötü (*good-evil*) ayırımı yerine soylu-kötü (*noble-bad*) ayırımını yerleştirir²¹⁹. Nietzsche'nin önem atfettiği bu ayırım, onaylayıcı ve yaşam ile düşmanca olmayan bir ilişkiyi öngören mahiyeti ile, onun etiğinin merkezinde duran yaşamı zenginleştirme kriteri için de temel bir referans noktası oluşturur.

Buraya kadar, Nietzsche'nin efendi ve köle ahlâkı ayırımını, tarihsel olmayan bir perspektifle ele almaya çalıştık. Fakat söz konusu tipler, Nietzsche için bir ahlâk filozofunun yapmış olduğu, herhangi bir tasnifin ötesinde bir anlama sahiptir. Nietzsche'nin köle ahlâkı olarak nitelediği ahlâk tipi, Batı kültürüne damgasını vuran ve sahip olduğu nihilistik mahiyeti, yani nihilizm yazgısını kendi serüveninin sonunda açığa çıkarmaya başlayan bir ahlâka tekabül eder ve bu yönüyle de açık şekilde bir tarihsel anlama sahiptir. Nietzsche, kendi dönemini -modern dönemi- kölelerin başkaldırmasıyla Batı kültür tarihinde hakimiyetini hissettirmeye başlayan köle ahlâkının, dolayısıyla da kölenin, zafere ulaştığı bir dönem olarak görür. Fakat

²¹⁷ Deleuze, **a.g.e.**, s. 119.

²¹⁸ Pearson, Keith Ansell, **Kusursuz Nihilist**, (Çev. Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 166.

²¹⁹ Copleston, **Nietzsche, Friedrich: Philosopher of Culture**, Burns Oates and Washbourne LTD., London, 1942, s. 92.

Nietzsche için bu zafer, aslında *decadence*'a (çöküş/yozaşma) karşılık geldiği için, hayatın düşüşüne işaret eder ve bu nedenle de, her ne kadar yaşamın lehinde yeni değerlerin yaratılması için fırsatlar sunma anlamında olumlu bir anlama sahip olsa da, tarihin sonu olarak görülmemesi gereken, kesinlikle üstesinden gelinmesi gereken bir hadisedir. Hegel de tıpkı Nietzsche gibi, efendi ve köle kavramlaştırmalarını kullanmıştı ve Hegel için de modern dönem, kölenin zaferine işaret etmekteydi. Nietzsche'den farklı olarak Hegel, efendi ile köle arasındaki ilişkiyi, tarih felsefesi doğrultusunda, diyalektik bir ilişki olarak ele almış ve kölenin zaferini tarihsel zorunluluğun bir sonucu olarak, ancak tarihin sonunda zuhur edebilecek olan özgür bireyin ortaya çıkışı olarak yorumlamış ve olumlamıştır. Bu noktada, hem efendi ve köle ahlâkı ayırımının tarihsel anlamının ortaya konulması hem de Nietzsche'nin diyalektik eleştirisinin mahiyetinin anlaşılması bakımından, Nietzsche'nin efendi-köle ahlâkı ayırımı ile Hegel'in efendi-köle diyalektiğinin bir mukayesesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Hegel'de efendi köle diyalektiği, insanın, insan olma, *kendinin bilincine* varma, kendinin bilincini nesnel hale getirme (başkaları için de kabul edilebilir hale getirme) ve nihayetinde özgür bir birey olma sürecinin bir ifadesidir. Hegel'e göre insan, *ben olmayandan* özce farklı, ona radikal bir biçimde karşıt *ben* olarak kendini açığa vurur. *Ben*'i, olumlu içeriği olumsuzlama ile dolacak bir boşluk olarak telâkki eden Hegel için, isteğin yöneldiği şeyin mahiyeti, *benin* de mahiyetini belirleyecektir. Eğer istek yalnızca doğal bir şeye yönelmişse, doğal olan bir şeyin olumsuzlanması söz konusu ise, *ben* de doğal bir *ben* olarak kalacaktır²²⁰ ve bu yönüyle insanın, yani doğal şeylere yönelik isteğinin tatmini peşinde olan insanın, hayvandan bir farkı olmayacaktır. İnsanın ayırıcı vasfı, onu insan yapan, bir birey olarak kendinin bilincine ulaşmasını mümkün kılan şey, onun, doğal olmayan bir şeye, yani başka bir isteğe yönelimidir. Bu anlamıyla istek, tam da insanın ayırıcı vasfıdır. Kendisiyle ebedîyen özdeş kalan, statik ve verilmiş bir gerçek varlıktan farklı olan istek, gerçek olmayan bir boşluktur. İnsanı hayvansal *benden* farklı olarak değişime ve dönüşüme açık kılan şey, işte isteğin bu karakteridir. Dolayısıyla insan, tümel formu mekan değil zaman olan bir varlık olarak, bir boşluk

²²⁰ Kojève, "Efendi ve Köle Diyalektiği", **Hegel Felsefesine Giriş**, (Çev. Selahattin Hilav), Y. K. Y., İstanbul 2000, s. 80.

olan isteğini, başka isteklerle etkileşimi sonucunda doldurmak suretiyle insanlaşır²²¹. Hegel insan ya da tarihin temelinde, iki insan tipinin, iki isteğin karşı karşıya gelmesinin, efendi ile köle arasındaki diyalektiğin sonucunda oluştuğu kanaatindedir.

Bir isteği istemek, kendini bu isteğin istediği değer yerine koymayı, yani kendi değerinin bir başkası tarafından istenen değer olmasını istemektir. Kısaca, bilinip tanınmayı istemektir²²². Efendi, bilinip tanınma isteğini doyumak için, diğer istekle olan mücadelesinde ölümü göze alan ve kendisini kabul ettiren tarafı oluşturur. Köle ise, söz konusu mücadelede, hayatını tehlikeye ataktan vazgeçen, –kendi doğal isteğine boyun eğerek- hayatını idame ettirmek için hasmını, efendi olarak tanıyan kişiyi niteler²²³. Bu noktada, efendi ile köle arasındaki mücadelede, söz konusu olan olumsuzlamanın, hasımlardan birinin tamamen ortadan kaldırıldığı bir olumsuzlama değil, hasmı (*antiteyi*) bir yönüyle ortadan kaldırırken, diğer yönü ile muhafaza eden ve ileriye taşıyan diyalektik bir olumsuzlama²²⁴ (*aufhebung*)* olduğunu belirtmek son derece önemlidir. Örneğin, efendi köle diyalektiği bağlamında ele alındığında, efendi, kölenin, kendini kabul ettirme isteğini yadsır, fakat kölenin doğayı dönüştüren çalışmasını muhafaza eder ve onu ileriye taşımasına imkân verir. Aynı şekilde, köle efendi ile olan ilişkisini olumsuzlarken, kendi üzerinde bulunan bir efendi düşüncesini ortadan kaldırır. Fakat, söz konusu ortadan kaldırmayla birlikte, efendide bilincine varmış olduğu kabul edilme düşüncesini, muhafaza eder ve onu, kabul edilen biri tarafından kabul edilme yönünde daha da ileriye taşır.

²²¹ A.g.e., s. 81.

²²² A.g.e., s. 83.

²²³ A.g.e., s. 85.

²²⁴ A.g.e., s. 92.

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

Efendi, her ne kadar, kendi olumsuzlayıcı etkinliği olan savaş ile, tarihsel ve insan oluşturucu s¼recin kataliz¼r¼ olsa da, insanın kendinin bilincine varması, kendini ger¼ekleřtirmesi ancak k¼lenin olumsuzlayıcı etkinliği olan ¼alıřma dolayımıyla m¼mk¼n olabilecektir²²⁵. Bu nedenle, Hegel'e g¼re ¼zg¼rl¼k, yani insanın kendini bilip tanınması ve kendini bilip tanıyan muadillerince bilinip tanınması, k¼lenin ¼alıřması sayesinde doğa karşısında ¼zg¼r olan, bu ¼zg¼rl¼đ¼n sağlamış olduğu konfor nedeniyle biyolojik varlığını aşmaya y¼nelik herhangi bir motivasyondan yoksun bulunan ve bu nedenle de kendisiyle ilgili eksik bir bilince sahip olmakla yazgılı efendinin değil, efendiye boyun eğerek insanı ¼zg¼rl¼đ¼n ve ¼zerkliđin değerini efendide bilip tanıyan; bařlangı¼ta ¼l¼m korkusu ile kendi doğasına ve doğaya boyun eğen, fakat ¼alıřarak doğanın ve kendini doğaya bağlayan ve efendinin k¼lesi haline getiren kendi doğasının efendisi haline gelen, yani efendiliğini ¼alıřması dolayımıyla kazanan k¼lenin başarımı olacaktır²²⁶.

Efendi-k¼le diyalektiği konusunda Nietzsche ve Hegel'in d¼ř¼nceleri arasındaki farklılıklar, en iyi Şekilde, Nietzsche'nin diyalektik d¼ř¼nceye y¼nelik eleştirileri yoluyla anlaşılabilir. Bu eleştiriler, Hegel'in efendi-k¼le diyalektiğinin, diyalektik d¼ř¼nceden kaynaklanan sorunlarını ortaya koymanın yanı sıra, Nietzsche'nin etiğinin ve bu etiğe bağlı olarak Şekillenen Nietzscheci bir politik d¼ř¼ncenin temel karakteristiklerini oluşturan farkı ¼ne ¼ıkarma, ¼okluđu onaylama, anti-teleolojik olma hususlarının anlaşılması bakımından da ¼nemlidir.

Deleuze'e referansla Nietzsche'nin ¼ç nedenden dolayı diyalektiğe karşı olduğunu s¼yleyebiliriz. İlk olarak diyalektik, g¼çlerin tabiatının yanlış bir yorumunu sunar. İkincisi, g¼çler arasındaki ilişkinin mahiyetini yanlış yorumlar. Ve nihayetinde soyut terimler ve değişimlerle iştigal ettiği i¼in değişimi ve transformasyonu yanlış yorumlar²²⁷.

İlk eleştiri, g¼c¼n ¼ođul ve dinamik karakteri bağlamında y¼neltilen bir eleştiridir. Diyalektik, her ne kadar bařlangı¼ta iki farklı ¼genin karşıtlığından hareket etmiş olsa da, nihayetinde bir birliğe ulaşmayı i¼erdiđi i¼in ¼ođulculuk diyalektiğin en

²²⁵ Bumin, T¼lin, **Hegel**, Y. K. Y. İstanbul 1998, s. 41.

²²⁶ Koj¼ve, "Efendi ve K¼le Diyalektiği", s. 98-101.

²²⁷ Deleuze, **a.g.e.**, s. 158.

büyük düşmanıdır²²⁸. Nietzscheci bir perspektifle değerlendirildiğinde, Hegel'in efendi-köle diyalektiği, kendisiyle birlikte bütün insanî farklılıkların ortadan kaldırıldığı bir insan tipini –modern evrensel birey- öngördüğü ve tikel (özel çıkar)-tümel (ortak çıkar) karşıtlığını aşmak suretiyle bu insan tipinin varolabilmesinin imkânını oluşturma niteliğini haiz bir bütünlük (Devlet) nosyonunu yücelttiği için kaçınılmaz bir biçimde gücün çoğul ve ilişkiel mahiyetini göz ardı edecektir. İleride de işaret edeceğimiz üzere, Nietzsche, Hegelci diyalektiğin sonundaki bireyi, nihilizmin en ileri biçimine ulaşmasının bir ürünü olarak kendini gösteren ve insanî tiplerin çokluğunu, insanlığın en düşük paydası olarak kendisinde düzleştiren *son insan* olarak kavramlaştırmış ve tıpkı Tanrı gibi, onun yerine ikame edilmiş bir bütünlük nosyonu olduğunu düşündüğü devleti de gerçek anlamda bir bireyleşmenin önündeki engellerden biri olarak görmüştür.

İkinci eleştiri, Nietzscheci *onaylama* nosyonuna ışık tutar. Nietzsche için bir gücün başka bir güç ile oluşturduğu asıl bağ, hiçbir zaman tözün olumsuz ögesi olarak ortaya çıkmaz²²⁹. Hegel için bir güç diğerini yadsırken, olumsuzlarken, ancak bu şekilde kendisine geri yansıyan gücü keşfederek kendinin bilincine varırken, Nietzsche'de böyle bir yadsıma söz konusu değildir. Çünkü Nietzsche için, bir güç başka bir güçle ilişkiye girdiği vakit, önündeki gücü olumsuz olarak yadsımaz. Tersine, onunla olan farklılığını ortaya koyar ve bu farklılığından hoşnutluk duyar. Deleuze'un ifade etmiş olduğu gibi, Nietzsche'de negatiflik, gücün aktivitesini gerçekleştiren form olarak esasta varolmaz. Aksine o, aktivitenin, yani aktif bir gücün varlığının ve onun farklılığının bir sonucudur²³⁰. İstem istediği, farklılığın onaylanmasıdır. Diğeriyile temel ilişkisi içerisinde bir istem, diğerinin farklılığını, onaylamanın bir nesnesi haline getirir. Diyalektikçi ise, tüketilmiş bir güce sahiptir. Bu güç, kendisine hükmeden güçlere reaksiyon gösteren bir güçtür. Ancak böyle bir güç, diğeriyile ilişkisinde negatif olan unsuru ön plana çıkarır²³¹.

²²⁸ Akay, Ali, **Tekil Düşünce**, Afa Yayınları, İstanbul 1999, s. 105.

²²⁹ Akay, **a.g.e.**, s. 105.

²³⁰ Deleuze, **a.g.e.**, s. 8-9.

²³¹ **A.g.e.**, s. 9.

Son olarak diyalektik, belirli bir hakikatin ya da inancın yaşamdan yalıtık bir biçimde, nedenler gösterilerek kanıtlanabileceği tasarımı²³² içerdiği için de sorunludur. Bu yönüyle diyalektik, bütün bir geçmişi, geçmişte olu biten her şeyi, olumsal karakter arz eden sonuçları ya da başarımları, belirli bir *telos*'a hizmet eden mantıksal zorunluluğun ürünleri olarak ele alır²³³. Efendi-köle diyalektiği bakımından düşünüldüğünde, bütün bir sürecin zorunlu bir şekilde kendisine hizmet ettiği *telos özgürlük*'tür. Hegel, tarihi bu *telos* doğrultusunda, kölenin bilincinin bir serüveni olarak yorumlar ve onun, özgür insan, kendinin bilincinde olan insan ile sonuçlanması mukadder sonunu olumlar. Nietzscheci perspektif için böyle bir düşünme biçimi ve tarih okuması, tam da, güçten yoksun olduğu için yaşamı yadsıyan ve pratikte mümkün olmayan zaferini tek silahı olan mantık (akıl-*logos*) alanında kazanmaktan başka çaresi olmayan²³⁴ kölenin zihniyetini yansıtır. Bu noktada, Hegel'in efendi-köle diyalektiğinin, gerçekte kölenin bakış açısının bir ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Köle yoksun olduğu gücü, güç istemi olarak değil, gücün bir temsili olarak düşünür²³⁵. Bu güç, hem varlığının bir başkasının tanınmasına bağlı olması anlamında, hem de efendide, Tanrı'da ya da devlette ifadesini bulma anlamında kişinin dışında, kişiden ayrı olarak tasavvur edilen bir güçtür. Tam da bu yüzden, efendi-köle diyalektiğindeki efendi portresi, yani kendi varlığının bilincine ulaşmak için, bir başkasının tanınmasına ihtiyaç duyan efendi tasavvuru, Nietzsche'nin, köleye kayıtsız efendi anlayışının tersine, aslında kölenin hayalindeki efendi portresi ya da tasavvurudur. Hardt'ın da belirtmiş olduğu gibi, Hegel ve Nietzsche, efendi köle ilişkisinde aynı alan üzerinde fakat karşıt yönlerde doğru hareket ederler. Her ikisi de özü, varlığın hareketi içerisine yerleştirmeye çalışır. Fakat Hegel, kendisine geri yansıyan bir gücü (öz-bilinç) temel alırken, Nietzsche, kendi dışına taşan bir gücü (güç istemi) önerir. Her iki durumda da, varlığın özünün *güç* olmasına rağmen, iki farklı güç anlayışı söz konusudur. Hegel, yapabileceği şeyden ayrılabilen bir güç anlayışını (kölenin güç tasavvurunu) benimserken, Nietzsche, kendi açığa çıkışına içsel bir güç anlayışını savunur²³⁶. İki farklı güç anlayışı, transformasyona

²³² Nietzsche, **Deccal**, (Çev. Hüseyin Kahraman), Yönelim Yayıncılık, Ankara 1992, s. 61.

²³³ Nietzsche, **Tarih Üzerine**, s. 151-152.

²³⁴ Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, s. 15-16.

²³⁵ Akay, **a.g.e.**, s. 109.

²³⁶ Hardt, Michael, **Gilles Deleuze 'Felsefede Bir Çıracılık'**, (Çev. İsmail Öğretir-Ali Utku), Birey Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 88-89.

yönelik iki farklı düşünceyi de beraberinde getirir. Dışa dönük Nietzscheci güç, bütüncül bir yıkma stratejisiyle, kendini yaratma yönünde faaliyet gösterirken, içe dönük Hegelci güç diyalektiğin muhafaza etme fonksiyonuna bağlı olarak bütüncül bir yıkma ve yeniden yaratma stratejisinin yerine, özsel doğanın korunması ve olunan şeyin bilincine varılması biçimindeki bir dönüşüme hizmet eder²³⁷. Hegel için bu dönüşüm, özgürlüğün, aklın ve insanın gerçekleşmesi iken, Nietzsche için nihilizmden başka bir şey değildir²³⁸.

Nietzsche'nin Hegel'e ve Hegelci diyalektiğe yönelik eleştirileri, onun, tarihselliği, tarihsel deneyimin önemini yadsıdığı anlamına gelmez. Tersine bize göre, insanın ve düşüncenin tarihselliği konusunda, Hegel ve Nietzsche'nin düşünceleri arasında birtakım paralellikler kurmak dahi mümkündür. Hatta daha da ileri gidilip, Hegel sonrası bütün düşünürler gibi, Nietzsche'nin de, tarihsellik düşüncesi bakımından Hegel'den etkilenmiş olduğu²³⁹ iddia edilebilir. Gerçekten de, Nietzsche'nin, efendi-köle ahlâkı ayırımında efendiyi yüceltmesine rağmen, efendi ahlâkını restore etmeye yönelik bir çaba içerisinde olmaması, kendi dönemlerinin sürüce değerlendirmelerinin üzerine çıkabilen Cesare Borgia, Napolyon ve Goethe gibi kişilikleri soylu tipler olarak niteleyip yüceltmesine rağmen, onları, kendi etiğinin bir ideali olan *üst-insan*la özdeş olarak görmemesi²⁴⁰ ve nihayetinde, üst-insana ancak, köle ahlâkının yıkımının sonuna kadar götürülmesi (aktif nihilizm) yolu ile, yani köle ahlâkının hakimiyetine ilişkin bir tecrübenin ve bu ahlâkın nihilistik mantığının açığa çıkmasıyla vuku bulan nihilizm sorununun içerisinde geçerek ulaşılabileceğine ilişkin kanaati, söz konusu iddiayı güçlendiren kanıtlar olarak görülebilir. Her iki düşünürün de ulaşmak istedikleri insan anlayışları dikkate alındığında, tıpkı Hegel'in efendisi gibi, Nietzsche'nin soylu tipleri de, tarihsel deneyim yoksunluğundan kaynaklanan eksik bir bilince sahiptirler. Hegel'in efendisinin, kölenin çalışma deneyiminden yoksun olması nedeniyle, gerçek anlamda özgür olamayacak olmasına benzer bir şekilde, Nietzsche'nin soylu tipleri de, birtakım

²³⁷ A.g.e., s. 89-90.

²³⁸ Deleuze, a.g.e., s. 161.

²³⁹ Kline, George L., "Presidential Address The Use and Abuse of Hegel by Nietzsche and Marx", **Hegel and His Critics**, (Ed. William Desmond), State University of New York Press, New York 1989, s. 2.

²⁴⁰ Danto, a.g.e., s. 76.; Örneğin, Nietzsche, Napolyon'un insan olmayan üst-insanın bir bileşeni olduğunu belirtir. **Ahlâkın Soykütüğü Üstüne**, s. 55.; Yine Zerdüşt'te de üst-insanın henüz gelmediğini, insanların en yücesinin bile pek insanca olduğunu altını çizer. Nietzsche, **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, (Çev. A. Turan Oflazoğlu), Cem Yayınevi, İstanbul 1999, s. 115.

nitelikleri bakımından üst-insana benzeseler de, nihilizm sorununu tecrübe etmedikleri için ondan farklı olacaklardır. Nietzsche'nin üst-insanı anlatan, haber veren, öğreten ve kendi kişiliğinde üst-insanı sembolize eden karakter olarak, tarihsel bir figürü, "en belalı yanılmanın" (iyi-kötü ayırımı), yani ahlâkın yaratıcısı olduğu için onu en iyi tanıyan²⁴¹, dolayısıyla da, onun mahiyetini en iyi bilen kişi olan Zerdüş'tü seçmesi bu anlamda tesadüfi değildir.

C- Hıristiyan Ahlâkının Eleştirisi

Tarihsel perspektif dikkate alındığında, Nietzsche'nin köle ahlâkı olarak adlandırdığı ve yukarıda izah etmeye çalıştığımız ahlâk anlayışının karşılığının Hıristiyan ahlâkı olduğunu söyleyebiliriz. Esasında Nietzsche, köle ahlâkı, acıma ahlâkı, sürü ahlâkı ve Hıristiyan ahlâkı kavramlaştırmalarını aynı şeyi, Batı kültürüne damgasını vurmuş olan bir ahlâk anlayışını nitelemek için kullanmıştır. Fakat biz çalışmamızda, her biri söz konusu ahlâk anlayışının bir yönüne işaret eden diğer üç kavramlaştırmayı da önemsemekle birlikte, gerek diğer kavramlaştırmaların anlam içeriklerini kapsamaması gerekse modern ve seküler uzantılarıyla birlikte Batı kültürünün hakim değerler sistemini niteleyebilme kapasitesi bakımından ağırlıklı olarak Hıristiyan ahlâkı kavramlaştırmasını kullanacağız.

Nietzsche, 'Hıristiyan' ifadesini, kalbinde Platoncu felsefenin bulunduğu Batı metafizik düşünce geleneğini nitelemek için kullanmıştır. Nietzsche için Hıristiyanlık, bu geleneğin, yaygınlaşmış, geniş yığınlar tarafından benimsenerek ete kemiğe bürünmüş olduğu biçimdir; "Hıristiyanlık halkın Platonculuğudur."²⁴²

Nietzsche'nin ifadesiyle Hıristiyan ahlâkı, Hıristiyanlığın öncüleri olan, rahip ruhlu bir halkın (Yahudilerin), iyi, soylu, güçlü ve mutlu olan arasında kurulmuş olan aristokratik değer eşitliğine karşı çıkarak, soyluca değerleri yeniden değerlendirmeleri, onları tersine çevirmeleri ve bunu da, hasımları olarak gördükleri soylulara kabul ettirmeleri sonucunda Batı kültüründe hâkim olmaya başlamıştır²⁴³. Kuşkusuz Nietzsche'ye göre, bu hâkimiyet, yaşamın fakirleştirilmesi ve çürütülmesi pahasına

²⁴¹ Nietzsche, **Ecce Homo**, s. 143.

²⁴² Nietzsche, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, s. 8.

²⁴³ Nietzsche, **Ahlâkın Soykütüğü Üstüne**, s. 37.

olmuştur. Çünkü sahip olduğu değerler sistemiyle Hıristiyanlık, güçsüz (köle) olanın, güçlü (efendi) olan karşısındaki zayıflığı ve korkusundan kaynaklanan değersizlik duygusunu (*orijinal nihilizm*) telafi edici bir mekanizma olarak işlev görmüş ve yaşamı, yaşamın zenginliğinin ölçütü olan *güç isteminin* eksik olduğu güçsüzün düzeyi temelinde, onun değerleriyle standardize etmiştir²⁴⁴.

Nietzsche'nin Hıristiyan ahlâkında teşhis etmiş olduğu sorun, özünde, nihilizm sorunudur. Hıristiyanlık, bir öte dünya nosyonuyla, bu dünyayı, yani yaşamı değersizleştirdiği ölçüde, her ne kadar orijinal nihilizmin panzehiri fonksiyonu görmüş olsa da, nihilistik bir mahiyete sahip olacak ve sorunun daha da derin bir biçimi olan *Avrupa Nihilizmi*'ni, Nietzsche'nin *Tanrı'nın ölümü* metaforuyla dile getirdiği, yani Hıristiyanlık'ın kendi değerlerini değersizleştirdiği dönemde açığa çıkarmak üzere bünyesinde taşımayı sürdürecektir.

Bu belirlemeden sonra, Nietzsche'nin Hıristiyan ahlâkına yönelik eleştirilerine geçebiliriz. Nietzsche'nin, Hıristiyan ahlâkının, nihilistik mahiyetini besleyen ve nihilizm sorununu hazırlayan temel karakteristiklerine yönelik bu eleştirilerini ise özne nosyonu, *hinç* duygusu ve sürü vizyonu eleştirisi olmak üzere üç başlık altında ele almaya çalışacağız.

Nietzsche'ye göre, Hıristiyan ahlâkına temel teşkil eden eylemlerinin farkındalığına sahip özne²⁴⁵, gerçekte kurgusal bir varlığa sahiptir. Özne, dilin doğasının ve bizim dile olan bağımlılığımızın bir sonucudur. Dil içerisindeki bütün sözcüklerimiz, bir anlamda, metaforlardır. Örneğin isimler, doğada aynı kalan nesne sınıflarına gönderimde bulunmaz; onlar daha ziyade, oluş dünyasının kaotik akışına bir düzen yükleme, birbirine benzemeyen deneyimlerimizi kullanışlı dilbilimsel kategorilere sıkıştırma yönündeki kökleşmiş eğilimimizi yansıtır. Bu yüzdendir ki cümlelerimiz, gerçeğin fiilen nasıl olduğunun temsilleri olarak görülemez²⁴⁶. Tam tersine, bizim sözde hakikatlerimiz, gerçekte tüketilmiş metaforlar olup ve zamanla metafor

²⁴⁴ Nietzsche, *Deccal*, s. 23.

²⁴⁵ Vattimo, *Nietzsche: An Introduction*, s. 62.

²⁴⁶ Cooper, David E., "Modern European Philosophy", *The Blackwell Companion to Philosophy*, (Ed. Nicholas Bunnin and E. P. Tsui-James), Blackwell Publishers, Oxford 1998, s. 707.

olduklarını unuttuğumuz yanılısamalardır²⁴⁷. Bu nedenle, oluşa ilişkin her ifade, dilin söz konusu doğası gereği, oluşu nesneleştirerek onun akıcılığını kesintiye uğratar ve fail ile fiili birbirinden ayrı göstermek suretiyle, eylemin ötesinde duran kendinde varlıkların bulunduğuna yönelik yanlış bir inancı doğurur. Aynı şekilde Nietzsche özneyi de, dilin ayartmasının bir sonucu olarak varolduğunu zannettiğimiz böyle bir yanılısama* olarak görür. Dili kullanırken, örneğin ‘yapıyorum’ derken, farkına varmadan, yapma eylemi ile bu eylemi gerçekleştiren kişi şeklinde bir ayrıma giderek, eylemin arkasında, ondan ayrılabilen tözsel bir varlığın bulunduğunu düşünürüz²⁴⁸. Nietzsche ahlâk dilindeki Tanrı, mükemmel olan, töz, kendinde şey, özgür istem, neden gibi nosyonların da, töz olarak benlik yanılısamasının, yani özne nosyonunun izdüşümleri olduklarının altını çizer²⁴⁹.

Kuşkusuz, jeneolojik bir soruşturma yöntemini benimsemiş olan Nietzsche, öznenin, yalnızca dilsel alışkanlıklarımızla ilişkili yönünü ortaya koymakla yetinmez, aynı zamanda, onun, güç istemiyle ilişkili bir izahını da sunar. Buna göre özne, güçsüzlerin, güçsüzlüklerini telafi edici fonksiyonuna bağlı olarak kendini gösteren bir kurgudur²⁵⁰. Nietzsche, özne ve onun türevleri olan nosyonların, tarihin çeşitli dönemlerinde yaşamlarına düşsel bir özgürlük ve anlam kazandırmak isteyen güçsüz ve ezilmişlerin araçları olduklarını savunur. Özgürce isteyebilen bir öznenin icat

²⁴⁷ Nietzsche, “On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense”, **The Portable Nietzsche**, (Selected and Translated by. Walter Kaufmann), Penguin Books, New York 1976, s. 47.

* Berkowitz Nietzsche’nin, failin (özne) fiile eklenmiş bir kurgu olduğuna ilişkin iddiasını yeterince güçlü argümanlarla desteklemediğini ve bu iddianın, Nietzsche’nin soykütüğünün temel unsurlarıyla çeliştiğini iddia eder. Berkowitz özellikle, Nietzsche’nin, soykütüğünde kölenin eylemlerini, tutumlarını yargılamak, kendisinin de fail ile fiili ayırdığını ve kölenin eylemlerini hatalı olarak nitelenmek suretiyle, zımnen de olsa köleye bir faillik atfettiğine işaret ederek, Nietzsche’nin düşüncelerinin, birçok yorumcusunun görüşünün tersine, yıkıcı bir özne eleştirisini içermediğini savunur. Berkowitz, **a.g.e.**, s. 125-129. Bize göre, Berkowitz’in, Nietzsche’nin düşüncelerinin üstesinden gelinmemiş birtakım ikilemleri içerdiğine ilişkin görüşü doğruluk payı taşımakla birlikte, Nietzsche’nin özne eleştirisinin ikna edici olmadığına ilişkin argümanları zayıftır. İlk olarak, dilin kullanımı içerisinde köle tipine yönelik yergi, ya da soylu tipine yönelik övgünün fail-fiil ayrımını imâ etmesi, Nietzsche’nin de işaret ettiği gibi, dilin metafizik doğasından kaynaklanan bir sorundur. Nietzsche dili, bu sorunu taşıdığı bilmesine rağmen kullanmıştır. İkincisi, Nietzsche’nin sokütüğü, bütün olarak ele alındığında, onun, köle ahlâkını, hem kölenin başka türlü davranması mümkün olmadığı için –kölenin tutumu da güç isteminin, yaşama bağlanmanın bir sonucudur-, hem de köle ahlâkının sağlıklı bireylerin ortaya çıkmasına ortam hazırlayan bir krizi de beraberinde getireceğini düşündüğü için onayladığını söyleyebiliriz.

²⁴⁸ Nietzsche, **Ahlâkın Soykütüğü Üstüne**, s. 47.

²⁴⁹ Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, s. 21.

²⁵⁰ Nietzsche, **Ahlâkın Soykütüğü Üstüne**, s. 48.

edilmesiyle birlikte, zayıflar, güçlülere eylemlerinden ötürü sorumlu tutabilecekler, onların güçlerinden dolayı suçluluk duymalarını sağlayabilecekler ve aynı zamanda, kendi güçsüzlüklerini de manevî özgürlüğün bir koşulu olarak yüceltebileceklerdir²⁵¹.

Nietzscheci bir perspektifle değerlendirildiğinde, övgü, yergi ve cezaya konu olması bakımından bir kimsenin daha önce belirli bir fiili gerçekleştirmiş aynı kişi olması gerektiğine ilişkin bir ahlâkî dürtü²⁵² tarafından beslenen özne, benliğin olumsal, çoğul ve dinamik mahiyetinin göz ardı edilmesi pahasına varolabileceği için, kaçınılmaz bir şekilde farklı insanî varoluş tarzlarının yadsınması anlamında nihilistik bir dünya yorumuna hizmet edecektir. Yine özne, güçsüzlük hissini telafi edici bir mekanizma fonksiyonu gören, güçlü ile gücü birbirinden ayırmak suretiyle, gücü ve eylemi değersizleştiren mahiyeti nedeniyle de, Deleuze'ün negatif istem ve hiçlik istenci ile karakterize ettiği reaktif güçlerin²⁵³ zaferine, yani nihilizme hizmet eden bir nosyon olacaktır.

Hıristiyan ahlâkı gibi, Nietzsche'nin, bu ahlâkın modern-seküler formları ya da uzantıları olarak gördüğü Kantçı ve faydacı etik anlayışlar da, onun özne eleştirisinden paylarını almışlardır. Modern dönemin iki önemli epistemolojisi olan rasyonalizm (Kantçı etik) ve empirisizmden (faydacı etik) beslenen²⁵⁴ iki etik anlayış için de temel sorun, Crosby'nin de işaret etmiş olduğu gibi, insanı tamamıyla otonom, kendine yeten, ilişkilerinden bütünüyle yalıtılmış bir özne olarak varsaymalarıdır. Crosby'ye göre, iki ahlâk sistemi de, evrensel ahlâkî değerlere ulaşma amaçlarına karşın, tam bir izolasyon içerisinde düşünülen benlik anlayışları nedeniyle, nihilizme kapı açmışlardır²⁵⁵.

Nietzsche'ye göre, Kant'ın etiğinin temel sorunu, aşkın, evrensel nitelikleri haiz bir insanî özne anlayışını merkeze alıyor olmasıdır. Nietzsche için kendinde şey olarak özne telâkkisi gibi, bu telâkkinin ürünleri olan genel ve kişisel olmayan ödev, erdem ve iyi anlayışları da birer uydurmadır. Büyümenin, ayakta durmanın yasalarının, herkesin kendi erdemini, kendi kesin buyruğunu bulmasını emrettiğine işaretle Nietzsche, kendinde iyi anlayışının aslında çöküşün, yaşamın güçsüzleşmesinin bir belirtisi

²⁵¹ Pearson, **a.g.e.**, s. 57.

²⁵² Cooper, **a.g.e.**, s. 707.

²⁵³ Deleuze, **a.g.e.**, s. 57.

²⁵⁴ Crosby, **a.g.e.**, s. 263.

²⁵⁵ **A.g.e.**, s. 277.

olduğunun altını çizer²⁵⁶. Nietzscheci bir perspektifle değerlendirildiğinde, Kant'ın etiğinin, gerçekte, Hıristiyan ahlâkının ve bu ahlâkın sonucu olan *decadence*m değerlerini, yani eylem gücünden yoksun zayıf insanların değerlerini evrensel, kendinde iyi olan değerler şeklinde sunmuş olduğunu söyleyebiliriz. Tıpkı Hıristiyanlık gibi Kant'ın etiği de, dünyayı, gerçek ve görünen dünya olarak (*numen-fenomen*) ikiye bölmüş²⁵⁷ ve gerçek dünyaya (evrensel ahlâkî ilkeler) referansla yaşamı ve gücü yadsıyarak, yorgun ve güçsüz insanın ihtiyaç duyduğu nihilistik bir dünya yorumunu beslemiştir.

Her ne kadar, Kant'ın etiğine temel teşkil eden rasyonalist epistemolojinin karşıtı olan empirisist epistemolojiyle desteklenmiş olsa da faydacı etik de, Kant'ın etiği gibi, kurgusal bir benlik anlayışı temelinde ahlâkî faaliyetin bir metafiziğini sunmuştur²⁵⁸. İlk bakışta, faydacı etiğin beslendiği epistemolojiye bağılı olarak iyi'yi eylemin sonuçlarına göre açıkladığı için özne nosyonunu reddettiği düşünülebilir. Fakat, aslında faydacı etik de, eylem ile niyeti birbirinden ayırıp, kendi niyetine göre davranabilen/niyetinin farkında olabilen, eyleminin muhtemel sonucunu kestirebilen bir insan modelini varsaydığı için muhtevasında özne nosyonunu barındırmaktadır. Bu belirlemenin akabinde, Strong'a referansla, Nietzsche'nin faydacı etiğe yönelik eleştirilerini şu şekilde sıralayabiliriz: İlk olarak, bütün ahlâkî şeylerin ölçüsünü hazcı bir hesaplama olarak gören, yani ahlâkî acı-memnuniyet hesabının bir sonucu olarak ele alan faydacı etik, ahlâkî olan şeye ilişkin insanî çıkarımların çokluğunu (farklı değerlendirme biçimlerini) yadsıdığı için sorunludur. İkinci eleştiri, faydacılıkta niyetin belirleyici faktör olarak alınmasına yöneliktir. Nietzscheci perspektifte, niyet ile eylem arasındaki ayırım bir kurgudur. Bu anlamda, insan için niyetlerin mahiyeti çoğu zaman açık değildir. Eylemlerin sonuçları niyetleri bulanıklaştırıp geçersiz hale getirebilir²⁵⁹. Üçüncü eleştiri konusu, faydacılığın tarihdışı olma iddiasıdır. Faydacıların, bütün ahlâkî yargıların, duyguların evrensel temeli olarak düşündükleri ölçüt 'fayda', gerçekte, özel bir tarihsel bağlamdaki insanların 'İngilizler'²⁶⁰ kendi özel arzu ve tercihlerinin

²⁵⁶ Nietzsche, *Deccal*, s. 28.

²⁵⁷ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 23.

²⁵⁸ Warren, *a.g.e.*, s. 169.

²⁵⁹ Strong, *a.g.e.*, s. 94.

²⁶⁰ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 132-133.

tezahürüdür²⁶¹. Bu eleştiri bağlamında düşünüldüğünde, faydacılık, Nietzsche'nin *decadence* olarak adlandırdığı bir dönemin insanların, yani nihilizm çağındaki bitkin, yorgun insanların, *son insanın*, acıyı ortadan kaldırma ve memnuniyeti artırma arzusunun ifadesini bulduğu bir etik anlayıştır. Nietzsche'nin faydacı etiğe yönelttiği son eleştiri ise, faydacıların bizatihi kendi eleştirilerinden kaynaklanır. Faydacılar, kendilerini kurtulmak istedikleri şeyle sınırlandırmışlardır. Bunun nedeni ise, onların, ahlâkî değer ve duyguların eleştirisini yapmalarına karşın, ahlâkın kendisinin eleştirisini yapmamış olmalarıdır. Onlar, ahlâkî değerlerin orijinini eleştirmişler fakat aynı zamanda söz konusu orijinlere de inanmışlardır²⁶². Nietzsche bu inancın arkasında, nihilizm çağından kaynaklanan, yaşamın gerilimlerinden korunma ihtiyacının bulunduğunu düşünür. Bu tam da *pasif nihilizmle* uyumlu bir durumdur. Çünkü, faydacılığın başarısı, sonradan idrak etme erdemine dayanır. Memnuniyet ve acı hesaplamalarına izin veren deneyimler, değiştirilmeden kalmadıkça, verili bir eylemin sonuçlarına ilişkin uygun beklentiler de imkansız olacaktır. Bu anlamda faydacılık kendini, mevcut deneyimlerle sınırlandırır ve yeni deneyim imkanlarını gözden geçirir²⁶³.

Özne nosyonu, Hıristiyan ahlâkında insanın nasıl olup da yapıp ettiklerinden sorumlu bir varlık haline getirildiğinin bir izahını sunar, fakat suçun, kötülüğün ve sorumluluğun taşıyıcısı olarak niçin insanın seçildiği hususunda yeterince bilgi vermez. Bunun için, Hıristiyan ahlâkının daha açıklayıcı ve daha belirleyici bir karakteristiğine müracaat edilmesi gerektiği ortadadır. Deleuze'e referansla, söz konusu karakteristiğinin, bizim psikoloji, tarih, metafizik ve ahlâk diye adlandırdığımız şeylerin özünü oluşturan gücün, genel anlamda metafizik düşüncenin, özelde ise Hıristiyan ahlâkının arkasında bulunan aşkın prensibin²⁶⁴ *hınç duygusu (ressentiment)** olduğunu söyleyebiliriz.

²⁶¹ Strong, **a.g.e.**, s. 95.

²⁶² Nietzsche, **Will to Power**, s. 147.

²⁶³ Strong, **a.g.e.**, s. 96.

²⁶⁴ Deleuze, **a.g.e.**, s. 35.

* Scheler'in de ifade ettiği üzere, *ressentiment*, Nietzsche'nin teknik bir terim haline getirmiş olduğu Fransızca bir sözcüktür. Sözcüğün doğal anlamında iki öge dikkat çekicidir: Öncelikle *ressentiment*, başka birine karşı özel bir duygusal tepkinin, tekrar tekrar yaşanmasına işaret eder. "Bu duygunun sürekli yaşanması, onu, kişiliğin derinliklerine yerleştirmiş fakat aynı zamanda da kişinin eylem ve ifade alanının dışına çıkarmıştır. Bu yalnızca, belirli bir duygulanımın ya da ona karşılık gelen olayların zihinsel olarak hatırlanması değildir; bu bizatihi, o duygulanımın yeniden yaşanması, orijinal hissin

Yaşamdan nefret olarak kendini gösteren hınç duygusu oluşu değersizleştirerek insanı hiçliği istemeye, yani nihilizme sevk ettiği için, Nietzsche'nin Hıristiyan Ahlâkıyla ilgili olarak eleştirdiği konuların başında gelmiş²⁶⁵ ve bu duygunun üstesinden gelme, onun onaylayıcı etiğinin temel hedeflerinden biri olmuştur.

Nietzsche'ye göre hınç, güç isteminin negatif formu olan güçsüzlük hissinin, yani dışarıya boşaltılamayan içgüdülerin insanın içine dönmesinin sonucu olarak kendini gösteren hastalıklı bir duygudur²⁶⁶. Scheler'in de belirttiği üzere, hınç; intikam, nefret, haset ve kin gibi belli duygu durumlarının sistematik bir şekilde bastırılmasına bağlı olarak ortaya çıkar ve ilgili kişinin kendisinin bile farkında olmadığı ya da kendisinden bile gizlemek zorunda kaldığı belirli değer yanılsamalarını ve bu yanılsamalara uygun değer yargılarına kapılma eğilimini de beraberinde getirir. Scheler'e göre bu durumda hınç, bir anlamda, zihnin kendini zehirlemesidir²⁶⁷. Tam da bu nedenle, yani gerçekliği sahteleştirici mahiyeti nedeniyle, Nietzsche'nin gerçeklikten acı çeken, nefret eden, ondan kaçıp kurtulmak isteyenlerin motivasyonlarının bir ürünü olarak değerlendirdiği Hıristiyan ahlâkını*, söz konusu zihin zehirlenmesinin en önemli örneği olarak gördüğünü söyleyebiliriz²⁶⁸.

yeniden canlanmasıdır.” İkinci olarak *ressentiment*, söz konusu duygulanımın negatif nitelikte olduğunu imâ eder. Scheler, Almanca'daki '*Groll*' [hınç, kin] sözcüğünün, terimin bu anlamını en iyi şekilde yansıttığını belirtir. Scheler'in ifadesiyle “hınç, zihnin karanlık dehlizlerinde gezinen, egonun eylemliliğinden bağımsız, bastırılmış bir gazap duygusudur. *Ressentiment* sonunda nefret ya da başka düşmanca duygulanımların tekrar tekrar yaşanması yoluyla şekillenir. O kendi başına düşmanca bir niyet taşımaz ama çok sayıda böylesi niyeti besler.” Scheler, **a.g.e.**, s. 3.

²⁶⁵ Nietzsche, **Ahlâkın Soykütüğü Üstüne**, s. 116.

²⁶⁶ **A.g.e.**, s. 84.

²⁶⁷ Scheler, **a.g.e.**, s. 7.

* Her ne kadar hıncın mahiyeti konusunda Nietzsche ve Scheler'in düşünceleri arasında birtakım paralellikler bulunsa da, Scheler, Nietzsche'nin, Hıristiyan ahlâkının hıncın bir ürünü olduğuna ilişkin düşüncesine katılmaz. Scheler'e göre, Nietzsche'nin hınç-Hıristiyan ahlâkı ilişkisine yönelik yanlış değerlendirmesinin arkasında iki neden bulunmaktadır. İlki, Nietzsche'nin, Hıristiyan ahlâkının özünü, özellikle de Hıristiyan sevgi düşüncesini yanlış değerlendirmesi ve bu değerlendirmeyi yanlış ölçülerle yapmasıdır. Nietzsche yanlış bir değerlendirme ölçütünü, yani yaşamın artışını referans olarak aldığı için, Hıristiyanlığın sevgi vurgusunu, kişinin kendisini korumasının bir yolu olarak yorumlamıştır. Bir Hıristiyan açısından yaşam, asla en yüksek iyi değildir, yaşam ve dolayısıyla insanın toplum ve tarihi yalnızca Tanrı Krallığı'nın kurulacağı sahne olması nedeniyle önemlidir. Yaşamın korunması ve geliştirilmesi, Tanrı Krallığı'nda varolan değerlerin gerçekleşmesiyle çatıştığı zaman, yaşam, kendi başına değeri ne olursa olsun, anlamsız olacak ve reddedilecektir. Bu anlamda, Hıristiyanlıkta sevgi hayata hizmet eden bir manevi etkinlik olarak görülmediği gibi, yaşamın en güçlü ve derin yoğunlaşması olarak da görülmez. Hıristiyanlıkta söz konusu olan, yaşama hizmet eden sevgi değil, Tanrı Krallığı'nın değerlerine katkı sağlayacak olan ve bu anlamda hayata anlamını ve değerini veren sevgi edimidir. İkinci neden ise, Hıristiyan ahlâkının, erken dönemlerinden beri, tamamen farklı tarihsel

Hınç duygusu en ileri boyutuna belirli kişi ya da gruplara yönelik nefret biçimindeki görünümünün ötesine geçerek bizatihi değerlere yöneldiğinde ulaşmış olur.²⁶⁹ Değerlere yönelik bir tahrifat, bu anlamda hınçla beslenen bir ahlâkın en büyük başarımı olacaktır. Nietzsche için Hıristiyan ahlâkının batı kültüründe hakimiyet kurmasının arkasında bu başarıım bulunmaktadır. Hıristiyan ahlâkı, bu başarımla birlikte yani değerleri tersine çevirerek beslenmiş olduğu hıncı kamufle ettiği için kendi değerlerini evrensel değerler olarak kabul ettirebilmiştir.

Değerlerin tersine çevrilmesinin Nietzscheci perspektif bakımından anlamı; kişinin kendisine, dünyaya, zamana ve ötekine yönelik hıncının; beden, maddenin, oluşun ve gücün değersizleştirilmesi suretiyle görülmez hale getirilmesi ve böylece hıncın arkasındaki zayıflık hissinin telafi edilmesidir. Nietzsche'ye göre, bu telafinin bedeli ağır olmuştur. Çünkü, yaşamın ağırlık noktasının yaşamın içine değil de öteye (hiçliğe) yerleştirilmesi, aslında yaşamın ağırlık noktasının kaldırılması yani nihilizm anlamına gelmektedir. Nietzsche'nin ifadesiyle hakiki bir dünya ve kişisel ölümsüzlük konusundaki "büyük yalan", iç güdülerdeki ussallığı ve doğallığı yıkmış, olumlu, yaşamı ilerletici ve geleceği sağlamlaştırıcı ne varsa artık güvensizlik uyandırır hale getirmiştir. "Yaşamın artık hiçbir anlamı yok" şeklindeki bir yaşam telâkkisi yaşamın anlamı haline gelmiştir²⁷⁰.

Bir hınç ahlâkı, yalnızca, genel anlamda yaşamı değerden düşüren değerler sistemiyle değil, aynı zamanda, farklı yaşam tarzlarının yadsınmasıyla, yani yaşamın fakirleştirilmesiyle, sonuçlanan monist karakteri nedeniyle de nihilistiktir. Hıristiyan ahlâkının söz konusu karakterinin, kötülük sorununa getirmiş olduğu çözümün bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Connolly'nin de belirtmiş olduğu gibi, kadiri mutlak, kusursuz ve mükemmel bir Tanrı anlayışına bağlı olarak kötülüğün insana havale edilmesi ve böylece insanın kendini yadsınması, yani *asketizm* (çilecilik), kötülük

zeminlerden doğan değerlerin karşılıklı yer değiştirmesiyle maruz kaldığı somut deformasyonlardır. Bu deformasyonlar, genellikle bu ahlâkın geleceğini de belirlemiştir. Scheler, **a.g.e.**, 63-66.

²⁶⁸ Nietzsche, **Deccal**, s. 33-34.

²⁶⁹ Scheler, **a.g.e.**, s.35

²⁷⁰ Nietzsche, **Deccal**, s. 77

sorununun Hıristiyan'ca çözümünün ilk sonucudur²⁷¹. Nietzsche'ye göre, kötülüğü tanrılara havale ederek, trajik bir yaşamı onaylayan Yunan politeizminin²⁷² aksine, Hıristiyanlık, *gerçek dünya-görünen dünya* dikotomisi bağlamında, gerçek dünyayı (Hakikat ve Tanrı'yı) yüceltmış, insanın, görünen dünyayı, yani yaşamı ve kendi bedenini yadsıması anlamına gelen *asketizmi* ulvî bir ideal olarak sunmuştur. Kötülük sorununun Hıristiyan'ca çözümünün ikinci sonucu ise, bir yaşam tarzının, kendini, yüceltilen söz konusu Hakikat'le özdeşleştirerek, kötülüğü başka yaşam tarzlarına havale etmesi, yani varoluşsal hıncın neden olduğu acının, hıncın başka insanlara yönlendirilmesi yoluyla giderilmeye çalışılmasıdır²⁷³. Nietzsche'nin yaşamı zenginleştirme ölçütü dikkate alındığında Hıristiyan ahlâkının (ve onun modern uzantılarının), ideal bir insan ya da özne kurgusu temelinde, kötülüğün kaynağı olarak düşman bir *öteki*'ne ihtiyaç duyduğu ölçüde nihilistik bir mahiyete sahip olacağı açıktır.

Hıristiyan ahlâkı, temel almış olduğu özne nosyonu ve beslenmiş olduğu hınc duygusunun yanı sıra, hakim kılmaya çalıştığı sürü vizyonu nedeniyle de, Nietzsche'nin eleştirilerine konu olmuştur.

Nietzsche'ye göre, sürü vizyonu da güç isteminin negatif formunun bir sonucu olarak kendini gösterir. Sürü vizyonu komşu sevgisi, diğerkamlık, yardım severlik, dürüstlük, alçak gönüllülük ve merhamet gibi sürüce değerleri yüceltip, insanları, birbirleri için hesaplanabilir ve tehlikesiz hale getirerek, güçsüzlük hissinden kaynaklanan korku ve güvensizliği giderici bir fonksiyon görür²⁷⁴.

Nietzscheci bir perspektifle değerlendirildiğinde, tıpkı özne nosyonu ve hınc duygusu gibi, sürü vizyonunun da, hem yaşamın değersizleştirilmesi hem de fakirleştirilmesi anlamıyla nihilistik bir dünya yorumuna hizmet edeceğini söyleyebiliriz.

Sürü vizyonu da, Tanrı, hakikat, toplum, devlet vb. metafiziksel nosyonlar gibi yaşamı değersizleştirici bir fonksiyona sahiptir. Çünkü, soyut ve kurgusal *biz*'in (sürü)

²⁷¹ Connolly, William E., **Kimlik ve Farklılık**, (Çev. Fermâ Lekesizalın), Ayrıntı Yayınları İstanbul 1995, s. 10.

²⁷² Nietzsche, **Ahlâkın Soykütüğü Üstüne**, s. 90.

²⁷³ Connolly, **a.g.e.**, s. 161.

²⁷⁴ Nietzsche, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, s. 98.

yüceltilmesi, ancak somut, bireysel varoluşun değerden düşürülmesi pahasına olacaktır²⁷⁵. Ya da tersinden ifade edildiğinde, yaşamın çoğulluğunu ve kendi yaşamının biricikliğini onaylayamayan zayıf insan, ancak kendisini bütüne ya da sürüye adayarak varolabilecektir. Kuşkusuz böyle bir varolma tarzı, Nietzsche için nihilistik bir yaşam anlamına gelecektir. Havas'ın da belirtmiş olduğu üzere, Nietzsche'nin sürü ahlâkına yönelik eleştirilerinin temelinde, onun, korku üzerinde temellenen ve eylemlerini diğerlerinin kanaatlerine ve değerlerine göre yönlendiren vasat bireyler üreten bu ahlâkı, nihilistik olmayan bir yaşam tarzının, yani kendini onaylayabilen, kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenebilen ve söz verebilme kapasitesine sahip bir birey olabilmenin önündeki en büyük engel olarak görmesi bulunmaktadır²⁷⁶.

Öte yandan, sürü vizyonu, sıradan insanı yüceltip, insanı, onun düzeyinde standardize edici mahiyeti nedeniyle de nihilistiktir. Nietzsche, sürü ahlâkının hakimiyetini, yalnızca ortalama insanın kendi tipini sürdürüp yaratma şansının olduğu bir dönemin, yani pasif nihilizmin hakim olduğu çürüme döneminin en önemli belirtisi olarak görmüştür²⁷⁷. Nietzsche'nin ifadesiyle, sürünün içgüdü, vasatı takdir edecek ve vasat olmayı en yüksek değer olarak belirleyecektir. Çünkü, sürü kendisini, ancak vasat olanın doğru varlık olarak gördüğü, istisnâ olanın ise, suçlulukla özdeşleştirildiği bir ortam içerisinde güvende hissedecektir²⁷⁸. Dolayısıyla, sürünün hakimiyeti farklı, daha yüksek tiplerin aleyhine²⁷⁹ olacak ve bu durum da yaşamın fakirleşmesini beraberinde getirecektir.

Kuşkusuz, Nietzsche'nin Hıristiyan ahlâkına yönelik eleştirel tavrı, onun söz konusu ahlâkı yadsıyıcı, ona ilişkin tarihsel tecrübeyi önemsemeyen bir anlayışa sahip olduğu anlamına gelmez. Nietzsche'nin, Hıristiyan ahlâkını yaşamı yadsıyıcı mahiyeti nedeniyle bir hastalık olarak gördüğü doğrudur. Fakat Nietzsche için bu hastalık, egemen bireylerin doğumunun koşulu olan gebelik tarzı bir hastalıktır²⁸⁰. Bu nedenle Nietzsche, *üst insan* idealinin gerçekleşmesinin tarihsel imkânı olarak gördüğü

²⁷⁵ Nietzsche, **The Will to Power**, s. 156-157.

²⁷⁶ Havas, **a.g.e.**, s. 188-191.

²⁷⁷ Nietzsche, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, s. 175.

²⁷⁸ Nietzsche, **The Will to Power**, s. 159.

²⁷⁹ **A.g.e.**, s. 216.

²⁸⁰ Nietzsche, **Ahlâkın Soykütüğü Üstüne**, s. 85.

Hıristiyan ahlâkını mahkum edici bir tutum takınmamıştır²⁸¹. Tersine Nietzsche, nihilizm sorunuyla birlikte, bu sorunun üstesinden gelinmesi için gerekli fırsatları da içerisinde barındıran Hıristiyan ahlâkını onaylamıştır.

Nietzsche'ye göre Hıristiyan ahlâkı, en temel değerlendirme ölçütü olan *hakikat istemi* ile oluşu değersizleştirerek nihilistik bir yaşamın mevcudiyetini mümkün kılmıştır. Fakat bu ölçüt, ait olduğu ahlâkın kendisine yöneldiğinde, onun sonunu hazırlayacaktır. Bu anlamda Nietzsche, mevcut değerlere temel teşkil eden en büyük yanılmanın, yani Tanrı'nın ortadan kaldırılmasını, Hıristiyan ahlâkının başat erdemi olan doğruculuğun mantıksal bir sonucu olarak görmüştür²⁸². Nietzsche'nin ifadesiyle, Hıristiyan ahlâkı, Hıristiyan doğruculuğunun art arda gerçekleştirdiği çıkarımların ardından, en çarpıcı çıkarımıyla -kendine karşı çıkarımla-, "bütün bu hakikat isteminin anlamı nedir?" sorusunu ortaya koyduğunda, yani hakikat istemi kendi bilincine vardığında son bulacaktır²⁸³. Nietzsche için bu son, bir sorun (*nihilizm*) olduğu kadar, yeni bir değerlendirme ölçütüyle değerlerin yeniden değerlendirilmesine imkân verdiği için bir fırsattır da. Fakat bu, herkesin farkında olup değerlendirebileceği bir fırsat değildir. Diyalektik bir tarih ve evrensel bir özne anlayışına sahip olan Hegel'in aksine Nietzsche, kendi idealini, tarihsel sürecin zorunlu bir sonucu olarak herkesin ulaşabileceği türden bir ideal olarak sunmaz. Nietzsche, *üst insan* idealinin, ancak nihilizmin sunmuş olduğu fırsatları değerlendirebilecek güce sahip seçkin tiplerin gerçekleştirebileceği kanaatindedir. Tam da bu nedenle, Nietzsche'nin, gerçek anlamda bir birey yaratmak suretiyle nihilizmin üstesinden gelme amacına matuf etiğini, bütün insanlar için değil, *Zerdüş'te* yüksek insanlar olarak adlandırdığı²⁸⁴ istisnaî tipler için önerdiğini söyleyebiliriz.

III- NIETZSCHE'NİN ETİĞİ

Genel olarak değerlendirildiğinde, Nietzsche'nin ahlâk eleştirisi, onun, olduğumuz hale nasıl geldiğimize yönelik jeneolojik soruşturmasının bir sonucu olarak kendini gösterir. Bu yönüyle, ahlâk eleştirisinin, Nietzsche'nin etiğinin ilk adımını,

²⁸¹ Danto, **a.g.e.**, s. 65.

²⁸² Nietzsche, **Ahlâkın Soykütüğü Üstüne**, s. 149.

²⁸³ **A.g.e.**, s. 150.

²⁸⁴ Nietzsche, **Böyle Buyurdu Zerdüş'te**, s. 335.

onun, yıkma stratejisine tekabül eden kısmını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Nietzsche'nin etiğinin pozitif içeriğini oluşturan, kişinin kendini yaratması, ancak hâlihazırdaki değerlere yönelik bu yıkıcı stratejiden sonra mümkün olabilecektir.

Bu anlamda nihilizm, yani mevcut değerlerin inandırıcılığını yitirmesi, tarihsel bir fırsattır. Nietzsche'nin yıkma stratejisi, yani *aktif nihilizm*, bu fırsatın değerlendirilmesine işaret eder. Değerlerin yıkımı sonuna kadar götürülmelidir. Çünkü, yeni bir varlık tarzının ön koşulu hiçliktir²⁸⁵. Yeni bir varlık tarzı ise, yeni değerlendirme biçimlerine ve yeni değerlere bağlıdır. Nietzsche hiçbir şekilde, insanı, değerden bağımsız olarak düşünmez²⁸⁶. Nietzsche'nin perspektifinde değer, insanın varlığının bir göstergesidir. Fakat Nietzsche, değerlendirme biçimlerine (ve değerlere) bağlı olarak kendini gösteren, insanın varolma biçimleri arasında bir ayırım yapar. Bu, yaşamı yadsıyan, bize aşkın hazır bulduğumuz değerlerle; yaşamı onaylayan, kendi yaratımımız olan değerler arasındaki ayırımdır²⁸⁷. Her iki durumda da insan, değerler dolayımıyla yaşama bağlanır. İlkinde, yaşama bağlanmanın nihilistik bir tarzı söz konusu olup, burada insan, hiçliği (hakikati) isteyerek varolduğu için, varlığı, soluk bir görüntüden ibarettir. İkincisinde ise insan, yaşamı onayladığı ve kendi değerlerinin yaratıcısı olduğu için, nihilistik olmayan bir tarzda, gerçek anlamda varolur. Nietzsche'nin üst insan ideali, işte bu tarz bir varolma biçimine karşılık gelmektedir.

Nietzsche'nin etiğinin pozitif yönü ya da Nietzsche'nin pozitif etiği, literatürde farklı ilgilere bağlı olarak, farklı kavramlarla nitelenmiştir. Örneğin, Connolly, Nietzsche'nin etiğini, 'neden' sorusuna yanıt veren bir buyruk ya da 'ne' sorusunun dayandığı bir zemin arayışı yerine, kimlik ve farklılığa yönelik özeni yeşertmenin yollarını arayan "yeşertme etiği"²⁸⁸; Berkowitz, yaratıcı faaliyetlerin bir sıradüzenini kabul eden ve bu sıradüzeninin en tepesini, kendini yaratmanın nihai şekli olan, kendini Tanrı yapmayı hedef alan "yaratıcı benlik etiği"²⁸⁹; May ise, kişinin, potansiyellerini en yüksek ölçüde gerçekleştirmesi, doğası ve yaşama çevresi içerisinde sahip oldukları ile

²⁸⁵ A.g.e., s. 84.

²⁸⁶ May, Simon, *Nietzsche's Ethics and His War on 'Morality'*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 9.

²⁸⁷ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 172.

²⁸⁸ Connolly, a.g.e., s. 25.

²⁸⁹ Berkowitz, a.g.e., s. 41.

yaşamını zengin hale getirmesi amacına matuf “yaşamı zenginleştirme etiği”²⁹⁰ olarak adlandırmıştır. Bize göre, üç adlandırma da Nietzsche’nin etiğinin farklı yönlerine vurgu yaptıkları için önemlidir. Connolly’nin kavramlaştırması Nietzsche’nin etiğinin çoğul karakterine; Berkowitz’in kavramlaştırması Nietzsche’nin, farklı varoluş tarzları arasındaki hiyerarşiye, mükemmeliyete ve niteliğe yaptığı vurguya; May’in kavramlaştırması ise, kişinin, kendi yeteneklerini gerçekleştirme ve kendini geliştirmesine işaret etmektedir. Biz Nietzsche’nin etiğini nitelemek için, onun, iyi ve kötü olanı değerlendirmek için ölçüt olarak sunduğu²⁹¹ ve söz konusu üç hususa ilaveten, kişinin, kendisini ve yaşamı onaylaması kriterini de içerdiğini düşündüğümüz “yaşamın zenginleştirilmesi” kavramlaştırmasını kullanacağız.

Nietzsche’nin etiği, onun benlik anlayışı üzerinde temellenir. Sabit, sürekli, homojen ve evrensel bir benlik anlayışını reddeden Nietzsche, birbirleriyle mücadele ve etkileşim içerisinde bulunan farklı etkilerden müteşekkil çoğul ve dinamik bir benlik anlayışını savunmuştur²⁹². Thiele’in da belirttiği üzere, Nietzsche, benliği, içerisindeki farklı unsurların birbirleriyle olan mücadelelerine bağlı olarak şekillenen farklı rejimlerin deneyimlendiği, ilgili rejimde hâkim olan güçlerin belirlediği değerlerle yönetilen ve mahiyetini (karakterini) bu değerlere bağlı olarak kazanan *agonistik* bir politik topluluk olarak tasavvur etmiştir²⁹³. Nietzscheci anlamda etik, işte bu topluluğun sahip olduğu rejime, doğası itibarıyla kaotik olan benliğin bürünmüş olduğu görelî birliğe işaret edecektir. Kişi, bu birliği sağlayabildiği ölçüde bir birey olarak varolabilecek, sağlayamadığında ise, belirli bir karakterden yoksun olacak ve bireysel anlamda nihilizmi yaşayacaktır²⁹⁴.

Söz konusu benlik anlayışı, Nietzsche’nin etiğinin temel özelliklerini anlamak bakımından da önemlidir. İlk olarak, eğer etik benliğin rejimi anlamına geliyorsa, bu durumda farklı benlik rejimlerine bağlı olarak farklı etikler de mümkün olabilecektir. Benliğin çoğul karakteri nedeniyle, Nietzsche’nin etiği de, çoğulcu bir karaktere sahiptir ve Nietzsche için herkese hitap edecek evrensel bir etik mümkün değildir. İkincisi,

²⁹⁰ May, *a.g.e.*, s. 107-108.

²⁹¹ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 11.; Nietzsche, *Ahlâkın Soy Kütüğü Üstüne*, s. 23.

²⁹² Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 13.

²⁹³ Thiele, *a.g.e.*, s. 63, 66.

²⁹⁴ *A.g.e.*, s. 72-73.

Nietzsche için benlik, yaşamın dinamik mahiyeti nedeniyle değişime açık olmak durumundadır. Tam da bu nedenle, Nietzsche'ye göre, benliğin bütünüyle –nihai olarak– düzenlenebileceğine ilişkin anlayış, yanlış bir anlayıştır. Nietzsche, yaşamı yadsıyan böyle bir anlayışı, büyüme eksikliğinin ve düşüşün belirtisi olarak görmüştür. Bu anlamda, sağlıklı bir etik ulaşılabilecek bir sona işaret etmez; tam tersine, güçte bir artışa, sürekli büyüyen güç hissine karşılık gelir²⁹⁵. Son olarak, Nietzsche'nin etiğinin, bireleşmeye ve farka yönelik vurgusu da, çoğul ve dinamik benlik anlayışının bir sonucudur. Her benliğin, kendine özgü sonsuz sayıda etkinin, sonsuz sayıdaki birliğine açık olması, her bireyin, biricikliğini de beraberinde getirecektir²⁹⁶. Böylece, bireyler ancak kendilerine has benlik rejimleriyle, diğerlerinden farklarıyla, varolabileceklerdir. Kuşkusuz, Nietzscheci anlamda birey kavramı, yalnızca diğerlerinden farklı bir perspektife sahip olma anlamıyla sınırlandırılmaz. Zira Nietzsche için, perspektival çoğulculuk, bireyin kendi içinde de geçerlidir. Thile'in da altını çizdiği üzere, sahip olunan perspektiflerin çokluğunu benimsemiş olduğu idealin, üst insanın bir meziyeti olarak gören Nietzsche²⁹⁷, daha radikal bir bireyciliği savunmuştur.

Nietzsche'nin, farklı etik anlayışları, farklı benlik rejimlerini, yani kaotik benliğin birliğini sağlamanın farklı yollarını onaylaması, hiçbir şekilde, onun, bütün insanî varoluş tarzlarına aynı değeri yüklediği anlamına gelmez. Eğer etik, May'in belirttiği gibi, 'Failler için iyi olan yaşam nedir?' ve 'Bu iyiyi elde etmek için gerekli araçlar (erdem, değer ve pratikler) nelerdir?' sorularının cevaplarının aranmasına yönelik bir faaliyet anlamına geliyorsa, bu sorulara kendine özgü cevapları olan Nietzsche'nin de kendine ait bir etik anlayışından bahsetmek mümkündür²⁹⁸. Bu anlayış ve bu anlayışın merkezini oluşturan yaşamı zenginleştirme ölçütü dikkate alındığında, Nietzsche için etik anlayışlar, yani farklı insanî varoluş tarzları arasında, varoluşun en silik görünümünden en yetkin görünümüne doğru bir sıradüzen söz konusu olacaktır²⁹⁹. Bu anlamda, Nietzsche'nin, kendi anlayışı dışındaki iyi anlayışlarını onaylamasının, bütün etikleri aynı değerde görmesinden değil, kendi etiğinin, ancak sınırlı sayıdaki

²⁹⁵ A.g.e., s. 91.

²⁹⁶ A.g.e., s. 37.

²⁹⁷ A.g.e., s. 58, 60.

²⁹⁸ May, a.g.e., s. 3-4.

²⁹⁹ Nietzsche, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, s. 92.

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

Nietzsche'nin etiği, herhangi bir etik düşüncenin gerektirdiği; insan varlıklarına ilişkin ontolojik bir açıklama ilkesi, etik düzeni test edici mahiyete sahip bir imperatif (buyruk), benliğin dönüştürülmesi ya da yaratılmasına hizmet eden bir çeşit asketizm ve nihayetinde, ulaşılmak istenen varoluş tarzına işaret eden *telos* olmak üzere dört temel unsur bağlamında izah edilebilir³⁰⁰. Nietzsche'nin etiği dikkate alındığında, bu unsurların sırasıyla; *güç istemi teorisi*, *ebedî dönüş düşüncesi*, yaşamın lehinde bir *asketizm* ve *üst insan ideali*-[*egemen birey-olduğumuz şey hainle gelmek**] olduğunu söyleyebiliriz.

Nietzsche'nin etiğinin ontolojik³⁰¹ (kurucu) ilkesi güç istemidir. Genel anlamıyla güç istemi, kavranabilir dünyanın karakteri³⁰² anlamına gelirken, özel anlamda ise, benliğe karakterini veren şeye gönderme yapmaktadır. Güç istemi oluşa, kaotik akışa varlığın karakterini empoze ettiği³⁰³ gibi, özü itibarıyla kaotik olan benliğe de göreli

³⁰⁰ Owen, *a.g.e.*, s. 112.

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

³⁰¹ Lampert, Laurence, *Nietzsche's Teaching*, Yale University Press, New Haven and London 1986, s. 255.

³⁰² Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 42.

³⁰³ Nietzsche, *The Will to Power*, s. 330.

kararlılığını ve birliğini verir. Güç istemi, hiçlik karşısında gücün emniyetine³⁰⁴ işaret ettiği için, herhangi bir şey, güç isteminin varlığı ölçüsünde varolur. Yani herhangi bir varlık, güç isteminin büyüklüğü ölçünde yetkinlik kazanır. Güç istemindeki azalış insanı hiçliğe sürüklerken, artış üst insana yaklaştırır.

Nehamas'ın da işaret ettiği üzere, güç istemi, dünyadaki her şeyin karakterini etkileyen, oluşturan ve kendisi de bu tür etkilerin sonucu olan bir etkinliktir. Bu etkiler, kendilerini her ne etkiliyorsa onun karakterini cisimleştirdikleri, tesis ettikleri ve ilettikleri için, Nietzsche bunları güç olarak adlandırmıştır. En kaba halinden -fiziksel direnç ve boyun eğdirme-, en rafine biçimine –rasyonel ikna- kadar bütün görünüşleriyle güç istemi, etki alanını sürekli genişletmeye dayalı bir etkinliktir³⁰⁵. Güç istemi, kendisi de etkilerin sonucu olan bir etkinlik olduğu için, ne Schopenhauer'ın *istem* kavramı gibi bütün varlığın gerisindeki bir kendiliktir; ne de Hobbes'un *güç* kavramı gibi *kendini koruma* teleolojik prensibine hizmet eden araçsal bir anlama sahiptir³⁰⁶. Nietzsche için, Schopenhauer'ın *istem* metafiziğinin temel sorunu, kendisi sonuç olan bir şeyi neden olarak görüyor olmasıdır. Nietzsche'ye göre, *istem*, özerk bir temel değil, güç isteminin bir tezahürüdür³⁰⁷. Öte yandan, gücü, kendini koruma fonksiyonuyla sınırlandıran Hobbes'un güç kavramlaştırması da, Nietzscheci perspektif bakımından sorunludur. Çünkü Nietzsche'nin güç istemi kavramlaştırmasında güç, bir amaca değil bir sürece gönderme yapar. Güç, bir ihtiyacın ya da arzunun giderilmesine yönelik anlık, statik bir kazanım değil, bir şeyin enerjisinin genişlemesidir. Bu anlamda, kendini koruma, güç isteminin yalnızca bir sonucudur; güç istemi, aynı zamanda, kendini tahrip etme ve kendini alt etme anlamlarını da içerir³⁰⁸.

Nietzscheci bir perspektifle değerlendirildiğinde, Schopenhauer'ın *istem* ve Hobbes'un *güç* kavramlaştırması, güç isteminin negatif formunun hâkim olduğu bir düşüncenin ürünleri olarak görülebilir. İstemden feragat etme biçiminde kendini

³⁰⁴ May, **a.g.e.**, s. 13.

³⁰⁵ Nehamas, **a.g.e.**, s. 118-119.

³⁰⁶ Pearson, **a.g.e.**, s. 71-72.

³⁰⁷ Nietzsche, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, s. 23-25.

³⁰⁸ Patton, Poul, "Politics and The Concept of Power in Hobbes and Nietzsche", **Nietzsche, Feminism and Political Theory**, (Ed. Patton, Poul), Routledge, London, 1993, s. 153.

gösteren bir yorgunluk³⁰⁹ ve insanın korunmasının nihai amaç olarak görülmesi³¹⁰, Nietzsche için, güç isteminin tükendiği, yani güçsüzlük hissini en ileri boyuta ulaştığı *pasif nihilizm* deneyiminin iki önemli göstergesidir. Hem bireyi değersiz ve anlamsız hale getiren pesimiz, hem de kendini korumak için gücün peşinden koşma, güç isteminden yoksunluğun en önemli belirtileridir. Warren'ın da belirtmiş olduğu üzere, bu yoksunluk, bireysel bütünlüğün bozulmasını, kimlik kaybını ve nihayet kişinin eylemleriyle bağlantısını kaybetmesini beraberinde getirecektir³¹¹. Nietzsche'nin etiğinin sıradüzeninde, bütünlüğünü tamamen kaybetmiş, eylemlerinin hiçbir şekilde maliki olamayan, kişisel emniyeti ve memnuniyeti üzerinde hiçbir değer tanımayan böyle bir insan modeli (son insan), yani isteyemeyen insan; hiçlik de olsa bir şeyi isteyen, yani yaşamı yadsıyan değerlerle güçsüzlüğünü telafi ederek zayıf da olsa bütünlüğünü sağlayan insanın (Hiristiyan) bile altında yer alacaktır.

Güç istemi, Nietzsche'nin etiğinin yalnızca kurucu değil, dönüştürücü ilkesi olması bakımından da önemlidir. Gücün dönüştürme fonksiyonu, güç isteminin sürekli büyüme eğilimindeki bir etkinlik olma niteliğinin doğal bir uzantısı olarak görülebilir. Hobbes ile kıyaslandığında, Nietzsche gücü, reaktif anlamıyla, yani özsel doğanın korunmasına yönelik bir araç olma anlamıyla ele almadığı için, gücün, başkası üzerinde tahakküm kurma fonksiyonuna aslî bir değer yüklemeyiz. Nietzsche gücü, aktif anlamıyla, yani muktedir bir bedenin aktivitesine referansla tanımladığı için, gücün, kişiyi geliştirici ve dönüştürücü fonksiyonunu temel olarak alır³¹². Nietzsche için, başkaları üzerindeki hâkimiyet, gücün söz konusu fonksiyonunun yalnızca bir sonucudur. Hobbes gücü, diğerleri üzerinde hâkimiyet kurma anlamıyla sınırladığı için, gücün, benliği dönüştürücü boyutunu gözden geçirir. Buna karşın Nietzsche, kişinin gücü, kendi üzerinde ve kendini alt etmesi yönünde işletmesi biçimindeki güç deneyimine merkezî bir değer atfeder³¹³.

Kişinin kendisiyle olan mücadelesinin, yani benliği dönüştürücü ve yaratıcı güç deneyiminin, Nietzsche'nin etiğindeki karşılığı asketizmdir. Genel olarak asketizm;

³⁰⁹ Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, s. 29.

³¹⁰ Nietzsche, **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, s. 337.

³¹¹ Warren, **a.g.e.**, s. 9

³¹² Patton, **a.g.e.**, s. 153.

³¹³ **A.g.e.**, 151.

arzuların, duyguların ve düşüncelerin kabalıklarından arındırılmasına, kontrol altına alınmasına ve uyumlu hale getirilmesine³¹⁴ yönelik bir çabaya işaret eder. Nietzsche kişinin, gücü kendine yönelik kullanmasından kaynaklanan içe dönük zalimlik olarak adlandırdığı böyle bir çabayı, her yüce varoluş tarzının zorunlu bir koşulu olarak görmüştür³¹⁵.

Her ne kadar, kendini disipline etme anlamı bakımından ortak bir yöne sahip olsalar da, Nietzscheci asketizm, Hıristiyan ahlâkının temel referans olarak almış olduğu asketik idealden mahiyeti itibarıyla farklıdır. Gerçek-görünüş dikotomisi temelinde, hakikat adına yaşamın bütününe değersizleştiren³¹⁶ ve dünyevî olandan mahrumiyeti ruhsal (hakikî) bir varoluşun olmazsa olmaz koşulu olarak yücelten asketik idealin aksine Nietzscheci asketizm, asketizme, kişinin yaşamını zenginleştirmesinin, yaşamını daha güçlü biçimde onaylayabilmesinin bir aracı olarak değer verir³¹⁷. Asketik ideal, kendisini en yüksek erdem olarak sunup, kendisi adına, bütün bir yaşamın yadsınmasını öngörürken, Nietzscheci asketizmde, asketizm bir araç olarak görüldüğünden, kişinin daha yetkin bir varlık tarzına ulaşabilmesi, yaşamını daha zengin hale getirebilmesi için, yaşamın belirli bir yönünün yadsınması, yani kısmî bir mahrumiyet söz konusudur³¹⁸. Nietzsche'ye göre, bütün verimli ve yaratıcı ruhlar, asketizmde kendi varoluşlarının doğal koşullarını görürler; bu kişiler, varlığı yadsımak bir yana, yalnızca kendi varlıklarını ileri sürebilmek için asketizme ihtiyaç duyarlar. Asketik idealin üç büyük sloganı olan; yoksulluk, alçakgönüllülük ve ruh temizliği, bu kişilerin de sahip oldukları meziyetlerdir; fakat bu meziyetler, yaratıcı ruhların erdemlerini oluşturmaz; “tersine, onların en iyi varoluşlarının, en güzel verimliliklerinin, en uygun ve doğal koşullarını oluştururlar.”³¹⁹

Kişinin kendisini dönüştürmeye yönelik bir çaba içerisinde olması anlamında asketizm, yetkin bir varlık olmanın ön koşulunu oluşturur. Çünkü, *ebedî dönüş düzeni* gereği, böyle bir çaba yoksa kişinin içinde bulunduğu durum varlığını sürdürmeye

³¹⁴ May, a.g.e., s. 28.

³¹⁵ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 134.

³¹⁶ May, a.g.e., s. 81-82.

³¹⁷ Nehamas, a.g.e., s. 165.

³¹⁸ A.g.e., s. 166.

³¹⁹ Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 103-104.

devam edecektir. Duyguların, arzuların ve düşüncelerin belirli bir düzenden yoksun olması, yani ‘anarşik’ bir benlik, Nietzscheci perspektif açısından, tamamıyla doğal zorunluluklara tabi olmakla, yani kişiliksizlikle aynı anlama gelecektir. Bu yönü dikkate alındığında insanın hayvandan herhangi bir farkının olmadığını söyleyebiliriz. Benlik, verili koşullar çerçevesinde, eylem ve etkilenimlerin bir toplamı olduğu için, kendini alt etmeye yönelik bir mücadelenin yokluğunda koşullar sürekli aynı kalacağından, söz konusu nitelikçe düşük varoluş düzeyi de varlığını sürdürecektir. Acılardan kurtulmayı ve hazzını en yüksek düzeye çıkarmayı varoluşunun yegane gayesi olarak gören *son insan*, yani bütünüyle başıboş arzu ve güdülerine tabi olan, isteyemeyen insan, bu niteliksizliğin bir örneği olarak görülebilir³²⁰. Belirli bir varoluş tarzının, kendini devam ettirmesi anlamındaki ebedî dönüş düzeni sürü insanı için de geçerlidir. Bütünlüğünü, kendisinin dışında, kendisine aşkın hazır bulmuş olduğu değerlerle sağlayan, varlığını bir bütüne bağlanarak, bütüne aidiyeti üzerinden kazanan ve bu anlamda bir birey olarak varolamayan sürü insanı da, kendinin üstesinden gelme çabasıyla yoksun olduğu için varlığını aynen sürdürecektir. Bu anlamda, her iki varoluş biçiminin de ortak özelliğinin, güç isteminin zayıflığı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan kendini alt etmeye yönelik bir çabadan yoksunluk olduğunu söyleyebiliriz. Her iki durumda da; ya benliğin bütünlüğünü sağlayacak değerlerden mahrumiyet ya da bütünlüğün, yaşamı yadsıyıcı değerlere müracaatla sağlanması anlamında nihilistik bir yaşam, yani kişinin yaşama kendi isteminin damgasını vurarak değerlerinin yaratıcısı olamaması söz konusudur. Nietzsche’nin etiğinin *telosu* olan *üst insanın* ayırıcı vasfı tam da bu noktada kendini gösterir. Üst insan, kendinin üstesinden gelebilmesine ve kendi değer koyucusu olabilmesine imkân veren güç istemiyle, kendi doğasının ve içinde yaşadığı koşulların basit bir çıktısı olmaması anlamına gelen özgürlüğüyle, kısaca, yaşamına kendi isteminin damgasını vurabilme kapasitesiyle diğer insan tiplerinden ayrılır. Kuşkusuz, üst insanın bu ayırıcı vasfı, onun bütün zorunluluklardan bağımsız olması anlamında mutlak bir özgürlüğe sahip olduğu anlamına gelmez. Böyle bir özgürlük Nietzsche için yalnızca bir kurgudur. Üst insanın niteliği olan özgürlük, onun, içinde bulunduğu doğal

³²⁰ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 129.

ve tarihsel koşullar bağlamında kendini alt edebilmesi ve yaratabilmesidir³²¹. Bu özgürlük üst insanın ebedî dönüş düzeninin dışında olabileceğine işaret etmez. Tam tersine, her şey gibi üst insan da oluşun bir parçası olduğu için ebedî dönüş düzeni içerisinde; üstelik ebedî dönüş düşüncesi, onun varoluşunun kategorik imperatifini oluşturmaktadır³²².

Lampert'in de belirttiği üzere, ebedî dönüş, Nietzsche'nin öğretisinin kalbini oluşturur. Çünkü bu öğreti, varlıkların bütününe en yüksek onurunu verir. Bunu yaparken de, ne eski tanrıların ne felsefî idollerin ne de geleceğin cennetini vadeden yol göstericilerin yardımına ihtiyaç duyar. Onun rehberi, varlıkların bütününe yönelik bir kavrayıştır ve bu, varlıkları sürdürmeye yönelik bir sorumluluğu da beraberinde getirir³²³. Nietzsche'nin en yüksek onaylama ilkesi olarak sunduğu³²⁴ ebedî dönüş düşüncesi, Lampert'e göre, oluşun masumiyetine işaret eden mahiyeti nedeniyle, yaşama yönelik hıncın ve nihilizmin üstesinden gelmek bakımından da önemli bir işlev görür³²⁵.

Ebedî dönüş, hiçbir şekilde, bütün her şeyin sonsuz bir şekilde kendini tekrarladığı, aynı kaldığı ve bizim de bunu böyle kabul etmemiz gerektiğine ilişkin bir düşüncüyü içermez. Warren'ın ifadesiyle, deneyimimizin bir niteliği olarak *aynı*, sabit bir öz, bizim deneyimimizden ayrı bir şekilde dünyada kalan bir şey değildir. Aynılık, dünya ile olan ilişkimizin bir niteliği, ona yönelik asimilasyonumuz, onunla karşılıklı etkileşimimiz ve onu mal edişimizdir³²⁶. Bu durumda ebedî dönüş, oluşun akışı içerisinde her varlığın benzer durumlarda benzer tepkileri vermesi biçiminde kendini gösteren belirli karakter özelliklerinin kalıcılığına (dönüşüne) işaret edecektir. Her karakter özelliği, herhangi bir ahlâkî yargının ötesinde, tamamen olumsal koşulların ürünü olarak tezahür edeceğinden; her varoluş tarzı, yaşamla ilişkinin her biçimi, onu

³²¹ Steward, Roderick M., "Nietzsche's Perspectivism and the Autonomy of Master Type", *Nous*, Volume 20, Issue 3, (Sep., 1986), s. 386.

³²² Levine, Peter, *Nietzsche and the Modern Crisis of the Humanities*, State University of New York Press, Albany 1995, s. 122.

³²³ Lampert, *a.g.e.*, s. 285-286.

³²⁴ Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 103.

³²⁵ Lampert, *a.g.e.*, s. 103-104.

³²⁶ Warren, *a.g.e.*, s. 201.

her mal ediş tarzı masum olacaktır. Ebedî dönüş düşüncesinin telkin etmiş olduğu onaylamanın arkasında işte bu masumiyet bulunmaktadır.

Kuşkusuz, Nietzsche'nin üst insana atfetmiş olduğu bu onaylayıcı tutum, her şeyin olduğu gibi bırakılması ya da verili olana teslimiyet anlamına gelmez. Ebedî dönüş düşüncesinin üst insan için koşulsuz bir ahlâkî buyruk olmasının anlamı tam da bu noktada kendini gösterir. Eğer ebedî dönüş düzeni, eylem ve ilişkilerimizin ürünü olan benliğimizin (karakterimizin), bu eylem ve ilişkilerin devam etmesine paralel olarak kendisini sürdürme eğiliminde olacağı anlamına geliyorsa, kendimizde hoşnut olmadığımız, bayağı gördüğümüz yanlarımız da varlığını sürdürmeye devam edecek demektir. Bu durumda ebedî dönüş düşüncesi, kendimize hakim olma kapasitemizi test ederek bize yaşamın onurlu bir yolunu geliştirmeyi ihtar edecek ve bizi bu doğrultuda bayağı olan, devam ettirmek istemediğimiz karakter özelliklerimizin üstesinden gelmeye yönelik bir araştırmaya sevk edecektir³²⁷. Tabi ki bu yönelim Nietzsche'nin, "insan ile insan, sınıf ile sınıf arasındaki uçurum, tiplerin çokluğu, kendi olma ve ayağı kalkma istenci" şeklinde tanımladığı³²⁸ ve güç istemindeki artışın bir tezahürü olarak gördüğü *mesafe duygusu*'nu, kişinin kendi içinde de barındırması durumunda mümkündür. Bu; olduğumuz hâl ile olmak istediğimiz hâl, nitelikçe bayağı olan (kölece) yanlarımızla nitelikçe yüksek olan (efendice) yanlarımız arasındaki bir mesafedir. Ancak bu mesafe duygusu bizi kendimizin üstesinden gelmeye yönelik bir çabaya sevk edecektir. Nietzsche'nin etiğinde, ebedî dönüş düşüncesi üst insana, 'eylemlerin, karakterin ve kaderin olacağı için ebedî olarak tekrarlanmasını isteyeceğin şekilde eylemde bulun' buyruğunu yükleyerek, işte böyle bir çabanın düsturu olarak hizmet görecektir³²⁹. Fakat Thiele'in da altını çizdiği üzere, Nietzsche'nin benlik anlayışı gereği, tıpkı kendini alt etme çabasının nihayetlendirilebilecek bir çaba olmaması gibi, 'ebediyen devam etmesini isteyeceğin gibi ol' buyruğu da, bir kere yerine getirip sorumluluktan kurtulabileceğimiz bir buyruk değildir. Ebedî dönüş, üst insanın, yaşamının her anında dikkate aldığı, yaşamını onaylayabilme kapasitesini test etmek

³²⁷ Owen, **a.g.e.**, s. 119.

³²⁸ Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, s. 72.

³²⁹ Thiele, **a.g.e.**, s. 204.

için sürekli olarak müracaat ettiği kalıcı bir buyruktur³³⁰. Kişi bu buyruğa uyararak, yaşamına isteminin damgasını vurur ve onu onaylayabileceği hale getirir. Yapmış olduğu her şeyi ya da en azından, yapmış olduğunu bildiği her şeyi kendine mal ederek örgütler. İster iyi ister kötü olsun, bütün her şeyi, yapmış olduğu şeyler olarak kendisi bakımından kabul edilebilir hale getirir³³¹. Böylece kişi, oluşa kendi karakterini vererek, benliğinin birliğini sağlar, yani varolur, kendisi olur.

Ebedî dönüşü isteme, ebedî dönüş düşüncesinin içeriğini oluşturan oluşun masumiyeti inancı ve bu inancın beraberinde getirmiş olduğu onaylayıcı tutum, bir tarihsel bağlamdan bağımsız olarak düşünebileceğimiz soyut bir insan anlayışının açıklayıcı nitelikleri olarak düşünülemez. Söz konusu nitelikler, belirli bir tarihsel deneyimin sonucu olarak varolabilecek bir insan tasavvuruna gönderme yapar. Bu nedenle; kişinin kendisi olması, kendini alt etme, bireysel mükemmeliyet, egemen birey gibi, her biri için Nietzsche'nin düşüncelerinden referanslar bulabileceğimiz kavramlaştırmalarla kıyaslandığında, tarihsel bir anlam içeriğine sahip olan üst insan kavramlaştırmasının, Nietzsche'nin etiğinin *telosunun* daha doğru bir karşılığı olduğu kanaatindeyiz.

Nietzsche'nin üst insan kavramlaştırması, ne fizyolojik-biyolojik bir üstünlüğe ne de politik-sosyolojik bir statüye göndermede bulunur. Nietzsche için üst insan, insanın, Sokratik rasyonalizm ve Hıristiyan kültürünün hakimiyetindeki Batı kültürüne tanımlanmış olan, bütün insanlar için evrensel bir model olarak sunulan insan *idea'sının* üstesinden gelinmesine işaret eder³³². Bu anlamda üst insan, insanın üstesinden gelinmesi ya da üstesinden gelinmiş insan demektir³³³. Bu üstesinden gelme, herhangi bir yer ve zamanda, herhangi bir kişinin kendisi ile mücadele etmesi, kendine hakim olması, kendini alt etmesinin ötesinde, Batı kültüründe hakimiyet kurmuş olan Hıristiyan ahlâkının çöküşüyle birlikte zuhur eden nihilizmin sunmuş olduğu fırsatların değerlendirilerek yerleşik insan anlayışından özgür olmayı ifade ettiği için, üst insan tarihsel bir anlama sahiptir.

³³⁰ A.g.e., s. 202.

³³¹ Nehamas, a.g.e., s. 258.

³³² Levine, a.g.e., s. 143.

³³³ Nietzsche, **Böyle Buyurdu Zerdüş**, s. 28.

Nietzsche'ye göre, insan alt edilmelidir; çünkü insan bir amaç değil bir köprüdür. İnsan hayvan ile üst insan arasına gerilmiş bir iptir. Nietzsche, Tanrı'nın ölümü ile birlikte, yani yeryüzünü değersizleştirici her türlü aşkın değer anlamını yitirmesiyle baş gösteren krizi, değer yaratarak aşacak ve böylece yaşama anlamını³³⁴ verecek olan üst insanı, ancak, Tanrı'nın garantörlüğünde bir anlam ifade etmiş ve Tanrı'nın ölümü ile birlikte ise değersiz kalarak dibe vurmuş olan insanın batması ile kendini gösterecek bir amaç olarak sunmuştur³³⁵.

Üst insan, Nietzsche'nin etiğinin sıra düzeninde, insanî mükemmelliğin sınırlarında ilerleyen en yetkin varlık düzeyine karşılık gelir³³⁶. Bu sıra düzenin en altında ise, Nietzsche'nin, yine Zerdüş'te tasvir ettiği son insan bulunmaktadır. Nietzsche'ye göre, nihilizm döneminin bir ürünü olan son insanı değersiz kılan şey, onun, kendini hor görememesi ve bu nedenle de kendini alt etme yönündeki herhangi bir çabadan yoksun olmasıdır. İsteyemeyen, yani herhangi bir değere sahip olamayan son insan, mutluluk, konfor ve acı yokluğunu hayatının anlamı olarak görmek suretiyle, mükemmelliğe yönelik her türlü gayreti, mutluluğunu bozucu ve zahmetli bir iş olarak telakki ederek, niteliksizlikte eşitliği yücelttiği için, insanın en bayağı, en küçük biçimine işaret etmektedir³³⁷. Bu bağlamda; ahlâkın (Hıristiyan ahlâkı) belirlemiş olduğu sürü insanı ve bu ahlâkın üzerine çıkabilen, ondan özgür olabilen soylu (yüce) tipler de, Nietzsche'nin etiğinin sıradüzeni içerisinde son insan ile üst insan arasındaki diğer insan tipleri olarak zikredilebilir. Üst insanın bu sıradüzenin tepesinde olmasının nedeni, onun söz konusu bütün insan tiplerini içerisinde barındıran insanî tecrübenin bir sonucu olarak kendini gösterecek olmasıdır. Conway'in de işaret ettiği üzere, kişinin çağını ve kendini alt etmesi, onun hakim ideal, değer ve birikimleri yok sayması, söküp atması ile değil, onları, kendi varoluşu ile ilişkilendirmesi ve kendi tasarımıyla yeniden değerlendirmesiyle mümkün olacaktır³³⁸. Bu nedenle, üst insan, ebedî dönüş düzeni gereği insanın geçmişini; Hıristiyan ahlâkı deneyimi ve bu deneyimin ürünleri olan sürü insanını, son insanı ve bir ölçüde bu deneyimden özgür olabilmiş soylu tipleri

³³⁴ A.g.e., s. 29.

³³⁵ A.g.e., s. 30.

³³⁶ Conway, a.g.e., s. 20.

³³⁷ Nietzsche, **Böyle Buyurdu Zerdüş**, s. 33-34.

³³⁸ Conway, a.g.e., s. 68.

onaylayarak varolabilir. İnsan ancak, her biri bir soylu tipe karşılık gelen filozofun, sanatçının ve azizin meziyetlerini, yani şüpheli bir dürüstlüğü, yaratıcılığı ve asketizmi kendisine birleştirip³³⁹, mevcut olanı yeniden değerlendirerek insanı alt edebilir.

Kurucu ilkesini, sürekli genişleyen ve kendini alt eden bir mahiyete sahip güç isteminin oluşturduğu üst insan, asla tam anlamıyla ele geçirilemeyen; kendisi için çaba gösterilen, ânsal olarak hissedilebilen fakat asla sahiplenilemeyen bir amaç³⁴⁰ olarak düşünüldüğü için, Nietzsche'nin, mahiyetini müphem bıraktığı bir kavramlaştırma değildir. Fakat bu, Nietzsche'nin perspektifinin bir zayıflığı olarak görülemez. Nietzsche'nin etiği, insanın bütünlüğünün; insanî bilginin kuşatıp tanımlayabileceği tarzda epistemolojik bir izahı yerine, herhangi bir *episteme*'nin temsil edemeyeceği, mahiyetini sürekli bir kendini yenme ve yenilenmenin oluşturduğu, yaşam merkezli ontolojik bir izahını sunduğu için, üst insanın kesin bir tanımını vermemiştir³⁴¹. Tam da bu nedenle, üst insanın işaret etmiş olduğu kendini gerçekleştirme, yani kendi olma, mahiyeti itibarıyla, Aristotelesçi anlamda, kişinin, kendi potansiyellerini gerçekleştirmesinden farklıdır. Nietzsche için açık ve kurgulanmış bir potansiyelin mükemmel ve nihai bir gerçekleştirimi, ne mümkündür ne bilinebilir ne de araştırıp bulunabilir. Kurgulanmış bir insanî potansiyel mümkün değildir, çünkü her birey, bütünlüğünü kendi tarihsel koşullarında gerçekleştirdiği için biriciktir. Öte yandan, benliğin çoğul ve dinamik mahiyeti nedeniyle söz konusu potansiyelin bilinebilmesi, araştırılıp bulunabilmesi de mümkün değildir³⁴². Bu yönüyle düşünüldüğünde, üst insanın imâ etmiş olduğu kendini gerçekleştirme, Conway'in de altını çizdiği üzere, ne Sokratik anlamda keşfedilebilir bir doğanın gerçekleştirilmesi, ne de romantiklerin tasavvur ettikleri gibi, geçmişin bir yerlerinde bulunan kaybedilmiş otantik ve orijinal bir doğanın restore edilmesi anlamına değil, Nietzsche'nin, hakikatin olan değil yaratılan bir şey olduğu yönündeki düşüncesine paralel bir biçimde, yeni bir doğanın yaratılması anlamına gelecektir³⁴³.

Üst insan, Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nda, Yunan mitolojisindeki iki sanat Tanrı'sına; yontu (biçim verme) sanatının Tanrı'sı olan Apollon ile dış biçime

³³⁹ Thiele, **a.g.e.**, s. 163-164.

³⁴⁰ **A.g.e.**, s. 184.

³⁴¹ Behler, **a.g.e.**, s. 96.

³⁴² May, **a.g.e.**, s. 109.

³⁴³ Conway, **a.g.e.**, s. 69.

dayanmayan müzik Tanrı'sı Dionysos'a³⁴⁴ referansla tasvir ettiği Apolloncu ve Dionysosçu öğelerin bir bileşimi* olarak görülebilir. Aydın, durgun ve ölçülü gücü simgeleyen Apolloncu öğe varlığı görme, kavrama ve biçimlendirme güç ve yeteneğine karşılık gelirken; sarhoşluğu, kendinden geçmeyi ve vecdi simgeleyen Dionysosçu öğe insanın oluşun bir parçası olması, oluş içerisinde benliğin kaybedilmesiyle kazanılan sezgi gücüne karşılık gelir³⁴⁵. Üst insan ile ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde, Nietzsche'nin bireyleşmenin³⁴⁶ ilkesi olarak sunduğu Apolloncu öğe, kaosun akışı içerisinde benliğin görelî kararlılığının sağlanmasının, karakterin biçimlendirilmesinin bir imkânı olarak kendini gösterirken; Dionysosçu öğe, benliğin tahribatına, sınırlarının belirsiz hale gelmesine ve böylece sürekli genişleyen bir kapasiteye işaret eder³⁴⁷. Üst insan Apolloncu vasfıyla oluşa kendi karakterinin damgasını vuran, biçimini veren bir birey anlamına gelir. Fakat Dionysosçu vasfı dikkate alındığında, söz konusu bireyin statik, yalıtık, oluştan bağımsız bir şekilde varolamayacağı ortadadır. Bu anlamıyla üst insan, herhangi bir sınırı olmayan, sürekli genişleme ve oluş ile özdeşleşme yönündeki bir bireyleşmeye karşılık gelir. Schutte'un da işaret ettiği üzere, Nietzsche için bireysel formun yaşamın total süreciyle ilişkisi temel bir öneme sahiptir. Bireysel form oluşa tercih edilir edilmez, Nietzsche'nin öğretisi kaybolmuş demektir³⁴⁸.

Nietzsche'nin düşüncelerindeki bu iki öğe, üst insanın niteliklerini anlamak açısından da önemlidir. Bu bağlamda, üst insanın 'egemen birey' olma vasfının daha ziyade Apolloncu öğenin *amor fati*, yani kişinin yaşamı ve kendi kaderini onaylayabilme vasfının ise Dionysosçu öğenin bir uzantısı olduğunu söyleyebiliriz.

Nietzsche'nin insanî büyüklüğün göstergesi olarak sunduğu *amor fati*³⁴⁹ varoluşun yazgısal karakterinin onaylanması, yani kader sevgisi anlamına gelir³⁵⁰.

³⁴⁴ Nietzsche, **Tragedyanın Doğuşu**, (Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu), Say Yayınları, İstanbul 1997, s. 13.

* Kaufmann da Nietzsche'nin düşüncelerinde Apolloncu ve Dionysosçu öğelerin birliğinden bahseder. Ona göre, bu birlik güç istemiyle sağlanmıştır. Kaufmann güç isteminin, Schopenhauer'ın *istemi* gibi salt bir irrasyonel öğeye indirgenemeyeceğini belirterek Dionysosçu tutkunun yanı sıra Apolloncu biçim verme kapasitesinin de güç isteminin bir öğesi olduğunu altını çizer ve Nietzsche'nin gerçekte diyalektik bir monist olduğunu iddia eder. Kaufmann, **Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist**, Princeton University Press, New Jersey 1974, s. 235-236.

³⁴⁵ Nietzsche, **Tragedyanın Doğuşu**, s. 15-18.

³⁴⁶ **A.g.e.**, s. 27.

³⁴⁷ Conway, **a.g.e.**, s. 74.

³⁴⁸ Schutte, **a.g.e.**, s. 34.

³⁴⁹ Nietzsche, **Ecce Homo**, s. 55.

Kişinin parçası olduğu kader içinde bulunduğu kültürdür. Söz konusu kültür insanlığın, insanlık ise dünyanın kaderinin bir parçasıdır. Başka bir ifadeyle, kişinin öyküsü kültürünün, kültürünün öyküsü insanlığın, insanlığın öyküsü ise dünyanın öyküsünün bir parçasıdır. Bu durumda Nietzsche'nin kader sevgisine ilişkin olarak söylediklerinin yalnızca kişinin kendi kaderini sevmesiyle sınırlandırılmayacağı açıktır. *Amor fati* aynı zamanda kültürün, insanlığın ve dünyanın kaderine yönelik bir sevgiyi de içerir³⁵¹.

Warren'ın da dikkat çektiği üzere, kişinin sevmek durumunda olduğu kader, özgürlük-belirlenim dikotomisi bağlamında, insanın karşısında ondan ayrı bir şekilde duran bir kader anlayışına işaret etmez. Geleneksel kader anlayışının özgürlüğünü ancak karşısında bulunan kadere hakim olarak gerçekleştirilebilen ve bu anlamda dünyasal varoluşu özgürlüğünün bir engeli olarak telâkki eden tarihdışı (metafiziksel) insan tasavvurunun tersine, Nietzsche, insanı ve insanın özgürlüğünü yaşamın bir parçası olarak görür³⁵². Nietzsche için insan eylemlerinden ayrılabilen, onlara karşıt bir öz değil, eylemlerinin bir toplamı olduğu için, kişinin kaderi ile varoluşu özdeşir³⁵³. *Amor fati* işte bu özdeşliğin farkında olunması ve ondan hoşnutluk duyulması demektir. Bu durumda, kişinin oluşa aidiyetine bu aidiyetten duyduğu memnuniyete işaret eden anlam muhtevasıyla *amor fati*'nin, Nietzsche'nin, hangi koşulda olursa olsun yaşama evet demek olarak tarif ettiği Dionysosçu erdemin³⁵⁴ bir sonucu olacağı açıktır.

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

White'a göre, Nietzsche'nin egemen birey düşüncesi, kökeninde bireysellik ve istem sorunlarının bulunduğu Hıristiyanlık düşüncesiyle başlayan, Schopenhauer ve

³⁵⁰ Owen, **a.g.e.**, s. 109.

³⁵¹ **A.g.e.**, s. 110.

³⁵² Warren, **a.g.e.**, s. 193-194.

³⁵³ Nihistani, **a.g.e.**, s. 49.

³⁵⁴ Nietzsche, **Ecce Homo**, s. 74-75.

Kant ile devam eden bir geleneğin nihai noktasını oluşturur³⁵⁵. Bireysel'in biricik olma anlamının, ne kahramanların dahi birer model olarak görüldüğü eski Yunan ve Roma toplumlarında, ne kişinin görevini şeylerin total düzenine uyum sağlamak biçiminde belirleyen eski Yunan düşüncesinde ne de doğal düzene uyuma vurgu yapan Stoacılıkta bulunduğu işaret eden White, her ruhun biricik olarak bir değere sahip olduğuna ilişkin inançtan hareketle, bireyi kendine yönelmeye, kurtuluşu için kendini araştırmasına sevk eden Hıristiyanlığın, ortak noktasını egemenlik sorununun oluşturduğu geleneğin başlangıcı olduğunun altını çizer³⁵⁶. Hıristiyanlık bir başlangıçtır, çünkü bireysel kurtuluşa yönelik bir arayış, eylemin orijinal prensibi olarak istem nosyonunu, bu nosyon da istememeyi isteme, yani istemi kontrol etme anlam içeriğine bağlı olarak egemenlik ya da bireysel özerklik iddiasını beraberinde getirmiştir³⁵⁷.

Hıristiyan düşüncesinde egemenlik ruh-beden dikotomisi bağlamında, ruhun, yani hakiki benliğin hakimiyetini güvence altına almak sorunu olarak kendini gösterir. Bu egemenlik anlayışı, dayanmış olduğu kurgusal benlik anlayışı nedeniyle, Nietzscheci perspektif açısından sorunludur³⁵⁸.

Schopenhauer'da, ilk bakışta, her şey kör bir istem tarafından belirlendiği için bireyleşme ve egemenlik kavramları bir anlam taşıyor gibi gözükse de, Schopenhauer kurtuluşun; bireyin, istemini reddetmesi, kendini ondan geri çekmesi yolundan geçtiğine işaret ederek bir anlamda birey kavramına bir değer atfetmiş olur. Schopenhauer'ın, bireyin kendini reddetmeye yönelik istemli duruşu ile nihai olarak istemin hakimiyetinin üstesinden gelinebileceğine ilişkin yaklaşımı, aslında bireyin kendine hakim olabilmesine, yani kendinin efendisi olabilmesine işaret ettiği için egemenlik düşüncesiyle ilişkilidir³⁵⁹. Schopenhauer için birey doğanın bir ürünü, kör, akıl-dışı istemin bir tezahürüdür; fakat aynı zamanda doğanın er veya geç kendi üstesinden gelmesine imkân sağlayan bir kanaldır da³⁶⁰. Nietzsche'nin Schopenhauer'ın istem kavramına yönelik daha önce zikrettiğimiz eleştirileri dikkate alındığında,

³⁵⁵ White, Richard J., **Nietzsche and the Problem of Sovereignty**, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1997, s. 25, 27.

³⁵⁶ **A.g.e.**, s. 14-17.

³⁵⁷ **A.g.e.**, s. 18.

³⁵⁸ **A.g.e.**, s. 35-36.

³⁵⁹ **A.g.e.**, s. 48.

³⁶⁰ **A.g.e.**, s. 49.

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

White'a göre, egemenlik düşüncesi en sistematik izahına, merkezinde her türlü dışsal belirlenimden özgür olabilmeye muktedir aşkın bir öznenin (insanın yüksek doğasının) bulunduğu Kant'ın etiği ile birlikte kavuşmuştur³⁶¹. Kant için, kişinin ampirik (tikel, değişken) doğasına hakim olabilmesine işaret eden egemenlik, yani kişinin fenomenal olanın belirleyiciliğinden özgür olması, evrensel (aşkın, değişmeyen) bir insanî kapasite olduğu için, bu kapasitenin dışavurumu olan ahlâkî eylemin ayırıcı vasfı da evrenseldir. Nietzscheci perspektif bakımından Kant'ın egemenlik düşüncesinin sorunu tam da bu evrensellik vurgusundan kaynaklanır. White'ın da işaret ettiği üzere, aklın evrensel ve zorunlu prensiplerine bağlı bir egemenlik tasavvuru, Nietzscheci anlamdaki egemenliğin tahrip edilmesi anlamına gelecektir³⁶². Çünkü Nietzsche için egemenlik, benliği diğer insanlardan özellikle de söz verebilme hakkı olmayan sürüden ayıran bir bireyleşme ve farklılaşma uğrağı kapsamında kendini gösterir³⁶³. Kant'ın aksine Nietzsche'de herhangi bir eylem, tüm rasyonel insanlara uygulanabilecek biçimde evrenselleştirilebilmesine göre değil, kişinin, kendi koşulsuz buyruğunun ürünü olup olmadığına göre değerlendirilir³⁶⁴.

Kuşkusuz Nietzsche'nin egemenlik düşüncesinin içermiş olduğu bireysellik vurgusu, Nietzsche'nin, insanın tüm borçlarının ortadan kaldırılmasını, borçlarından ve sorumluluklarından feragat etmesini amaçladığı anlamına gelmez. Tersine Nietzsche egemen bireyi söz verebilen, kendi geleceğine kefil olabilen insan olarak tanımlar³⁶⁵. Kişi bir şey söyleme hakkına sahipse, söylediği şeyin sorumluluğunu da üzerine alıyor demektir. Geleceği, hem kişinin kendisi hem de diğer insanlar için emin kılan şey bu sorumluluktur³⁶⁶. Fakat egemenlik kendine tahsis etme (*self-appropriation*)³⁶⁷, kişinin

³⁶¹ A.g.e., s. 36.

³⁶² A.g.e., s. 42.

³⁶³ Pearson, a.g.e., s. 172-173.

³⁶⁴ Thiele, a.g.e., s. 39.

³⁶⁵ Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 58.

³⁶⁶ Havas, a.g.e., s. 193.

oluşa kendi karakterini yansıtması anlamlarını içerdiği için, bu sorumluluk, kişinin kendisine karşı olan sorumluluğudur³⁶⁸.

IV- NIETZSCHECİ ETİK

Nietzsche üst insan nosyonuyla metafizik düşüncenin temelinde bulunan varlık-oluş dikotomisini aşmaya çalışmıştır. Nietzsche için üst insan, ne kendisinde oluşun tamamen yadsındığı metafiziksel (nihilistik) bir varlık ne de varlığa dair hiçbir izin bulunmadığı salt bir oluş ya da hiçliktir. O, oluş içerisinde varlık ya da oluş halindeki varlıktır. White'ın ifadesiyle, üst insan, benliği biçimlendirmeye yönelik Apolloncu güç ile benliği kendini terk etmeye yönelen Dionysosçu gücün birlikte işe koyulduğu benliğin sürekli bir hareketidir³⁶⁹. Bu anlamıyla düşünüldüğünde, üst insan, daha nitelikli olma maksadıyla kendisini sürekli alt etme çabası içerisinde bulunan, değişime açık herhangi bir insana işaret ediyormuş gibi gözükür. Fakat bize göre, Nietzsche'nin üst insan ile kastettiği daha fazla bir şeydir. Nietzsche'nin güç isteminin sürekli kendini genişletici, artırıcı mahiyetine vurgusu dikkate alındığında, üst insanın, kendisinde oluş ile varlığı özdeşleştiren, bir anlamda oluşu bütünüyle kuşatan en yetkin varlık biçimine karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Nietzsche, her ne kadar *Ecce Homo*'da Appolon-Dionysos karşıtlığının, metafiziksel doğası nedeniyle *Tragedyanın Doğuşu*'nun bir kusuru olduğunu belirtse de³⁷⁰, bu karşıtlık bize göre, varlığını Nietzsche'nin çalışmalarının bütününde sürdürmüş ve Nietzsche'nin son çalışmalarında Dionysosçu olanı ön plana çıkarmasına rağmen*, Apolloncu öğenin lehine çözülmüştür. Çünkü, üst insan kişinin sürekli büyüyen, genişleyen güç istemine, oluşa bütünüyle kendi isteminin damgasını vurmasına, yani Apolloncu öğenin bir kazanımı olan bireysel

³⁶⁷ White, **a.g.e.**, s. 20.

³⁶⁸ Conway, **a.g.e.**, s. 19.

³⁶⁹ White, **a.g.e.**, s. 23.

³⁷⁰ Nietzsche, **Ecce Homo**, s. 72.

* *Zerdüşt*'te ruhun üç değişiminden bahsedilirken, insanın nasıl önce deve, sonra aslan ve nihayetinde çocuk olduğu anlatılır. Burada deve, kendinin efendisi olamayan, geleneğin ve ahlâkın altında ezilen insana; aslan, kendinin efendisi olan, özgür, isteyebilen insana; çocuk ise, yalnız hayır demekle kalmayıp, yeni değerler yaratabilen ve evet diyebilen insana karşılık gelir. Üst insanın *amor fati* ve egemen birey olma vasıfları açısından düşünüldüğünde, egemen bireyin, insanın dönüşümündeki en üst düzeye karşılık gelmediğini, ancak ikinci düzeye, yani aslana karşılık geldiğini, buna karşın, *amor fati*'nin üçüncü düzeye, yani en üst varoluş biçimine karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Nietzsche'nin suçsuzluğu, unutkanlığı, oyunu, oluşun masumiyetini ve onaylamayı sembolize eden çocuğu ön plana çıkarması, onun Dionysosçu olana attettiği önemin bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Nietzsche, **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, s. 42-44.

varlığın bütün oluşu kapsayacak ölçüde genişleyerek en yetkin biçimine ulaşmasına işaret etmektedir.

Berkowitz'in de altını çizmiş olduğu üzere, Nietzsche 'Tanrı'nın Ölümü' ile meydana gelen boşluğu üst insan ile doldurmaya çalışmıştır. Bütün ahlâkî değerlerin, dinî inançların ve felsefî öğretilerin gerçekte insanoğlunun bir yaratımı olduğuna ilişkin bilgiden, yani Tanrı'nın Ölümü'nden, Nietzsche hiçbir hakikatin olmadığı, her şeyin mübah olduğunu değil de, iyi bir yaşamın en yüce ve tek değerli amacının yaratıcı isteme mutlak bir özgürlük ve güç kazandırmak olduğu sonucunu çıkarmıştır³⁷¹. Bu anlamda Nietzsche, merkezinde Tanrı nosyonunun bulunduğu geleneksel hakikat anlayışının yerine, varlığı, güç isteminin büyüklüğüne göre belirlenmiş bir sıradüzen olarak kavrayan yeni bir hakikat anlayışı ileri sürmüştür. Üst insan, bu sıradüzenin en tepesinde yer aldığı için, Nietzsche'nin etiğinin de *telos*'unu oluşturmuştur. Fakat, içermiş olduğu bireysel mükemmellik, yetkinlik ve egemenlik vurgusuyla üst insan, Nietzsche'nin etiğinin sorunlu yanını da oluşturmaktadır. Bu sorun, bize göre, ötekiyle olan ilişkinin dikkate alınmaması sorunudur.

Kuşkusuz Nietzsche'nin etiği yalnızca insanî mükemmeliyeti vurgulamaz; daha önce de işaret etmiş olduğumuz üzere, *fark* ve *onaylama* da Nietzsche'nin etiğinde öne çıkan nosyonlardır. Özellikle bu iki nosyonun, ötekiyle ilişki problemine ilişkin önemli açılımlar sağlayabileceği söylenebilir. Buna karşın, Nietzsche'nin, yeryüzünün anlamı olarak gördüğü üst insanda bireysel mükemmeliyet, fark ve onaylama nosyonlarının üzerine çıktığı için, Nietzsche'nin etiği; kendini geliştirme, kendine egemen olma ve yaşamı anlamlı kılacak değerler yaratma hususlarında bir kişi için yol gösterici olsa da, kişinin diğer insanlarla, hatta diğer varlıklarla ilişkisini nasıl kuracağı, özellikle politik felsefe bakımından son derece önemli olan, bir arada yaşamayı mümkün kılan değerlere nasıl ulaşacağı hususlarında yeterince aydınlatıcı değildir. Nietzsche'nin etiğinde, her ne kadar aynı tipi oluşturan insanlar tarafından paylaşılması anlamında değerlerin objektif bir yönünün bulunabileceği kabul edilebilse³⁷² ve Nietzsche çalışmalarında yer yer

³⁷¹ Berkowitz, **a.g.e.**, s. 296, 298.

³⁷² May, **a.g.e.**, s. 30.

dostluğun önemine³⁷³ işaret etse bile, üst insanın içermiş olduğu egemenlik vurgusunun, kişiyi, diğer insanlarla olan ilişkilerin besleyiciliğinden izole edeceği açıktır³⁷⁴. Heideggerci bir perspektiften değerlendirildiğinde, bu izolasyon, yani sübjektivizm, bütün varlıkları ontolojik bir prensibe, oluşu hakimiyeti altına alarak varlığı mümkün kılan güç istemine indirgeyen ve üst insanı da, bu hakimiyetle, yani varolmanın en yetkin biçimiyle özdeşleştiren bir etiğin kaçınılmaz bir sonucu olacaktır.

Öteki ile olan ilişkinin (bağlantının) kaybedilmesine işaret eden sübjektivizm; diğer varlıklara yönelik bir kayıtsızlık durumunu, bir anlamda yadsımayı da beraberinde getireceği ve böylece nihilizmi besleyeceği (derinleştireceği) için, Nietzsche'nin etiği, sübjektivizm sorununun üstesinden gelmeye imkân verecek düşüncelerle desteklenmek durumundadır. Bu doğrultuda, Heidegger ve Foucault'nun düşüncelerinin etik içerimlerini, söz konusu sorunun Nietzscheci perspektif içerisinde kalınarak giderilmesinde müracaat edilebilecek iki temel referans kaynağı olarak ele almaya çalışacağız. Heidegger ve Foucault, Nietzsche'nin düşüncelerindeki sübjektivizm sorununu teşhis etmekle birlikte, onun metafizik düşünce geleneğine yönelik eleştirilerini önemsedikleri ve paylaştıkları için Nietzscheci düşünce çizgisine dahil edebileceğimiz düşünürlerdir. Buna karşın, Heidegger ve Foucault; Nietzsche'ye atfettikleri önemin arkasında bulunan ilgilerindeki farklılığa paralel bir şekilde, ötekine yönelik açıklığın farklı iki yolunu sunmuşlardır. Bu açıklık, Foucault'da, Nietzsche'nin etiğindeki *fark* nosyonu öne çıkarılarak ve Nietzsche'nin varlıkların sıradüzenini esas alan hakikat anlayışı da dahil olmak üzere, tüm hakikat nosyonları terk edilerek; Heidegger'de ise, varlıklar arasındaki bağlantıya işaret eden, Nietzsche'ninkinden farklı bir hakikat nosyonu ile sağlanmıştır.

Foucault'nun düşüncelerinin etik anlamının, tıpkı Nietzsche'nin etiğinde olduğu gibi, negatif ve pozitif olmak üzere iki yönünün bulunduğunu söyleyebiliriz. Foucault'nun etiğinin negatif, yani eleştirel yönü, Nietzscheci jeneolojik yöntemin, daha

³⁷³ Berkowitz'e göre, Nietzsche düşüncelerinde dostluğa araçsal bir önem atfeder. Dosta saygı duyulur, çünkü o, üst insanın mükemmelliğinin imgesini ve adını temsil eder. Bu anlamda dostu sevmek, uzaktaki bir şeyi sevmekten farksızdır. Çünkü dost, tam da henüz kazanılmamış olan özgürlük ve hakimiyeti simgelemektedir. Dostluk, yani dışa yönlendirilmiş sevgi, kişiyi sevginin en doğru ifadesine, yani insanın kendine duyduğu sevgiye hazırlama görevini üstlenmiştir. Berkowitz, **a.g.e.**, s. 251.

³⁷⁴ May, **a.g.e.**, s. 117-118.

geniş ölçekte, özellikle de modern yaşam ve toplumsal kurumlara yönelik olarak uygulanmasını içerir. Daha ziyade Foucault'nun ilk dönem çalışmalarındaki yaklaşımını ifade eden bu eleştirel etik anlayışı, herhangi bir pozitif öneri sunmak yerine, insanların toplumsal ilişkiler ağı içerisinde nasıl uysal özneler haline getirildikleri konusu üzerinde odaklanmıştır³⁷⁵.

Foucault'nun pozitif etiği ise, özellikle son dönem çalışmalarında kendini gösterir. Bu dönemde, Foucault'nun, kimliğin oluşumunda belirleyici olan iktidar ilişkilerinden ziyade, yine bu ilişkiler içerisinde zaten mevcut olduğunu düşündüğü özgürlük imkânı üzerinde odaklandığını söyleyebiliriz. Foucault bu özgürlük imkânını, etiğin ontolojik koşulu olarak görmüştür³⁷⁶. Foucault'ya göre iktidar, mümkün eylemler üzerinde işleyen bir eylemler kümesine işaret ettiği için, iktidarın varlığı öncelikle mümkün eylemler alanının, başka bir ifadeyle farklı eylemleri gerçekleştirebilme imkânının, yani özgürlüğün varlığına bağlıdır³⁷⁷. Taraflardan birinin, hiçbir hareket kabiliyetinin ve farklı hiçbir eylem imkânının bulunmadığı bir ilişki, bir iktidar ilişkisi değil, tahakküm ilişkisidir ve Foucault için böyle bir ilişkide, üzerinde tahakküm kurulan kişi, özgürlükten tam bir yoksunluk içinde bulunduğu için, bu kişinin bir etiğe sahip olduğundan söz etmek de mümkün değildir³⁷⁸.

Özgürlük her ne kadar, etiğin ontolojik koşulunu oluştursa da, bu tek başına, her özgürlük pratiğinin bir etiğe işaret ettiği anlamına gelmeyecektir. Zira Foucault, etiği, “özgürlüğün aldığı düşünülmüş biçim” olarak tanımlamıştır³⁷⁹. Söz konusu etik anlayışı, kişiyi, özgürlüğü üzerinde, yani kendi üzerinde düşünmeye sevk ettiği için, Foucault, merkezini, kişinin kendine yönelik ilgisinin, kendilik kaygısının oluşturduğu “Greco-Roman” *benlik teknolojilerini*, kendi etiğinin bir modeli olarak görmüştür. Steven Best'in de işaret ettiği üzere, Foucault, benlik teknolojilerine; toplumsal olarak empoze edilmiş kimlikleri, normalleştirici disiplinlerin beslediği özcü insan doğası ve hakikat nosyonlarını parçalamanın yolunu sunma gibi bir fonksiyon yüklemiştir. Foucault'ya

³⁷⁵ Conway, **a.g.e.**, s. 141.

³⁷⁶ Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, (Çev. Osman Akinbay), **Özne ve İktidar**, (Der. Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 225.

³⁷⁷ Foucault, “Özne ve İktidar”, (Çev. Osman Akinbay), **a.g.e.**, s. 74-75.

³⁷⁸ Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, **a.g.e.**, s. 228.

³⁷⁹ **A.g.e.**, s. 225.

göre, benlik teknolojilerinin ya da etik tekniklerin amacı, kişinin, gerçek doğasını keşfetmesi ya da yeniden ele geçirmesi değil, kendisini sürekli biçimde özgür ve yaratıcı bir fail olarak üretmesidir³⁸⁰. Foucault, benliği, olumsal bir şekilde varolan güçlerin, olumsal bir ürünü olarak gördüğü³⁸¹ için, etiği de, kendimize yönelik kaygımıza paralel olarak, özgürlüğümüzün imkânları üzerinde düşünerek sürekli bir kendini yaratma eylemi olarak düşünmüştür. Bu anlamda, Nietzsche'nin etiği gibi, Foucault'nun etiğinin de, kişinin karakterine biçim vermesi anlamında *Apolloncu** ve bu biçim vermenin bir sonunun olmaması, yani her biçim vermenin sonunda bir dağılmanın da kaçınılmaz olması anlamında *Dionysosçu* öğelerin bir bileşiminden oluştuğunu³⁸² ve her iki etikte de ideal varoluş tarzının, sürekli olarak geleceğe tehir edildiğini³⁸³ söyleyebiliriz.

Foucault'nun etiğindeki kendine yönelik ilgi, ötekine açıklığı da beraberinde getirir. Çünkü, kişinin kendisini bilebilmesi, yönetebilmesi, ötekini tahakküm altına almamasına bağlıdır. Söz konusu tahakküm ya da ötekine kapalılık; kendimize, şimdimize ilişkin bilgimizin** gizlenmesi ve böylece kendi kendimizin kölesi olmamız sonucunu da beraberinde getirecektir. Her kölelik ilişkisinde olduğu gibi, kendimizin kölesi olmamız durumunda da, bir etik için gerekli olan özgürlük imkânı ortadan kalkacaktır³⁸⁴. Kimliğimizin kapanması, ötekini bu kapanma doğrultusunda tanımlayıp, kötülüğün adresi olarak sabitlememiz, mevcut durumumuz ve ilişkilerimize ilişkin tasavvurlarımızı evrenselleştirmemiz bu özgürlükten mahrumiyetin göstergeleridir.

³⁸⁰ Best, Steven, **The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas**, Guilford Press, New York-London 1995, s. 121.

³⁸¹ Rorty, Richard, **Essays on Heidegger and Others**, Volume 2, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 197.

* Foucault'nun etiğinin barındırmış olduğu Apolloncu bireyleşme ilkesi, bireyin kararsız birliğine işaret eder. Bu anlamda Foucault, bireyin bütünlüğünü; dogmatik kimliklerin narsizmini ve kapamasını kırmak ve kimliğin olumsal mahiyetini vurgulamak için, varlığın bir mantığının olması anlamında ontolojik bir evrensel müracaat ederek değil, Connolly'nin ontologic olarak adlandırdığı, varlığa mantık yüklemeye direnen ve varlığın alogic karakterini onaylayan hipotetik bir evrensel üzerinden anlamaya çalışmıştır. Connolly, William E., "Beyond Good and Evil: The Ethical Sensibility of Michel Foucault", **Political Theory**, Volume 21, No: 3, Ağustos 1993, s. 374.

³⁸² Best, **a.g.e.**, s. 122.

³⁸³ Connolly, **a.g.m.**, s. 378.

** Şimdimize ilişkin bilgimiz, özgürlüğümüz üzerine düşünmemizin koşulu olduğundan, Foucault'nun etiği için son derece önemlidir. "Aydınlanma Nedir?" adlı yazısında Foucault, bu bilginin "şimdi'nin bir ontolojisi" ya da "kendimizin bir ontolojisi" olarak adlandırdığı tarihsel bir refleksyon yoluyla elde edilebileceğini belirtir. Foucault, "Aydınlanma Nedir?", (Çev. Osman Akınbay), **a.g.e.**, s. 172.

³⁸⁴ Foucault, "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği", **a.g.e.**, s. 231.

Özgür olamayışımız, egemen düşünce ve davranış biçimlerinin, varlığını sürdürmesi, diğer bir deyişle, kendimizi tekrar etmemiz bu da kendimizi yaratamamız anlamına gelecektir. Falzon'un da altını çizdiği üzere, bizi bu kendi içine kapanıştan kurtararak sürekli direnişe, sınırları aşmaya, yeni ve beklenmedik olanı tecrübe etmeye sevk edecek şey, ötekine olan açıklığımızdır³⁸⁵. Kendi kimliğimizin kapanma ve oluş üzerinde hakimiyet kurma eğilimine karşı öteki, bize, şimdinin olumsal olduğunu, evrensel olmadığını hatırlatarak, kendimizle olan ilişkimizi; kendimizi yönetebilecek, dönüştürebilecek ve yaratabilecek tarzda yeniden kurmamıza imkân sağlayacaktır.

Kuşkusuz ötekine açık olmak, ona teslim olmak anlamına gelmez. Tıpkı başkasını tahakküm altına almak gibi, başkasına teslim olmak da bir görüş açısını totalleştirmek anlamına geleceğinden ötürü, etiğin ontolojik koşulu olan özgürlüğü ortadan kaldıracaktır³⁸⁶. Öte yandan, Foucault'nun etiğinin içerdiği öteki ile olan ilişki biçimi, ötekine pasif bir izin verme formundaki liberal toleranstan da farklıdır. Bu ilişki biçimini; Connolly'ye referansla, karşılıklı mücadele içerisinde birbirini dönüştürücü bir etkileşime açık olmayı öne çıkaran 'agonistik' saygı olarak adlandırabiliriz³⁸⁷. Bu ilişkide öteki, bizim mücadele ettiğimiz karşıtımız olmayı sürdürür. Fakat o, iyi-kötü dikotomisi bağlamında yadsınması gereken kötü'ye karşılık gelmez. Tıpkı Nietzsche gibi Foucault'da, iyi-kötü ayrımı temelinde biçimlenen yerleşik ahlâkî yargıları, bu yargıların evrensellik iddialarını ve bu evrenselliğin güvence altına alarak ayrıcalıklı kıldığı ya da yadsıyarak dışladığı kimliklerin sabitliğini ve değişmezliğini jeneolojik bir soruşturmaya tabi tutmuştur³⁸⁸. Fakat Foucault'nun, kimliklerin olumsuzluğuna ilişkin düşüncesi, Nietzsche'ninkinden daha radikaldir. Nietzsche, her ne kadar varlıklar arasındaki farkı, yani farklı varoluş biçimlerini onaylasa da, benimsemiş olduğu hakikat anlayışı gereği, varlıkların güç istemindeki büyüklüğe göre belirlenen yetkinlik farklılıklarını da onaylamıştır. Tam da bu nedenle, Nietzsche, etiğinde; ötekini yadsımasa da ötekine yönelik kayıtsızlığı yüceltmiş ve *mesafe pathos*'unu, yetkin varlık olmanın bir özelliği olarak sunmuştur. Buna karşın,

³⁸⁵ Falzon, Christopher, **Foucault ve Sosyal Diyalog**, (Çev. Hüsamettin Aslan), Paradigma, İstanbul 2001, s. 92.

³⁸⁶ **A.g.e.**, s. 96.

³⁸⁷ Connolly, **a.g.m.**, s. 382.

³⁸⁸ **A.g.m.**, s. 372.

Foucault'nun etiğinde, varlıklar (kimlikler) arasında bir sıradüzeni, bir yetkinlik farkı söz konusu olmadığından, ötekine yönelik bir kayıtsızlıktan da bahsedebilmek mümkün değildir. Kuşkusuz Foucault, öteki ile aramızdaki mesafeyi önemser. Fakat bu mesafe, Nietzsche'nin etiğindeki gibi, dikey bir mesafe değildir ve kayıtsızlık anlamına gelmez. Tersine bu mesafe, ancak öteki ile aramızdaki *agonistik* ilişki biçiminde varolan ve her iki kimliğin de kendine kapanmasını, yani evrensellik iddiasıyla diğerinin yadsınmasını engelleyen *farkın* korunmasına işaret eden bir mesafedir. Foucault'nun etiğinin amacı olan kişinin kendini yaratması, ancak bu mesafe ile, yani kişinin kendisi ile kimlikleri karşılıklı olarak dönüştürücü tarzda ilişkiye girebileceği bir ötekinin mevcudiyeti durumunda mümkün olabilecektir.

Foucault'nun etiğinde ötekine yönelik ilgi, kendine yönelik ilginin sonucu olarak ortaya çıktığı için, ötekini tanıma, onunla bir tahakküm ilişkisi söz konusu olmadan bir arada olma, yalnızca kişinin kendi özgürlüğüne yönelik duyarlılığının güvencesi altındadır. Foucault, birlikte yaşamak için bireysel etik duyarlılığın ötesinde, daha makro bir güvence sunmadığı gibi, böyle bir güvence sağlama iddiasındaki bütünlük nosyonlarına da, *farka* vurgu yapan özgürlük anlayışı doğrultusunda şüphe ile yaklaşmıştır³⁸⁹. Foucault, tam da bu nedenle; tikel ve olumsal bir yaşam tarzının sahte bir bütünlüğe referansla kendini evrensel ve değişmez olarak sunma yönündeki çabasına, dolayısıyla da farklı yaşam tarzlarının, yani özgürlük imkânlarının yadsınmasına hizmet edeceğini düşündüğü için, her türlü hakikat iddiasını, Nietzscheci terminolojideki karşılığıyla, *hakikat istemini* reddetmiş, bunun yerine, kişilerin kendilerine yönelik ilgilerine rehberlik eden ve kişisel ilgilere göre değişebilen *hakikat oyunları* kavramını öne çıkarmıştır³⁹⁰.

Farka attettiği önem nedeniyle, Foucault'nun etiği; öteki ile ilişki sorunu konusunda Nietzscheci bir etik için önemli açılımlar sağlamakla birlikte, bize göre, temelini, ötekine yönelik ilginin (saygının) oluşturduğu bir birliktelik için yeterli bir güvence sunmaz. Bütüne yönelik bir tasavvurun, bir hakikat anlayışının yokluğunda, kişinin kendine yönelik ilgisinin, kendisini yaratma yönündeki çabasının; kişiyi,

³⁸⁹ Foucault, "Ahlâkın Dönüşü", (Çev. Osman Akınbay) **a.g.e.**, s. 261.

³⁹⁰ Tekelioğlu, Orhan, "Moderniteye Sıkışan Özgürlük: Foucault'nun 'Kendilik Teknolojileri'ne Bir Bakış", **Foucault Sosyolojisi**, Alfa Yayınları 2003, s. 237.

başkalarına tamamen duyarsız kılacak bir parçalanmayla ya da başkalarını tahakküm altına alıcı bir kapanmayla sonuçlanma ihtimali her zaman açıktır. Foucault'nun etiği, ötekine yönelik ilgiyi ve ötekinin *farkını* yalnızca kişinin kendisine yönelik ilgisinin bir sonucu olarak aldığı için, Nietzsche'nin etiğindeki sübjektivizm sorununun üstesinden gelmek bakımından tek başına yeterli olmayacaktır. Foucault, bütünlüğün metafiziksel formlarının özgürlük ve *farkın* aleyhine fonksiyon göreceği şeklindeki düşüncesinde haklı olsa da, sorunun giderilmesinde, özgürlük ve *farkı* ortadan kaldırmak bir yana, tersine, bunları bizatihi kendi güvencesi altında, kendisi bahşeden metafiziksel olmayan bir bütünlük (hakikat) anlayışına ihtiyaç olduğu ortadadır. Heidegger'in düşüncelerinin etik içerimleri, tam da bu nedenle, böyle bir bütünlük ve hakikat anlayışından beslendiği için, Foucault'nun etiğine nazaran, Nietzscheci bir etik için daha önemlidir.

Daha önce de işaret etmiş olduğumuz üzere Heidegger, sübjektivizm sorununu, metafizik düşünce geleneğinin bir sonucu olarak görmüştür. Metafiziksel düşünme biçiminin doğasında saklı olan söz konusu sorun, Descartes ile birlikte görünür hale gelmiş, nihayetinde Nietzsche'nin düşüncelerinde en ileri boyutuna ulaşmıştır. Bu anlamda, gerek Descartes'ın, Varlık'ın insan aklı tarafından tüketilebilirliğine işaret eden özne tasavvuru, gerekse Nietzsche'nin, oluşu, ona ebediyen devam edecek tarzda kendi isteminin damgasını vurarak var kılan, yani Varlık'ı isteminde (Güç İstemi) tüketen³⁹¹ *üst insan* tasavvuru, sübjektivizmin iki önemli örneğini oluşturur. Heideggerci bir perspektifle ele alındığında, her iki tasavvurun da, Varlık'ın unutulmasına, yani *nihilizme* işaret ettiğini söyleyebiliriz.

Heidegger'e göre, Varlık'ın unutulması, Varlık ile varlıklar (varolanlar) arasındaki ontolojik ayırımın unutulması anlamına gelir³⁹². Her varlık, Varlık'ın bir tezahürü olduğu ve bu anlamda Varlık'la ve Varlık yoluyla birbirleriyle irtibatlı olduğu için, bu unutmaya (yani Varlık'ın kendini gizlemesi), Varlık'ın ve dolayısıyla da, Varlık'ın ifşasıyla mevcut olagelen farklı varlıkların (ya da varlıklar arasındaki farklılığın) bir varolana indirgenmesini (sübjektivizmi) ve böylece de, varlıklar arasındaki bağlantısızlığı, yani nihilizmi beraberinde getirecektir.

³⁹¹ Heidegger, "The Anaximander Fragment", **Early Greek Thinking**, (Çev. David Farrell and Frank A. Capuzzi), A Division of Harper Collins Publishers, Harper Sanfrancisco 1984, s. 22-23.

³⁹² **A.g.e.**, s. 50.

Heidegger'in işaret etmiş olduğu, Varlık ve varlıklar arasındaki ontolojik ayırım ve yine bu ayırım bağlamında kendini gösteren hakikat anlayışı, onun düşüncelerinin etik içerimlerini* anlamak bakımından son derece önemlidir. Bize göre, söz konusu ayırım ve hakikat anlayışı, Nietzsche'nin etiğini takviye etmek bakımından faydalı olacağını düşündüğümüz, üç önemli etik içerimi barındırmaktadır. Bunları; farklılıkların onaylanmasına kapı açan metafiziksel olmayan (ontolojik) bir iyi-kötü tasavvuru, ontolojik bütünlük anlayışının mümkün kıldığı ötekiyle bağlantı ve zamansal bir hakikat anlayışı paralelinde varlıkların (benliklerin) da zamansal olması, yani değişime ve yeniliğe açık olmaları şeklinde sıralayabiliriz.

Bu etik içerimler için, her ne kadar Heidegger'in çalışmalarının önemli bir kısmı –özellikle son dönem çalışmaları- referans olarak alınabilecek olsa da, Dallmayr'ın da işaret ettiği üzere, özellikle onun, *Schelling'in İnsan Özgürlüğünün Mahiyeti Üzerine Denemesi* ve *Anaximandros Fragmanı* isimli çalışmalarının birtakım etik sonuçlara varmak için daha açık referanslar sundukları söylenebilir³⁹³.

Schelling'in özgürlük üzerine denemesini Heidegger için önemli kılan husus, onun bu denemede özgürlük sorununu ve bu sorunla ilişkili olan *bütünlük* ve *kötülük* sorunlarını ontolojik bir perspektifle ele alıyor olmasıdır³⁹⁴. Heidegger'e göre, tam da bu perspektif nedeniyle Schelling, özgürlüğü, insanın isteminin bir niteliği (özgür istem doktrini) olarak değil, bir bütün olarak varlıklara temel teşkil eden gerçek varlığın bir tabiatı, insanın, kendini içinde bulduğu ve gerçekleştirdiği kuşatıcı ve nüfuz edici bir

* “Heidegger'in etiği” yerine, “Heidegger'in düşüncelerinin etik içerimleri” biçiminde bir ifade kullanmamızın nedeni, düşünürün ontolojik bir perspektifi önemsemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Dallmayr'ın da işaret etmiş olduğu üzere, Heidegger, tam da bu perspektif nedeniyle, münhasıran ahlâk ve politikaya ilişkin bir felsefe geliştirmemiş, tersine, açık bir şekilde bu yönde bir eğilimden kaçınmıştır. Dallmayr, Fried, “Ontology of Freedom: Heidegger and Political Philosophy”, **Political Theory**, May 1984, s. 204. Heideggerci perspektifle değerlendirildiğinde, etiğin de diğer disiplinler gibi, meşruiyetini modern felsefi paradigmayla kazandığını söyleyebiliriz. Söz konusu paradigma, Varlık'ı bir varolan olarak tasarımadağı ve varolanın bilgisine ulaşmaya muktedir bir özne olarak insanı merkeze aldığı için metafiziksel bir karaktere sahiptir. Epistemolojinin, yani varolanların bilgisinin, ontolojiyi, yani Varlık'ı örtmesi ve böylece farklı bilgi alanlarının ortaya çıkması, bu metafiziksel karakterin tabii bir sonucu olarak görülebilir. Heidegger, **Bilim Üzerine İki Ders**, (Çev. Hakkı Ünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s. 29-31.

³⁹³ Dallmayr, “Heidegger, on Ethics and Justice”, **The Other Heidegger**, Cornell University Press, New York, 1993, s. 108.

³⁹⁴ Bkz. Ferrer, Daniel Fidel, “Heidegger's Encounter with F. W. J. Schelling: The Questions of Evil and Freedom End of Metaphysics”, <http://www.lib.cmich.edu/bibliographers/HeideggerSchelling.html> 04.11.2003.

tabiat olarak anlamıştır³⁹⁵. Schelling’te, tıpkı özgürlük gibi, onunla ilişkili olan bütünlük ve kötülük de, Varlığın birer tarzı olarak görülmüştür.

Schelling’e göre, özgürlük, *iyi* ve *kötünün* imkânı olarak anlaşılmalıdır³⁹⁶. Bu imkân, Tanrı’da ayrılamayan iki prensibin; Tanrı’nın karanlık, olgunlaşmamış yönüne işaret eden *Zemin (Ground)* ve Tanrı’nın kendini ifşa etmesi anlamını içeren *Varoluş’un (Existence)* insanda ayrılmasıyla birlikte ortaya çıkar³⁹⁷. Tanrısal ifşanın bir sonucu olarak, diğer varlıklar da kendi tarzlarında mevcut olagelirler. Özgürlük, işte bu olagelme, tanrısal ifşanın varlıklardaki görünümü anlamına gelir. Yani her varlık bir zemine sahip olmasına karşın varoluş prensibi gereği fiil halinde bulunur. Bu durumda kötülük; insanın, varoluş prensibini, yani aktüelliğini unutarak kendi istemini (kendi zeminini) sabitleştirmesi ve onu evrensel istemle özdeşleştirmesine –zemin ve varoluşun sahte birliğine- karşılık gelirken, iyilik; insanın diğer varlıklarla bağlantılı bir biçimde tanrısal ifşaya paralel olarak, mevcut olagelmesi ve bu ifşanın sonunda gerçekleşen bütünlüğün uyumlu bir parçasını oluşturmasına işaret eder³⁹⁸. Başka bir ifadeyle, kötülük, varlıklar arasındaki *bağlantısızlık* anlamına gelirken, iyilik, bu bağlantının kurulabildiği bütünlüğe vurgu yapar³⁹⁹. Her iki durum da, tanrısal ifşanın bir tezahürüne (Varlık’ın bir tarzına) karşılık geldiğinden, Schelling’te kötülük, bir insanî nitelik ya da bireysel bir seçimin sonucu olarak düşünülmez⁴⁰⁰. Üstelik kötülük; kötülük imkânı, yani Zemin ve Varoluş’un ayrılması iyi ile neticelenecek olan varlıksal ifşanın bir koşulu olduğundan, yadsınması gereken negatif bir şey olarak da görülmez⁴⁰¹. Zira, Schelling’in düşünce izleği dikkate alındığında, kötülük imkânının olmadığı bir durumda, Tanrı’nın gerçek bir Tanrı olmasının, yani Tanrı’nın kendisini tanımasını sağlayacak bütünlüğe ulaşılmasının imkansız olacağı ortadadır.

³⁹⁵ Heidegger, **Schelling’s Treats on Essence of Human Freedom**, (Translated By. Joan Stanbaugh), Ohio University Press, Athens 1985, s. 9.

³⁹⁶ Schelling, **Of Human Freedom**, (Translated By. James Gutmann), The Open Court Publishing Company, Chicago 1936, s. 26.

³⁹⁷ **A.g.e.**, s. 39.

³⁹⁸ **A.g.e.**, s. 68-69.

³⁹⁹ Dallmayr, “Heidegger, on Ethics and Justice”, **a.g.e.**, s. 114.

⁴⁰⁰ Dallmayr, “Ontology of Freedom: Heidegger and Political Philosophy”, **a.g.e.**, s. 225.

⁴⁰¹ Bkz., Bowie, Andrew, “Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling”, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, <http://plato.stanford.edu/entries/schelling> 25.10.2003.

Schelling’te, varlıkların *ontolojik bağlantısına* (*Seynsfuge*) işaret eden söz konusu bütünlük, varlıkları, her varlığın kendi temelinde varolabildiği ve diğer varlıklar olmaksızın varolamadığı bir tarzda birbirine bağlayan “Sevgi’nin sırrı” (the secret of Love) ile sağlandığından varlıklar arasındaki farklılığın yadsınması anlamına gelmez⁴⁰². Heidegger’in de işaret etmiş olduğu üzere, Schelling’in ileri sürmüş olduğu bütünlük anlayışı, Tanrı ile diğer varlıklar arasında hiçbir ayırımın bulunmadığı türden bir panteizm olarak anlaşılmalıdır. Şayet böyle anlaşılırsa, farklı varlık biçimleri ve buna bağlı olarak, insanın, kendi zemini üzerinde duruşu, yani onun özgürlüğü teslim edilmemiş olur. Heidegger’e göre, Schelling’in ısrarla üzerinde durduğu şey, panteizmin –kendi panteizminin- bütün şeylerin Tanrı’da içerilmesi, Tanrı’da mevcut olmasına ilişkin bir doktrin olduğudur. Bunun anlamı, varolan şeylerin Tanrı’ya bağımlı olmasıdır. Böyle bir panteizm (bütünlük), yalnızca özgürlüğe imkân vermekle kalmaz, aynı zamanda onu gerektirir de. Yani varlıkların Tanrı’ya bağımlılığı, bağımlı olan şeyin, bağımsızlığı için bir alan açmanın ötesinde, onun, kendi varlığında özgür olma talebinin karşılığını bulması anlamını da içerir⁴⁰³.

Schelling’in özgürlük üzerine denemesi ve Heidegger’in bu denemeye ilişkin değerlendirmeleri; Heidegger’in Varlık ve varlıklar arasındaki ontolojik ayırımı attettiği önemi, bu ayırımın bir sonucu olarak kendini gösteren varlıkların birbirleriyle bağlantılı olduğu ve her varlığın farklılığını koruduğu bütünlük anlayışını, yine temelinde bu ayırımın bulunduğu ontolojik iyi-kötü tasavvuru ve özgürlük düşüncesini anlamak bakımından önemliken, *Anaximandros Fragmanı*, onun hakikat ve zaman anlayışını ve buna bağlı olarak ortaya çıkan varlıkların oluşa, değişime açık olmaları gerektiğine ilişkin bir etik anlayışı öne çıkardığı için önemlidir.

Bilindiği üzere Anaximandros, fragmanında, varolanların her neden meydana gelmişlerse zorunlu olarak yok olup ona döneceklerini, bu şekilde birbirlerine zamanın düzenleyişine göre haksızlıklarının cezasını ve kefareti ödeyeceklerini dile getirmiştir. Buna göre, her nesneye, her varlığa zaman belirli bir yaşama ölçüsü ayırmıştır. Her varlık ömrünü tamamladığında, çekilip gidecek, yani gelecek olanın yerini kaplamış olmanın cezasını ölümle ödeyecektir. Kranz’a göre, bu fragmanın ana fikri, her varlığın

⁴⁰² Schelling, *a.g.e.*, s. 89.

⁴⁰³ Heidegger, *Schelling’s Treats on Essence of Human Freedom*, s. 86.

gelip geçici, yani zamansal olduğudur⁴⁰⁴. Fragmanı Heidegger açısından önemli kılan şey de, vurgulanan gelip geçicilikte ifadesini bulan zamansal hakikat anlayışıdır.

Heidegger'e göre, Anaximandros, Fragmanında, kökeni Platon ve Aristoteles'e kadar geri giden ve modern düşünceyi de biçimlendirmiş olan metafizik düşüncenin sunmuş olduğundan farklı bir zaman ve hakikat anlayışına işaret etmektedir. Fragmanda hem metafizik düşüncenin, tam bir bulunuş halinde, ebedî bir şimdi'de mevcut olan hakikat anlayışından⁴⁰⁵ farklı; her varlığın, Varlık'ın ifşası ve kendini geri çekmesine uygun olarak zuhur edip, yok olduğu, oluş halinde (zamansal) bir hakikat* anlayışı⁴⁰⁶ hem de içerisinde varlığın (hakikatin) tam bir bulunuş halinde mevcut olduğu, ölçülüp biçilebilen, homojen bir ortam olarak, daimi bir şimdi anlamındaki zaman anlayışından farklı; şimdi'yi, geçmişin, geleceğin ve şimdi'nin birliği olarak, bir mevcut-olagelme şeklinde ele alan bir zaman anlayışı⁴⁰⁷ dile getirilmiştir.

Schelling'in, insan özgürlüğü ile ilgili denemesinde olduğu gibi, Anaximandros'un fragmanında da Heideggerci *fark* ve *bütünlük* nosyonlarını besleyici referanslar bulunabilir. Örneğin, Anaximandros'un, bir varlığın diğerinin yerini işgal etmesini –bu durumda varlık zamanın düzeninin dışına çıktığı için- haksızlık olarak nitelenmesinden hareketle ulaşılan, başkasının olagelmesine izin verme ve başkası ile zamanın düzenine uygun bir bağlantı içerisinde olma biçimindeki bir etik çıkarımın,⁴⁰⁸ söz konusu fark ve bütünlük nosyonlarını destekleyeceği açıktır. Fakat bize göre, fragmanın asıl önemi, varlıklar arasındaki *fark* ve *bağlantıdan* daha öncelikli olarak Varlık ve varlıklar arasındaki ontolojik ayırımın da ayırıcı vasfı⁴⁰⁹ olan *varlıkların*

⁴⁰⁴ Kranz, Walter, **Antik Felsefe**, (Çev. Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınları, İstanbul 1994, s. 31-32.

⁴⁰⁵ White, Carol J., "The Time of Being and The Metaphysics of Presence", **Man and World** 29, s. 147.

* Heidegger'e göre hakikat (*aletheia*), Varlık'ın kendini ifşa etmesi ve geri çekmesinin bir sonucu olarak zamansaldır. Gizli olmamak anlamına gelen *a-lethia* (*lethia*: gizli olmak), olumsuzunu da içerisinde taşıdığından, gizli olmaya da işaret etmektedir. İfşanın yanı sıra, gizli olma anlamı da dikkate alındığında, hakikatin, -Varlık'ın kendini ifşa etmesi kadar, geri çekip gizlemesi de kendini sunması anlamına geleceği için- Varlık'ın fenomenlerdeki görünümü ile sınırlandırılmayacağı –bu sınırlandırma, Varlık'ın tam bir bulunuş halinde olduğunu kabul ederek, onun, kendini gizleyen mahiyetini yadsımak anlamına gelir- açıktır. Horner, Robyn, **Rethinking God as Gift**, Fordham University Press, New York, 2001, s. 29.

⁴⁰⁶ Heidegger, "The Anaximander Fragment", **a.g.e.**, s. 30-31.

⁴⁰⁷ **A.g.e.**, s. 34-35.

⁴⁰⁸ Dallmayr, "Heidegger, on Ethics and Justice", **a.g.e.**, s. 122, 125.

⁴⁰⁹ Heidegger'e göre, Varlık, bir şey, bir varolan olmadığı için zamansal değildir. Heidegger, **Zaman ve Varlık Üstüne**, (Çev. Deniz Kantı), A Yayınevi, Ankara 2001, s. 15-16.

zamansallığına işaret ediyor olmasından kaynaklanmaktadır. Heideggerci bir perspektifle değerlendirildiğinde, Anaximandros'un bahsetmiş olduğu haksızlığın, diğer varlıklardan önce, ilgili varlığın kendine yönelik bir haksızlık olduğunu söyleyebiliriz. Bir varlık, kendini, daimî bir şimdi içerisinde ebedileştirdiği, yani zamansallığını unuttuğu ölçüde mevcut-olagelmesinde zuhur edecek olan yeni hakikatlere mani olacağından, öncelikle kendisine haksızlık etmiş olacaktır. Bu haksızlık, bir şeyin kendisini tekrarlaması, yani Varlık'ın ifşasının, yeni hakikatlerin önünün kapanması anlamına geleceğinden, nihilizme tekabül edecektir. Bodio'nun da işaret ettiği üzere, bu durumda, yani her şeyin kendini tekrarladığı kör bir zorunluluğa işaret eden nihilizm⁴¹⁰ durumunda yeni olandan –olacak olandan- bir mahrumiyet söz konusu olduğundan, zaten mevcut olan kendini tekrarlayan farklılıkların bir anlamı olmayacaktır⁴¹¹. Bu anlamda, varlıklar arasındaki farklılığı ve bağlantıyı anlamlı ve mümkün kılan şeyin, varlıkların yeniliğe açık olmaları, yani zamansallıkları olduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu zamansallığın, yani Varlık ve varlıklar arasındaki ayırımın unutulması durumunda, varlıklar, kendilerini zaman dışı bir şimdi'de ebedî kılmaya çalışarak, kendi üzerlerine kapanacakları için, varlıklar arasındaki ontolojik bağlantı kaybolacak ve Varlık'ın kendini geri çekmense paralel bir şekilde, Varlık'ın ifşasına bağlı olarak kendini gösterecek olan farklı varoluş tarzlarından mahrum olacakları için birbirlerinden yalıtık “farklı” nesnelere dönüşeceklerdir.

Genel olarak değerlendirildiğinde, Nietzscheci etiğin en önemli hedefinin nihilizm sorununun üstesinden gelmek olduğunu söyleyebiliriz. Bu etiğin omurgasını oluşturan Nietzsche'nin etiği, bu hedefin ancak nadir insanların ulaşabildiği en yetkin şekilde varolma biçimine karşılık gelen üst insan dolayısıyla gerçekleştirilebileceği düşüncesi üzerinde temellenir. Üst insan, nihilistik olmayan bir yaşam tarzına sahip olmayı ifade ettiği için, Nietzsche'nin etiği yaşamı onaylayıcı bir karaktere sahiptir. Yine Nietzsche'nin etiğinin çoğulcu karakteri de, yaşamın olumsuzluğunu, dolayısıyla farklı yaşam biçimlerini onaylamanın bir sonucu olarak kendini gösterir. Fakat daha önce de işaret ettiğimiz üzere, Nietzsche'nin etiğinde üst insanda belirginleşen *mükemmeliyetçilik* vasfı daha ağır bastığı için, bu etiğin diğer vasıfları olan *farklılık* ve

⁴¹⁰ Bodiao, *a.g.e.*, s. 42.

⁴¹¹ *A.g.e.*, s. 40.

çoğulculuk geri planda kalmış ve bu da oluşa kendi isteminin (Güç İstemi) damgasını vurarak egemen olma iddiasındaki bir insan anlayışında (Üst İnsan) belirginleşen sübjektivizm sorununu beraberinde getirmiştir. Metafizik düşünce geleneğine yönelik mesafeli duruşları nedeniyle Nietzscheci olarak niteleyebileceğimiz Heidegger ve Foucault'nun düşüncelerinin etik açımları işte bu noktada önem kazanmaktadır. Foucault'nun etiği, varlıkların sıra düzenine dayalı bir hakikat anlayışını barındırmadığı için, Nietzsche'nin, yalnızca üst insanın meziyetleri olarak gördüğü kendinin üstesinden gelme ve kendini yaratma hedeflerini, kendisi ile ilgilenen her insanın hedefi olarak sunmuş ve bu hedeflere ulaşmayı ötekine, farklı olana yönelik agonistik saygıya bağlayarak, Nietzsche'nin etiğinde üst insanın “imtiyazlı” konumundan kaynaklanan öteki ile ilişki sorununun giderilmesinde önemli bir katkı sağlamıştır. Fakat Foucault'nun etiği, varlıklar arasındaki bağlantı için güvence olabilecek bir hakikat ve bütünlük anlayışından yoksun olduğu için, Nietzsche'nin etiğine, sübjektivizm sorununun giderilmesinde daha önemli katkı, söz konusu hakikat ve bütünlük anlayışını sunan Heidegger'den gelmiştir. Heidegger, “mutlak yetkinlik” iddiasının, bir varlığın zamansallığını unutmamasını, yani Varlık'ın ifşasından mahrumiyet anlamında nihilizmi de beraberinde getireceğini belirterek, nihilizm sorununun giderilmesini, insanın zamansallığının, Varlık ve varlıklar arasındaki ontolojik ayrıma bağlı olarak vücut bulan ve her bir varlığın, farklılığı ile birlikte ve birbirleri ile bağlantı içerisinde var oldukları ontolojik bütünlükteki “mütevazı” yerinin farkında olmasına bağlı olduğuna işaret etmiştir.

Nietzscheci perspektif bakımından nihilizm, bireyleşme yolu ile üstesinden gelinebilecek bir sorun olduğu için özünde etik bir sorundur. Bu nedenle çalışmamızın bu bölümünde söz konusu sorunu gidermeye yönelik bir girişim olarak Nietzsche'nin etiğini ve Nietzscheci etiği, nihilizme vücut veren bir ahlâk geleneğinin eleştirisi üzerinden tartışmaya ve sunmaya çalıştık. Takip eden bölümde ise, çalışmamızın ana temasını oluşturan, Nietzsche'nin ve Nietzscheci etiğin amacı olan bireylerin varlığını imkânsızlaştıran ortama gönderme yapan politik nihilizm sorununu ele almaya çalışacağız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERN POLİTİKA ve NİHİLİZM

I- POLİTİK NİHİLİZM

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

Nihilizmi bir sorun olarak görmeyen postmodern perspektif biryana bırakılacak olursa, politik nihilizmi, modernizm sorunuyla ilişkisi bağlamında ele alan üç perspektiften bahsedilebilir: Politik nihilizmi; klasik politik felsefedeki iyi anlayışı 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.

Üç perspektif de, politik nihilizmin, modern politik yaşamda deneyimlenen (modernizmle bağlantılı) bir sorun olduğu hususunda görüş birliği içerisindedir. Fakat klasik perspektif, sorunun başlangıç noktası olarak modern düşüncüyü gördüğü ve modern düşüncenin, klasik düşünceyle olan süreklilik ilişkisini ihmal ettiği için; modern perspektif ise, sorunun modern paradigma içerisinde kalınarak üstesinden gelinebileceğine ilişkin anlayışı nedeniyle, Nietzscheci perspektifin dışında kalmaktadır. Bu anlamda, her üç perspektifte de, politik nihilizm sorunuyla bağlantılı olarak bir modernizm eleştirisi söz konusu olsa da, bu eleştiriler, Nietzscheci perspektifte, modern düşünce ile birlikte ona temel teşkil eden klasik düşüncüyü, yani bütün bir metafizik düşünce geleneğini kuşatıcı, bütüncül bir mahiyet arz ettiği; klasik perspektifte, yalnızca modern düşüncenin eleştirisiyle sınırlı kaldığı ve modern perspektifte ise, modernizmi tahkim edici bir karakter taşıdığı için mahiyet itibarıyla birbirlerinden farklıdılar.

Aynı şekilde üç perspektif de, ister özne (Nietzscheci perspektif), ister doğanın efendisi olma iddiasındaki insan (klasik perspektif), isterse de araçsal akıl (modern perspektif) kavramlaştırmasıyla dile getirilsin, politik nihilizmin temelinde subjektivizm sorununun bulunduğu konusunda hemfikir olsalar da, subjektivizm sorununun kaynağı ve giderilmesi konusunda farklı değerlendirmelere sahiptirler.

Son olarak, üç perspektifin de, politik değerlerin geçersiz hale gelmesi, politika, politik toplum ve insanın önem ve değerini kaybetmesi gibi benzer sorunlara işaret etmelerine rağmen, önem atfetmiş oldukları sorunlar birbirinden farklıdır. Klasik perspektif, politik yaşamın aşkın ahlâkî standartlardan mahrumiyetini; modern perspektif, politikanın ve bireyin özerkliğini yitirmesini; Nietzscheci perspektif ise, bireyleşmeyi, farklılığı ve oluşu yadsıyıcı nihilistik bir politik yaşamı merkezi bir sorun olarak alır. Klasik ve modern perspektif, birlikte yaşamayı mümkün kılan ortak değer ve normların mevcudiyeti problemine odaklanırken, Nietzscheci perspektif, birlikte yaşamın niteliği sorununa odaklanır.

Politik nihilizm konulu bu tartışmanın temel izleğini Nietzscheci perspektif oluşturacaktır. Fakat modern politikanın Nietzscheci eleştirisine de temel teşkil edecek olan bu perspektifi ele almadan önce, konuya ilişkin farklı bakış açılarını sundukları için öncelikle diğer iki perspektife değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Çalışmamızın sınırlılıklarını göz önünde bulundurarak, klasik perspektifi Strauss'un, modern perspektifi ise Habermas'ın düşünceleri örneğinde ele almaya çalışacağız.

A- Strauss'un Klasik Perspektifi

Klasik perspektif, insana ve insanî ilişkiler alanına aşkın doğal/tözel bir iyi anlayışı üzerinde temellenir. İnsanî ilişkilere indirgenemeyen ve değeri bu ilişkilerin sonuçlarına göre takdir edilemeyen iyi, bizatihi kendisinde değerli olduğu için, hem bireysel hem de ortak yaşamın yönelimine işaret eden aşkın bir standart olma niteliğini haizdir. Bütün insanî şeyler gibi devlet, politik toplum, yasa vb. politik şeyler de, bu iyinin otoritesine tabidir ve onun ışığında bir değere sahiptir. Klasik perspektif bakımından ele alındığında böyle bir iyi anlayışının hüküm sürdüğü bir politik yaşamda insanlar neyin iyi neyin kötü olduğu hususunda ortak bir anlayışa sahip olacaklarından, politik nihilizm sorunu söz konusu olmayacaktır.

Strauss'a göre, "doğal iyi" anlayışı, felsefe öncesi deneyimin bir ürünü ve felsefenin bir keşfi olan "doğa" nosyonuna bağlı olarak ortaya çıkmıştır⁴¹². Önceleri bir topluluğun geleneği, o topluluğun atalarının takip etmiş oldukları yol ile, yani eski olan ile özdeş görülen iyi anlayışı, farklı iyi anlayışlarının çatışması ve böylece de eskiye olan güvenin sarsılması deneyimiyle bir mahiyet değişikliğine uğramış ve felsefenin, eski olan ile iyi olan arasındaki ayırmadan hareketle bütün şeylere temel teşkil eden prensip olarak kavramlaştırdığı "doğa" nosyonu⁴¹³ doğrultusunda cevabını aradığı; iyi olanın gerçekte ne olduğu sorusuyla birlikte "doğal iyi" anlayışına ulaşmıştır⁴¹⁴. Strauss, bu anlayış değişikliğiyle beraber, doğal iyinin yeni otorite mercii olduğunun altını çizer. Buna göre, gelenek, yani eski olan, zamanla hak ve haklılığın ölçütü olma niteliğini kaybederek, yerini bütün tikel geleneklerin ve bu geleneklerin meşrulaştırdığı tikel yasa ve politik rejimlerin üzerinde bulunan evrensel iyiye (doğal hak*) bırakır⁴¹⁵.

Politik yaşamın aşkın referans kaynağı olarak iyi düşüncesi, Strauss'un Sokrates, Platon ve Aristoteles'i kurucuları⁴¹⁶ olarak gördüğü bütün bir klasik politik felsefe geleneği boyunca varlığını sürdürmüştür. Klasik filozoflar için her şey gibi insan da, doğası gereği, iyiye yönelmiştir. İnsanın mutluluğu, doğasına, yani *telosuna* uygun hareket etmesine bağlı olduğu için, iyi olmak, mutluluğun doğal koşuludur. Öte yandan insan yine doğası gereği, ancak diğer insanlarla birlikteliği içinde *telosunu* gerçekleştirebileceği için, politik topluluk da, iyi olmalıdır. Tıpkı insan gibi, politik

⁴¹² Strauss, Leo, **Natural Right and History**, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1953, s. 81.

⁴¹³ **A.g.e.**, s. 82.

⁴¹⁴ **A.g.e.**, s. 86.

* Doğal hak kavramlaştırması, doğa nosyonunun politik felsefedeki izdüşümü olarak görülebilir. Bu anlamda, doğal hak, klasik felsefede epistemolojideki doğru, ontolojideki hakikat/gerçek ve etikteki iyi nosyonunun politik felsefedeki muadilidir. Kanaatimizce Strauss, doğal hak kavramlaştırmasını, modern politik felsefede özdeşleştirildiğini düşündüğü, yasa ve hak kavramlarının birbirinden ayrı olduğunu vurgulamak için kullanmıştır. Klasik politik felsefenin *physis-nomos* ayırımını temel alan Strauss için hak, geleneğin, yani uzlaşımın ürünü olan bütün pozitif yasaların üzerinde bir değere sahip olduğundan, evrensel bir niteliği haizdir, yani doğaldır. Strauss, **a.g.e.**, s. 90-91. Buna karşın, Strauss'un, yine klasik politik felsefe anlayışına paralel olarak, etik olanın, politik olanı öncelediğine ilişkin düşüncesi dikkate alındığında, doğal hak kavramlaştırması yerine, doğal iyi kavramlaştırmasının kullanılabilirliği kanaatindeyiz. Nitekim Strauss, daha sonraki çalışması olan *What is Political Philosophy*'de politik fenomenleri anlama ve yargılama standardının karşılığı olarak iyi kavramını da kullanmıştır. Strauss, **What is Political Philosophy**, s. 12.

⁴¹⁵ Strauss, **Natural Right and History**, s. 92.

⁴¹⁶ **A.g.e.**, s. 120.

yaşamın yönelimi de, iyiye doğrudur⁴¹⁷. Bu nedenle, ideal insan ve bu insanın ortamına karşılık gelen ideal politik düzen (rejim), klasik politik felsefenin en temel ilgi konusunu oluşturmuştur⁴¹⁸.

Klasik politika filozoflarının, politik yaşamı, en yüksek standart olan en iyi politik rejim ile değerlendirmeleri, onların, bu rejimin yeryüzünde tesis edilebileceğini düşündükleri anlamına gelmez⁴¹⁹. Klasik filozoflar için, insan, her ne kadar iyiye dönük doğası nedeniyle mükemmel olandan bütünüyle kopuk olmasa da, hiçbir zaman mükemmel olamayıp, hep mükemmel olanın arayışı içerisinde olmak da, yine insanın doğasının bir gereğidir⁴²⁰. Bu anlamda, ideal olanla tarihsel ve olgusal olan arasındaki açık, kapatılamayacak türdendir. Klasik politik felsefede, tarihsel politika olgusu ile tarihsel olmayan iyi arasındaki hiyerarşik ilişki, tam da insanın söz konusu eksikliğinden kaynaklanır. İnsan, doğası gereği, hep bir eksiklik içerisinde olduğu için, bütün insanî şeyler gibi politik olan da, iyiye tabi olmak durumundadır. Fakat bu tabiiyet ilişkisi, insana yabancı olan bir şeyin, ona yukarıdan dayatılması anlamında bir iktidar ilişkisi değildir. İyiye yönelik arzu (*eros*) bizatihi insanın doğasına içkin olduğu için, doğal iyi ile insanî olan -ideal olan (tarihsel olmayan) ile politik olan (tarihsel olan)- arasındaki ilişki bir otorite ilişkisidir.

Strauss'a göre, insan ve doğa arasındaki bu ilişki, modern politik felsefeyle birlikte dönüşüme uğramıştır. Klasik politik felsefede hakikat, doğru, iyi ve adaletin ölçüsü olarak görülen ve bu anlamda insanî şeylerin yönelimini belirleyen doğa, modern politik felsefede, insandan ve aşkın (ahlâkî) değerinden yalıtılarak, üzerinde insanın hâkimiyet kurabileceği bir nesne haline getirilmiştir⁴²¹. Bu dönüşüm, hem değerden arındırılmış doğa anlayışına paralel olarak olgusal politikanın mutlaklaştırılmasını, hem de ideal politik düzenin tarih-üstülük vasfının reddedilmesinin sonucu olarak politik

⁴¹⁷ Strauss, **What is Political Philosophy**, s. 40.

⁴¹⁸ **A.g.e.**, s. 34.

⁴¹⁹ **A.g.e.**, s. 34-35.

⁴²⁰ Versenyi, Laszlo, **Sokrates ve İnsan Sevgisi**, (Çev. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara 1995, s. 171, 173.

⁴²¹ Strauss, **Natural Right and History**, s. 96.

yaşama rehberlik edebilme gücüne sahip bir ilkenin⁴²² (*mutlakın*) yitirilmesini ihtiva ettiği için, politik nihilizmi de beraberinde getirmiştir.

Strauss modern politik felsefe geleneğini, modernleşme dalgaları olarak adlandırdığı üç düşünce çizgisi bağlamında ele alır. Machiavelli ile başlayan ve Hobbes ve Locke'un düşüncelerinde sistematik hale gelen ilk dalga, liberalizm ile neticelenir. İlk dalgaya tepki olarak Rousseau ile başlayan ve Hegel'in tarih felsefesiyle en belirgin biçimine kavuşan ikinci dalga, komünizme kapı açar. Nietzsche ve Heidegger'in düşüncelerinde ifadesini bulan üçüncü dalga ise, Hegel'in tarihle uzlaştırarak korumaya çalıştığı aklı, savunusunu yaptığı radikal tarihselciliğin bir gereği olarak ortadan kaldırarak, politik sorumsuzluğun en ileri biçimini temsil eden bir rejime (faşizm) zemin hazırlar⁴²³.

Modern politik felsefe, politik yaşamın yönünü en iyi rejime göre tayin etmeyi gerçekçi olmadığı gerekçesiyle reddederek, gerçekleşme olasılığı yüksek bir politika anlayışı üzerinde odaklanan Machiavelli ile başlar. Bu doğrultuda Machiavelli, ahlâkî tözsel bir şey olarak gören ve politikayı aşkın ahlâkî standartlara göre değerlendiren geleneksel anlayışı bütünüyle yanlış bularak, ahlâk ve politika arasındaki öncelik ilişkisini, politikanın lehine olmak üzere değiştirir. Machiavelli'ye göre, insan doğası gereği erdeme yönelmiş değildir. Dolayısıyla da, politika erdeme göre tanımlanamaz. Politikanın temelinde gayr-ı ahlâkî eylem bulunmaktadır. Erdem, bu eylem ile teşekkül eden politik düzenin içerisinde varlık kazanır ve içeriği bu düzenin amaçlarına göre belirlenir. Bu nedenle, toplumun iyisi ya da ortak iyi erdeme göre değil, erdem ortak iyiye göre tanımlanmalıdır⁴²⁴. Machiavelli, iyi karşısında insana öncelik tanıyan yaklaşımına uygun olarak, klasik politik felsefenin, insanın doğal olarak toplumsal olduğuna ilişkin varsayımını da reddeder. Buna göre insan, aslında radikal bir şekilde bencildir. Zaten politik toplumun kuruluşu da, kurucunun şan, şeref arzusundan, yani bencil bir ilgiden kaynaklanır⁴²⁵. Fakat politik toplum, kurulduktan sonra varlığını

⁴²² Kennington, Richard H., "Strauss's Natural Right and History", **Leo Strauss Thought**, (Ed. Alan Rudolf), Lynne Rienner Publishers, Boulder and London, 1991, s. 230.

⁴²³ Strauss, **What is Political Philosophy**, s. 27, 40-55; Strauss, **Natural Right and History**, s. 181, 252-253.

⁴²⁴ Strauss, **What is Political Philosophy**, s. 41-42.

⁴²⁵ **A.g.e.**, s. 42.

sürdürebilmek için, üyelerinin bencilliğini körelterek, onları kamu yararını düşünen sosyal kişiler haline getirecek olan mekanizmalarla teçhiz edilmeye ihtiyaç duyar. İnsan doğal olarak iyi olmadığına göre, adaleti tesis etmek için, adaletsizliği bütünüyle kazançsız hale getirecek kurumların varlığı zorunludur⁴²⁶.

Strauss'a göre, Machiavelli ideal politik düzenin gerçekleşmesini mümkün kılmak, yani doğayı ve şansını fethetmek için, insanın ve politik yaşamın standartlarını düşürerek; vurguyu, ahlâkî karakterden kurumlara kaydırarak, geleneksel anlayıştan radikal bir kopuşu temsil eder⁴²⁷. Buna karşın, Machiavelli'nin düşünceleri, ciddî teorik zorluklara açıktır. Machiavelli'nin politik düşüncelerinin teorik veya kozmolojik temeli, bir çeşit bozulmuş Aristotelesçiliktir. Machiavelli, bilimin teleolojik karakterinin savunulamaz olduğunu kabul etmiş, ancak bunu ispatlayamamıştır. Bunun için, Aristotelesçi doğal sonuçlar nosyonunun sistematik bir eleştirisine ihtiyaç olduğuna işaret eden Strauss, söz konusu ihtiyacın, onyedinci yüzyıl doğa bilimiyle giderildiğini belirterek, Machiavelli'nin siyaset biliminin yeni bilim paradigmasını öncelediğinin altını çizer⁴²⁸. Machiavelli'de ipuçları görülen modern politik felsefe, yeni bilim anlayışının sağladığı teorik temellerle, Hobbes ve Locke'un düşüncelerinde sistematik biçimine kavuşacaktır.

Hobbes, Machiavelli'nin, klasik politik felsefenin hedefinin fazla yüksek olduğu şeklindeki değerlendirmesini aynen muhafaza etmiştir. Her ne kadar Hobbes, adaletin toplumun eseri olmadığı ve doğal bir hukukun var olduğuna ilişkin düşünceleriyle, Machiavelli'den ayrılıp geleneksel anlayışı benimsiyormuş gibi görünse de, savunmuş olduğu doğal hak öğretisi, klasik doğal hak düşüncesinden tamamıyla farklı olduğu için, sonuçta Machiavelli ile aynı kapıya çıkar⁴²⁹. Hobbes hakkı, insana aşkın iyiden hareketle değil, insandan hareketle tanımlar. Hobbes'ta söz konusu olan, doğanın efendisi olmaya yönelik modern eğilime paralel bir biçimde doğaya dikte edilen insanî

⁴²⁶ A.g.e., s. 43.

⁴²⁷ A.g.e., s. 46-47.

⁴²⁸ A.g.e., s. 47.

⁴²⁹ A.g.e., s. 48.

arzulardır⁴³⁰. Aslında Hobbes da, Machiavelli gibi, bencilce bir insanî dürtüyü temel alır. Fakat Machiavelli'nin, yalnızca kurucu prenslere ait olarak gördüğü bu bencil ilgiyi (şan ve şeref arzusu), bütün insanlar için geçerli olacak biçimde yumuşatarak, kendini koruma arzusu olarak yeniden formüle eder⁴³¹.

Strauss'a göre, bu formülasyon ile birlikte, Hobbes, Machiavelli'nin, politikanın temelinde bulunduğunu düşündüğü ilkeyi, evrensel niteliğe sahip bir *hakka* dönüştürerek liberalizmin temelini atmış olur. Eğer liberalizm, temel politik olgu olarak, insanın, yükümlülüklerinden bağımsız bir biçimde, yalnızca haklarını göz önünde bulunduran ve devletin fonksiyonunu da bu hakların korunmasıyla özdeşleştiren bir politik doktrin anlamına geliyorsa, Hobbes liberalizmin kurucusudur⁴³². Gerçekten de Hobbes'un düşüncelerinde, liberalizmin temel özellik ve sorunlarını görmek mümkündür. Kendini koruma arzusu, insanın yönelimini belirleyen doğal bir motivasyon olduğu için, dış dünyayı düzenleyen doğa yasaları gibi ahlâkî açıdan nötrdür. Bu anlamda, en temel hak olan kendini koruma hakkı, değerden bağımsızdır. Aynı şekilde, varlığı bu hakkın korunmasına bağlı olduğu için, devlet ya da politika da, değerden bağımsız, yani nötr olmalıdır. Strauss için, liberalizmin temel sorunu, tam da tarafsızlığa (*neutrality*) yapmış olduğu bu vurgudan kaynaklanır. Liberalizm, benimsemiş olduğu olgu-değer ayrımı doğrultusunda, bireyi, kendisini yükümlü kılacak mutlak iyiye dönük doğasından kopararak mutlaklaştırır. Böylece birey, doğal olarak, hiçbir yükümlülüğü bulunmayan, yalnızca hak sahibi olan bir varlık olarak tasavvur edilir⁴³³. Bu tasavvur, liberalizmin politika anlayışını da belirler. Politik toplum ya da devlet, aşkın iyiye dönük doğal bir varlık olarak görülmeyip, insanın iyiden mahrumiyetinin bir sonucu olan karanlık doğasını (kendini koruma) korumanın aracı olan yapay mekanizmalar bütünü olarak düşünüldüğü için, tıpkı insanın olduğu gibi politik yaşamın standartları da düşürülür. Fakat bu düşük standartlarda bile –olgu-değer ayrımının bir sonucu olarak iyiye yönelik ortak anlayışın önemi göz ardı edildiği için– politik yaşamın, doğal motivasyonunu kendini koruma amacının oluşturduğu

⁴³⁰ Gunnel, John G., "Political Theory and Politics: The Case of Leo Strauss and Liberal Democracy", **The Crisis of Liberal Democracy**, (Ed. Deutsch, Kenneth L. and Soffer, Walter), State of New York Press, Albany 1987, s. 78.

⁴³¹ Strauss, **a.g.e.**, s. 48-49.

⁴³² Strauss, **Natural Right and History**, s. 181-182.

⁴³³ **A.g.e.**, s. 183.

birbirlerine güvenmeyen bireylerin sözleşmesinin ürünü olan kurumların sağlıklı işleyişinden başka bir güvencesi yoktur. Her ne kadar liberalizmin kurucuları –Hobbes ve Hobbes’un felsefesindeki kendini koruma hakkı yerine mülkiyet hakkını koyarak liberalizmi daha kabul edilebilir hale getiren Locke⁴³⁴ - politik felsefelerine temel olarak aldıkları rasyonalist epistemoloji gereği, olgusal olan ile rasyonel olan arasında bir ilişkisellik bulunduğunu kabul ederek, bu güvencenin, öngörmüş oldukları politik düzenin geçerliliği için yeterli olduğunu düşünmüş olsalar da, tarihsel deneyim, bunun tersini göstermiştir. Liberal demokrasiler* gibi, baskıcı, hatta totaliter rejimler de, olgusal bir gerçekliğe sahiptir. Değer rölativizmini kabul ettikleri için liberaller, savunmuş oldukları rejimin, diğer rejimlerden daha iyi olduğunu gösterme imkânına sahip değillerdir. Dolayısıyla politik olarak, neyin iyi neyin kötü olduğu hususunda ortak bir anlayışın imkânına işaret eden klasik doğal hak nosyonunu reddeden diğer modern politik düşünce biçimleri gibi, liberalizm için de nihilizm yapısal bir sorundur⁴³⁵.

İkinci modernleşme dalgası, iki bakımdan ilk dalgaya tepki** şeklinde ortaya çıkmıştır. İlk olarak, ikinci dalga, insanın ve politik yaşamın standartlarının düşürülmesine yönelik bir tepkidir. İlk dalga, benimsemiş olduğu modern doğa bilimi paradigması doğrultusunda; aynı hareket yasalarına tabi olduğu için, diğer doğal

⁴³⁴ Strauss, **What is Political Philosophy**, s. 49.

* Strauss, her ne kadar liberal demokrasinin, modern politik felsefenin temel hastalıklarını bünyesinde barındırdığını düşünse de, hukuku tiranlığa tercih edilebilir olarak gören klasik anlayışa paralel olarak, liberal demokrasinin, çağdaşları olan komünizm ve faşizm gibi diğer politik rejimlere göre daha kabul edilebilir olduğunun altını çizer. Strauss, **What is Political Philosophy**, s. 113; Gildin, Hilail, “Leo Strauss and The Crisis of Liberal Democracy”, **The Crisis of Liberal Democracy**, (Ed. Deutsch, Kenneth L. and Soffer, Walter), State of New York Press, Albany 1987, s. 94.

⁴³⁵ Strauss, **Natural Right and History**, s. 5-6.

** Frederick Beiser, Alman idealizminde belirginleşen bu tepkinin, 18.yy.ın tamamlanmasına doğru baş gösteren Aydınlanmanın krizine yönelik bir tepki olduğunu belirtir. Beiser’e göre, Aydınlanmanın temel prensipleri rasyonel kriticizm ve bilimsel naturalizm idi. Kriticizm septisizmle sonuçlanırken, naturalizm materyalizme vücut vermiştir. Septisizm, dış dünyanın, diğer zihinlerin ve hatta bizzat insanın kendi varlığının gerçekliğine yönelik inancın altını oyarken, materyalizm ise, özgürlük, ölümsüzlük ve zihnin nev-i şahsına münhasır varlığına yönelik inancı tehdit etmiştir. İşte Alman idealizmi Aydınlanma’nın söz konusu kriz ortamında ortaya çıkmıştır. Değişik tezahür formları içerisinde –Kant’ın transandantal idealizmi, Fichte’nin etik idealizmi ve romantiklerin mutlak idealizmi– olmak üzere tüm idealist teşebbüsler, Aydınlanmanın bu açmazını çözmeyi amaçlamışlardır. İdealistler Aydınlanmaya dair bütün eleştirilerinde, rasyonel eleştiri ve bilimsel naturalizm temel ilkelerine, her ne kadar onları farklı ve birbirine uymayan formlar içerisinde ve kriticizmi şüphecilikten, naturalizmi de materyalizmden korumaya yönelik bir teşebbüsle kabul etmiş olsalar da, sadık kalmışlardır. Beiser, Frederick, “The Enlightenment and Idealism”, **The Cambridge Companion to German Idealism**, (Ed. Karl Ameriks), Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 18.

varlıklardan niteliksel bir farkı bulunmayan insan ve doğal düzenin insanî ilişkiler alanındaki karşılığı hüviyetindeki politik toplum anlayışıyla, insan ve politik yaşamın değerini düşürmüştür. İkincisi, ideal olan ile gerçek olan arasındaki açıklığın devam etmesine yönelik tepkidir. İlk dalga, her ne kadar klasik politik felsefenin hedefini gereğinden fazla yüksek bulup reddetmiş olsa da, öngörmüş olduğu politik düzenin pratiğinde doğal hukuk ile pozitif hukuk arasındaki açıklık, dolayısıyla da doğal hukukun aşkınlığı varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Yani liberalizmin, insanların eşit, özgür ve müreffeh olacakları, bireyin bütün ile uyum içerisinde olduğu evrensel politik toplum projesi gerçekleşmemiştir. Bu anlamda ikinci dalga, hem klasik politik felsefenin yüksek seviyesini geri getirmek hem de ideal olan ile gerçek olan arasındaki mesafeyi kapatmak için tarihe yönelmiştir. Rousseau, burjuva dünyasından erdem ve site dünyasına; Kant, Descartes ve Locke'un ideler nosyonundan Platoncu nosyona; Hegel ise, düşünüm felsefesinden Platon ve Aristoteles'in daha yüksek dirimselliğine (*vitality*) geri dönmüştür. Fakat Strauss'a göre, bu geri dönüş hareketine rağmen, ikinci dalga, klasik düşünceden kopuşu ifade eden ilk modernleşme dalgasından çok daha radikal bir modernite biçimiyle sonuçlanmıştır⁴³⁶.

Rousseau, özellikle Machiavelli ve Hobbes'un politik düşüncelerinde temel olarak aldıkları, insanın doğal olarak kötü (bencil) olduğuna ilişkin varsayımı reddederek, düşüncelerini, doğal halinde iyi olan bir insan anlayışı üzerinden geliştirir. Rousseau'ya göre, toplum ve medeniyet, insanın bu iyi doğasından uzaklaşmasının yegâne sebebidir. Rousseau, söz konusu doğa haline geri dönüşü mümkün görmese de, ona yakın olduğunu düşündüğü adil bir politik düzenin kurulabileceğini kabul eder⁴³⁷. Strauss'a göre, Rousseau, insanın, iyi doğasına vurgu yaparak, düşürülmüş olan itibarını yükseltmeye çalışır; fakat nihayetinde adil toplumu, iyi doğanın korunmasına yönelik arzusunun bir ürünü olarak gördüğü için, temelinde insanın kendini koruma arzusunun bulunduğu Hobbes'un düşünce çizgisi içerisinde kalır⁴³⁸. Aynı şekilde Rousseau, liberalizmin politik toplum modelini, doğal hukukun aşkın statüsü nedeniyle, yetersiz bularak pozitif hukuktan doğal hukuka müracaatı gereksiz kılacak, doğrudan adil pozitif

⁴³⁶ Strauss, **What is Political Philosophy**, s. 50, 51, 53.

⁴³⁷ A.g.e., s. 52.

⁴³⁸ A.g.e., s. 50.

hukuk üretecek daha gerçekçi ve iyi bir politik toplum modeli önerdiğini düşünür; fakat Rousseau'nun düşüncesi, ideal olanın gerçekleştirilmesini garanti altına almaya ve bu nedenle de, insanî olanı aşan her şeyi baştan savmaya çalışan modern hareket içerisinde kararlı bir adımı temsil ettiği için, gerçekte politik yaşamın standartlarını daha da düşürür. İnsana aşkın bir alanın varsayılması, daha önceki insanlara, kişinin istediği her şeyi yapabilmesi anlamında serbestlik ile iyi olanın doğru şekilde yapılması anlamında özgürlük arasında bir ayırım yapabileme, dolayısıyla da politik yaşamı yüksek standartlara göre değerlendirebilme imkânını vermişken, Rousseau'da, serbestliğin dikey sınırı reddedilip, bunun yerine, diğer insanların serbestliği anlamında, yatay bir sınır (genel irade) konulduğu için, adil politik toplum, “özgür bir toplumun totaliteryanizmi” ile özdeşleştirilir⁴³⁹.

Rousseau, her ne kadar adil olduğunu düşündüğü bir toplum önerisinde bulunmuş olsa da, öngörmüş olduğu politik toplum modelinin, insanın doğal haline yakın olduğunu, fakat onunla tam olarak örtüşmediğini düşündüğü için, birey ile toplum arasındaki gerilimden kaynaklanan problem, Rousseau'nun düşüncelerinde çözülmeden bırakılır. Rousseau'nun problemini devralan Alman filozofları, özellikle de Hegel, söz konusu gerilimin tarih dolayımıyla, klasik politik felsefeye tamamen yabancı olan tarih felsefesine müracaat edilerek giderilebileceğini düşünmüşlerdir⁴⁴⁰.

Artık ideal politik düzenin hayata geçirilmesinin garantisi tarihtir. Tarih, alelade, birbirinden bağımsız, bireysel olayların sahnesi olmayıp, *Geist* (Akıl)'ın bir açılımı olduğu için, rasyonel bir düzene sahiptir. İdeal olan ile gerçek olanın örtüştüğü, birey ile toplumun uyum içerisinde olduğu adil politik toplum, işte bu düzenin zorunlu bir sonucudur. Böylece, ilk dalgada soyut akla bağlı olarak tasavvur edildiği için, aşkın konumunu muhafaza eden (ancak epistemolojik bir gerçekliğe sahip olabilen) ve bu nedenle de, şüpheli hale gelen evrensel toplum projesi, tarihin güvencesine bağlanmış olur. Hegel tarih felsefesiyle, hem öznel olan ile nesnel olanı örtüştürerek ideal politik düzene daha yüksek bir dirimsellik kazandırmaya, yani onu, nesnel gerçeklik düzeyine taşımaya, hem de olgu ile değeri örtüştürerek, politikaya, liberalizmde kaybedildiğini düşündüğü ahlâkî değerini yeniden kazandırmaya çalışır. Fakat standartlardaki alçalma

⁴³⁹ A.g.e., s. 49.

⁴⁴⁰ A.g.e., s. 53.

ve bu alçalmanın neden olduğu hiçliğe sürükleniş, Hegelci çözümün de temel karakteristiğidir⁴⁴¹.

Hegel'in, tarihin sonuna tekabül ettiğini düşündüğü için mutlaklaştırdığı evrensel ve homojen *Devlet* (ya da sınıfsız toplum) içerisinde çatışma sona erer ve insan özgür, eşit ve müreffeh hale gelir; fakat özgürlüğü, kusursuz rasyonel düzenin tanımladığı görevlerin (zorunluluğun) bilincinde olması, eşitliği ise, söz konusu düzenin işleyişine hizmet eden diğer parçalar ile önem farkının bulunmaması (karşılıklı tanınma) anlamına geleceği için, her ne kadar ekonomiyi bir sorun olmaktan çıkararak teknolojik gelişmenin sunduğu konforu yakalasa da insan, insanîliğini kaybederek, Nietzsche'nin son insanına dönüşür⁴⁴².

Hegelci tarihselciliği mantıksal sonuçlarına taşıyan Nietzsche, üçüncü modernleşme dalgasını başlatır. Nietzsche, temsil etmiş olduğu radikal tarihselcilik doğrultusunda, tarihsel sürecin rasyonel olduğu düşüncesini ve bununla ilişkili olarak da, birey ile devlet (tikel-tümel) arasında bir uyum olabileceği görüşünü reddederek Rousseau'nun, birey-toplum antinomisine geri döner ve bu antinomiye, bireyin lehine olacak şekilde ortadan kaldırır⁴⁴³. İnsanî eyleme aşkın ve onu sorumlu kılacak mutlak hiçbir şeyin olmadığı hakikat de dahil olmak üzere her şeyin tarihsel, yani insanî yaratımın bir ürünü olduğu düşüncesiyle birlikte modern düşünce, en yüksek özbilincine, nihilizme ulaşır. Böylece, ebedilik nosyonu kesin bir unutuluşa mahkûm edilmiş olur. Strauss'un ifadesiyle, bu, "başlangıcından bu yana modern insanın doğaya bütünüyle egemen olmak, doğanın efendisi ve sahibi haline gelmek, şansını fethetmek için ödemek zorunda kaldığı bedeldir."⁴⁴⁴

Genel olarak değerlendirildiğinde, Strauss'un, politik nihilizmi, modernizmin bir sonucu ve modern dünyanın bunalımının temel nedeni olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Strauss için politik nihilizm, hem pratik hem de teorik bir sorundur. Evrensel toplum projesini hayata geçirme teşebbüsleri olarak, liberalizm ve sosyalizm deneyimlerindeki başarısızlık, sorunun pratik yönüne işaret eder. Öte yandan, modernizmin sahip olduğu

⁴⁴¹ A.g.e., s. 54.

⁴⁴² A.g.e., s. 129.

⁴⁴³ A.g.e., s. 54.

⁴⁴⁴ A.g.e., s. 55.

teorik araçlar da nihilizmi besleyici niteliktedir. Modern düşüncenin iki önemli metodolojisi olan pozitivism ve tarihselciliğin nihai yargısı, insan ve toplum için iyi yaşamın ne olduğu hususunda geçerli hiçbir ilkenin olamayacağıdır⁴⁴⁵. Hem pozitivism hem de tarihselcilik modern toplum idealini, doğruluk ve adalet savları diğerlerinden daha üstün olmayan bir ideoloji düzeyine düşürerek, ona inanmayı olanaksız hale getirmiştir⁴⁴⁶. Dolayısıyla, modern perspektif, sorunun üstesinden gelebilme imkânından yoksundur.

Bu nedenle Strauss, politik nihilizm sorunu karşısında, klasik politik felsefeye dönüşün önemli olduğunu altını çizer⁴⁴⁷. Kuşkusuz klasiklere dönüş, bugünün sorunlarına, onların çözümlerinin uygulanması anlamına gelmez. Söz konusu olan, bugünün sorunlarını anlamada ve gidermede, daralmış olan ufkun açılmasıdır⁴⁴⁸. Strauss'a göre, klasik politika filozoflarının, modern politika filozoflarına göre avantajı, onların, politik şeyleri benzeri olmayan bir canlılık ve doğrudanlıkla görmüş olmalarından kaynaklanmaktadır⁴⁴⁹. Politik şeylere bakışları gelenek ile dolayımıldığı için, modern politika filozofları, politik yaşama ilişkin temel ve kalıcı meselelerden uzaklaşmışlardır. Klasiklerin bu temel meselelere aşina olmalarını, kanıdan bilgiye, somut/sonlu olandan ebedî olana (doğal iyiye, doğal hakka) yönelebilmelerini mümkün kılan şey, onların, felsefe ve bilim öncesi dünyaya ilişkin tecrübeleridir⁴⁵⁰. Bu durumda, zamanımızın krizi olan politik nihilizm sorununa sahici bir çözümün bulunabilmesi, felsefe ve bilim öncesi doğal dünyanın yeniden ele geçirilmesine bağlıdır⁴⁵¹. Bu da ancak klasiklerin yeniden gözden geçirilmesi yoluyla olabilir.

Strauss'un politik nihilizme ilişkin değerlendirmelerinin Nietzscheci perspektif bakımından sorunlu niteliği, tam da onun klasik felsefeye atfetmiş olduğu bu değerden kaynaklanır. Strauss'un, nihilizm sorununun çözümü için referans olarak gösterdiği şey,

⁴⁴⁵ Strauss, **Natural Right and History**, s. 8., Strauss, **What is Political Philosophy**, s. 18.

⁴⁴⁶ Miller, Eugene F., "Leo Strauss-Siyaset Felsefesinin Yeniden Canlanması", **Çağdaş Siyaset Felsefecileri** (Der. A. De. Crespigny-K.R. Minogue), (Çev. Alaattin Şenel), Remzi Kitabevi, İstanbul 1994, s. 92.

⁴⁴⁷ Smith, Steven B., "Destruction or Recovery?: Leo Strauss's Critique of Heidegger", **Confronting Mass Democracy and Industrial Technology: Political and Social Theory From Nietzsche to Habermas**, (Ed. John P. McCormick), Duke University Press, Durham and London 2002, s. 248.

⁴⁴⁸ **A.g.e.**, s. 258.

⁴⁴⁹ Strauss, **What is Political Philosophy**, s. 27.

⁴⁵⁰ **A.g.e.**, s. 28.

⁴⁵¹ Smith, **a.g.e.**, s. 256.

Nietzsche ve Heidegger için sorunun nedenidir. Strauss tarihselciliği politik nihilizmin temel nedeni olarak sunarken, hem Nietzsche hem de Heidegger, Strauss'un tarihselciliğe kapalı olduğu için yücelttiği Platoncu felsefe geleneğini; oluşu, zamansallığı, yani varlığı yadsıyıcı mahiyeti nedeniyle, nihilizmle yazgılı olarak görmüşler ve nihilizm sorunu ile sahici bir mücadelenin, söz konusu düşünce geleneği içerisinde kalınarak yapılamayacağına dikkat çekmişlerdir. Nietzscheci perspektife göre, Strauss'un, doğanın efendisi olma iddiasındaki insan kavramlaştırmasıyla karakterize ettiği sübjektivizm sorunu, metafiziksel düşünme biçiminden kopmanın değil, tersine, metafizik düşüncenin kendini tamamlamasının, onun, varlığı yadsıyıcı mahiyetinin en ileri formuna ulaşmasının bir sonucudur. Bu nedenle, Nietzscheci perspektif, klasik felsefeye (metafiziğe), Strauss'da olduğu gibi, onu yeniden değerlendirerek, onda varsayılan *doğal hakkı* anımsamak için⁴⁵² değil, jeneolojik soruşturma ya da yapıbozum stratejisiyle, ondaki nihilistik mahiyeti açığa çıkararak, onun üstesinden gelmenin yolunu açmak için yönelmiştir.

B- Habermas'ın Modern Perspektifi

Strauss, politik nihilizmi, modern toplum projesinin geçersizliğinin bir işareti olarak görmüştür. Strauss'a göre bu proje, aşkın hiçbir otorite tanımayan, her şeyin merkezinde kendisini gören insanî arzu üzerinde temellendiği için, daha başından itibaren başarısız kalmaya mahkûmdur. Özgür, eşit ve müreffeh bireylerden oluşan evrensel toplum vaadine rağmen modernizm, sonunda kendi öz-bilinci olan sübjektivizmle, yani nihilizmle neticelenmiştir. Habermas da, modern düşünce ve yaşamda kendini gösteren bir sübjektivizm sorunundan bahseder. Fakat Habermas sübjektivizmi, modernizmin yazgısı olarak değil, bir hastalığı olarak görür. Aydınlanmanın özgürlük, demokrasi, bireysellik, otonomi, eleştiri ve rasyonalite gibi temel değerlerini benimseyen⁴⁵³ ve modern toplum projesinin hayata geçirilebileceğini düşünen Habermas için sübjektivizm ve onun sebebiyet verdiği nihilizm, ancak modern perspektif içerisinde kalınarak giderilebilecek bir sorundur.

⁴⁵² A.g.e., s. 254, 263.

⁴⁵³ Best, a.g.e., s. 150.

Habermas, modern dönemi, dinin ve geleneksel dünya görüşlerinin etkisini yitirmesine bağlı olarak kendini gösteren yaşam alanlarındaki ayrışma ile karakterize eder. Habermas için bu ayrışma, rasyonelleşmeyi, yani her bir yaşam alanında aklın belirleyici ilke haline gelmesini beraberinde getirerek, öznel özgürlüğe kapı açtığı için özünde olumlu bir gelişmedir. Bu anlamda, modernite, söz konusu özgürlüğün; toplumda, kişinin kendi çıkarlarını rasyonel bir şekilde gözetebilmesine imkân veren sivil hukuk; devlette, politik iradenin oluşumuna katılmaya temel teşkil eden eşit haklar; özel alanda, etik özerklik ve kendini-gerçekleştirme yoluyla; kamusal alanda ise, düşünsel hale gelmiş bir kültürün sahiplenilmesi biçiminde vuku bulan oluşturucu süreç olarak hayata geçirilmesini esas alan bir toplum projesine karşılık gelir⁴⁵⁴. Modernitenin ayırıcı yönü, Descartes ve Kant'ta soyut öznellik ve *mutlak öz-bilinç* kavramlarıyla felsefi anlamıyla, Hegel'de ise, belirli bir zamanın karakteristiği olarak tarihsel anlamıyla ele geçirilen *sübjektivite* prensibi olduğu için⁴⁵⁵, ister yaşam alanları olarak sivil toplum, devlet, özel alan ve kamusal alan, isterse yaşam alanlarındaki ayrışmaya kaynaklık teşkil eden bilgi alanları olarak bilim, ahlâk ve sanat⁴⁵⁶ söz konusu olsun, bütün alanlarda özne merkezî bir konuma sahiptir.

Habermas'a göre, insanın, yüzyıllardır bir kendilik olarak gördüğü doğa ve doğa benzeri bir kendilik olarak algıladığı geleneksel düşünce ve yaşam biçimlerine olan bağımlılığından kurtulması anlamında özgürleşmenin önünü açan öznenin bu merkezî konumu, aynı zamanda sübjektivizm sorununun da kaynağını oluşturur. Sorun, modernleşmeyi karakterize eden yaşam alanlarının ayrışmasıyla, daha önceleri dinin sağlamış olduğu etik bütünlüğün kaybedilmesinden kaynaklanan çözülmeye bağlı olarak kendini gösterir⁴⁵⁷. Bu çözülmeye içerisinde özne, Descartes ve Kant'ın da tasavvur etmiş oldukları biçimiyle, tarihselliğinden ve ilişkiselliğinden soyutlanmış, mutlak bir kendilik olarak öne çıkar. Habermas'ın perspektifinde sübjektivizm, işte böyle bir özne

⁴⁵⁴ Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, (Translated by: Frederick G. Lawrence), The MIT Press, Cambridge 1991, s. 83.

⁴⁵⁵ *A.g.e.*, s. 16-18.

⁴⁵⁶ *A.g.e.*, s. 19.

⁴⁵⁷ *A.g.e.*, s. 83-84.

anlayışı ve bu özne anlayışıyla bağlantılı bir akıl formuna⁴⁵⁸; nihilizm ise, söz konusu özne anlayışı ve akıl formunun yaşam üzerindeki hâkimiyetine işaret eder.

Habermas'ın özne merkezli akıl⁴⁵⁹, Adorno ve Horkheimer gibi diğer *Eleştirel Teori* düşünürlerinin ise öznel akıl, araçsal akıl ya da biçimsel akıl⁴⁶⁰ kavramlarıyla dile getirmiş oldukları akıl formunun hâkimiyeti, iki bakımdan nihilizm sorununa sebebiyet vermektedir.

İlk olarak, özne merkezli akıl toplumsal çözülmeyi besleyici ya da toplumsal bütünlüğü imkânsızlaştırıcı doğası nedeniyle nihilizme yol açar. Bu anlamıyla nihilizm, genel olarak toplumsal yaşamı, özgül olarak ise politik yaşamı mümkün kılacak ortak değerlerin tesis edilememesine ilişkin bir sorun olarak kendini gösterir. Öznenin iyi ve kötünün, doğru ve yanlış ölçütü olarak görülmesinin, öznenin ilgi ve çıkarlarından bağımsız olamayacağı gerçeği dikkate alındığında, bir değer rölativizmini de beraberinde getirmesi kaçınılmazdır. Habermas'a göre, söz konusu bütünleşme sorunu, özellikle Hegel ve takipçileri tarafından Aydınlanma diyalektiği programı doğrultusunda, yine akıl yoluyla giderilmeye çalışılmış, fakat onlar da son tahlilde özne merkezli düşünme biçimi içerisinde kaldıkları için, çabaları başarısızlıkla sonuçlanmıştır⁴⁶¹. Habermas, bu başarısızlığın, modernite projesini şüpheli hale getirdiğinin altını çizer. Nietzsche'yi, bütünleştirici bir güç olarak akıl kavramını terk etmeye, dolayısıyla da, modernite projesinin geçersizliğini ilan etmeye sevk eden şey de, bu başarısızlıktır⁴⁶². Nietzsche, modernitenin üzerinde temellendiği akıl nosyonunun, gerçekte güç istemini gizleyen bir yanılsama perdesi olduğunu düşündüğü için, özne merkezli aklın nihilistik tahakkümünü, kaçınılmaz olarak görmüştür⁴⁶³. Habermas'a göre, Nietzsche'nin ve takipçileri olan Heidegger, Derrida, Foucault, Bataille ve Lacan'ın, moderniteye yönelik tutumlarının sorunlu niteliği, onların, akılı, özne merkezli akıl ile özdeş olarak düşünmelerinden kaynaklanır. Bu özdeşlik düşüncesi nedeniyledir ki Nietzsche, modern akıl nosyonunun özgürleştirici

⁴⁵⁸ A.g.e., s. 308.

⁴⁵⁹ A.g.e., s. 314.

⁴⁶⁰ Horkheimer, a.g.e., s. 55. Horkheimer ve Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği I*, (çev. Oğuz Özgül), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995, s. 44.

⁴⁶¹ Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 84.

⁴⁶² A.g.e., 85-86.

⁴⁶³ A.g.e., s. 95.

kazanımlarını muhafaza ederek, özne merkezli aklın içkin (yine akla müracaat ederek) eleştirisini yapmak yerine, öznel akılda tükettiği aklın mutlak ötekisi olarak irrasyonel olana yönelir ve akıl kavramının yeniden gözden geçirilerek düzeltilmesi anlamında bir revizyon fikrini reddederek, Aydınlanmanın diyalektiğine veda eder⁴⁶⁴.

Modernitenin, üzerinde temellendiği akıl ve özne nosyonlarına yıkıcı eleştiriler yönelten Nietzscheci perspektife karşıt bir biçimde, Habermas, rölativistik çözümme sorununun⁴⁶⁵ modern perspektif içerisinde kalınmak suretiyle giderilebileceği kanaatinde. Fakat bunun için, bir paradigma değişikliğine gidilmesinin zorunlu olduğundan hareketle, Habermas, izole edilmiş, ilişkiselliğinden yalıtılmış biçimde bilen ve eyleyen bir özne anlayışında ifadesini bulan özne merkezli paradigmanın, yerini, bir müşterek anlama paradigmasına; birbirlerini karşılıklı olarak tanıyan ve iletişim dolayısıyla sosyalleşen bireyler arasındaki özneler-arasılık paradigmasını bırakması gerektiğinin altını çizer. Habermas'a göre, özne merkezli aklın (araçsal rasyonalite) yerine iletişimsel akıl (iletişimsel rasyonalite) referans alan bu yeni paradigma ile değerlendirildiğinde, rölativizm sorununun, rasyonalitenin fazlalığından değil, eksikliğinden kaynaklandığı ortaya çıkacak ve böylece, özne ve aklın, yani modernitenin terk edilmesi talebi de ortadan kalkacaktır⁴⁶⁶.

Politika söz konusu olduğunda, yukarıda tartışıldığı biçimiyle nihilizm sorunu, modern toplumsal yaşamın çoğul karakterinden kaynaklanan bir bütünleşme sorununa işaret eder. Bu anlamıyla politik nihilizm, verili bireysel ya da kimliksel farklılık ve çıkarlar ile ortak yaşamı mümkün kılacak olan değer ve normlar üzerindeki konsensüs arasındaki gerilimden kaynaklanan bir sorundur. Eğer sorunun çözümü modern perspektif içerisinde olacaksa, bu konsensüsün, modern meşruiyet ilkesine uygun olarak, yani akıl temelinde olması gerektiği açıktır⁴⁶⁷. Özne merkezli akıl, bireysel ya da kolektif özneyi ötekine kapatıcı, yani mutlaklaştırıcı bir işlev gördüğüne göre, rasyonel konsensüs için iletişimsel akıl referans noktası olarak alınmalıdır⁴⁶⁸. Bu anlamda,

⁴⁶⁴ A.g.e., s. 86, 94, 97.

⁴⁶⁵ Falzon, a.g.e., s. 26.

⁴⁶⁶ Habermas, a.g.e., s. 301, 310.

⁴⁶⁷ Best, a.g.e., s. 151.

⁴⁶⁸ Keyman, Fuat, **Küreselleşme, Devlet, Kimlik/Farklılık: Uluslar arası İlişkiler Kuramını Yeniden Düşünmek**, Alfa Kitabevi, İstanbul 2000, s. 143.

Habermas'ın toplumsal mutabakata ilişkin politik çözümünün, önermiş olduğu öznel-arasılık paradigması ve içeriğini bu paradigmanın oluşturduğu rasyonalite anlayışına uygun olarak, içerisinde, her konunun politik öznelerin rasyonel tartışmaları ile karara bağlandığı katılımcı bir demokrasi modeli⁴⁶⁹ olduğunu söyleyebiliriz.

İkinci olarak, özne merkezli aklın hâkimiyeti insanî özgürlüğü tehdit edici, insansızlaştırıcı sonuçları itibarıyla de, politik nihilizm sorununa kaynaklık teşkil etmektedir. Sorun, doğal ve toplumsal gerçekliğin bilinmesi ve bu bilginin ışığında toplumsal yaşamın insanî arzu ve ihtiyaçların teminine yönelik olarak düzenlenmesi anlamında modernitenin ilerleme idealine hizmet eden araçsal aklın düzenleyici mantığının insanî yaşamın bütün alanlarını kuşatarak, yine modernitenin bir ideali olan özgürleşmeyi engellemesine bağlı olarak kendini gösterir. Bu anlamıyla politik nihilizm, hem genel olarak modernitenin özgürleşme, demokratikleşme ve bireysel otonomi gibi vaatlerini yerine getirememesinden kaynaklanan modern politik değerler düzeyindeki krize, hem de bu krizle bağlantılı olarak, aklın özgürleştirici mahiyetini kaybetmesiyle birlikte politikanın da, özgürleştirici mahiyetini kaybederek araçsallaşması sorununa karşılık gelir.

Aslında araçsal aklın sorunlu niteliğine yönelik vurgu, Habermas'ın düşüncelerini de belirgin biçimde etkilemiş ve onun düşüncelerini öncelemiş olan Weber'e kadar geri götürülebilir⁴⁷⁰. Modern rasyonalite, bilim ve teknolojinin özgürleştirici potansiyelini savunan Aydınlanmacı iyimserliğe karşı çıkan Weber, kültürel ve sosyal yaşamın rasyonalizasyonunu tahakküm ilişkilerini de beraberinde getireceğinden hareketle, rasyonelleşmenin sonuçları konusunda pesimist bir tutum takınmıştır⁴⁷¹. Weber, ister kitle demokrasileri isterse sosyalist bir toplum modeli içerisinde varlığını sürdürsün, modern devleti, rasyonalitenin en gelişmiş biçimi olarak kavramlaştırdığı bürokratizasyonun ete kemiğe bürünmüş hali olarak görmüş ve modern politik sistem içerisinde bireysel özgürlüğün bürokratik egemenliğe feda edildiğinin altını çizmiştir⁴⁷². Weber'in, bürokratizasyonun, politik yaşamla sınırlı kalmayıp,

⁴⁶⁹ Habermas, "Demokrasinin Üç Normatif Modeli", "**Öteki** Olmak, "**Öteki**"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları, (Çev. İlknur Aka), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 151, 158.

⁴⁷⁰ Çiğdem, Ahmet, **Bir İmkân Olarak Modernite**, İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s. 81.

⁴⁷¹ Best, **a.g.e.**, s. 175.

⁴⁷² Çiğdem, Ahmet, **a.g.e.**, s. 163.

toplumsal yaşamın bütün alanlarına nüfuz edecek bir gelişme göstereceğine ilişkin değerlendirmesi dikkate alındığında, yaşanan özgürlük kaybının da politik anlamıyla sınırlı kalmayacağı açıktır⁴⁷³.

Dünya savaşları, faşizm ve kültür endüstrisi deneyimleri, Horkheimer ve Adorno'yu, Weber'in benimsemiş oldukları rasyonalite sorununa ilişkin değerlendirmelerini daha da derinleştirmeye sevk etmiştir. Bu doğrultuda Horkheimer ve Adorno *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Batı rasyonalitesinin hâkimiyet mantığının izini sürmeye çalışmışlardır⁴⁷⁴. Ulaşmış oldukları sonuç, sorunun temelinde insanın doğayla olan araçsal ilişkisinin bulunduğu ve bu ilişkinin belirlemiş olduğu akıl anlayışının bireysellik ve farkın kökünü kazıyıcı bir özdeşlik mantığını ihtiva ettiğidir⁴⁷⁵.

Horkheimer ve Adorno'ya göre, modern toplumsal yaşamın totaliter karakterinin arkasında söz konusu akıl anlayışı bulunmaktadır. İster faşizmde olduğu gibi politikanın toplumsal yaşamın bütününe kuşatarak tek tipleştirilmesi biçiminde⁴⁷⁶ açık şekilde, isterse kültür endüstrisinin sanat da dâhil olmak üzere her şeyi birbiriyle değiştirilebilir, alınıp satılabilir nesnelere haline getiren ve kendi mantığına aykırı hareket eden, yani uyum sağlayamayan herkesi “ekonomik acziyetle cezalandırarak” dışlayan piyasa düzeni⁴⁷⁷ içerisinde örtük şekilde varlığını sürdürsün, totalitarizm deneyimi, araçsal aklın ve onun hâkimiyet mantığının, insanî ilişkiler alanında da belirleyici hale gelmesinin bir sonucudur. Başlangıçta doğayı gizeminden arındırarak insan için bir kullanım nesnesine getirme fonksiyonuna bağlı olarak doğaya dönük olan araçsal aklın uygulama alanının insanî ilişkiler alanına doğru genişlemesi, kişilerin şeyler statüsüne indirgenmesini ve özne-nesne ayrımında ifadesini bulan hâkimiyet mantığının toplumsal yaşama da sirayet etmesini beraberinde getirmiştir. Bu anlamda Horkheimer ve Adorno, her ne kadar Aydınlanma düşüncesinin akıl nosyonunun tahakküm ilişkilerini besleyici negatif formunun yanı sıra, bu tahakküm ilişkilerine ışık tutan

⁴⁷³ A.g.e., s. 163-164.

⁴⁷⁴ Best, a.g.e., s. 176.

⁴⁷⁵ Horkheimer ve Adorno, a.g.e., s. 29.

⁴⁷⁶ Swingewood, Alan, *Kitle Kültürü Efsanesi*, (Çev. Aykut Kansu), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1996, s. 33.

⁴⁷⁷ Horkheimer ve Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği II*, (Çev. Oğuz Özgül), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1996, s. 22, 37.

pozitif bir formunun da bulunduğundan hareketle, yine Aydınlanma düşüncesi içerisinde⁴⁷⁸, onun içsel bir eleştirisini yaparak bireysel özerkliğin imkânını araştırsalar da⁴⁷⁹, tıpkı Weber gibi, rasyonelleşme ile özgürleşme arasında paralellik kuran modern ilerleme düşüncesine şüpheyle yaklaşmışlardır.

Habermas araçsal aklın hâkimiyetinin, özgürleşmenin önünde bir engel olduğu hususunda hem Weber hem de Horkheimer ve Adorno'nun düşüncelerine katılır. Fakat onların modernite projesine yönelik pesimist tutumlarını paylaşmaz. Habermas'a göre, Weber sorunun, rasyonalitenin tarihsel olarak geçerlik kazanmış belirli bir biçiminden değil de, rasyonalizasyondan kaynaklandığını düşündüğü⁴⁸⁰, Horkheimer ve Adorno ise, özne-nesne ilişkisinin dışındaki diğer ilişki biçimlerinin (özne-özne ilişkisi/özneler-arasılık) içerdiği hususları aydınlatıcı olabilecek bir akıl nosyonuna sahip olmadıkları⁴⁸¹ ve böylece de kendilerini, bireyin (aklın) araçsal aklın tahakküm mantığından korunmasına yönelik toplumsal boyutu yeterli olmayan egolojik⁴⁸² bir strateji ile sınırladıkları için, özne merkezli düşünme biçimi içerisinde kalmışlar ve modern perspektifin demokratikleşme ve özgürleşme önündeki politik açılımlarını görememişlerdir.

Habermas söz konusu açılımlar için amaçsal-rasyonel eylem (emek) ve iletişimsel eylem (etkileşim) olarak adlandırdığı iki eylem tipi arasındaki ayrımı başlangıç noktası olarak alır. Amaçsal-rasyonel eylem, rasyonel ya da adil olup olmadığı hususunda üzerinde düşünümde bulunulmaksızın verili şartlar altındaki tanımlanmış hedeflerin gerçekleştirilmesi amacıyla matuf olan ve teknik kurallarca yönetilen eylem tipine karşılık gelirken; iletişimsel eylem, davranış hakkındaki karşılıklı beklentileri tanımlayan ve en az iki özne tarafından anlaşılması ve tanınması

⁴⁷⁸ Horkheimer ve Adorno, **Aydınlanmanın Diyalektiği I**, s.

⁴⁷⁹ McCormick, John, P., "A Critical versus Geneological 'Questioning' of Technology: Notes on How Not to Read Adorno and Horkheimer", **Confronting Mass Democracy and Industrial Technology: Political and Social Theory From Nietzsche to Habermas**, (Ed. John P. McCormick), Duke University Press, Durham and London 2002, s. 271, 283.

⁴⁸⁰ Çiğdem, Ahmet, **a.g.e.**, s. 79.

⁴⁸¹ Fleming, Marie, "Working in the Philosophical Discourse of Modernity: Habermas, Foucault, Derrida", **Philosophy Today**, Spring 1996; 40, s. 169-170.

⁴⁸² Best, Steven; Kellner, Douglas, **Postmodern Teori**, (Çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 288.

gereken bağlayıcı “ortak duygusal” normlarca yönetilen eylem tipine karşılık gelir⁴⁸³. Amaçsal-rasyonel eylem ya da araçsal eylem, doğa üzerinde tahakküm kurma doğrultusundaki öznelci projede temellendiği için, özneler-arası bir boyuttan yoksun iken; iletişimsel eylem, karşılıklı anlama ve anlaşmaya yönelik olduğu için, özneler-arası bir karaktere sahiptir⁴⁸⁴. Habermas’a göre, modernite projesinin başarısı, bu eylem tiplerinin ilgili oldukları alanlar içerisinde bir işleyişe sahip olmasına bağlıdır ve geç kapitalizm döneminde deneyimlenen tahakküm sorunu da, söz konusu alanlar arasındaki ayırımın ortadan kalkması, yani araçsal eylemin geçerli olduğu ekonomi ve devletin, iletişimsel eylemin geçerli olduğu yaşam alanına nüfuz etmesinin bir sonucudur⁴⁸⁵. Dolayısıyla, sorunun giderilmesine yönelik teorik bir çaba için, eylem tipleri arasındaki bu ayırım son derece önemlidir. *İletişimsel eylem teorisi* böyle bir çabaya karşılık gelir. Habermas, geliştirmiş olduğu bu teorinin, rasyonelliği iletişimsel rasyonelliğe dönüştürecek akıl kavramının yeniden inşasına yardım edeceği kanaatinde⁴⁸⁶. Bu yeniden inşa ile birlikte, rasyonellik, bir tahakküm mantığı olmaktan çıkacak ve modernitenin özgürleşme idealinin realize edilebileceği bir demokrasi pratiğine hayat verecek olan özneler-arası iletişimin sonucu haline gelecektir.

Politik bağlamıyla düşünüldüğünde, insanda özgür kılmaya, tahakküm olmaksızın iletişim kurmaya yönelik tabii bir ilginin bulunduğu ve bu anlamda, tabii konuşmanın da açıklık, rasyonel iletişim ve konsensüsü elde etme yönünde belirgin bir *telos*’a sahip olduğu *a priorisi* üzerinde temellenen iletişimsel eylem teorisi, bireylerin, iletişimsel yeteneklerini yeniden kazanabilecekleri, varoluşlarının toplumsal koşulları üzerinde demokratik bir kontrol çabası içerisinde olabilecekleri, politik konu ve sorunları özgürce tartışabilecekleri bir kamusal alan vizyonuna işaret eder⁴⁸⁷. Habermas, erken burjuva toplumlarındaki liberal demokrasi deneyimlerinde okuryazar kulüpleri, salonlar, gazeteler, dergiler gibi politik tartışma ve katılım ortamlarında hayat bulan böyle bir kamusal alanın mevcut olduğuna dikkat çeker. Kendi kurallarına göre işleyen

⁴⁸³ Habermas, **Rasyonel Bir Topluma Doğru** (Çev. Ahmet Çiğdem-Mehmet Küçük), Vadi Yayınları, Ankara 1992, s. 110-111.

⁴⁸⁴ Best, Steven; Kellner, Douglas, **a.g.e.**, s. 286-287.

⁴⁸⁵ Ashley, David, **History Without a Subject ‘The Postmodern Condition’**, Westview Press, United States Of America, Colorado, 1997, s. 53-54.

⁴⁸⁶ Best, Steven; Kellner, Douglas, **a.g.e.**, s. 287.

⁴⁸⁷ Best, **a.g.e.**, s. 151, 153.

bir piyasa ve mahremiyet alanı olarak da aileyi içeren özel alan ile görevi, temel hakların korunmasıyla sınırlı nötr devlet arasındaki ayırımla karakterize edilebilecek olan söz konusu demokrasi deneyiminde, kendisi de özel alandan çıkmış olan burjuva kamusal alanı, toplumsal taleplerin devlete iletildiği ve kamusal meselelerin eleştirel tarzda tartışıldığı bir politik özgürlük alanı olarak işlev görmüştür⁴⁸⁸. Fakat Habermas, geç modernlikle birlikte bu kamusal alanın dönüşüme uğradığını belirtir. Politik tartışma dolayısıyla, politik hâkimiyetin eleştirisinin yapıldığı kamusal alan, yerini devlet, özel şirketler ve medyanın manipüle ettiği bir kamusalığa bırakır ve böylece, kamusal alan, bağımsız eleştiri ve muhalefet kaynağı olma hüviyetini kaybeder⁴⁸⁹. Kuşkusuz söz konusu dönüşüm, özgürlük ve devlet gücünün kullanımının, kendi kurallarıyla işleyen sivil toplumun varlık koşullarını korumakla sınırlı tutulması anlayışında ifadesini bulan burjuva ideolojisinin geçerliliğini kaybetmesinden kaynaklanan bir meşruiyet sorununu da beraberinde getirmiştir⁴⁹⁰. Habermas'a göre, meşruiyet sorunu, sistemin mantığına uygun olarak, politikanın pratik sorunlarının teknik sorunlara dönüştürülmesine karşılık gelen teknokratik bilincin yaygınlaştırılması ve böylece kitlelerin depolitize edilerek sadakatlerinin sağlanması yoluyla çözüle bile, bu, insanî özgürlüğün feda edilmesi pahasına olacaktır⁴⁹¹. Tam da bu nedenle, Habermas, hem özgürlük hem de meşruiyet sorununa sahici bir politik çözüm olarak, iletişimsel eylem teorisi doğrultusunda, sivil toplum-devlet ayırımı üzerinde temellenen ve politik katılımı depolitize edilmiş vatandaşların önceden belirlenmiş politika ve amaçların ritualistik onaylanması ile sınırlı tutan formel demokrasi yerine, sivil toplum-devlet-ekonomi ayırımı üzerinde temellenen ve sivil toplumu, politik norm ve kuralların özneler-arası rasyonel iletişim yoluyla belirlendiği politik kamusal alan olarak telakki eden⁴⁹² katılımcı bir demokrasi modelini önerir.

Genel olarak ele alındığında, Habermasçı perspektifte rölativistik çözüme ve özgürlük kaybı olarak teşhis edilen politik nihilizm sorununun üstesinden gelinmesi

⁴⁸⁸ Habermas, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü** (Çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar), İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s. 93-117.

⁴⁸⁹ **A.g.e.**, s. 302-303.

⁴⁹⁰ Habermas, **Legitimation Crisis** (Translated By. Thomas McCarthy), Bacon Press, Boston 1975, s. 36-37.

⁴⁹¹ Habermas, **Rasyonel Bir Topluma Doğru**, s. 123-124, 133.

⁴⁹² Habermas, "Demokrasinin Üç Normatif Modeli", **a.g.e.**, s. 163.

için, temelini iletişimsel eylem teorisinin oluşturduğu iletişimsel rasyonalite anlayışının önerildiğini söyleyebiliriz. Habermas, sorunun temeli olarak gördüğü Descartesçi ve Kantçı özne nosyonunun bir eleştirisini sunmuş ve tıpkı Hegel ve Marx gibi, öznenin ilişkiselliğine dikkat çekmiştir. Fakat Habermas, yine Hegel ve Marx gibi, özne eleştirisini sınırlı tutarak, modernizmin özne üzerinden tanımlanmış olan akıl, ilerleme ve evrensellik gibi temel karakteristiklerini, iletişimsel rasyonalite, özneler-arasılık ve konsensüs gibi kavramlar temelinde yeniden tanımlayarak muhafaza etmiştir.

Kuşkusuz bu muhafaza, Nietzscheci perspektif bakımından, modern sübjektivizm sorunu ve sübjektivizmin dışlayıcı mantığının Habermasçı çözüm içerisinde de varlığını sürdürdüğü anlamına gelecektir. Söz konusu sorun, en açık şekilde, Habermas'ın farklı yaşam biçimlerinin varlığına yönelik mesafeli tutumunda kendini gösterir. Habermasçı perspektif aklın tek tipleştirici tahakküm mantığı karşısında, özellikle postmodern politik düşüncede ifadesini bulan, kimlik ve farklılık taleplerini, rölativizme kapı açacak sonuçlar doğuracağı gerekçesiyle modernite projesinin evrensellik vasfı açısından tehlikeli görmüş ve sorunun, modern akıl nosyonundan değil, aklın belirli bir formu olan özne-merkezli aklın hâkimiyetinden kaynaklandığını iddia ederek, gerek Nietzsche ve Heidegger gerekse onların takipçileri olarak gördüğü postmodern düşünürlerin radikal akıl eleştirisi karşısında modernizmin savunusunu yapmaya çalışmıştır. Oysa Habermas'ın geliştirmiş olduğu iletişimsel akıl kavramına dayalı politik proje de farklılıkları dışlayıcı bir mahiyete sahiptir. Eğer nihilizm varlığın yadsınması anlamına geliyorsa, Habermas'ın öngörmüş olduğu demokrasi modeli de, ortak norm ve değerlere ulaşılabilmesi yoluyla politik toplumun ve rasyonel politik tartışmaya katılabilme özgürlüğü yoluyla da bireyin varlığını güvence altına alma iddiasına rağmen, bu güvence, “rasyonel” davranmayan bireyler ve rasyonel konsensüs içerisinde yer almayan topluluklar açısından geçerli olmadığı için, farklı yaşam tarzlarını yadsıyıcı, yani nihilistiktir.

Aslında Habermasçı perspektifin söz konusu sınırlılığının arkasında onun, metafiziksel karakteri bulunmaktadır. Metafiziksel karaktere sahip diğer düşünce tarzları gibi, tikel bir grup, kültür ya da tarihsel döneme ait olmayan evrensel niteliği haiz bir insanî özün bulunduğunu *a priori* olarak kabul eden Habermas'ın modern

perspektifinin de, herhangi bir öze indirgenemeyecek olan yaşamın olumsuzluğundan kaynaklanan farklılık ve çatışmaları, birer zenginlik olarak değil, ortak bir öze sahip olan insanların, tahrif edilmemiş bir iletişim dolayısıyla, üzerinde anlaşması gereken norm ve değerlerden sapmanın sonuçları olarak ele alması kaçınılmazdır. Bu durumda, politik nihilizm sorununu anlama ve kavramlaştırmaya yönelik bir tartışma için, öznenin, dolayısıyla da modernizmin daha köklü bir eleştirisini sunan bir perspektifin gerekliliği açıktır.

C- Nietzscheci Perspektif

Politik nihilizm kavramlaştırması, Nietzscheci perspektifte üç anlam içeriğine sahiptir. Politik nihilizm ilk anlamıyla yıkıcı/yaratıcı politik eyleme, ikinci anlamıyla bir politik topluluğun varolabilmek için ihtiyaç duyduğu ortak değerlerin ve aşkın ideallerin yokluğuna (ya da konsensüs ve bütünlüğü mümkün kılan evrensel değerlerden yoksunluğa) ve nihayetinde içinde bütünleştirici değerleri barındırsa bile söz konusu değerlerin yaşamı ve oluşu yadsıyıcı fonksiyonlarına bağlı olarak kendini gösteren politik kültür ve yaşamın nihilistik mahiyetine işaret etmektedir.

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

* Politik nihilizmin bir göstergesi olan yıkıcı (tahrif edici) eylem, nihilizm kavramının içermiş olduğu *annihilate* kavramında ifadesini bulan reddedici tutumun bir sonucu olarak görülebilir. Politik nihilizmde bu reddedici tutum politik otoriteye ve kurulu politik düzene yönelik yıkıcı eylem ile kendini gösterir. Buna karşın, politik nihilizmin politik eylemle ilişkili anlamını eylemin yıkıcılığı ile sınırlı tutmak kaba bir nihilizm anlayışına (Turgenyev'in *Babalar ve Oğullar*'ındaki Bazarov karakterinin düşüncelerinde ifadesini bulan nihilizm anlayışında olduğu gibi) karşılık geleceği için, Nietzscheci perspektif bakımından sorunludur. Bilindiği üzere, Nietzsche için yıkma eylemi, yaratma eyleminin bir önkoşulu olduğu için önemlidir. Yalnız başına reddedici ve yıkıcı tutum Nietzscheci perspektif için henüz kemale ermemiş olan bir nihilizmin, *pasif nihilizmin* bir semptomu ve nihilizm sorunu karşısında pasif bir tutumun ötesine geçemeyen reaktif güçlerin bir özelliğidir. Nietzsche, modern dönemdeki devrimci hareketleri ve prensip olarak her türlü iktidarı kötü olarak niteleyen ve reddeden anarşizmi söz konusu reddedici ve yıkıcı tutumun örnekleri olarak görmüştür.

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

Nietzsche ve Arendt, eylem ile aktör arasında özsel bir ayrım olduğuna ilişkin düşüncenin, eylemi zayıflatıcı bir fonksiyona sahip olduğunu düşündükleri için, bu ayrım üzerinde temellenen eylemin *teleolojik** modelinin indirgemeci karakterine karşı çıkararak, eylemi, performansla ilişkisi bağlamında ele alırlar ve böylece eylemin estetik bir yorumunu sunarlar. Bu yorum eylemin masumiyetine işaret ederek, onu iyi ve kötünün ötesine yerleştirir⁴⁹³. Eylemin estetik yorumunda, eylemi yargılamak için uygun kriter, onun dışında bulunan araçlar, amaçlar ve sonuçlar gibi moral kategoriler değil, ona içsel olarak bulunan büyüklüktür⁴⁹⁴.

Eyleme ilişkin bu yorum, Nietzsche ve Arendt'in özgürlük anlayışlarına da temel teşkil etmiştir. Hem Nietzsche hem de Arendt için özgürlük, ne eylem olmadan herhangi bir seçimle temellenebilir ne de eylemden ayrılabilir ya da onu önceleyen bir mahiyete sahiptir. Özgürlük, eylemde hissedilir ve eylemlerle kendini gösterir. Eylem ayrılmış, parçalanmış benliği bir araya getirerek, benliğin (varlığın) biricikliğini ve bütünlüğünü mümkün kıldığı için⁴⁹⁵, özgürlük de ontolojik bir mahiyete sahiptir. Ancak eylemlerimizle varolabileceğimiz, yani kendimize özgü bir ben olabileceğimiz için

* Lawrence Hatab'ın da belirttiği üzere, Nietzsche, dünyada bir amaç fikrini kabul etmediği için, *anti-teleolojik* bir felsefeye sahiptir. Fakat Nietzsche'nin amaç düşüncesine karşı olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü Nietzsche insanlığın yaşamda amaç ve anlam olmaksızın yaşayamayacağını açıkça beyan eder. Bu noktadan hareketle, Nietzsche'nin, amacın lokal anlamdaki varlığını onayladığını, fakat varoluştaki global amaç düşüncesini reddettiğini söyleyebiliriz. Zira Nietzsche'ye göre, yaşam yapılandırılmamış bir kaostur ve şans ile yönetilir. Nietzsche'nin teleolojiye karşı çıkmasının temel nedeni, teleolojinin bir son noktaya gönderme yapması, yani varoluşun kararlılığını yok saymak suretiyle varlığın ifade edilmesine yönelik bir sonu içeriyor olmasıdır. *Telos*a yönelik bir vurgunun, hareketin kendini tüketmesini, gelişmenin kesintiye uğramasını ya da engellenmesini içereceği açıktır. Bu anlamda Nietzsche'nin *anti-teleolojik* bakışı, özgürlük ve yaratıcılığın onaylanmasına imkân verecektir. Hatab, Lawrence, J. A **Nietzschean Defense of Democracy**, Open Court Publishing Company, Chicago 1995, s. 201.

⁴⁹³ 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.

⁴⁹⁴ **A.g.m.**, s. 280-281.

⁴⁹⁵ **A.g.m.**, s. 282.

eylemlerimiz, varolagelmemizin, yani özgürlüğümüzün temelini oluşturur. Eylemin, onu zayıflatıcı etik ve epistemolojik dışsal kısıtlamalardan bağımsız hale gelmesini ifade eden politik nihilizmin, Nietzscheci perspektifte, ilk bakışta paradoksal gözükse de, nihilizmin üstesinden gelinmesine imkân veren bir fırsat olarak telakki edilmesinin arkasında, eylemin söz konusu ontolojik mahiyeti bulunmaktadır. Tam da bu nedenle, eylemi insanî varoluşun bir ifadesi olarak gördükleri için, hem Nietzsche hem de Arendt, akıl (teori)-eylem(pratik) dikotomisi bağlamında eylemi olumsuzlayan Batı düşünce geleneğinin ciddi bir eleştirisini sunmuşlardır. Bu bağlamda, Batı düşüncesini, güç isteminin sürekli olarak zayıflaması yönünde işleyen ve bu nedenle de bireylerin eylemleriyle olan bağlantısının çözülmesine, yani bir fail olarak faaliyet için bireysel yeteneğin yerinden edilmesine⁴⁹⁶ karşılık gelen bir süreç olarak teşhis eden Nietzsche ile Batı düşüncesinin, insanî varoluşu ifade ettiği için, (biyolojik varlığın devamının sağlanması için gerekli olan etkinlikleri ifade eden) emek ve (insanın doğal çevreden farklı yapay bir şeyler oluşturma amacına yönelik etkinliğini ifade eden) işten niteliksel olarak farklı bir etkinlik olan eylemin⁴⁹⁷ (*vita activa*) aleyhine, bütün insanî etkinlikleri, dolayısıyla da eylemi değersizleştiren tefekkürün (*vita contemplativa*) lehine işlediğinin altını çizen⁴⁹⁸ Arendt'in değerlendirmeleri arasında, temelde eyleme atfedilen öncelikten kaynaklanan bir paralelliğin bulunduğunu söyleyebiliriz.

Nietzscheci perspektifte eyleme atfedilen öncelik aslında ontolojinin epistemoloji ve etik karşısında önceliğini ifade eder. Çünkü Nietzsche için anahtar meseleler, faaliyet veya öznel kapasite olarak organize edilmiş güç meseleleridir. Söz konusu meseleler, epistemolojik ve etik hususlara göre önceliğe sahiptirler. Bu anlamda insanın dünyadaki aktif varlığı, epistemolojinin içerdiği kesinliğin ve etiğin içerdiği standardizasyonun öncesinde bulunur. Epistemoloji ve etiğin bilen öznesi ve ahlâkî faili, tam da insanın aktif varlığını (*aktif güç*), yani olumsuzluğunu yadsıyarak, *ben*'in doğasıyla ilgili kurgusal birtakım varsayımları içerdikleri için nihilistik bir mahiyete sahiptirler ve nihilizmi besleyici fonksiyonları nedeniyle de sorunludurlar⁴⁹⁹. Kuşkusuz

⁴⁹⁶ Warren, Mark, "Nietzsche and Political Philosophy", **Political Theory**, Vol. 13, N0. 2., May 1985, s. 190.

⁴⁹⁷ Arendt, Hannah, **İnsanlık Durumu**, (Çev. B. S. Şener), İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 17.

⁴⁹⁸ **A.g.e.**, s. 29.

⁴⁹⁹ Warren, **Nietzsche and Political Thought**, s. 4.

bu değerlendirmeler Nietzscheci perspektifin bir epistemoloji ve etiği içermediği anlamına gelmez. Burada söz konusu olan “değerlerin yeniden değerlendirilmesi” düşüncesine paralel olarak, etik ve epistemolojinin de yeni bir yorumudur. İçerisinde varlığı önceleyen, bilen ve değerlendiren kurgusal bir özne nosyonunu barındıran epistemoloji ve etiğin yerine Nietzsche, olumsal ve dinamik bir benlik anlayışı, yani ontoloji ile bağlantılı bir epistemoloji ve etiği koymuştur.

Nietzscheci perspektifte, güç isteminin bir tezahürü olarak eylem her ne kadar ontolojik bir ilke olarak öncelikli bir yere sahip olsa da, varlığın imkânı için tek başına yeterli değildir. Nietzsche’nin etiği ile ilgili tartışmamız bağlamında da işaret edildiği üzere, insanî varlığın en önemli göstergesi, güç istemiyle ilişkisinin mahiyetine göre benliği düzenleyen, yani bir benlik rejimini mümkün kılan ve bu rejimin niteliğini gösteren değerlerdir. Buna göre, bir insanın varlığı, değerlerinin varlığına ve niteliğine bağlı olacak ve insan değerlerden yoksunluğu ölçüsünde hiçliğe yaklaştacaktır. Nietzsche’nin etiğine içkin olduğunu düşündüğümüz bu analizi politik düzeye taşıyarak bir politik topluluğun varlığının da o topluluğa ait bireylerin eylemleriyle şekillenen ve aynı zamanda bireylerin varoluş tarzlarını şekillendiren politik değerlerin varlığına bağlı olduğunu ve bu değerlerin yokluğunun politik düzeyde bir nihilizm sorununa sebebiyet vereceğini söyleyebiliriz. Politik değerleri düzeyinde baş gösteren bu nihilizm, insanî varoluşu, dolayısıyla da Nietzsche’nin etiğinin amacı olan bireyleşmeyi olumsuz yönde etkileyeceği için, Nietzscheci perspektifle, politik nihilizmin bir fırsat olarak düşünülen ilk biçiminin aksine üstesinden gelinmesi gereken bir sorun olarak teşhis edilen ikinci biçimine karşılık gelir.

Politik nihilizmin ikinci anlamının, insanî yaşamı anlamlı kılan en yüksek değerlerin değersizleşmesiyle meydana gelen boşluk anlamında krizin politika düzeyindeki karşılığı olduğu, yani Tanrı’nın ölümünün politik anlamına işaret ettiği söylenebilir. Detwiler’in de belirttiği üzere, Tanrı’nın ölümü teşhisinin, Batı politik felsefesinin, politik topluluğu anlamlı kılarak ortak yaşama temel teşkil etme amacına matuf olarak benimsemiş olduğu varsayımların geçersiz hale geldiği fikrini de

beraberinde getirmesi kaçınılmazdır⁵⁰⁰. Tam da bu nedenle, Tanrı'nın ölümüyle meydana gelen temelsizlik duygusu, modern politik düşünürler tarafından bir *yurt özlemi* (*homesickness*) olarak hissedilmiş ve ortak yaşamı güvence altına alma niteliğini haiz yeni değerlere temel teşkil edecek (Tanrı'nın yerine ikame edilecek) yeni bir ilke arayışı, bu düşünürlerin en önemli amacını oluşturmuştur. Connolly'ye göre, Hobbes'un akla, Rousseau'nun doğaya, Hegel'in *Tine* yönelik vurgusu bu arayışın örnekleri olarak görülebilir. Connolly, modern politika düşünürlerinin, dünyada ikamet edecek bir yeri realize etme (politik topluluğu mümkün kılma) amacına matuf tanımlayıcı standartlar bulma çabalarını, metafiziksel içerimleri nedeniyle, başarısızlığa mahkûm olarak* görse de, bu çabaların, kriz ve krizin ciddiyetinin anlaşılması bakımından önemli olduklarının altını çizer⁵⁰¹.

Modern politik düşünce ve yaşamda kendini gösteren bu krizi meşruiyet krizi olarak adlandırmak mümkündür. Meşruiyet krizi politik toplumu, politik iktidarı ve politik düzeni makul ve anlamlı kılacak temel değerlerin sunulamamasına işaret ettiği için, bir anlamda, yasa koyma krizidir. Pearson'ın da dikkat çektiği üzere, insanlığın felsefeciler ve din adamları gibi büyük yasa koyucuları, şimdiye kadar yasa koyma biçimlerini, "iyinin" metafiziksel ve ilahî olarak kavrandığı "kendinde iyi" nosyonu kapsamında sunmuşlardı. Ama değerlerin insan için yasalaştırılmasını destekleme yolu olarak ilahî bir vicdana, ezeli-ebedî değerlere başvurmak, Tanrı'nın ölümüyle birlikte imkânsız hale geldiğinden, yasa koyucunun görevi şimdiye dek görülmemiş ölçüde zorlaşmıştır⁵⁰². Pearson'a göre, nihilizmin vuku bulmasıyla birlikte meşruiyet için müracaat edilebilecek "dürüst" hiçbir kutsama aracı söz konusu olmadığından, modern politika Nietzsche tarafından politik gücü elinde bulunduranların riyakârca

⁵⁰⁰ Detwiler, Bruce, **Friedrich Nietzsche and The Politics of Aristocratic Radicalism**, The University of Chicago Press, Chicago and London 1990, s. 83.

* Connolly'ye göre, bu başarısızlık modern politik düşüncenin, tıpkı kendisini önceleyen düşünce geleneğinde olduğu gibi, bu yaşamda ya da yaşam sonrasında bizim arzumuza cevap verme niteliği yüklediğimiz bir dünya kurmaya yönelik ısrar tarafından güdülenmesinden kaynaklanmaktadır. Söz konusu ısrar, yeni bir dünyanın kesinlikle aşkın bir kaynaktan, yani Tanrı'da, evrensel aklın talimatında, doğanın ışığında, rasyonel bireylerin anlaşmasında, erdemli vatandaşların konsensüsünde, aşkın öznenin kategorilerinde ya da tarihin *telosunda* aranmasını da beraberinde getireceği için modern politik düşüncenin nihilistik bir mantığı taşıması kaçınılmazdır. Connolly, William E., **Political Theory and Modernity**, Cornell University Press, Ithaca and London 1993, s. 12-13.

⁵⁰¹ A.g.e., s. 137.

⁵⁰² Pearson, **Kusuruz Nihilist**, s. 136.

(kullandıkları meşruiyet araçlarının kendileri için bile inandırıcı bir tarafının olmamasının sonucu olarak) tutumları olarak karakterize edilmiştir⁵⁰³. Meşruiyete yönelik modern takıntının arkasında da, toplumun, kendisini var edecek olan değerlerin yokluğu nedeniyle, birliğini ve uyumunu yitirmesinin bir sonucu olarak yaşanan bu politik çürüme bulunmaktadır⁵⁰⁴. Nietzsche için söz konusu çürümenin, Hıristiyan kültür ve düşüncesinin mantığında içkin bir şekilde bulunan eşitlikçi politikaların takip edilmesinin bir sonucu olarak öne çıkan ve Tanrı'nın ölümünü, kendisini korumak amacıyla hizmet eden bayağı bir eşitlikçi düşüncenin ötesindeki bütün amaç ve değerlerin ölümü olarak değerlendiren *son insanda* tecessüm eden anti-kültürel bireyciliğin politik yaşamda hâkim hale gelmesiyle doğrudan bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz.

Nietzscheci perspektifte, nihilizme karşı hiçbir direnci olmayan *son insan*, nihilizm sorununun en derin biçiminin bir semptomu olarak sunulur. Nihilizmin sonuçlarını göğüsleme konusundaki psikolojik yetersizlik *son insanda*, sorunun kendisinin unutulması (*pasif unutmama*) ile sonuçlanır⁵⁰⁵. Politik anlamıyla düşünüldüğünde, bu unutmama, her ne kadar politik değerlerin değersizleşmesine paralel olarak ortaya çıkan politik ve sosyal çözümlenin neden olduğu uyumsuzluğun üzerini örterek, bir politik kültür, yaşam ve düzenden söz edebilmeyi mümkün kılan bir uyumu beraberinde getirirse de, uyum, politik toplumun nihilistik bir tarzda varolmasının bir tezahürü olduğu için, politik değerler düzeyinde baş gösteren krizden daha tehlikeli sonuçlar doğuracaktır. Politik nihilizmin, politik kültür ve yaşamın nihilistik mahiyetine işaret eden anlamının arkasında da, nihilizm sorununu görmeyi ve anlamayı güçleştiren söz konusu unutmama bulunmaktadır.

Nihilizmin en ileri biçiminin, kendisini, sorunun unutulması biçiminde gösterdiğine ilişkin teşhis, Nietzscheci perspektif içerisine dahil ettiğimiz Heidegger'in düşüncelerinde de karşılığını bulmuştur. Heidegger'e göre, Varlık'ın unutulmasına tekabül eden nihilizm sorunu, insanları birbirlerin ve dünyalarından izole eden

⁵⁰³ Pearson, *Nietzsche Contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge University Press, New York 1995, s. 209.

⁵⁰⁴ *A.g.e.*, s. 215.

⁵⁰⁵ Detwiler, *a.g.e.*, s. 130.

sübjektivizm sorunu olarak tezahür eder ve insanlar tarafından bir *evsizlik* duygusu (*homelessness*) olarak hissedilir⁵⁰⁶. Bu evsizliğe rağmen, Heidegger, modern dünyada toplumsal yaşamın bir düzenden yoksun olacağını düşünmez, tersine, kökenlerinde metafizik düşüncenin bulunduğu teknolojinin hâkimiyeti ile birlikte, toplumsal yaşamın, her şeyi (tüm varlıkları) kendi mantığına uygun olarak kuşatan ve işe koyan bir sisteme kavuşacağını iddia eder. Fakat bu, Heidegger için, hiçbir şekilde nihilizm sorununun giderilmiş olduğu anlamına gelmeyecektir⁵⁰⁷. Dreyfus'un da işaret ettiği üzere, Heidegger her ne kadar, Aydınlanma savunucularının, içerisinde her kişinin sağlıklı ve mutlu bir yaşam (Nietzsche'nin tasvir ettiği son insanın yegâne amacı olan yaşam) süreceği düzenli bir toplumun veya bir refah devletinin realize edilebileceğine ilişkin öngörü ve ümitlerinin ihtimal dahilinde olduğunu kabul etse de, bu öngörünün gerçekleşmesini Varlık'ın unutulmasının da unutulduğu nihilizmin en karanlık noktasının bir işareti olarak telakki ettiği için, kaygı verici bir gelişme olarak görmüştür⁵⁰⁸. Politik sonuçlarıyla düşünüldüğünde, insanların birbirleriyle olan bağlantılarına imkân veren Varlıkla olan bağlantılarını (Varlık'ın ifşası anlamında) yitirdiklerinin bile farkında olmadıkları, “insanın (*das Man*)* toplumun kitle haline geldiği”⁵⁰⁹ böyle bir durumda sağlıklı bir politik kültür ve toplumdaki bahsedilemeyeceği ortadadır.

Kuşkusuz, politik nihilizmin, nihilistik mahiyete işaret eden anlamı, nihilizm sorununun vuku bulmasından sonra ortaya çıkan bir politik kültür deneyiminin nitelenmesiyle sınırlı değildir. Yaşamı ve oluşu yadsıyan her türlü düşünce ve pratiğin nihilistik olduğuna yönelik Nietzscheci tespit dikkate alındığında, nihilizmi bir mantık

⁵⁰⁶ Thiel, Leslie Paul, “Twilight of Modernity: Nietzsche, Heidegger and Politics”, **Political Theory**, Vol. 22. No. 3, August 1994, s. 476.

⁵⁰⁷ Dreyfus, Hubert L., “Heidegger on the Connection Between Nihilism, Art, Technology and Politics”, **The Cambridge Companion to Heidegger**, (Edited By. Charles B. Huignon), Cambridge University Press, New York 1993, s. 306.

⁵⁰⁸ **A.g.e.**, s. 314.

* Heidegger *das Man* sözcüğünü, varoluşunu, kendisini kuşatan (her bir kişinin diğeri olduğu) onlar (*the They*) alanında kaybederek *hiç kimse* (*nobody*) haline gelen insanı nitelemek için kullanmıştır. Heidegger, **Being and Time**, (Translated by. Joan Stambaugh), State University New York Press, New York 1996, s. 165-166. Steiner'in de ifade ettiği üzere, “en iyi, eşzamanlı ‘birlik’ ve ‘onlarlık’ ile karşılayabileceğimiz bu *Man*, doğru *Dasein*'in yabancılaşması, ortalamalığa çekilmesi, sahici varlıktan uzaklaşması, ‘kamusallığı’ ve sorumsuzluğunu dramatize eder.” Steiner, George, **Heidegger**, (Çev. Süleyman Kalkan), Vadi Yayınları, Ankara 1996, s. 102.

⁵⁰⁹ Sarıbay, Ali Yaşar, “Postmodern Kapitalizm Olarak Globalizm ve 1980’ler Türkiye’si”, **Modernitenin İronisi Olarak Globalleşme**, Alfa Kitabevi, İstanbul 2004, s. 110.

olarak barındırdığı için, nihilizm sorunu henüz açığa çıkmadığı önceki politik deneyimlerin nihilistik mahiyetinden de söz etmek mümkündür. Henüz politik değerler düzeyinde bir kriz yaşamasa da, bir politik topluluk, bütünlüğünü oluşu yadsıyıcı değerler yoluyla sağlıyorsa, nihilistik bir mahiyet arz ediyor demektir. Söz konusu topluluk, değerlerin birleştirici gücü ile bir “varlık” kazansa da, Nietzscheci perspektif bakımından onun varolma biçimi “zayıf”, yani içerisinde gizil olarak hiçliği taşıyan bir varolma biçimi olacaktır. Bu belirlemenin, nihilizmi yalnızca modernizmle ilişkili bir sorun olarak gören yaklaşımların (örneğin komüniteryanizm*) sorunlarını anlamada önemli olduğu kanaatindeyiz. Nihilizmin modern dünyada açığa çıkan bir sorun olduğu ve nihilistik bir yaşamın, en ileri boyutuna modern yaşam ile birlikte ulaştığı doğrudur. Politik bağlamı ile düşünüldüğünde, modern yaşam koşullarının, bir politik topluluğu var edecek koşulları imkânsız hale getirdiği de doğrudur. Fakat bu, sorunun, yalnızca modernizmle ilişkili bir sorun olduğu anlamına gelmez. Politik nihilizm tartışması, Nietzsche’nin etiğine ilişkin tartışmaya paralel olarak yürütüldüğünde, hiçlik de olsa bir şeyi isteyen *sürü insanının*, isteyemeyen *son insan* ile kıyaslandığında, varlık hiyerarşisinde daha yüksek bir konuma sahip olmasına rağmen, varlığını nihilistik

* Komüniteryan düşüncenin önemli temsilcilerinden biri olan Alasdair MacIntyre nihilizmi, modern yaşam koşullarının, daha önceleri ortak ahlâkî ve politik değerlerin varlık koşulunu oluşturan toplulukları çözücü etkisinin bir sonucu olarak görür. Söz konusu çözülmeye birlikte, ait olduğu topluluğun *iyisine* göre belirlenmiş pratikler dolayısıyla kendi *iyisini* gerçekleştiren, bu anlamda topluluğun bir ürünü olan insan anlayışı yerini, bireyci düşüncede ifadesini bulan atomistik bireye bırakmıştır. MacIntyre’a göre, fayda ve hak gibi nosyonlar üzerinden, evrensel ve rasyonel olarak savunulabilir bir ahlâk oluşturulabileceğine ilişkin iyimserliğine rağmen, tıpkı değerlerin merkezi olarak aldığı birey gibi, hak ve fayda da, kurgusal bir gerçekliğe sahip olduğu için bireycilik, iyi ve kötünün son tahlilde kişisel bir tercih meselesi olarak görülmesi anlayışına karşılık gelen *ahlâkî nihilizm*le neticelenmiştir. Bu anlamda MacIntyre, her ne kadar üstinsan anlayışında ifadesini bulan Nietzscheci çözümü liberal bireyciliğin bir türü olarak görüp eleştirse de, Nietzsche’nin, bireyciliğin nihilistik sonuçlarıyla yüzleşmedeki dürüstlüğünü takdir eder. Nietzsche, nihilizm sorununun modern düşüncenin içerisinde kalınarak çözülemeyeceğini gösterdiği için önemli bir düşünürdür. Fakat MacIntyre, Nietzsche’nin, ister faydacı isterse Kantçı versiyonu içerisinde olsun, modern ahlâk düşüncesine karşı çıkışındaki haklılığının, Aristotelesçi geleneği kapsayacak şekilde genişletilemeyeceğine dikkat çekerek, bu geleneğe karşı yürütülen Nietzscheci polemigi başarısız bulup, ahlâkî ve politikayı bir topluluğa aidiyetle ilişkisi içerisinde değerlendiren Aristotelesçi geleneğin sorunun çözümü için bir alternatif sunma potansiyeli taşıdığı iddia eder. MacIntyre, Alasdair, **Erdem Peşinde** (Çev. Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s. 96, 102, 112, 378, 380. Nietzscheci perspektifle değerlendirildiğinde, nihilizm, ortak değerlerin yokluğuna indirgenemeyecek bir sorun olduğu için, MacIntyre’ın düşündüğü anlamda bir topluluğun varlığı, nihilizm sorununun olmayacağı anlamına gelmez. MacIntyre ve diğer toplulukcuların yüceltmış oldukları Ortaçağdaki Hristiyan topluluklar, ortak değerlere sahip olsalar da, bu değerler yaşamı yadsıyıcı bir mahiyete sahip olduğu ölçüde, nihilizm söz konusu topluluklar için de geçerli bir sorun olacaktır. Zira Nietzscheci perspektif için önemli olan, birlikte yaşamın kendisi değil niteliğidir.

değerlerle kazandığı için zayıf bir varlığa sahip olması gibi, bütünlüğünü nihilistik değerlere borçlu olan bir politik topluluğun da, her ne kadar kitle toplumu ile kıyaslandığında bir varlığının bulunduğu doğru olsa da, güçlü bir varlığa sahip olamayacağı açıktır.

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

İlk sorun, politik kültür ve düşüncenin, kişilerin birer birey haline gelmelerine uygun olmayan ortamından kaynaklanır ve özneliğin çözülmesi, yani özne ile gücün (eylem) birbirinden ayrılması ve buna bağlı olarak da, yaşam ile kurulan ilişkinin başarısız kalması olarak kendini gösterir⁵¹⁰. Nietzscheci perspektife göre, söz konusu sorun, en ciddi ifadesini, nihilistik bir kültür ve düşünce geleneğinin devamı olan modern politika anlayışında bulmuştur. Warren'ın da işaret ettiği üzere, fail hakkında metafiziksel varsayımlara dayandığı için, modern politik söylem ve onun izah etmeye çalıştığı modern politik deneyim nihilistik bir mahiyet taşımaktadır. İnsan, ister doğal arzu ve ihtiyaçlara sahip bir özne (Bentham), ister doğal hakların taşıyıcısı ve toplum sözleşmesinin politik toplumu önceleyen kurucu aktör (Hobbes ve Locke), ister rasyonel eylemin epistemolojik temeli (Kant), isterse de tarihsel gelişmenin belirli bir uğrağında bir kolektivitinin (sınıf, ulus) içinde bilincine sahip olabilecek bir varlık (Hegel, Marx) olarak tasavvur edilsin, bütün modern politik söylemler, fiilden (gücünden) ve performansından soyutlanmış bir fail kurgusunu temel aldıkları için nihilistiktir⁵¹¹. Modern politik yaşamın öznesi, eylemlerini ve gücünü, yani kendisini değil de, ancak epistemolojik bir gerçekliği olan kendisine dışsal bir şeyi (hak, devlet, sınıf, ulus, akıl) varlığının güvencesi olarak gördüğü için gerçek bir varlığa sahip olamayacak, yani Nietzscheci anlamda bir birey haline gelemeyecektir.

İkinci sorun, farklı yaşam tarzlarının yadsınması sorunudur. İster Nietzsche'nin teşhisiyle, yaşam ve oluşun yadsınması, isterse Heidegger'in teşhisiyle, Varlık'ın unutulması biçiminde karakterize edilsin, nihilistik bir politika anlayışını, nihilizmin,

⁵¹⁰ Warren, *Nietzsche and Political Thought*, s. 13-14.

⁵¹¹ A.g.e., s. 152-153.

Varlık'ı reddedici ya da onun üzerini örtücü mahiyetinin bir sonucu olarak, yaşamın zamansal karakterine bağlı olarak vücut bulacak olan, zenginliğin ve çoğulluğun yadsınmasını da beraberinde getirmesi kaçınılmazdır. Bu anlamda, hem öte dünyasal bir hakikat adına yaşamı değersizleştiren ve varoluşsal acıdan kaynaklanan yaşama dönük hıncın beslediği tikel bir yaşam tarzını (sürüce yaşam) ve yaşam karşıtı değerlerle değerli kılınan bir insan modelini, söz konusu hakikate referansla evrenselleştirip egemen kılan Hıristiyan kültür ve düşünce geleneğinin, hem de gerçekte belirli bir tarihsel deneyimin ürünü olan bir yaşam tarzını, tarihdışı akıl nosyonuna referansla genel geçer bir yaşam tarzı olarak sunan ve o yaşam tarzına karşılık gelen insan tasavvurunu da insan *ideası* olarak yücelten modern politik kültür ve düşünce geleneğinin, yaşamı yadsıyıcı tutuma örneklik teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Her iki gelenekte de, “iyi politik düzen”e, zaman-üstü olma niteliğini atfedilmiş ve tarihsel-kültürel farklılıklar bağlamında tezahür eden farklı politik deneyimler, ideal politik düzenden sapmanın örnekleri olarak görülmüştür.

“‘Ontik’ ile ‘ontolojik’ arasına yani, dışsal tekilikler, varlıklar ülkesiyle Var’ın kendi ülkesi arasına” tam bir ayırım koyan Heidegger’in *temel ontolojisi*⁵¹² bağlamında değerlendirildiğinde, klasik ve modern politik felsefenin bu evrensellik vurgusunun, Varlık'ı bir varolan olarak tasarımıyarak, Varlık ile varlıklar arasındaki ontolojik ayırımı, epistemolojik bir varlık anlayışı temelinde ortadan kaldıran ve böylece, Varlık'ın, kendini farklı varoluş tarzları biçiminde ifşa edici mahiyetini gizleyen metafizik düşüncenin sebebiyet verdiği bir hastalık olduğu açıktır. Klasik ve modern politik felsefe, söz konusu ontolojik ayırımı ihmal ettiği için, politik varlıkların, Varlık'ın ifşasına bağlı olarak kendini gösteren zamansal mahiyetlerini kavrayamamış ve bütün varlıkların kendisine indirgendiği metafiziksel varlık anlayışı doğrultusunda tasavvur etmiş olduğu “evrensel politik varlık” (ideal politik düzen) temelinde, farklı politik varoluş tarzlarını gözden kaçırmıştır⁵¹³.

Hem ilk iki sorunu içermesi, hem de nihilizmin ulaşmış olduğu en ileri formun şümüllü bir karakterizasyonunu sunması bakımından daha önemli olduğunu

⁵¹² Steiner, *a.g.e.*, s. 91.

⁵¹³ Newell, 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.

düşündüğümüz üçüncü sorun; içerisinde insanî varoluşu imkânsız hale getiren mekanik bir işleyişin hüküm sürdüğü bir düzenin kurucu ilkesi olan rasyonalite sorunudur. Bu düzen içerisinde insan, düzenin mantığına uygun olarak kodlanmış, içeriği belirlenmiş, görev tanımı yapılmış eşdeğer öğelerden herhangi biri haline gelmek suretiyle bir nesneye dönüştüğü için bir *hiç* tir. Yalıtık bir özneliğin hüküm sürdüğü bu düzende bireyleşmeden söz edilemeyeceği gibi, kimlik bolluğuna bakılarak farklılıkların varlığından da söz edilemez. İnsan, hareketini, düzenleyici aklın belirlediği bir atom; mekânı, düzenin ihtiyaçlarına göre tanımlanan yersiz-yurtsuz bir yabancı olduğu için, ne bir birey ne de sahici bir kimlik sahibi olabilir.

Heideggerci perspektifte, Varlık'ın ebedî bir şimdi içerisinde, bitmiş, tamamlanmış, tam bir bulunuş (*presence*) halinde telakki edildiği, zamanı yadsıyıcı bir varlık anlayışının tecessümü olan bu düzen, içerisinde, hesaplayıcı aklın her şeyi otomatik makinelere dönüştürdüğü bir denetim çemberine⁵¹⁴, teknolojinin hâkimiyetindeki bir yaşam biçimine karşılık gelir. İnsanın, Varlık'ın kendini ifşa edici mahiyeti ile irtibatını yitirdiği böyle bir yaşamda, Varlık'ın, kendini bir varolan olarak insanda açığa çıkarması anlamında zamansallık ilga edildiği için, yeni olanın, farklı olanın, yani rutinin dışında olanın imkânı ortadan kalkmıştır. Söz konusu olan, olmuş bitmiş bir ürün olarak tasavvur edilen dünya ve bu dünyanın korunmasına yönelik kaygıda ifadesini bulan, insanın pasif konumudur⁵¹⁵.

Hesaplayıcı aklın insanı pasifize edici mahiyeti, insanî ilişkiler alanında da kendini gösterir. İnsan tıpkı kendisi gibi biyolojik varlığını sürdürme amacına matuf faydacı hesaplarla hareket eden diğerleri arasında bireyselliğini yitirerek *das Man* haline gelir. Yeni ve farklı olan, “onlar” alanında⁵¹⁶ yürürlükte olan düzenin koruyuculuğu ve konforundan feragat etmek anlamına geleceğinden, *das Man* için uyum esastır⁵¹⁷. Bu anlamda *das Man*, tıpkı *son insan* gibi, acılardan kaçınmayı ve mutluluğunu maksimize etmeyi kayda değer tek amaç olarak ele alır. Tıpkı *son insan* gibi, temelinde, bu amaca karşılık gelen egoizmin bulunduğu empati ahlâkını, yani özgül olarak bireye değil,

⁵¹⁴ Heidegger, “Sanatın Yolu ve Düşüncenin Doğuşu”, (Çev. Leyla Baydur-Hasan Ünal Nalbantoğlu), **Patikalar**, (Der. Hasan Ünal Nalbantoğlu), İmge Kitabevi, Ankara 1997, s. 19-20.

⁵¹⁵ Newell, W. R., **a.g.m.**, s. 777.

⁵¹⁶ Heidegger, **Being and Time**, s. 164.

⁵¹⁷ Newell, W. R., **A.g.m.**, s. 778.

herkese hizmet edici niteliği haiz anonim değerler sistemini yegane güvencesi olarak görür. Ve yine *son insan* gibi, içerisinde toplumsal (genel) refahın tesis edilebileceği bir politik düzeni meşru tek politik düzen olarak tanır. Nietzscheci perspektifle değerlendirildiğinde, ister *das Man* isterse *son insan* karakterinde ifadesini bulsun, davranışlarını hesaplayıcı aklın yönlendirdiği bütünüyle konformist bir insanın, tabiat kanunlarına tabi bir nesne ya da içgüdülerine tabi bir organizma benzeri varlığından söz edilebilse bile, Varlık'a ya da oluşa kapalı olduğu için bir insan olarak varlığından söz etmek mümkün değildir.

Politik sonuçları bakımından düşünüldüğünde, insanı zamansallığından koparan rasyonalite sorununun, ister faşizm, sosyalizm ve çoğunlukçu demokrasi deneyimlerinde olduğu gibi açık bir şekilde, isterse tüketim kapitalizmine denk düşen liberal demokrasi deneyiminde olduğu gibi örtük bir şekilde varlığını sürdürsün, bireyin, farklılığın ve gerçek anlamda bir politik topluluğun varlığını imkânsız kılacak bir kitle hâkimiyetini de beraberinde getireceği açıktır. İleride de tartışılacağı üzere, Nietzsche, demokratik ruh olarak nitelendirdiği kitle hâkimiyetini, aralarındaki nüanslara rağmen, bütün modern politik hareket ve ideolojilerin ortak paydası olarak görmüş ve modern politika eleştirisini, sürü ahlâkının politik formu olarak gördüğü demokratik hareketlerin eleştirisi üzerinden ortaya koymuştur.

Kuşkusuz rasyonalite sorununun bireyin, farklılığın ve politik topluluğun varlığını imkânsızlaştırıcı etkileri, temel yönelimini yaşamı zenginleştirici bir etiğin oluşturduğu bir perspektif için önemli sorunlardır. Fakat Nietzscheci perspektif bakımından daha hayati olan sorun, rasyonalitenin değişim ve dönüşümün, yani rutinin dışına çıkabilmenin imkânını oluşturan politikanın bizatihi kendisini imkânsızlaştırıcı etkisidir. Rasyonalitenin hüküm sürdüğü yaşam koşullarında özgüllüğünü yitiren her şey gibi, politikanın da yasa koyma ve yön tayin etme ile tanımlanabilecek olan mahiyetini kaybederek, sistemin, kendi kurallarına bağladığı ve fonksiyonunu belirlediği herhangi bir ögesi haline gelmesi kaçınılmazdır.

Bu noktada, modernleşmeyi rasyonelleşme süreci olarak tanımlayan ve bu sürece paralel olarak, bireyin ve politikanın özgüllüğünü ve özerkliğini kaybetmesini,

modernizmin en temel sorunu olarak gören⁵¹⁸ Weber ile Nietzsche'nin düşünceleri arasındaki paralellikler dikkate değerdir.

Weber'e göre modernleşme sürecini karakterize eden rasyonelleşme, diğer yaşam alanlarında olduğu gibi, politik yaşam alanında da etkisini göstermiştir⁵¹⁹. Politik yaşamın bürokratizasyonu bu etkinin bir sonucu, yani rasyonalite sorununun politik düzeydeki karşılığıdır. Araçsal aklın biçimlendirdiği gayri şahsi kural, görev ve kurumların yaygınlaşmasına işaret eden bürokratizasyon, politikanın rutinleşmesini, yani politik kararların bürokratik resmiyetin hâkimiyeti dolayısıyla rutin idari kararlara dönüşmesini de beraberinde getirecektir⁵²⁰. Weber'in, bir politik topluluğun önderliği olarak tarif ettiği politika anlayışı⁵²¹ dikkate alındığında, bürokratizasyonun, politikanın sonu anlamına geleceği açıktır⁵²².

Weber için politika ile rasyonalite arasındaki karşıtlık, temelde eylem ile rutin arasındaki karşıtlıktır. Tıpkı Nietzsche gibi Weber de, eylemi, yerleşmiş ve kemikleşmiş değer yargılarının ve bu değer yargılarına göre biçimlenmiş davranış kalıplarının ötesine geçebilmenin bir imkânı olarak görür. Weber, yine Nietzsche gibi, söz konusu eylemi, rutinin dışına çıkabilme kapasitesine sahip özel bir tip ile ilişkilendirir. Nietzsche'nin, iyi ve kötünün, yani belirli bir tarihsel bağlamın ürünü olan insan anlayışının ötesine geçebilmeyi karakterize eden *üst insan* ile Weber'in, yerleşik değer yargılarından arınmış bir kişilik⁵²³ olarak tarif ettiği *karizmatik lideri*, mevcut düzenin belirleniminden özgür olmak gibi ortak bir özelliğe sahiptir⁵²⁴. Rasyonalitenin, her şeyi aynı kılan, sistemik ilişkiler dolayısıyla kendini yeniden üreten rutinin kurucu prensibi olarak işlev gördüğü, yani rasyonel olanın rutine ait olmak anlamına geldiği düşünüldüğünde, hem Nietzsche hem de Weber'in, eylemi, *üst insan* ve *karizmatik*

⁵¹⁸ 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.

⁵¹⁹ Schroeder, Ralph, **Max Weber ve Kültür Sosyolojisi**, (Mehmet Küçük), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1996, s. 167.

⁵²⁰ Giddens, Anthony, **Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji**, (Çev. Ahmet Çiğdem), Vadi Yayınları, Ankara 1992, s. 39.

⁵²¹ Weber, Max, **Sosyoloji Yazıları**, (Çev. Taha Parla), İletişim Yayınları, İstanbul 1996, s. 131.

⁵²² Strong, Tracy B., "What Have We to Do With Morals? Nietzsche and Weber on History and Ethics", **Politics and Modernity**, (Ed. Irving Velody and Robin Williams), Sage Publications, London 1992, s. 15.

⁵²³ Weber, **a.g.e.**, s. 326.

⁵²⁴ Stauth, G., Turner, B. S, **a.g.e.**, s. 115.

liderin şahsında irrasyonel olanla özdeşleştirerek, verili olanın üstesinden gelmenin bir koşulu olarak gördükleri irrasyonel olana (*aktif nihilizm*) olumlu bir anlam yükledikleri söylenebilir. Bu anlamda, Nietzsche, *Tanrı'nın ölümü* ile birlikte bütün değerlerin değersiz hale geldiği nihilizm koşullarında, kendi değerlerini yaratabilme niteliğini atfettiği *üst insanı*, iyi veya kötü hiçbir değere sahip olmayan ve kendini koruma dışında hiçbir amacı bulunmayan, yani insanın en küçülmüş haline karşılık gelen *son insanla* karşıtlık ilişkisi içinde, etik kurtuluşun bir yolu olarak sunar; Weber, bütün kamusal değerlerin çöktüğü⁵²⁵ ve her şeyin bir araç haline geldiği büyü bozulmuş bir dünyada, kendi kişiliğinde yaşamın anlam ve değerini temellendirerek kitlelere yön verebilme niteliğine sahip *karizmatik lideri*, politikanın yokluğunun bir işareti olarak gördüğü bürokratik politikacı ile karşıtlık ilişkisi içerisinde⁵²⁶, politikanın kurtuluşunun bir yolu olarak sunmuştur.

Genel olarak değerlendirildiğinde, Nietzscheci perspektifin, nihilizmi, kökenleri Platon'a kadar geri giden Batı düşünce geleneğiyle ilişkili bir sorun olarak telakki ettiğini ve bu yönüyle, hem nihilizmi yalnızca modernizm kaynaklı bir sorun olarak gören Strauss'un yaklaşımından, hem de nihilizm sorununun modern düşünce içerisinde kalınarak üstesinden gelinebileceğini iddia eden Habermasçı yaklaşımdan farklılaştığını söyleyebiliriz. Nietzscheci perspektife göre, nihilistik bir kültür ve düşünce geleneğinin yazgısı ve kaçınılmaz sonucu olan nihilizm, insanın, bütünlüğünü sağlayamaması, eylemleriyle bağlantısını yitirmesi sorunu olarak kendini gösterir. Politik anlamıyla düşünüldüğünde sorun, politik kültürün, politik düşünce sistemlerinin, politik ideolojilerin ve politik ideallerin, insanın eylemi ile bağlantısızlığını pekiştirmesi ve sahte bütünlük nosyonlarıyla bu bağlantısızlığı gizlemesi şeklinde kendini gösterir. Nietzsche'nin modern politik düşünceye yönelik değerlendirmeleri tam da bu noktadan beslenir. Ona göre, kendini yeni olarak sunan modern politik düşünce biçimleri, aslında nihilistik mahiyetli metafizik düşünce geleneğinin seküler formlarıdır. Bu doğrultuda Nietzsche, modern devlet ve demokrasi düşüncesine; liberalizm, milliyetçilik ve sosyalizm gibi modern politik ideolojilere ve özgürlük, eşitlik ve adalet gibi modern politik ideallere ciddi eleştiriler yöneltmiştir.

⁵²⁵ Owen, a.g.e., 118.

⁵²⁶ A.g.e., s. 131.

II- NIETZSCHE’NİN MODERN POLİTİKA ELEŞTİRİSİ ve POLİTİK ÖNERİSİ

Nietzsche, döneminin bütün politik akımlarının modern politik yaşam ve düşünceye damgasını vurmuş olan demokratik hareketin bir şubesi olduğu kanaatinde. Nietzsche’nin Batı ahlâkına yönelik olarak yürütmüş olduğu jeneolojik soruşturma ile varmış olduğu sonuç; aralarındaki şiddetli tartışmalara rağmen liberallerin, sosyalistlerin, anarşistlerin, milliyetçilerin ve muhafazakârların, aslında aynı hareketin, bir bütün olarak Batı kültür ve düşünce geleneğinin psikolojik-tarihsel çıktısı olan demokratik hareketin mensupları oldukları ve söylemleri arasındaki farklılıkların ikincil derecede bir öneme sahip olduğudur⁵²⁷. Daha da ötesi, Nietzsche kendi zamanının bütün yönetim biçimlerini doğal olarak demokratik bulmuştur. Teknik anlamda monarşik olarak nitelenebilecek yönetimler bile desteklerini çoğunluktan, çoğunluğun ihtiyacını dikkate alan politiklardan aldıkları, yani kamuoyuna teslim oldukları için özünde demokratiktirler⁵²⁸.

Nietzsche’ye göre, modern demokrasi düşüncesi, özünde Hıristiyan ahlâkının ya da Hıristiyan dünya yorumunun bir sonucudur⁵²⁹. Bu anlamda demokrasi, insanlar arasındaki bütün farklılıkları, gücünden ve eyleminden yalıtılmış bir insanî öz dolayımıyla ortadan kaldıran ve bütün insanları kendi düzeyinde eşitleyen kölenin zaferidir. Demokrasi ile birlikte köle değerleri dinî tahayyül ve ahlâkî ideallerin içsel alanından, politik güç ve kültürel kurumların dışsal alanına doğru yönlendirilerek köle zihniyetini oluşturan faaliyet eksikliği telafi edilir. Böylece sürü içgüdüleri hüküm sürer ve meşruiyetini kazanır⁵³⁰. Hıristiyan ahlâkı, her ne kadar Tanrı’nın ölümüyle birlikte dinî temelini kaybetmiş olsa da, bu ahlâkın mahiyetini oluşturan sürü içgüdüleri modern politik düşüncede seküler formlarla varlığını sürdürmeye devam etmiş, hatta hâkimiyetini daha da tartışılmaz hale getirmiştir.

⁵²⁷ Pangle, Thomas, L., “Nihilism and Modern Democracy in the Thought of Nietzsche”, **The Crisis of Liberal Democracy**, (Der. Deutsch, Kenneth L. and Soffer, Walter), State of New York Press, Albany 1987, s. 199.

⁵²⁸ Warner, J. Dannhauser, “Nietzsche, Friedrich”, **The History of Political Philosophy**, (Ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey), The University of Chicago Press, London, 1987, s. 837.

⁵²⁹ Apell, Fredrick, **Nietzsche Contra Democracy**, Cornell University Press, Ithaca and London 1999, s. 124.

⁵³⁰ Hatab, Lawrence, **a.g.e.**, s. 28-29.

Kuşkusuz demokrasi düşüncesi ve onun eşitlik idealinin makul olarak görülmesi ve savunulabilmesinde, Hıristiyan ahlâkının da temelini oluşturan Sokratik rasyonalizmin ulaşmış olduğu aşamanın önemli bir rolü vardır. Zira rasyonalizmin en gelişmiş formu olan modern bilim paradigması ve modern demokrasi düşüncesinin düzleştirici eşitlik ideali arasında tam bir mutabakat ilişkisi söz konusudur⁵³¹. Demokrasi, her şeyin aynı hareket yasalarına tabi olduğu ve doğru yöntemin kullanılması koşuluyla herkesin söz konusu doğa yasalarının bilgisine ulaşabileceği düşüncesiyle birlikte, hem genel anlamda varlıklar, hem de bilimsel bilginin öznesi olarak insana atfetmiş olduğu evrensellik vasfıyla insanlar arasındaki niteliksel ayrımları ortadan kaldıran modern bilim anlayışının politik düzeydeki karşılığıdır. Tam da bu nedenle, birçok modern düşünür demokrasiyi doğal bir şey olarak görmüş ve eşitlik idealini ateşli bir şekilde savunmuştur.

Fakat Nietzsche, modern evren tasavvurunun da, nesnellik iddiasına rağmen, bir yorum, doğanın sürüce değerlerle değerlendirilmesi olduğuna dikkat çekerek⁵³², hem genel olarak yaşamın bütününe sirayet eden zamanının demokratik ruhunu, hem de özelde bir politik hareket olarak demokrasiyi *decadence*ın bir ifadesi olarak görmüş ve eleştirmiştir. Nietzsche'ye göre, demokratik hareket, sağlıklı kurum, kültür ve toplulukların çöküşü, buna bağlı olarak da insanın küçülmesi, ortalama bir duruma getirilerek değerinin düşürülmesi anlamına gelir⁵³³. Demokratik yaşam, farklılığı, yaratıcılığı ve mükemmelliği önleyen, yaşamın özü olan etkinliğin (güç istemi) yerine uyumu öne çıkaran ılımlılığın ve konformizmin hüküm sürdüğü yaşamın en düşük seviyesine, yani nihilistik bir yaşam biçimine karşılık gelecektir⁵³⁴. Nietzsche için demokrasi düşüncesi özünde nihilistik mahiyeti nedeniyle sorunludur. Aynı sorun bu düşüncenin biçimlendirmiş olduğu politik kavramlar için de geçerlidir.

Nietzsche'nin eleştirisi yöneltmiş olduğu söz konusu politik kavramların başında modern devlet düşüncesi yer almaktadır. Nietzsche modern devleti *Zerdüş'te* "Tanrı'nın Ölümü" ile meydana gelen boşluğu dolduran "yeni put" olarak tasvir

⁵³¹ Pangle, a.g.e., s. 200.

⁵³² Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 28.

⁵³³ A.g.e., s. 101.

⁵³⁴ Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üzerine*, s. 76-77.

etmiştir⁵³⁵. Modern devlet ile birlikte Hıristiyan ahlâkının insanların Tanrı karşısındaki eşitliği düşüncesi seküler bir forma bürünerek, yerini devlet karşısında herkes eşittir düşüncesine bırakır. Tıpkı Tanrı gibi devlet de, vekil olmak sıfatıyla bireyin bütünlüğünü sağlamasına, bir fail olarak kendini gerçekleştirmesine engel olur⁵³⁶. Tanrı'nın, kölenin güçsüzlük hissini telafi edici bir mekanizma olarak işlev görmesine benzer bir biçimde, devlet de atomistik bireyin kendini koruma arzusunu telafi edici bir araç olarak değer kazanır.

Bu anlamda Hobbes'un, devleti bireylerin güçsüzlüğü üzerinde temellendirmesi tesadüfi değildir⁵³⁷. Bilindiği üzere, Hobbes'ta devlet bütün gücü tekelinde bulunduran gayrı şahsî bir varlık olarak kavramlaştırılır. Her ne kadar bireylerin sözleşmesinin bir ürünü olsa da, devlet, bu sözleşmeyle bağlı değildir ve adaletin (güvenliğin) garantörü olduğu için bütün bireylerin üzerinde bir değere sahiptir. Nietzsche için modern devletin neden nihilizmin en ileri biçimine karşılık geldiği tam da bu noktada açığa çıkar. Zira modern devletin hâkimiyeti, yaşamın en düşük düzeyi olan kendini korumanın en temel değer olarak alındığı bir yaşamın hâkimiyetinin göstergesidir. Kendini koruma istemi, güç isteminin en zayıf biçimini karakterize eden kölenin istemidir. Kölenin, Tanrı dolayımıyla efendi karşısındaki güçsüzlük hissini telafi ettiği eşitlik tesellisi, devletin hâkimiyetiyle bir teselli olmaktan çıkarak gerçeğe dönüşür. Devlet kölenin efendi karşısındaki zaferidir. Artık köleyi rahatsız edecek hiçbir şahsi güç yoktur. Bütün güç tıpkı Tanrı gibi gayrı şahsî bir varlık olan devlette toplandığı için, herkes güçsüzlükte eşittir.

Hegel'in de belirttiği gibi, Tanrı'nın yeryüzündeki tecellisi olan modern devlet, köle ile efendi arasındaki ayrımı ortadan kaldırarak, daha önceleri düşünce ve inanç düzeyinde soyut bir gerçekliğe sahip olan eşitlik idealine nesnel bir varlık kazandırmıştır. Hegel'in, tarihin sona ermesinin bir işareti, özgür ve eşit bireylerden oluşan evrensel toplumun imkânı olarak görüp alkışladığı modern devlet, Nietzsche için halkın, kültürün ve her şeyden önemlisi bireyin sonu anlamına gelir⁵³⁸. Bireyleşmeye,

⁵³⁵ Nietzsche, **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, s. 67.

⁵³⁶ Warren, **Nietzsche and Modern Political Thought**, s. 220.

⁵³⁷ Patton, Poul, **a.g.m.**, s. 159.

⁵³⁸ Jaspers, Karl, **Nietzsche**, (Translated By. Charles F. Wallraff and Frederick J. Schmitz), The University of Arizona Press, 1965, s. 255.

bireyin eşsizliğine yönelik vurgusu bakımından düşünceleri Nietzsche ile paralellik arz eden Stirner'in ifadesiyle, özgür ve eşit insanların birlikteliği, her bir kişinin, kendisini bütüne adanması, devlet içerisinde yok etmesi pahasına olur. Böylece devlet, her bir kişinin nihai amacı, ona hizmet etmek de en yüksek ideal haline gelir. Devletin ilgi ve ihtiyaçları en yüksek ilgi ve ihtiyaçlar olduğu için, özel ilgi ve ihtiyaçlar devlet için feda edilir. Bu şekilde bütün *egoizm*; yegâne gerçeklik olan eşsiz birey ortadan kalkar⁵³⁹. Nietzscheci dile tercüme edildiğinde, bunun anlamı, bireyin tıpkı Tanrı gibi kurgusal bir varlığa (devlet), yani varlığın hiçliğe kurban edilmesidir.

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

Aslında Nietzsche'nin düşünceleri ideolojinin bizatihi kendisine yönelik bir eleştiriyi içermez. Zira Marx'ta örneğini bulabileceğimiz bu tür bir eleştiri, son tahlilde ideolojik olmayan nesnel bir bilgi alanını varsayar ki, bu, Nietzsche'nin şiddetle karşı çıktığı bir varsayımdır. Daha önce de belirtildiği üzere, Nietzsche için değerler, insanın ayırt edici bir vasfı, en temel varoluşsal ihtiyacıdır ve farklı değerlere bağlı olarak kendini gösteren farklı dünya yorumlarını dışlayan nesnel olma iddiasındaki düşünce sistemlerinin kendileri de, birtakım değerlere yaslandıkları için birer yorumdur.

Kuşkusuz Nietzsche, ideolojilerin maskeleyen, birtakım şeyleri insan bilincinden gizleme fonksiyonu konusunda Marx ile hemfikirdir. Tıpkı Marx gibi Nietzsche de, değer sistemlerinin taraflı olduklarını, belirli sınıfların/güçlerin çıkarlarını/hâkimiyetlerini meşrulaştırdıklarını düşünür. Yine Marx gibi Nietzsche de, söz konusu değer sistemlerinin maskelerini düşürücü bir soruşturma yöntemi sunar. Fakat Nietzsche, Marx'tan farklı olarak, değer yargılarından bağımsız, yani ideolojik olmayan bir bilgiye ulaşılabileceği iddiasında değildir. Bu durumda Nietzsche için

⁵³⁹ Stirner, *a.g.e.*, s. 130.

önemli olan sorunun, neyin ideolojik, neyin ideolojik olmadığı* sorusu değil, hangi değer sisteminin ya da ideolojinin neye hizmet ettiği sorusudur. Nietzsche'nin modern politik ideolojilere ilişkin değerlendirmelerinde de bu soru belirleyici olmuştur. Nietzsche, döneminin ideolojileri olan milliyetçiliği, liberalizmi, sosyalizmi, anarşizmi ve muhafazakârlığı, bu soruya vermiş olduğu cevaba bağlı olarak; söz konusu ideolojilerin nihilistik bir yaşamın hâkimiyetini desteklediklerini düşündüğü için eleştirmiştir.

Milliyetçiliğe yönelik Nietzscheci eleştiri iki husus bağlamında ele alınabilir. İlk husus, milliyetçiliğin, üzerinde temellendiği millet kavramından kaynaklanır. Tıpkı devlet gibi, millet kavramı da bireylerin güçsüzlük hissini telafi edici bir mekanizma olarak işlev gören sahte bir bütünlük nosyonudur. Millet her türlü farklılığı düzleştiren kurgusal, yapay bir kimlik⁵⁴⁰ olduğu için, milliyetçiliğin hâkimiyeti, Nietzscheci perspektif bakımından, bireyleşmenin sonu anlamına gelecektir. Milliyetçiliğe yönelik bu eleştiri, milleti organik bir bütünlük olarak kavramlaştıran ve bu bütünlüğün bir ifadesi ve teminatı olarak gördüğü devleti yücelten faşizm⁵⁴¹ için de geçerlidir. Her ne kadar Nietzsche'nin düşünceleri faşizmi desteklemek için kullanılmış olsa da, Detwiler'in de belirttiği gibi, faşizmle bir mücadele ontolojisini, savaş övgüsünü

* Warren, Nietzsche'nin felsefesinde neyin ideolojik, neyin ideolojik olmadığına ilişkin bir ayrımın anlamsız olduğu ve Nietzsche'de her kavramın güç biçimlerini gizleyen maskeler olarak ele alınması nedeniyle eleştirel düşünce için rasyonel zeminin ortadan kaldırıldığı iddiasına katılmaz. Warren'a göre, Nietzsche'nin, bütün kavramları güç isteminin yorumsal fonksiyonları olarak gördüğü doğrudur. Fakat bu, onların eşit statüde oldukları anlamına gelmez. Nietzsche kavramları sahip oldukları güç ilgisine bağlı olarak değil, pratikleri organize etme ve böylece bireyleşmeyi mümkün kılmaları bağlamında yargılar. Bazı kavramlar bireyleşmeye hizmet ederken, bazıları etmez. Bu nedenle, bazı kavramlar bireyler için rasyonel iken, bazıları değildir. Warren, **Nietzsche and Modern Political Thought**, s. 61-63. Bize göre, Warren'ın yorumu, Nietzsche'nin, bütün herkesin bireyleşebileceğini kabul ettiğini varsaydığımızda doğru olabilir. Oysa temelinde evrensel özne nosyonunun bulunduğu böyle bir kabul, Nietzsche'nin ontolojisine tamamen yabancıdır. Zira Nietzsche, her insanın birey haline gelebileceğini düşünmez. Birey olmak ancak varlık hiyerarşisinin tepesinde yer alan istisnai tiplere özgü bir şeydir. Dolayısıyla da herhangi bir ideoloji, bireyleşmeyi mümkün kılmaya da, hiyerarşinin daha alt düzeyinde bulunan bir varoluş biçimini anlamlandırdığı ölçüde, o varlık tarzına sahip olan kişi için rasyonel olacaktır. Nietzsche'nin karşı çıktığı şey, bireyleşmeye müsait olmayan ideolojilerin varlığı değil, bu ideolojilerin hâkimiyetidir. Nietzsche, bu tür ideolojilerin hâkimiyetini eleştirirken, objektif, rasyonel bir zemin üzerinde hareket etmez; yaşam karşıtı, reaktif güçlerin hâkimiyetine karşı aktif güçlerin yanında yer alır.

⁵⁴⁰ Nietzsche, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, s. 157.

⁵⁴¹ Ögün, Süleyman Seyfi, **Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik**, Alfa Kitabevi, İstanbul 2000, s. 53.

paylaşmasına rağmen, Nietzsche'nin merkezî ilgisi faşizmden uzaktır. Nietzsche'de birey, modern ulus devlete feda edilmez⁵⁴².

İkinci husus ise, ileride üzerinde duracağımız, Nietzsche'nin büyük politika kavramlaştırmasıyla ilişkilidir. Nietzsche, milliyetçiliği büyük politika için bir zemin olarak düşündüğü Avrupa'nın kaynaşmasının önündeki engellerden biri olarak görmüştür. Nietzsche'ye göre, iddia edilenin aksine, çoğunluğun çıkarına değil, belli hanedanların ve belli ticari ve sosyal sınıfların çıkarlarına hizmet eden milliyetçilik, gücünü, başta Yahudi düşmanlığı olmak üzere, halklar arasında üretilen düşmanlıktan aldığı için, hastalıklı bir ideolojidir⁵⁴³. Fakat Nietzsche, milliyetçiliğin sebebiyet verdiği yapay ayrımların geçici olduğu kanaatindedir. Avrupa'daki temel eğilim, demokratik hareketin güçlenmesine paralel olarak, ulusal farklılıkların ortadan kalkması yönünde olduğu için, milliyetçilik anakronik bir dünya görüşü olmaya mahkûmdur⁵⁴⁴.

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

⁵⁴² Detwiler, **a.g.e.**, s. 113.

⁵⁴³ Nietzsche, **İnsanca Pek İnsanca I**, s. 301.

⁵⁴⁴ Nietzsche, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, s. 163.

düşüncesine ihtiyaç vardır. Nihayetinde muhafazakârlık Hıristiyanlık ile müttefiktir, oysa Nietzsche dürüst bir ateizmi savunmaktadır⁵⁴⁵.

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

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

Liberalizm, Hıristiyan *ruh* ya da *özne* nosyonunu, savunmuş olduğu *birey* anlayışı ile muhafaza eder. Tıpkı *özne* ve *ruh* gibi liberal birey de, gücünden, eylemlerinden ve ilişkiselliğinden soyutlanmış bir kendilik olarak kabul edilir⁵⁴⁶. Hıristiyan ahlâkı ile liberalizm arasındaki süreklilik ilişkisi, söz konusu birey anlayışı üzerinde temellenen politik ideallerde de kendini gösterir. Hıristiyanlığın, ruhun maddî ve dünyasal olandan arınmak suretiyle kurtuluşa erişebileceği inancı, liberal özgürlük kavramlaştırmasında; ruhların Tanrı karşısındaki eşitliği inancı, liberal eşitlik kavramlaştırmasında; mutlak adaletin tecelli edeceği kurtuluş günü inancı ise, liberal adil toplum kavramlaştırmasında varlığını sürdürmeye devam eder. Nietzsche'ye göre, temel almış olduğu birey ve onun üzerinde yükselen politik idealleriyle liberalizm de, tıpkı Hıristiyan ahlâkı gibi, güç isteminin zayıflığını karakterize eden bir varlık tarzına hizmet ettiği için, nihilistik bir dünya görüşüdür. Söz konusu varlık tarzı, liberalizmde

⁵⁴⁵ Dannhauser, **a.g.e.**, s. 841.

⁵⁴⁶ Warren, **Nietzsche and Modern Political Thought**, s. 218.

birey dolayımıyla güvence altına alınır. İdealize edilen birey, güçlü olana (efendiye veya soyluya) yönelik hincin sonucu olarak, gücün ve güçten kaynaklanan niteliksel ayrımların yadsınmasından sonra geriye kalan şeydir. Nietzsche için bu geriye kalan şey, sürü insanı ya da ortalama insandır. Liberalizm, bireyin güçten arındırılmış bir alandaki hareketi olarak tanımladığı özgürlük, herkesin insan olmak bakımından aynı özsel değere sahip olmasını ifade eden eşitlik ve özsel değer eşitliğinin yasalarda ifadesini bulmasına işaret eden adalet anlayışıyla, yaşamı, söz konusu ortalama insan düzeyinde standardize eder⁵⁴⁷.

Liberalizm demokratik hareketin hâkimiyetinin ilk adımına karşılık gelir. Liberalizmde kölenin güçsüzlük hissinden kaynaklanan eşitlik talebi, güç bakımından ayrıcalıklı hiç kimsenin olmaması, yani devlet karşısında herkesin eşit olmasıyla sınırlıdır. Bu anlamda liberalizm, bütün gücün gayrı şahsi olana aktarılacak, efendi ile köle arasındaki yöneten-yönetilen ilişkisinin ortadan kaldırılmasını, yani somut bireyin gücünün elinden alınmasını, tasavvur etmiş olduğu soyut bireyin özgürlüğü için yeterli bir güvence olarak görür. Demokratik hareketin daha ilerlemiş safhasına tekabül eden sosyalizm işte bu güvencenin yetersizliğine bir tepki olarak ortaya çıkar. Üzerinde temellendiği motivasyon bakımından düşünüldüğünde sosyalizm, Nietzsche için hiçbir şekilde radikal bir yenilik getirmez. O benzerinden, yani liberalizmden daha fazlasını verme iddiasındadır⁵⁴⁸. Tıpkı liberalizm gibi, o da sürü ahlâkının politik bir formudur. O da liberalizm gibi kölenin, yani bireyin kendini koruma motivasyonundan beslenir. Kendisini toplumun aşırı atomizasyonuna yönelik bir tepki olarak sunmasına ve toplumu öne çıkarmasına rağmen, sosyalizm toplumu, birçok tek kişinin mümkün kılınması için bir araç olarak kullanır. Nietzsche'ye göre, sosyalizmin diğerkam ahlâk vaazı, 19.yy.ın en bayağı, alışılmış sahteliklerinden birisidir ve gerçekte sosyalizm de bireysel bencilliğin hizmetindedir⁵⁴⁹.

Sosyalizmin liberalizmden farklılaştığı husus, bireyin özgürlüğü için daha ileri bir eşitlik anlayışına ihtiyaç olduğudur. Sosyalizmin liberal özgürlük ve eşitlik anlayışını tarihsel ilerleme açısından önemli fakat yetersiz (soyut) olarak görmesinin

⁵⁴⁷ Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, s. 73.

⁵⁴⁸ Aiken, Henry D., **The Age of Ideology**, The New American Library, Inc, New York 1956, s. 207.

⁵⁴⁹ Nietzsche, **The Will To Power**, s. 411-412.

nedeni budur. Liberalizm aristokratik ayrıcalıkları kaldıran eşitlik anlayışıyla özgürlük yönünde önemli bir adımı oluşturur. Fakat efendinin köle üzerindeki hâkimiyeti, yasalar karşısındaki eşitliğe rağmen, mülkiyet dolayısıyla varlığını sürdürmeye devam eder. Dolayısıyla, “hakiki” bir özgürlük için ekonomik ayrıcalıkların da ortadan kaldırılması gerekir. Böylece sosyalizm, liberalizmde aristokratik kurumlara yöneltilmiş olan yadsıyıcı tutumu, tüm toplumsal kurumları kapsayacak ölçüde genişleterek Hıristiyan ahlâkının Liberalizmden daha ileri bir politik formunu sunmuş olur. Sosyalizm, kişinin zayıflığından kaynaklanan kötü durumunun mutlaka bir sorumlusu olduğuna ilişkin Hıristiyan anlayışı devralarak, suçu, hâlihazırdaki topluma havale eder. Hıristiyan, yaşama; sosyalist işçi ise, topluma hınç besler. Hıristiyan içinde bulunduğu kötü durumun sebebi olarak gördüğü yaşamdan öç alacağı mahşer günü ümidi ile teselli bulurken, sosyalist işçi ise toplumsal eşitsizlikleri tamamıyla ortadan kaldıracak ve böylece kendisini özgürlüğe kavuşturacak olan yakın gelecekteki devrim düşüncesiyle avunur⁵⁵⁰.

Sosyalizmle birlikte köle ahlâkı ve onun demokratik ruhu nihai zaferine ulaşmış olur⁵⁵¹. Sosyalizmin öngörmüş olduğu toplumda güç “herkes”e ait olacağı için, herkes güçsüzlükte eşit olacaktır. Sosyalizm bu eşitliği özgürlüğün bir önkoşulu olarak görmüş ve olumlamıştır. Nietzscheci perspektifle değerlendirildiğinde, söz konusu özgürlüğün kölenin özgürlüğü olacağı ve yaşamı güç isteminin en alt düzeyinde standardize eden sosyalist eşitlik anlayışının hâkimiyetinin sürünün hâkimiyeti, bireyin ise sonu anlamına geleceği açıktır.

Tıpkı Tocqueville gibi, Nietzsche’ye göre de sosyalizmin savunmuş olduğu türden bir eşitliğin getireceği şey özgürlük değil, despotizmdir. Bu anlamda her iki düşünür de, tarihin genel gidişatının eşitlik yönünde olduğu ve birbirinden yalıtılmış atomistik bireylerin eşdeğerliğine karşılık gelen ilerlemiş bir eşitlik anlayışının politik yaşama da nüfuz ederek yığının hâkimiyetine kapı açacağı konusunda hemfikirdir⁵⁵². Tocqueville, bireyin özgürlüğü bakımından tehdit edici bir gelişme olarak gördüğü bu

⁵⁵⁰ Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, s. 68.

⁵⁵¹ Jaspers, **a.g.e.**, s. 259-260.

⁵⁵² Strong, **a.g.e.**, s. 207.

hâkimiyeti, yığınım despotizmi olarak adlandırır⁵⁵³. Benzer bir teşhis, Nietzsche'nin sosyalizme ilişkin değerlendirmelerinde de görülmektedir. Nietzsche'ye göre, sosyalizm, bitmeye yüz tutmuş olan despotizmin “küçük kardeşi”dir. Çünkü sosyalizm, bugüne kadar yalnızca despotizmin sahip olduğu ve bireyi bütünüyle kontrol altına alma çabasında ifadesini bulan bir yönetsel güç arayışındadır. Hatta bireyi, anlamlı bir toplum organına dönüştürülmesi gereken doğanın haksız bir lüksü olarak algılayan anlayışıyla sosyalizm, varisi olduğu despotizmi bile geride bırakır⁵⁵⁴.

Nietzsche'nin modern politika eleştirisi, onun politik düşünceyle ilişkisinin yalnızca bir yönünü oluşturur; tamamını ihtiva etmez. Her ne kadar Nietzsche'nin bir bütün olarak modern politika anlayışını, nihilistik mahiyeti nedeniyle, kendi etiği açısından sorunlu gördüğü ve tasavvur etmiş olduğu birey ile modern politika arasındaki mesafeyi önemseydiği doğru olsa da, bazı Nietzsche yorumcularının* kanaatinin aksine, Nietzsche'nin nihilizm sorunu ile mücadelesi, kişinin kendini alt etmesi, yaratmasında ifadesini bulan etiği ile sınırlı değildir.

Pearson'ın da belirttiği gibi, Nietzsche temelde iki tür politika örneği sunmuştur. İlki, insan için yeni değer ve yasaların oluşturulması yerine, insanlığın idealleriyle hafife alıcı ve ironik tarzda oynanmasına dayanan bir hayatta kalma politikasıdır. Nietzsche bu politika tipiyle nihilizm için bir çözüm ya da son öngörmez. Söz konusu olan, nihilizme dayanma ve katlanma stratejileridir⁵⁵⁵. Nietzsche'nin modern politika anlayışına yönelik eleştirileri ve döneminin politikasına karşı takınmış olduğu küçümseyici tavrın, Pearson'ın bahsetmiş olduğu hayatta kalma politikasına örneklik teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Sunmuş olduğu ilk politika örneğinde Nietzsche, politika karşıtı ya da politikanın dışında duran biri olarak görünür. Fakat Nietzsche'nin karşı çıktığı ya da kendisini dışında konumlandığı şey, politikanın kendisi değil,

⁵⁵³ Tocqueville, **Democracy in America**, Volume II, Vintage Books, New York 1945, s. 335-337.

⁵⁵⁴ Nietzsche, **İnsanca Pek İnsanca I**, s. 299.

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

⁵⁵⁵ Pearson, **Kusursuz Nihilist**, s. 186.

*decadence*ın tezahürü olarak görmüş olduğu demokratik (modern) politika anlayışıdır⁵⁵⁶.

İkinci politika örneğinde ise Nietzsche, tarihin güçlerinin denetim altına alınması, yasa koyma ile politik iktidarın birleştirilmesi yoluyla yeni bir insanlığın yaratılması amacına matuf pozitif politik önerisini ortaya koyar⁵⁵⁷. Kuşkusuz Nietzsche'nin nihilizm sorunu ile mücadelesindeki politik stratejisine karşılık gelen söz konusu politik öneri, onun mevcut politikaya yönelik değerlendirmelerinden bağımsız değildir. Bu anlamda Pearson'ın bahsetmiş olduğu, Nietzsche'de örneği görülen, politika konusundaki iki tutum birbiriyle bağlantılıdır. Nietzsche'nin modern politika eleştirisinde ifadesini bulan ilk tutum, mevcut halin üstesinden gelmek için, şimdinin kesin bir farkındalığına sahip olmanın⁵⁵⁸ önemine işaret eden *jeneolojik* yöntemin ilk adımına karşılık gelir. Yani mevcut olanın değerlendirilmesi (modern politika eleştirisi), politik nihilizm sorununa çözüm olarak önerilen politik toplum modeline zemin hazırladığı için önemlidir⁵⁵⁹. Nietzsche için bu toplum mevcut olandan farklı; aristokratik bir toplum olmalıdır.

Aristokratik toplumun temelde, Nietzsche'nin, güç isteminin büyüklüğüne göre sıralanmış varlık düzeninde ifadesini bulan hakikat anlayışının⁵⁶⁰ politik düzeydeki karşılığı olduğunu söyleyebiliriz. Nietzsche'nin etiği ile ilgili tartışmada da belirtildiği üzere, Nietzsche'ye göre, varlığın en silik görünümünden, en yetkin haline kadar farklı formlarıyla ifadesini bulduğu insan tipleri arasında hiyerarşik bir ayırım söz konusuydu. Bu ayırımın göstergesi ise, her tipe ait olan değerler arasındaki farklılaşma idi. Varlık hiyerarşisinin tepesinde bulunan güçlü istisnai tipler yaşamı onaylayıcı değerlere sahipken, en altında bulunan zayıf sürü insanı yaşamı yadsıyıcı nihilistik değerlere sahipti. Aristokratik toplum, işte bu farklılıkların, yani insan tipleri ve bu tipleri karakterize eden değerler arasındaki farklılıkların, politik olarak da geçerlilik kazandığı bir toplum düzenine işaret eder.

⁵⁵⁶ Hatab, **a.g.e.**, s. 42.

⁵⁵⁷ Pearson, **a.g.e.**, s. 186.

⁵⁵⁸ Jaspers, **a.g.e.**, s. 250, 262.

⁵⁵⁹ Apell, **a.g.e.**, s. 15.

⁵⁶⁰ Sadler, Ted, "The Postmodern Politization of Nietzsche", **Nietzsche, Feminism and Political Theory**, s. 231.

Nietzsche'nin aristokratik toplum önerisi onun etiğinin (nihilizmin üstesinden gelmeye yönelik girişiminin) gerçekleştirilebilmesinin dışsal (toplumsal) koşulu olarak işlev görür. Bu anlamda politik toplumun amacı insanlığın geliştirilmesi, zenginleştirilmesi misyonunu kendisinde taşıyan üst insanların yetiştirilebilmesine olanak sağlamaktır. Fakat Nietzsche üst insan olma vasfının insanların tamamı için geçerli olamayacağını düşündüğünden ikili bir toplum yapısı öngörür: Bir tarafta üst insanlardan oluşan ve toplumu yönlendiren yasa koyucu filozoflar, diğer tarafta seçkin insanların yetişmesine ortam hazırlayan diğer insanlar⁵⁶¹. Bu politik toplum modelinde yasa koyucu filozoflar hem insanlığın zenginleştirilmesi için yeni değerler yaratırlar hem de kendilerinin dışındaki insanların anlam dünyasını oluşturan ve onları topluma bağlayan değerleri üretirler⁵⁶². Bu bağlamda Nietzsche'nin öngörmüş olduğu politik toplum modelini, Detwiler'e referansla, 'aristokratik radikalizm' olarak nitelendirebiliriz⁵⁶³. Bu nitelemede aristokratik unsur, değer ve yasa koyma anlamında politikanın yalnızca seçkin insanlara mahsus bir faaliyet olarak görülmesine, dolayısıyla da insanın zenginleşmesinin yalnızca söz konusu seçkin insanlar vasıtasıyla mümkün olabileceğini, radikal unsur ise, Nietzsche'nin önerisinin politik felsefe geleneği ile arasındaki köklü farklılığa işaret eder.

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

⁵⁶¹ Nietzsche, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, s. 166.

⁵⁶² Apell, **a.g.e.**, s. 133.

⁵⁶³ Detwiler, **a.g.e.**, s. 189-190.

erdirmek suretiyle Avrupa'nın bütünlüğünü mümkün kılarak, hem de insanları birbirine benzetip ortalama bir varlık durumuna; yararlı, çalışkan, çok yönlü kullanılabilir sürü insanı durumuna getirmek suretiyle köleliğe hazır tipin üretimini sağlayarak, Avrupa'ya tek bir isteme tabi kılacak ve yeryüzünü ele geçirip yönetmede ifadesini bulan *büyük politika*'nın uygulayıcıları olacak yeni bir *kastın* hâkimiyeti için gerekli temeli ve hammaddeyi sunacağı kanaatindedir⁵⁶⁴.

Bu noktadan hareketle, Nietzsche'nin önermiş olduğu aristokratik toplumun, herhangi bir aristokratik toplum değil, Batı tarihselliğinin bir ürünü olan politik nihilizm deneyiminden geçmiş bir aristokratik toplum olduğunu söyleyebiliriz. Nietzsche'nin, Eski Yunan Devleti'ni ve Hindu Manu düzenini, kendi hakikat anlayışıyla uyumlu, sağlıklı toplum düzenleri olarak görüp değerlerini takdir etmiş olduğu doğrudur⁵⁶⁵. Fakat Nietzsche etiğinde efendiyi sağlıklı tipin bir örneği olarak sunmasına karşın, efendi ahlâkını restore etme çabasında olmadığı gibi, politik düşüncesinde de sağlıklı politik toplumun örnekleri olarak sunmuş olduğu geçmişteki aristokratik düzenleri yeniden inşa etme amacıyla değildir.

Nietzsche'nin politik önerisi, tıpkı etiği gibi, tarihsel deneyimi kendi ekonomisi içerisinde değerlendirir. Varolanın onaylanması bu değerlendirmenin bir yönüne işaret ederken, diğer yönü ise, varolanın üstesinden gelinmesidir. Bu üstesinden gelme nosyonu nedeniyledir ki Nietzsche'nin politik önerisi varolandan farklılaşır.

Nietzsche, modern devleti ve Hıristiyanlığı eleştirmesine rağmen, insanlığın en yüce tiplerinin yetişmesine olanak sağlayan sağlıklı bir kültürün varlık koşulu olarak devletin⁵⁶⁶ ve yığının devlete sadakatinin bir aracı olarak devlet ve toplumun tutkalı olma fonksiyonu itibariyle de dinin⁵⁶⁷ önemini teslim eder. Fakat Nietzsche'nin savunmuş olduğu devlet ve din anlayışı, modern devlet ve Hıristiyanlığın çok uzağındadır. Modern devlet ve Hıristiyanlık sürünün, yani reaktif güçlerin hâkimiyetine aracılık ederken, Nietzsche'nin politik önerisinde din ve devlet istisnai tiplerin, yani aktif güçlerin hizmetindedir.

⁵⁶⁴ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 113, 148.

⁵⁶⁵ Nietzsche, *Deccal*, s. 103-107.; Nietzsche, "Yunan Devleti", *Yazılmamış Beş Kitap İçin Beş Önsöz*, (Çev. Gürsel Aytaç), Say Yayınları, İstanbul 2003, s. 19-29.

⁵⁶⁶ Nietzsche, "Yunan Devleti", *a.g.e.*, s. 23-25.

⁵⁶⁷ Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca I*, s. 294-299.

Nietzsche, politikayı bütünün yönetimi, politik toplumu da organik bir bütün olarak gören yaklaşımıyla, politikayı, biz ve onlar ayrımı bağlamında farklı unsurların bir çatışması şeklinde telakki eden modern politika anlayışı ve politik toplumu ise yapay, mekanik bir varlık olarak kavramlaştıran modern toplum anlayışından ayrılarak, klasik politika filozoflarıyla aynı yerde durur⁵⁶⁸. Fakat Nietzsche politik toplumun amacının, bütünün *iyisi* olarak düşünülen şeyin pahasına olsa bile, en yüksek tipin zenginleşmesi, gelişmesi olmak zorunda olduğuna yönelik düşüncesiyle, klasik politik düşünceden de ayrılır. Klasik politik düşüncede politik eylem, ortak iyi gibi bir yargılama standardına, dışsal bir referans noktasına tabi iken, Nietzsche, politik eylemi herhangi bir teleolojik belirlenimden bağımsız, anlamını ve değerini kendi içinde taşıyan estetik bir fenomen olarak görür. Tam da bu nedenle, Nietzsche'nin politik önerisinde, politik eylemin sahipleri olan en yüksek tipler değerlerini, ne ahlâkî iyilik ne de topluma faydalarından alırlar; onları değerli (erdemli) kılan şey, eylemlerinin büyüklüğü, topluma şekil verme gücü ve ortaya koymuş oldukları ürünün yüceliğidir.

Nietzsche'nin politik önerisi Aydınlanma düşüncesi, Aydınlanma düşüncesine bir tepki olarak ortaya çıkan romantizm ve Aydınlanmanın akıl ve ilerleme nosyonlarını, ortaya koymuş oldukları tarih metafiziği dolayısıyla güvence altına almaya çalışan Hegelci ve Marksçı tarihselcilik ile de mesafelidir. Nietzsche Aydınlanma düşüncesinden doğan ve Batı nihilizmine sebebiyet veren entelektüel şuurun savunucusu olmak bakımından modern politik düşünürlerle ortak bir yöne sahipken, Aydınlanma rasyonalizmi ve optimizmini reddederek, onlardan farklı bir yerde durur. Zira Nietzsche'de *Tanrı'nın Ölümü* modern demokrasi düşüncesinin temelini oluşturan seküler hümanizmin reddini de içerir. Aynı şekilde Nietzsche, Aydınlanma ruhuna karşı, insanî yaratıcılığın kurtarıcı gücüne, bireyin eşsizliğine, diyonizyan olana ve bir nihai iyi olarak kültürün üstünlüğüne yönelik vurgusuyla romantizmi kucaklasa da⁵⁶⁹, geleceği, kutsanan bir geçmişte; unutulmuş fakat hatırlanması gereken, özlem duyulan bir *Altın Çağ*'da aramadığı için, romantik düşünceyle de mesafeli bir politik öneri sunar. Nihayetinde Nietzsche, Hegel ve Marx'ın Aydınlanmanın soyut akıl ve tarihdışı soyut hakikat nosyonlarına yönelik

⁵⁶⁸ Warren, **Nietzsche and Political Thought**, s. 209.

⁵⁶⁹ Detwiler, **a.g.e.**, s. 190.

eleştirilerini paylaşa da, onların diyalektik mantığa tabi olarak ilerleyen ve ideal politik toplumla neticelenmesi mukadder teleolojik ve optimist tarih yorumlarını da reddeder. Hegel ve Marx'ın insan ve insanlık için en iyiyi gördükleri yerde, Nietzsche insanın küçülüşünü; *decadence*ı görür. Hegel ve Marx'ın tarih tarafından determine dilmiş gelecek vizyonlarına karşıt bir biçimde Nietzsche, geleceğin açıklığının altını çizer⁵⁷⁰. Bu nedenle de, Nietzsche için doğru politik düzene tarihsel bir zorunluluğun sonucu olarak değil, ancak insanlığın içinde bulunduğu halin (*nihilizm*) üstesinden gelmeye yönelik bir iradenin ortaya konulması durumunda ulaşılabilecektir.

Genel olarak ele alındığında, Nietzsche'nin politik önerisi, nihilizmin açık hale geldiği ve nihilizm sorununun yaşamın her alanında deneyimlendiği bir çağda, insanın kurtuluşunu ve zenginleşmesini mümkün kılacak koşulları oluşturmaya yönelik bir çabaya karşılık gelir⁵⁷¹. Anlamsızlığın politik ve sosyal yaşamda yeni bir temel haline geldiği bir dönemde, Nietzsche'nin çözüm önerisi, yeni değer ve yorumlar yaratmak suretiyle, kaosu organize edebilecek ve böylece insan ve toplumun kurtuluşunu temsil edecek olan büyük insanî varlıklar, yani nadir tiplerdir. Detwiler'in de belirttiği gibi, Nietzsche politik önerisinde nihai sonuçların zevale uğradığı nihilizm çağında, en yüksek insanî varlığı bir amaç olarak sunmuştur⁵⁷².

Buna karşın, Nietzsche'nin metafizik düşünceye yönelik eleştirilerine rağmen, son tahlilde, bu düşünce geleneği içerisinde kalmasından kaynaklanan ve Nietzsche'nin etiğinde *Dionysosçu* olan ile *Apolloncu* olan arasındaki gerilimin, *Apolloncu* olan lehine çözümlenmesinin bir sonucu olarak kendini gösteren sübjektivizm, onun politik önerisi için de geçerli bir sorundur. Nietzsche'nin politik düşüncesinde tarihin onaylanması, onun düşüncelerinin, *Dionysosçu* yönüne karşılık gelir. Fakat Nietzsche, sunmuş olduğu politik toplum önerisiyle, tarihsel sürecin kontrol altına alınabileceğine ilişkin modern kanaati paylaşarak⁵⁷³ tarihe yönelik onaylayıcı tutumundan uzaklaşmış olur⁵⁷⁴. Nietzsche'nin politik düşüncesinde devlet ya da politik toplum, *Dionysosçu* olanın

⁵⁷⁰ Jaspers, **a.g.e.**, s. 250.

⁵⁷¹ Pearson, **Nietzsche Contra Rousseau**, s. 201.

⁵⁷² Detwiler, **a.g.e.**, s. 190-191.

⁵⁷³ Pearson, **a.g.e.**, s. 223.

⁵⁷⁴ Owen, David, "The Judgment of the Nietzsche: Philosophy, Politics, Modernity", **Politics and Modernity**, s. 132.

sonsuzluğunu ele geçirme, dağıtıcılığını kontrol altına alma ve *Dionysosçu* kaosa biçim vermenin bir ürünü olarak, *Apolloncu* bireyin politik formuna tekabül eder. Böylece Nietzsche, tıpkı etiğinde bireyin varlığını, oluşu, kendi değerlerini empoze ederek kontrol altına almaya çalışan istem üzerinde temellendirdiği gibi; politik düşüncesinde de, politik toplumun varlığını, yasa koyucu sanatçı filozofun, zamanı kontrol etme çabası üzerinde temellendirir. Nihilizm sorunu ile mücadelede Nietzsche'nin politik önerisini sorunlu kılan şey işte bu subjektivist temeldir.

Sübjektivizm sorunu, Nietzsche'nin politik önerisinde birbirleriyle mücadele halinde olan iki unsurdan birini oluşturan topluluk nosyonunun ihmali olarak kendini gösterir. Apell'e referansla bu unsurları, Stoacı *otarşi* ve Aristocu *ortaklık* (topluluk nosyonu) olarak adlandırabiliriz⁵⁷⁵. Stoacı otarşi, yalnızlığa, bireyin kendine yönelik ilgisine ve kendi bütünlüğünü sağlama çabasına işaret ederken; Aristocu topluluk nosyonu ise, sağlıklı bir politik topluluk için gerekli olan sağlıklı politik kültürü mümkün kılan ortaklığa işaret eder. Nietzsche politik önerisinde her iki eğilime de yer vermekle birlikte, bu öneride bireyleşme nosyonuna kıyasla, ortaklık nosyonunun zayıf kaldığını söyleyebiliriz. Bunun nedeni, yukarıda belirttiğimiz subjektivist temeldir. Nietzsche her ne kadar sağlıklı bir politik topluluk için kültürün önemini veri olarak kabul etse de, söz konusu kültürü mümkün kılabilecek birlikteliğin nasıl sağlanabileceğine ilişkin fazla bir şey söylemez. Nietzsche'nin güçlü insanlar arasında kurulacağını düşündüğü *agonistik* dostluk, sınırlı kapsamı nedeniyle, insanları bütünleştireceğini düşündüğü değerler ise, öznel bir temele, yasa koyucu sanatçı filozofa dayandığı için, bu birliktelik için yeterli güvenceler değildir. Heideggerci perspektifle değerlendirildiğinde, söz konusu birlikteliği imkânsız kılan şey, en ileri boyutuna Nietzsche'nin subjektivizminde ulaşan metafiziğin bürünmüş olduğu nihai biçim olan teknolojidir. Teknoloji insanın varlıkla olan bağlantısını kopararak, nitelikçe birbirlerinden ayrılacak her türlü kültürün sonunu hazırlamıştır. Bize göre, Nietzsche'nin, nihilizmin üstesinden gelmeye yönelik giriminin, özgül olarak da, politik önerisinin başarısını sınırlandıran husus, düşüncelerinin mahiyeti gereği, teknoloji sorununu gözden kaçırmış olmasıdır.

⁵⁷⁵ Apell, *a.g.e.*, s. 13-14.

Nietzsche'nin politik düşünce açısından önemi, yalnızca onun modern politika eleştirisi ve sunmuş olduğu politik öneride ifadesini bulan politik düşünceleriyle sınırlı tutulamaz. Bir bütün olarak Nietzsche'nin felsefesi, çağdaş politik felsefe, özellikle de demokrasi düşüncesiyle ilgili tartışmalarda, Nietzsche'nin politikayla ilgili söylemiş olduklarının ötesinde de birtakım açılımlara sahiptir.

III- NIETZSCHECİ PERSPEKTİFİN ÇAĞDAŞ DEMOKRASİ DÜŞÜNCESİ BAKIMINDAN ÖNEMİ

Nietzscheci perspektifin çağdaş demokrasi düşüncesine katkısını konu alan bir tartışmanın, daha başlangıçta iki önemli sorunla yüzleşmek zorunda olduğu ortadadır.

İlk sorun; Nietzsche'nin çalışmalarının politik düşünce bakımından değerine ilişkin tartışmalarda kendini gösteren bir yöntem sorunudur. Konu ile ilgili literatür incelendiğinde, Nietzsche'nin bir politik düşünür olmadığı yönünde yaygın bir kanaatin var olduğu kolaylıkla görülebilir. Nietzsche'nin, düşüncelerinde politikayı odak noktası olarak almaması, açık bir şekilde politik olan konulara çok az değinmesi ve sistematik bir politik teori sunmamış olması, bu kanaati destekleyici argümanlar olarak kullanılmıştır.

Söz konusu kanaatin aksine, Nietzsche'nin Hobbes ya da Rousseau gibi tipik bir politika filozofu olmadığını kabul etmekle birlikte, onun, gerek modern politik ideolojiler ve ideallere yönelik eleştirilerinde ifadesini bulan politik düşüncelerinin, gerekse açık şekilde politik olmamakla birlikte politik sonuçlar çıkarsanabilecek nitelikteki felsefesinin, genelde modern politik düşünceye, özelde ise demokrasi düşüncesine ait sorunların anlaşılıp üstesinden gelinmesinde önemli açılımlar sağlayabileceğini söyleyebiliriz.

İkinci sorun, Nietzsche'nin politikaya ve demokrasiye ilişkin değerlendirmelerinden kaynaklanır. Nietzsche çalışmalarında hem politikaya hem de demokrasiye negatif anlamlar yüklemiş ve ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Yazıları göz önüne alındığında Nietzsche'nin, demokrat bir kişi olmadığı rahatlıkla söylenilebilir. Aynı şekilde Nietzsche, hiçbir şekilde demokratik bir politika anlayışının savunucusu olarak da görülemez. Tam tersine, politik konulara ilişkin görüşlerinden

çıkarsanabilecek olan şey, onun, kendisini bazı yönleriyle aristokratik, bazı yönleriyle de radikal olarak niteleyebileceğimiz bir politika anlayışına daha yakın gördüğüdür. Tabii ki bu durum, Nietzsche'nin düşüncelerini demokratik bir politika anlayışıyla ilişkilendirmeyi güçleştirir, fakat bize göre, birkaç nedenden dolayı imkânsız kılmaz.

Öncelikle, Nietzsche'nin anti-demokratik bir politik düşünceyi benimsemiş olduğu kabul edilse bile, bu durum onun demokrasiye yönelik eleştirilerinin, demokrasi teorisi açısından işlevsel olamayacağı anlamına gelmez. Apell'in de işaret ettiği üzere, Nietzsche'nin çağdaş demokrasi teorisi için işlevsel önemi, paradoksal bir şekilde onun katı anti-eşitlikçiliğinden çıkarsanabilir. Zira Nietzsche'nin mertebe, soyluluk, hakimiyet hakkındaki düşüncelerine yönelik bir dikkat, eşitlik vurgusuyla önplana çıkanları, duyarlılıklarını daha sağlam argümanlarla izah etmeye ve savunmaya zorlayabilir⁵⁷⁶. Nietzsche'nin, özellikle kendi dönemindeki demokrasi hareketlerini tahrik eden hususlara yönelik tespitleri, çoğunluğun ya da kitlenin tahakküm edici ve niteliksizleştirici vasıflarını demokratik sistemlerin ciddi hastalıkları olarak gören demokrasi teorisyenleri için son derece aydınlatıcı olabilir. Bu noktada demokrasiye yönelik Nietzscheci itirazların, ciddi bir demokrasi savunusunun dikkate alıp cevap vermesini gerektirecek kadar önemli olduğunu söyleyebiliriz.

İkinci olarak Nietzsche'nin eleştirileri, demokrasi ve politikanın belirli bir tarihsel dönemdeki görünüşleri için söz konusu olduğundan, bu eleştirilerin konusunu tüm demokrasi ve politika deneyimlerini kapsayacak ölçüde genişletme zorunluluğu yoktur. Nietzsche yaşadığı dönemin iki bin yıllık Batı kültür ve düşünce hayatının çürüme (*decadence*) evresine tekabül ettiği kanaatindedir. Ona göre, yaşamın bütün alanlarında olduğu gibi politikada da söz konusu çürümenin belirtilerini görmek mümkündür. Bu anlamda Nietzsche'nin, bayağı olarak nitelendirdiği ve uzak durulmasını salık verdiği şey, politikanın kendisi değil *decadence*'nin politik anlayışıdır. Aynı şekilde Nietzsche, köle ahlâkı ve sürü psikolojisinin hâkimiyetinin mantıksal bir sonucu olarak gördüğü kendi dönemindeki demokrasi düşüncesinin de, söz konusu çürümeye bağlı olarak kendini gösteren 'pasif nihilizm'in siyasal düzlemdeki bir görünümü olduğu kanaatindedir.

⁵⁷⁶ Apell, **a.g.e.**, s. 7.

Son olarak, Nietzsche'nin politik felsefesiyle onun felsefesinden çıkarsanabilecek olan politik sonuçları birbirinden ayırmaya yönelik bir strateji de, Nietzsche'nin düşünceleriyle demokrasi teorisi arasında bir köprü kurma fırsatını sunabilir. Üstelik metni, yazarının niyetlerine tamamiyle bağlı kalmaksızın okumaya yönelik böyle bir strateji, gerçek takipçilerinin kendisini yadsımayı göze alabilenler olduğunu ifade eden Nietzsche'nin düşüncelerinin ruhuna da uygundur⁵⁷⁷. Warren'ın, *Nietzsche and Political Thought* isimli çalışması bu stratejinin bir örneği olarak görülebilir. Nietzsche'nin politik düşünceleriyle “Güç Felsefesi”nin politik sonuçları arasındaki açıklıktan hareketle Warren, Nietzsche söz konusu olduğunda, bir düşünürün politik yargılarının o düşünürün felsefesini yansıttığına ilişkin metodolojik yargının terk edilmesi gerektiğini iddia eder. Warren'a göre, Nietzsche pre-modern politik yargıları nedeniyle, aslında postmodern bir niteliğe sahip felsefesinin postmodern politik felsefi sonuçlarını görememiştir⁵⁷⁸. Kuşkusuz, Nietzsche'nin felsefesiyle politik görüşleri arasında bir ayrım gözetmek ve ağırlığı ilkinde vermek, çalışmamız bakımından da önemlidir. Fakat Warren'dan farklı olarak biz, Nietzsche'nin politik görüşlerine ilişkin yargısal bir değerlendirmeyi çalışma konumuzun dışında görüyoruz. Öte yandan Nietzsche'nin politikaya ilişkin söylediklerinin ve özellikle modern politik düşünceye yönelik eleştirilerinin de oldukça önemli olduğu kanaatindeyiz.

Nietzsche'nin sıklıkla öne çıkarılan “apolitik” ve “anti-demokrat” kimliğinin, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız nedenlerden dolayı, onun düşünceleriyle demokrasi düşüncesi arasında bir ilişki kurulmasına engel oluşturmayacağını düşündüğümüze göre, artık bu ilişkinin nasıl kurulacağı hususuna geçebiliriz.

Günümüzde demokrasi tartışmalarının, ağırlıklı olarak “liberal demokrasilerin krizi” ve bu krize bağlı olarak kendini gösteren “yeni demokrasi arayışları” temaları etrafında yürüdüğünü göz önünde bulundurarak, Nietzsche'nin söz konusu tartışmalara katkısını, iki alt başlık altında ele almaya çalışacağız. İlk olarak, günümüzün liberal demokrasilerinin çeşitli sorunlarına ışık tuttuğunu düşündüğümüz için, Nietzsche'nin liberalizm eleştirisine değineceğiz. Nietzsche'nin Batı düşünce geleneği ve bu düşünce geleneğinin nihai evresi olan modernizmle ilişkisi bağlamında yürüttüğü liberalizm

⁵⁷⁷ Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 12.

⁵⁷⁸ Warren, *Nietzsche and Political Thought*, s. 208-210.

eleştirisini de *özne kavramı eleştirisi*, *hak kavramı eleştirisi*, *özgürlük kavramı eleştirisi* ve *düalizm eleştirisi* olmak üzere dört başlık altında sunmaya çalışacağız. Bu kısımda Nietzsche'nin düşüncelerinin eleştirel fonksiyonundan, başka bir ifadeyle, Nietzscheci perspektifin “yıkma stratejisi”nden faydalanacağız. Nietzsche'nin liberal politik düşüncenin temel kavramlarına yönelik yıkıcı eleştirileri ve liberalizmin felsefi arkaplanını oluşturan temel varsayımları sorgulayıcı felsefesi, söz konusu stratejinin aynı derecede önemli iki unsuru olarak görülebilir. Nietzscheci perspektifin demokrasi düşüncesi bakımından yapıcı fonksiyonu ise, ikinci kısmın konusunu oluşturacaktır. Nietzsche'nin politik konular ve kavramlar hakkındaki düşüncelerinden ziyade, onun düşüncelerinin politik açılımlarına yönelik bir refleksiyonun daha önemli olduğu ikinci kısımda, Nietzscheci perspektifin yeni demokrasi arayışlarına katkısını; ontoloji düzeyinde *güç felsefesi*, epistemoloji düzeyinde *perspektival hakikat* fikri ve etik düzeyde ise *plüralist etik* temaları bağlamında izah etmeye çalışacağız.

A- Liberal Demokrasinin Nietzscheci Eleştirisi

Nietzscheci bir perspektifle değerlendirildiğinde, liberal demokrasinin eleştiri konusu yapılabilecek hastalıklarının kökeninde, nihilizmle yazgılı Avrupa kültürü ve düşünce geleneği bulunmaktadır. Liberal demokrasi de, diğer bütün modern politik düşünceler gibi, Platon ile başlayan, Hıristiyanlık ile belirginleşen ve Batı kültürüne nüfuz eden, hayatı ve oluşu yadsıdığı için nihilistik bir mahiyete sahip olan bir düşünce geleneğinin zeval bulduğu, yazgısı olan nihilizmin açığa çıktığı bir döneme (modern dönem) aittir ve bu dönemin, yani *decadence*ın bütün belirtilerini bünyesinde taşımaktadır. Nietzsche'nin modern nihilizm deneyiminin nedeni olarak gördüğü sözkonusu gelenek “metafizik düşünce geleneği”dir.

Daha önce de belirtildiği üzere, Heideggerci bir perspektifle ele alındığında metafizik, Varlık'ın varolana indirgenmesi anlamına gelir. Bu indirgeme ile bir anlamda Varlık, açıklayıcı bir prensipte idrak edilebilir ve tüketilebilir hale getirilir. Varlık ve ondan ayrı olarak tasavvur edilen öznenin*, iki ayrı varlık alanı olarak düşünülmesiyle

* Heidegger'e göre sözkonusu özne tasavvuru, Varlık'la olan asli bağlantısı ihmal edilmiş olan insana işaret eder, buna mukabil Heidegger'in, yine insana gönderme yapmak üzere kullanmış olduğu *Dasein* ise, insanın dünya içerisindeki otantik varlığına işaret etmesi bakımından soyut özne kavramından ayrılır.

birlikte sübjektivizm, özcülük ve düalizm metafizik düşüncenin temel özellikleri olarak karşımıza çıkar. Sübjektivizm hakikati anlamada referans noktası olarak özneye yapılan vurguya, özcülük Varlık'ın veya varlıkların, olumsuzluk ve ilişkiselliğin dışında birer kendilik olarak düşünülmesine, düalizm ise fenomenal olan ile fenomenal olanın ötesinde varolduğu düşünülen hakikat arasındaki ayrıma/karşıtlığa işaret eder. Birbirleriyle ilişkili bu üç temel özelliği, Nietzscheci bir tartışma bakımından sorunlu kılan husus, onların dünya/pratik ile bağlantımızı koparan nihilistik bir dünya yorumuna ve yaşam tarzına hizmet ediyor olmalarıdır. Nietzscheci perspektifte liberal demokrasi, metafizik düşüncenin politik düşüncedeki bir formu olarak görüldüğü ölçüde, aynı sorun liberal demokrasi ve onun temel nosyonları için de söz konusudur.

1- Özne Nosyonu Eleştirisi

Özne özünde, metafizik düşüncenin bir kavramı (sübjektivizm) olmakla birlikte, onun belirgin hale gelmesi ve felsefi düşüncede öne çıkması metafizik düşüncenin son evresinde, modern felsefede, Descartes'ın düşünceleriyle birlikte olmuştur. Öyle ki, soyut, evrensel ve tarihdışı nitelikleri haiz özne, artık hakikatin yegâne kaynağı olarak görülmeye başlanmıştır.

Öznenin tarihdışılık vasfı, onun her türlü değişimin, yani zamansallığın dışında olması anlamına gelir. Böyle bir özne tasavvuru, kuşkusuz metafizik düşüncenin özcü karakteriyle yakından ilişkilidir. Zira özne özünde, kendine ve dünyaya yönelik bir bilince işaret eden, bütün insanlar için ortak olan nitelikleri bünyesinde barındıran bir kendilik olarak düşünülür. Eğer özne bütün insanlar için ortak olana, evrensel olana göndermede bulunuyorsa, bu durumda insanları birbirinden farklılaştıran, onların tarihselliklerinden kaynaklanan bütün farklılıklar da yadsınacak demektir. Modern özne kavramını Nietzscheci eleştirinin konusu haline getiren temel husus tam da bu noktada açığa çıkmaktadır. Çünkü, gerçek benlik (özne)-ampirik benlik düalizmi bağlamında evrensel olanın, yani gerçek benliğin öne çıkartılması, ancak olumsal olanın, yani yaşamın göz ardı edilmesi pahasına olacaktır.

Taşıdığı sorunlarla birlikte özne nosyonu, liberal demokraside “birey” ve “vatandaş” kategorileri dolayısıyla karşılığını bulmuştur. Nietzscheci bir perspektifle

ele alındığında, özne sorunu bağlamında, liberal demokrasiye şu eleştiriler yöneltilebilir:

1- Tıpkı özne nosyonu gibi, liberal demokrasinin birey nosyonu da kurgusal bir gerçekliğe sahiptir. Liberal demokraside birey maddî, sosyal ve kültürel koşulların dışında düşünüldüğü için metafizikselidir. Hobbes ile başlatılabilecek olan liberal gelenek içinde bütün liberal düşünürler açısından birey, sürekli olarak bir doğal eğilimler, ön referanslar ve haklar seti olarak anlaşılmıştır⁵⁷⁹. Böyle bir birey anlayışının arkasında yatan en önemli faktör ise, bilince atfedilen hiyerarşik üstünlüktür. Nietzsche bu noktada, bilincimizin kimliğimizi tanımlayacağı, içgüdülerimizi kontrol etme kapasitesine sahip yüksek doğamızı temsil edeceği düşüncesini şiddetle eleştirir. Nietzsche'ye göre, benliğimizi oluşturan diğer faktörler (içgüdüler, arzular vb.) dikkate alındığında, bilinç hiç de öyle merkezî bir öneme sahip değildir. Hatta bilinç insan organizmasında daha geç bir dönemde ortaya çıkmıştır⁵⁸⁰. İçerisinde farklı unsurların birbirleriyle rekabet halinde oldukları çoğulcu ve dinamik bir benlik anlayışını benimseyen Nietzscheci perspektif göz önünde bulundurulduğunda liberal demokrasi düşüncesinin, bireylerin biricikliğini, bireyler arasındaki farklılıkları gözden kaçırmasının arkasında, onun sabit, sürekli ve tamamlanmış benlik anlayışının bulunduğunu söyleyebiliriz.

2- Modern düşüncede öznenin ontolojik bakımdan öncelikli statüsüne paralel bir şekilde liberal demokraside de birey öncelikli bir konuma sahiptir. Öyle ki, liberal politik teoride bütün toplumsal ve politik yaşam birey temelinde, birey için düşünülmüştür. Toplum sözleşmesi teorileri böyle bir anlayışın göstergeleri olarak görülebilir. Örneğin, hem Hobbes hem de Locke'da devlet ve toplumsal düzen farklı biçimlerde olsa da bireye referansla izah edilmiştir. Sözleşme teorilerinde bireyler, rasyonel özneler olarak tasavvur edildikleri için, toplum ve devletin varlığı bu öznelerin mutabakatının, onlar arasındaki mukavelenin bir sonucu olarak görülmüştür. Bu açıdan bakıldığında liberal demokrasinin birey anlayışı gibi, bireye bağlı olarak düşünüldükleri için devlet ve toplum anlayışlarının da, soyut ve kurgusal olduğu ortadadır.

⁵⁷⁹ Warren, a.g.e., s. 215.

⁵⁸⁰ Hatab, a.g.e., s. 32.

3- Özne nosyonunun dışlayıcı ve aynılaştırıcı mahiyeti, liberal demokrasinin politik öznesi olan “vatandaş-birey” nosyonu için de söz konusudur⁵⁸¹. Liberal demokraside vatandaşlık etnik, dinsel, cinsel vb. kimlik farklılıklarını absorbe eden, düzleştirici bir kategori işlevi görür. Vatandaş, tıpkı özne gibi, gerçek bir varlığı bulunmayan, aralarındaki farklılıklara rağmen bir toplumdaki insanların ortak politik özü olma iddiasındaki formel, kurgusal bir kategoridir. Nietzsche’nin “güç felsefesi” bağlamında düşünüldüğünde, özne kavramının nesnellik ve evresellik kisveleriyle sunulmasına karşın, gerçekte belirli güçlerin, reaktif güçlerin ya da sürünün çıkarlarına hizmet etmesine benzer bir şekilde, vatandaş kategorisi de bir toplumda hâkim kimliğin çıkarlarına uygun bir fonksiyona sahiptir.

2- Hak Nosyonu Eleştirisi

Modern düşüncede hak, öznenin bir niteliği, onun asli bir unsuru olarak düşünüldüğü için, liberal hak kavramının, temelde modern özne kavramının bir sonucu olduğu söylenebilir. Tıpkı özne gibi, hak da metafizik düşüncenin özcü karakterini taşır. Hak da özne gibi, tarihsel, toplumsal ve bağlamsal faktörlerin dışında bir kendilik olarak tasavvur edilir. Bu yönüyle hak liberal demokraside insanın insan olduğu için, doğal olarak herhangi bir eylem veya ilişkiye bağlı olmaksızın sahip olduğu bir mülk olarak kabul edilir.

Liberal hak kavramı, liberal eşitlik (politik eşitlik) düşüncesinin de temelini oluşturur. Hatta liberalizm söz konusu olduğunda, hak ve eşitlik nosyonlarının bir ve aynı şey olduğu bile söylenebilir. Bu nedenle liberal hak nosyonuna yönelik Nietzscheci bir eleştiri, Nietzsche’nin bir bütün olarak modern politikanın demokratik ruhuna karşı tavrı dikkate alındığında, aynı zamanda bir eşitlik eleştirisidir.

Metafizik düşünce ile modern düşünce arasındaki süreklilik ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde, eşitlik düşüncesinin ya da eşit haklar kavramının üç kaynağa dayandığını söylemek mümkündür: İlki, Tanrı karşısında ruhların eşitliği fikri; ikincisi, bilimsel rasyonalizmin evrenselliği konusunda bütün insanlarda var olduğunu varsaydığı ortak kapasite ya da bilimsel özne nosyonu; üçüncüsü ise, modern düşüncenin birleşik, taşıyıcı, kapalı, metafiziksel benlik modeli. Bu üç kaynak birlikte

⁵⁸¹ Keyman, Fuat E., “Demokrasi, Topluluk ve Fark: Türkiye’de Liberalizm Tartışmasına Kuramsal Bir Katkı”, **Türkiye ve Radikal Demokrasi**, Alfa Kitabevi, İstanbul 2000, s. 87.

fiziksel, kültürel ve performatif farklılıkların olumsal alanını aşan evrensel bir insan tasavvurunu belirgin hale getirerek, eşitlik düşüncesi ve eşit haklar kavramı için bir zemin oluşturmuştur⁵⁸². İnsan idesi ve liberal eşitlik ideali arasındaki sözkonusu ilişki, Stirner tarafından da dile getirilmiştir. Stirner'e göre, liberalizmin insanların eşitliği ilkesinin arkasında, insanın bizatihi somut, tikel bir varlık olarak değil, tür olarak düşünülmesi bulunmaktadır. Striner Hıristiyanlık ile liberalizm arasındaki süreklilik ilişkisinin altını çizerek, bir liberalin bir Hıristiyan ile aynı döngü içerisinde düşündüğüne işaret eder. Buna göre, bir insanın değeri, onun somut, tikel, olumsal, biricik ve gerçek *egosundan* değil, tıpkı Hıristiyan ruhunun bir kişide ikamet etmesinin, o kişiyi Hıristiyan yapması gibi, o insanda ikamet eden insanlığın özünden kaynaklanır. Sözkonusu öz, bütün insanların ötesinde, onlara eşit uzaklıkta, olması gereken, ideal ve tümel bir kategori olarak düşünüldüğü için, gerçekte bütün insanlar eşit kabul edilir⁵⁸³. Stirner'in, liberalizmin eşit haklar kavramına karşı çıkışının temel nedeni, onun, sahte bütünlük fikrine müracaat ederek *egonun*, biricikliğini ve gerçekliğini yadsımasıdır. Stirner'in ifadesiyle, "benim hakkım olarak adlandırdığım şey, artık hiçbir şekilde hak değildir. (Çünkü hak yalnızca bir 'ruh' [doğa, insanlık, Tanrı vb.] tarafından bağışlanır.) O yalnızca benim gücümle sahip olduğum bir şeydir. Hak benim üzerimde mutlak bir şeydir ve yüksek bir şeyde varolur. Güç ise, yalnızca bende varolur."⁵⁸⁴

Kuşkusuz, liberal hak nosyonunun, hakkı bireyin performansından, gücünden, ilişkiselliğinden ve eylemlerinden ayırıcı işlevi, yani nihilistik mahiyeti, Nietzsche'nin eleştirilerinin de temel konusunu oluşturur. Nietzsche eşitliği, eşit haklar kuramında ifadesini bulan belirli bir olgusal benzerlik olarak tanımlar ve eşitliğin temelde bir çöküş olduğuna işaret eder. Çünkü Nietzsche'ye göre eşitlik, onun, her güçlü çağın karakteristiği olarak gördüğü *mesafe pathosunun* ortadan kalkması anlamına gelmektedir⁵⁸⁵. Nietzscheci perspektifte eşitlik, hayatın çok yüzlülüğünün, farklılıklarının yadsınmasına, gerçek anlamda bireyleşmenin törpülenmesine hizmet eden içi boş bir idealdir⁵⁸⁶. Nietzsche, bu fonksiyonu göz önüne alındığında, eşitlik

⁵⁸² Hatab, **a.g.e.**, s. 57.

⁵⁸³ Stirner, **a.g.e.**, s. 225, 228, 229.

⁵⁸⁴ **A.g.e.**, s. 275.

⁵⁸⁵ Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, s. 72.

⁵⁸⁶ Warren, **a.g.e.**, s. 69.

idealinin, nihai zaferine eşit haklar doktrini ile birlikte, modern dönemde ulaştığı kanaatindedir. Nietzsche için bu, tam da *sürü ahlâkının* güvenli, tehlikesiz, konforlu bir yaşam tarzının ve yaşamın düşüşünü sembolize eden bir insan tipinin, uğrunda mücadele verebileceği hiçbir değeri bulunmayan, yalnızca mutluluk ve rahatının derdinde olan son insanın bir zaferidir. Bu noktada, insanların eşit haklara sahip olduklarına ve birbirlerinin haklarına saygı göstermeleri gerektiğine inanan liberal bireyin, Nietzsche'nin '*üst insan*'a giden yolda son engel olarak gördüğü '*son insan*'a tekabül ettiğini söyleyebiliriz.

Eşit haklar nosyonuna yönelik Nietzscheci bir eleştiri, Warren'a göre, hiçbir şekilde Nietzscheci perspektifin hak fikrini reddettiği anlamına gelmez. Nietzsche'ye göre, diğerlerinin hakları, birinin güç hissinden diğerlerinin güç hissine sunulmuş imtiyazlardır. Kişinin birtakım hakları ihsan edip, yükümlülükleri de kabul etmesi, diğerlerinin nezdinde kendini bir birey olarak görmeyi istemesinden kaynaklanır. Warren'ın da işaret ettiği üzere, Nietzsche, bireyler arasında refleksif olarak gelişebilecek bir tarzda, politik gücün kültürel yerini tanımlar. Bu anlamda bireysel haklar, liberal demokraside olduğu gibi metafiziksel teoriler ve devlet kurumları ile değil, sağlıklı bir politik kültür ile desteklenir⁵⁸⁷.

3- Özgürlük Nosyonu Eleştirisi

Liberal demokraside özgürlük, politik olarak; bireysel hakların korunması ve bireysel çıkarların takip edilmesinin devletçe güvence altına alınması anlamıyla düşünülür. Politik özgürlüğün felsefi olarak gerekçelendirilmesinde veya haklılaştırımında ise, modern insan doğası tasarımına (özne nosyonuna) müracaat edilir. Buna göre bütün insanlar ortak bir şeyi; bireysel öznelerin kendisinde temellendiği, kendi üzerine düşünebilen bir bilinci paylaşırlar. Her birey, üzerinde düşünüldüğünde keşfedilebilen ve amaca/akla uygun eylem ile gerçekleştirilebilen, tanımlanabilir bir doğaya ve ihtiyaçlar düzenine sahiptir. Bu noktadan hareketle liberaller, benlikteki herhangi bir çatışmanın akla müracaat edilerek giderilebileceğini ve eğer dışarıdan bir zorlama yoksa insanın mutlu olabileceğini iddia etmişler ve politik özgürlüğü, yani dışsal bir baskının olmaması durumunu insan mutluluğunun temel koşulu olarak

⁵⁸⁷ A.g.e., s. 73.

gömüşlerdir⁵⁸⁸. Liberal demokrasinin söz konusu özgürlük kavramlaştırmasının Berlin'in, "bir insanın diğerleri tarafından engellenmeden eylemde bulunabileceği alan"⁵⁸⁹ olarak tanımladığı negatif özgürlük anlayışına tekabül ettiği açıktır.

Tanımından da anlaşılabilirliği gibi negatif özgürlük anlayışı, özgürlük ile güç arasında bir karşıtlık ilişkisinin bulunduğunu varsayar. Güçten arındırılmış bir hareket alanının mevcudiyetini veri olarak kabul eden liberaller için güç, negatif bir anlam içeriğine sahiptir ve kişi, dışındaki gücün sınırlandırılması ölçüsünde özgürdür⁵⁹⁰. Akıl ile özgürlük arasında pozitif bir ilişkinin bulunduğunu kabul eden liberallere göre, güç, irrasyonel olana işaret eder. Bu nedenle liberaller Nietzsche'nin felsefesini akıl, özgürlük ve insanîliğin içsel bağlantısını reddettiği gerekçesiyle, felsefi irrasyonalizmin bir biçimi olarak görmüşlerdir⁵⁹¹. Kuşkusuz güce yönelik bir liberal eleştiri, özgürlük-güç dikotomisi kabul edildiğinde anlamlı olabilir. Oysa Nietzscheci perspektif söz konusu olduğunda, liberal demokrasinin özgürlük nosyonunu eleştiri konusu haline getiren şey, tam da bu dikotomidir. Zira Nietzscheci perspektifte özgürlükle güç arasında bir karşıtlık değil, her ikisinin birbirini beslediği simbiyotik⁵⁹² bir ilişki söz konusudur.

Nietzsche için doğru özgürlük, *Güç İstemi*'ni aşındıran ve insanı sürü hayvanına indirgeyen liberal özgürlük anlayışı değil, kişinin kendini amaçlarına adayabilmesi, kendi sorumluluğunu kendi elinde tutabilmesidir⁵⁹³. Özgürlük isteminin, baskı altında mücadele, tehlikeli bir yaşam, kişinin kendisi ve kendi dışındaki koşullar ile yürüttüğü savaş ile şekillenen pozitif gücüdür. Bu nedenle doğru özgürlük, Nietzsche'ye göre, liberallerin iddia ettiği gibi, kişilerin üzerinde herhangi bir dışsal baskının olmaması ile değil, tam tersine üstesinden gelinmesi gereken direnç ile ölçülür⁵⁹⁴.

Negatif özgürlük anlayışı, Nietzsche açısından, yalnızca güç ilişkilerinden uzak kurgusal bir eylem alanını varsaydığı için değil, aynı zamanda özgürlüğün teminatı

⁵⁸⁸ Hatab, **a.g.e.**, s. 31.

⁵⁸⁹ Berlin, Isaiah, "İki Özgürlük Kavramı", (Çev. Mehmet Saygılı-Enis Oktay), **Cogito**, Say 15, s. 206.

⁵⁹⁰ Thiele, "The Agony of Politics: The Nietzschean Roots of Foucault's Thought", **The American Political Sciences Review**, Volume 84, Issue 3, September 1990, s. 908.

⁵⁹¹ Owen, **Nietzsche, Politics and Modernity**, s. 42.

⁵⁹² Thiele, **a.g.m.**, s. 907.

⁵⁹³ Nietzsche, **a.g.e.**, s. 73.

⁵⁹⁴ Detwiler, **a.g.e.**, s. 95.

olarak akla atfettiği önem nedeniyle de sorunludur. Zira akıl, standardize edici ve normalleştirici işleyişi nedeniyle Nietzscheci anlamda, bireyin, kişinin kendini yaratmasının, bireyin biricikliğinin karşısında bir engel olarak durur⁵⁹⁵. Fakat bu, Nietzsche'nin, yaratıcı tipin özgürlüğünü, mevcut yapılardan ve zorlamalardan azade olmak şeklinde düşündüğü anlamına gelmez. Tersine Nietzsche, özgür insanın her bakımdan içinde yaşadığı koşullara değil, kendine tabi olmak isteyeceğini, sürekli olarak yerleşik düzenle mücadele içerisinde olması gerektiğini düşünür⁵⁹⁶.

Son olarak Nietzsche'nin, özgürlüğü; kişinin kendini yaratması, kendinin üstesinden gelmesi, gücü kendi üzerinde işletmesi anlamlarıyla düşündüğü dikkate alındığında, negatif özgürlük anlayışının, bireyin dışındaki faktörler üzerinde odaklanırken, bireysel eylemin kararlaştırılmasında ve gerçekleştirilmesinde içsel faktörleri yeterince dikkate almamış olması da, Nietzscheci bir perspektif bakımından sorunludur. Aslında negatif özgürlük anlayışının, bireyin, içerisinde bulunduğu koşullar hakkında sahip olduğu bilgi düzeyi, söz konusu bilgilerin doğruluğu, gerçekleştirmeyi düşündüğü eylemleri mümkün kılacak şartların mevcut olup olmadığı, gerçekleştirmesi muhtemel eylemlerin sonuçlarının kendisi için aynı değeri taşıyıp taşımadığı gibi sorunlarda ifadesini bulan içsel faktörleri ihmal etmiş olduğu yönündeki eleştiri, daha çok, özgürlüğün, kişinin kendini gerçekleştirmesi olarak tanımlandığı pozitif özgürlük anlayışı bağlamında yöneltmiş bir eleştiridir⁵⁹⁷. Fakat her ne kadar bu eleştiri, Nietzscheci yaklaşımın da paylaştığı bir eleştiri olsa da, Nietzsche'nin pozitif içerime sahip özgürlük anlayışı pozitif özgürlük anlayışından da farklıdır. En iyi ifadesini Kant'ın ahlâkî özgürlük yaklaşımında bulan ve kişinin, fenomenal olan ile doğrudan ilişkili arzu ve isteklerini bastırdığı ya da kontrol ettiği zaman gerçekten özgür olacağını iddia eden pozitif özgürlük anlayışı, gerçek benlik-empirik benlik dikotomisi üzerine inşâ edilmiş bir metafiziğe bağlı olduğu ve bu nedenle de gerçek benlik ya da otonom bireyde ifadesini bulan aşkın, evrensel ve kurgusal bir özne kavramını temel aldığı ölçüde, tıpkı negatif özgürlük anlayışı gibi, Nietzscheci perspektif bakımından sorunlu olacaktır.

⁵⁹⁵ Hatab, **a.g.e.**, s. 141.

⁵⁹⁶ Nietzsche, **Tan Kızılığ**, (Çev. Hüseyin Salihoğlu-Ümit Özdağ), İmge Kitabevi, Ankara 1997, s. 16.

⁵⁹⁷ Taylor, Charles, "Negatif Özgürlük Anlayışının Yanılgısı", (Çev. Özden Arıkan), **Cogito**, Sayı 15, s. 255.

4- Düalizm Eleştirisi

Nietzsche'nin, metafizik düşüncenin düalist karakterine yönelik eleştirilerinden hareketle bir liberal demokrasi eleştirisi, kuşkusuz onun, liberal demokrasinin özne, hak ve özgürlük nosyonlarına yönelik eleştirileriyle kıyaslandığında daha dolaylı olacaktır. Fakat liberal politik düşünce içindeki dikotomilerin, politika alanını daraltıcı ve nihilistik bir politik yaşamı besleyici fonksiyonları dikkate alındığında, bize göre bu eleştiri en az diğerleri kadar, belki de onlardan daha önemlidir.

Daha önce de belirtildiği üzere, düalist karakter, metafizik düşüncenin farklı biçimlerinde karşılığını bulabileceğimiz varlık-oluş, ruh-beden, fail-fiil, sebep-sonuç, akıl-duygu, özne-nesne, numen-fenomen gibi dikotomik ayrımlarda kendini gösterir. Bu dikotomiler iki önemli ortak özelliğe sahiptir: İlki, dikotominin her bir ögesine, onları diğerlerinden farklı kılacak özsel nitelikler atfedilmesidir (özcülük). İkincisi ise, her dikotomide dikotominin ögeleri arasında hiyerarşik bir ilişkinin bulunmasıdır.

Yukarıdaki belirlemeler ışığında, genel olarak metafizik düşüncenin, özel olarak da liberal demokrasi düşüncesinin düalist karakterinin iki nedenden dolayı Nietzscheci perspektif bakımından eleştiri konusu olabileceğini söylemek mümkündür.

1- Bütün dikotomiler, her bir ögeye özsel nitelikler atfedildiği için, yani her bir öge birer kendilik olarak tasavvur edildiği için yaşamın varoluşsal sürekliliğini kesintiye uğratar. Bu anlamda bütün dikotomiler oluşun ve her şeyin ilişkisel olduğu gerçeğinin yadsınması sonucunu doğurur. Liberal demokrasi bağlamında düşünüldüğünde, devlet-sivil toplum, özel alan-kamusal alan, güç-özgürlük, birey-toplum gibi dikotomilerde her öge, mahiyeti yaşamdan bağımsız olarak belirlenmiş varlık olarak kabul edildiği ölçüde, söz konusu ögeler arasındaki ilişkiler ve her ögenin mahiyetinin değişebilirliği gözden kaçırılacaktır. Örneğin, birey, topluma göre öncelikli, varlığı toplumdan bağımsız bir kategori olarak düşünüldüğü ölçüde, bireyin mahiyetinin toplumsal ilişkilerce belirlendiği gerçeği görülemeyecektir. Aynı şekilde, devletin toplumdan bağımsız, toplumdaki bütün çıkarlara eşit uzaklıktaki nesnel bir varlık olarak kabul edilmesi, devletin toplumsal ilişkilerin bir ürünü olduğu ve toplumdaki güç ilişkilerinin devlette de yansımaları bulacağı hususunun göz ardı edilmesi sonucunu doğuracaktır.

2- Bütün dikotomilerde, dikotomiye oluşturan öğeler arasında hiyerarşik bir ilişki söz konusudur. Bu nedenle dikotomiler toplumdaki güç ilişkilerini meşrulaştırıcı bir işlev görürler. Batı kültür ve düşünce tarihi dikkate alındığında, Nietzsche'ye göre, oluş karşısında varlığın, madde karşısında ruhun, bu dünya karşısında öte dünyanın yüceltilmesi belirli bir yaşam tarzını ve bu yaşam tarzının dünya yorumunu destekleyici bir hizmet görmüş ve böylece belirli bir insan tipinin (sürü insanının) hâkimiyetine aracılık etmiştir. Söz konusu dünya yorumu, yani Platoncu-Hıristiyan dünya yorumu, farklı yaşam tarzlarını dışlayıcı mahiyeti medeniyle nihilistiktir ve bu nedenle de Nietzscheci perspektif bakımından sorunludur. Kuşkusuz aynı sorun, toplumsal güç ilişkilerini ve bu ilişkiler çerçevesinde hâkim bir konum kazanmış olan yaşam tarzlarını meşrulaştırıcı işlevlere sahip dikotomileri barındırdığı ölçüde, liberal demokrasinin de bir sorunudur. Kamu-özel ayrımı bu işleve sahip dikotomilerin tipik örneği olarak görülebilir. Liberal demokrasi düşüncesinde kamusal alan, kişilerin tüm farklı *iyi* anlayışlarını ve bu *iyi* anlayışlarını içeren kimliklerini özel alanda bırakarak nötr vatandaşlık kimliğiyle politik katılımlarını gerçekleştirdikleri alan olarak düşünülür. Kamusal alan özel alandaki farklılıkların bir arada yaşamasını mümkün kılan, herhangi bir *iyi* anlayışından bağımsız nötr kurallar anlamında ortak olana işaret eder ve bu kuralların işletilmesi anlamında politika da nötr bir faaliyet olarak telakki edilir⁵⁹⁸. Nietzscheci perspektifle değerlendirildiğinde, kamusal alan-özel alan dikotomisinin, gerçekte belirli bir yaşam tarzının lehine olan “kamusal kurallar” a nesnellik vasfı yükleyerek toplumsal yaşamdaki mevcut güç ilişkilerini meşrulaştırdığı ve aslında farklı kimliklerin varlığının kurucu unsuru olan politikayı, standardize edici vatandaşlık kimliğiyle sınırlandırarak politika alanını, yani farklı kimliklerin varlık alanını daralttığı için nihilistik bir politik yaşamı beslediği söylenebilir.

B- Nihilistik Olmayan Bir Demokrasi

Bir bütün olarak ele alındığında, Nietzsche'nin liberalizme yönelik eleştirilerinin odak noktasını nihilizm sorununun oluşturduğunu söylemek mümkündür. Nihilizm; hem oluşun, farklılığın ve yaşamın dinamik birliğinin yadsınmasına, yani nihilistik mahiyete, hem de söz konusu nihilistik mahiyetin açığa çıkmasının bir sonucu olarak

⁵⁹⁸ Benhabib, Şeyla, **Modernizm, Evrensellik ve Birey**, (Çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999, s. 140.

mevcut değerler sisteminin halihazırdaki yaşamı anlamlı kılabilmek işlevini yitirmesiyle baş gösteren krize işaret eden anlamlarıyla günümüz liberal demokrasilerinin temel sorunudur. Bu durumda Nietzscheci perspektife uygun düşen alternatif bir demokrasi anlayışının, bir yandan yaşamı, oluşu ve farklılıkları onaylayıcı bir mahiyete sahip olması gerekirken, diğer yandan da mevcut krizin üstesinden gelebilmeyi mümkün kılan yaşamı zenginleştirici yeni değerler sunabilmesi gerekmektedir. Kuşkusuz bu gerekliliklerin yerine getirilmesi, söz konusu demokrasi anlayışının metafiziksel olmayan bir ontoloji, epistemoloji ve etikten beslenebilmesine bağlıdır. Bu noktada Nietzsche'nin; güç felsefesi, perspektival hakikat anlayışı ve plüralist etiği ile, nihilistik olmayan bir demokrasinin ihtiyaç duyduğu ontolojik, epistemolojik ve etik referansları sağladığını söyleyebiliriz.

Metafizik düşüncenin aşkın, zamandışı bir kendinde şey olarak tasavvur edilen varlık fikrine karşın, Nietzsche olumsal, ilişkisel ve dinamik bir varlık anlayışına sahiptir. *Güç istemi* ise Nietzsche'nin, böyle bir varlık anlayışını dile getirmek için müracaat ettiği geçici bir hipotez olarak düşünülebilir⁵⁹⁹. Daha önce de işaret edildiği üzere, *güç istemi*, dünyadaki her şeyin karakterini oluşturan, kendisi de etkilerin bir sonucu olan, nüfuz alanını sürekli genişletmeye eğilimli bir etkinliktir.

İnsan ilişkileri bağlamında düşünüldüğünde, Nietzsche'nin güç kavramlaştırmasının iki anlam içeriğine sahip olduğu söylenebilir: İlki; otonomi, fırsat ve benliğin dönüştürülmesi anlamlarını içeren bir şey için güç. İkincisi ise; hâkimiyet ve diğerlerini kontrol altında tutma anlamlarını içeren bir şey üzerinde güç. Nietzsche'nin çalışmalarının politik anlamını anlamak bakımından bu ayrım oldukça önemlidir. Örneğin Rorty, Nietzsche'nin bir politik düşünür olmadığını iddia ederken gücü ilk anlamıyla, yani kişinin kendini yaratması anlamıyla ele almış ve özel alan-kamusal alan dikotomisi temelinde güç ilişkilerinin dışında bir kamu kültürünün varolabileceğini kabul ederek gücün ikinci anlamını ihmal etmiştir⁶⁰⁰. Buna karşın Conway'in de işaret ettiği gibi, Nietzsche, şüphe götürmez bir biçimde sağlıklı bir kendini yaratmanın asla tam anlamıyla özel olamayacağı konusunda ısrarlıdır. Sağlıklı bir kendini yaratma daima diyonisosçu olanın aşırılığını ve fazlalığını içerir, ve bu taşma Rorty'nin,

⁵⁹⁹ Detwiler, **a.g.e.**, s. 160.

⁶⁰⁰ Owen, **Nietzsche, Politics and Modernity**, s. 133.

kamusal-özel ayrımını geçersiz hale getirir⁶⁰¹. Gerçekten de Nietzsche'nin agonistik ve ilişkisel benlik modeli ve bu benlik modelinin bir sonucu olarak atomistik bireyciliği reddi dikkate alındığında, Nietzsche için kendini ifade etmenin her biçiminin dokunulmamış bir dünya bırakmayacağı, ötekini mutlaka etkileyeceği ortadadır⁶⁰². *Güç isteminin* yalnızca ilk anlamıyla sınırlandırılmayacağı, ikinci anlamının da önemli olduğu ve her iki anlamının da birbirleriyle ilişkisi bağlamında düşünülmesi gerektiği yönündeki bu tespit, Nietzsche'nin güç felsefesinin politik açılımlarını, özgül olarak da, Nietzscheci bir demokrasi yaklaşımını anlamak bakımından son derece önemlidir.

Eğer her şey etkilerin bir toplamı ise ve herhangi bir şey ancak güç ilişkilerinin olumsuzluğu içerisinde varolabiliyorsa, her şey politik olacak ve politika, politik eylem, bireylerin ve kimliklerin varlığının kurucu bir unsuru haline gelecektir. Tabi ki birey, hak ve özgürlük kavramları da, anlamlarını böyle bir ontolojiye bağlı olarak yeniden kazanacaktır. Liberalizmin soyut, tarihdışı ve atomistik birey anlayışının yerini, somut, tarihsel ve ilişkisel, yani sürekli oluş halindeki bir birey anlayışı; liberalizmin evrensel insan ideasına bağlı olarak tasavvur ettiği ve insan hakkındaki kesin hakikatlerden kaynaklanan, bireyin mülkiyetindeki doğal bir şey olarak kabul ettiği metafiziksel hak kavramının yerini, bir politik kültür içerisinde ilişkilerin ve insanların performanslarının bir sonucu olarak kabul görmüş olan pratik ve fonksiyonel ilişkiler anlamındaki hak anlayışı ve nihayetinde liberalizmin dışsal baskıya karşı korunmuş olmayı ifade eden negatif özgürlük anlayışının yerini ise, kişinin her türlü içsel ve dışsal baskı karşısında mücadele etmesi, kendini yaratması ve varlığını ifşâ etmesi anlamlarını içeren ontolojik bir özgürlük anlayışı alacaktır.

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız politika, birey, hak ve özgürlük anlayışları temelinde düşünüldüğünde, Nietzsche'nin *güç felsefesinin* demokratik politika bakımından açılımını “agonistik demokrasi” olarak adlandırabiliriz. Nietzsche'nin tartışmalarında Grek ‘agon’u dağıtıcı içgüdülerin eğitime ve yönlendirilmesine hizmet eder⁶⁰³. Buradaki mücadele ötekini yok edilmesine değil, rekabet içinde yeteneğin ve

⁶⁰¹ Conway, **a.g.e.**, s. 129.

⁶⁰² Hatab, **a.g.e.**, s. 50.

⁶⁰³ Nietzsche, “Homeros’un Yarışı”, (Çev. Gürsel Aytaç) **Yazılmamış Beş Kitap İçin Önsöz**, s. 40.

performansın test edilmesine yönelik belirli bir düzeni olan mücadeledir⁶⁰⁴. Nietzsche mükemmelliğin zuhur etmesi anlamında, *agonun* politik amaçlarını kabul etmesine karşın, agonistik ruh ve demokratik pratik arasındaki ilişki hususunda bir şey söylememiştir. Fakat bu demokratik pratiğin agonistik bir izahının yapılamayacağı anlamına gelmez. Hatab'a göre, agonistik demokraside politik yargılar önceden yönlendirilemediği gibi dikte de edilemez. Politik yargılar politik aktörlerin mücadelelerine bağlı olarak şekillenir. Demokratik süreç içerisinde bir görüş kazanırken, diğeri kaybeder. Sonuçlar yönetimin gücü ile teminat altına alınır. Demokratik seçim ve prosedürler, geçici bir kontrol kurma imkanı sağlasa da, bu kontrol, süreç içerisindeki mücadelenin seyrine bağlı olarak değiştirilebilir ya da revize edilebilir. Agonistik demokraside Nietzsche'nin *güç istemi* kavramlaştırmasının, demokrasiye dönük okuması ise şöyledir: Demokratik seçimler gücün el değiştirmesine ve barışçıl değişimlere izin verir. Yalnızca pür fiziksel güç değil, gücün diğer maddî biçimleri de reddedilir. Politik tartışmalarda söz konusu olan konuşmacının ikna gücüdür. Dil demokratik mücadelenin en önemli silahıdır. Zira dil, bağlayıcı sonuçlar kazanmanın ya da kaybetmenin elle tutulur etkilerini üreterek, politik değişimleri bir oyun ya da konuşmanın ötesine taşır⁶⁰⁵.

Nietzsche'nin ontolojisi, her ne kadar varlığın güç ilişkilerine bağlı olarak şekillenen olumsal mahiyetine vurgu yaparak agonistik politika anlayışı için gerekli zemini hazırlamış olsa da, agonistik politikanın demokratik yorumu için kendi başına yeterli değildir. Agonistik demokrasi, aynı zamanda insanın bilgisinin sınırlı, taraflı ve göreceli olduğuna işaret eden bir epistemoloji ile de desteklenmek zorundadır. Nietzsche'nin perspektivizmi söz konusu epistemolojinin bir örneği olarak görülebilir.

Temelde özne-nesne ve görünüş-gerçeklik dikotomilerine dayanan ve özneye atfettiği evrensellik niteliğinden hareketle nesnel ve objektif bilginin mümkün olabileceğini kabul eden metafiziksel düşüncenin epistemoloji anlayışına karşıt biçimde, Nietzsche'nin perspektivizmi, bilişsel kuruluşumuzun duygusal kuruluşumuzdan ayıramayacağını, bilişsel ilgilerimizin duygusal ilgilerimizden bağımsız olamayacağını ve bu meyanda *logos* ile *erosun* iç içe olduğunun altını çizer. Owen'a göre, bu

⁶⁰⁴ Nietzsche, **Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe**, s. 38-39.

⁶⁰⁵ Hatab, **a.g.e.**, s. 62-63.

perspektivizmin temel niteliği, dünya hakkındaki bilgimizin bağlamsal karakterine yönelik vurgusudur⁶⁰⁶. İnsanın bilgisinin insanî ilgilere, çıkarlara, ilişkilere, yani yaşamın olumsal mahiyetine bağlı olarak değişebileceğine işaret eden bir epistemolojinin, perspektival çoğulcuğu da beraberinde getireceği açıktır.

Perspektivizmi güç ilişkilerinden ayırarak, kamusal-özel ayrımı bağlamında özel alana yerleştiren liberal çoğulculuk düşüncesinden farklı olarak Nietzsche'nin perspektival çoğulculuğu, ne ilişkisiz perspektiflerin atomistik biraradalığı, ne de karşılıklı ilişkileri içerisinde perspektiflerin potansiyel bir uyumudur. Daha ziyade o, perspektiflerin kendi içlerinde ve birbirleri arasındaki çatışma temelinde oluşan bir çoğulculuktur. Bu anlamıyla perspektivizm, teksesliliği değil paralojiyi, homojenliği değil heterojenliği, uyumu ve mutabakatı değil uyumsuzluğu olumlar⁶⁰⁷. Kuşkusuz bu tespit, hakikatin reddedilmesi anlamına gelmez. Söz konusu olan, geleneksel hakikat anlayışının, yani perspektifler üstü, "olan" bir hakikat anlayışının, yerini yeni bir hakikat anlayışına, perspektival hakikat anlayışına bırakmasıdır.

Hatab'a referansla, Nietzscheci perspektival hakikat anlayışının, hakikatin altı önemli karakteristiğine işaret ettiğini söyleyebiliriz: Buna göre "hakikat", hiçbir perspektifin düşünce için ölçüt teşkil edememesi anlamında çoğul; herhangi bir perspektifin diğerinin yerini işgal edememesi anlamında sınırlı; düşünme koşullarının, hem perspektiflerin kendi içindeki hem de perspektifler arasındaki çatışmalardan kaynaklanan gerilimlerden hayat bulması anlamında agonistik; perspektiflerin farklı durum ve konumlara bağlı olarak farklılaşması anlamında bağlamsal; bağlamın sürekli değişebilir olması anlamında dinamik ve nihayet perspektiflerin birbirlerine nüfuz edebilmeleri ve değişik görünümlere sahip olabilmeleri anlamında karmaşıktır⁶⁰⁸. Söz konusu nitelikleri haiz bir hakikat anlayışının, gerek kurgulanmış, mutlak, tekbiçimli ve nesnel bir hakikat kavramlaştırmasını reddederek politikanın alanını ve konusunu genişlettiği için, gerek her bir perspektifin sınırlılığını vurgulayarak farklı perspektiflerin diyaloguna kapı açtığı için, gerekse de bilgiyi güç ile ilişkilendirerek ortak yaşamı düzenleyen değer ve normların, politik mücadelenin olumsal bir ürünü

⁶⁰⁶ Owen, **a.g.e.**, s. 33.

⁶⁰⁷ Hatab, **a.g.e.**, s. 160.

⁶⁰⁸ **A.g.e.**, s. 162.

olduğuna, nesnel ve nötr olamayacaklarına ve bu nedenle de politik mücadelenin, sonuçları kararsız ve önü açık bir süreç olduğuna işaret ettiği için agonistik demokrasi pratiğinin dinamiklerini kuvvetlendireceği ortadadır.

Son olarak agonistik demokrasi, farklılıkları olumlayan ve birbirleri ile mücadele halinde olan ‘iyi’ anlayışlarının beraber yaşayabilmesinin pratik koşulunu oluşturan bir etiğe de müracaat etmek durumundadır. Hem mücadeleyi hem de onaylamayı öne çıkaran niteliği ile Nietzsche’nin etiğinin, bu ihtiyaca cevap verebileceği kanaatindeyiz.

Kendisini iyinin ve kötünün ötesinde konumlandıran Nietzsche’nin bir etiğe sahip olduğunu iddia etmek sorunlu gibi gözükse de, sorun, iddianın kendisinden ziyade, hâkim etik anlayışının evrenselci niteliğinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Nietzsche’nin monist/tek tipleştirici karakterdeki ahlâk anlayışlarına olan karşıtlığı, onun bir etiğe sahip olmadığı anlamına gelmez..

Nietzsche’nin, Hıristiyanlık, Kantçı etik ve faydacılık örnekleri çerçevesinde karşı çıktığı evrenselci etik, soyut bir özne kavramı üzerinde temellenir. Fâilin fiilden ayrılmasını ifade eden özne kavramı, evrenselci etiğin kendisini meşrulaştırmak ve ötekini yadsımak için kullandığı, ahlâki özgürlük ve ahlâki sorumluluk kavramları için de temel teşkil eder. Çünkü öznenin ahlâki anlamda özgür olabilmesi, yani eylemlerini seçme özgürlüğü, onun, eylemlerinden ayrı bir varlığa sahip olmasını gerektirir. Eylemlerini seçebilme özgürlüğü ise, beraberinde, gerçekleştirilen eylemlerden sorumlu olmayı getirir. Evrenselci etiğin nihilistik mahiyeti bu sorumluluk fikri ile yakından ilişkilidir. Zira sorumluluk için gösterilen adres, bir anlamda yadsınması gereken kötülüğün de kaynağıdır⁶⁰⁹. Yadsınan şey, bir öteki ya da kişinin kendisi olabilir. Aslında her iki durumda da yadsınan şey; tüm çoğulluğu ve zenginliği ile hayatın kendisidir.

Oluşun yadsınması üzerinde temellenen evrenselci etiğin tersine, Nietzsche’nin etiğinde onaylama esastır. Nietzsche’ye göre oluş, bir çocuğun oyunu kadar masum olup, kendisine dikte edilmeye çalışılan iyi ve kötü kategorilerinin ötesindedir⁶¹⁰. Eğer

⁶⁰⁹ Connolly, **Kimlik ve Farklılık**, s. 110.

⁶¹⁰ Nietzsche, **Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe**, s. 43.

her şey oluştan ibaret ise, benliğimiz de eylemlerimizden ibaret olacak ve fâil ile fiil birbirinden ayrılamayacaktır. Bir süreç, bir etkiler toplamı olan benliğimiz, eylemlerimize bağlı olarak değişime açık olacağından, farklı benlik rejimleri, yani farklı etik anlayışları da mümkün hale gelecektir.

Kuşkusuz Nietzsche'nin *onaylamayı* (affirmation), kendi düşüncelerinin belirgin özelliği olarak öne çıkarması ve *amor fati*'yi (kader sevgisi), sağlıklı bir tipin karakteri olarak nitelenecek suretiyle yüceltmesi, onun, tek amacı mutluluğunu maksimize etmek olan ve acı getireceği korkusuyla her türlü mücadeleden kaçınan *son insanın* konformizmini tasvip ettiği anlamına gelmez. Nietzsche için onaylama bir *telosa*, bir faydaya ya da elde edilip tüketilebilecek bir sonuca değil, bir sürece işaret eder. Onaylamanın, yaşamın her anında test edilmesinin gerekliliği, kişinin kendisi ile mücadelesini de beraberinde getirecektir. Çünkü *ebedi dönüş imperatifince* (buyruğunca) kişinin kendisini onaylaması, bulunduğu halin, ebediyen tekrar etmesini arzuladığı hal olmasına, bu ise, kişinin sürekli olarak gücünü kendi üzerinde işleterek bulunduğu halin üstesinden gelme mücadelesi içerisinde olmasına bağlıdır.

Olumsal ve ilişkisel bir benlik anlayışı üzerinde temellenen Nietzsche'nin etiğinde, onaylama ve mücadele nosyonları, kişinin kendisini onaylaması ve kendisiyle mücadele etmesi anlamlarıyla sınırlı kalmayıp, ötekinin onaylanması ve ötekiyle mücadele anlamlarını da ihtiva edeceği için, Nietzsche'nin etiğinin agonistik demokrasi pratiğini besleyici bir politik açılıma sahip olacağı açıktır.

Onaylama ve mücadele kavramlarının birlikteliği dikkate alındığında, Nietzsche'nin etik çoğulculuğunun, agonistik demokrasi bakımından, ötekini tolere etmekten daha fazla bir şeyi imâ ettiğini söyleyebiliriz. Öteki, bizim ihtiyaç duyduğumuz bir şeydir de. Bu, oluşun masumiyetine işaret eden ebedî dönüş kavramının derin anlamını da açığa çıkarır. Olayların tekrarını istemek, yaşamın sınırlı koşullarını onaylama kapasitemizin bir ifadesidir. Fakat bu, sadece soyut anlamda bir onaylama olmamalıdır. Onaylamanın doğru testi, ötekimizin tekrar etmesini istemekle yüzleştiğimizde söz konusu olabilir. Kuşkusuz ebedî tekrarı istemek, yukarıda da işaret edildiği üzere, teslim olduğumuz, her şeyi tasvip ettiğimiz anlamına gelmez. Zira ebedî

tekrar içerisinde öteki de ebedî karşıtımız olarak kalacak ve bizim onu onaylamamız da bir rakibin varlığını onaylama şeklinde olacaktır⁶¹¹.

Agonistik demokrasi, yalnızca Nietzsche'nin etiğiyle değil, daha önce Nietzsche'nin etiğinin sorunlarını gidermede yardımcı olacağını belirttiğimiz ve Nietzscheci perspektif içerisinde dahil etmiş olduğumuz Foucault'nun etiği ve Heidegger'in düşüncelerinin etik içerimleriyle de, yani Nietzscheci etik ile de desteklenebilir. Kişinin mücadele halinde olduğu ötekine yönelik ilgisini (agonistik saygı), kendine kapanmayı önlediği için, kendine yönelik ilgisinin, kendini yaratmasının, dolayısıyla da özgürlüğünün önkoşulu olarak gören Foucault'nun etiğinin ve Varlık ve varlıklar arasındaki ontolojik ayırımla, hem varlıkların izolasyonunu önleyerek, varlıklar arasındaki bağlantıyı, hem de varlıkların Varlık'la olan bağlantısının bir sonucu olarak, Varlık'ın varlıklarda kendini açığa çıkarması anlamında, varlıkların özgürlüğünü güvence altına alan Heidegger'in hakikat anlayışının, agonistik demokrasinin ihtiyaç duyduğu farklılık ve bütünlük nosyonlarını besleyeceği açıktır.

⁶¹¹ Hatab, a.g.e., s. 158.

SONUÇ

İYİNİN ve KÖTÜNÜN AŞAĞISI YA DA POLİTİKANIN SONU

İyinin ve kötünün ötesinde olan, nihilizm sorununun üstesinden gelmeye yönelik çabasında Nietzsche'nin merkezî ilgisini oluşturur. Nietzsche için iyi ve kötü, insanın gerçekte güçsüzlüğünden kaynaklanan varoluşsal acıyı telafi etmenin bir aracı olarak kendi halinde anlam, amaç ve değerden bağışık olan yaşama dikte etmiş olduğu kategorilerdir. Nietzsche'ye göre, yaşamı, ona dikte edilen iyi-kötü ayrımıyla yargılamanın beraberinde getireceği şey ise, yaşamın yadsınması, fakirleştirilmesi, yani nihilizmdir. Bu nedenle nihilizm sorunu ile sahici bir mücadele ancak soruna temel teşkil eden iyi-kötü ayrımının ötesine geçerek, yaşamın masumiyetinin teslim edilmesiyle mümkün olabilir. Nietzsche'de yaşamı onaylayıcı tutum ile karakterize edilen üst insan bu imkâna işaret eder.

Kuşkusuz Nietzsche'nin iyinin ve kötünün ötesi ile kastettiği, iyi ve kötünün, yani değerlerin terk edilmesi değildir. Aynı şekilde, yaşamın onaylanması ile kastettiği şey de, insanın bütün değerlerinden yalıtılmış haline karşılık gelen, insan-hayvan düzeyinin yüceltilmesi değildir. Nietzsche'nin ahlâkı insanın bir önyargısı olarak gördüğü ve böyle bir önyargıya sahip olmayan hayvan ile kıyaslandığında, insanın ahlâk sahibi olmakla, kendisini yaşamdan bıktırıcı bir yüke sahip olduğunu düşündüğü⁶¹² doğru olsa da, bu hiçbir şekilde Nietzsche'nin ahlâkı reddettiği anlamına gelmez. Tersine Nietzsche ahlâkı, insanın ayırıcı bir vasfı olarak görür. Onun eleştirdiği ve ötesine geçilmesi gerektiğini düşündüğü şey, ahlâkın kendisi değil, belirli bir iyi-kötü ayrımına dayalı Hıristiyan ahlâkıdır.

Tam da bu nedenle, Badiou'nun, Nietzsche'nin üstinsanın iyi ve kötüye yabancı olan *insan-hayvana* gönderme yaptığı yönündeki değerlendirmesine katılmıyoruz. İnsan-hayvanın iyinin ve kötünün aşağısında bir yaşamı cisimleştirdiği ve iyinin ve kötünün aşağısında olan bir dünyada geçerli tek normun, yaşam gücünün normu olduğu hususunda Badiou elbette haklıdır⁶¹³. Fakat Nietzsche'nin üstinsanı, iyi-kötü ayrımı ile kirletilmiş bir hayattan, "iyinin ve kötünün aşağısında kalan hayatın

⁶¹² Nietzsche, **Tarih Üzerine**, s. 61-62.

⁶¹³ Badiou, **a.g.e.**, s. 65.

acımasız masumiyetine” bir geri dönüşü ima etmez. Nietzscheci perspektifte iyinin ve kötünün aşağısında bir hayat, kendisinde insanî hiçbir şeyden bahsedilemeyecek olan bir organizmanın hayatıdır. Nietzsche, temelinde metafiziksel iyi-kötü ayırımının bulunduğu nihilistik bir yaşam ile özdeşleştirdiği insanın alt edilmesi gerektiğini söylese de, insanı, insan-hayvandan daha değerli bir varlık biçimi olarak görür. Nietzsche’nin insanın üstesinden gelinmesiyle, yani üstinsan ile muradı, insanın terk edilmesi değil, nitelikçe daha yüksek bir varlık düzeyine çıkarılmasıdır.

Nietzscheci perspektifle değerlendirildiğinde, Badiou’nun, iyinin ve kötünün aşağısı⁶¹⁴ olarak kavramlaştırdığı ortam, nihilizmin en ileri formuyla hüküm sürdüğü günümüz dünyasına karşılık gelir. Nietzsche’de son insanın konformizmi, Heidegger’de ise, Varlık’ın unutulmasının da unutulması ile karakterize edilen bu dünyada nihilizm, değerler konusundaki uzlaşmazlıktan çok daha derin biçimiyle, her hareketi kendi mantığına tabi kılmak suretiyle, neyin iyi, neyin kötü olduğu hususunu anlamsız hale getiren “düzen” olarak deneyimlenir. Uyumun, insanın varlığını sürdürmesinin olmazsa olmaz koşulunu oluşturduğu ve değer yargılarının bir hükmünün olmadığı söz konusu düzen içerisinde, varlık koşulunu değerini oluşturduğu insan, insan-hayvana; bir değerler birlikteliğine karşılık gelen topluluk ise, birbirlerinden yalıtık insanların bir aradalığı anlamında yığına dönüşeceği için, burada insanın ve topluluğun varlığından söz edilemeyeceği açıktır.

İyinin ve kötünün aşağısı, yalnızca insan ve topluluğun değil, politikanın da sonuna işaret eder. Her şey gibi politika da, düzenin rasyonel mantığına tabi hale geldiği için, değişim ve dönüşümün imkânını oluşturma, yani yön tayin edebilme vasfını kaybederek hiçleşir. Hedeflerin rasyonel kesinliğinin kutsandığı ve bu hedeflerin tartışılmasının irrasyonel olarak görüldüğü günümüz dünyasında politika, iyi ve kötü olan karşısında kayıtsızdır. Masum insanların bombalanarak öldürülmesinin ya da insanların büyük bir bölümünün yoksul bırakılmasının politik karar alıcılar açısından bir önemi yoktur; politik karar alıcılar, politik rasyonalite gereği güçlü olanla müttefik olmak, ekonomik rasyonalite gereği verimliliği maksimize edici programları uygulamak durumundadırlar. Günümüzde politik programlar ve politik dünya görüşleri arasındaki

⁶¹⁴ A.g.e., s. 66.

farklılıkların önemini kaybetmesi de, iyi ve kötü olana kayıtsız rasyonalitenin politikaları değerlendirmenin tek ölçütü olarak kabul edilmesinin, yani politikanın teknik bir faaliyet haline gelmesinin bir sonucudur.

Politikanın söz konusu görünümü dikkate alındığında Kojève ve Fukuyama'nın öğrencisi oldukları Hegel'in tarihin sona erdiğine ilişkin değerlendirmesini hatırlatmakta haklı olduklarını söyleyebiliriz. Gerçekten de eğer politika, Strauss'un belirttiği gibi, içinde bulunulan durumun daha iyiye doğru değişimine yönelik bir imkân içeriyorsa, günümüzde bu anlamıyla politika, iyi-kötü ayrımı üzerinde temellenen ve her biri daha iyi bir dünya sunma iddiasındaki politik ideolojilerin ortadan kalkmasıyla birlikte sona erdiği için, değişim, yani tarih de sona ermiştir.

Bu sonu olumlayanlar açısından bakıldığında, ortada yakınılması gereken bir durum yoktur. Onlar için tarihin sonu, insanın nesnel hakikatle birlikte, ideal politik düzene de ulaştığının bir göstergesidir. İdeal politik düzen ve onun nesnel bilgisine, yani "iyi"ye ulaşıldığına göre, gerçekliğe ilişkin eksik bilgidен kaynaklanan ve bu nedenle de, iyi olanın arayışında olan ideolojik politika anlayışının, yerini mevcut olanın işletilmesine dayalı teknik bir politika anlayışına bırakmasından daha doğal bir şey olamaz.

Nietzscheci perspektif bakımından ise, tarihin sonu, insanlığın bugüne kadar karşılaştığı en ciddî soruna işaret eder. Tarihin sonu, tam da "iyi"nin zaferi olması nedeniyle ciddî bir sorundur. Çünkü iyinin zaferi, iyi-kötü ayrımının ortadan kalkması, bu ise, yeniye açıklığın kaybedilmesi, yani insanın, kendisini bir organizmadan ayırt eden mahiyetini kaybetmesi demektir. Yaşam, içerisinde her şeyin kendisini yinelediği, iyinin ve kötünün aşağısındaki nihilistik düzenine insanı da dahil ettiği için, tarihin sonu, nihilizmin zaferidir. Geçerli norm olarak yalnızca kendisinin kaldığı tarihin sonunda yaşam, bütün masumiyetiyle ayaktaadır; fakat onu değerli kılacak, değerleriyle hiçliğini varlık haline getirecek insanı kendisine tabi kıldığı için, anlamını kaybetmiştir. Bu anlam kaybında en derin ifadesini bulan nihilizm sorununun Nietzscheci perspektifte Batı metafiziğine ait bir sorun olarak görüldüğü doğrudur. Fakat Heidegger'in, metafiziğin bürünmüş olduğu nihai biçim olarak gördüğü teknolojinin günümüz dünyasındaki hakimiyeti dikkate alındığında, bugün nihilizm sorununun global bir

sorun olduğu da aynı ölçüde doğrudur. Her şeyin, anlamını kaybederek hiçleştii nihilizm çağında Nietzscheci perspektifin dikkat çektiği husus, mevcut insan anlayışının ötesinde bulunan, yaşama anlamını verecek insana, nasıl ulaşılabilceği üzerinde düşünmenin önemidir. Bu düşünmenin ise, mevcut olanın işleyişi içinde anlamını kaybetmiş olan politika üzerine bir düşünmeyi beraberinde getireceği açıktır.

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.
- ARENDT, Hannah, **İnsanlık Durumu**, (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.
- BAUMAN, Zygmunt, **Postmodern Etik**, (Çev. Alev Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.
- BEHLER, Ernst, **Confrontation, (Derrida / Heidegger / Nietzsche)**, (Translated by Steven Taubeneck), Stanford University Press, California, 1991.
- BEISER, Frederick, "The Enlightenment and Idealism", **The Cambridge Companion to German Idealism**, (Ed. Karl Ameriks), Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- BENHABİB, Şeyla, **Modernizm, Evrensellik ve Birey**, (Çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999.
- BERGOFFEN, Debra B., "Perspektivism Without Nihilism", **Nietzsche as Postmodernist**, (Ed. Clayton Koelb), The State University of New York Press, 1990.
- BERKOWITZ, Peter, **Bir Ahlâk Karşıtının Etiği**, (Çev. Ertürk Demirel), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003.
- BERLIN, Isaiah, "İki Özgürlük Kavramı", (Çev. Mehmet Saygılı-Enis Oktay), **Cogito**, Sayı 15.
- BERTENS, Hans, **The Idea of The Postmodern**, Routledge, USA and Canada, 1995.
- BEST, Steven, **The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas**, Guilford Press, New York-London 1995.

- BEST, Steven; KELLNER, Douglas, **Postmodern Teori**, (Çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.
- BOWIE, Andrew, “Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling”, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, <http://plato.stanford.edu/entries/schelling> 25.10.2003.
- CAYGILL, Howard, “The Return of Nietzsche and Marx”, **Nietzsche, Feminism and Political Theory**, (Edited by. Paul Patton), Routledge, 1993.
- 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., **Kimlik ve Farklılık**, (Çev. Fermâ Lekesizalın), Ayrıntı Yayınları İstanbul 1995
- CONNOLLY, William E., **Political Theory and Modernity**, Cornell University Press, Ithaca and London 1993.
- CONWAY, Daniel, **Nietzsche and The Political**, Routledge, London and New York 1997.
- COOPER, David E., “Modern European Philosophy”, **The Blackwell Companion to Philosophy**, (Ed. Nicholas Bunnin and E. P. Tsui-James), Blackwell Publishers, Oxford 1998.
- COPLESTON, Frederick, **Felsefe Tarihi 7/2: Nihilizm ve Materyalizm**, (Çev. Deniz Canefe), İdea Yayınları, İstanbul, 1998.
- COPLESTON, **Nietzsche, Friedrich: Philosopher of Culture**, Burns Oates and Washbourne LTD., London, 1942.
- CROSBY, Donald A., **The Specter of Absurd: Sources and Criticisms of Modern Nihilism**, State University of New York Press, Albany, 1988.
- ÇİĞDEM, Ahmet, **Bir İmkân Olarak Modernite**, İletişim Yayınları, İstanbul 1997.
- DALLMAYR, “Heidegger, on Ethics and Justice”, **The Other Heidegger**, Cornell University Press, New York, 1993.
- DALLMAYR, Fried, “Ontology of Freedom: Heidegger and Political Philosophy”, **Political Theory**, May 1984.
- DANTO, Arthur, **Nietzsche**, (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma, İstanbul 2002.
- DELEUZE, Gilles, **Nietzsche and Philosophy**, (Translated by Hugh Tomlinson), The Athlone Press, New York, 1989.

- DETWILER, Bruce, **Friedrich Nietzsche and The Politics of Aristocratic Radicalism**, The University of Chicago Press, Chicago and London 1990.
- DREYFUS, Hubert L., "Heidegger on the Connection Between Nihilism, Art, Technology and Politics", **The Cambridge Companion to Heidegger**, (Edited By. Charles B. Huignon), Cambridge University Press, New York 1993.
- FALZON, Christopher, **Foucault ve Sosyal Diyalog**, (Çev. Hüsamettin Aslan), Paradigma, İstanbul 2001, s. 92.
- FERRER, Daniel Fidel, "Heidegger's Encounter with F. W. J. Schelling: The Questions of Evil and Freedom End of Metaphysics", <http://www.lib.cmich.edu/bibliographers/html/04.11.2003>.
- FEUERBACH, Ludwig, **Geleceğin Felsefesinin İlkeleri**, (Çev. Oğuz Özügül), Ara Yayınları, İstanbul, 1991.
- FLEMING, Marie, "Working in the Philosophical Discourse of Modernity: Habermas, Foucault, Derrida", **Philosophy Today**, Spring 1996; 40.
- FOUCAULT, Michel, "Ahlâkın 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, "Özne ve İktidar", (Çev. Osman Akınbay) **Özne ve İktidar**, (Der. Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.
- FREY, Herbert, "Marcel Gauchet's Disenchanted World and Nietzsche's Concept of Nihilism" **Method and Theory in The Study of Religion**, Volume 14.
- GANDESHA, Samir, "Nietzsche and Selfmockery of Reason", **European Legacy**, Vol. 3, No: 4.
- GIDDENS, Anthony, **Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji**, (Çev. Ahmet Çiğdem), Vadi Yayınları, Ankara 1992.
- GILDIN, Hilail, "Leo Strauss and The Crisis of Liberal Democracy", **The Crisis of Liberal Democracy**, (Ed. Deutsch, Kenneth L. and Soffer, Walter), State of New York Press, Albany 1987.

- GUNNEL, John G., "Political Theory and Politics: The Case of Leo Strauss and Liberal Democracy", **The Crisis of Liberal Democracy**, (Ed. Deutsch, Kenneth L. and Soffer, Walter), State of New York Press, Albany 1987.
- HABERMAS, Jurgen, "Demokrasinin Üç Normatif Modeli", **"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları**, (Çev. İlknur Aka), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002.
- HABERMAS, Jurgen, **Kamusalığın Yapısal Dönüşümü** (Çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar), İletişim Yayınları, İstanbul 1997.
- HABERMAS, Jurgen, **Legitimation Crisis** (Translated By. Thomas McCarthy), Bacon Press, Boston 1975.
- HABERMAS, Jurgen, **Rasyonel Bir Topluma Doğru** (Çev. Ahmet Çiğdem-Mehmet Küçük), Vadi Yayınları, Ankara 1992.
- HABERMAS, Jurgen, **The Philosophical Discourse of Modernity**, (Translated by: Frederick G. Lawrence), The MIT Press, Cambridge 1991.
- HARDT, Michael, **Gilles Deleuze 'Felsefede Bir Çıracılık'**, (Çev. İsmail Öğretir-Ali Utku), Birey Yayıncılık, İstanbul 2002.
- HATAB, Lawrence, J. **A Nietzschean Defense of Democracy**, Open Court Publishing Company, Chicago 1995.
- HAVAS, Randall, **Nietzsche's Genealogy**, Cornell University Press, Ithaca and London 1995.
- HEIDEGGER, Martin, "Letter On Humanism", **Pathmarks**, (Translated By., Frank A. Capuzzi), Cambridge University Press, 1999.
- HEIDEGGER, Martin, "Sanatın Yolu ve Düşüncenin Doğuşu", (Çev. Leyla Baydur-Hasan Ünal Nalbantoğlu), **Patikalar**, (Der. Hasan Ünal Nalbantoğlu), İmge Kitabevi, Ankara 1997.
- HEIDEGGER, Martin, "The Anaximander Fragment", **Early Grek Thinking**, (Çev. David Farrell and Frank A. Capuzzi), A Division of Harper Collins Publishers, Harper Sanfrancisco 1984.
- 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, **Being and Time**, (Translated by. Joan Stambough), State University New York Press, New York 1996.
- HEIDEGGER, Martin, **Bilim Üzerine İki Ders**, (Çev. Hakkı Ünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.
- 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, **Schelling's Treats on Essence of Human Freedom**, (Translated By. Joan Stanbaugh), Ohio University Press, Athens 1985.
- HEIDEGGER, Martin, **Tekniğe İlişkin Soruşturma**, (Çev. Doğan Özlem), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.
- HEIDEGGER, Martin, **Zaman ve Varlık Üstüne**, (Çev. Deniz Kandı), A Yayınevi, Ankara 2001.
- HORKHEIMER ve ADORNO, **Aydınlanmanın Diyalektiği I**, (çev. Oğuz Özgül), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995.
- HORKHEIMER ve ADORNO, **Aydınlanmanın Diyalektiği II**, (Çev. Oğuz Özgül), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1996.
- HORKHEIMER, Max, **Akıl Tutulması**, (Çev. Orhan Koçak), Metis Yayınları, İstanbul, 1994.
- HORNER, Robyn, **Rethinking God as Gift**, Fordham University Press, New York, 2001.
- JASPERS, Karl, **Nietzsche**, (Translated By. Charles F. Wallraff and Frederick J. Schmitz), The University of Arizona Press, 1965.
- KAUFMANN, **Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist**, Princeton University Press, New Jersey 1974.
- KENNINGTON, Richard H., "Strauss's Natural Right and History", **Leo Strauss Thought**, (Ed. Alan Rudolf), Lynne Rienner Publishers, Boulder and London, 1991.

- KEYMAN, Fuat E., “Demokrasi, Topluluk ve Fark: Türkiye’de Liberalizm Tartışmasına Kuramsal Bir Katkı”, **Türkiye ve Radikal Demokrasi**, Alfa Kitabevi, İstanbul 2000.
- KEYMAN, Fuat, **Küreselleşme, Devlet, Kimlik/Farklılık: Uluslar arası İlişkiler Kuramını Yeniden Düşünmek**, Alfa Kitabevi, İstanbul 2000.
- KLINE, George L., “Presidential Address The Use and Abuse of Hegel by Nietzsche and Marx”, **Hegel and His Critics**, (Ed. William Desmond), State University of New York Press, New York 1989.
- KOJÈVE, “Efendi ve Köle Diyalektiği”, **Hegel Felsefesine Giriş**, (Çev. Selahattin Hilav), Y. K. Y., İstanbul 2000.
- KOJÈVE, “Hegel’de Gerçekliğin Diyalektiği ve Fenomenolojik Yöntem”, **Hegel Felsefesine Giriş**, (Çev. Selahattin Hilav), Y. K. Y., İstanbul 2000.
- KRANZ, Walter, **Antik Felsefe**, (Çev. Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınları, İstanbul 1994.
- KUÇURADİ, Ioanna, **Nietzsche ve İnsan**, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1997.
- KÜNG, Hans, **Does God exist?**, (Translated by: Edward Quinn), St James’s Place, London, 1980.
- LAMPERT, Laurence, **Nietzsche’s Teaching**, Yale University Press, New Haven and London 1986.
- LEVINE, Peter, **Nietzsche and the Modern Crisis of the Humanities**, State University of New York Press, Albany 1995.
- LÖWITH, Karl, **Martin Heidegger and European Nihilism**, (Translated by: Gary Steiner), Columbia University Press, New York, 1995.
- LYOTARD, “Postmodernizm Nedir?” **Postmodern Durum**, (Çev. Çiğdem, Ahmet), Vadi Y., Ankara, 1997.
- MACINTYRE, Alasdair, **Erdem Peşinde** (Çev. Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.
- MACINTYRE, Alasdair, **Ethik’in Kısa Tarihi**, (Çev. Hakkı Hünler-Solmaz Zelyüt Hünler), Paradigma, İstanbul 2001.
- MARSHALL, Peter, **Anarşizmin Tarihi**, (Çev. Yavuz Alogan), İmge Kitabevi, Ankara, 2003.

- MARTIN, Glen T., **From Nietzsche to Wittgenstein: The Problem of Truth and Nihilism in The Modern World**, Peter Lang Publishing Inc., New York, 1989.
- MARX, “Feuerbach Üzerine Tezler”, (Çev. Ahmet Kardan), **Alman İdeolojisi [Feuerbach]**, Sol Yayınları, İstanbul, 1992.
- MAY, Simon, **Nietzsche’s Ethics and His War on ‘Morality’**, Oxford University Press, Oxford 1999.
- MCCORMICK, John, P., “A Critical versus Geneological ‘Questioning’ of Technology: Notes on How Not to Read Adorno and Horkheimer”, **Confronting Mass Democracy and Industrial Technology: Political and Social Theory From Nietzsche to Habermas**, (Ed. John P. McCormick), Duke University Press, Durham and London 2002.
- MILLER, Eugene F., “Leo Strauss-Siyaset Felsefesinin Yeniden Canlanması”, **Çağdaş Siyaset Felsefecileri** (Der. A. De. Crespigny-K.R. Minogue), (Çev. Alaattin Şenel), Remzi Kitabevi, İstanbul 1994.
- MINSON, Jeffrey, **Genealogies of Morals**, Macmillan Press, London 1988.
- MORRIS, Brian, **Western Conception of Individual**, Berg Publisher Limited, New York/Oxford, 1991.
- MYERS, David B., “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.
- NEWELL, 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.
- NIETZSCHE, Friedrich, “Homeros’un Yarıışı”, (Çev. Gürsel Aytaç) **Yazılmamış Beş Kitap İçin Beş Önsöz**, (Çev. Gürsel Aytaç), Say Yayınları, İstanbul 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich, “On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense”, **The Portable Nietzsche**, (Selected and Translated by. Walter Kaufmann), Penguin Books, New York 1976.

- NIETZSCHE, Friedrich, “Yunan Devleti”, **Yazılmamış Beş Kitap İçin Beş Önsöz**, (Çev. Gürsel Aytaç), Say Yayınları, İstanbul 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich, **Ahlâkın Soykütüğü Üstüne**, (Çev. Ahmet İnam), Gündoğan Yayınları, Ankara 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich, **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, (Çev. A. Turan Oflazoğlu), Cem Yayınevi, İstanbul 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich, **Deccal**, (Çev. Hüseyin Kahraman), Yönelim Yayıncılık, Ankara 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich, **Ecce Homo**, (Çev: Can Alkor), Say Yayınları, İstanbul, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich, **Putların Alacakaranlığı**, (Çev. Hüseyin Kaytan), Akyüz Yayınları, İstanbul 1991.
- NIETZSCHE, **İnsanca Pek İnsanca**, (Çev. Cemal Atila), Say Yayınları, İstanbul 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich, **İyinin ve kötünün Ötesinde**, (Çev. Ahmet İnam), Gündoğan Yayınları, Ankara 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich, **Tan Kızılığ**, (Çev. Hüseyin Salihoglu-Ümit Özdağ), İmge Kitabevi, Ankara 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich, **Tarih Üzerine**, (Çev. Nejat Bozkurt), Say Yayınları., İstanbul 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich, **The Gay Science**, (Translated by Kaufmann, Walter), Random House Inc., New York, 1974.
- NIETZSCHE, Friedrich, **The Will to Power**, (Translated by Kaufmann, Walter and R. J. Hollingdale), Random House, New York, 1967.
- NIETZSCHE, Friedrich, **Tragedyanın Doğuşu**, (Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu), Say Yayınları, İstanbul 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich, **Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe**, (Çev. Nusret Hızır), Kabalcı Yayınları., İstanbul 1992.
- NIHISTANI, Keiji, **The Self-Overcoming of Nihilism**, (Translated by: Graham Parkes), State University of New York Press, New York, 1990.
- OWEN, David, “The Judgment of the Nietzsche: Philosophy, Politics, Modernity”, **Politics and Modernity**, (Ed. Irving Velody and Robin Williams), Sage Publications, London 1992.

- 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.
- ÖZLEM, Doğan, “Heidegger ve Teknik”, **Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci**, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1999.
- PANGLE, Thomas, L., “Nihilism and Modern Democracy in the Thought of Nietzsche”, **The Crisis of Liberal Democracy**, (Der. Deutsch, Kenneth L. and Soffer, Walter), State of New York Press, Albany 1987.
- PATTON, Paul, “Politics and The Concept of Power in Hobbes and Nietzsche”, **Nietzsche, Feminism and Political Theory**, (Ed. Patton, Paul), Routledge, London, 1993.
- PEARSON, Keith Ansell, **Kusursuz Nihilist**, (Çev. Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.
- PEARSON, **Nietzsche Contra Rousseau: A Study of Nietzsche’s Moral and Political Thought**, Cambridge University Press, New York 1995.
- PIEPER, Annemarie, **Etığe Giriş**, (Çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999.
- PRATT, Alan, “Nihilism”, **The Internet Encyclopedia of Philosophy**, <http://www.utm.edu>, 19.07.2005.
- RORTY, **Olumsuzluk İroni ve Dayanışma**, (Çev. Mehmet Küçük – Alev Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995.
- RORTY, Richard, **Essays on Heidegger and Others**, Volume 2, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- ROSEN, Stanley, **Nihilism: A Philosophical Essay**, St Augustine’s Press, Indiana, 2000.
- RUSSELL, Bertrand, **Batı Felsefesi Tarihi III**, (Çev. Muammer Sencer), Say Yayınları, İstanbul, 1996.
- RUSSELL, Bertrand, **Bilim ve Din**, (çev. Hilmi Yavuz), Cem Yayınevi, İstanbul, 1999.
- SADLER, Ted, “The Postmodern Politization of Nietzsche”, **Nietzsche, Feminism and Political Theory**, (Edited by. Paul Patton), Rutledge, 1993.

- SARIBAY, Ali Yaşar, “Postmodern Kapitalizm Olarak Globalizm ve 1980’ler Türkiye’si”, **Modernitenin İronisi Olarak Globalleşme**, Everest Yayınları, İstanbul 2004.
- SARTRE, “Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir”, **Hümanizmin Özü**, (Çeviren ve Derleyen. Ahmet Aydoğan), İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- SCHELER, Max, **Hınç**, (Çev. Abdullah Yılmaz), Kanat Kitap, İstanbul 2004.
- SHELLING, **Of Human Freedom**, (Translated By. James Gutmann), The Open Court Publishing Company, Chicago 1936.
- SCHROEDER, Ralph, **Max Weber ve Kültür Sosyolojisi**, (Mehmet Küçük), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1996.
- SCHUTTE, Ofelia, **Beyond Nihilism: Nietzsche Without Masks**, The University of Chicago Press, Chicago, 1984.
- SCOTT, Charles E., **The Question of Ethics**, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1990.
- SIM, Stuart, “Postmodernism and Philosophy”, **The Routledge Critical Dictionary of Postmodern Thought**, Routledge, New York, 1999.
- SMITH, Steven B., “*Destruktion* or Recovery?: Leo Strauss’s Critique of Heidegger”, **Confronting Mass Democracy and Industrial Technology: Political and Social Theory From Nietzsche to Habermas**, (Ed. John P. McCormick), Duke University Press, Durham and London 2002.
- STAUTH, G., TURNER, B. S., **Nietzsche’nin Dansı**, (Çev. Mehmet Küçük), Ark Yayınları, Ankara, 1995.
- STEINER, George, **Heidegger**, (Çev. Süleyman Kalkan), Vadi Yayınları, Ankara 1996.
- STEWART, Roderick M., “Nietzsche’s Perspectivism and the Autonomy of Master Type”, **Nous**, Volume 20, Issue 3, (Sep., 1986).
- STIRNER, Max, **Ego and His Own**, (Translated By. Steven T. Byington), Benj. R. Tucker Publisher, New York, 1907.
- STRAUSS, Leo, **Natural Right and History**, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1953.
- STRAUSS, Leo, **What is Political Philosophy**, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988, s. 10.

- STRONG, Tracy B., “‘What Have We to Do With Morals?’ Nietzsche and Weber on History and Ethics”, **Politics and Modernity**, (Ed. Irving Velody and Robin Williams), Sage Publications, London 1992.
- STRONG, Tracy B., **Friederich Nietzsche and The Politics of Transfiguration**, University of Illinois Press, Chicago, 2000.
- SURBER, Jere Paul, **Culture and Critique** “An Introduction to the Critical Discourses of Cultural Studies”, Westview Press, United States of America, 1998.
- SWINGEWOOD, Alan, **Kitle Kültürü Efsanesi**, (Çev. Aykut Kansu), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1996.
- TANNER, Michael, **Nietzsche**, Oxford University Press, London, 1995.
- TAYLOR, Charles, “Negatif Özgürlük Anlayışının Yanılgısı”, (Çev. Özden Arıkan), **Cogito**, Sayı 15.
- TEKELİOĞLU, Orhan, **Foucault Sosyolojisi**, Alfa Yayınları, İstanbul 2003.
- TEPE, Harun, “Bir Felsefe Dalı Olarak Etik”, **Doğu-Batı**, Ağustos-Eylül-Ekim 1998.
- 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.
- THIELE, Poul Leslie, “The Agony of Politics: The Nietzschean Roots of Foucault’s Thoughts”, **The American Political Science Review**, Volume 84, Issue 3, September 1990, (s. 907-925).
- TOCQUEVILLE, **Democracy in America**, Volume II, Vintage Books, New York 1945.
- TURGENYEV, Ivan Sergeyeviç, **Babalar ve Oğullar**, (Çev. Melih Cevdet Anday), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1983.
- UNGER, Peter, “Scepticism and Nihilism”, **Nous**, Volume 14, Issue 4, 1980.
- 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.

- VERSENYI, Laszlo, **Sokrates ve İnsan Sevgisi**, (Çev. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara 1995.
- VILLA, Dana R., “Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action”, **Political Theory**, Vol. 20, No. 2, May 1992.
- WARNER, J. 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, N0. 2., May 1985.
- WARREN, Mark, **Nietzsche and Political Thought**, The MIT Press, Cambridge And London, 1991.
- WEBER, Max, **Sosyoloji Yazıları**, (Çev. Taha Parla), İletişim Yayınları, İstanbul 1996.
- WHITE, Carol J., “The Time of Being and The Metaphysics of Presence”, **Man and World 29**, 1996.
- WHITE, Richard J., **Nietzsche and the Problem of Sovereignty**, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1997.
- WITTGENSTEIN, **Felsefi Soruşturmalar**, (Çev. Deniz Kanit), Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998.
- WOODWARD, Ashley, “Nihilism and Postmodern in Vattimo’s Nietzsche”, **Minerva-An Internet Journal of Philosophy 6** (2002), (s. 51-67).
- ZUPANČIČ, Alenka, **En Kısa Gölge**, (Çev. Seyhan Bozkurt), Encore Yayınları, İstanbul 2005.