

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Nietzsche ve Teoloji

"Tanrı'yı ilk insanların hayal gücü, ölüme karşı bir silah olarak icat etti"
Hans Abendroth



79

düşünbil

ÖZGÜRLÜK, DÜŞÜNMEKTİR

MAYIS 2019 | YIL 13 | FİYATI 20 TL



düşünbil

AYLIK FELSEFE DERGİSİ

YIL 13 / SAYI 79 / MAYIS 2019

İmtiyaz Sahibi

Düşünbil Yayıncılık Tic. Ltd. Şti.
adına Olcay Yılmaz

Sorumlu Yazı İşleri ve
Genel Yayın Yönetmeni
Olcay Yılmaz

Yayın ve Çeviri Editörü
Cemre Yılmaz

Görsel Yönetmen
Olcay Yılmaz

Reklam ve Halkla İlişkiler
info@dusunbil.com
www.dusunbil.com/reklam

Kapak İllüstrasyon
Naci Yavuz

Üyelik Koşulları
Yıllık (12 Sayı) Abonelik: 240 TL
Yıllık Yurt-dışı Abonelik: 60 €
Kütüphanelere, Kurum ve Kuruluşlara
Yıllık Üyelik: 480 TL

Abonelik ve Dergi Satış: www.dusunbilkitap.com
Web: www.dusunbil.com
E-posta: bilgi@dusunbil.com

ISSN: 1309-3304
Yayın Süreli Yayın

Yönetim Adresi: Remzi Oğuz Arık Mah.
Büklüm Sok. No: 47/3 ÇANKAYA / ANKARA

Baskı: Desen Ofset
Birlik Mh. 448. Cd. 476. Sk. No:2
Çankaya, Ankara
Telefon: 0 (312) 4964343

Basım Tarihi: 24 Mart 2019
Baskı Adedi: 4.500
Dağıtım: Dünya Dağıtım

Makalelerde dile getirilen düşüncelerden ve kaynakların doğruluğundan yazarlar sorumludur. Düşünbil'de yayınlanan yazılar dergi yönetiminden izin alınmaksızın internet dahil herhangi bir yayın organında yayımlanamaz, çoğaltılamaz ve kaynak gösterilmeden kullanılamaz.

EDITÖRDEN

Uzun ve soğuk bir kıştan sonra nihayet bahar geldi. Ülkemize baharın gelişi kolay olmadı bu yıl. Bu zor günlerde derginin yaşaması için büyük çaba harcadık. 12 yıldır defalarca ekonomik kriz yaşadık; ama bu seferki çok başkaydı. Hala sıkıntılarımız devam ediyor. Ama siz okuyucularımız sayesinde bu krizi de atlatacağız. 'Düşünbil' ile düşünmeye devam edeceğiz.

Son 6 aydır çok sıkı çalıştık. Eksiklerimiz neler, nelerde yanlış yapıyoruz, başka neler yapabiliriz diye çok düşündük. Ve yeni kararlar aldık. Derginin genel konsepti olsun, düşünsel içerik olsun bundan sonra daha farklı bir Düşünbil göreceksiniz.

Rakamlardan belli oluyor ki gerek derginin fiyatından gerek bizim gözden kaçırdığımız hatalardan dolayı birçok kişi dergiyi almayı bıraktı. Yine rakamlar gösteriyor ki dergiyi almayı bırakan takipçilerimiz yeniden dergiyi almaya başladı. Bu bizim için sevindirici bir durum. Dergi fiyatlarının yüksekliği belli bir zaman sonra dengelenecek ve birkaç yıl içerisinde bu dengesizlik son bulacaktır. Okuyucunun hassas değerlendirmeleri olmasına rağmen 12 yıldır bizi takip ettiğinizi biliyoruz. Sadece takip ettiğinizi değil çevrenize önerdiğinizi de biliyoruz. Bununla yetinmeyip sosyal medya platformlarından da paylaşım yaparak Düşünbil'e katkı sunmanız bizi sevindiyor. Bu dergi hepimizin ve hepimizin katkıları ile çıktığının siz bizlerden daha iyi farkındasınız.

Bu sayıda Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" sözü üzerinden teolojik konuları ele almaya çalıştık. Biliyoruz ki Nietzsche, Türkiye'de en çok bilinen ve tanınan düşünür! Bizim de bu üçüncü Nietzsche sayımız. Beğeneceğinizden eminiz.

Keyifli okumalar...

Olcay Yılmaz



/dusunbildergisi



@dusunbildergisi



@dusunbildergisi

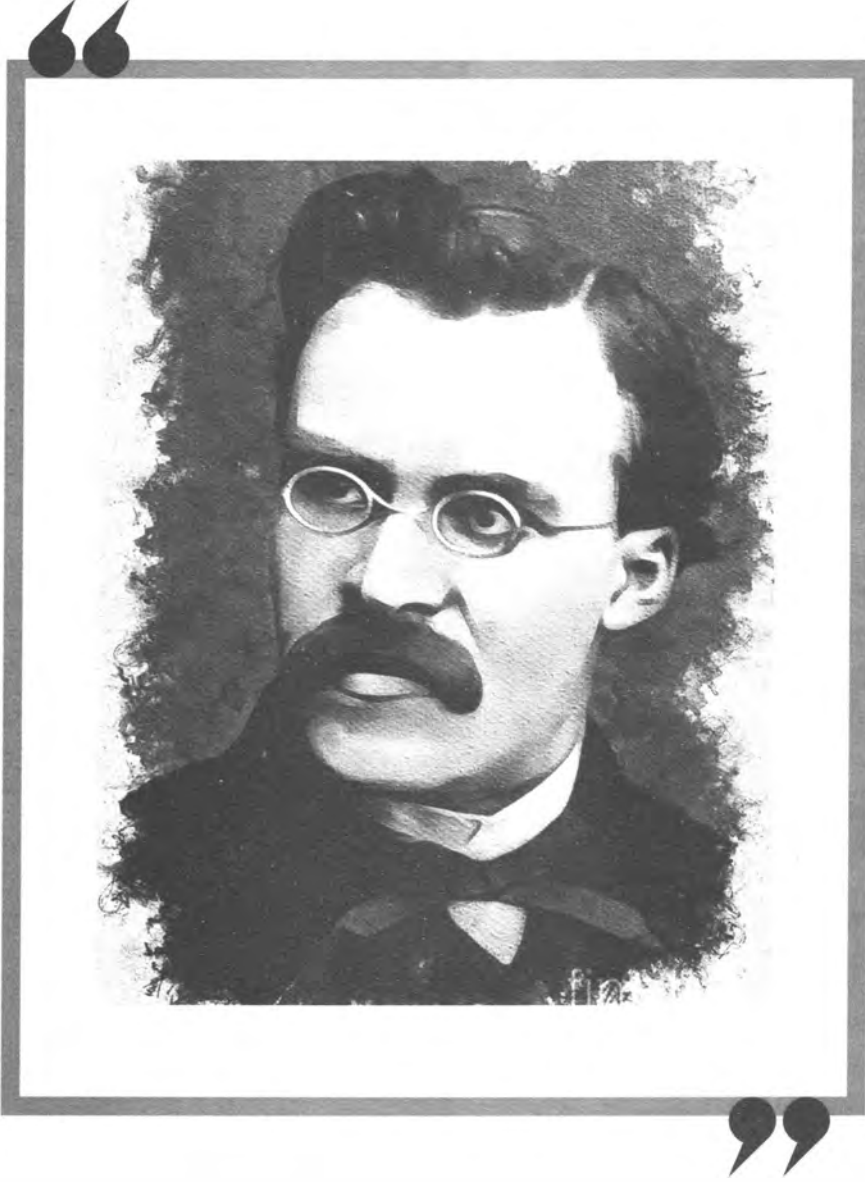


/dusunbildergisi

Her şeyi bilen ve her şeye kadir olan bir tanrı ve amacının yaratıkları tarafından anlaşılmamasına çalışan bir tanrı... İyiliklerin tanrısı olabilir mi? Sanki insanlığın selameti için sakıncası yokmuş gibi, sayısız şüpheyi ve tereddüdü binlerce yıl boyunca yaşatıp sürdüren tanrı, buna karşın gerçekte yanılmanın korkunç sonuçlarını belirsiz bir şekilde vaat etmiyor mu?

Tan Kızılığı - Ahlâksal Önyargılar Üzerine Düşünceler (1881)

Friedrich



Nietzsche

KAPAK

- 06** Yönsüz Labirent: Kutsalın Çıplaklığı
Yıldırım Ortaoğlu
- 10** Nietzsche İnanç Konusunda Haklı mıydı?: Ateist Şölenindeki Hayalet
John Gray
Çeviren: Arya Karadaş
- 13** Tanrının Son Ölümü
Oğuz Karayemiş
- 18** Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Tanrıyı Öldürme Denemesi
Seray Soysal
- 22** Friedrich Nietzsche ve Toplumsal Planları
Gavin Jacobson
Çeviren: Zeynep Şenel Gencer
- 25** Tanrı Öldü Bilincinin Felâketi
Tanrı'nın Ölümünün Dehşet Uyandırıcı ve İlham Verici Sonuçları
Josef Hasek Kılçıksız
- 31** Nietzsche "Tanrı Öldü" Yazdığında Aslında Ne Demek İstedi?
Josh Jones
Çeviren: Çağın Nevruz Özsoy
- 33** Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" Sözü Üzerine
Sebahattin Çevikbaş





- 39** Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger
Söyleşi: Richard Marshall
Çeviren: Müleyke Barutçu



- 44** Tanrı Olarak İnsan:
Bir Nietzsche Tragedyası
Oğuz Haşlakoğlu



- 50** Lacan'da Ego ve Özne
John P. Muller
Çeviren: Cemre Yılmaz

- 54** Lacan ve Heidegger:
'Arzunun Etiği' ve
'Sahiciliğin Etiği'
Richard Capobianco
Çeviren: Cemre Yılmaz



- 58** Sofistler ve Sokrates
Ali Karakaya

- 63** Karikatür

- 64** Okuma Önerisi



YÖNSÜZ LABİRENT: KUTSALIN ÇIPLAKLIĞI

YILDIRIM ORTAOĞLAN*



Dünyamız tedavi edilmesi gereken ölümcül bir hastalığa yakalanmıştır (1). Bu hastalığın belirtisi ise çağımız insanıdır. Nietzsche Tanrının ölümünü ilan ederek söz konusu hastalığa ilk teşhisi koyar. Teşhis ilkin Nietzsche'nin Hristiyan toplumunu bir arkeolog gibi ele almasıyla mümkün olur. Nietzsche'nin bunu çekiçle yapmasıysa onun "aşırılığın peygamberleri"nden biri olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Bu bağlamda Hristiyanlık, hınç (2) (*ressentiment*) varlığına gösterilen merhametten öte bir şey değildir –Nietzsche için Hristiyanlık merhametin (*Mitleid*) dinidir– (Nietzsche, 2014:12). Çünkü Hristiyanlık bir taraftan güçsüze yönelik merhamet etmeyi ya da acımayı kutsarken diğer taraftan Üstinsana (*Übermensch*) savaş baltalarını gösterir. Bunun yanı sıra Üstinsanı işaret eden tüm değerlere karşı bir ideal çıkartarak ona giden yolları engeller. Çünkü en kutsal olarak sunulan değerlerin perdesi altında *décadence* değerler vardır. Nietzsche için insanlığın en yüce değerlerinde güç istenci eksiktir. Bunun sonucu olarak da çöküş başlar. Çöküş mer-

hametin ya da acımanın erdem hatta temel erdem olarak görülmesinin yansımasıdır. Yaşam reddedilir –hâlbuki "neşeden daha gerekli ne vardır?" (Nietzsche, 2015a:1)–. Nietzsche, merhametin kutsandığı ve yaşamın reddedildiği yerde hiçliğin ortaya çıktığını söyler: "acıma, hiçliğe inandırır!.. Doğal olarak kimse 'hiçlik' demez buna: Biri 'ahiret' der, diğeri 'Tanrı', biri 'hakiki yaşam', diğeri Nirvana, günahattan kurtuluş, kutsanmışlık..." (Nietzsche, 2014:13).

Hristiyanlık, yaşamın reddiyle birlikte insanı hasta kılar. Bu durum, Hristiyan kurtuluş öğretisinin gizli amacını kendinde taşır. Nietzsche, kilisenin istediği dindar adamın bir tür *décadence* olduğunu dile getirir. Çünkü dindar adam için yalnızca kendisi vardır. Hristiyan kilisesine en büyük suçlama ise şu şekilde yöneltilir: "O, bana göre, düşünülebilecek yozlaşmaların tümünden daha büyüktür; olabilecek yozlaşmaların en kötüsüdür, olabilecek en uç yozlaşma istemidir" (Nietzsche, 2014:88). Bu bağlamda çürümüş olmayı, değeri değersizleştirmeyi, gerçeği

*Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doktora Öğrencisi

yalana dönüştürmeyi, dürüstlüğü alçaklığa çevirmeyi “insancıl” örtü altında saklar (Nietzsche, 2014:88). Böylesi bir belirleme yaşama karşı olmanın en açık göstergesidir. Sorulması gereken temel sorular şunlardır: Merhametle kutsanan ve yaşamın kendisine karşı alınan bu tavır nasıl aşılacaktır? Yaşamın “Güناه Keçisi” (3) olarak görüldüğü yerde onun Dionysosçu anlamına nasıl ulaşılacaktır?

Nasıl ki, toplumlar girdikleri girdaptan ve buhrandan çıkış yolunu “filozofun ölümü”nde görüyorsa (4) Nietzsche de “insanlığın” kurtuluşunu Tanrının ölümünde görmektedir. “Gerçekten ‘Yaşlı tanrının öldüğü’ haberini duyduğumuzda, biz filozoflara, ‘özgür ruhlar’a sanki üzerimizde yeni bir gün doğmuş gibi geliyor [...]” der Nietzsche (Nietzsche, 2003:212). Çünkü ancak Tanrının öldüğü yerde filozof –kültür hekimi olarak filozof– logosu duyabilir. Tanrının ölümü, mezarının başucunda “dualar etmekle” değil (5), ancak ve ancak O’nun mezar yerini unutmakla mümkün olabilir. Tanrının unutulması, insanın hincinin unutulmasıdır. Çünkü ancak unutmaya sahip, unutan bir insan değerleri değerden düşürüp yeni değerler yaratabilir. Hafıza ve hatırlama –unutmama– hincin döl yatağıdır (6). Nietzsche *Şen Bilim*’in “Yeni Savaşlar” kısmında Tanrının o dehşet verici gölgesinin binlerce yıldır bir mağarada “varlığını” sürdürdüğünü belirtir. Bunun sebebi ise insanların O’na karşı tutumudur. Eğer O’nun ötesine geçmek istiyorsak mağara duvarındaki o gölgeleri de ortadan kaldırmalıyız (Nietzsche, 2003:119).

Nietzsche’nin *Şen Bilim*’indeki *Kaçık Adam*’ı “herkes” bilir. Hani şu elinde feneriyle pazar yerinde Tanrıyı arayan, Tanrıya inanmayanlar tarafından dalga konusu olan, hor görülen, hincin kurbanı olan *Kaçık Adam*. Ama aslında hiç de “kaçık” değildir; biricik olanı, Hakikati, Tanrı-insan kavrayışından İnsan-tanrı kavrayışına geçildiğinin sessiz çılgınlığını dile getirir: “‘Tanrı nerede?’ diye sorar, şunu da söyleyeceğim, onu biz öldürdük –sizlerle ben! Onun katiliyiz hepimiz. Ama bunu nasıl yaptık?” (Nietzsche, 2003:130). Nietzsche, her tarafının, Tanrıyı gömen o mezar kazıcılarıyla sarıldığını görmektedir. Artık yaşamın biricik imkânı olan doğa, Tanrının çürümüş kokusundan başka bir şey hissettirmez. Bu durum *Kaçık Adam*’a şu sözleri söyler: “Tanrı

öldü! Tanrı öldü! Onu öldüren de biziz!”. Tanrıyı öldüren hatta O’nun çürümesine göz yuman bellidir. “Herkes” O’nun ölümünden sorumludur. En kutsal olanın kanı katillerin bıçağıyla kana bulanmış, yer, Tanrının kanıyla susuzluğunu gidermiştir. Nietzsche sorar: “Hangi suyla arıtabiliriz kendimizi?” Artık Tanrı ölmüş, O’nu öldürenin kefarecini ödeme zamanı gelmiştir; ama nasıl ödeneceği büyük bir gizem içindedir. Tanrının yerini almaya gözlerini dikmiş katiller “tarihin bir parçası” olacaktır. *Kaçık Adam*’ın dile getirdiği Hakikate hâlâ yüz çevrilmekte, gözlerinin önünde apaçık olana yaşamın en anlamsız “horoz ötüşü”ymüş gibi sırt dönülmektedir. Söylenen kulaklara ulaşır; ama onu dinleyen kulaklar bu Hakikati iştirme gücüne sahip değildir. Hatta işittikten sonra da onu anlayamazlar. Çünkü “Uykudayken ne yaptığını unutan diğer insanlar gibi bunlar da uyanırken ne yaptıklarının farkında değiller” (Herakleitos, Fragman 1). *Kaçık Adam* zamanından önce geldiğini söyler. Karşılaştığı sürü insanın bu Hakikati duyacak yetiye sahip olmadığı ise aşikârdır.

Ve Böyle Söyledi Zerdüş’tü müjdeleyen *Şen Bilim*’in *Kaçık Adam*’ı sözlerini şöyle bitirir: “Tanrının türbeleri, mezarları değilse nedir bu kiliseler?” (Nietzsche, 2003:131). Tanrının ölümüyle birlikte Hristiyan Tanrısına olan inanç derinden sarsılmıştır. Ve O’na inanmak artık olanaksız hale gelmiştir.

Kaçık Adam, Tanrının ölümüyle en açık şekilde karşılaştığımız bölümlerden biridir. Tanrının ölümünden sorumlu olmakla birlikte *Kaçık Adam*’ın “suç” ortakları vardır. Kimdir bu “suç” ortakları? Bu soru bizi doğrudan “İnsan kimdir?”, “Nietzsche için insanın anlamı nedir?” sorularıyla karşı karşıya bırakır. Nietzsche insanın tamamlanmamış bir şey olduğunu söyler (Nietzsche, 2016:5). İnsanın bu durumu, kendisinin hayvan ve Üstinsan arasında bir ip olmasıyla ilişkilidir. İnsanın anlamı, sona ermiş veya olması gereken yere varmış bir şeyde değil, bir köprü olmasında açığa çıkar. İşte insanı büyük yapan da budur, bir amaç değil; “bir öteye-geçiş, bir batış olmasıdır” (Nietzsche, 2016:8). Bundan dolayı insan, aşılabilecek bir şey olarak görülür (Nietzsche, 2016:31). Söylenbilir ki, insan yaşamı, kendinde değişmeyen bir şey üzerine kurulu değil; aksine sürekli bir oluş ve dolayısıyla kendini aşma üzerine kuruludur (7).



Nietzsche'nin insana yönelik bir başka belirlemesi ise son insandır. Son insan, en aşağılık olan şeydir. Son insan, en uzun süre yaşayandır. Ve sorar: "Sevgi nedir? Yaratılış nedir? Özlem Nedir? Yıldız nedir?". Mutluluğu bulduğuna inanır ve gözlerini usulca kırpar (Nietzsche, 2016:11). Son insanın hayatında çobanın yeri yoktur. Onun biricik yaşamı sürü insanı olmaya dayanır. Son insanın ırmağında herkes aynı suyu içer, aynı şeyi ister ve aynı olmayı diler; çünkü farklı olmanın kutsanmadığı ama aynılığın yüceltildiği yerde, var olmanın derin çıplaklığında yaşayamaz o.

İnsan ve son insandan sonra Nietzsche Üstinsanın neye karşılık geldiğini açıklar. Bu bağlamda, Nietzsche *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te tinin üç dönüşümünü anlatır: "Tin'in deveye, devenin aslana ve son olarak da aslanın çocuğa dönüşmesini" (Nietzsche, 2016:19). Bu anlatı aynı zamanda Üstinsanın anlamını da ifade eder. Tin yani deve, en ağır olanı -kültürün ağır yükünü- sırtında olumlayarak ve kabul ederek kendi çölünde yaşar: ona yüklenen her şeye "evet" der. Daha sonra tin özgürlüğünü ister. Onun aslana dönüşümü bu isteminde yani efendi olma isteğinde görülür. Bin yıllık değerler altın gibi ışıltar aslanın kürkünde. Buyruk gelir: Yapmalısın. Ama aslan "hayır" der: İstiyorum. Onun bu istemi eski değerleri yıkarak yerine yeni değerler yaratmak için yeterli değildir. Aslana, özgürlük yaratmak için ihtiyaç vardır. Çünkü aslan kendisine yüklenene karşı kutlu bir "hayır" diyebilendir. Kendisine yüklenen o ağır yükleri alaşağı eder. Ama bu da yetmez. Aslanın çocuğa dönüşmesi gereklidir. Peki, nedir bu aslanın gücünün yetmediği ama çocuğun gücünün yettiği şey? Ve Nietzsche -varlığının kendisiyle savaştığı "sağlıklı" filozof- seslenir: "Masumiyettir çocuk ve unutuş, yeni bir başlangıç, bir oyun, kendi kendine dönen çarktır, bir ilk harekettir, kutlu bir Evet deyiştir" (Nietzsche, 2016:20-21). İşte, yeni değerlerin yaratıcısı Üstinsanın kutlu bir "evet" deyişi mümkün olur. Nietzsche "yeryüzünün anlamı" olan Üstinsanın aynı zamanda müjdeleyici olduğunu söylerken bu dönüşümü haber verir. Bununla birlikte Üstinsan, yazgısını olumlayacak olandır. Nietzsche bunu en iyi şekilde *Şen Bilim*'de dile getirir:

Şeylerde zorunlu olanı, güzel olanı görmek için, öğrendikçe öğrenmek istiyorum. Öğrenince şeyleri güzelleştirenlerden biri olacağım. *Amor fati* (Yazgı sevgisi). Bundan sonra benim aşkım bu olsun. Çirkin olana savaş açmak istemiyorum. Suçlamak istemiyorum, suçlayanları suçlamak istemiyorum. Benim değilmem, genelde her şeyi hesa-

ba katarak uzağa bakmak, başımı çevirmek olacak: Günün birinde bir evetleyici olmak isterim ben. (Nietzsche, 2003:167).

Yukarıdaki ifadeden de anlaşılacağı üzere Üstinsan, bengi dönüşü kavrayan insandır. Üstinsan en aşağılık olan son insanın, sürü insanının gözünden dünyaya bakmaz. Çölden geçmiş, yaşama ilişkin olan olumsuz şeyleri ve bütün çirkinlikleri "neşeyle", "oyunla" yaratmanın peşindedir. Artık sonsuz oluş ve yaşama "evet" der. Üstinsan, sürü insanının iyi, kötü, "öte dünya" hakkında konuşmalarını hor görmektedir. Yaşamında her şeyin olabileceğini kavradığından Üstinsan, trajik insana karşılık gelir. *Söylenebilir ki, kutsal olanın çıplaklığını ilk kez dile getiren Nietzsche'dir*. Bunu dile getirmek yaşamın kutsal olmayan dehşet verici yönüyle karşılaşmayı zorunlu kılar.

Peki, neden öldü Tanrı? Her şeyin mutlak sebebi olan kutsal varlık neden cinayete kurban gitti? Nietzsche cevaplar: Merhametten. Tanrı tam da insanlara duyduğu o biricik merhametinden dolayı öldü. İnsanı çarmıha gerili olarak gören Tanrı, bu anın tanıklığına dayanamaz (Nietzsche, 2016:263). Nietzsche *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ün *En Çirkin İnsan* kısmında Tanrının katiliyle karşılaşır. İnsanların en yüksek değer olarak gördüğü değerlerin nasıl da O'nun ölümüne yol açacağını gören bu Tanrının yaşamasına nasıl izin verilebilirdi ki? Ve en çirkin insan intikamını almak ister. Bunu da şöyle dile getirir: "Her şeyi, insanı da gören tanrı: ölmeliydi bu tanrı! İnsan katlanamaz böyle bir tanığın yaşamasına" (Nietzsche, 2016:263).

Eğer ölümle satranç oynuyorsanız bunun yalnızca bir amacı olmalıdır: "Hayata anlamını geri kazandırmak" (Bradatan, 2018:117). Yaşamın anlamını geri kazanmak için Nietzsche'nin yaptığı ilk şey putları yıkmak ve "çekiçle" onları darmadağın etmektir. Nietzsche, Tanrının ölümünü ilan ederek sadece yaşamı kurtarmaz aynı zamanda onun katillerinin ruhlarını da Üstinsanın kâsesinden dökülen suyla yıkar. Böylece kutsal olanın çıplaklığını, maya perdesinin ardındakini, daha önce de söylendiği gibi düşünce tarihinde ilk kez Nietzsche dile getirir. Bu çıplaklık, en yüksek değer olarak görülen İyi, Güzel, Varlık, Hakikat vs. kavramların Hristiyan kavrayışta nihilizmin yansımalarına dönüşmüş olmasıdır. "Tanrı Öldü", "Herkes ve Hiç kimse için" bir söz. Bu söz ki, o zamana kadar süregelen Hakikat kavrayışının gün batımını gerçekleştirmiştir. Ve bu gün batımında yaşam, yurtsuz bir düşünmenin patikasında kara ormanın derinliklerine doğru yol aldığı anda onu sahici bir şekilde yeniden var olmaya çağırarak felsefenin -çağa aykırı bir felsefenin- ve dolayısıyla filozofun -kültür hekimi olarak filozofun- görevidir. Tanrı-

nın ölümüyle “binlerce yıllık labirentten çıkış yolu” (Nietzsche, 2014:9) keşfedilmiştir; ama modern insanın düşünce kavrayışı, onu gösteren haritayı dipsiz bir kuyuya atmaktan geri durmamıştır.

Dipnotlar

- (1) Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*’nda “Tanrı” kavramının varoluşa karşı en büyük itiraz olduğunu ve dolayısıyla Tanrıyı yadsıdığını söyler: “Tanrıyı yadsıyoruz, tanrıya karşı sorumlu olmayı yadsıyoruz: ancak böylelikle kurtarıyoruz dünyayı.” (Nietzsche, 2015a:42)
- (2) Nietzsche, soylu insanın yaşamında “çocuksu” olmanın süregittiğini işaret ederken hinc duygusuyla yoğrulmuş insanın, ruhunun şaşı baktığını, örtülmüş ve saklı olanı istediğini, zamanı gelene kadar küçük görünmeyi sürdürdüğünü, alçakgönüllü olmayı bildiğini söyler. Soylu bir insanda ortaya çıkan hinc duygusu ani bir reaksiyonla onu yok eder; ama zayıf ve güçsüz olanda açığa çıkması için zamanını beklemesi gerekir. Hinc duygusuna sahip insan, düşmanını “şeytani” olan olarak belirlerken soylu insanın düşmanına olan saygısı “aşka bir köprüdür” (Nietzsche, 2015b:53-54).
- (3) “Günah Keçisi” kavramını Rene Girard’dan ödünç alıyorum. Girard’a göre “Günah keçisi terimi, aynı anda hem kurbanların masumiyetine, hem onlara karşı gerçekleşen kolektif kutuplaşmaya hem de bu kutuplaşmanın kolektif ereğine işaret eder.” (Girard, 2015:55-56)
- (4) Costica Bratan toplumların hincına uğrayan, bunun sonucunda da “şehit” olan düşünürler arasında Sokrates, Hypatia, Sör Thomas More, Giordino Bruno ve Jan Patočka’yı sayar (Bradatan, 2018:23-24).
- (5) Nietzsche’ye göre Zerdüşt, Tanrının mezarı başında hâlâ gözyaşları döküyorsa hem bu gözyaşları hastalıklıdır hem de onun bendeni hastadır (Nietzsche, 2016:26).
- (6) Söz konusu ifade, unutmada olmadan süregiden hafızaya işaret etmektedir.

(7) Vanessa Lemm, *Nietzsche’nin Hayvanları*’nda Nietzsche’nin geleceği “insanın kendini aşma becerisinden” doğacak bir şey olarak gördüğünü söyler. İnsan, kendisini aşmayı da ancak “hayvana özgü unutmaya”ya geri dönerek yapabilir (Lemm, 2018:38).

Kaynakça

- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche*, Çev. İlke Karadağ, Otonom Yayıncılık, 3. Baskı, 2016.
- GIRARD, Rene, *Günah Keçisi*, Çev. Işık Ergüden, Kanat Kitap, 2005.
- HERAKLEITOS, *Fragmanlar*, Çev. Cengiz Çakmak, Kalcı Yayınevi, 2. Baskı, 2009.
- LEMM, Vanessa, *Nietzsche’nin Hayvanları: Kültür, Politika ve İnsanın Hayvanlığı*, Çev. Volkan Ay, Gram Yayınları, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Şen Bilim*, Çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Güç İstenci*, Çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce Homo*, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, 6. Baskı, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Deccal*, Çev. Ayça Kaya, Say Yayınları, 3. Baskı, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Putların Alacakaranlığı*, Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yayınları, 4. Baskı, 2015a.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 7. Baskı, 2015b.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yayınları, 9. Baskı, 2016.
- YOUNG, Julian, *Nietzsche*, Çev. Bülent O. Doğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Baskı, 2017.

YAZAR



Yıldırım Ortaoğlu

Araştırma alanları varlık felsefesi, fenomenoloji ve modern teknoloji olmakla birlikte Platon, Aristoteles, Nietzsche, Hegel, Husserl ve Heidegger üzerine çalışmalarını sürdürmektedir. Araştırmalarını konu alan çeşitli makaleleri yayınlamıştır. Başta Rus edebiyatı olmak üzere Dünya klasiklerini okumaktan hoşlanır.

NIETZSCHE İNANÇ KONUSUNDA HAKLI MIYDI?: ATEİST ŞÖLENİNDEKİ HAYALET

JOHN GRAY

ÇEVİREN: ARYA KARADAŞ



Nietzsche'nin modern ateizmin en önemli figürü olduğu su götürmez bir gerçek; ancak bunu, ona nadi-ren atıfta bulunan hatta ondan bahsetmeyen zamane inançsızlarının ürünlerinden anlayamazsınız. Bugünün ateistleri, tutkuyla öğütledikleri fikirlerin tarihine dair geniş, kapsamlı bir cehalet örgütlüyor ve 19. yüzyıl Alman düşünürünün hafıza boşluğuna sevk edilmesini tercih edebiliyor olmalarının birçok nedeni var. Birkaç istisnaıyla beraber, günümüz ateistleri hevesli ve saldırgan liberaller. Nietzsche, acemice, liberal değerlerin Yahudi ve Hristiyan tektanrıcılığından türediğini belirtti ve bu değerleri aynı sebeplerden dolayı reddetti. Ateizmin ve liberalizmin birlikte olduğu, hüküm sürmüş bir mefhumla dair hiçbir kaynak yok -mantıkta ya da tarihte. Bu olguyu açıklayacak olursak, Nietzsche bugünün ateistleri için yalnızca utanç olabilir. Daha kötüsü, Nietzsche'nin, tam olarak hor görüp dalga geçtiği türde, dini bütün birer özgür düşünür haline geldiklerinden belli belirsiz şüphelenmeden de edemiyorlar; insanlığa duydukları tiksindirici ihtiram içinde, gürültü patırtı çıkartıyorlar ve liberal umutlarına yöneltilen herhangi bir eleştiriye çirkef bir biçimde eleştirel yaklaşıyorlar.

Bu geçmişe karşı, Peter Watson ve Terry Eagleton'ın Nietzsche'yi, teizmin geri çekilmesi üzerine yaptık-

ları araştırmada asıl kaynak olarak almaları canlandırıcı bir gelişme. Başarılı ve entelektüel bir tarihçi olan Watson'a göre Nietzsche, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce mevcut olan yüksek burjuva medeniyetinin, kendini fark etmeden içinde bulunduğu "nihilist çıkmazını" teşhis etti.

İlk olarak 1882'de basılan, Nietzsche'nin "Tanrı öldü" deyişi, bilimin (özellikle Darwinizmin) açığa çıkardığı "özünde düzen ve maksat olmayan dünyayı" tarif etti. Teizmin güvenilirliğinin kalmamasıyla beraber, maksadın gelecekte insanlar tarafından oluşturulması gerekirdi -ancak ne tür bir maksat ve hangi insanlar tarafından? Geçen yüzyıla şekil veren düşüncelerin gözle görülür bir şekilde birbirine geçen özetinde; *The Age of Nothing*, Nietzsche'nin teşhisinin politik yelpazenin bazı şaşırtıcı kesimlerinin de dahil olduğu, kültürel yaşamın bir çok alanında karşılık bulduğunu gösteriyor.

Nietzsche'nin fikirlerinin; emperyalizme, daha sonra faşizm ve nazizm gerekçe olarak kullanıldığı bilinse de Watson, Nietzsche'nin Bolşevik düşüncesinde de büyük bir etkisinin olduğunu ifade ediyor. İlk Sovyet eğitim komiseri Anatoli Lunaçarski (kendisi aynı zamanda devletin sanat sansüründen sorumluydu ve enfes bir unvan olan Aydınlanma Komiserliğini bul-

du), kendisini, Üstinsanın komünist bir uyarlamasının geliştirilmiş olarak görüyordu. “Emek ve teknoloji ile, [yeni insan] kendisinin tanrı olabileceğini keşfetti ve amacını tüm dünyaya bildirdi,” diye belirtiyor Watson tarafından alıntılanan bir paragrafta.

Troçki de hemen hemen aynı düşünüyordu, sosyalizmin “daha yüksek bir sosyal-biyolojik tür” yaratabileceğini düşünüyordu. Lenin her zaman Nietzsche’nin düşüncelerinin Bolşevizme aktarılmasına karşı çıktı. Ancak Sovyet lider, Nietzsche’den *Tragedyanın Doğuşu*’nun bir kopyasını kişisel kitaplığında ve bir adet *Zerdüş*’ü Kremlin ofisinde tutuyordu ve Lenin’in, yeni Sovyet devletinin her yerine yapılmasını hüküm niteliğinde emrettiği ‘Tanrıya meydan okuyan kulelerde’ bulunan vasiyetinde, bu külte ait izlerden biraz daha fazlası var.

Öyle görünüyor ki az da olsa bu kuleler inşa edildiyse, Sovyet yetkilileri enerjilerini durmaksızın din karşıtı kampanyalar yürütmeye değil, kuleleri inşa etmeye adanmış demektir. *Militan Ateistler Birliği*, “dinler bilimle yanlışlanabilir” mesajını yaymak için kurulmuş. Dini yapılar zapt edilmiş, yağmalanmış ve başka amaçlar için kullanılmaya bırakılmış ya da yerle bir edilmiş. Yüz binlerce inanan yok edilmiş ancak onlar ve onların batı ülkelerindeki hayranlarının kendinden emin bir şekilde ümit ettiği yeni insanlık bulunması zor bir şey olarak kalmaya devam ediyor. 1937’deki Sovyet nüfus sayımı gösterdi ki “dini inanç ve faaliyetler hala büyük ölçüde yaygın”. Hatta yalnızca birkaç hafta önce, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği’nin istihbarat ve gizli servisi olan KGB’nin -70 yılı aşkın süredir “bilimsel ateizmin” ürünü olan kurum- evladı olan Vladamir Putin Ortodoks Noel kutlamalarına öncülük etti.

Şu anda dünyanın bir çok yerinde dinlerin öldüğüne dair hiç bir işaret yok; hatta tam tersi. Yine de Watson, 20. yüzyılın çoğunluğunda “Tanrı’nın ölümünün” kültürel bir gerçeklik olduğunu düşünmekte haksız değil ve o, dirayetle, Nietzsche’nin zorunlu -hiçbir doğaüstü inanca dayanmayan bir değer sistemi inşa etme ihtiyacı- şekillenmiş düşüncesini değişik yöntemlerle ve bir çok alanda araştırıyor. Tamamen seküler bir etik daha önce denendi (Jeremy Bentham ve John Stuart Mill’in faydacı felsefeleri bariz örnekler) ama Nietzsche seküler değerlerin dayandırıldığı teistik anlayış ve değerleri tanımlayarak işi kıyaslanamaz bir şekilde daha zor hale getirdi. Geniş bir aralığa yayılmakla beraber, Watson, Nietzsche’nin ikna edici yansımasının izlerini filozof Henri Bergson, William James ve G.E Moore, ressam Matisse ve Kandinsky, fütürist besteci ve modernist

şairlerde (özellikle Mallarme ve Wallace Stevens), Beats hareketi ve 60’lar karşı-kültüründe ve psikoterapik inançlar gibi çeşitli alanlarda takip ediyor.

Watson, Nietzsche’nin iddiasının kültürel yaşantının neredeyse her yerinde yankılandığı gösterirse ve eğer bu aptalca bir hata değilse; Eagleton’a göre, kültüre yönelen bu odaklanma dikkat dağıtıcıdır. Edmund Burke ve T.S Eliot -her ikisi de inançlı olmalarına rağmen dinleri büyük ölçüde kültürel kavramlar olarak değerlendirdiler- hakkında tartışırken cevabı belli olan bir soru soruyor: “Kültür, inanç-öncesi dönemde insanları ve aydın kesimi bir arada toplama hususunda ruhani bir birliktelik haline gelmede başarılı olabilir miydi? İnanca bağlı kadercilik söz konusu olduğunda gündelik davranışlarla ilgili olan esrarengiz gerçekleri beraberinde getirebilir miydi?” Tarihsel olarak, dinin kültürden ayrı olması fikri oldukça anormal -özellikle Hristiyanlık öncesi ve batılı olmayan inançlarla aynı kefedeyken olmayan Hristiyanlık inancında. Ancak Eagleton diğer dinlerle o kadar ilgilenmiyor ve onun için sorusunun cevabının “hayır” olması gerektiği oldukça açık.

Kültür, basit bir şekilde, dinin duygusal gücünden eksik değil: “Tarih boyunca hiçbir simgesel düzen, sayısız kadın ve erkeğin gündelik varoluşunu engin gerçeklerle bağdaştırmada dinin gücünü karşılamadı.” Daha önemlisi din -özellikle Hristiyanlık- keskin bir kültür eleştirisini bünyesinde barındırıyor. Herhangi bir sosyal düzene eşlik eden baskıya karşı değişmeyen bir protesto olan Hristiyanlık, “eğer adil ve merhametli toplumlar olarak yeniden doğmak istiyorlarsa, hayatlarımızın biçimi, mutlaka radikal bir ayrışmadan geçmeli” mesajını veriyor. Bu istekte bulunurken, Eagleton “Hristiyanlık, Nietzsche’nin kendi kuramından muhtemelen daha trajik bir öğreti, bunun nedeni kesinlikle Hristiyanlığın, ızdırabı kabul edilemez olarak ele alması” çıkarımında bulunuyor.

Bu ilginç bir önerme, ancak ne Hristiyan inancı ne de Nietzsche’nin felsefesi trajik bir hayat anlayışı ifade ediyor denebilir. Eğer Yehova çarmının üzerinde ölseydi ve ölü olarak kalsaydı bu bir trajedi olurdu. Ancak Hristiyan öyküsünde, İsa diriltilmiş ve dünyaya geri dönmüştür. Muhtemelen bu yüzden Dante’nin muhteşem şiirinin adı İlahi Tragedya olmadı. Antik düşünürler tarafından anlaşıldığı mantıkta, tragedya gereklilik ve değiştirilemez katiyeti ifade ediyordu. Hristiyanlığa göreyse, ilah tarafından arındırılmayacak hiçbir günah yoktur hatta ölüm bile geçersiz kılınabilir.

Nietzsche de en nihayetinde trajik bir düşünür değildi. Erken dönem çalışmaları; derin bir liberal rasyonalizm sorgusu, trajedi değil ama talihsiz hatalar ve ilham verici öğrenim deneyimleri içeren modern bakış açılarını içeriyordu. Bu sıradan inanışın aksine, Nietzsche antik Yunanların trajik dünya görüşünü diriltmek istedi. Fakat bu dünya görüşü ancak yaşanacak önemli şeyler kaderde varsa bir anlama sahip oluyor. Yunan inancı ve dramasından anlaşıldığı üzere tragedya hiçbir arzu tarafından geri çevrilemeyecek değer çatışmalarına gerek duyuyor; Nietzsche'nin daha sonraki çalışmalarında uydurduğu mitolojideyse, tanrıvari Üstinsan, canı istediği gibi değer yaratarak ve yok ederek her hangi bir trajik çatışmayı sona erdirebilir ve hükümsüz kılabilir.

Eagleton'ın deyimiyle, "Özerk ve kendi kendine karar verebilen Üstinsan yine de sahte bir dinbilimin parçasıdır." Tragedya anlayışını korumayı amaçlayan Nietzsche sonunda başka bir anti-trajik inanış üretmekle kaldı: insanlığın abartılı bir versiyonu.

Hristiyanlığın anti-trajik tabiatı Eagleton için bir sorun teşkil ediyor. Ona göre, Hristiyanlığın iletisi, kurulu yaşam düzenleri için radikal bir bozgun çağrısında bulunuyor -devrim niteliğinde bir istek, ama Tanrının krallığı ve insanlık her zaman sıradışı olacağı için aynı zamanda trajik bir istek. Sorun, tarihsel İsa'nın böyle bir şeye inanıyormuş gibi görünmüyor olması. Onun toplum düzenini hor görmesi; dünyanın sonunun mecazen değil, Augustine'nin sonradan ileri sürdüğü gibi, gerçekten geliyor olması kanaatinden ötürüydü. Tersine, devrimler tarihin devam edeceği gibi temel bir inanışla hareket etmeli ve gücü yakalamayı başardıkları zaman düzeni muhafaza etmek için yoğun bir uğraş sergilemelidir. Devrim yapanlar, trajik sahnedeki figürler olmaya dair çok ufak bir ilgiye sahiptir. Belki de Eagleton Lenin hakkında biraz daha fazla okumalıdır.

Ciddi politikalarımız gibi görünen herhangi bir şey bulmakta başarısız olsa da Eagleton, yoğun ve zorlayıcı olan inancın devam eden gücüne dair önemli şeyler üretiyor. Bu kitabı rastgele açarsanız düşünceleri, tek bir sayfasında bile onlarca ağır tezden toparlanmış felsefe ya da sosyolojiden daha fazla harekete

geçiren argüman bulursunuz. Modern düşüncedeki çoğu kritik dönüm noktası açıklayıcı bir biçimde incelenmiş. Eagleton'ın Romantizm'in dini boyutları hakkındaki tartışmaları öğretici nitelikte ve post-modernizmin onun yaptığı yapısökümünü okumak keyifli. Kendisi, "Aydınlanmanın -bugünlerde ağır bir şekilde mitleştirilen hareket, çoğunlukla dağınık ve hoş olmayan şekilde dar görüşlü, gerçeklikle neredeyse hiç bir bağı bulunmayan kavram-sınırları" analizinde olağanüstü biçimde akıllı.

Protestan rasyonalistler bu kitabı gayet güzel çalışabilirlerdi ancak nedense çoğunun böyle bir şey yapacağından şüpheliyim.

Nietzsche Tanrının öldüğünü düşünmekte haklı mıydı? Bu aslında -Nietzsche'den oldukça etkilenen Alman sosyolog Max Weber'in inancına göre modern dünyanın kapitalizmin ve sekülerleşmenin yükselişiyle efsaneler ve gizemler için kapasitesinin kalmamasıyla mı alakalı? Ya da değişen yalnızca cazibenin şekli mi? Önemlisi, Nietzsche'nin bahsettiği yalnızca Hristiyan Tanrısı değildi. O her ne şekilde ortaya çıkarsa çıksın her türlü aşkınlıktan bahsediyordu. Bu bağlamda Nietzsche düpedüz yanılıyordu. "Tanrının ölümü" çağrı inanç dışındaki bir aşkınlık arayışıydı. Dünyanın bilim yoluyla devrimi ve kurtuluşu efsaneleri, aşkın inançta anlam kazandıran rol olmaya devam etti, tıpkı Nietzsche'nin kendi efsanesi Üstinsanda olduğu gibi.

Hristiyan kurtuluş umutlarıyla büyüyen (o, eninde sonunda, Lüteriyen bir papazın oğluydu) Nietzsche, sonunda, erken dönem çalışmalarında düzeltmeye çalıştığı türdeki trajik yaşam anlayışını kabul etmeyi başaramadı. Yine de onun liberal rasyonalizm eleştirisi her zamanki gibi etkileyici olmaya devam ediyor. Ustaca bir ironiyle tartıştığı gibi, dünyanın tamamen anlaşılabilir hale getirilebileceği kanaati olan inancın nesnesi: rasyonel sorgunun önermesinden ziyade metafiziksel bir iddia. Bizim dini bütün inançsızlarımızın izin veremeyeceği türden bir düşünce. İnancın merkezi modern eleştirisinde, Friedrich Nietzsche, ateist şöleninin hayaleti olmaya devam edecek.

Kaynak: New Republic



TANRININ SON ÖLÜMÜ

OĞUZ KARAYEMİŞ*



Nietzsche için Tanrının ölümü çok anlamlı bir olaydır. Hatta o kadar ki, bunu kavramanın Nietzsche ile olduğu kadar, onun dolayısıyla çağdaşlığımızı kavramak için de en temel mesele olduğu söylenebilir. Tanrı öncelikle Musevi-Hristiyan geleneğinde en az üç kez yahut üç farklı biçimde ölmüştür. Museviler Tanrıyı öldürüp ondan evrensel bir Tanrı yaratmış, İsa kendi ölümünden kendi dininin bir kanıtını yaratmak istemiş ve nihayet Pavlus İsa'nın ölümünden kiliseyi yaratmıştır. Kuşkusuz bu tarihsel bakımdan bir ve aynı olaydır: Çarmıhtaki İsa. Lakin yine de yerleşilen bakış açısına göre üç farklı istence bağlı olan üç farklı anlama gelecektir: olumsuz nihilizm, edilgin nihilizm ve pasif nihilizm.(1) Fakat ben burada bu üç ölümle ilgilenmeyeceğim, Tanrının son ölümüyle, bizim çağdaşımız olan ölümüyle ilgileneceğim fakat onu anlamak için aynı zamanda bir *nihilizm* tarihi de olan bir soybilimini kat etmemiz gerekecek yine de.

Bu son ölüm, Hristiyan uhreviliğinin ve giderek her tür uhreviliğin dünyayı anlamlandırın (*signifying*) zemininin çöküşü, Nietzsche için 19. yüzyıla damgasını vuran asli meseledir. Bu olay, nihilizmin yükseliş çağı olarak duyumsanır ve küreselleşmeyle birlikte gezegen çapında bizim çağımız haline gelen şeydir. En çok da bu yüzden Nietzsche bizim çağdaşımızdır.

Şimdi Nietzsche'nin tarihselleştirdiği bu nihilizme biraz yakından bakıp, bir çağdaşlık manzarasının başlangıç noktalarını saptamayı deneyelim ve Nietzscheci stratejiyi daha yakından tanıyalım.

Nietzsche çok farklı düzlemlerde ve bağlamlarda işleyen ve hepsi de yaşamın etrafında dönen çok sayıda gösterge rejimi keşfetmiştir. *Olumsuz nihilizm*, yaşamın değerinin ters çevrimiyle karakterize olur ve üstün değerler adına yaşamı değerden düşüren bir aşkınlığın, öte'nin dünyaya tatbikidir. Demek ki bu nihilizm, gösterenin (*signifier*), kendisini gösterge zincirinden olduğu kadar semiyotik olmayan –pratikler, bedenler gibi– unsurlardan tertip etmekle birlikte tertip edilmemiş nihai tertip edici olarak sunduğu despotik bir oluşumun bağrında doğar. Burada Tanrı(lar) ölür, yani kabile Tanrıları, halk Tanrıları ve daha da mühimi her tür çoktanrıcılık biçimi. İlk ölüm budur. İkinci ölüm İsa'nın çarmıhtaki ölümü, çarmıhta kendi masumiyetini ve öğretisini kanıtlayan Peygamberin, Tanrı olarak ölümüdür: *edilgin nihilizm*. Burada nihilizmin edilginliği, onun yaşam nazarında bir içe-dönüş olarak, el etek çekme olarak, “komşunu sevmek”, “öbür yanağını dönmek”, “itiraz etmeme” vb. olarak göstergeleşmesidir. Bunun bir biçimi Sokrates'te de, onun idamını kabullenişinde ve haklılığını ölümüyle vurgulamasında bulunabi-

*Ege Üniversitesi, Felsefe Bölümü

lir. *Tepkisel nihilizm* ise farklı bir çizgidedir. Tepkisel nihilist rejim, yaşamın değerden düşüşü hüküm sürmeye devam ederken, üstün değerlerin olumsuzlanması, aşkın Gösterenin yıkımı ve Tanrının son ölümünün anıdır.

Güç İstenci'nde çileci özellik, bilimde "nedensellik" ve "mekânizmanın" anlamın yerini alması; politika "masumiyete inancın eksikliği", "yalancılığın hüküm sürmesi"; ekonomide "kurtarıcı", "savunucu bir sınıfın eksikliği"; tarihte ise "felaketçilik", "geçmiş karşısında duygusallık" olarak betimlenir.(2) Bunlar Hristiyanlığın aşkın Tanrısının, yoksul ve masum sürüsünün, o sürünün çobanı olan Ruhbanın hükmünün sona erişinin ve nihayet geleceğe yönelik kurtuluşçu esininin bitişinin semptomlarıdır. Bunu semiyotik bir dile tercüme edersek, Gösteren (*signifier*) olarak Aşkın Tanrının ölümü, onun anlamlandırdığı dünyevi düzeni her tür uhrevilikten soymuştur. Bu noktada şunun idraki fazlasıyla önemlidir: Bu semptomları üreten "hastalık", zaten Hristiyanlığın içinde bulunuyordu.(3) Hristiyanlık dünyanın göstergesinin bir ters çevrimidir. Gerçekliğin, gerçekte bulunmayan bir öte dünya-aşkınlık lehine olumsuzlanması, kötülükle nitelenmesidir. Tenin, sevginin ve yaşamın hınçla lanetlenişidir. Bu yüzden Nietzsche Hristiyan Tanrısının sevgisinde hıncı keşfeder, başka bir şeyi değil. O severken, sevdiği şeyin gerçekliğini (tenini, etini, yaşayan varlığını) değil, onda yaşamın en alt seviyesini, yaşamı olumsuzlayan şeyi sever. Bu yüzden Hristiyanlık, "yaşamın lanetlendiği" hınç kültürünün doruk noktasını teşkil edecektir: suçu ve vicdan azabını, iyi ve kötünün ters çevrimini.

Son ölüme dönersek, son ölümün tepkisel bir nihilizmden doğduğunu idrak ettik; fakat nihilizm orada durmaz, onu müteakip edilgin bir nihilizm dünyaya hakim olacaktır: *Son İnsan*. O bıkkınlıkla, hiçliği bile istemeyip, istencin hiçliğiyle karakterize olur. Sinik bir çağdır bu. Son ölüm, insanın kendini Tanrı yerine koymasından doğuyorsa, *Son İnsan* da bunun beyhudeliğinin bilincinden, bir geri çekilmeden, sürüklenmeden doğar. Yine semiyotik bir dile dönersek gösterenin yokluğu, yalnızca gösterene dayalı anlamlandırmanın çözülüşü olarak değil, bizatihi her tür anlam olanağının çöküşü olarak deneyimlenir. Fakat bu durum, despotik olanın toplumlarımızın sathını terk ettiği anlamına gelmez. Tam tersine, gösterenin yokluğu onun şiddetle simüle edildiği çok çeşitli mikro-diktatörlükler olarak yaşamlarımızın her yanına zerk olur. Bu noktada, olmayan kökensel anlamın arayışının, takıntı, zorlanti, panik ve depresyon olarak yaygın semptomlar verdiği bir bağlama girmiş oluruz. İŞİD'in, Amerika'daki gençlerin

kitle katliamlarının, Yeni Zelanda'da yaşanan son beyaz üstünlükçü katliamın vb. bizatihi bu yoklukla ilişkili olduğunu düşünebiliriz. Tanrının, yani nihai anlamlandırıcının yokluğu, kökensel anlamın paranoyakça telafi edilmesine yönelik yeni tür gösterge rejimlerinin doğuşuyla taçlanır. Ki biz bunlara genel olarak "kimlik" diyoruz. Kimliğin yanı sıra, kimlikle de irtibatlı olan "yaşam tarzları" vardır. Doğrusu hem sosyal bilimde, hem de gündelik deneyimde ikisi birbirinin yerine kullanılma eğilimi taşır. Bunun nedeni kimliğin yaşama dair bir algılama, duygulanma, ifade tarzları çokluğundan ayırt edilemezken, aynı şekilde yaşam tarzının da çoğun bir kimlik ve aidiyet sorunu etrafında kümelenen bir grubun varlığından ayrılmaz olmasıdır. Fakat salt kavramsal düzeyde onları yine de şöyle ayırt edebiliriz: Kimlik despotik gösterenin telafisi olarak işleyen ve onun yokluğunun göstergesi olan bir birlik imgesi sunar. Bu imge, imkânsız ve mitik/mistik bir kökensel birliğe dayanabilir: milliyetçilikler söz konusu olduğunda dil, tarih, coğrafya birliği gibi. Bundan farklı olarak "yaşam tarzı" bu iddiaya sahip olmak zorunda değildir, aksine o kendisini benlik-imgelerinin yüzer-gezer ve satın alınabilir olarak sunulduğu bir imge-piyasasını dayandır: sosyal medyanın gösteriş düzeneklerinin durumunda olduğu gibi. Bu durumda gösterge nicel aksiyomlara dayanır –telafi mahiyetinde olsa bile bir nitel gösterene değil– ve tık, beğeni, retweet vb. olarak mübadele edilebilir ifadeler üretir. İlki paranoyakken, ikincisi siniktir; zira kimlik kendi yitiminin paranoyasının içinde yaşarken yaşam tarzı içselleştirilebilirliği engelleyen ironik bir mesafede deneyimlenir. Fakat geçişlilikleri de buradadır, zira bir yaşam tarzı kendini tehdit altında hissederse hızlıca kimlik biçiminde katılaşabileceği gibi, bir kimlik olarak sunulan şey de muhayyel cemaatin kapalılığına nazaran benlik-imgelerinin piyasası tarafından mübadeleye içerilebilir.

Yaşam İşaretleri

Fakat Nietzsche'nin konumunun çoklu olduğunu, bizatihi tespit ettiği gösterge rejimlerinin işlev ve değerlerini de çoklu olarak değerlendirdiğini unutmamalıyız. En berbat, en yaşam düşmanı yerdeki en tepkisel kuvvetler bile yaşamın kuvvetleridir. Her bir gösterge rejimi yaşam=O'dan yükselen yaşamın işaretleridir. Dolayısıyla yaşam tarzlarının sinik ve kimliğin paranoyak rejimleri de, yaşama karşı dönmüş bile olsa güç-istencinin ifadeleridir.(4) Dolayısıyla Nietzscheci eleştiri yıkıcı yanı kadar olumlayıcı yanıyla da dikkate alınmak durumundadır: O en yaşam düşmanı ortamda bile yaşam işaretlerini keşfetme çabasındır.(5) Fakat bu araştırma bizi ilk bakış-

ta paradoksal görünen bir başka görevle, nihilizmi sonuna vardırma göreviyle karşı karşıya getirecektir.

Bu görev nihilizmin ters çevrildiği, kendi kendini alt ettiği *etkin yıkımın* ya da *etkin nihilizmin* yürürlüğe konulmasıdır. Burada olumsuzlama, sahneyi etkin güçlerin oyununa bırakmak üzere temizler. Dolayısıyla, Hegelci bir saklayarak/içererek aşma/yükseltme (*aufhebung*) ile hiçbir ilişkisi yoktur. Yaşam işaretleri, henüz bir gösterge rejimine kavuşmamış olan yaşamın etkin kuvvetlerinin çarpık bir imgede içerilerek aşılması olarak değerlendirilse bile, nihilizmin olumsuz, tepkisel ve edilgin biçimlerinin gerçek yaratıcısı olan yaşama, bu biçimlerde yaşama karşı dönen yanın olumsuzlanıp, yaşamın olumlanması diyalektiğiyle erişilemez. Aksine, artık diyalektik olmayan bir olumsuzlama, mutlak ve yıkıcı bir olumsuzlama gerekir. Zira, yaşamın saf haliyle kendini duyurması ancak nihilizmin şiddetinin sonuna vardırılması, her tür yarım isteme kadar her tür yarım ağız reddin de ötesinde bir güce dönüşmesi ile mümkün olur.

Şimdi anaakım Nietzsche tartışmalarındaki arızayı sezebiliyoruz: Nietzsche'nin nihilist olup olmadığına dair soru yanlıştır. Birincisi, Nietzsche olumsuz, tepkisel, edilgin ve etkin olmak üzere en az dört tür nihilizm teşhis eder ve bunu Tanrının ölümü olay(-lar)ının etrafında tarihselleştirir. İlk üçünün sıkı bir eleştirisini yapsa da dördüncüyü olumlar, ama ilk üçünde yaşam işaretlerini keşfetmekten de geri durmaz. Fakat etkin nihilizmin veya yıkımın olumlanması da ancak ve ancak onun yaşamsal yaratıma açılması açısından düşünülür. Dolayısıyla nihilist görev, yaratıcı bir atılımın –Üstüninsanın, yeni değerlerin, yeni bir yaşamlar çokluğunun yaratımının– buyruğuna verilmiştir.

Bu yaratıcılığın şartı olan yıkımı ve yaratıcılığın kendisini daha iyi kavramak için Tanrının ölümünü başka bir noktadan daha çoğaltmamız gerekecek: Önce Tanrılar ölmüştür, aralarından tek bir Tanrı çıkıp kendisini var olan tek Tanrı olarak sunduğunda, gülmekten (*Musevi Tanrısı*). Sonra bu tek Tanrı insanlara duyduğu lanetli sevginin kurbanı olmuş, sevgisinin ıstırabından ölmüştür (*Çarmıhtaki İsa*). Bu ölümden doğan Tanrı, yani kilisenin Tanrısı ise 19. yüzyılda açığa çıkan sinik ateizm tarafından öldürülmüştür (*Son İnsan*). Nietzsche bu anı müteakiben doğacak yeni bir çoktanrıcılık hayal eder.

Bu hayal kuşkusuz anlam sorunuyla ilişkilidir. Despotik anlamlandırıcının yok oluşunun yarattığı edilgin nihilizmin içinde silinip giden aşkın anlama düzülen ağıtlar yerine, yeni bir nihai anlamı değil

ama bir anlamlar çoğulluğunu geçirmek gerekecektir. Nietzsche'nin sırrı belki de onun ateşli ateizminin saf pagan niteliğinde yatmaktadır: “Ahlaktan uzaklaşmış bir dünyada yaşayan bir az veya çok sayıda olanlar, inanç açısından pagan olan bizler: muhtemelen bir pagan inancının ne olduğunu ilk kavrayanlar da yine biziz.”(6) Nietzsche'nin yıkıcı ateizmi yerini pagan bir dünyaya bırakmalıdır. Yaşama köstek olan zaafiyetin topyekûn yıkımı, yaşamların çokluğuna açılmalıdır.

Gösterenin Çözülüşünü ve Çokanlamlılığın Anlamı

Peki çokluğun bu olumlanması, bir anlamlar çokluğunun yaratımının mümkün kılınması semiyotik açıdan ne demektir? Bunun için Nietzsche'nin neredeyse bütün eserine hâkim olan perspektivizmi tartışmalıyız. Perspektivizm şudur:

‘Her şey subjektiftir’ diyorsunuz; ama bu bile bir yorumdur. ‘Özne’ verilen bir şey değil, olan şeyin arkasına eklenen ve uydurulan ve yansıtılan bir şeydir... ...‘Bilgi’ sözcüğünün bir anlama sahip olduğu derecede bu sözcük bilebilir; ancak diğer taraftan yorumlanabilir de; arkasında bir anlam yoktur, sadece anlamlar vardır. –‘Perspektivizm’... ...Dünyayı yorumlayan bizim ihtiyaçlarımızdır; dürtülerimiz ve lehte ve aleyhte olanlardır.(7)

Demek ki öncelikle perspektivizm anlam ve yorumla ilişkilidir. Yani bir bakış açısı, bir şeyin yorumlandığı bir nokta, bir konumdur. İkinci olarak bu yorum, daha doğrusu yorumcu-bakış açısı ile yorumlanan-şeyin karşılaşması bir anlam üretir. Şeyler çok sayıda konumdan görülebileceği, yani onlara çoğul konumlardan bakılabileceği için mecburen yorumlama ve anlamın çokluğu da olumlanmalıdır. Ayrıca şu çok önemlidir: yorumlanan-şey çok farklı anlamlara gelebilse de bu anlamlar sonsuz değildir, zira hem bakış açısı hem de şey bir kuvvetler bileşkesidir ve kendi oluşumu tarafından sınırlanır. Kaba bir örnek alırsak: bir kalem yazmak, çizmek, birine batırmak, kırmak vb. için yorumlanabilir –kullanım da bir yorumdur. Bir sanatçı bu gündelik kullanımı-yorumları aşan yeni kullanımlar icat edebilir. Ama en nihayetinde bu yorumlar kalemi oluşturan maddi kuvvetler tarafından sınırlanacaktır. Henüz bir yorumlama ve bakış açılarının sınırını bulamamak bile bunu sonsuza taşıyamayız. Zira bir yorum, yeni bir bakış açısının şeyle karşılaşmasından doğduğu oranda gelecekte daima edimselleşen yeni yorum ve anlamların imkânını olumlasak ve anlamın

tüketilemezliğinde hemfikir olsak da, bu onu sonsuz yapmaz.

Perspektivizmin diğer mühim yanı ise, bunun “özneye göre bir bakış açısı” fikri içermiyor oluşudur. Daha ziyade tersi doğrudur. Özneler, bir bakış açısına yerleştikleri, onları önceleyen bir maddi kuvvetler alanında konumlandıkları oranda özneleşirler. Bir bilinç daima kendisini teşkil eden kuvvetler bakımından ve o kuvvetlerin tertip ettiği konum açısından açıklanmalıdır, tersi değil. O halde perspektivizm bir kez anlaşıncı anlamaların üretimi olarak yorumlama etkinliğinin özneye göre, öznel bir yorumlama olmadığı da anlaşılır. Gösteren diktatörlüğünün sonu olarak Tanrının son ölümünü anlam-sızlığın mutlaklığı kadar, anlamın liberal göreciliğinden de korumak gerekmektedir.

Daha doğrusu edilgin nihilizmin de yıkımının ardından Nietzscheci proje, anlamı kökene yeniden-yerleştirmeye (yeni bir olası tektanrıcılığa, bu bir maskaralık olsa bile), kökensel anlamsızlığı olduğu gibi olumlayan, kendini sinik yaşam tarzlarının beyhude gündeliğine teslim eden edilgin nihilizme ve çokanlamlılığı kültürel-bireysel görecelik olarak alıp kimlik mefhumu içinde mikro-despotik gösteren simülasyonları icat eden göreciliğe aynı anda direnmelidir. Bu projenin analitik yürümesini gösteren rejimlerini üretildikleri maddi kuvvetler ve cisimsel konumlar içinde eklemleyerek yorumlamak oluşturur. Bu, her nerede bir anlam üretiliyorsa, onu kimin ürettiğini –bir verili özneye değil *istence* göndererek– sormaktır: Bir anlam iddiasında bulunan istenç, bir fenomen üzerinde hak iddia eden istenç ne istemektedir?(8):

‘Bir istencin istediği [şey]’ ifadesi bizi yanıltmamalı. Bir istencin istediği, bir nesne, bir hedef, bir amaç değildir. Amaçlar ve nesneler, hatta sebepler yalnızca belirtidir. Niteliğine göre bir istencin istediği farkını olumlamak ya da farklılaşanı yadsımaktır.(9)

Özneler, bu açıdan kendilerinde bir istencin edimselleştiği bir kavşak, bir düğüm noktasıdır. Öznede bir şey isteyen daha derin bir *kendilik*, adına beden denilen ve kendisi de doğanın kuvvetlerinin bir kıvrımı olan bir başka *bilinçsiz fail*dir. Nietzscheci semiyotik perspektivizm o halde bedenlilik merkezli bir düşüncedir. Nietzsche’nin perspektivizmi yorumlama süreçlerini, hak iddialarını ve anlam üretimini sırası geldiğinde doğanın kuvvetlerinin kıvrımı olarak bir bedenin oluşumunun, zuhur edişinin semptomlarına dönüştürür. Bu beden, ister bir cansız cisim, bir bitki, ister hayvan, ister insan ya da tüm bunların

bileşimi olsun; bunlar ister bireysel ister topluluk halinde olsunlar, çoğul bir varlıktır: “Bedenimiz çok sayıda ruhun oluşturduğu bir toplum yapısıdır”(10) ve yine “*Benim hipotezim: Çeşitlilik olarak özne*”(11). O halde bu *beden olarak kendilik* düzeyinde de istençlerin bir çoğulluğu, bu düzeye ait bir çokluk bulunur. Özne ve bilinç, nihayet bu çoklu-kendilikten edimselleşen bir tekil-çokluktur. Bedenin kıvrılmasının ilk anlamı, onun bir doğal kuvvetler çokluğunu virtüel bir düzeyde kaydetmesiye, özneleşmek de bu durumda bu kıvrımların *herhangi bir* çokluğunun açılmasıdır. Bu açılma semiyotik düzeyde bir anlam üretimini tetikleyen bir karşılaşmanın etkisidir. O halde anlamın üretimi, karşılaşmaların yarattığı duygulanımlarla açıklanacaklardır. Bir göstergenin bedenliliği, bu açıdan, içerdiği duygulanımın maddiliği ile ilişkilidir. Her gösterge -dilsel olsun olmasın-, farklı düzeyleri farklı şekillerde işgal eden bir duygulanımı mecburen içerir. Gösterge, bedenlerin karşılaşmasını işaretler. Özneleşme de bu işaretleri takip ederek zuhur eder.

Son Ölüm: Yas Çalışmasının Ötesinde

Çağımıza özgü iki sorunlu mefhumu “kimlik” ve “yaşam tarzı” olarak işaret etmiştik. İlerleyen bölümde en sinik, en paranoyak, en yaşam yani yaratım ve farklılaşma karşıtı halinde bile olsalar bu mefhumların da yaşamsal kuvvetlerin üretimi olduğunu keşfettik. Dolayısıyla Nietzscheci semiyotğin anlamaların üretimi –ve anlamsızlığın ilanında–, sinizm ve paranoyada –ve kendi hastalıklarında– göstergelerin duygulanımsal maddiliğini kat eden bir perspektivizm icat ettiğini kesin olarak söyleyebiliriz. Bu maddilik düzeyinde *özneleşme* çokluktan-çokluğa, *beden ve cisim* olarak sarmalanmış maddi ve virtüel bir çokluktan (bakış açısı), karşılaşmanın tetiklediği *bir özneler çokluğuna* (anlamın üretimi, zira *özne bu üretimin yan etkisidir*) kat edilen harekete tabi kılınır. O halde bu noktada “kimlik” ve “yaşam tarzı” mefhumlarının (öz)eleştirisinin özüne temas etmemiz gerekecek: sorun öncelikle metodolojiktir, zira kimlik ve daha gevşek olan yaşam tarzı gibi mefhumlar genellikle onlardan çok daha zengin olan bir özneleşme süreçleri çokluğunu görünmez kılma tehlikesi taşırlar. Daha doğrusu, bu iki mefhum bu süreçlerin bastırılışının bir yan etkisidir: ya oraya “bakanın” semiyotik düzeyde icra ettiği bir bastırma ya da oradaki kuvvetler mücadelesini kazanan yaşam karşıtı bir istencin icra ettiği, özneleşme süreçlerinin çöküşünü mümkün kılan bir bastırma.

Buradan yola çıkarak ikinci mesele etik/politik olacaktır. Nietzscheci proje, çoklu özneleşme süreçleri-

nin, anlam üretiminin çoğulluğunun mümkün kılındığı bir geleceğe işaret eder. Bir yandan güncellikteki çoğul olanakları, yani yaşama karşı dönen istençlerde bile olsa yaşam işaretlerini yeniden değerlendiren perspektivizme, diğer yandan pagan, çoktanrı bir yaşamsal atılım eşlik etmelidir. Bu durumda yıkım uğrağının ve yasın bitişinin ardından gelecek olan şey yıkımdan bile şiddetli olmak durumundadır. Fakat bu şiddet artık yaşam karşıtlığının şiddeti olmadığı gibi, yıkımın şiddeti bile değildir. O çocuğun yaratıcı masumiyetinin şiddeti, bizatihi yaşam olan şeyin şiddetidir: “Masumiyettir çocuk ve unutkanlık, yeni bir başlangıç, bir oyun, kendiliğinden yuvarlanan bir çember, ilk hareket ve mukaddes bir ‘evet’tir. Evet, yaratma oyunu için kardeşlerim, mukaddes bir ‘evet’ lazımdır.” (12) Burada olumlanan artık, son ölümden sonra dönenin, her ölümden sonra dönen yegane şeyin, yani yaşam ve onun çoklukları, yaşamın sarmaladığı ve ürettiği çoklu özneleşmelerdir.

Dipnotlar:

- (1) G. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s. 194-199.
- (2) F. Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 69-70.
- (3) F. Nietzsche, *Deccal*, s. 33.
- (4) “Dinin kökeni, yabancı oldukları için insanı aniden yakalayan aşırı güç duyularında yatar ve vücuduna bağlı uzuvlarından bi-

rini anormal derecede ağır hisseden ve bu yüzden üzerinde başka bir adımın yattığı sonucuna varan hasta bir adam gibi, saf *homo religiosus* kendini farklı kişilere böler”. F. Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 116.

(5) Okur bir bütün olarak Pierre Klossowski’nin *Nietzsche ve Kısır Döngü’süne* bakabilir. Klossowski, Nietzsche’nin giderek şiddetlenen hastalığının semptomlarında bizatihi yaşamın işaretlerini nasıl takip ettiğini güçlü bir şekilde gösterir.

(6) F. Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 632.

(7) *age*, s. 326.

(8) G. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s. 105-107. Deleuze buna “dramatizasyon yöntemi” der.

(9) *age*, s. 106.

(10) F. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 24.

(11) F. Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 330.

(12) F. Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 51.

Kaynakça

DELEUZE, G., *Nietzsche ve Felsefe*, Çeviren: F. Taylan, Norgunk Yayıncılık, 2010.

KLOSSOWSKI, P., *Nietzsche ve Kısır Döngü*, Çeviren: M. Yakuboğlu, Kabalcı Yayınevi, 1999.

NIETZSCHE, F., *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çeviren: M. Batmankaya, Say Yayınları, 2009.

NIETZSCHE, F., *Deccal*, Çeviren: A. Kaya, Say Yayınları, 2008.

NIETZSCHE, F., *Güç İstenci*, Çeviren: N. Epçeli, Say Yayınları, 2010.

NIETZSCHE, F., *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çeviren: M. Tüzel, İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

YAZAR



Oğuz Karayemiş

Politika felsefesi alanında doktora yapmakta olup çalışma alanları kıta felsefesi, marksizm, semiyotik, bilim ve teknolojidir. Dijital ve matbu alanlarda makale düzeyinde birçok yazısı ve çevirisi olup, kitap boyutunda iki çevirisi de yayına hazırlanma aşamasındadır. İkinci güneşinden ve sabah esintisinden hoşlanır. Kedi dostu ve dost muhabbeti düşkündür. Tiyatro ile sinemaya bir seyirci olarak gönül indirmiştir. Bütün bunlardan kalan vakitlerde sessizce oturmayı yeğler.



TOPLUMSAL CİNSİYET BAĞLAMINDA TANRIYI ÖLDÜRME DENEMESİ

SERAY SOYSAL



Friedrich Nietzsche denilince, felsefesiyle ilgili akla gelen ilk terimler kuşkusuz *Tanrı Öldü* ve *Amor Fatı*'dir. İkinci terim, yazgıyı sevmeyi ve ıstırapı olumlamayı salık verir. Çünkü Zerdüşt görmüştür ki, en yüksek dağlar, denizlerin en derinlerinden yükselenlerdir. Ancak bu yazıya yön veren daha çok, günümüzde sergilenen ahlaki fanatizmin yarattığı tanrılar, bu tanrılar karşısında var olup olamayacağımız, onları öldürme olasılığımız ve her ölümden sonra dirilen yenileri olacaktır.

Nietzsche'nin derdini, büyük bir çoğunluğu yanılgılar üzerine kurulu yıkıcı ahlaki değerler olarak tanımlamak, çok şeyi dışarıda bırakır kuşkusuz; ancak yine de konumuza ilişkin uygun, kısa ve öz bir anlam çerçevesi çizer. Ona göre, "insan var olan her şeyle ahlak arasında bir bağ kurdu ve dünyanın omuzlarına etik bir anlam yükledi." (Nietzsche F., 2013). Bu anlamın tarihi neredeyse uygarlık tarihimiz kadar eskidir. İnsan beyni, meydana gelen şeyleri mutlak bir determinizmle algılamaya ve ancak böyle anlamaya meyilli olduğundandır ki başlangıçta var olan sözden beri, her şeyi bir ereğe oturtmak ister. Teleolojinin kurucusu sayılan Anaxagoras'tan itibaren de bu erek, insanların bir arada yaşamalarını mümkün

kılmaya yönelik kurgulanmıştır. Ancak burada bahsedilen cinsiyetsiz insan, üzerine biraz düşünülünce, erilin bir temsili olarak karşımıza çıkar.

Kadının ötekileştirilmesinin bir anlamda resmi tarihi de, en az üç bin sene öncesine kadar dayanır demek, ne yazık ki çok da yanlış sayılmaz. Sistemli felsefenin nüvelerini verdiği Milet şehrinde, Thales ve ardılı doğa filozoflarıyla birlikte zihin, doğa ve dolayısıyla madde üzerindeki egemenliğini ilan etmiş ve kadını, akılla ilişkilendirilen her şeyin dışarısında kalana hapsedmiştir. Kadının ikincil konumu, aklın üstün geldiği bu hâkimiyet ilişkisinden doğmuş olup, sağlam temelleri ise zihin-doğa arasındaki bu ontolojik ayrım üzerine inşa edilmiştir. Yunan düşüncesindeki bu düalizm, simgesel olarak hâkim heteroseksist yaklaşımın felsefedeki ilk yansımaları sayılabilir.

Bu ikiliğin sebeplerinden biri de Nietzsche'nin *Tanrı Kızılığı*'nda bahsettiği, iktidar olgusudur. Doğadan işlevsel bir şekilde yararlanıp alet edevatı insanlığa kazandıran beceri, onun doğa üzerinde yüzyıllarca sürecek tahakkümünün de miladı sayılır. İktidar ilişkilerini olumlamanın bir diğer örneği de, Eski Yu-

nan düşünürlerinin aristokrasiyi mümkün kılmak ve korumak amacıyla, normal insanların yönetici bir azınlığa ihtiyacı olduğu düşüncesidir. Bu iki tahakküm çeşidini Platon, insanın *psykhesine* de yansıtarak doğallaştırmış ve bunu genel geçer bir yasa olarak kabul etmiştir. *Devlet*'in dördüncü kitabında anlattığı Aglaion'un oğlu Leontios Pire'in hikayesi de işte bunu kanıtlamaya hizmet etmektedir; Leontios, kuzeye yolculuğu sırasında, surların dibinde cesetlerle karşılaştığında içinden hem bakışlarını kaçırma ihtiyacı hissettiren derin bir tiksinti yükselmiş hem de onlara bakma isteği duymuş. Leontios bir süre kendisiyle kavgı ettikten sonra gözlerini açıp ölümlere doğru koşarak, "Alın işte! Görmek istediğiniz şeyleri izleyin şimdi!" (Platon, 2014) diye bağırır. Burada Akıl, bakma isteğini dizginlemek için savaşır; fakat mücadeleyi kaybeder." (Lloyd G., 1984).

Ruhun, yani *psykhenin* bu ikiye bölünmüşlüğü bize, Parmenides'ten beri süregelen eril olan ile dişil olanın ayrımını verir aslında. Akıl'ın yüzyıllar sürecektir olan bu hükümler, kadını her koşulda ve zamanda, karşısında konuşulduğu duyulara ve duygulara ait kabul etmiştir. Eril olanın, Nietzsche'nin bahsettiği iktidar duygusunu yaşamak için harcadığı çabalarsa koca bir kültür tarihini oluşturmuştur. Yunan ilmiyle Yahudiliği bir potada eriten İskenderiyeli filozof Philo ise *Allegorical Interpretation of Genesis*'in üçüncü bölümünde ilerlemeyi, algısal, edilgen ve cisimsel olan kadın cinsiyetinin terk edilip; rasyonel, etken ve düşünceye daha yakın olan erkek olana yaklaşımları olarak yorumlar. Bazı düşünürler bunun farkında olsalar da, olmasalar da, farkında oldukları halde görmezden de gelseler görüldüğü üzere, tutkuların dışı, zihnin ise erile ait olduğu anlayışı, düşünce tarihindeki en belirgin ayrımlarımızdan olagelmıştır.

Belki Thales'in *arkhe* kabul ettiği Su'nun, Herakleitos'un Logos'unun, Anaxagoras'ın Nous'unun Heidegger'in *Dasein*'inin veya Aydınlanma'nın evrensel rasyonalitesinin de bir cinsiyeti yoktu; ama bu, onların cinsiyetli olmadığı anlamına gelmiyor, hatta aksine kadının, dişil olanın düzenden tamamıyla dışlandığının ve bu cinsiyetsizleştirilmiş cinsiyetin eril olduğunun vurgusuna bile gerek kalmadığı anlamına geliyordu. Bu görünürde cinsiyetten arınmışlık, kadını, hapsediği ikincil konumundan azat etmiyor; tam tersine, o ikincil konumun varlığını bile hasıraltı etmeye hizmet ediyordu.

Eril merkezli düzen, kendini hem kadınlar üzerinde kurduğu tahakkümle yeniden üretiyor hem de hükmettiği kadınlara, kendini meşru kılacak değerler yükleyerek görünmez hale geliyor, sahip olduğu

*sembolik sermayeyi** de bu şekilde hiçbir bariyerle karşılaşmadan kendinden sonraki nesillere aktarma imkânı yakalamış oluyordu. Kendini ikame etmenin en pürüzsüz yolunu bulmuş gibi görünen bu maşist kültürün, uygarlık tarihi kadar eski olan tiranlığı karşısında kadınlara düşen de, ya üreticisi olduğu bu toplumsal pratikleri aynı zamanda sadık bir ürün olarak, sürekli arka planda kalan ve ezilen, ancak yine de canhıraş onun devamlılığı için çalışan bir figürü olma ya da kadın olmanın ve dişil olanın değerini olmayana yeniden hatırlatmaktır.

Her şey eril olanın dünyasında olup biterken bir yerlerde, kendi hakkında karar veren, kendini önceleyen, Heideggerci anlamda *Dasein* sahibi kadın ortaya çıktı –ya da kusursuz işlermiş gibi görünen düzenin içinde kendi değerinin ve yetilerinin farkına vardı. Ataerkil düzen ve onun kanatları altında, sorunsuzca işleyen kamusal yaşamın başlı başına bir illüzyondan ibaret olduğunu, devamlılığını ona borçlu olduğu kadına güya yeri olmayan bu toplumsal tek cinsiyetli yaşayış tarzının gerçeği yansıtmadığını ve kadınların yüzyıllardır dışına atıldığı, deyim yerindeyse hapsedildiği özel alanda neler yaşadığını haykırmaya başladı. Onlar, yazgılarını tanıyan ancak asla kabul edemeyen kadınlardı. Nietzsche'nin de karşı çıktığı geleneğe boyun eğmiyor ve onun tarafından körelmeye daha fazla müsamaha göstermiyorlardı.

Cinsiyet bilinci gelişmeye başlayan kadınlar ilkin toplumsal cinsiyet (*gender*) ile cinsiyeti (*sex*) birbirinden ayırma yoluna gitti. Bu iki kelimenin kaplamalarının farklılığı, feministleri onlar üzerinde düşünmeye itti. Cinsiyet, biyolojik cinsiyeti tanımlarken; toplumsal cinsiyet kavramında ise, içine doğmuş olduğumuz bedenlerin bize toplumda belli başlı statüleri layık gördüğü, bedenimizin gerektirdiği veya onun aracılığıyla toplumun bizden beklediği davranış kalıplarını ifade eder. Toplumsal cinsiyet, bir nevi biyolojik cinsiyetin kültürel yorumu sayılır. Birey, dayatılan ve dolayısıyla sergilenmesi beklenen bu rollerin sınırlarına yaklaştığı takdirde, toplumun ataerkil işleyişini sekteye uğratabacağından, koca bir kültür dünyası aykırı hareketleri olabildiğince en aza indirmek için kendini seferber eder. Başlarda *erkekler gibi olmak isteyen bir avuç öfkeli kadın* olarak algılanan feminizm, bu kalıp yargılara ve onları bireye toplumsallaşma sürecinde ilmek ilmek dokuyan geleneğe toptan bir başkaldırıdır.

Ancak bu başkaldırının karşı olduğu değerler öyle mutlak ve öyle sağlam temeller üzerine atılmıştır ki, cinsiyetçi düşünce bugün bile yalnızca erkekler tarafından değil, yıllardır kapatılmaya ve ezilmişliğe mahkûm olan kadınlar için de kendini görünmez

kılmaya devam ediyor. “Hükmedilenler, tahakküm ilişkilerine, hükmedenlerin bakış açısıyla oluşturulmuş kategorilerle bakarlar, bu da kategorilerin doğalmış gibi görünmelerine yol açar.”(Bourdieu P., 1998).

Toplumsal cinsiyet adaleti, bugün pek çok kadın tarafından desteklense de, toplumsallaşırken edindiğimiz pratikler, kazanması oldukça güç bir şekilde en içimize işlemiş durumda. Ayrıca cinsiyet bilinci gelişmekte olan bireyler olarak yalnızca kadın haklarından bahsetmenin, geri kalan pek çok cinsiyete haksızlık edileceğinin de giderek farkına varılıyor. Feminist Teori, tanımının muğlaklaşması dolayısıyla gittikçe hız kaybederken, daha post-modern bir yaklaşımı benimseyen *Queer Teori***, bu anlamda feminizm kadar hümanist ve oldukça çoklu bir bakış açısı çizmeye başlıyor. Birbirini tamamen dışsallaayan iki karşıt cinsiyet tahayyülü, giderek gerçekdışı bir görünüm kazanıyor ki bu da bizi, cinsel ontoloji üzerine daha sık ve derin düşünmemiz gerekliliğiyle karşı karşıya bırakıyor.

Bugün dilsel pratiklerimiz ve yaşamımızın geri kalan pek çok boyutu, tam da bu monoseksüel zihniyetin bir sonucuyken ve yine bunu şiddetli bir biçimde kendisine gebeyken, böylesi bir hapsolmuşlukta kadından, daha ziyade herhangi bir “eril olmayan”dan bahsetmek ne derece mümkün? Ulaşılmaya çalışılan özgürlük, kazanılmaya çalışılan eşitlik, egemen anlayışın ikamesine ne derece hizmet ediyor? İsmi dışında *kadınlık* var mıdır? Toplumsal cinsiyet rollerinden tamamıyla sıyrılmış *gerçek* bir kadın deneyimi yaşamak mümkün mü, hangi koşullarla mümkün hale getirilebilir?

Eğer kökleri dilin üzerinde yapılandırılmış konuşma pratiklerimizse bu olanaksızlığın başat sebebi, salt dil öncesi iletişim formlarımıza geri dönmek bize bu illetin üstesinden gelmeyi ne kadar sağlar ve sağlayacak olsa bile bu yolu izlemek ne derece gerçekçi bir tutum olur? Bütün bir semboller sistemimizi mi değiştireceğiz? Üstelik böyle bir yolun tahayyülü ne derece mümkündür? Yazın tarihimizi geriye dönük işleme olanağımız olmadığı için bu noktada iyimser bir tavır takınıp geçmiş i olumlamakla işe başlamak belki çok daha ayakları yere basan bir tablo sunacaktır hepimize. Irigaray’ın yaptığı Diotima’nın Platon tarafından konuşturulmasını yeniden okuma gibi, biz de ta yazının icadından itibaren bulmaya çalışmalıyız kadını. Ona yeni bir tarih yazmak için değil, saklı kaldığı satır aralarını aydınlatmak için. Çünkü cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımını ancak derinlikli bir tarihsel analizle kavramaya yaklaşabiliriz,

kadının nasıl *olduğunun* veya erilin neleri nasıl dışsallaştırdığının analiziyle. Putlarımızı ancak bu yolla, kaynağından kazıyabiliriz.

Simone de Beauvoir, “Kadın doğulmaz, kadın olunur.” şiarını dile getirirken toplumsal cinsiyetin bireylerin hayatında ne denli belirleyici bir rol oynadığına dikkat çekmek istemişti. Ancak bu oluş, gayri iradi bir süreci imler ve içine doğulan kültürdür aslında bireyi *olmaya* zorlayan. “Kadın” kelimesinin kendisi bile bahsedilen dilsel pratiklere ve epeyce uzun bir maziye dayandığına göre, kabul görmeyi direten toplumsal cinsiyet, aslında gayrisahihlik mefhumunu da içinde taşır. “Cinsiyetin tanımı itibarıyla aslında hep toplumsal cinsiyet olageldiği ortaya konacaktır.”(J. Butler, 1986) Bu bağlamda Fransız yazar Monique Wittig’in de söyledikleri oldukça ilgi çekicidir. Öznen bahsedebilmemizin başat koşulunu cinsiyet kategorilerinin ortadan kaldırılması olarak gören lezbiyen aktivist, bu zorunlu düalist kısıtlamanın üreme odaklı bir hedefe hizmet etmekten başka bir şey olmadığını ve ancak toplumsal öncesine dönülürse mümkün olacak olan bir özne özgürlüğünün altını çizer. Üremeyi kadının birincil ödevi kabul eden cinsel hegemonyanın özcü kabullerine karşı benimsediği tözsel bir metafizik, kurumsallaşmış heteroseksüel zihnin ihtimal vermek istemediği bir dünyanın kapılarını aralar.

Ayrıca kadının ikincil konumunun dil tarafından pekiştirildiğini de olumlayan feminist, bu noktada kontrolün, yine bireylerin kendisinde olduğuna vurgu yaparken; bunun yanında ona, alışlagelmiş pratikleri değiştirebilme gücü de atfediyor. Wittig, pratiklerle normatif yasaları değiştirilebileceğini düşünürken, İtalyan psikanalist Lacan ise konuya farklı bir perspektiften yaklaşıyor. Felsefenin en derinlikli cevabını Heidegger’de bulduğu “Varlık nedir?” sorusundan önce, daha ontik bir problem olan ve bu sorunun da cevabının sınırlarını genişletecek olan “‘Varlık’ babaerki ekonominin imleme pratikleri üzerinden nasıl tesis ve tayin edilir?”(Butler J., 2018) sorusunun cevaplanmasını uygun buluyor. Ona göreyse, güvenilir bir sorgulama edimi sergileyebilmek adına, heteroseksist erkek hegemonyasıyla şekillenen kültürel pratiklerimizde ve bilim diliminde, ilk olarak “ontoloji” kavramını sahip olduğu hakim paradigmaya ait çağrışımlardan arındırmak gerekir.

Peki, tüm bu kuramsal yaklaşımların yanında, günlük hayatta geldiğimiz yer neresidir?

Gerek kazanılan haklar, omuzlardan atılan dogmatik ödevler, gerekse sosyokültürel alanda edinilen yer ve

karşılaşılan kalıp davranışlara bakıldığında “kadın hakları hareketinin pek çok zinciri kırmış olduğu doğrudur, ancak yeni zincirler ekleyerek”(Goldman E., 2006). Günümüzün en kurumsallaşmış ideolojilerinden biri olan kapitalizm, feminist hareketin küreselleşmesinden payına düşeni kapmaya çalışırken, diğer yandan da el ele yürüdüğü ataerki tekrar hatırlatıp üretmekten geri kalmıyor. Belki birbirleri olmadan çökmeye mahkum olan bu ikili sistem, şimdiye kadar hiç yüz yüze gelmediği boyutlardaki direncin karşısında, şaşırtıcı ki en güçlü zamanlarını yaşıyor.

Geçtiğimiz kadınlar gününde birkaç ünlü ismin “biz yokuz” etiketiyle sosyal medya hesaplarını kapatacağını duyurmaları veya yabancı bir küresel markanın beyaz üzerine siyah yazılarla “we should all be a feminist” baskılı binlerce dolarlık bluzu, asıl derdi görünen toplumsal cinsiyet ayrımcılığına dikkat çekmenin yanında onu yeniden üretip ilk savın da altını boşaltmaktan öteye gidemiyor. Harekete destek olmak niyetiyle yola çıkıp, taşıdıkları iyi niyete rağmen onu baltalamaya muktedir hale gelen hadiselerin örnekleri çoğaltılabilir elbette.

Nietzsche’yi de meşgul eden temel problem olan, normatif değerlerimizi ilahlaştırarak onlara ebedilik ve kutsallık atfetme yanılığısından tarih boyunca kaçmadığımız ortada. İrademiz dışında, içine doğduğumuz bedenle peşinen üzerimize aldığımız görevler dizisi de hala bunlardan biri. Onun tanrıyı öldürdüğü gibi, bizler de kendi tanrılarımızın üstesinden gelebilecek miyiz, bunu ancak zaman gösterecek. Yine bir Alman filozof olan Hegel, tutarlı bir sistemin işleyişini ancak “diyalektik” mefhumuna bağlı olarak açıklar. Kısaca açacak olursak diyalektiğe göre; “düşünme de, varlık da hep karşıtların içinden geçerek, karşıtları uzlaştırarak gelişirler”(Gökberk M., 2018). Nihai sonunu, karşıtlardan birinin galibiyetinin ge-

tireceği bu döngüsel savaşım her çatışmanın izlediği evrensel bir yoldur onda. Bizim üzerimize düşense, bu döngünün içerisinde başlıca şu soruları dert etmektir kendimize belki de; sonunda kutsallarımızı yerinden edip dil de dahil olmak üzere, daha insan-cıl yaşam pratiklerini içeren bir tavır mı takınacağız, yoksa tanrıyı öldürmeye çalıştıkça her seferinde, ancak ona yeniden gebe kalmaya mahkum olacağımız bir geleceğe tamah etmek zorunda mı kalacağız?

*Pierre Bourdieu’nün hakim, arkaik ataerki paradigmanın üreme ile nesilden nesle aktarımı ve bu değerlerin sürekli olarak kendini yenileyebileceği koşulları mümkün kıldığını anlatmak için kullandığı kavram.

** “Asıl anlamı ‘tuhaf’, ‘acayip’. LGBT bireyler için kullanılan aşağılayıcı bir sözken eşcinsel ve trans hareketin özellikle daha genç kesimi tarafından sahiplenilmiş ve olumlu bir anlamla kullanıma girmiş. Eşcinsel, biseksüel, travesti, transseksüel ve cinselliklerini hegemonik heteroseksist normların dışında deneyimleyen heteroseksüelleri kapsayan bir şemsiye tanımdır.” Başak Ertür

Kaynakça

- Witt C. (2010). *Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*. New York: Springer Science & Business Media
- Bourdieu, P. (2018). *Eril Tahakküm*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Butler, J. (2018). *Cinsiyet Belası*. İstanbul: Metis Yayınları.
- de Beauvoir, S. (1986). *Kadın “İkinci Cins” Evlilik Çağı*. İstanbul: Payel Yayınları.
- Goldman, E. (2006). *Dans Edemeyeceksem Bu Benim Devrimim Değildir*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Gökberk, M. (2018). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hooks, B. (2016). *Feminizm Herkes İçindir*. İstanbul: bgst Yayınları.
- Lloyd, G. (2015). *Erkek Akılı*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Nietzsche, F. (12017) *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Nietzsche, F. (2013). *Tan Kızılığı*. İstanbul: Say Yayınları.
- Platon, (2016). *Devlet*. İstanbul: Say Yayınları.

YAZAR



Seray Soysal

Araştırmaları ontoloji, feminist kuram ve estetik üzerinedir. Frankfurt Okulu, Alman idealizmi ve romantizmi, Heidegger, metafizik ve Antik Çağ felsefesi özel ilgi alanlarıdır. Çeşitli üniversitelerin sanat ve felsefe dergilerinde yazıları yayımlanmakla birlikte çeşitli edebiyat sitesinde öyküleri ve sürekli olarak da bir tanesinde kitap haberleri ve incelemeleri yapmaktadır. Ayrıca bir hakemli derginin yardımcı editörlüğünü üstleniyor. Boş zamanlarında kitap, makale okumak ve film izlemekten hoşlanır.



FRIEDRICH NIETZSCHE VE TOPLUMSAL PLANLARI

GAVIN JACOBSON

ÇEVİREN: ZEYNEP ŞENEL GENCER



Gavin Jacobson, Hugo Drochon'un *Nietzsche's Great Politics* (*Nietzsche'nin Muhteşem Politikası*) isimli kitabında açığa çıkardığı, filozofun toplumsal planlarını inceliyor.

1893'de, Elisabeth Förster-Nietzsche, annesinin memleket bellediği Almanya, Naumburg'a döndü. Daha önce, nasyonalist ve Yahudi aleyhtarı olan eşi Bernhard Förster ile Paraguay'da yaşıyordu. Bernhard, "insan ırkının arınmasını ve yeniden doğumunu" başlatmak için Aryan bir koloni kurmuştu. Elisabeth'in kardeşi Friedrich Nietzsche, eniştesinin Yahudi karşıtlığını kınayarak, kardeşinin bu insanla Güney Amerika'da yaşamasına karşı çıkmıştı. Bu deney, her hâlükârda başarısız oldu. Hastalıklar, verimsiz hasatlar ve topluluk içindeki çatışmalar, koloninin iki yıl içinde çökmesine sebep oldu. Bernhard Förster, 1889'da intihar etti. Aynı dönemde, Nietzsche, deliliğin derinliklerine son kez çökmeye başlamıştı ve Elisabeth de ona ve mirasına sahip çıkmak için geri döndü.

Nietzsche'nin son kitabı *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*, 1872'de, Basel Üniversitesi'nde profesörken yayınlandı ve pek az ilgi gördü. 1890'lara kadar eserleri, Avrupa çapında geniş kitlelere ulaşamadı. Elisabeth, kısa sürede Nietzsche'nin edebi mirasının kontrolünü ele geçirdi ve onu faşist tasarımlarının aracı haline getirdi. Taslaklarını yeniden ele almaya ve bazı şeyleri kırmaya, üstlerini çizmeye ve sahte alıntılar üretmeye başladı; böylece, kamuoyu gözünde kardeşi, Alman nasyonalizmine karşı biri olmaktan çıkıp, bir atayurt hayranına, *Decca*'ın (1895) yazarından, İsa'nın öğretilerinin bir takipçisine, bir semitizm karşıtından kin dolu bir Yahudi düşmanına dönüştü. 1900'de ölümünden önce, Nietzsche, kardeşine, "ben kendimi artık savunamazken, hiçbir rahibin ya da kimsenin mezarım başında yalanlar telaffuz etmesini istemiyorum. Bundan kesinlikle emin ol," demişti. Elisabeth'in ihanetini, kendisini Nasyonel Sosyalizm'in rehberi olarak biçimlendirmesini öngöremezdi.

1950'lerden bu yana, bilim insanları, Nietzsche'yi Nazizm'le ilişkilendirilmekten kurtarmaya çalıştı. Walter Kaufmann'ın *Nietzsche: Filozof, Psikolog, Decal* (1950) adlı kitabı, Alman filozofun hümanist ve 20. yüzyıl varoluşçuluğunun atası olarak nitelendirildiği şekillendirici bir çalışmaydı. Onun düşünüşü, Germen üstünlüğünün zaferine değil, *Putların Alacakaranlığı*'nda (1889) yazdığı gibi, "anti-politik" bir yüksek kültürü yeniden canlandırmaya odaklanmıştı.

Problem şuydu: Kaufmann ve diğerleri, yıllar boyu yapılandırılan ve uygulamaya geçirilen harici deformasyonun katmanlarını soyup atmak için, Nietzsche'nin politikaya olan ilgisini reddettiler. Hugo Drochon'un kendisine belirlediği hedef, Nietzsche'nin felsefesine bazı politik içerikleri yeniden eklemek ve sistematik bir siyasal teorisi olduğunu göstermek. Sonuç olarak, ortaya zengin, derin bir entelektüel restorasyon ve geçtiğimiz birkaç yıl içinde düşünür hakkında yazılan en önemli kitaplardan biri çıkıyor.

Drochon'un çalışması, 19. yüzyıl Fransa'sının sahne arkasında cereyan eder. Bu arka plan, Nietzsche'nin siyasi yorumlarının –demokrasinin kaderi, devletin rolü ve uluslararası ilişkiler– en iyi anlaşıldığı zemindir. Nietzsche'nin aklı başında hayatı, zamanının belli başlı politik olaylarına denk gelir. Fransa-Prusya Savaşı'nda tıbbi emirçavuşu olarak görev yapan düşünür, Almanyanın birleşmesine(1) tanıklık etmiş ve birinci elden modern demokratik düzene şahit olmuştur: partiler arası rekabet, gizli oylama, oy verme ve kitlesel medyanın etkisi. Nietzsche aynı zamanda, İngiltere ve Rusya'nın Orta Asya'nın kontrolü için rekabet ettikleri "büyük oyun"(2) dönemini de bizzat yaşamıştır. Bismarck'ın II. Wilhelm'e istifasını verdiği yıl akıl sağlığını yitirmiştir.(3)

Drochon, bu olaylara cevap olarak, Nietzsche'nin "modern toplumun anlaşılır yorumu"nun izini sürüyor. Yunanlardan esinlenen –özellikle Platon ve onun yeni bir devleti yasallaştırma ve insanları bunun için eğitime görevinden– Nietzsche, felsefenin ve sanatın üretilebileceği sağlıklı bir kültür kurmak istedi. Bunun için köleliğin gerekli olduğunu düşünüyordu (Bu bakış açısıyla nihayetinde Wagner'den ayrılır.) "Acı gerçeğin", "köleliğin kültürün esasında olduğu" fikrinde yattığını kabul ediyordu: Örneğin, sanatçı sınıfa dahil olan "az sayıdaki Olimpiyalı" günlük yaşamlarındaki ağır işlerden sanat üretmeye odaklanmaları için azat edilirlerdi.

Wagner'le köleliğin rolü konusundaki anlaşmazlığı, Nietzsche'yi devletin yaratılışını ve çürümelerini ta-

nımlamaya yöneltti. Hobbes gibi o da, devletin doğasının "herkesin herkesle savaşı" olduğunu açıkça görmüştü. Hobbes, bir sözleşme üzerinden yükselen bir devlet (modeli) hayal ederken, Nietzsche, bunun "demir elli bir fatihten" kaynaklanacağını öngörmüştü. Ki, bu demir el, "aniden, vahşice ve kanlı bir şekilde" insanların kontrolünü ele geçirecek ve hiyerarşik bir toplumu dayatacaktı. Nietzsche, kültürün içinde geliştiği bir boşluktan, kültürün kendi iyiliği için özelleştirildiği modern kültürölüğe, bu kavramın evriminin izini sürdü. Eğer devletin doğuşu şiddetliyse, çürümesi yavaş oluyordu ve bütün bunlar, Nietzsche'nin tanrının ölümü hakkındaki mahut ifadesiyle bağlantılıydı: Hristiyan Tanrının, artık, toplumların onun üzerinden kendilerini destekleyebilecekleri ahlaki bir kurum olmadığını göz önüne alırsak, devlet çözülmeye başlamıştı.

Çeşitli kaynaklardan yaptığı alıntılar boyunca, Nietzsche'nin tartışmasının ince ayrıntılarının izini muhteşem adli yetenekleriyle süren Drochon, genel anlatım tarzını (politik düşünce tarihi eğitiminin mesleki riskleri) asla kaybetmediği gibi, konusunun nahoş düşüncelerinden de kaçınmıyor. Nietzsche'nin kölelik hakkındaki yorumları, yeterince sertti. Irk ıslahı üzerine düşünceleri ya da demokrasiye dair felsefi yönü değişmiş teorileri (onun köle ahlakının zaferi olarak kabul ettiği – "koyu tenli" ve özellikle "koyu saçlı" adamlarla ilişkilendirilen– 'fatih Aryan ırkı'nın ana ahlak anlayışı üzerinden) daha da itici geliyor. Drochon, bu fikirleri haklı çıkarmaya çalışmadan, bizlere ırksal sınıflandırma teorilerinin 19. yüzyılda yaygın ve kabul edilebilir soruşturma biçimleri olduklarını hatırlatıyor. Eğer Nietzsche onlara meyletmemiş olsaydı, bu garip olurdu.

Karanlık yönüne bağlı olmaksızın, Nietzsche'nin sezgilerinin bir çoğu, bugünkü politik anlayışlarımızla örtüşüyor. İçerisindeki "özel şirketlerin" (Privatgesellschaften) devletin görevini –"vaktiyle nelelerin devletin işi olduğunun en direngen hatırlatıcısı olanlar" da dahil– kendi üzerine aldığı devlet kurumlarının özelleştirilme durumunu öngörmüştür. Nietzsche, demokrasilerin aristokrasiyi doğurduğunu, dolayısıyla da "sürü ahlakının", çoğulculuğun ve mizarşizmin (misarchism) tutsağı haline gelebileceğini göstermiştir: "egemen olan ve olmak isteyen her şeyin karşısında olmanın demokratik ayrışıklığı". Nietzsche, ücretli işçilik sorununa parmak basmış ve çalışanlarla işverenler arasındaki git gide artan düşmanlığa dikkat çekerek, kamu kurumlarındaki güven erozyonunu öngörmüştür.

Nietzsche aynı zamanda, devlet adamlarının, şu sı-

ralar Avrupa ve Amerikan toplumlarını yozlaştıran patolojileri -milliyetçilik, ırkçılık, cemaat sistemi ve politik dar görüşlülük- nasıl yeniden canlandırdıklarını da betimlemiştir. Nietzsche, hiç kuşkusuz neden bahsettiğini biliyordu: Bismarck'ın kan (savaş) ve demire (teknoloji) övgü niteliğindeki kuvvet politikaları, “dar kafalı politikalar” ve ulusları, toplumları bölmekten başka bir şey yapmadılar. Buna karşın, Nietzsche'nin “muhteşem politikaları”, Avrupa'nın kültürel elitler liderliğinde birleşmesini hayal etti; bu elitlere, “iyi Avrupalılar” adını vermişti. Bu gruplar, Prusyalı askeri yetkililer ve Yahudi finansörlerin karışımından doğacaktı. Kıtalararası birlik, yalnızca İngiltere ve Rusya için jeopolitik bir denge teşkil etmeyecekti. Drochon'un yazdığına göre, iyi Avrupalılar, “yeni bir Avrupa-ötesi kültür yaratacaklardı ki bizzat bu kültürün, dünya kültürüne önderlik edeceği varsayılıyordu.”

Sonuç olarak, bu kitap tam zamanında geldi. İngiltere nüfusunun çoğunluğunun Avrupa Birliği'nden ayrılmaya oy vermesinin ardından -ki, bu durum milliyetçilik ve kıtasal bölünmenin sık politikalarına dönüşmesi tehdidini canlı tutuyor- Nietzsche'nin yazıları her zamankinden daha önemli hale geldi. Komşularımızla daha bütünleşmiş ve barışçı bir birlik isteyenler, umutsuzca- giderek daha azalan bir umutla- “uyruk çılgınlığının, Avrupa halkı arasında

tohumlarını attığı/hala atmakta olduğu hastalıklı bir yabancılaşmaya (ki bütün bunları öngöründen yoksun, aceleci politikacılara borçluyuz) rağmen, bu rüyaya tutunuyor: Avrupa, bir olmak istiyor.

Notlar

1. Resmi olarak Almanya'nın birleşmesi, siyasi ve idari olarak birleşik bir ulus devletin ortaya çıkması 18 Ocak 1871'e rastlar. Fransa-Prusya Savaşı sonrası Fransızların silah bırakmasının ardından, Alman devletlerinin prensleri Prusyalı I. Wilhelm'i Alman İmparatoru ilan etmek için bir araya geldi. Pratikte, Almanca konuşan halkların çoğunluğunun birleşik bir devlet altında toplanması, resmi ve soylu yöneticiler arasındaki gayri resmi ittifaklar sayesinde bir süredir düzensiz olarak gelişmekteydi. Ancak birleşme fikirleri, tarafların kendi çıkarları yüzünden Kutsal Roma Cermen İmparatorluğu'nun 1806'da dağılması ve Napolyon Savaşları'nın gerçekleşmesi üzerine kuvvetlenen milliyetçilik hareketlerine kadar neredeyse yüz yıl gecikerek aristokratik bir deneme olmaktan öteye gidemedi.

2. Büyük Oyun (İngilizce: The Great Game ayrıca Gölge Turnuvası olarak adlandırılır), 19. yüzyıldan itibaren stratejik bölgelerin büyük güçler tarafından paylaşılma mücadelesini tanımlamak için kullanılır.

3. Bismarck, II. Wilhelm'e, bir askeri darbeyle parlamenter sistemin ortadan kaldırılmasının ardından parlamentonun yetkilerini kısıtlayan bir anayasa yapılması, bundan sonra parlamenter rejime dönüşmesi için baskı yapmıştır. II. Wilhelm bu baskıya karşı çıkınca bakanları topluca istifaya çağırmıştır. Ancak, dışişleri bakanı olan oğlu dışında hiçbir bakan buna taraftar olmamıştır. Tüm desteğini yitiren Bismarck, görevinden ayrıldı. Friedrichsruh'taki malikânesine çekildi ve 30 Temmuz 1898'de öldü.

Kaynak: NewStatesman



TANRI ÖLDÜ BİLİNCİNİN FELÂKETİ

TANRI'NIN ÖLÜMÜNÜN DEHŞET UYANDIRICI VE İLHAM VERİCİ SONUÇLARI

JOSEF HASEK KILÇIKSIZ*

“Ey tanrılar bana bir kesinlik bahşedin!”

Parmenides



Bu deneme, insanın varoluşunun iki biçimine, Tanrı vardır diyen ile Tanrı yoktur diyen insanın varoluşuna dayanan antropolojik bir yorumlamayı amaçlamıyor. Bir yaşam başlangıcının söylencesel anlatısı üzerine, bu başlangıcın sahte sorunu üzerine çıkarımlar yapmayı da amaçlamamaktadır.

Yaşamı yorumlamak için bir tanrıya ihtiyaç vardı. İnsan Tanrı'ya vekalet eden aşkınlık formlarını yarattı. Mitolojik evren ve modern tarih bu aşkınlık formlarından sadece ikisi. Modern tarihte yerinden sürülmüş tanrısallık formlarına rastlanır. Bunların çoğu bir iktidâr şekli arz ederler ve Tanrı'ya bir *alibi* sunma işlevi yüklenmişlerdir. Devlet, toplum, doğa, us, ideolojiler, üstinsan, üstün ırk, üstün uluslar, kilise, varlık, insanlık, erk, kültür ve ego bu ilahî formlardan sadece bazılarıdır.

Varolmayı önceleyen madde (*proto hyle*) ilksel bir maddedir ve Platoncu Tanrı kavramının taşıyıcı kolonunu oluşturur. İlksel madde önce rastlantıyı olumlama sonra onu nedensellik ve ereklik kısılacı olarak yok etmeye dönüştü.

Tanrı ile insan arasında şizofrenik karakteristikler arz eden bir sözleşme var. Önce tanrı nosyonunu icat eden insan bu kavramsallaştırma üzerinden tanrıyla bir sözleşme imzaladı. Ardından bu sözleşmeyi gerekleri yerine getirilmediği için tek taraflı olarak feshetti. Tanrı'yı kavramsal olarak değil de söylencesel olarak öldürdü. Saydamlığı arasından önce onu ortaya koyan gücün içine atlayan, orada bir süre belendikten sonra oradan çıkma cesareti gösteren insan, tepe noktasına ulaşmayı başardı. Bu doruk Tanrı'nın öldürüldüğü noktaydı. Bu doruk noktaya ulaşmak birden değil süreç odaklı olarak ilerleyen bir yolculuktu. Bu tepe noktası diyalektikti ve aynı zamanda paradoksalı.

Tanrı'nın ölümü bir bakıma insanın kendi güçleriyle meydana getirdiği şeylerden özgürleşmesiydi. Tanrı aslında mutsuz insan yazgılarının kör kurşunu tarafından rastgele öldürülmüş bir entitedir. Bu ölümden sonra da insanın içinde varoluşa dair, aklın tek başına dolduramayacağı bir *oyuk* varolmayı sürdürdü. Kilise daha sonra bu oyukun içindeki kara maddeyi *hiç* olarak yorumladı ve Tanrı'nın hiçten meydana geldiğini düşündü.

*Tampere ve Jyväskylä Üniversiteleri, Humanistik Fak. Araştırma görevlisi, Finlandiya

Hiçlik kavramının farkında olmaksızın ilişkilendirildiği terimler Tanrı'nın yaratma eylemine bağlı olarak onu da *hiçleyen* eylemlerdi. Son sığınak boşluk bile artık bâkir değildi. Boşluk boştu ve hiçlikle dolmuyordu. Durağanlıksa artık durgun değildi.

Tanrıları Tanrı yapan özellik insan varoluşudur, insanın yaratma eylemidir. İnsan hiçlikten çıkarılmıştır, hiçlik insandan çıkarılmıştır.

Varoluşçu filozofların huzur kaçırıcı keşfinden biri, yaşamın özünde *saçma* oluşuydu. Bu fikri ilk ortaya atan Kafka'nın arayış öykülerinde protagonist Şato'ya bir türlü giremez ama arayıştan da vazgeçmez. Bir başka deyişle, anlam arayışı hüsrana rağmen devam etmelidir. Dünyadaki mantık dışı sessizliğe sırtını dayayan saçma (Absürd) giderek varlıkta bir boşluk oluşturdu. Bu boşluğu doldurmak amacıyla insan, metafizik gereksinimlerini tatmin etmeyi amaçlayan söylenceler ve tanrılar yarattı. Ancak tanrılar insanı ona düşman ve kayıtsız olan bir dünyada yaşama-ya mahkûm ettiler. Hayat insan için kaçınılmaz bir savaşım, bir kavga, zorunlu ve cebri akıştı. Bu akış üzerinde Tanrılar bile birbirlerini yiyorlar. Doğanın içindeki varlık olarak insan, bu cehennemsel akışa mahkûm görünüyor.

Saçma olana karşı en uygun ve akılcı tepki çoğu kez *tanrıtanımazlık*tı. Çünkü Tanrı artık varsayılan bir varlık olmaktan çıkmış, uygulamaya konulan bir varlığa dönüşmüştü. Ve uygulamaya konulan haliyle devasa bir saçma'ya ve hiçe karşılık geliyordu.

Saçma'nın varlıkta eşitlendiği durumlar ya özkıyım ya da *Tanrı'yı öldürme* eylemine karşılık geliyordu. Her ne kadar saçma bir dünyada anlamsız bir hayata yazgılı olsa da insan dünyadan kolayca vazgeçmiyor. İntihar etmek yerine tanrıyı öldürmek gibi daha kolay bir yolu yaşıyor.

"Tekil ve tümel kimdir" sorusunda anlamını bulan arayış teolojinin antropoloji olduğu çağı müjdeledi. Bu çağ geleneksel metafiziğin hakikat anlayışını taşıya çarpıp kırarak bambaşka bir hakikat istenci varsayan bir *gerçek* kavramını muştuladı. Her şey diye bir şey yoktu ve *tümeli ufulamak* gerekiyordu. Tanrı'nın ölümlüyle kuvvetin bu muzaffer kavramının bir tümleyene ihtiyacı vardı. Bu tümleyen içsel bir şeydi, bir *iç istenç*ti. Tanrı'nın öldürülmesiyle *hiçlik ve yaratma* onların gerçek sahibi olan insana teslim edildi.

Önce bir *kaos* yoktu, sonra Sisypheos söyleninde anlamını bulan, gitgide tüm biçimlerin düzenli ve çevrimsel hareketi oluştu. Bütün bu *dönel* hareketlilik *ebedi* idi ve *oluştan* kurtarılmıştı.

Aslında insan Sisypheos söylencesini kendi analojisini örneklendirmek için kullandı. Camus insan yaşamını, sozsuza kadar bir kayayı tepe yukarı itmeye mahkûm Sisypheos'un yazgısıyla kıyasladı. Saçma bir kaderdi bu, ama içinde mutlu olunabilceğine dair bir ısrar da saklıyordu.

Varlığın anlamsız olduğu fakat Sisypheos'un görevinde nihai olarak *anlam ve amaç* bulduğu savlandı. Sisypheos *saçma olmasına rağmen bu dünyadan kolaylıkla vazgeçmeyen insanın yaşam ilkesine* dönüştü. *Varoluşa duyulan derin bağ* böylece sonsuza dek bâki kaldı. S. Beckett'in derin cümlesinde anlamını bulan bu *ebedi dönel*liğin ahmakça bir şey olmadığı aksine olumlandığı gözlenir: "Hep denedin, hep yenildin. Olsun. Yine dene, yine yenil. Daha iyi yenil!"

Godot'yu Beklerken'de ise anlam arayışına çıkmak yerine oturup anlamın kendilerine gelmesini bekleyen tembel insanlara rastlanır. Godot'nun asla gelmeyeceğini içten içe bilen bu insanlar saçma ile adetâ zımnî bir sözleşme yapmışlardır. Arayışın denklemleri böylelikle kendi kurmacasını yarattı. Aslında o günden bugüne çok şey değişmedi, dünya olguların toplamıyken hayallerin toplamı oldu.

Her daim yenilenen oluş seli nereden geliyor? *Bengi dönüş* nosyonunda yanıtını bulan bu soru sonsuz dönel bir çark içinde irdelenmiştir. Bu kurama göre insan yaşamı, sonsuza dek baştan sona aynı biçimde tekrar edecek bir bütündür. *Bengi dönüşü olanaklı kılan varlık değil, oluş*tur.

Hayat, her şeyin varlığını sürdürmek için belirsizce ve sonsuzca harcanan bir çabanın süregidişidir, sonsuzca bir akıştır hayat. Ancak kesinliğe, belirliliğe, sadeliğe ve masumiyete dönüşü olmayan bir akıştır bu. Akış ileriye, kafa karışıklığına, ruhun içindeki kaosa, belirsizliğe ve bilinmezliğe doğrudur. Parabolik doğru şeklinde ileriye doğru değil de *hep geçmişe doğru bir sürükleniş*ti. İnsan parabelin bir noktasında durup başına gelenlerin tek sorumlusunun kendisi olduğunu kabul ederse, doğruyu dikine kesen bir çizgiyle bu döngüyü belki kırılabilir.

Oluş'un nasıl başlayabildiğini ve neden hâlâ bitmediğini anlamaya çalışan soru bir olasılığı gözden geçiriyordu. *Oluş başlamadı bu yüzden bitemez*. Geçmiş zamanın sonsuzluğu Oluş'un olmakla başlamadığını ve onun olmuş bir şey olmadığını ifade ediyordu.

Tanrı öldü kurgul değil tam anlamıyla dramatik, nihilist bir önermedir. Bu önerme Tanrı düşüncesinin biresimini zaman, oluş, tarih ve insan ile yapar. Şu ikisini aynı anda söyler: Tanrı vardı ve öldü ve tek-

rar dirilecek, Tanrı İnsan oldu ve İnsan da Tanrı oldu.

Heidegger, “Tanrı duyularüstü dünyadaki bu yeri ni terk ettiyse de boşalan yeri kalır.” der. Eğer insan onun henüz soğumayan yerine geçmeyecekse Tanrı’yı neden öldürsün ki?

Tanrı’nın ölümüyle birlikte, kâh insan ile Tanrı’nın uzlaşmasının, kâh insanın Tanrı ile yer değiştirmesinin selâmlandığı safiyâne *güven çağı* da bitti. Tanrı’nın ölümünden sonra bıraktığı boşluğu yeryüzünün megaloman *yarı tanrıları* doldurmaya başladı. Herkes tanrı olmaya soyundu. Postmodern Olympus’un yeni tanrıları hayatımızı istilâ ettiler. Tüketim tanrısı, ekran tanrısı, haz tanrısı, şiddet tanrısı, erk tanrısı, para tanrısı, estetik tanrısı, yalnızlık tanrısı ve nihayet ego tanrısı gibi yeni tanrılar doğmaya başladı. Tanrı olmak ölümsüzlüğü arzulamakla eş bir şeydi. Sanat ve edebiyat, birbirinde ve bir şeyde *iz bırakmak* ereğiyle insanın içindeki *habis ölümsüzlük arzusunun* açığa çıkardı. *Etkin özne* içindeki sonsuzluk potansiyelini hayata geçirirse ölümsüz olacaktı.

Örümcek ağına düşmüş bir sinek, sonlu bir varlık olarak insan, sonsuz bir varlığın fikri olarak Tanrı’nın yetkinliğinden kopmuş ufak bir parçayı örümcek ağından kurtulmak ve kendi mutluluğu için talep etti. Onunla başlayan ortaklaşmanın bir dramla sona ermesinden sonra Tanrı fikrinin insanın ruhunda yarattığı dugulanışlar inişli çıkışlı seyirler izlemeye başladı. İnsanın en büyük yanılgısı sonlu varlığın içine kapanıp mutluluğu bu sonluluğun içinde aramasıydı.

Nietzsche’nin *son insanı* ip cambazı gibi bir uçurumun üzerinde durmaktaydı. Bu yüzden *sonsuz hiç’in* üzerinde asılı kaldı. İnsanlık eylemeye dönük kamucu özünü yitirdiğinde gidecek hiçbir yeri kalmamıştı. Sonsuzluk da zamandışı bir olguydu. Hiçliğe erişemeyenlerin arayışları bu zamandışılığın içinde ufalandı gitti. İnsan Kierkegaardçı anlamda sonsuzluk ile sonlunun, geçici ile kalıcının, özgürlük ile cebrin bir sentezidir. Karşıtların bir sentezi olmasının, diyalektik bir varlık oluşunun gerilimi içinde insanın mutluluğu sorunlu bir şeydir. Sonlu varlığı ile ruhunun bir bütünleyicisi olan sonsuz varlığı arasındaki sıkışmışlığı insan, adanmışlık ilkesince toplumcu-kamucu özüne dönerek aşabilir.

Tanrı öldü cümlesiyle *nihilist çağın* ilanı da duyurulmuş oldu. Ahlâkî insan, toplumsal insan, anakronik değerlerin yerine önerilen sözde yeni değerler, İnsan-Tanrı ve yarı tanrılar, Tanrı’dan Tanrı’nın katline, Tanrı’nın katlinden *son insana* giden yolda cisimleştirilen *hiççi izlekler*di.

Nihilizme karşı hareket olarak sanatın ilanı da duyurulmuş oldu. *Sanat* hiççi Tanrı’yı yadsıyan bir etkinlik. Soyut andaki özgürlüğün tek güvencesi, ateşli bir tanrıtanımsızlığın tek ilkesidir.

Tanrı’nın ölümü dünyanın bir sanat yapıtına dönüşümünün yolunu da açtı. Kapitalist çağda kültür endüstrisinin bir metasına dönüşüp özgün aurasını yitiren sanat sorunsalı apayrı bir tartışmanın konusudur. Sanat, varoluşun yaratım eylemiyle bir bakıma *olumlanması, kutsanması ve ilahlaştırılması*dır. Zerdüşt bu anlamda Platonizmde köklenen dogmatik anlayışı yıkmaya cesareti gösteren, zamanın ruhuna uyum sağlamaktan putperest bir zevk duyan konformist sanatçının antitezi, kendisini ilahlaştırmayı öğrenmiş bir sanatçıydı.

Tanrılar ölürken farklı biçimlerde öldüler. Hristiyanlık, Tanrı’yı çarmıhta öncüllerinden kopararak Musevi Tanrı’sı olmaktan çıkardı ve ondan *herkesin ve her yerin evrensel Tanrı’sı* yaptı.

Nietzsche Tanrı’nın *acımdan* öldüğünü söyler. Yaşlı, yorgun ve istemekten bıkmış Tanrı’nın bir gün o çok büyük *acıma* duygusunda boğulması kaçınılmazdı. Acıma yaşamın *sıfır noktasındaki* (*Nullpunkt des Daseins*) durumlarına gösterilen hoşgörüdür. Acıma yaşam aşkıdır; ama *zayıf, hasta, tepkin bir yaşam aşkı*. Bu acıma *kavgacıdır, yaşama karşı kin* duymaktır, onu *ashağılamaktır*. Oysa Lacan’a söylersek, aşkın en yüce ânı, bir karşılıklılık ilkesi uyarınca onun iade edildiği andır. Hristiyanlığın Tanrı’sı bu anlamda karşılıklılık ilkesinin işlemediği, *yaşamın değersizleştirilmenin* aracı, daima *hiçlik istencinin* öznesidir.

Tepkin insan Tanrı’yı ölüme mahkûm etti; çünkü artık onun acımasına tahammül edemiyordu. Bu meraklının, bu haddini bilmez, bu merhametlinin, bu her daim her şeyi gören ve gözetleyen ölmesi gerekiyordu. *Tanrı öldü* bir bakıma insanın böyle bir *tanıktan intikam alma* şekliydi. Çünkü insan böyle her şeyi ve herkesi gözetleyen bir şahidin yaşamasına tahammül edemezdi. İnsan zaferi ve kudretiyle bir başına olmak istedi. Tanrı’nın yerine kendisini geçirdi. İnsanın en tepkini, merhametine ve acımasına katlanamadığı Tanrı’yı öldürdü ancak bu kez de insanların merhametine mâruz kaldı.

Dünyayı insan yaratımı bir sanat yapıtı olarak gören biri için yaşam ağır bir yükür. Gerçekte yaşam ağır değildir, onu ağır yapan şey gereksiz hamallık durumudur. İnsanın omuzlarına ona yabancı bir sürü şeyin yüklenmiş olmasıdır. Bu gereksiz yükleme kültür ve uygarlık nosyonları yoluyla yapıldı. Kültürün

kendine özgü faaliyetinin sonul bir amacı vardı: *Sanatçıyı, filozofu biçimlendirmek.*

Türsel bir etkinlik olarak kültür *ayıklayıcı cebirdir*. Erkin kendi cebriyle kültürün cebrini kararak kendi hesabına kültürün bu cebrini kullandığı oldu. Nietzsche bu sürece, “kültürün bozulması süreci” adını verir. Buradaki cebirle asıl amaç, insanı yasalara itaat ettirmek, onu terbiye etmektir. Kültürün bütün o ayıklayıcı cebri işte bu amacın hizmetindedir.

Kültür, bilinci, unutabilme yeteneğine görünüşte karşıt olan yeni bir yetenekle donattı: Bellekle. “Hiçbir kültür ürünü yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın” diyen W. Benjamin’i haklı çıkaracak şekilde bellek ne işkencesiz, ne şehitsiz ne de kurbansız olabilirdi. Benjamin’i doğrulayan şey, *kültür ile bellek, bellek ile suç, suç ile borçluluk, borçluluk ile kurtarıcı arasında oluşan kötücül ardıllıktır.*

Tanrı’yla insanı birleştiren örtük anlaşmanın tam göbeğinde bir yanlış anlama var o da *varoluşun suçlu olduğunun* ön kabulü. Yaşamı yorumlayan Hristiyan esini *varoluşu hatalı veya kabahatli bir şey, doğrulanması gereken bir yanlışmış* gibi kavradı. Varoluşa değer biçiliyordu ama hep *huzursuz vicdanın bakış noktasına* yerleşilerek. Varoluşu suçlayan, yadısiyıp değersizleştiren her yorumlama *varoluşu ahlaki veya dini bir fenomen* yaptı. Oysa *varoluş estetik bir fenomendir*. Gerçi Eski Yunan’da da varoluş suçluydu ama kabahatin sorumluluğunu tanrılar üstlenirdi. Suçun Yunanlı yorumuyla günahın Hristiyan yorumu arasındaki devasa fark işte böylesi bir farktır.

Madem *Oluş bir yanlışlıktı (adikia)* ve varolan şeylerin çoğulluğu bir yanlışlıklar toplamıydı, o halde *yanlışlığın kefareti ebediyen ödeyen varlık kimdi?*

Zamanla titanların yerine Havva geçti ve tanrılar değişti. *Olympos yargıcı, seyirci tanrıların yerine adalet dağıtan normatif tek bir tanrı* geldi. *Tragedya’nın doğuşu Doğrulama, Kurtuluş ve Uzlaşma* diyalektik Hristiyan kategorilerinin gölgesinde gelişti. Dram ise Tragedya’da bir *pathostu*, çelişkinin Hristiyan *pathosuydu*.

Gerçekliği bu dünyadan iskat ederek Grek tragedyasında izleri sürülen yaşamın ve Oluş’un onaylanması Dionysosçu ve Apolloncu uçlar arasında veriyalı gerçekleşen dönüşümlü bir onaylamaydı. Bu onaylamanın kökeninde yatan Diyonyosçu felsefe sanki tersine çevrilmiş bir Platonculuk arz ediyordu.

Tragedya aslında üç türlü öldü:

Önce Sokrates’in diyalektiğinde öldü. Bu onun Euripidesçi ölümüydü. İkinci kez Hristiyanlıkla öldü. Tragedya son olarak *katharsis iddiası* nedeniyle öldü. Din ve metafiziğin dogmalarına inanmayan, fakat kurtuluş ve avuntunun bu en üstün aracına gereksinim duymayı sürdüren *insanın ikirciklenmeleri nedeniyle, bu derin tutarsızlığın içinde* öldü.

Yaşam ve varoluş kendini çarmıha geren bir tanrıya karşı *sonsuz borçluluk* üzerinden suçlandı. *Suçlama edimi kurtarılmı edimini, kurtarılmı edimi de yanlış doğrulamayı* gerekli kıldı.

İnsanlar, kendini çarmıha gerip acı çeken bir tanrının çılgınlığından sorumlu tutuldular. *Mea culpa*, aynı suçluluk duygusunu büyütünceye kadar ünlen-dirildi.

Bütün bunlar bir *kurtarıcı* düşüncesine dahil oldu. Huzursuz vicdanın görkemli düşü *Kutsal Üçleme*’den daha güzel bir kurtarıcı yoktu. *Birlikte yokluk üçlükte tanrı* vardı. Oğlu öldürüp Babaya bölünen tanrı birçok babadan, *yetkin bir Baba* oluşturamadı. Babaya eklenen her ad onu bölen bir bıçağa benziyordu.

İsa’nın çarmıhta acı çekerek borcumuzu ödediği savı doğru değildi. Tam tersine, çekilen acıyla borca zincirlenme, çekilen acıyla daimi olarak borçlu hissetme söz konusuydu. Acı sadece borcun çıkarlarını ödüyordu. Acı içselleştirildiğinde *sorumluluk-borç* da *sorumluluk-suçluluk*’a dönüştü.

Hristiyanlığın dahice buluşu, insanın borcunu ödemek için kendisini kurban veren Tanrı üzerinden borcu ödemeyi bitiremeyecek bir *borçlu* ile borçtan sonsuza kadar faydalanan bir *alacaklı* arasında kötücül bir diyalektik kurma başarısına dayanır. Borç bu bağlamda, insanın özgürlüğüne katıldığı etkin niteliğini kaybetti ve bu yeni biçimiyle artık *daimi ve ödenemezdir*.

Buradaki tanrısallığa karşı borçlanma Aziz Paulus’un *Tanrısı* ile ilgili bir kavramsallaştırmaydı. Tanrı çarmıhta öldü, ancak Aziz Paulus bu ölüme el koydu ve ona, Hristiyanlığı oluşturan yorumu getirdi. Çarmıhtaki Tanrı dirildi. *Varoluşsal evetleme yeniden doğuşun olumlanması olarak en büyük onaylama ve sınırsız bir evetleme ilkesi (Ja-sagen)* uyarınca kavramsallaştırıldı (*Das existenzielle Ja-sagen zur ewigen Wiederkunft*). Böylelikle suç ve borçluluk zincirinin kayıp halkası bulunmuş oldu. İsa bizim günahlarımız için ölmüştü, kendimizi suçlayarak bunu onarırsınız ve ancak *borcun faizini* ödeyebiliriz.

Çileci ideal insanı, hayatı yadsıyarak, soysuzlaşmış ve aşağılaşmış bir yaşamı yüceltir. Yaşamda acı ve çile varsa öncelikle bu yaşam *doğru değildir*. Varoluşun acı çekmesi gerekiyordu çünkü suçluydu.

İsa'nın ölümü ile birlikte aşk ve nefret arasında yalancı bir karşıtlık tesis edildi. Oysa Hristiyanlığın tanrısı savlandığının aksine *bir sevgi tanrısı değildir*. Hristiyanlığın tanrısı hastaların, acınacak durumda olanların, günahkârların ve sefâlet içinde olanların Tanrısıydı. Yaşamı yırtıcı kuşun kuzuyu sevmesi gibi sevdi, körpeyse, bir yeri sakatsa ve can çekişiyorsa sevdi.

Epilog

Yaşam başka türlü bir yaşam biçimiyle çarpışır ancak. Nietzsche felsefesini kateden *antidiyalektik ve dine karşıt düş* tezahürlerini bu çatışmadan alır. Tanrı'nın ölümü bu bağlamda büyük ve gürültülü diyalektik bir olaydır. Nietzsche'nin Tanrı öldü'sü, Durkheim, Comte, Strauss ya Diderot'nun pragmatizmine benzemeyen militan bir tutum alıştır. Zira bu düşüncüler Tanrı'yı yarım yamalak öldürürler.

Saf hakikatin gövde kazanmış hali olarak Nietzsche'nin, Dostoyevski'nin, Kafka'nın, Zweig'in, Beckett'in tanrıları uzlaşmazdır. Burjuva zaaflara sahip değildirler. İyi niyet ve acıma, erdemleri arasında sayılmaz.

İçinde uyuklayan *hınç varlığı Kabil*'i her uyandırdığında insan aslında o katil üzerinden Tanrı'ya başkaldırdı. Kabil'in varlığında iyicil Tanrı'ya bir meydan okuma, onunla hesaplaşma ve hatta şirk koşma vardı. Kardeşini öldüren Kabil Tanrı'ya isyan eder ve "buna sen izin verdin" diye çıkışır. Zaman ve mekân kavramlarının alt üst olduğu diyarlara sürülme cezasını hak etmediğini söyler. Bu, çarmıhtaki İsa'nın "Eli, eli lama sabachtani?"* sorusuna benzer bir isyan barındırır.

Varoluşun bütün saçmalığına rağmen Sisypheos söyleninde olduğu gibi kaya ve insan birbirine destek vermeyi sürdürüyor. Kayayla gittikçe derinleşen ilişkiyi, onunla kurulan ittifakı tanrılar küstahça buldular ve aslında hiç sevmediler. Bir noktadan sonra gökler karardı ve ilahi hoşnutsuzluk gürlemeye başladı.

Sürgün yolu üzerinde karşılaştığı oğlunu kurban etmeye kalkışan İbrahim, cinsel yönelimleri nedeniyle üzerine kükürt ve ateş yağdırılan Sodom ve Gomora halkı, vücudu baştan aşağı yaralarla kaplanan Eyüb ve daha niceleri Tanrı'nın insanı sevmediğine dair

tanıklıklardı. İnsanın yaradılış anlatısıyla başlayıp Kabil ile süren bu yazgısal yolculuğu, insanı sevmeyen bir tanrının bir gün öldürüleceği olasılığı üzerine ipuçları verir.

Ahlâk, yaratım eyleminin akışkanlığını, bilinçteki uyarımı, iyice sertleşen bir balmumuna dönüştürerek kesintiye uğrattı. İnsan varoluşunu dünyadan yalıtıp içine kapatarak karanlık yalıtılmışlığı içinde adetâ bir midyeye dönüştürdü. Oysa yaşam hiçbir şekilde iyilik ve kötülük kavramlarıyla sorgulanamaz. Yaşamın özü amaçsızca ve belirsizce süregitmektedir.

Beynin ve sinirlerin derinliğine gizlenmiş çelik sıçrama yayı, hakikilik tutkusunun devindirici aletidir. Ancak insanın hakikate ulaşma güdüsünü sürekli gerilim halinde tutan ve ileriye fırlatan bu yay, hakikate ulaşmak isteyen diğer yarışmacılara karşı düşmanca konumlanabilir. Çünkü benim hakikatim ile senin hakikatin'in keşişme kümeleri saf gerçeğin alanını oluşturmuyor. İnsanların doğruculuğa indirgenen dürüstlükleriyle hakikat arayışı herkesi kendi tanrısını yaratmaya kadar sürükledi.

Hakikatin en küçük, en titrek ve en uçucu nüanslarının gerçekliğin elmas gibi sert ve berrak yüzeyine sürtünerek en iç çekirdeğine ulaşması anti konformist bir eylemselliği gerektirir. Fakat bunun gerçekleşmesi, modern insanın bağırsaklarla ağza dayalı anal-oral bir fonksiyonellikten ne kadar uzaklaştığıyla ilgili bir şeydir. Zira bilgi günümüzde oturmaya ve konuşmaya değil, tıpkı yırtıcı kuşun sonsuz yükseklikten küçücük avını görüp üzerine pike yapması gibi, bakmaya, görmeye ve göze dair oftalmolojik (göz bilimsel) bir eylemdir.

Rahibin kötücül burjuva vicdanına serpiştirdiği kutusal sudan afyona uzanan ikircikli kavramsallaştırma, marxizmin seküler bir siyaset formu olduğu gerçeğini değiştirmiyor. Marx için tanrı ne dinsel ne ahlâki sorumluluğun hesap sorucu mercii olarak tanrıydı ne de düşünsel evrimin felsefi tanrısı. Tanrı onun için bir *inanç ilkesine* değil, toplumsallık denkleminde bir *bilinebilirlik ilkesine* bağlıydı. Kısacası o inancılacak bir hiyerarşi değil iktidar ilişkilerinin bilinecek bir entitesiydi. Fakat Tanrı'nın pratik-pragmatik kullanımı, onun varlığını sorgulatacak denli artan barbarlığın karşısında bir şeye yaramıyordu.

Marx aslında sanıldığının aksine siyasi akıl yürütmeyi ateizm ve tanrı dualitesi üzerinden yapmaz. Adalet, kurtuluş, mülksüzlerin iktidarı, sömürü, baskıya karşı mücadele, özgürlük talebi, mülkiyet ve erk sorunsalları üzerinden yapar. Marksizm ile din

arasındaki sözümona sonsuz çatışkı biraz da bir *burjuva şeytanlaştırmasıdır*.

Kendini Tanrı olarak tanıtsa da kölelikten çıkmayan bu *tepkini daimi köle*, kutsalı üreten bir makine olarak varolmayı sürdürüyor. Tanrı'da da fazla değişmeyen şey, daima kutsal, daima üstünvarlık ve *köle üretme makinesi* olmasıdır.

Kaçık Adam, insan güçlerinin bilinçdışı dönüştürülmesi ve ilahlaştırılması amaçlı yeni bir metafiziğin müjdesini veriyor ve farklı tapınaklara girip Tanrı'nın ölümünü ilan etmeyi sürdürücek gibi görünüyor.

* İsa'nın çarmıhta ölmeden önce söylediği, "Tanrım, tanrım beni niçin terk ettin?" anlamına gelen cümle.

Kaynakça

Heidegger, Martin, Nietzsche'nin Tanrı Öldü ve Dünya Resimleri Çağı, Çev: Levent Özşar, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, (2001)

Zweig, Stefan, Kendileriyle Savaşanlar; Hölderlin – Kleist – Nietzsche, Çev: Nafer Ermiş, (2018)

Nietzsche, Friedrich, Nietzsches Zarathustra Auslegen. Thesen, Positionen und Entfaltungen zu „Also sprach Zarathustra“, Marburg, (2014)

Bidmon, Agnes, Denkmodelle der Hoffnung in Philosophie und Literatur. Nürnberg, (2014).

YAZAR



Josef Hasek Kılçıksız

Finlandiya'daki değişik üniversitelerde epistemoloji (Karl Popper, Thomas Kuhn) ontoloji (Christian Wolff, Heidegger) ile genel anlamda Alman felsefesi alanında araştırmalar yaptı. Kılçıksız'ın doktora çalışması W. Koeppen'in üçlemesi üzerine kurulu geniş kapsamlı bir toplumsal çözümlemedir. İlgi alanları varoluşçu felsefe ve postmodern metafiziktir. Başta felsefe, şiir, tarih ve siyaset olmak üzere toplumsal içerikli romanlardan hoşlanır. Felsefe, şiir, toplumbilim, satranç, siyasal sinema, fauna, anatomi ve futbol en tutkulu uğraşlarındandır. Fransızca, Fince, Almanca ve İngilizce'ye şiir çevirileri de yapan Kılçıksız'ın sözel yeteneği geniş bir lisan yelpazesinden oluşuyor.



NIETZSCHE “TANRI ÖLDÜ” YAZDIĞINDA ASLINDA NE DEMEK İSTEDİ?

JOSH JONES

ÇEVİREN: ÇAĞIN NEVRUZ ÖZSOY



1966 tarihli kasvetli bir *Time Dergisi* kapağına ve 2016’da vaaz meraklısı, ateizmin tehditkar baştan çıkarıcılığına karşı inançlı olanı aşılama için sıkı çalışan bir film serisine ilham kaynağı olan “Tanrı Öldü,” Friedrich Nietzsche tarafından keskin aforizmalarının olduğu 1882 yılının *Şen Bilim*’inde yazmış ve farkında olmadan 20. Yüzyılın kültür savaşlarının ayrılmaz bir tabirini yaratmıştı. Tabi ki, Nietzsche kendi zamanının kültür savaşlarına Molotof kokteyli attığını biliyordu, ama bunu sadece zevk için yapmadı. Aksine, Nietzsche’nin küt iddiası bunun hem büyük bir sorun hem de gerekli bir kavrayış olarak görmesiydi.

Daha açık olmak gerekirse, Nietzsche hiçbir zaman bir tür tanrı olduğunu söylememişti fakat yakın tarihte öldüğünü söylüyordu. *Big Think* yazarı Scotty Hendrick’e göre, “Bilakis, düşüncemizde olan” bilim çağının öncesi kalıntılarından oluşan tanrıdan bahsediyordu. Filozof, “yetişkin yaşamında bir ateist,” aydınlanma çağı sonrasında Hristiyan dünyasında kendine yer bulamamıştı: “Avrupa’nın artık ahlak, değer ve evren düzeni için tanrıya ihtiyacı

yok; felsefe ve bilim bizim için bunları yapacak yeterli kapasiteye sahip.” Bu kaba düşüncüyü kabullenmek varoluşçu bir yükün beraberinde felsefi ve atik olanı da dayatabilir: Teolojik düşünce Batı felsefesi ve diline gömülmüş durumdadır, ya da Nietzsche’nin yazdığı gibi, “Korkarım Tanrı’dan kurtulamıyoruz çünkü hala dilbilgisine sadığız.”

Kendini adanmış, metafizik natüralist Nietzsche, tıpkı kendisinin de etkisi altında olduğu Hristiyan Tanrı’nın izlerinden kolayca kurtulamayan, sıkı dini yetiştirilişi gibi, Avrupa uygarlığının, özellikle de sık sık saldırdığı burjuva Alman halkının etkilendiğini söylüyordu. “Tanrı öldü; ama insanların olduğu gibi, binlerce yıldır hala onun gölgesini gösterdikleri mağaralar olabilir. –Ve biz– onun gölgesini de yenmeliyiz!” Tanrının “Gölgesi” ahlak konusundaki düşüncelerimizin izini sürer. Dinin yokluğunda bile dini düşüncüyü bırakma korkusuyla ona tutunuyoruz. Merak ettiğimiz, yerini alacak olan şey, yaygın ve yıkıcı nihilizm dışında, Nietzsche’nin kaçınılmaz olduğunu düşündüğü bir durum muydu?



Nietzsche bilimsel söylevlerin bile kutsal/tanrısal düşüncelerden etkilendiğini gördü. “Doğada kanunlar var söylemine dikkat edelim,” diye yazıyor Şen Bilim’de, “Sadece ihtiyaçlar var: yöneten kimse yok, kimse itaat etmiyor, kimse kural çiğnemiyor. Bir amacın olmadığını anladığında, bir rastlantının da olmadığını anlıyorsun; ‘rastlantı’ sözcüğünün ancak amacı olan bir dünyaya karşı anlamı vardır.” İnsan anlamının kaynağını fazla uzağa çekmeden, yine de Nietzsche okuyucularını “ölüm yaşamın zıttıdır” fikrinden kurtarmaya çalışıyor – ya da sevgiyle bağlanan bir inancı kaybetmek felaket olacaktı.

Bunun aksine – filozof Simon Critchley bir *Big Think* videosunda uygun bir şekilde tabir ettiği gibi – Nietzsche Tanrı’ya olan inancımızın bizi “yalaka, korkak, itaatkar yaratıklar,” yaptığını ve de son derece tutaklaştırdığını düşünüyordu. Biz doğada yerimizi

kabullenene kadar buna devam edeceğimize inandı – tanrı düşüncesiyle dolmuş bir çağda kolay olmayan bir marifet. “Temkin ve dikkati ne zaman bırakacağız?” diye düşündü Nietzsche, “Ne zaman tanrının tüm bu gölgeleri artık bizi karartmayacak? Ne zaman tanrısızlaştırılmış doğamız olacak? Ne zaman insanlığı saf, yeni keşfedilmiş, yeni kurtarılmış doğayla doğallaştırmaya başlayacağız?”

Nietzsche’ye göre, insanların çoğu bunu hiçbir zaman yapmayacak. Ona göre “tek başına olan insanlar önem taşır; yani kahramanca.” Kahraman olamama modern çağda sıradan insanların “Son İnsan” olma yolunda kaderlerini çizerler, Hendricks’e göre bu “sessiz ve rahat, kişisel gelişimi hakkında düşünmeden yaşayan” bir şahsiyettir. Pasif bir tüketicidir. Nietzsche’nin kapsamlı elitizm/seçkinlik felsefesinde, ya da okuyucuya kişisel kahramanlık çağrısı gibi okuyabiliriz. Her iki durumda da, düştüğü kaygı 134 yıl boyunca devam etti, ve pek çok insanda çok az hafifleme belirtisi gösterdi. Diğerleri için, yüce bir varlığın yokluğu, psikolojik sağlıkları üzerinde hiç etki bırakmamıştır.

Milyarlarca Taoist ve Budistlere göre, örneğin, bu problem hiç varolmadı. Nietzsche belki de Doğu dini hakkında en az çağdaşları kadar fikir sahibiydi, bilgisinin çoğu Arthur Schopenhauer’in Budizm hakkındaki karamsar duruşundan bozulmuştu. “[Schopenhauer’in] dünya görüşüyle kıyasla,” diye yazar Peter Abelson, “çok ciddi, Budizm neredeyse neşeli görünüyor.” Nietzsche aynı ciddiyetle, bazen tartışma nedeniyle, bazense ruh halinden, Hristiyanlığı yok saydığından daha az küçümseyerek diğer dini sistemleri de reddediyordu. Fakat Buddha’dan alıntı yaparak kendi temel estetik değerini özetliyordu: “Bağışçıları göklere çıkarma! Bunu bir Hristiyan kilisesinde tekrarla ve anında Hristiyan olan her şeyin havasını temizleyecektir.” Tanrı inancı olmadan yaşamak, defalarca önerdiği gibi, kölelikten tamamen kurtulmuş olmak ve kendi kendinin sorumluluğunu almak demektir.

Kaynak: Open Culture



NIETZSCHE'NİN "TANRI ÖLDÜ" SÖZÜ ÜZERİNE

SEBAHATTİN ÇEVİKBAŞ*



Nietzsche bugüne kadar birçok kişi tarafından çok farklı biçimlerde okundu ve anlaşıldı: kimi için bir ahlakçı, kimi için bir ahlak karşıtı; kimileri için bütün 'değerleri yeniden değerlendiren' bir değer koyucu, kimileri için bir kültür eleştirmeni, demokrasi karşıtı, kimilerince bir Alman nasyonalisti; kimileri için Batı medeniyetinin çöküşünü önceden haber veren birisi, kimileri için bu çöküşün adını koyan nihilist. Bu yazıdaki ilgimiz açısından kimileri için dini inancın (ya da Tanrı'ya inancın) insani/insanca yaşam üzerindeki olumsuz/yıkıcı etkisini açığa çıkarmayı amaçlayan bir ateist olarak görünürken, kimileri için ise Hristiyanlığın amansız bir eleştirmenidir. Bu çeşitlilik büyük ölçüde onun aforizmatik yazma tarzından kaynaklanıyor. Bu bakımdan Nietzsche'nin herhangi bir düşüncesi üzerine konuşmak/yazmak oldukça risklidir. Bu durumda yapılması gereken herhangi bir konuda Nietzsche'nin ne düşündüğünü doğru anlayabilmek için çok dikkatli ve seçici bir okuma yapmaktır. Bu yazı, çoğu zaman birçok yanlış anlamayı beraberinde getiren Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözünün anlamı ile ilgileniyor.

Lafzen açık olmasına rağmen, bu sözün gerçekte tam olarak neyi ifade ettiği tartışmalıdır.

"Tanrı öldü" ya da tanrıların ölümü gibi garip ifadeler Nietzsche, dahası Batı düşüncesi için tanıdık ifadelerdi. İnanç ve bilgi başlıklı eserinin sonunda Hegel, "modern dönemin dininin dayandığı duygu – bizzat tanrının ölmesi duygusu..." diye yazar. Hegel'in ifadeleri Nietzsche'nin ifadesinden farklı da olsa, metafiziksel anlamda aynı bağlantı içerisindedir. Hatta Pascal'ın Plutarch'tan aktardığı "büyük Pan öldü" ifadesi de zıt bir anlam yüklense de, aynı alana aittir. (1)

1870 tarihli bir notta "Ya bu dinden dolayı ölürüz, ya da bu din bizden dolayı. Şu eski Alman sözüne inanıyorum: Tüm tanrılar ölmek zorundadırlar" (2) diye yazan Nietzsche, ders notları ve konferans metinleri de dahil yayımlanmış ilk esri *Tragedyanın Doğuşu*'ndan ölümünden sonra yayımlanmış *Güç İstenci*'ne kadar bütün çalışmalarında ağırlıklı olarak Batı kültürü ve medeniyeti için dini inancın artık savunulabilir bir tarafı kalmadığı ve bunun kaçınılmaz

*Prof. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

birtakım içerimleri olduğu tespitlerinde bulunur. Nietzsche'nin bu tespitlerinden biri "Tanrı öldü" olarak dile getirdiği, Hristiyan Tanrı inancının inandırıcılıktan uzak olduğu, tanrıya inanmak için artık bir neden kalmadığı şeklindeki tespittir.

Nietzsche'nin sözü, Batı tarihinin iki bin yıllık yazgısından bahsetmektedir. Belli bir kültür ve inanç tarihi içinden, ama ona karşı olarak, konuşan Nietzsche'nin ilk tespiti, "Tanrı'nın ölümü"dür. Bu inanç ve kültür dünyasında Tanrı adı, bütün değerlerin kaynağı, en yüksek değer olarak kabul ediliyor. Bu yüzden Tanrının ölümü demek, 'bütün değerlerin değersizleşmesi; bütün değerlerin en üstünü olan Tanrı'nın değersizleşmesi; Tanrı'ya inancın yok olması; Tanrı'nın bütün yaşam alanlarından kovulması; en üstün değerlerin değerlerini kaybetmesi' demektir. Yaşama anlamını veren değerlerin işlevsiz kalması, değersizleşmesi, bozulmaya/çürümeye neden olur: bu 'dekadans'tır. Yaşam alanlarındaki çürüme/bozulma ile ortaya çıkan bu duruma Nietzsche "nihilizm" der. Nihilizm, hayatı yaşanmaz hale getiren bir duruma işaret eder. Nihilizmin alt edilmesi/yenilmesi gerekir. Nihilizm nasıl yenilecek? "Üstinsan", "güç istenci" ve "ebedi tekerrür" ile. Burada bunların ayrıntısına girilmeyecek. Ancak Nietzsche düşüncesinin birbiriyle ilgili bu kavramlar etrafında şekillendiği belirtilmekle yetinilecektir.

Nietzsche, yazılarının genelinde güçlü bir şekilde ima edilen bir fikir olmasına rağmen "Tanrı'nın ölümü"nden sadece birbiri ardına yayımlanmış iki eserinde doğrudan bahseder: *Şen Bilim ve Böyle Diyordu Zerdüşt*. Her iki çalışmada da, hala Tanrı'ya inanan bir topluluğa 'Tanrı'nın ölümü' ilan ediliyor.

"Tanrı'nın öldüğü" fikri, ilk olarak *Şen Bilim* §108'de, Buda'nın gölge imgesi ile bağlantılı olarak, ölümünden sonraki yüzyıllar boyunca bir mağarada görüldüğü biçiminde ortaya çıkıyor. Nietzsche 'yeni savaşılar' başlıklı alt bölümde şunları yazıyor: "Buda öldükten sonra, gölgesini yüzyıllarca bir mağarada gördüler –kocaman, ürkütücü bir gölge. Tanrı öldü; fakat insanların tutumu yüzünden daha binlerce yıl gölgesinin görüldüğü mağarada olabilir. Ve biz –biz onun gölgesini de alt etmeliyiz." (3) Nietzsche'nin bu beyanı, onun Tanrı'dan –mevcut Tanrı inancından– hoşnutsuzluğunun çok açık ifadelerinden biridir.

Bunu, §125'deki, güpegündüz elinde bir fenerle Tanrı'yı arayan bir delinin hikayesi izler:

Sabah aydınlığında bir fener yakıp "Tanrı'yı arıyorum! Ben Tanrı'yı arıyorum!" diye bağırarak pazar yerinde hiç durmadan koşan

deli adamı duymadınız mı? Tam o esnada orada olanların çoğu, Tanrı'ya inanmayanlar oldukları için, büyük kahkahalara neden oldu. Kayıp mı olmuş, o zaman? diye sordu biri. Bir çocuk gibi yolunu mu kaybetti? diye sordu bir başkası. Yoksa saklanıyor mu? Bizden korkuyor mu? Yolculuğa mı çıktı? Göçmüş mü? Böyle bağırıyorlar ve güldüler onlar, birbirlerinin sözünü keserek... "Tanrı nerede?" diye sorar, "... onu biz öldürdük –sizlerle ben! Onun katilleriyiz hepimiz." (4)

Ezeli ve ebedi olan Tanrı'nın ölmesi olacak şey mi? Olur mu hiç böyle bir şey, olabilir mi? Kim kabul eder, kim inanır buna? Dahası insanlar nasıl inandırılacaktır bu akıl almaz olaya? Nietzsche "Ama bunu nasıl yaptık? Denizi nasıl içebiliriz ki? Bütün ufku silmek için kim tutuşturdu ki elimize bu süngeri? Yeryüzünü güneşinden ayırırken ne yapıyorduk ki bizler?" diye sorar ve devamında Tanrı'nın ölümünün ne anlama gelebileceğine ilişkin ipuçları verir:

Nereye gidiyor şimdi yeryüzü? Bizler nereye gidiyoruz? Bütün güneşlerden uzağa? Sürekli olarak salınıp durmuyor muyuz? Geriye, yana, öne, bütün yönlere? Hiç alt ya da üst kaldı mı hala? Sonsuz bir hiçlikte delalete düşmüyor muyuz?... Gece sürekli olarak üzerimize kapanmıyor mu? Sabah sabah fenerleri yakmamız gerekmiyor mu? Tanrı'yı gömen mezar kazıcıların gürültüsünden başka bir şey işitiyor muyuz? Tanrı'nın çürümesinden başka bir şey kokluyor muyuz? Tanrı da çürür. Tanrı öldü. Tanrı öldü gitti/ [ölü kalacak]. Ve onu biz öldürdük.(5)

Yeryüzüne ve biz insanlara bir hedef göstermeyen, bir hiçlikte yolumuzu kaybetmemize göz yuman Tanrı öldü; ama ortada koskocaman bir boşluk bırakarak. Bundan sonra gelecekle bu boşluğu doldurmak gibi oldukça zor görevi olacak: 'Tanrı' yerine tanrılar icat etmek.

Bütün katillerin katilleri olan bizler nasıl avutacağız kendimizi? Dünyanın şimdiye kadar sahip olduğu en kutsal ve en güçlü, bıçaklarımızla kana bulandı. Bu kanı kim temizleyecek bizden? Kendimizi temizlememiz için hani su? Hangi kutsama törenini, hangi kutsal oyunları icat etmeliyiz ki? Bu eylemin büyüklüğü bizim için çok büyük değil mi? Buna layık görüldüğümüz için bizlerin tanrılar olması gerekmiyor mu? Bundan daha büyük bir eylem hiç olmadı; bundan sonra her kim doğarsa –bu eylem

sayesinde, şimdiye kadarki bütün tarihten daha yüce bir tarihin parçası olacak. (6)

Ancak bir deli cesaretiyle söylenebilecek bu ifadeler orada bulunanlar tarafından alaya alınıyor; deli bu tavırlardan [kendisinin] “çok erken geldiği”, “Tanrı’nın ölüm haberinin henüz insanlığa ulaşmadığı” sonucuna varıyor:

Burada sustu deli ve kendisini dinleyenlere baktı; onlar da suskundu ve ona şaşkınlıkla bakıyordu. Sonunda feneri yere fırlattı, fener kırıldı ve söndü. Ardından “çok erken geldim” dedi; “benim vaktim henüz gelmedi. Bu muazzam hadise hala yolda, hala dolanıp duruyor –henüz insanların kulaklarına ulaşmamış. Şimşegün de gök gürültüsünün de zamana ihtiyacı var, yıldızların ışıkları zamana ihtiyaç duyuyor, eylemler yapıldıktan sonra bile, görülmeden ve işitilmeden önce, zamana ihtiyaç duyuyor. Bu eylem onlara en uzak yıldızlardan bile daha uzak hala –ve yine de bunu onlar yaptı. (7)

Her şeyin bir zamanı vardır; zamanından önce bir şey ne gelir ne de anlaşılabilir. Bunun için insanlar arasında henüz anlaşılmayan bu ifadenin insanlara ulaşması için beklenmeli:

Daha sonra söylendi ki, aynı gün deli kiliselere daldı ve orada *requiem aeternam deo*’sü söyleniyordu. Dışarı atılmış ve hesaba çekilmiş; onun da her zaman şu cevabı verdiği söyleniyor: “eğer Tanrı’nın türbeleri ve anıtları değilse, bu kiliseler nedir? (8)

“Tanrı öldü” sözünün Nietzsche için gerçek anlamı, *Şen Bilim*’in ‘neşemizin anlamı’ alt başlıklı §343’te karşımıza çıkıyor: “Son zamanların en büyük/önemli olayı[nın] –Tanrı’nın ölmesi; Hristiyan Tanrısına inancın artık inanılmaz bir hale gelmesi– ilk gölgele-ri şimdiden Avrupa’yı kaplamaya başladı.” (9)

Çok az sayıda da olsa bu olayı görece kadar güçlü, becerikli bazı insanlar için, en eski, en derin güven duyulan hakikatler artık güvenilmez, kuşku- hale gelmişlerdir; dünyamız onlara her geçen gün daha karanlık, güvenilmez, kuşku- hale yabancı ve “daha yaşlı” görünmektedir. Bu olayın kendisi, birçok insanın anlama/kavrama gücünün kavrayamayacağı kadar büyük ve uzaktır. Bu nedenle bu olayın gerçekte ne anlama geldiğini anlayanlar oldukça azdır. Bu olayın önemi ve büyüklüğü anlaşıl- dığında, özellikle Avrupa ahlakı için ciddi sonuçları olacaktır. Bu inanç zayıflatıldığı için, onun üzerine kurulan, ona dayanan, onun içinde büyüyen/yetişen

her şey –özellikle bütün Avrupa ahlakı– çökmek/ yıkılmak zorunda. Sırasını hiç kimsenin öngöreme- yeceği bu çöküşün, bozulmanın ve yıkımın Nietz- sche’ye göre, doğuştan bilmece bilenlere, gelecek yüzyılın öncülerine, ... vb. görülmesi gerekiyordu. Bu olayın sonuçları üzücü ve iç karartıcı değil, ak- sine mutluluk, kurtuluş, canlılık, yüreklilik ve neşe, özgürlük ve şafak gibi olumlu hisler uyandırır. “... ‘yaşlı Tanrı’nın öldüğü’ haberini duyduğumuzda, biz filozoflara, ‘özgür ruhlar’a... üzerimize yeni bir gün doğmuş gibi geliyor; yüreğimiz... beklentiyle dolup taşıyor. Uzun bir süreden beri ufuk açık görünüyör bize, oysa parlak olmaması gerek; ... artık gemileri- miz yeniden açılmaya cesaret edebilir... belki daha önce hiç böyle bir ‘açık deniz’ olmadı.” (10) Hristiyan Tanrı’ya inançtaki gerileme, tam olarak insanın ya- ratıcı güçlerinin gelişmesini sağlayacak ve Hristiyan Tanrı, artık buyruk ve yasaklarıyla insanların yolunu kapatamayacaktır.

Buna rağmen Nietzsche, Tanrı’nın ölümünün geniş ve yıkıcı sonuçları olduğunu düşünmeye devam etti. O, Hristiyan Tanrı’ya ve daha genel olarak dünyanın bir metafizik yapısı olduğuna inancın, zayıfların güç- lüler üzerindeki bir zaferini temsil eden bir korku ve hincin yansıması olduğuna inanıyordu. Bu metafizik inanç, kendisinin bir parçası olan doğruluk inan- cı tarafından yıkılmıştır. Ancak ne pahasına olursa olsun “hakikati isteme” yüzünden hala bu iki inan- ma biçiminden kurtulabilmiş değiliz. İşte bu yüz- den Nietzsche şu sarsıcı soruyu sorar: “... Tanrı’nın kendisinin bizim en kalıcı yalanımız olduğu kanıt- lanırsa ne olur?” (11) Bu noktada ahlakın değerinin sınanması gerektiğini belirten Nietzsche, gelecek ku- şakları bir ya/ya da ile karşı karşıya bırakabilecek bir kuşkudan bahseder: “ya derin saygılarınızı yok edin ya da *kendinizi*!” Nietzsche’ye göre her iki durum da nihilizm demektir. (12) “Tanrı’nın ölümü”nün bizi getirdiği yer budur: nihilizm.

Nietzsche *Şen Bilim*’in sonuna kadar “Tanrı’nın ölü- mü” sözünün gerektirdiği şekilde “dini ve metafizik öğretilere insanların ihtiyacı olmadığını” açıklamaya çalışır. Ona göre din, mezhepler ve metafizik öğreti- ler insanın önüne geçer: İnsan aşağı çeken, ağırlaştı- ran, önüne geçen her şeyden kendini kurtarmalıdır. (13)

Zerdüşt Böyle Diyordu’da Nietzsche, *Şen Bilim*’de kaldığı noktadan devam eder. Tanrı’nın ölüm habe- rinin insanlara hala ulaşmamış olması karşısındaki şaşkınlığını “Mümkün mü? Ormandaki bu yaşlı aziz, henüz bir şey duymamış, Tanrı’nın öldüğünü işitme- miş olabilir mi?” ifadeleriyle dile getirir. (14) Nietz-

sche, bu büyük olayın duyulmasının/anlaşılmasının zamanı gelince oluşacak boşluğu dolduracak “üstün insan”ı anlatmaya geçer. İnsan aşılması gereken bir şeydir. İnsandan daha üstün olan, “üstün insandır”. Üstün insan yeryüzünün manası olacaktır ona göre. “yalvarırım sizlere, kardeşlerim, bağlı kalın yeryüzüne ve inanmayın sizlere dünya ötesi umutlardan bahsedenlere!... Hayatı hor görenlerdir onlar... Bir zamanlar Tanrı’ya karşı işlenen günah, günahların en büyüğü idi, ama Tanrı öldü, onunla birlikte öldüler o günahı işleyenler de. Yeryüzüne işlenen günah tır şimdi en korkuncu, ...” (15) Zerdüş, insanlara daha başka yönleriyle, üstünlükleriyle üstün insanı anlattı; ama dinletemedi. Mahzunlaştı ve kendine şöyle dedi: “Anlamıyorlar beni: bu kulaklara göre ağız değilim ben.” (16) Böyle olsa da “... ve ancak hepiniz inkar ettiğiniz zaman beni, döneceğim sizlere.” Ama yine de şunu söylemeyi ihmal etmez Nietzsche: “Öldü bütün tanrılar üstinsanın yaşamasını istiyoruz artık.” (17) “Doğrusu, pek uzun zaman beklememiz gerek, birinin gelip de Tanrı’nı sana yeniden uyardırması için. O eski Tanrı çünkü hayatta değil artık: tamamen öldü o.” (18)

Nietzsche Tanrı düşüncesinin nasıl doğduğuna ilişkin açıklamalar yapar. Zira Tanrı düşüncesinin nasıl doğduğu gösterilirse, Tanrı’nın varlığına inanma için bir neden kalmayacaktır. Buradaki amaç, yasa koyucu ve değerler yaratıcı olan Tanrı’nın yerine insanın, daha doğrusu üstün insanın geçmesidir. Nietzsche’ye göre “bütün tanrılar insanların eseri ve çılgınlığıdır;” (19) “Siz bir Tanrı yatabilir misiniz?” diye sorar Nietzsche, “Öyleyse bana tanrılardan bahsetmeyin” der. Bütün tanrılar konusunda susmak gerek aynı zamanda. Ancak üstün insanı pekâlâ yaratabilir insan. Bu nedenle “Tanrı bir sanıdır... Tanrılar olsaydı eğer, nasıl tahammül edebilirdim ben Tanrı olmamaya! Demek ki, Tanrı yoktur.” (20) Böyle düşünmek sersemletir insanı, başını döndürür, ve midisini bulandırır. Bundan kurtulmak için Nietzsche, “Üstün insanın güzelliği geldi bana bir gölge gibi; ... artık bana ne tanrılardan!” der. (21)

Peki, neden öldü Tanrı? Nietzsche’nin bu soruya cevabı da oldukça kısa ve açıktır: merhameti yüzünden. “Bir gün iblis şöyle dedi bana: “Tanrı’nın bile kendi cehennemi var: insana olan sevgisidir bu”. Şöyle dediğini işittim geçenlerde de: “Tanrı öldü: insan merhametinden öldü Tanrı.” Onun için sakının merhametten: insanların üstüne o taraftan bir kara bulut gelecek daha...” (22) Çoktan sonu geldi eski tanrıların, ... Bu bir Tanrı’nın kendi ağzından en dinsizce sözün çıktığı zaman oldu: “Bir tek Tanrı vardır! Benden gayri tanrıların olmayacaktır!” (23)

Oysa “Tanrı’nın değil, tanrılarının olması, tanrılığın ta kendisidir!” (24) Nietzsche’ye göre, “bir zamanlar bütün dünyanın inandığı o eski Tanrı’nın artık yaşamadığını” tüm dünya bilmektedir artık”. (25) Nietzsche’ye göre Tanrı’nın bir başka ölüm nedeni, merhameti, insan sevgisiydi: “... Nasıl öldüğünü biliyor musun sen onun? Söylenenler doğru mu merhametin onu boğduğu, insanı çarmıha gerili görüp de buna dayanamadığı; insan sevgisinin onun cehennemi, sonunda da ölümüne sebep olduğu?” Tanrı’nın ölmesinin bir diğer nedeni de gizli olmasıydı: “Gizli bir Tanrı’ydı o, sırlar içinde. Gerçekten oğlunu bile gizli yollardan edindi ancak. İman kapısında onun zina durur. Sevgi Tanrısı diye övenler onu, sevgiyi yeterince yüksek görmeyenlerdir... Gençliğinde Doğudan çıkan bu Tanrı, sert ve kindardı... Sonunda lakin ihtiyarladı ve yumuşak, olgun ve merhametli, babadan çok bir dedeye, fakat en çok sarsak bir nene benzeyen biri olup çıktı... ve pek büyük merhameti yüzünden boğulup gitti günün birinde... Böyle ya da başka türlü de olabilirdi. Tanrılar öldüklerinde, türlü ölümlemlerle ölürler hep.” Anlaşılmaz olması da onun ölümünün bir başka sebebi olarak gösterilir: kendisini yanlış anlıyoruz diye kızardı, lakin açık konuşmazdı; dahası kendisini yanlış anlayan kulakları bize veren de oydu. (26) Tanrı’yı öldüreni de konuşturur Nietzsche: “Fakat o mecburdu ölmeye! O her şeyi gören gözlerle bakıyordu, insanın derinliklerini, ulaşılmaz diplerini, ve bütün gizli zenginliğini ve çirkinliğini görüyordu. Merhameti utanma nedir bilmezdi: en kirli köşelerime kadar sokulmuştu o. Bu son derece mütecessis, aşırı sırnaşık, aşırı merhametli Tanrı, mecburdu ölmeye. Beni görüyordu hep: intikam almam gerekti böyle bir şahitten –ya da kendim ölmem. Her şeyi gören Tanrı, insanı dahi gören, mecburdu bu Tanrı ölmeye! İnsan tahammül edemez böylesi bir şahidin yaşamasına.” (27)

“... Varsın böyle Tanrı eksik olsun! Daha iyi Tanrısız olmak, daha iyi kaderini kendi başına yapmak, daha iyi deli olmak, daha iyi kendin Tanrı olmak!” Bu ifadeler Nietzsche’ye göre bir tür ‘imansızlık’tır, ama bir o kadar da, hatta daha da güçlü bir şekilde ‘dindarlık’tır. Bu türden bir tanrısızlık, dindarlığın ta kendisidir. Bu dindarlık türü, kişiyi iyi ile kötünün ötesine götürecektir. (28) Bu yüzden Nietzsche’nin Tanrı’nın öldüğünü ilan etmesi, sadece on dokuzuncu yüzyılda Hristiyan inancının çöküşüne dair ampirik bir gözlem, bir inançsızlık ifadesi olarak değil, başka bir inancın, inanma biçimin ifadesi olarak da görülmelidir. Nietzsche’nin ne dediği ancak bu yolla tam olarak anlaşılabilir.

Ancak “Tanrı’nın ölmesi/öldürülmesi” Nietzsche’nin

tutkusudur. Nietzsche ‘Tanrı yok’ demez; ‘Tanrı’ya inanmıyorum’ da demiyor; ama ‘Tanrı öldü’ diyor. O yaşadığı çağa bakarak Batı kültürü, inancı ve düşüncesi hakkında tespit ettiği bulgularını açık etmektedir: “Tanrı öldüyse eğer, şimdi hayata egemen olan ‘nihilizm’ olmalı. Hristiyanlık ... gerçekdışı, kurgusal bir dünya yaratmıştır. Hristiyan varlığında tutunacak şeylerin ve değerlerin tamamı bu bu kurguya bağlıdır; kurgu olduğu anlaşıldığında insanların daha önce hiç görmedikleri bir hiçlik egemen olmaktadır. Şimdi “iki bin yıl boyunca Hristiyan olmanın bedelini ödeyeceğimiz” zaman gelmiştir. “bizi hayatta tutan ağırlığı kaybettik; bir süreliğine ne yapacağımız şaşırдық... şimdi artık her şey tamamen sahtedir.” (29) Nietzsche, konuya ilişkin söylemesi gerekenleri söyledikten sonra şu itirafta bulunur: “Eski Tanrı yaşıyor yeniden, ... ne söylersen söyle sen. ... ölüm tanrılar için bir peşin hükümdür ancak.” (30) Herhangi bir Tanrı’ya inanmamak mümkün, ama insan eninde sonunda inanacağı bir Tanrı’ya ihtiyaç duyar.

Tanrı öldüyse, Tanrı adının bağlantılı olduğu şeyler de bu yüzden ölmüştür. Dolayısıyla “Tanrı’nın ölümü” ile şimdiye kadarki en yüce değerlere kökten yeni değerler atfedilmesinin bilinci başlar. “Korumak için kendini, değer biçti insan önce eşyaya, o yarattı önce manasını eşyanın, insanca manayı. Bunun için kendine “insan” der, yani: değerlendiren. Değerlendirmek yaratmaktır: ... değerlendirmenin kendisi, bütün değerlendirilmiş şeylerin hazinesi ve cevheridir. Değerlendirmeyle ancak değer var olur: değerlendirme olmasaydı varlık cevizi koflaşır. Değerlerin değişmesi, yaratıcıların değişmesidir bu. İnsanlığın henüz gayesi yok; insanlık da yok bu yüzden.” (31)

Nietzsche’nin Tanrı’nın ölümü ile ilgili ifadelerinde kullandığı ‘Tanrı’ adının Yahudi-Hristiyan Tanrısını ifade ettiği açıktır. Heidegger’e göre Nietzsche’nin düşüncelerinde “Hristiyan Tanrısı” ve “Tanrı”, duyüstü olanı işaret etmek için kullanılır. “Tanrı öldü” sözünde Tanrı adı, ideallerin duyüstü dünyasına karşılık gelir. Tanrı duyüstünün temeli ve bütün gerçekliğin amacıdır. ‘Tanrı’, fikirler ve idealler alanının adıdır. Duyüstü olanın alanı, hakiki ve asıl olarak gerçek dünya olarak düşünülür. Tanrı’nın ölmesi demek, duyüstü dünyanın, etkin gücünü kaybetmesi, artık hiçbir hayat bahşedemez hale gelmesi; dahası metafiziğin, yani Nietzsche için Platonizm olarak anlaşılan Batı felsefesinin sona ermesi demektir. (32)

Nietzsche için “Tanrı’nın ölümü”, Batı kültürü ve düşüncesinde birbiri ardına gerçekleşmiş olan ve de-

vam eden sorunlardan, eklemleme ve kopuşlardan, dahası inanış ve yaşayış biçiminden hareketle ortaya çıkmış bir sonuçtur. Aslında Batı kültürü ve inancının en somut ifadesidir. Nietzsche’nin eleştirileri Hristiyanlığın ahlak ve değerler sistemine, dünyanın bir anlamı ve amacı olduğuna yönelik felsefelerle –özellikle Platonculuk ile– birleşen Hristiyanlığa yöneliktir. Nietzsche’nin Hristiyanlıktan nefretinin nedeni, Hristiyanlığın insan üzerindeki etkileridir. Hristiyanlık insanı küçük düşürür, boyun eğmeye, teslimiyete ve vazgeçmeye götürür; kendini aşağı görmesine, acı çekmesine yol açar, kendini özgürce geliştirme yeteneğini köreltir. (33)

Bu bakış açısı Hristiyan Tanrı kavramının yaşama düşman olduğuna işaret ediyor. *Putların Alacakanlığı’nda* Nietzsche, “‘Tanrı’ kavramının, bugüne dek varoluş karşısındaki en büyük engel olduğunu... Tanrı’yı ve Tanrı’dan sorumlu olmayı inkar ettiklerini; dünyayı ancak bu yolla kurtarabileceklerini” belirtir. (34) Ona göre Hristiyan Tanrı kavramı, yeryüzünde ulaşılmış en yoz Tanrı kavramlarından biridir; “Tanrı ile yaşama, doğaya ve yaşama istencine savaş açılır. Bu dünyaya karşı her iftira için ve bir öteyi ilgilendiren her yalan için formül Tanrı’dır.”(35)

Sonuç olarak Nietzsche’nin “Tanrı öldü” sözü, baştan sona bir inanç, düşünce ve kültür eleştirisi olarak okunmalıdır: Her inanma gibi “Tanrı’ya inanma”nın da nedenleri vardır elbette; ama inanma için bir neden kalmamışsa o Tanrı ölüdür artık. İnsanlık tarihi boyunca Yahudi-Hristiyan Tanrı ölmüştür; Hristiyan-Yahudi Tanrı ile birlikte, anlamını ondan alan, ona bağlı olan ne varsa, kültür, düşünce, ahlak, felsefe hepsi ölmüştür. Nietzsche’nin Yahudi-Hristiyan Tanrı inancına yönelik tespit ve eleştirilerinin, İslam/Müslüman “Allah” inancı için geçerli olmadığı özellikle vurgulanmalıdır. (36) Bu nedenle Nietzsche’nin düşünceleri bizzat kendisinin (özellikle, *Trejedinin Doğuşu*, *Şen Bilim*, *Deccal* ve *Güç İstenci*’nde) ifade ettiği şekliyle Batı, Avrupa, Hristiyanlık, Platonculuk, Batı felsefesi ve metafiziği çerçevesinde ele alınıp değerlendirilmelidir. Ama her şeye rağmen bu düşünce, tespit, eleştiri ve uyarıların her kültür, düşünce ve inanç çevrelerince dikkate alınması ve değerlendirilmesi gerekir.

Notlar:

1. Martin Heidegger, *The Word of Nietzsche: God is Dead*. M. Heidegger, Düz. W. Lovitt, *The Questin Concerning Technology and Other Essays* içinde, Harper, New York, 1977, s. 58.
2. Karl Jaspers, *Nietzsche*, çev. Murat Batmankaya, Alkım Yayınları, İstanbul, 2008, s. 381 (aktaran Jaspers).
3. Feriedrich Nietzsche, *The Gay Science*. Çev., J. Nauckhoff, Cambridge University Press. New York, 2001. \$108.

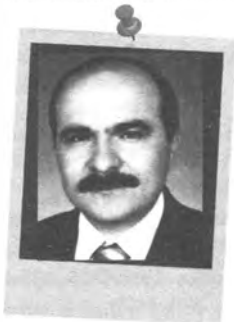
4. A.g.e., §125.
5. A.g.e., §125.
6. A.g.e., §125.
7. A.g.e., §125.
8. A.g.e., §125.
9. A.g.e., §343
10. A.g.e., §343
11. A.g.e.,
12. A.g.e., §343 vd.
13. Bkz. A.g.e.
14. Feriedrich Wilhelm Nietzsche, Zerdüşt Böyle Diyordu, çev. Osman Derinsu, Varlık Yayınları, İstanbul, 1972, (Önkonuşma, 2.)
15. A.g.e., (Önkonuşma, 3)
16. A.g.e., (Önkonuşma, 5)
17. A.g.e., (I, 22/3; IV, 13)
18. A.g.e., (IV, 6; IV, 13)
19. A.g.e., (I, 3)
20. A.g.e., (II, 2)
21. A.g.e. (II, 2)
22. A.g.e. (II, 3; IV, 6)
23. A.g.e., (III, 8)
24. A.g.e., (III, 11)
25. A.g.e., (IV, 6)
26. A.g.e., (IV, 6)
27. A.g.e., (IV, 7)
28. A.g.e., (IV, 6)
29. Bkn. Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2002.
30. A.g.e., (IV, 18)
31. A.g.e., (I, 15)
32. Bkn. Heidegger, a.g.e., s. 53 vd.

33. Fredericck Copleston, *Felsefe Tarihi: Nihilizm ve Materyalizm*, çev. Deniz Canefe, İdea Yayınları, İstanbul, 1998, s. 158 vd.
34. Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, çev. Richard Polt, Hackett Publishing Company, Inc., USA, 1977, s. 37.
35. Friedrich Nietzsche, *Deccal*, çev. Oruç Aruoba, Hil Yayın, 1985, s. 29/§18.
36. Nietzsche'nin müslümanlık ve peygamberine ilişkin görüşleri için *Deccal'e* bakılabilir.

Kaynakça

- Copleston, F. (1998). *Felsefe Tarihi: Nihilizm ve Materyalizm* (Cilt 7). (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınları.
- Çevikbaş, S. (2009). Nietzsche'nin Düşüncesinde «Tanrı'nın Ölümü». *Felsefe Tartışmaları*(43), 16-40.
- Çevikbaş, S. (2013). Nietzsche'nin Düşüncesinde «Tanrı'nın Ölümü». S. E. Er (Dü.) içinde, *Nietzsche Paris'te* (s. 319-345). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2006). *Nietzsche and Philosophy*. (H. Tomlinson, Çev.) New York: Columbia University Press.
- Fink, E. (2003). *Nietzsche's Philosophy*. (G. Richter, Çev.) New York: Continuum.
- Heidegger, M. (1977). The Word of Nietzsche: God is Dead. M. Heidegger, & W. Lovitt (Dü.) içinde, *The Questin Concerning Technology and Other Essays*. New York: Harper.
- Jaspers, K. (2008). *Nietzsche*. (M. Batmankaya, Çev.) İstanbul: Alkım Yayınevi.
- Nietzsche, F. (1972). *Zerdüşt Böyle Diyordu*. (O. Derinsu, Çev.) İstanbul: Varlık Yayınları.
- Nietzsche, F. (1985). *Deccal*. (O. Aruoba, Çev.) İstanbul: Hil Yayın.
- Nietzsche, F. (1997). *Twilight of the Idols*. (R. Polt, Çev.) USA: Hackett Publishing Company, Inc.
- Nietzsche, F. (2001). *The Gay Science*. (J. Nauckhoff, Çev.) New York: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2002). *Güç İstenci*. (S. Umran, Çev.) İstanbul: Birey Yayıncılık.

YAZAR



Sebahattin Çevikbaş

Araştırma alanları varlık felsefesi/metafizik, mantık ve Türk-İslam Düşüncesi üzerinedir. Özel ilgi alanları, 'Platon, Farabi, İbn Arabi, Leibniz, Nietzsche ve Tanzimat sonrası Türk Düşüncesi'dir. Çevitli dergilerde çok sayıda araştırma makaleleri yayımlanmıştır. Çeviri, çeviriyazı ve sadeleştirme, telif olmak üzere birçok kitap ve kitap bölümü yazarlığı bulunmaktadır. Başta felsefe olmak üzere tarih, kültür/medeniyet ve toplumsal içerikli romanlardan hoşlanır. En büyük tutkusu: okumak, yazmak ve tefekkür etmektir; anlamaya çalışmak ve anlayabildiklerini anlatmaktır.



SCHOPENHAUER, NIETZSCHE, HEIDEGGER

SÖYLEŞİ: RICHARD MARSHALL

ÇEVİREN: MÜLEYKE BARUTÇU



Julian Young'ın temel ilgi alanları 19. ve 20. yüzyıl Alman felsefesi (özellikle de Schopenhauer, Nietzsche ve Heidegger), yaşamın anlamı, felsefe ve opera (özellikle Wagner) bir de trajedidir. Schopenhauer'in Kant'tan etkilenmesi, bilime Darwinci yaklaşımı, "istenç" anlayışı, sanata, süblime ilişkin düşünceleri, Heidegger'in büyüğü gerçekçiliği, Nietzsche'nin Schopenhauer'den etkilenmesi, sanat teorisi, Heidegger'in sanat hakkındaki görüşleri ve mistisizmi üzerine söyleşiyi aşağıda bulabilirsiniz.

Richard Marshall: *Nasıl felsefeci oldunuz?*

Julian Young: Akademik felsefeye sürüklendim; çünkü akademi dışındaki her şey ağır ve sıkıcı geliyordu. Fakat orta yaş bunalımım beni şu gerçekle yüzleştirdi: "Felsefe" "bilgelik sevgisi" demek iken ve "bilgelik" nasıl iyi yaşanacağına dair bilgi demek iken, eğitimini aldığım analitik felsefenin yaşamla hiçbir alakası yoktu. Ve bu yüzleşmeye dek "felsefeci oldum" diyemezdim. Bir müddet felsefe öğretmeyi düzenli işim olarak gördüm ve gerçek hayatımda ise bir boyacı olduğumu kabul ettim... Taa ki bunalımlı bir ruh halindeyken Schopenhauer'in *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya's*ını keşfedene kadar. En sonunda, verdiği mesaj keyifli olmasa da felsefenin yaşam

hakkında olduğunu anladım (yaşam aslında çiledir ve "bir çeşit hata ya da yanılgı" gibi bir şeydir). Beni felsefeci yapan Schopenhauer'di. Auckland'daki meslektaşlarıma bunu söylediğimde dehşete düşmüşlerdi, fakat yine belirtiyim; gerçek felsefe seks, ölüm ve usanç hakkındadır. Artık ufkumu genişletmiştim; fakat daima Frankfurt aklına meyilli oldum.

RM: *Pek çok başka şeyin yanında Schopenhauer konusunda da uzmansınız. Kant'tan ne yönde etkilendiği ve idealizminin temelde Kant'tan farklılaşıp farklılaşmadığı konusunda neler söylersiniz?*

JY: Kant'ın aşıkardünyayı, "kendinde" gerçekliğin salt bir "görünüşü" olarak nitelemesi bilimsel bir tartışmanın konusudur. Kant'ı ayık bir kafayla okuduğumuzda, doğal ve doğa-üstü alanlar arasında ontolojik bir ayırım olmadığını, sadece gerçekliğin görebildiğimizden çok daha fazla pencereye sahip olduğunu anlarız. Fakat, görüntü-hakikat temasına dair Schopenhauer'in sapması katıyen akla yatkın değildir. (Hatırlayalım; Kant Aydınlanma'nın seçkin üyeleri arasında yer alırken, Schopenhauer Romantik karşıt-eyleme mensuptu). Keats gibi metafizik konuşarak Schopenhauer, yaşamın (kötü) bir "rüya"-dan başka bir şey olmadığını söyler. Ve fakat Kant

der ki kendi zihinlerimizin çatısından kaçamayacağımız için, “kendinde” hakikat, bizler için bilinemezdir; Schopenhauer ise bunun ne olduğunu bildiğini düşünür. (En azından gençliğinde bildiğini düşünürdü. Daha sonra, kısmen de olsa bu iddiasından vazgeçti). Schopenhauer’ın iddiasına göre, şeyleri su yüzüne çıkartan, işkence görmüş ve işkence eden unsur “istenç”tir. Neden böyle düşündüğünü bilaha-
re açıklayacağım.

Schopenhauer genellikle, idealizm konusunda Kant’ın düşüncelerini benimser. Fakat, gündelik dünya resmimize dair “salt görünüş” statüsü için geliştirdiği bir argümanı vardır ki işte bunun Kant ile hiçbir ilgisi yoktur. Bu evrimsel bir düşüncedir (Schopenhauer evrimsel psikolojinin kurucusu olarak kabul edilir). Söylediğine göre, beyin, ne keskin dişleri ne de pençeleri olmayan bir varlığın rekabetçi bir çevrede hayatta kalmasını sağlamak için “iyi bir araçtır”. Dahası verilerin sadeleştirilmesi ve tabi ki de makul yanlışlamalar uyumsuz niteliklerdir. (Ormanda, “boyu bir karıştan fazla olan her hayvan sizi yemek ister” önermesi muhtemelen hatalıdır; fakat kesinlikle bir yaşamsal bir inanıştır. Bakın şu paranoyanın işine!) Bu argüman, beyinler ve dinazorlar gibi şeylerin gerçekliğini kabul ediyor görünür. Bu nedenle Romantik Kantçılık ile –maddi şeylerin sadece “hayali” imgeler olduğu düşüncesi ile– pek de örtüşmez. Fakat Schopenhauer de daima tutarlı değildir. Annesi aracılığıyla tanıştığı Goethe gibi, o da doğal bilimden derinlemesine etkilenmiş bir Romantik idi.

RM: [Schopenhauer’un] bilimden anladığı şey tam olarak neydi?

JY: Sıradaki sorunuzu tahmin etmiştim. Dünyanın bilimsel imgesi tıpkı “yan yana pek çok farklı kesitleri gösteren fakat yüzeyin içindeki kesitleri bilmemize müsaade etmeyen bir mermer parçasıdır” der Schopenhauer. Bilim doğanın “yasalarını” keşfeder; fakat yasaların neden yasa olduklarını söylemez. Atomculuk kavramının “isyankar bir abeslik” olduğu göz önünde bulundurulursa, doğa yasalarının temelini oluşturan hususlar, yani bilimin temel hususları, kuvvet alanları olmalıdır. Fakat bu kuvvetler nelerdir? Yerçekimi nedir örneğin? “Kuvvet’e bir takım duyuşsal gerçeklik atfetmeyi sağlayana dek, bilimin en üst düzey terimlerinin hiçbir anlamı yoktur, böylelikle tasvir etmek için belirtilen nitelikler “sadece x’ler” olur. Ve bu yüzden doğa bilimleri, felsefenin yardımına ihtiyaç duyar. Schopenhauer’a göre felsefe, dikkatimizi, kendimize dair üçüncü elden (“harici”) bilgiye olduğu kadar, birinci elden (“dahili”)

bilgiye de yöneltmek imdada yetişir.

Bir düşünce deneyi yapalım. Mesela, ne yaptığımıza dair bilgi sahibi olmamın tek yolunun kendi bedensel hareketlerimi gözlemlemek olduğunu farz edelim. O halde bir yiyeceğin varlığına ilişkin bir algım ve ona uzanan bir el algım olacaktır (Diyelim ki ağaçta asılı bir elma ve “benim” diye adlandırabileceğim bir el). Eğer kendime sadece üçüncü şahıs yoluyla erişimim varsa, ikinci algının ilk algıya neden uzandığına dair hiçbir fikrim yoktur. Fakat gerçekte elbette ki, kendime üçüncü şahıs olduğu kadar birinci şahıs yoluyla da erişimim vardır ve bu erişim sayesinde algıların dizilişini açıklarım: İkinci algının birinci algının peşinde olmasının nedeni onu yeme arzusudur, yani “istenç”tir. Schopenhauer bu bağlamda, “mikrokozmos” (kişisel) ve aynı zamanda “makrokozmos” (dünyasal) alemleri geçerli kılan şeyin ne olduğunu tartışır. Nasıl ki istenç benim “dahili” gerçekliğimse, bir bütün olarak dünyanın da dahili gerçekliğidir. Arzu bizlere, bilimin temel niteliklerinin olgusal gerçekliğini verir. Örneğin yerçekimi, kendine çekme “istenci”dir.

RM: Gördüğümüz kadarıyla “istenç” temel fikir. Peki, Schopenhauer istenç bağlamında dünyayı açıklayarak ne demek istiyor?

JY: Temel düşünce şudur; istencin dünyası bir çatışma dünyasıdır, “her şeyin her şeye karşı olduğu bir savaş” alemidir. Darwin’den elli yıl önce Schopenhauer doğanın özünde bir çatışma alanı olduğu gördü, bu çatışma bir bireydeki “yaşama istenci” ile bir başkasındaki yaşama istenci arasındaydı: Büyük balık küçük balıkları yer ve küçük balıklar da golyan balıklarını yer. Nesillerinin tükenmesine karşı yapmaları gereken de budur zaten. Tıpkı Darwin gibi Schopenhauer de, bu türden sonu gelmeyecek olan çatışmalar karşısında doğa ekonomisinin kendisini koruma yönteminin nüfus artışı ile sağlandığını gördü. Sistem, türleri devam ettirmek için yeterli antilop üretir; fakat aynı zamanda aslanları beslemek için de bir üretim fazlası vardır. Tam da burada Schopenhauer’ın kötümserliğinin bir yönünü görürüz. Korku, acı ve ölüm iyiliksever bir tanrının yaratacağı türden bir düzenin kullanım dışı bırakılmış arızaları değildir; fakat bunları doğa sisteminin kendisini korumasını sağlayan araçlarından da ayıramayız.

İnsanların sosyal yaşamına döndüğümüzde, medeniyetin doğanın görece daha ilkel zalimliklerini genellikle onardığı doğrudur. Fakat burada bile bir istenç ile diğeri arasındaki bir çatışma dünyasına şahit oluruz. Eğer bir birey cinsel bir partner, meslek, zen-

ginlik veya sosyal konum elde ederse diğer bir kimse kaybedecektir. Tıpkı insanların dışındaki doğa gibi, insanların sosyal yaşamı da “kazanalar” ve “kaybedenler” arasında oynanan acımasız bir oyundur. Kişinin bireysel psikolojisi bile özünde bir çatışma alanıdır. Eğer istencim tatmin edilmezse, acı çekme kaçınılmazdır. Eğer bir yiyecek için duyduğum arzu giderilmezse açlık çekerim, eğer dostluk arzumu doyurulmazsa yalnızlıktan muzdarip olurum. Fakat eğer istencim karşılığını bulursa da, çabucak sıkılırım. İşte bu da bir derttir. Geçici bir zevkin ardından, yeni çıkan Porsche model, “araba”nın diğer adı olur, yeni Omega “saati söylemeye yarayan şey” için tek geçerli. Fakat hayat yokluktan muzdarip olmakla varlıktan muzdarip olmak arasında gidip gelen bir sarkaç gibidir.

RM: Peki Schopenhauer’in sanat hakkındaki temel fikirleri nelerdir? Estetik düşüncesine getirdiği yeni bir yaklaşım oldu mu veya düşünceleri Hegel tarafından geliştirilen yaklaşımların az çok tekrarı gibi miydi?

JY: Schopenhauer’in sanat felsefesi Hegel’den etkilanmemiştir. Onun başlangıç noktası Kant’tır. İstenç insanın özü olduğu için, der Schopenhauer, bir şeyler sadece istencin “ilgisini çektiği” zaman gündelik bilinçte kendisini gösterir. Kendini oyuna kaptırmış bir satranç oyuncusu için göz alıcı yeşim satranç taşları, sadece, belli bir konumda hareket eden x’ler olarak kendisini gösterir; acelesi olan bir gezgin için Rhine üzerindeki göz alıcı köprü tıpkı haritadaymışçasına tek bir vuruşla ikiye ayrılan bir çizgiye indirgenir. (Marx şeylerin işlevsel niteliklerine indirgenmesini kapitalist “metalaştırma”ya atfeder; fakat eğer Schopenhauer’i okumuş olsaydı bunun insanlık hali olduğunu anlardı.) Şeyler istence doymuş bir şekilde ortaya çıktığından, gündelik bilinç endişe sayesinde nüfuz eder. Bu endişe fark edilebilecek bir tehdit veya çekingen bir ricadır. Fakat genellikle, okyanusun üzerinden batan güneşten, naif dalgalı nehrin üzerindeki ay ışığının harelerinden veya sanattaki bu yansımaların gücünden etkilenivermiş bir şekilde buluruz kendimizi. Elbette ki “kendimizi kendimizden temizleriz” böylelikle, sıradan benliğimizi kuşatmış olan tehdit ve ricaları bir anlığına unutturuz. Bilincimiz istençten azat eder kendisini, “umursamaz” olur (bu Kant’a göre estetik bilinci tanımlayan şeydir). Ve umursamaz olduğu için, kısacık bir süreliliğine endişeden uzak oluruz, “mutluluk ve huzurun daima peşinde olduğumuzu fakat mütemadiyen istenç yoluna kaçtığımızı” anlarız.

Estetik bilinçte, “Epikürüs tarafından tanrıların konumu şeklinde belirtilen ızdırapsız bir duruma”

geçiş yaparız. “İstencin cezai köleliğinden Sabbath’ı kutlarız; İksiyon’un tekerleği yerli yerindedir”. Genellikle, bir nesneyi “güzel” olarak adlandırdığımızda, aslında nesneyi tarif etmeyiz, daha çok sükunetin öznel durumunu ifade ederiz.

Schopenhauer’in tüm bu genel düşüncesindeki deneyimin önemi, bunun üstü kapalı bir “kurtuluş” bildirisi olmasıdır; “istencini susturmuş bir kimsenin yaşamı öylesine mutludur ki, güzelin keyfini çıkarmak gibi, fakat ebedi olarak”. Elbette, yaşamak istenç olduğu için, istenç asla “bir insanın” yaşamında tamamıyla susturulamaz; istenci, sadece ölüm “ebedi olarak” susturabilir. Ve böylelikle, der Schopenhauer, onun felsefesi Sokrates’inki gibi, neticede bir “ölüme hazırlıklı”; korkulacak bir şey değil de dostane bir şekilde karşılanacak bir şey olan ölüme hazırlık.

RM: Onun huşuyu (sublime), kişiliği olması gerektiği gibi ikiye ayıran bir şey olarak gördüğünü söylüyorsunuz: Tehdit edilen benlik ve tehdit edilmeyen benlik. Buna neden olan şeyin ne olduğunu düşünüyorsunuz; idealizmle birleştirildiğinde bir tür egoizm mi vardır? Öyleyse de bunun yanlış olan yanı nedir?

JY: Schopenhauer’in estetikten ziyade bir tür egoizme girmesine neden olan şeyin, onun huşu anlayışı olduğunu düşünmüyorum. Ona göre, erdem diğer gamlıktır; bu da, ızdırıp dünyasında, merhamet demektir. Fakat farz edelim ki bildiğim tek acı kendi acıları, farz edelim ki başkasının çektiklerine dair hiçbir deneyimim yok, bu durumda diğer gamlığın varlığı muammalı bir hal alır ve açıklanmaya ihtiyaç duyar. Schopenhauer’in açıklaması onun metafiziği bağlamındadır. Kant’ın belirttiği gibi, gündelik dünya sadece görüntüdür. Fakat öte yandan, bu dünya, ayrı bireylerin çoğulluğu düşüncesini anlamlandırabileceğimiz tek dünyadır da. Şeyleri, eğer uzay-zamanın farklı bölgeleriyle iştilal ediyorlarsa farklı olarak birbirinden ayırt edebiliriz. Buradan da, gerçekliğin “özünde” “çoğulluğun ötesinde” olduğu ve bu bağlamda “Tek” olduğu çıkar (Kant bu noktayı gözden kaçırmıştır; fakat mistikler bu kısmın daima farkındadırlar). Gerçekte, bireysellik bir yanılsamadır; çünkü Tek, her birimizin gerçek benliğidir. Eylemlerinde adaletli olan insanlar bu derin hakikate dair belli bir ölçüde sınırlı olan sezgisel anlayışa sahiptirler, müşfik aşka sahip kimselerse çok daha derin bir kavrayışa sahiptirler. Bu yüzden, Schopenhauer’in yaptığı şey, bu dünyalık olan diğer gamlığı metafizik egoizm bağlamında açıklamaktır. Hepimiz aynı “Ben”iz, bu yüzden, aydınlanmış bir kimsenin de anlayacağı üzere, senin ve benim acım arasında bir fark yoktur. Bu her şeyi kapsayan bir egoizm ol-

duğundan, bunda “yanlış” bir şey görmüyorum.

RM: *Heidegger’in “büyülü gerçekliği” huşuyu idealizmden daha mı iyi açıklar?*

JY: “Büyülü gerçekçilik”, Bert Dreyfus’un Heidegger’e atfettiği “çoğul gerçekçilik” mevzu bahis olduğunda dillendirdiğim nakaratımdır. Sorunuzun ardındaki düşünce bence doğrudur. Kant’ın *Saf Akılın Eleştirisi* çalışmasındaki idealizmi “görünüş” ve sınırlı, mahdud (yine de bilinmeyen) bir “kendinde şey” arasındaki bir ikiliktir. Fakat Kant’ın da sonraki çalışması olan *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nde gerektiği gibi incelediği üzere, huşunun özü nihaysizdir. Her biçiminde –doğadaki sayılar, gece gökyüzü– sonsuz huşudur; çünkü kendimizi “küçük” hissettirir, bizi “haşyete düşürür”. Çoğul gerçekçilik huşuya olanak sağlar; çünkü gerçekliği tercüme etme biçimimiz, anlaşılabilir bir şekilde nihaysiz açılardan görünümlenen gerçekliğin sadece bir açısını yakalar. Heidegger’in Rilke’den imgeyi ödünç alarak belirttiği gibi, ayın parlak yüzünün ardına gizlenen onun karanlık tarafıdır, akıl sır erdirilemez cesametinin karanlık tarafıdır (imge tarafından anlaşılamayan noktadır).

RM: *Nietzsche, Schopenhauer’den epey etkilenmiştir, değil mi? Özellikle de, karşılık vermeye çalıştığı kötümserliğinden. Nietzsche, Schopenhauer’e cevap verirken sanata ne şekilde başvurur?*

JY: Nietzsche Schopenhauer’e her zaman saygı duymuştur. Onu, özelde Hegel’in ucuz iyimserliğine, genelde de 19. yüzyılın yaygın yaklaşımına “Hayır” diyebildiği için “hakikatin şövalyesi” olarak görür. Fakat Schopenhauer’e olan bu desteği ilk kitabı olan *Tragedyanın Doğuşu* ile sınırlıdır, kendisi çok daha fazla Schopenhauer’i olan Richard Wagner ile dostluğunu kutlar. (“Tristan ve Isolde” genellikle “Schopenhauer bestesi” olarak tasvir edilir.) 1876’da Wagner ile dostluğunu bitirdiğinde, Nietzsche, Schopenhauer ile de dostluğuna son verir; aynı zamanda onun Kantçı metafiziği ile ve kötümserliği ile de. Felsefi düşüncesinin olgunluk çağları tümüyle Schopenhauer’den farklılaşmıştır. Yine de Nietzsche, gençlik dönemlerine ait ilk kitabında Schopenhauer’in kötümserliğini hem kendi adına hem Yunanlar adına kabul eder. (Ona göre, Yunanlar, Silenus miti tarafından gösterilen zamanlarından önce Schopenhauer yanlıydılar. Kral Midas tarafından alıkonulup bilgeliğini göstermeye zorlandığında, yarı tanrı onlara şunu söyledi; “en iyi şey doğmamış olmaktır, sonraki en iyi şey ise hemen ölmektir.”)

Gençliğin rüzgarına kapılmış olan Nietzsche yaşamın ızdırabı konusunda sanatın Yunanlara (ve biz-

lere) iki tür çözüm sağladığını düşünür. Homeros dönemindeki “Apolloncu” sanat, acıya karşı birinci şahıstan ziyade üçüncü şahıs duruşu tasdikler, böylelikle (klasik Batıda olduğu gibi) kişinin deneyimlediği şey korku ve acıdan ziyade kahraman bir savaşçının cazibesidir. Yunan trajedilerindeki (ve Wagner’in operalarındaki) “Dionysusçu” sanat, özellikle de koronun “sarhoş edici” etkisi, kişiyi, daha iyi olan başka bir yere, bu dünyanın ızdıraplarının ötesindeki bir aleme götürür; “kurtuluş” alemidir bu, Schopenhauer’i Tek içindeki bireyselliğin keyifle ayrıştığı bir alem.

RM: *Onun kariyerini ve sanat felsefesini, bir daire olarak anlaşılabilir 4 evreye ayırıyorsunuz, bu yorumunuzu özetleyebilir misiniz bizler için?*

JY: Daire fikri Nietzsche’nin büyük fakat karşılıksız aşkı Lou Salomé’dan gelir. Dionysus figürüne odaklanır. Önceki sorunuza cevap verirken belirttiğim gibi, Dionysusçu sarhoşluğun insanı başka bir aleme alıp götürmesi, delikanlı Nietzsche’nin “trajik zevk” anlayışının ve trajik festivallerin Yunanlar üzerindeki etkisine dair düşüncelerinin merkezini oluşturur. Fakat *Tragedyanın Doğuşu*’ndan sonra Dionysus, son kitabı olan *Putların Alacakaranlığı*’na kadar onun felsefi anlayışında görünürlüğünü yitirir. Nietzsche burada kendisini “filozof Dionysus’un son havarisi” olarak tasvir eder. Gündelik benliğin acısına sunduğu çözüm bireysellik yanılgısının üstesinden gelmektir ve “olmanın sonsuz zevkindeki kimse olmaktır –bu öyle bir zevktir ki yıkımda bile vardır”. Bu düşünce Schopenhauer’i “Tek” içindeki emilim gibi, ızdıraptan “kurtulma” düşüncesini çağrıştırır –tekrar etmekten ziyade çağrıştırır, bunun altını çizelim. Fakat *Tragedyanın Doğuşu* Schopenhauer’in Kantçı idealizmi tarafından kabul edilen ikili dünya düşüncesi üzerine kurulsun da, olgun Nietzsche için tek bir dünya vardır, o da doğal dünyadır. Fakat kişi bu dünyada da, yaşamın bütün “akışı” ile özdeşleştiğinde bireyin ızdırabından kurtulabilir. Bu “daire” Nietzsche’nin gençliğindeki Dionysusçuluktan, olgunluğundaki lirik natüralizme geçisidir.

RM: *1930’larda Heidegger, modernitede sanatın ölümünü düşünmeye başlamıştı, değil mi? Peki neden böyle bir tutum edinmişti?*

JY: Heidegger “sanatın ölümü” tezini Hegel’den devralmıştı. Hegel’e göre, yüce ve dünya tarihine ilişkin sanat bir kültürü, bir toplumu yaratan ve koruyan bir sanattır. Yunan yaşamının merkezinde tragedya festivalleri vardı. Burada bir kimse Yunan olmanın ne anlama geldiğini (“barbarın” zıddı olarak) öğrenirdi

ve kişinin Yunan toplumuna dahil oluşu onaylanırdı. Aynısı Orta Çağ katedralleri için de geçerliydi: Katedralin ritüelinde bir araya gelindiğinde, kişinin Hristiyan topluluğuna dahil oluşu tasdiklenir ve tazelenirdi. Fakat ardından, yüce sanat eseri (Wagner'in deyimiyle "kolektif sanat eseri [*Gesamtkunstwerk*]") Batı tarihinden kayboldu. Elbette ki sanat bireysel özel meskenlerde ve şirketlerde yaşamına devam etti; fakat kamusallığını, toplumu bir araya getirmesini, dünya tarihine ilişkin olma özelliğini yitirmesi bağlamında "öldü". Heidegger bu düşünceyi 1930'ların sonuna dek onayladı. Ona göre "modern" sanat "pastacı sanatı"ydı; işlevi, keyif veren duyguların sağlanmasına indirgenmişti. Fakat Hölderlin'in şiirinin derinliğini sevdi ve hissetti. 1930'ların sonlarından itibaren bu sevgisinin, yüce sanatın Hegelci-Wagnerci paradigma ile uyuşmak zorunda olduğu ve bunun bir sonucu olarak Orta Çağ'ın sonlarında öldüğü fikri ile bağdaşmadığını fark etmeye başladı. Sonra da Cézanne ve Paul Klee'nin yüceliğini keşfetti ve sanatsal yüceliğin Hegelci paradigmasının başka bir paradigma tarafından desteklenmesi gerektiğini anladı.

Bu yeni paradigma ise Hölderlin'in kendisi tarafından geliştirildi. "Ve şairler yoksunluk zamanında neye yararlar?" diye sorar "*Bread and Wine*" şiirinde, yoksunluk zamanı tanrıların el ayak çektikleri günümüzdeki gibi zamanlardır örneğin. Ve şöyle cevap verir, onlar "tıpkı şarap tanrısının kutsal rahipleri gibidirler/kutsal gecede ülkeden ülkeye gezinen". Hölderlin'e göre, antik dünyaya "cennetten gelen ateşin heyecan verici yakınlığı dokunmuştu". Tanrılara huşu duymamıza sebep olan şey buydu, toplumu bir araya getirme ve muhafaza etme otoritesini buradan alıyorlardı. Ateşi canlı tutarak, Dionysus'un "kutsal rahipleri", yani şairler, tanrıların geri dönüş ihtimali-

ni canlı tutarlar. Ateş bir kez söndürüldüğünde, tanrılar da ebedi sürgüne gönderilir.

RM: Heidegger'in son dönemlerinde mistikliğe kaydığını söyleyenler var, ne dersiniz bu konuda?

JY: Heidegger'in son çalışmalarında mistiklik vardır; fakat bunu bir "kayma" olarak görmüyorum. Heidegger'in dediğine göre, bir şeyleri bilmenin iki yolu vardır: *Dichten* (şiir) ve *Denken* (düşünce); yani şiirsel sezgi ve söylemsel düşünce üzerinden bir şeyleri bilebiliriz. Şiir tartışmasında ve kendi şiirsel sözlerinde Heidegger "esrar", "cennetten gelen ateşin" huşu vericiliğini deneyimlememize müsaade eder. Fakat hakikat analizinde, büyük şairlerin tek bir sezgisel sıçrayışla ulaştığı anlayışa felsefi aklın tırmanabilmesi için mantıklı kavramsal bir merdiven sağlar: gerçeğin akıl sır ermez sınırsızlığı. Heidegger'in son düşünceleri felsefi ve şiirselin buluşmasıydı, ikisinin birbirinin yerine geçmesi gibi bir durum söz konusu değildi.

RM: Ve son olarak... 3:AM okurlarına, bizleri sizin felsefi dünyanızda derinleştirebilecek, kendi kitaplarınız dışında 5 kitap önerebilir misiniz?

JY: Ben felsefi bir kaşım ve şu an içinde seyahat ettiğim alan, bana sorduğunuz alandan oldukça farklı. Bu yüzden şöyle diyeyim, eğer ıssız bir adaya düşsem yanıma alacağım 5 kitap şunlar olurdu:

Max Weber'den *Meslek olarak Bilim ve Meslek olarak Siyaset*, Max Horkheimer ve Theodor Adorno'dan *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Walter Benjamin'den *Pasajlar*, Herbert Marcuse'den *Eros ve Uygarlık*, Hannah Arendt'ten *İnsanlık Durumu*.

Kaynak: 3: AM Magazine



TANRI OLARAK İNSAN: BİR NIETZSCHE TRAGEDYASI

OĞUZ HAŞLAKOĞLU*



Nietzsche'nin *Şen Bilim* kitabında geçen "Tanrı öldü!" ünlemesi, kısa ifadesinin çarpıcılığında göz ardı edilen bir içyüzü barındırır. Bu nedenle de aykırı görünen izleklerden oluşturulmuş bir metin kurgusu burada bize belki de bu içeriği derinlemesine anlamada daha yardımcı olabilir. Öncelikle, Tanrı 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başlarında, söz konusu Batı ise, zaten ironik bir biçimde kendinden menkûl 'varlık sebebi' haline getirildiği monarşilerin çöküşüyle tarihsel bağlamda ölüm döşegindeydi. Nietzsche bu nedenle zaten Tanrı'nın kendi yüzü itibarıyla çoktan öldüğünü bilir ve bunu da Zerdüşt karakteriyle bizzat sahne aldığı baş yapıtı *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te ormanda rastladığı bir rahiple selamlaştıktan sonra iç sesiyle okuyucusuna bildirir. Öyleyse bu meşhur ifadeyi tam olarak anlayalım ve öncelikle konuyla ilgili şu yaygın Nietzsche kanısından ayrılalım; Nietzsche için sorun Tanrı'nın ölmesi değildir, onun yerine kimin geçeceği ve elbette tüm canlılar dünyası içinde böylesi bir "zorlu görev"

yegâne aday ancak insan olabilir. Ne var ki bu adaylık yalnızca evrimsel bir üstünlükten değil, işlediği cinayetin sorumluluğunu üstlenebilme cesaretine sahip olup olmamasında kendisini gösterecektir; çünkü Tanrı –ironik bir biçimde– ölmemiş, öldürülmüştür. Başka bir deyişle, bakalım insan, Tanrı'yı katline geçecek biçimde bizzatihi Tanrı olmaya lâyık olabilecek midir? İşte Nietzsche'ye göre asıl sorun budur.

Nietzsche'nin bunun ne kadar farkında olduğunu bilmemekle birlikte yukarıdaki tespit aslında Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" makalesinde vardığı sonuçlardan hareket eder. Makalede Kant ergenlikten çıkarak yetişkinliğe erişme olarak gördüğü bir "aklı kullanma cesareti"nden söz eder ve bu anlamda aklı her türlü dinsel ya da başka türden otoritenin karşısına koyar. Diğer yandan akla şu soru da gelebilir; Tanrı bir düşünceden ibaret ise (ki var olduğu takdirde dahi böylesi bir mutlak varlık, bir bilgi nesnesine dönüştürülemeyeceğine göre, bir inanç dolayısıyla da en genel anlamında bir düşünce nesnesi kalmak

*Doç. Dr., İTÜ Mimarlık Fakültesi Öğretim Üyesi ve İTÜ Güzel Sanatlar Bölüm Başkanı

zorundadır) bir düşüncenin yerine geçmeye ne gerek var? Eğer zihinden bağımsızsa da vehimde nasıl öldürülebilir? Şöyle düşünülebilir; Tanrı bir düşünce olarak insana ait olduğuna göre, insan kendisine ait bir düşünceyi 'kendisine ait oluşunda' kavrar ve düşüncesinin nesnesini bir özne olarak görmekten vazgeçip kendisini düşüncenin 'düşünen öznesi' haline getirebilir. Her şeyden şüphe etse bile şüpheden şüphe edemeyeceği için düşündüğünü keşfeden Kartezyen *cogito*'yu çağrıştıran bu durum, ilginç bir biçimde modern düşünce ve bilimin asli zeminini oluştur. Bu anlamda, düşünce ve bilim, Batı'da tümüyle 'büyük özne' olarak Tanrı'nın, 'küçük özne' insana dönüşmesi olarak anlaşılabilir. Bu dönüşüm itibarıyla 'özne' (*subject*) bir 'ide/a'ya dönüşerek, aynı kalmak sûretiyle, büyüğün küçüğe ırcası ya da ters yüz edilmesiyle "makineden çıkarak" (*Deus ex machina*; *Theos ek mekhanê*) sahne aldığı dünyaya inmiştir. Rönesans Humanizminin insanı merkeze koyan doktrini geometrik bir izdüşüm mantığı olan perspektifte bakış ve kaçış noktası arasında açılan tüm dünyanın bir sahne haline gelişiyse pratik/pragmatik açıdan ifadesini bulduktan sonra algıdaki bu dönüşüm zihindeki karşılığını, takip eden yüzyıllarda Descartes'la birlikte *ego cogito* olarak bulduğunda, insan kendisini geri dönülemez bir biçimde Lacan'ın deyişimiyle "katettiği bu fantezi"de bizatihi bir Tanrı olarak bulur. Buradaki tarihsel dönüşümü anlamamızın anahtarı o halde Hristiyan inancında şekillenen Tanrı düşüncesidir ve bunun en genel Tanrı tanımı (kadir-i mutlak; *omnipotent*) üzerinden "tek tanrılı dinler" adıyla aynı torbaya atılarak anlaşılmaya çalışılması, düşünce açısından yalnızca incelikten yoksun olmakla kalmaz, aynı zamanda da tümüyle bir genellemeden hareket etmek olur.

O halde bizim Nietzsche'nin "Tanrı öldü!" sözünü anlamak için Hristiyan inancına has Tanrı anlayışını bilmemiz gerekir; çünkü Hristiyan Tanrı her ne kadar sonradan dirilmiş ya da zaten hiç ölmemiş ama öyle gibi görünmüş olarak kabul edilse de en azından fani bedenindeki hayatı çarmıhta son bulmuştur. Peki biz bu 'Tanrı anlayışını' nasıl ve nerede arayacağız? Ya da Tanrı kavramının evrensel olarak içerdiği özdeşlik varsayımında aradaki farkın ayırıcına nasıl varacağız ki her şeyi birbirine benzeterek anlayan genellemeci ve esasen önyargılı düşünceden de böylelikle sıyrılabiliriz? Bunun için sanıldığı gibi ilahiyat ve felsefenin iç içe geçmiş tarihinin sonu gelmeyen tartışma labirentlerinde kaybolma riskine girmemize gerek yok. Daha basit ve yalın bir bakış açısıyla doğrudan hayatın izini takip etmek belki de yeterli olabilir.

Nietzsche *Deccal*'de Hristiyanlık eleştirilerini sıralarken ilginç bir biçimde kültür tarihi içerisinde 'Türk hamamı muamması' diyebileceğimiz ilgi çekici bir sosyal olgunun da bir türlü anlaşılmamış çözümünü verir (Nietzsche, 2005; 59). 'Türk hamamı' imgesi Batı'da oldukça yaygındır ve turistik bir "incentive" olarak da bizde oldukça revaçtadır. Bu nedenle de 'Türk hamamı' malûm öncelikle tümüyle oryantalist bir temsildir ve ehlileştirilmiş bir güya medenilik maskesinde aynıyle Doğu'nun zenginliğiyle büyülenmiş bir 'yağma' şehvetinin önceleri din (haçlı seferleri) sonraları ise burjuvazinin gelişimine bağlı üst kültür itibarıyla 'estetikleştirilmesi' adına gerekçelendirilmiş halidir. İlgili resim tarzı olarak Oryantalizm'in gözde 'Türk hamamı' tasvirleri, bu anlamda, cariye-lerin 'nu' bedenlerinde somutlaşan arzu sahnesinde Avrupa kimliğinin zevk odaklı mahremiyet açlığının da tümüyle eril bir simgesidir. Bu tasvirlerde ilginç olan, esasını teşkil eden 'temizlik kültürü' anlamında hamamın dekoratif bir arka plan işlevi altında göz ardı ediliyor oluşudur. Ne var ki tam da bu sebeple daha 20. yüzyılın başında dahi örneğin Paris gibi bir başkent ve merkez, bulaşıcı hastalıklarla boğuşmak zorunda kalır; çünkü 'su', sanayi devrimine rağmen, Batı'da ağırlıklı durağan suyla yapılan kaba temizlik dışında toplumsal bir kültür olarak gerçek anlamda içselleştirilmiş değildir. Hijyen kavramı ise Batı'da bilimsel gözlemler sonucu hastalık taşıyıcı gözle görünmeyen küçük hayvancıklar olarak 'mikrop-ların' keşfedilmesini beklemek zorunda kalır ve bu nedenle de özellikle Pasteur ismi -artık unutulmuş olsa da- neredeyse yarı kutsal bir anlam taşır. Burası tam olarak Pozitivizm'in de bir bilim ideolojisi olarak neden günümüze kadar ulaşan o katı tutumunu devam ettirdiğini ve özellikle de Batı'da bilim ve din arasındaki bitmek bilmez gerginliğin nedenini açıklar, çünkü Kilise'nin toplumsal baskıya odaklanan dogmatik ilgileri giderek bilgi ve toplum ilişkisinde insan sağlığını hiçe sayacak denli akıl dışına savrulmuştur.

Tüm bu tespitlerin anlamı şudur; hamam tarihinde ilk kez Türklerde ortaya çıkan bir olgu ve kültür olmadığına göre, demek ki kendilerinin de önceki Kadim Greklerden devraldığı bir Roma mirasıdır. Bu nedenle Türklerde olduğu denli Batı gözünde bir 'alamet-i farika' haline gelmese de Arap ve İran coğrafyasında da İslamiyetle yaygınlaştığını bildiğimiz 'hamam' kültürü Endülüs Emevileriyle birlikte İspanya'ya taşındığında Roma üzerinden çoktan edinilmiş olması beklenirken ne o dönem ne de günümüzde Batı'da mevcut olmayışı gerçekten ilgi çekici bir 'kültür tarihi' bilmecesi oluşturur. İşte Nietzsche bu bilmecenin çözümünü Hristiyanlık anlayışının



bedene karşı aldığı değilleme ve hor görme tavrının bir parçası olarak *Deccal*'de verir:

"Beden bir nefret nesnesidir, hijyen bedensel hassasiyete girdiği için reddedilir; hatta kilise kendisini temizliğe karşı korur (Endülü's Emevileri İspanya'dan kovulduktan sonra kilisenin ilk talimatı halka açık hamamların kapatılmasıdır – yalnızca Kurtuba'da bu sayı 250 civarındadır)." (1)

Biz Hristiyanlık Tanrı anlayışını kendisini idealize ettiği evrensel tanımlarında değil tam olarak burada, 'hamam'ı reddinde somutlaşan bedenden nefretinde aramalıyız. (2) Ruhban sınıfça dayatılan bu anlayışa göre Tanrı senin bedenini sevmez çünkü o zevkin ve bu nedenle de şeytanın iğvasının bir mazharıdır. O halde senin yapman gereken, bedenini reddederek bu sayede Tanrı'nın krallığına girmeye hak kazanmaktır. Başka deyişle, Tanrı'nın sevgisini bedeninden nefretinle kazanacak olmandır. (3) Buradaki vurgu, ilginç bir biçimde insandaki kötülüklerin anası sayılabilecek bencillığe dolayısıyla da benliğin istismarına değil ama onun yalıtılmış mahalli olarak bedenedir; çünkü şehvet ve diğer içgüdülerin kaynağı olarak beden iflah olmaz bir biçimde kötülüğün barındığı yer olarak bütünüyle vazgeçilmeli, kurban edilmelidir. Bunun anlamı ise açıktır; Kilise arzuyu kontrol etmek üzere onun kaynağı olarak gördüğü bedeni kendisine yabancılaştırarak koşullandırır ve bu yolla da kendisine 'tâbi' (*sub-ject*; 'alta atılmış')

kılar. Bunun sonucunda da vaaz (*sermon*) yoluyla *pistis*'e (itikadî itimat) tabi tuttuğu zihin bedeni takip ederek *ecclesia*'ya ait kılınır. Bu anlamda *ecclesia* (kilise; cemaat) bir 'arzu' işletimi (iktisadî bağlam) ve yönetimi (siyasî bağlam) sistemidir.

Oysa beden kendi içinde ne suçlu ne de masumdur çünkü doğaya ait olması nedeniyle tüm doğal şeyler gibi iyi ve kötünün dışındadır. Bu anlamda kötülüğün kaynağı ise bellidir: Her canlıda mevcut hayatta kalma içgüdülerinin, ihtiyacın türünü belirleyerek gereken becerileri edinmek sûretiyle tatminine yönelen bir tür otomasyon sistemi görevi gören benliğin (*auto, ego*), insanda bilgiye bağlı olarak özerkleşmesi sonucu bir 'artı değer' olarak ortaya çıkan özgürlüğün istismarı sonucunda 'bencillığe' dönüşmesi. Bu nedenle, örneğin 'öldürmek' hayvan için besin zinciri itibarıyla doğal bir hak iken, yine bir hayvan olduğu halde insan türü için bir tabuya dönüşmüştür; çünkü insanda, içgüdüler üzerinden bağlı olduğu doğaya teknolojik (*tekhne-logos*; 'yaratma', 'meydana getirme' bilgisi) hakimiyet, hayvani benliğe mağlup olduğu takdirde bir *hubris*'e (kibir) dönüşerek sınır tanımaz bir tahakküm ve buna bağlı şiddet eğilimi gösterir.

Tam da bu nedenle bir insan bencil olmamayı da olmayı öğrendiği gibi öğrenebilir. Örneğin yine tek tanrılı bir din olan İslamiyet'te ferdiyet esasında derinleşme amacı taşıyan tasavvuf öğretisi tümüyle

nefsin (benlik) terbiyesini esas alır. Nefs bu anlamda hem kötülüğün hem de iyiliğin insandaki kaynağıdır ve tümüyle ilahi kökenlidir ve bu itibarla da eğer terbiye edilmezse ilahi bir sıfat olan kibre kapılarak şeytanileşir. O halde beden bağlamında Nietzsche'nin işaret ettiği sorun esasen Tanrı ve insan arasındaki ayrımın bir araya gelememesi kesinlikle çizilmesidir; çünkü ancak böylece oluşması mümkün 'ecclesia' kendisini *exodus*'a (çıkış) sevk edecek Rahip (*Pastor*) sayesinde ki yığınlar için yegâne kurtuluş ümidi haline getirilebilir. O halde, bir ruhban sınıfın varlık gerekçesi hangi dinsel inanç olursa olsun doğrudan şu temel koşuldan hareket edecektir: Tanrı ve insan arasındaki farkın tümüyle koparılması sûretiyle aradaki bağı tesis edecek bir aracının zorunlu kılınması. (4)

O halde anılan 'Tanrı anlayışı' burada; Tanrı ve insan arasındaki sınırın nasıl tanımlandığında kendisini ortaya koyar. Bunun Batı tarihi için anlamı ise kendi içinde oldukça sorunlu şu tespitin yapılmasını gerekli kılar: Aydınlanma, bilimsel bir zemin olarak Descartes'ın *cogito*'suyla birlikte düalizmini de devraldığında aslında Ortaçağ'ın Tanrı ve insan ayrımını özne ve nesne bağlamında yapısal anlamda tekrar etmiştir; çünkü nasıl ki Tanrı ve insan ayrımı birey için aradaki gerekli bağ olarak din adına seçkin bir ruhban sınıfını gerektiriyorsa, özne ve nesne ayrımı da arayışa doldurmak üzere yine birey için bu sefer bilim adına esasen teknokrat bir üst sınıfı zorunlu kılar. Burada inancın yerini bilginin alması ise yanıltıcı bir açıklık sağlar; çünkü bilgi tümüyle insanın da yalnızca bir parçası olduğu kabul edilen dış dünyanın maddi bilgisidir ve böylece içsel/ruhsal olan tümüyle 'bilgi dışı' kabul edilen etik (iyi) ve estetik (güzel) yoluyla tesis edilmeye çalışılır. Bu durum elbette örneğin Batı'nın kendi kimliğini üzerine inşa ettiğini iddia ettiği Kadim Grek düşüncesinin en 'bilge' (*sophos*) isimlerinden Sokrates'in söz ettiği bilgeliliğin (*sophia*) hilafıdır, çünkü "kendini bilme" (*gnothi seauton*) olarak *philosophia* her şeyden önce erdemi (*arete*) bilgi (*episteme*) olarak görür.

Söz konusu sınırın tanımlanma tarzında ortaya çıkan bu bölünme, Batı'da kapitalist üretim tarzı içinde esasen ideolojik bir hukuk öznesine indirgendliği haliyle öznenin "makinedeki hayalet"e dönüşmesiyle sonuçlanır. Böylece de aslında ruhban sınıfı, kılık değiştirerek, bilimsel bir içerikle aynı hükümler konumunda, bu sefer teknolojinin kontrolsüz ve tümüyle insansızlaştırılmış gücüyle, topluma yine bir *ecclesia*'ya olarak ancak artık ruhsal ihtiyaçlara dair hiçbir vaadi olmayan bir uzmanlık bilgisinin teknolojik transferine dayalı mutlakiyetinde kimsesiz bir

'teknolo-cemaat'e dönüştürdüğü özne ve failden yoksun devr-i daim makinesine benzer yapısal sûretinde hükmeder.(5) Kapitalizmle ilgili eleştirilerin bu kör noktası tam olarak burada; Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nde Aydınlanma'nın bir mitosa ve kendi içinde bir dogmaya dönüştüğünü tespit ettiklerinde ortaya çıkar. Gerçekten de sanayi devriminin sonuçları, özne ve nesne bölünmesiyle (ve buna bağlı yöntemsel yaklaşım ve uzmanlaşmayla) elde edilen doğaya egemen olma mitosuyla birlikte teknolojiye yarı kutsal bir konum kazandırılması olarak Aydınlanma'yı, Kant'ın idealindeki ergenliğini aşarak yetişkin olmayı başarmış bireyin aklını kullanma cesaretini imkânsızlaştıran bir sömürü düzeni içinde eritir. Popüler bilim kitapları artık yeni azizlerin yazdığı yeni İncil yorumları yerine geçer ama bireye dair bütün söylenen onun aslında 'öznellik' esasında bir makine ya da bilgisayar oluşudur; öznenin kendisi ise 'özbilinç' (*self-consciousness*) olarak bu "şeyleştirildiği" (*reification*) 'bilimsel' tanımında 'epistemik' açıdan elbette esasen bir yanılsamadır.(6) Bu ilginç ve kendi içinde bir araştırma konusu olabilecek 'değişimde aynı kalan' düşünce ve bilim tarihinin sağlaması ise, Aristotelesçi ontolojik zeminin Aristoteles'in evren fikri (Ptolemaios; Batlamyus evreni) çoktan Kopernik Devrimi ile birlikte geçersiz kılınmasına rağmen hem Ortaçağ'da temel teolojik zemin hem de Aydınlanma ve sonrası modernite üzerinden günümüzde dahi geçerli bilimsel zemin oluşuyla verilebilir.(7)

O halde şimdi sorulur: İnsanın bir Tanrı olması gerektiğini söylediğinde Nietzsche bu 'sınır tarihi'nin neresinde yer alır? Sorunun yalın cevabı şudur: Nietzsche'de bu sınır Tanrı ölmüş olduğu için en baştan yok sayılır ve ortada kalan kimsesizin kendisini biçare bir iradesiz hissetmek yerine bizzat iradenin kendisi, kadir-i mutlak olarak Tanrı'nın yerine geçmesi gerektiğini düşünür. Ne var ki Tanrı kendiliğinden ölmüş değil öldürülmüş olduğu için de durum ister istemez bir 'soruşturma' gerektirir. Freud, *Totem ve Tabu*'da primat klanında atanın katlinin kovulmuş erkek kardeşler grubu tarafından yapıldığına dair aktardığı düşüncede insanlık tarihini Oedipus kompleksiyle başlatır. Baba saygı ve hayranlık duyulan bir figür olarak eninde sonunda öldürülmek zorundadır çünkü ata olacak bir eril 'alpha' ancak en güçlü erkek olabilir. Bu anlamda baba katli kaçınılmazdır çünkü hayatta kalma içgüdüleri içinde başka türlü mümkün değildir. Bunun sonucu olarak da Freud'a göre 'suçluluk duygusu' dinsel inancı 'ilk günah' üzerinden gerekçelendirerek temellendirir.

Diğer yandan Platon da *Sofist*'te diyalogun merkezi

figürü olan Yabancı'nın ağzından bir baba katlinden söz eder. Burada cinayet gerçekte değil tümüyle düşünce işlenir, ne var ki amaç aynı şekilde babanın (Parmenides) bu sefer söylem (*logos*) iktidarını ele geçirmektir. Platon Parmenides'in 'bir' (hen) söylemini bütün (*holon*) ve parçanın (*meros*) birliği olarak tanımladığı *sustema* (sistem) bağlamında yeniden tesis edip *logos*'u bu 'bir'e bağlanarak sınırlandırıldığı esaretinden kurtardığında, *Devlet*'te (Politeia) *doxa*'dan *aletheia*'ya bir 'sahne değiştirme' (*periakteon*) olarak tasvir edilen *philosophia* doğar. Buna rağmen, baba, katledildiği *philosophia*'da 'varlık öğretisi' olarak daha güçlü bir biçimde geri gelir. Nietzsche işte bu baba katliyle açılan söylem (*logos*) tarihindeki yerini alırken uzak bir torun olsa da doğrudan bu cinayet genetiğine eklenir. 'Köken sel düşman' ilan ettiği Sokrates ve öğrencisi Platon'u gerçek ve görüntü ayrımı üzerinden dünyayı bir yalana dönüştürmekle suçlar. Her ne kadar kendi tercihi çekiç olsa da 'oluş' bıçağını Dionysosçu esrimeyle bileyen Nietzsche, Apolloncu olarak nitelendirdiği ve Sokrates'le özdeşleştirdiği 'varlık' düşüncesine ilk kitabı *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*'ndan itibaren durmaksızın ve acımasızca saplar.

Gel gelelim ilginç bir biçimde, açık bir nefret nesnesine dönüştürdüğü Sokrates'in ağzından, Platon, *Şölen*'de (*Sumposion*) Tanrı ve insan arasındaki sınırdan söz eder. Sokrates diyalogda genç yaşında kendisinden *eros* hakkında çok şey öğrendiğini söylediği bilge kadın Diotima'yla arasında geçen söyleyi aktarır. Diotima söz konusu sınır üzerinden aradaki ilişkiyi tanrılar tarafından 'kanatlı' (*pteros*) adıyla bilinen aradaki *diamon* olarak *eros*'un kurduğunu ve bunun aynı zamanda *philosophia*'nın da *pathos*'u olduğunu, çünkü *eros*'un Tanrı ve insanı birleştirdiği gibi bilgi ve cehalet arasındaki *philosophos*'un da *eros*'la bilgiye yöneldiğini (*philo*; *philêin*) çünkü bilginin en sevilen olduğunu söyler. Burada *philosophia*'nın *eros*'la olan ilişkisi Phaidros'ta bir *mania* (tutulma, cezbe, aklını geçici yitirme) olarak açıklar ve ilahi kaynaklı *mania*'ların (diğerleri; Apollon, Dionysos ve Musa'lardan kaynaklanan) en kut salı ilan edilir. Yine de *Şölen ve Phaidros*'ta *eros*'un hangi bağlamda ele alındığını anlamak istiyorsak *Parmenides* diyalogunu anmalıyız, çünkü orada genç Sokrates (evlat) bir 'idealist' olarak *idea*'ya inanmanın hiçbir işe yaramadığını olgun yaşındaki Parmenides'ten (baba) öğrenir. Parmenides genç Sokrates'e zihinde ele alınmaktan ibaret bir *idea* fikriyle tanrılar ve fanilerin arasında bir uçurum oluşturduğunu söyleyerek onu böylece *metheksis* (iştirak) meselesinin tam ortasında, kafası karışmış olarak bırakır ve sonra da sorar: "Bu idraksizlikten/

göremezlikten nereye dönülür?" İşte bu uçurumun kapanmasını mümkün kılan tek kuvvetin (*dunamis*) *eros* olduğu *Şölen* ve *Phaidros*'ta anlatılır. *Logos* mağaradaki zincirlere vurulu esaretten kurtulmak için yeterli değildir; kırılması ancak bir *pathos* ve böylece söz konusu bir *praksis*'le mümkündür. O halde *philosophia* ancak *eros*'la özgürleştirilebilir; çünkü bilgelik ve cehalet arasındaki *philosophos*'u hakikate duyduğu tutkusunu dışında hiçbir şey mağaranın dışına çıkaramaz. Demek ki *philosophos* aslında kutsal ve kanatlı bir aşiktir.

Sokrates'e duyduğu nefret nedeniyle fark etmesinin mümkün olmadığı bu bağlam Nietzsche'nin *übermensch* (üstün/aşkın insan) fikrinde marazi bir bağlam kazanır; çünkü Platon'un ters yüz edilmesi olarak düşüncesi tümüyle onun izini taşır. Nietzsche'nin amacı Platon'u katlederek tıpkı onun Parmenides'e yaptığı gibi söylemini ele geçirmektir. Bu ise babasının kim olduğunu doğrudan ele verir. Ne var ki baba esasen ters yüz edildiği için evlatla geri gelmez; çünkü zaten onda anbean içkindir. Ancak işte babanın bu dayanılmaz varlığı nihayet evladı gitmek zorunda bırakır; çünkü Nietzsche, 'Zerdüşt' karakteriyle bir bilge (*sophos*) olarak sahne aldığı *Böyle Söyledi Zerdüşt*'le birlikte dil ve gerçekliğin sınırlarını giderek belirsizleştirir. Uçurumlu düşüncesi 'sonsuz yeniden dönüş' ise bir devr-i daim makinesi olarak tasvir ettiği evren resminde teknolojinin özne ve failin iptaline dayalı indirgemeci metafiziği olarak karşımıza 'yapay zekâ' olarak dikilir. 'Yapay zekâ' insanın Tanrı olma arzusunun açık bir ilanidir; çünkü sanıldığı gibi insan yaptığını kendisine benzetmez, bu onun sadece dışsal görünüşüdür. Üretme fiili esasen bir faaliyet değil 'failiyet' olduğu için kendisi yaptığına dönüşür; çünkü insan olduğunu yapmaz, yaptığını olur. *Şölen*'deki Diotima haklıdır; sevgi güzelin sevgisi değil, eninde sonunda ölümsüzlüğün sevgisidir.

Dipnotlar

1. Nietzsche: The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols: And Other Writings, Cambridge Texts in the History of Philosophy, 2015, Chapter 21, p. 18
2. Burada hamamın kamusal alan oluşturması nedeniyle bir tehdit oluşunu da gözden kaçırmamak gerekir; Kilise halkın biraraya gelerek sorunlarını sohbet konusu yapmasını da istemez. Kısacası, kilise ya da her türden ruhban sınıf kurgusu taşıyan inanç sistemi toplum istemez.
3. Çeşitli inanç sistemlerinde bulunan yeme ve içmeden belli bir süre kesilme olarak oruçtaki bedenin zayıf düşürülmesini bundan ayırmak gerekir; oruçta orucu tutan içgüdülerine karşı çıkarak benliğini terbiye eder, yoksa bedeninden nefret söz konusu değildir.
4. Ne var ki ruhban sınıfın örneğin İslamiyet'te esasen bulunuyor oluşu tarihsel pratiği açısından İslam dininin süreç içindeki durumundan elbette ayrıt edilmelidir. Bu anlamda ruhban sınıfın İslamiyet'te ulema adı altında meşrulaşmış olduğu yönünde

bir eleştiri getirilebilir.

5. Bu durumu ortaya koyan en uygun ifade biçimleri “tekno” müzik ve “cyberpunk” sinemadır.

6. Bu anlamda örneğin birbirine muhalif gibi görünen Analitik felsefe ve Kıta felsefesi tümüyle uyusur; “cognitive science” için de Fransız post-modern düşüncesi için de özne, ya beynin ya da dilin gerçekte olmayan bir varsayımında ibarettir.

7. Hume’un töze dair iptali Aristotelesçi ontolojinin iptali değil sadece yeni bir aşamada güncellenmiş devamıdır, çünkü tözün ‘to de ti’ (“şuradaki”) tarifinin kabulü üzerinden hareket eder. Aşamayı dönüştürmeyle karıştırmamak gerekir. Bu anlamda dönüşüm Aristoteles’in tümüyle Platoncu kavramlar üzerinden Platon ontolojisini “cevher/araz” metafizikğine ‘göç ettirmesiyle’ oluşmuş ve açıklaması bu dipnotun sınırlarını aşan bir çerçeveye işaret eder. Bu çerçeveye dair bir yaklaşım için Bkz. Platon Düşüncesinde Tekhnê, Oğuz Haşlakoğlu, Sentez, 2016

Kaynakça

-Nietzsche: The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols: And Other Writings, Cambridge Texts in the History of Philosophy, 2015

-The Gay Science (With a prelude in rhymes and an appendix of songs) Translated by Walter Kaufmann, Vintage, 1974

-Böyle Söyledi Zerdüşt, İş Bankası Yayınları – Hasan Ali Yücel Serisi, Çev. Mustafa Tüzel

-Plato (1900/1907). Platonis Opera, 5 vols., ed. John Burnet, Oxford: Clarendon Press.

-Plato (1997). Complete Works, ed., with introduction and notes, by John M. Cooper, associate ed. D. S. Hutchinson, Hackett Publishing.

- Aydınlanma Nedir?, Kant, 1784 (Makale)

- Aydınlanma’nın Diyalektiği, Theodor W. Adorno - Max Horkheimer, Kabalcı, 2016

- Platon Düşüncesinde Tekhnê, Oğuz Haşlakoğlu, Sentez, 2016

YAZAR



Oğuz Haşlakoğlu

Araştırma alanları sanat felsefesi, estetik, tasarım kuramı ve Antik Yunan düşüncesidir. Platon, Kant, Hegel ve Adorno özel ilgi alanlarıdır. *Platon Düşüncesinde Tekhnê*(2016) isimli bir kitabı vardır. Hakemli ve hakemsiz pek çok dergi ve sanal ortamlarda makaleleri yayımlanmış, sempozyumlara katılmış, konferanslar ve seminerler vermiştir. Felsefe alanı dışında, araştırma, tarih ve popüler bilim kitapları okumaktan hoşlanır. Ayrıca şiir sever, müzik dinler ve resim yapar.



LACAN'DA EGO VE ÖZNE

JOHN P. MULLER

ÇEVİREN: CEMRE YILMAZ



Lacan'ın vurgusu, analitik ilişkide sözcükler aracılığıyla kendini gerçekleştiren konuşan özne üzerine olmuştur. Ancak bu özne kendisi hakkında konuştuğunda kendisinin bir nesnesi haline gelir. Öznenin dildeki bu nesneleşmesi ve dolayımı şeyleşme ile sonuçlanır – bu da dinamik öznenin kesin bir duruma sabitlenmesidir. Bu sabitlenmiş, şeyleşmiş, nesneleşmiş kendilik Lacan'ın ego dediğidir.

İletişimi bu derece zor kılan, egonun dil ile alışılmadık ilişkisidir. 1951'deki "Some Reflections on the Ego" ("Ego üzerine Birtakım Fikirler") adlı makalesinde Lacan şöyle yazar:

Gözlemleyebildiğimiz, kişinin kendini ego olarak ifade ettiği ayrıcalıklı yoldur; aynen budur – *Verneinung* ya da inkar.

Kendimizden emin olarak öğrendik ki biri "Öyle değil" dediğinde o şey öyledir çünkü öyledir, biri "Öyle demek istemedim" dediğinde onu demek istemiştir ... Filozoflar, konuşmanın kişinin düşüncelerini gizlemek için yapıldığını söyler. İncelemelerimizin, bunu doğruladığına ikna olduk; bizim gö-

rüşümüz egonun temel işlevinin, gerçekliği fark etmenin neredeyse sistematik [bir] reddi olduğu yönündedir ... (1953, s. 11-12).

Lacan'a göre egonun kökeni nedir? [Egonun kökeni] gelişimin belirli bir döneminde yatar – Lacan'ın "ayna evresi" diye adlandırdığı, çocuğun 8.-18. ayları arasında bir yere tekabül eden dönem. Bu noktaya kadar çocuğun deneyimi parçalanma, çalkantı, uyumsuzluk ve çaresizlik ile damgalanmıştır. İnsana özgü prematüre doğum ile betimlenen anatomik tamamlanmamışlığa dikkat çeken Lacan, *béance*'ın (boşluğun) ontolojik statüsüne çok önem verir – tamamlanmaya karşı elde edilemeyen bir hasreti kuran ve insanın çevresiyle önceden şekillenmiş, önceden uyarlanmış ya da ahenkli ilişkisi hakkındaki her sözü defeden, doğumdan beri insan evladını damgalayan bir yarık, boşluk, eksiklik ya da çatlak. Küçük çocuk bu eksiğin imgesel bir tamamlanmasını, eksiksiz insan formunun Gestalt'ında ima edilen hakimiyeti ve birliği algılamada bulur. Bu tamamlanmayı, alışla geldik şekliyle, bir aynadaki kendi yansımasının imgesiyle tanımlayarak bulur ve bu tanımlama, imge olarak, –konuşmayan çocuğun henüz iştirak etmedi-

gi ve imge ile değil gösteren ile yapılanan- simgesel düzenden ayrı olan İmgesel kütükteki* ya da İmgesel düzendeki deneyime yerleştirilir.

Daha sonra çocuğun özdeştiği aynadaki imge, birliğin ve umulan bedensel hakimiyetin imgesel bir anlamını karşılar – gelişmiş primatlara özgü (ama şempanze ve orangutan bundan çabuk sıkılır) bir deneyim olarak, aynada kendi yansımasını gören çocuğun coşkusunu bir izleyin. Sadece insan yavrusu kendi bedensel hareketlerinin tekrarını ayna karşısında izlemenin keyfini çıkarır. Bu yansıyan insan formunu kendisi olarak tanımlar ve sonrasında idealize eder, daha sonraki tüm özdeşleşmelerin temelini oluşturur. Bir imge olarak bu [özdeşlik] imgeler düzenindeki, yani yansıyan imgelerdeki ya da bizim dediğimiz gibi İmgesel düzendeki ilk kendini idrak etme (kendi ile özdeşleştirme) durumundan köklenir. Dışsal olarak, çocuğu kendine öyle bir yabancılaştırır ki artık ben bir ötekidir. Ayna benzeri bir yansıma olarak [ben] sadece kendiliğin değil onunla birlikte yansıyan dünyanın da çarpıtılmış bir görünümünü sunar – sağ ve sol yer değiştirdiği kadar mesafe ve boyut da çarpıtılmıştır ve tüm diğer nesneler idealleştirilmiş bedensel forma benzerlikleriyle değerlendirilirler. Şeyler algısal olarak deneyim akışından çekip çıkarılır ve sanki idealize edilmiş kendilik imgesinin istikrarına, dayanıklılığına ve birliğine sahipmiş gibi davranılır. İmgesel niteliklerin, ayna deneyimine dayanan illüzyonların bu gösterimleri Lacan'ın paranoyak bilgi terimlerinin temelini oluşturur. Dolayısıyla da insan kavrayışının çoğunu nesneleştirme üslubunda niteleyen radikal hatalı-kavramanın (*méconnaissance*) temelidir. Kendisini yansıyan imgesiyle karıştırıp nesneleri de kendisi gibi yanlış tanımlayınca çocuk sonu gelmeyen bir biçimde gerçekliği yanlış ele alır ve bu, ego olarak adlandırılan kendiliğin bilincine biçim verir.

Parçalanmanın ve çaresizliğinin erken deneyimi Lacan tarafından *corps morcelé* olarak adlandırılmıştır: kırıntılar ve parçalar halindeki beden. Lacan, Hieronymos Bosch'un çalışmasını bu deneyimin hakiki bir atlası olarak tanımlar. Bu parçalanma imgesel kararlılığını idealleştirilmiş imgede yakalar: Kesin ve zırh-vari bir halde, değişime dirençlidir ve Anna Freud'un ortaya koyduğu gibi savunma mekanizmalarının kaynağıdır. Hastalarda, bu kesin savunma yapısı, ego gelişiminin erken dönem sorunlarının üstünü örter ve aktarımın belli fazlarında aydınlığa kavuştukça sıklıkla analizde, hastanın en derin dirençlerinin bariz bir azalması eşliğinde, bedensel parçalanma imgeselinin atılımı olarak görünür. Lacan için bu, egonun kurulumunun, daha önceki ev-

relere dönmenin kaygısını azaltmaya hizmet ettiği iddiası için bir kanıttır.

Bu ego görüşünün Freud ile ilgisi nedir? Bu görüş, ego psikologlarının geliştirdiği görüş ile nasıl ilişkilendirilir? Freud'un ego kavramında bir çelişki vardır. Ego, id ve süperegounun yeni topolojisinden önce ego açıkça narsisistik bir aşk nesnesidir, narsisizm kuramında "Majesteleri Ego"dur. Daha sonraları ego, gerçekliğe uyumlanmada bazı işlevsel roller oynayan bir fail olmuştur. [David] Rapaport, psikanalitik ego psikolojisi tarihini dört evreye ayırmıştır. İlk evrede Freud savunmanın rolünü belirli gerçeklik deneyimlerini hatırlamaya ve yeniden karşılaşmaya karşı yönlendirmekle vurgulamıştır. İkinci evrede ise resmi olarak öne sürülmüş, Freud çocuksu cazibenin fantazi olduğu açıklamasını öne sürdüğünde ego dürtülerinin sonucu olarak bastırmaya vurgu yapmıştır. Lacan'ın çarpıtan, savunmacı ve nefsi müdafacı ego görüşüyle bu paralellik 1914'teki narsisizm makalesiyle başlayan üçüncü evrede de devam eder. Rapaport, bundan sonra, Freud'un sürekli egonun kavramsallaşmasının narsisistik nevroz çalışmasından doğmasını beklediğini belirttiğini yazar. *Ego ve Id*'de (1923) ego ilk ve önde gelen bir beden egosudur. Dirençten sorumlu olan yapıları kapsar. Terk edilmiş nesnelerle özdeşleşmelerden kurulmuştur ve idden ayrıştığı varsayılır. Algı-bilinç sistemi ego işlevinde birincil bağlam olarak korunur. Bu bağlamda ego, annelik nesnesinin ya da onun sevgisinin kaybı, penis kaybı gibi belli dışsal tehlikelere ilişkin nefsi müdafaa edici uyumsal bir rol üstlenir. Ancak bu, ego özerkliği kavramını ortaya çıkarmaz ve Rapaport da sadece "Freud'un ima ettiği egonun özerk sentetik işlevleri kavramı"ndan bahseder (1958, s. 750).

Hartmann ve Erikson'un çalışmalarını da içeren dördüncü evre, Lacan'ın Amerikan özerk ego sevinç nidalarına atıfta bulunduğu ve bu nidalara itiraz ettiği dönemdir. Bu dördüncü evrede Rapaport, iki [kavramı] da egonun bağımsız köklerini içeren yaygın matrizen ayrıştıran, ego ve idin post-Freudyen yeniden kavramsallaştırmalarının üstünde durur. Bu kökler, "birincil özerkliğin ego aygıtları" olarak adlandırılmıştır – hareketlilik, algı, hafıza vb. Bu aygıtlar "çatışmadan önce ve çatışma çözümünün bir ürünü olmayan uyumsallık durumu" olarak adlandırılan bir koordinasyon yaratırlar (1958, s. 751). Bu yolla kişi, gerçeklikle uyum içinde özerk bir ego gelişiminden bahsetmeye yönelir.

Lacanyenler egoya kesin bir özerkliği ve ayrıca kendi sınırlarına hizmet etmesi için algı, hareket, hafıza, dil

vb. kullanımını garanti ederler. Ancak onların vurguladığı nokta, [egonun] sınırlarının savunmacı, nefsi müdafaacı olduğu ve nesnel gerçekliğe uyumlanmayı az da olsa teşvik edici olmadığıdır. Lacan için ego ile ilişkili olarak gerçeklikten konuşmak, yansıtılmış, renklendirilmiş ve egonun köken aldığı imgeler düzeni, İmgesel düzen, tarafından çarpıtılmış bir gerçeklikten konuşmaktır. Kısacası, ego rasyonellik aracılığıyla gerçekliğe uyumlanmayı kolaylaştırıcı bir fail ya da işlev değildir. Daha ziyade, algısal bilinci renklendiren ve gerçeklikle ilişkiyi çarpıtan bir yapıdır. Ego psikologları tarafından uyumlanmaya yapılan vurgu Freud'un Amerikanlaştırılması, bir göçmenin yeni çevresine uyum sağlama zorunluluğu gibi Avrupa'dan gelen neredeyse tüm ego psikologlarının Freud'u Amerikan yaşantısına uyarlaması olarak görüldü. Bu durumu vurgulayan Lacanyenler Amerikanların egonun kurgusal, yabancılaştıran ve çarpıtan rolünü kaçırdığını öne sürer.

Egonun saldırganlıktaki merkezi rolü de gözden kaçır. Saldırganlığın başlıca imgesi, egonun statü kaybı ile ya da dağılma ile her tehdit edilğinde canlanan parçalanmış beden imgesidir. Bu [beden imgesi] ayna imgesinin idealize edilmiş ve birleştirici formunun tam aksidir (Lacan, 1977, s. 11). Bu tehdit, ego bir başkasının formu ile yüzleştğinde erken ve kritik bir biçimde deneyimlenir – Lacan, burada, Hegel tarafından geliştirilen ve 1930'larda Paris'te verdiği derslerini Lacan'ın da izlediği Kojève tarafından yorumlanan kendilik bilinci diyalektiğinden yararlanır.

Kendilik bilincinin kökenlerinin fenomenolojisini anahatlarıyla özetlerken Kojève (1969) şeylerle kişinin pasif olarak bakarak içine çekildiği ve sadece bilinen nesnenin teşhir edildiği bir ilişki olarak görülen bilmenin değerlendirmesiyle başlar. O halde bilgi, kendilik bilincinin gelişimini niteleme yöntemi olarak, yetersizliğini kanıtlar. Onun yerine Hegel kendilik bilincini olası kılan birincil araç olarak arzuya (*Begierde*) yönelmiştir. Arzuda, örneğin yiyecek arzusunda, sadece nesne bilince gelmez, arzulayan özne de kendinin farkına varır – “Ben istiyorum” diyerek, arzulanan nesne ile ilişkiye giren özne olarak. Yine bilginin pasifliğinin tersine, nesneyi tüketerek, onu yok ederek ya da özümseyerek, [nesnenin] doğasını olumsuzlayarak arzu, eyleme dökülür. Bu olumsuzlama süreci yaşam için elzemdir; arzulayan özneyi, yiyerek tükettiği nesneye dönüştürür. Arzu olarak özne boştur, özümseyene dönüşür, olumsuzlanan nesnenin niteliklerini üstlenir. Bu nedenle eğer sadece doğal şeylere yönelirse *Ben* doğal, şeyssel bir *Ben* olur.

Hayvanlar yaşamın yalnızca sade bir sezişine, örneğin yemekle tüketilen nesnelerle orantılı olarak yalnızca yaşamının farkındalığına, haiz olurlar. Fakat insanın kendilik bilincini hayvanın sade sezişinden ayırtmak için yalnızca verili nesneye değil doğal olmayan varoluşlara yönelmek gerekir. Verili nesnenin ötesine geçen tek varlık arzusunun kendisidir. Arzunun kendisi, özünde, verili varlıkların olumsuzlamasıdır. Bu nedenle insan arzusunun tek yeterli nesnesi bir başka insan arzusudur.

Şimdi bir başka arzuyu arzulamak, bir başka arzusunun nesnesi olmayı arzulamaktır. Bir başka arzu tarafından olduğu haliyle –yani kendilik bilinci olarak– tanınmayı arzulamaktır. Yalnızca bir başka kendilik bilinci, bir kendilik bilincinin ne olduğunu fark edebilir. Kendisi olmak için kendilik bilinci kendisinin dışına çıkmalıdır ve kendisini bir başkasında bulmalıdır. O halde kendilik bilincinin hakikati kendini yalnızca bir başka kendilik bilincinde, bir başka kendilik bilinci tarafından tanınmayı başarmada bulabilir.

Ancak hakikaten insan olmak, yaşamı korumak ve salt hayvan ilgisini aşmak için insan, insani arzuları uğruna kendi hayvani yaşamını riske atmak zorundadır. Bu riski alarak kişi hayvani gerçeklikten esasen farklı olduğunun kanıtını elde eder. Risk alma, tanınma için ölümüne savaşmaya kadar gider. O kadar ki karşılıklı bilinçlerin her biri ötekinde özerk değer olarak kendini zorla dayatma peşinde koşar. Kojève bunu şöyle açıklar:

İnsanın insanlığı yalnızca insan arzusunu tatmin etmek için kendi hayatını riske attığında “gün yüzüne çıkar” – yani arzusunu bir başka arzuya yönlendirdiğinde. Şimdi, Bir arzuyu arzulamak bu arzu tarafından arzulanan değer yerine kendisini ikame etmeyi istemektir. Bu ikame olmasın diye, kişi değeri, arzulanan nesneyi arzular ama arzusunun kendisini değil. Bu nedenle bir başkasının arzusunu arzulamak son tahlilde ben olan ya da beni “temsil eden” değer ötekinin arzuladığı değer olması arzusudur: Onun benim değerimi kendi değeri olarak “tanımasını” istiyorum. Başka bir deyişle bütün insanlar, antropojenetik (insanlaştırılan) arzu –kendilik bilincini, insan gerçekliğini var eden arzu–, en sonunda, “tanınma” için arzusunun bir işlevidir. Ve insan gerçekliğini “gün yüzüne çıkaran” hayati risk böylesi bir arzu uğrunadır. O halde kendilik bilincinin “kökeni”nden bahsetmek, zorunlu ola-

rak “tanınma” için ölümüne savaşmaktan bahsetmektir (1969, s.7).

Ölümüne savaşmak, bir şeyimsiyi ya da bilincin hayvani biçimini reddetme gayretinden doğar. Ötekinin de kendi hayatını riske atmaya hevesli olduğunun kanıtını elde etmek, onun da sahiden insan olduğunu ve dolayısıyla birinin kendilik bilincine insani tanıma kazandırabileceğini güvence altına alır. Ancak ötekini öldürmek ya da öldürülmek tanınmayı olanaksız kılar. Bu nedenle bir teslim zorunludur, bir bilinci köle ve ötekini efendi yapacak bir teslim. Tanınma için savaş efendi-köle sözleşmesi boyunca bir tavizde çözümlenir – efendinin özerk kendilik bilinci olarak tanınma arzusuna geçerli bir çözüm. Köle ölüm riskinden korktuğu sürece köle olarak kalır; ancak bu geçici bir çözümdür ve Hegelyen diyalektik sürüp gider.

Lacan, Hegelyen fenomenolojiyi en azından üç farklı yöntemle detaylandırır. İlkinde anne-bebek çiftini bebek açısından annenin arzusunun nesnesini tamamlamaya (Lacan buna fallus der) anne tarafından tanınmaya karşı bir arzu olarak ortaya koyar. Burada fallus, penis demek değildir. Ötekinin arzusunun herkesi kapsayan gösterenidir, annede eksik olan her şeyin gösterenidir. Kendisinin anneye fallus olabileceğini hayal ederken bebek anne tarafından tamlik, annenin yeterli ve her şeyi tamamlayıcı arzu nesnesi olarak tanınmayı arzular. İkincisinde, [Lacan] Hegel’i bebeğin emsaline karşı kıskançlığını aydınlatmak için kullanır. Bebek bu emsalle özdeşleşmeler serisi ile uğraşır ve onu sadece tanınma için değil aynı zamanda sırf ötekiler arzuluyor diye arzuladığı nesneler için de [onu] bir rakip olarak algılar. Emsal, aynı zamanda, bebeğin kendi ego imgesinin biçimselleşmiş bir kopyası, aynadaki yansıması olarak kendinin çiftidir ve dolayısıyla onun ego idealinin

biricikliğine ve her şeye kadirliğine meydan okur. Üçüncüsünde, Lacan klinik açıdan saplantılı konunun, analizde, sabırsızca efendinin ölümünü, kendi ölümlüğünü öğrenmeyi bekleyen köle gibi olduğunu not eder. Köle efendinin de ölebileceğini bilir. Bu nedenle zorla çalıştırılmayı, analizin sıkıntısını, hazzan feragat etmeyi kabul eder ve efendinin ölümünü bekler.

Bebeğin, onun fallusu olarak, annenin arzusu ile tanımlanmada aradığı imgesel tamlikta, ötekinin imgesiyle karışmış özdeşleşme ile ortaya çıkan bebeksi kıskançlıkta ve otoriter efendi ya da saplantılı köle konumuna yol açan tanınma için savaşmadaki saldırganlıkta – tüm bunlarda Lacan egonun işleyişini, öznenin gelişimine karşı tüm dirençlerin kaynağını görür. Ego, Lacan’ın deyişiyle, “bilince verili, ama yansımaya karşı donuk, bu cevher kişisel tatminden ‘kötü niyete’ insan öznesindeki hırs deneyimini yapılandıran tüm muğlaklıklarla damgalanmıştır; bu ‘Ben’ ... bahanelerinin ve *méconnaissance*’lerinin (hatalı-kavramalarının) öznenin idrakının katı sornsalına indirgenemez ataletine karşı koyar” (1977, s.15).

O halde Lacan’ın “egoyu güçlendirme” sözlerine hiç tahammülü olmadığı hiç de şaşırtıcı olmayacaktır. Şöyle yazar: “Ego tıpkı semptom gibi yapılanmıştır. Özneye içkin, sadece ayrıcalıklı bir semptomdur. *Par excellence* (mükemmel) insan semptomudur, insanın zihinsel illetidir” (1975, s. 22).

Çevirmen Notu

* Burada “kütük” kelimesi, nüfusa kayıtlı yer anlamını çağrıştırmayı amacıyla kullanılmıştır. İmgelele kayıtlı, imgeselden kökenli gibi çağrışımlar için uygundur.

İngilizce orijinali: John P. Muller, “Ego and Subject in Lacan”, *The Psychoanalytic Review*, 69:2, Yaz 1982, s. 234-240.



LACAN VE HEIDEGGER: 'ARZUNUN ETİĞİ' VE 'SAHİCİLİĞİN ETİĞİ'

RICHARD CAPOBIANCO

ÇEVİREN: CEMRE YILMAZ



Jacques Lacan'ın 1959-60 semineri *Psikanalizin Etiği*, fikirlerle doludur. [Bu seminer] çok dikkatli bir yorumlamayı hak eder ve Bill Richardson yıllarca [bunu] çok başarılı biçimde üstlenmiştir. Ancak burada daha mütevazı bir yaklaşım önereceğim: Bu seminerin son bölümündeki tartışmanın anahtar elemanlarından birkaçını aydınlatmaya ve bunu yaparken Lacan ve Heidegger arasındaki paralellliği vurgulamaya çalışacağım.

Arzunun Etiği

Bu uzun seminerin “Etiğin paradoksları ya da Arzunuzla uyum içinde eyleme geçtiniz mi” başlıklı son bölümde Lacan merkezi noktaya parmak basar:

Ve bunun nedeni, şunu, arzunun doğasının nasıl ayırt edileceğinden önce gelenlerden daha iyi bilmemizdir -etiğin tekrar incelenmesi mümkündür, etik yargının Mahşer Gününe şu soruyu getiren bir biçimi mümkündür: İçinizdeki arzu ile uyum içinde eyleme geçtiniz mi? [1]

Lacan için psikanalizin “etiği”, insan arzusunun “etiği”dir. Yine de, bildiğimiz gibi, bu, o kadar da basit değildir. [Bu], Lacan'ın arzu anlayışını düzenleyen önemli bir husustur. Hikayesi uzundur ve Richardson pek çok yerde bu [hikayeyi] çok iyi anlatmıştır.

Bu seminere ilişkin “Etik ve Arzu” adlı makalesinden bir özeti alıntılatacağım:

Anne ile olan çift kutuplu bağ koptuğunda bebek için bir kayıp oluşur. İmgesel kademe, yani imgelerin kademesinde, var olan anne ile birliğin bütünlüğünün eksikliğinden dolayı acı çeker. O halde, içinde bir “eksiklik” ya da “varlığın” “isteği” (*manque-à-être*) oluşur. Tam olarak bu “olmak-istemek”, Lacan'a göre, “arzunun doğasını” meydana getirir. Bundan böyle özne neyi arzularsa bozulmuş birliği tamir etmek, kayıp nesneyi; artık kaybedilmiş olan, sonsuza kadar kaybedilmiş olan imgesel bütünlüğü yeniden bulmak içindir. Ancak arayışlar, simgesel düzenin –dilin yasalarında görülebilen– yasalarınca dayatılan kısıtlamalara göre elekten geçirilmelidir. Arzu gibi bu süreç de, ilk olarak Hegel tarafından detaylandırılan, bir “arzunun diyalektiği”nin düzenini izleyecektir.

Dolayısıyla Lacan “kişinin arzusu Öteki'nin arzusudur” diye ısrar eder. İlk olarak bu, öznenin Öteki (başta anne) tarafından *arzulanmayı*, Öteki'nin arzu nesnesi olmayı arzuladığı anlamına gelir. ... İkinci olarak

Öteki'nin, bilinçdışının öznesi olduğu kadar öznenin arzusunun Öteki'nin arzusu olduğu anlamına gelir. Bu durumda arzu bu iki anlamı taşır. Lacan'a göre psikanalistler önceki kuşaklara göre bunu daha iyi anlar ve etikte bir revizyon artık mümkündür. [2]

Nitekim arzu, –Lacan seminerde buna “varoluşumuzun metonimisi” olarak atıfta bulunur– insanların keşfetmesi gereken ve uyumlu bir şekilde davranması gereken olarak anlaşılır. Lacan'a göre analitik bakış açısından başka bir etik kaygı yoktur. Hatta kışkırtıcı şekilde ortaya koyduğu gibi “birinin suçlu olabileceği tek şey ... arzusuyla uzlaşmış olmasıdır” [3]

Yine de insanlar, olduğundan fazla, arzularının tümüyle “uzlaşır”. Lacan'ın gördüğü şekliyle geleneksel etik kuramlar, özellikle de Aristoteles'inkiler, bu insani hatayı içerirler. Lacan şu keskin gözlemi yapar: “İhanet”in bazı deneyimleri, genellikle, bireyin kendi arzusunu terk edişinin kalbinde yatar. [Lacan'ın] sözcükleriyle:

“Kişinin arzusuyla uzlaşması” dediğim şey, her zaman öznenin kaderindeki birtakım ihanetler ile birlikte gelir –bunu her durumda gözlemlersiniz ve bunun önemi vurgulanmalıdır. Ya özne kendince ihanet eder, kendine ihanet eder ve sonuç kendisine dokunur ya da, daha basitçe, uğruna kendini adadığı kişinin onun umuduna ihanet etmesi ve aralarındaki anlaşmanın gerektirdiklerini yapmaması gerçeğine göz yumar.

...

Kişi göz yumarsa, ihanetin altında yatan bir şey vardır. İyi niyetle yapılmışsa (ve bununla kastettiğim ihanet eylemini az önce gerçekleştirmiş kişinin iyiliği) kişi, kendi iddiasından vazgeçme noktasına gelir ve kendine şunu söyler: “Eğer işler böyle yürüyorsa konumumuzdan vazgeçmeliyiz: Hiçbirimiz, özellikle de ben, bu kadarına değmez, o halde yaygın kaniya öylece geri dönmeliyiz.” Orada bulduğunuz şeyin kişinin arzusundan taviz veren yapı olduğuna emin olabilirsiniz. [4]

Lacan'a göre “ihamet”in gerçekleşmesi insan yaşamında neredeyse kaçınılmazdır; önemli olansa tepkidir. “Sıradan” insanın tepkisi, [Lacan'ın] bize anlattığına göre, “yaygın kaniya”, “iyilerin hizmetine” geri dönmektir. [Lacan] bununla açıkça şunu kasteder: “Sıradan” insan, ihanet karşısında, kendi arzusunu reddeder ve sorumluluk bilinciyle kendini ideale

hizmet etmeye adar. “İyiler”i toplumda yerleşik ve yaygın olana, toplumun kurumlarına geneller. Yine de “sıradan” insan aslında ne kadar soylu olursa olsun, Lacan'ın gözlemine göre, suçlu hissetme riskinden kaçmıştır. “Son tahlilde, bir özne suçunu beyan ettiğinde her zaman ... kendi arzusundan verdiği taviz oranında ... gerçekten suçlu hisseder.” [5] Alışıldık haliyle şeytani bir yolla, [Lacan] kendi iddiasına nokta koyar: “İşte bu nedenle Hristiyanlar, en sıradan geleneklerinde asla huzur içinde değillerdir. Kişi iyilik için bir şeyler yapıyorsa pratikte her zaman şu soruyla karşılaşır: Kimin iyiliği? Bu noktadan sonra, artık hiçbir şey apaçık değildir.” [6]

Lacan bu durumu coşkuyla özetler:

İyilik adına bir şeyler yapmak ve hatta ötekinin iyiliği adına daha fazla şey yapmak, bizleri sadece suçtan değil aynı zamanda nevrozun tüm türleri ve sonuçlarından korumaktan çok uzaktır. Analizin bir anlamı varsa arzu, bilinçdışı temasını desteklemekten başka bir şey değildir. [Arzu] bizi belli bir kaderdeki köklerimizden ifadesidir ve bu kader ısrarla borcun ödenmesini talep eder. Arzu sürekli geri gelir, geri döner ve bizi bir kez daha verili bir izde, özellikle bizi ilgilendiren bir şeyin izinde konumlandırır. [7]



Martin Heidegger, Elfriede Heidegger ve Jacques Lacan

Gerçekten de yaşamın ihanetleri *bir yana* “vazife”sinin peşinde koşmak, Lacan’a göre, “kahraman”ın tepkisidir. “Kahraman”, “dokunulmazlıkla ihanete uğrayan”dır ve kendi arzusunun yolundan ayrılmayı inatla reddeder. [8] Lacan, seminerinin önemli bir kısmını Sofokles’in *Antigone*’sinin bir okumasına ayırır. Antigone bir kahraman modeli olarak ortaya çıkar. Diğer Yunan tragedya figürleri gibi [Antigone] de arzusundan taviz vermeyi reddeder; diğerleri gibi “hiçbir şeyden ve özellikle de ötekinin iyiliğinden ürpermez”. [9] Kahraman, sonuna kadar kendi “vazifesinin” peşinden koştuğu “riskli” yolu takip eder. Hiçbir şeyin vadedilmediğini, garantilenmediğini bilerek ilerler ve Aristotelesçi “sıradan” insanın “mutluluğu” gibi bir şeye bel bağlamaz.

Elbette kişinin arzusunun peşinde koşmasının bedeli yüksektir; ama psikanalitik deneyim kişinin arzusundan taviz vermesi belki de *daha yüksek* bir bedel getirir. Bu nedenle Lacan toplumun benimsediği “iyilik” ne olursa olsun “arzuya erişmenin bedelini ödemeye hizmet edebilecek olan iyiden başka bir iyilik olmadığı”nı cesurca öne sürer. [10] Diğer bir deyişle insan soyu için gerçekten önemli tek soru şudur: İçinizdeki arzu ile uyum içinde eyleme geçtiniz mi?

Lacan arzusunun bu “etiğine”, toplum tarafından benimsenen “iyiliğin” “düzenli, ideal” düzenini onaylayan “geleneksel” felsefi etiğin karşıt olduğunu iddia eder. Özellikle de Aristoteles’in etiği, Lacan tarafından, kültürel, sosyal, ekonomik, politik ve dini “iyiliğin” hizmetinin devam edebilmesi adına arzuyla “derleyip topladığı” gerekçesiyle sivri bir eleştiriye maruz kalır. [11] Diğer etik filozofları gibi Aristoteles de arzusunun “düzeni ya da düzensizliği” ile

ilgili bir şey istemez. Bunun yerine “orta yol” önerir – “sıradan” insanın “yaygın kanı” boyunca izleyeceği yolu. [12] Lacan’ın analizinde Aristotelesçi *phronimos* “sıradan” insandan başka bir şeye benzemez!

Şüphesiz Lacan’ın “geleneksel etik” eleştirisi tartışmalıdır ve Aristoteles’in etiği üzerine eleştirisi belki de daha da tartışmalıdır. Yine de merak uyandıran ve tüm bunları değerlendirmeye geçecek olan, [Lacan’ın], bütün geleneksel etik kuramlarının “insanın kendi arzusu ile ilişkisi” meselesiyle yarım yamalak ilgilendiği konusundaki sitemidir. Lacan bunu tek bir yerde formülleştirmiştir: “Evrensel seviyede [politik ve felsefi olarak] iyilik hizmetinin kuruluşu, kendi içinde, her bir bireyin doğumundan ölümüne kadarki kısa sürede kendi arzusu ile mevcut ilişkisi sorununu çözmez.” [13]

Sahiciliğin Etiği

Çok farklı söylemleri karşılaştırmak, her zaman riskli bir iştir. Bununla beraber Lacan ve Heidegger’in düşüncelerindeki çok sayıda benzerlikler, [karşılaştırma yapma] hissi doğurur. Richardson, dikkatlice ele alarak bazı noktalarda uzun uzadıya [karşılıklı değerlendirme] yapmıştır. [14] Burada, Lacan’ın “sıradan”

insan ile “kahraman” ayrımı ve Heidegger’in, özellikle *Varlık ve Zaman*’ın 27. kısmında geliştirdiği, yapay “gündelik *Dasein*’in Kendiliği” ile “otantik Kendilik” ayrımı arasındaki paralelliği ele almak istiyorum.

Heidegger’in *Dasein*’in “Kim”i tartışmasını hatırlayın. “Yakınsal olarak ve esas itibarıyla *Dasein* kendinde değildir,” ama “onlar”ın ne düşündüğüne göre düşünen ve davranan “*das Man-selbst*”, “onların-kendiliği”dir. [16] Heidegger’in sert sözleriyle:

Bu bir-öteki-ile-Varlık, kişinin kendi *Dasein*’ini ... “Ötekiler”in Varlığı ... içinde tamamen eritir. ... Kendi başımıza *onlar* haz aldığı gibi haz ve keyif alırız. Edebiyat ve sanat okuruz, görürüz, yargılarız; *onların* gördüğü ve yargıladığı gibi. Aynı şekilde “büyük kitle”den geri dururuz; *onların* geri durduğu gibi. “Şok edici” buluruz; *onların* şok edici bulduğu gibi. Belirli olmayan “onlar” ve hepimiz yekun olmadığımız halde gündeliğin Varlığı adeta tayin eder. [17]

das Man-selbst olarak *Dasein* kamusalılık içinde dağılır ve kay-



Heidegger, Axelos, Lacan, Jean Beaufret, Elfriede Heidegger, Sylvia Bataille

bolur. “Onların-kendiliği”, “bir esas *existentielle*” ve “*Dasein*’ın pozitif oluşumuna ait” olsa da, yine de Heidegger’in yargısına göre bu “biçimde” *Dasein*’ın “Varlığının yolu yapaylığın ve kişinin Kendilik karşı-sındaki başarısızlığının [yoludur]”. [18] Ancak Varlığın, *Dasein*’ın kendini ve Varlığın “kendine en çok ait” olasılıklarını “yakalaması” aracılığıyla başka bir yolu vardır. Varlığın bu yoluna Heidegger “otantik kendi-olmak” der ve *Dasein* otantikliğe çağrılır.

Doğal olarak incelenebilecek başka meseleler de var; ama bu kadarıyla yetinelim ve şuna dikkat çekelim: Lacan’ın toplum tarafından tasdik ve sterilize edilmiş arzusuyla (kendisinininkiyle değil) uyum içinde davranan “sıradan” insanı, *Dasein*’ın “Öteki-lerin” genelleştirilmiş, ortalama olasılıklarına (Varlığın kendine en çok ait olasılıklarına değil) yansıtılan “onların-kendiliği”ni anımsatır. Benzer şekilde Lacan’ın kendi içindeki arzusundan taviz vermeyi inatla reddeden ve sonuna kadar [arzusunu] izleyen “kahraman”ı *Dasein*’ın kendine en çok ait olan olma-olanaklılığına azimle tutunan “otantik Kendiliğine” benzer. Hatta bir adım daha ileri gidip Heidegger’in *Metafizığe Bir Giriş*’inden (1935) şunu da not edebiliriz: *Dasein*’ın otantik azmi, *Antigone* yorumu bağlamında “kahramanca” olarak nitelenir. Aslında istisnai şekilde aydınlatıcı bir proje Heidegger’in ve Lacan’ın Sofokles’in *Antigone*’si üzerine yorumlarını karşılıklı incelemek olurdu – başka bir günü beklemek zorunda.

Her durumda, meseleyi bir sonuca bağlayalım. Bu kısa analizimiz neyi ortaya çıkardı? Lacan’ın asli kaygısı öznenin arzuya erişmesi iken Heidegger’inki *Dasein*’ın Varlığın kendine en çok ait olasılıklarına erişmesidir. Lacan için ilkesel “etik” değerlendirmesi “İçinizdeki arzu ile uyum içinde mi davrandınız? “iken Heidegger için “*Dasein* kendine en çok ait Varlık-için-olanağına azimle yansıttı mı?”. Önemli ölçüde, ne Lacan ne de Heidegger kişinin arzusunun ya da yansımasının “iyi” ya da “kötü”, “doğru” ya da “yanlış” olduğunun merkezi geleneksel etik değerlendirme ile esasen ilgilidir. Daha iyi ya da daha kötü, Lacan da Heidegger de “daha iyi” ve “daha kötü”nün geleneksel etik hesabından “geri adım atmak” ile ilkesel olarak ilgilenmiş (ve ısrar etmiştir). Dolayısıyla “arzunun etiği” de “sahiciliğin etiği” de geleneksel Batı etik kuramlardan kesin olarak farklı bir *odağa* sahiptir.

Lacan, seminerini, Heidegger’in geleneksel etiğe karşı ömür boyu süren tutumu ile örtüşen bir yorumla kapatar:

Kitabı ve içindeki gizemi tüketen kişi için, aslına bakılırsa şu soru sorulabilir: “O kişi iyi midir, kötü müdür?” Bu soru şimdi önemsiz görünüyor. Önemli olan, Başlangıçta insan soyunun iyi ya da kötü olduğunu bilmemektir. Önemli olan, kitap tüketildiği zaman ortaya ne çıkacağıdır. [21]

Notlar

[1] *The Seminar of Jacques Lacan, Book VI: The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960*, çev. Dennis Porter (New York: W.W. Norton & Company), 1992, p. 314. Bundan sonra *Psikanalizin Etiği* olarak anılacak.

[2] William J. Richardson, “Ethics and Desire”, *American Journal of Psychoanalysis* 47: 4 (1987), pp. 298-299.

[3] *Psikanalizin Etiği*, p. 319. Porter, *cède sur* ifadesini bu satırda “kişinin arzusuna ilişkin verili zemini olması” olarak yorumlar. Bu yazı boyunca Porter’in yazısını, bu önemli satırı “kişinin arzusundan taviz vermesi” olarak çeviren Richardson’ı takip ederek değiştirdim.

[4] a.g.e., s. 321.

[5] a.g.e., s. 319.

[6] a.g.e.

[7] a.g.e.

[8] a.g.e., s. 321.

[9] a.g.e., s. 323.

[10] a.g.e., s. 321.

[11] a.g.e., s. 314.

[12] a.g.e., s. 315.

[13] a.g.e., s. 303.

[14] özellikle bkznz. William J. Richardson, “Psychoanalysis and the Being-question”, *Interpreting Lacan*, ed. Joseph H. Smith ve William Kerrigan, *Psychiatry and the Humanities*, Vol. 6 (New Haven: Yale University Press, 1983), ss. 139-159. Tabiki bazı durumlarda Lacan bariz şekilde Heidegger’e minnetini ifade eder.

[15] Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. J. Macquarrie ve E. Robinson (New York: Harper & Row, 1962). [Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Öktem (Alfa Yayıncılık, 2018)]

[16] a.g.e., s. 151; Heidegger’in vurgusu.

[17] a.g.e., s. 164; Heidegger’in vurgusu.

[18] a.g.e., s. 166.

[19] Özellikle ilişkili olan bir diğer metin Heidegger’in 1936’daki Schelling üzerine dersleridir [Schelling’s Treatise on the Essence of Human Freedom, çev. Joan Stambaugh (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1985)]. Yorumu boyunca Heidegger “ortalama insan”ı “hakikatini gasp etmek” zorunda olduğu “metanet” “anı”ndan kaytaran olarak tanımlamıştır. “Ortalama insan” kendini belirsiz şekilde tanımlar ve “kendini fazla tantan yapmadan ilgisizce ayırt eder” (s. 155). “Sadece birkaçı” böylesine (an)lamlı bir azmi gerçekleştirebilir, diye devam eder Heidegger, ve böylesi de “kahramanlığın” doğasıdır: “varoluşun biricikliğinin kişiye yüklenen en açık bilgisi, bu varoluşu doruğuna çıkaracak yolu doğuran en sabit çözüm, kendi yüceliğiyle umursamaz duran kesinlik ve hem son hem ilk olarak sessiz kalabilme yetisi, iradenin şahiden bildiğini ve istediğini asla söylememek”. (s. 157; kısmen düzenlenmiş).

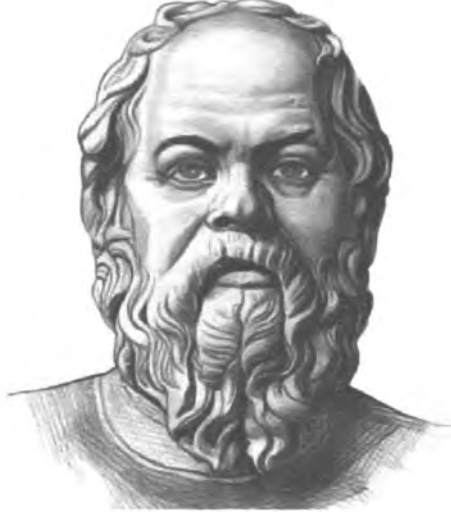
[20] *Psikanalizin Etiği*, s. 294.

[21] a.g.e., s. 325; kısmen düzenlenmiş.



SOFİSTLER VE SOKRATES

ALİ KARAKAYA*



Sofistlerin felsefede meydana getirdiği en önemli değişim, bilginin konusunu değiştirmeleridir. Bu, asıl olarak Sokrates'e atfedilir ancak Sokrates, insanı belli bir kavrayış temelinde felsefenin merkezi gündemi yapar; doğa üzerine düşünmekten insan ve insani dünya üzerine düşünmek Sofistler ile zaten başlamıştır. Sokrates'in farkı ileride açıklanacak; Sofistler ile devam edelim. Sofistler, doğa filozoflarının ortaya koyduğu fikirlerin açıklayıcılığına, insanların zihninde bilginin kesinliğine dair yarattığı karmaşaya ve giderek fikirlerine duyulan güvenin zayıflamasına eleştiri ile bilmenin konusunu yeryüzüne, insani alana çeker. İnsansal varoluş ile insansal olmayan varoluş arasında bir ayrım yaparlar: Bu varoluşları tarif edebilmek adına değişmeyen madde yerine özü ararlar. Öz, Yunan felsefesinde bir şeyi o şey yapan şey olarak belirir. Doğa filozoflarında *arkhe*, her şeyin kendisinden meydana geldiği bir ilk madde veya ilk nedendir. Sofist düşünce böyle bir ilk madde veya nedenden farklı olarak, bir şeyin kendisi olmasını sağlayan şey olarak özü ele alırlar. Artık doğanın neyden oluştuğu, nasıl bir ilk nedene dayandığı değil, insanın, diğer varlıkların ve insani yaşam dün-

yasının yapılarının nasıl, ne için ve neden oldukları halleriyle geliştiği soruları temele alınır.

Sofistler, doğa filozoflarından metodolojik olarak da ayrılır. Doğada değişimin varolup olmadığı sorusunu, yani varlık sorusunu sormazlar. Doğal akış içindeki değişime bakarlar ve onu baz alarak değişimi mümkün kılan ama kendisi değişmeyen şeyin neliğini araştırmazlar. Bunun yerine artık öz nasıl bilinebilir ya da bilinebilir mi şeklinde soru sorarlar. Varlık sorusu yerine varlığın bilgisi üzerine kuşkucu bir soru hakimdir. Varlık sorusu varlığın bilgisine ulaşmayı talep eder; Sofistler ise varlığın üzerinden atlar, bilgisinin mümkün olup olmadığı, doğru bir biçimde elde edilip edilemeyeceği ile ilgilenir ve burada doğru bilginin mümkün olmadığını, bilginin bilen özneye göre değişeceğini dolayısıyla varlığın bilgisini aramanın anlamsız olacağını söylerler. Yalnızca değişimin kendisine dair bir şeyler söylenebilir ki, bu da artık pratik dünyanın farklı sorunları üzerine eğilmek demektir. Epistemolojik olarak insanın bilebileceği şey, deneyimi ve deneyimlediği şeydir. Doğa filozoflarının deneyimin ötesini, görünenin

*Arş. Gör, Ankara Üniversitesi, Gazetecilik Bölümü

arkasındaki gerçekliği bilme çabasına karşılık Sofistler, görünenin öyle görünme nedenini bilmek çabası ile sınırlanır. Bilginin konusu ve araştırmanın nesnesi artık 'görünen'in kendisidir. Eh, görüneni bilmek ile sınırlanmak demek, onun bilgisinin niteliğinin ancak gören ile ölçülebileceğini söylemek demektir. İfade olarak Protagoras'a ait olsa da tüm Sofistlere atfedilebilecek olan 'insan her şeyin ölçüsüdür' argümanının anlatmak istediği budur. İnsan kendi deneyimi ile bilebilir ve bundan çıkaracağı bilgiden bağımsız bir doğru olamaz. İnsansal olmayan hiçbir ölçüt, insan dünyasına uygulanamaz.

Sofistler'in öğretisi insanın ne olduğuna dair bir öğretilerdir. Ancak Site'de tanımlandığı biçimiyle insanın öğretisidir; dolayısıyla aynı zamanda Site'nin öğretisidir. Bu bağlamda Site ile insan olmak özdeşdir. Çünkü insan, hayvansal doğası gereği toplumsal değildir. Protagoras'ın Prometheus miti bunu anlatır. Prometheus'un ateşi çalıp insanlara verdiğinde, onlara hayvanlar arasında bir ayrıcalık kazandırır. Ancak insansal doğaya sahip olma, Epimetheus'un tanrıların verdiği adalet ve utanma duygusunu insanlara ulaştırması sonucudur. Adalet ve utanma, insanların biraraya gelerek toplumu oluşturmasını sağlayan niteliklerdir. Dolayısıyla toplum içerisinde gerçekten deneyimlenebilirler. Başka deyişle insan, insansal doğası gereği toplumsal bir varlık olur ve insansal doğasını ancak toplum içerisinde yaşayabilir; onun dışında yalnızca hayvansal doğası ile varolur. Site ile insan olmanın özdeşliğinin anlamı budur.

Sofistlerin bahsettiği insan bir 'kişi'dir. Rasyonel tanıma sahip olan, rasyonalitenin kurucusu olan bir 'kişi'. Bu rasyonalite, Erken Dönem Sofistleri'nde potansiyeldir, Geç Dönem Sofistleri'nde ise güçtür. Ancak her koşulda Site'nin yurttaşı olarak kabul edilen bir kişidir. Çünkü insansal doğa, toplumsal-politik doğadır. Bu anlamda Sofistler, felsefenin politikayı tanımlaması Aristoteles ile olacaksa da politikanın saf görünümünü vermiş olur: Site'nin kurucu etkinliği olarak politika. Sofistler'de politika, 'söz'dür, konuşmadır. Konuşma, toplumsal biraradalılığı sağlayan yetidir; Site'nin kurucu etkinliğidir, politik etkinliğin kendisidir. Bunu en yüksek derecede yapmak için konuşma gücünü arttırmak gerekir. Bu yeti tüm insanlarda bulunduğundan, insanlar arasında potansiyel eşitlik vardır. Dolayısıyla, iyi ve yetkin konuşma öğretileridir. Bu düşünce temelinde eğitim, sitenin en önemli ögesi haline gelir. Sokrates, Platon ve Aristoteles'te de bu böyledir.

Peki, kim eğitip-öğretecektir? Bu eşit potansiyelin ve konuşmayı yetkinleştirmek için kazanılması gere-

kenlerin, insanın-politikanın ne olduğunu bilenler, yani bilgiler öğretecektir. Peki, ne öğreteceklerdir? Politik etkinliğin en yetkin biçimde gerçekleştirilmesi için konuşma sanatı olarak retorik ve onun ilgili olacağı pratik bilimler öğretiler. Ancak onların eğitim süreçlerinde, Site'nin kamusal yaşantısına güzel ve değerli söz söyleme gücü kadar kişisel çıkar ve güç elde etmek adına nitelikli yalan söyleme ve insanları söylem oyunları ile iknaya zorlama da söz konusudur. Özellikle politik alanın kurucu ilkesini güç olarak kavrayan Geç Dönem Sofistleri'nde böyledir. Onların retorik iknaya, politik alanın kuruluşunu da güce telif eden yaklaşımları, güç ilişkilerini kişisel çıkarlar temelinde geliştirmeye hizmet etmiştir. Örneğin, savunmaların sözlü yapıldığı Antik Yunan mahkemelerinde yetkin savunmalar yapılabilmesi için avukatlığın atası denebilecek *logograflar* (konuşma yazıcılar) vardır. Bunlar "isteyenlere gereksinimleri doğrultusunda konuşmalar kaleme alırlar ve suçlanan kişi de bunları ezberleyerek kendini savunurdu. Söylenilen şeyden çok, nasıl söylendiği jüriyi etkilediği için güzel konuşma çok önemli bir yer tutuyordu. İşte Sofistler bunu öğretiyorlardı" (Ağaoğulları, 2015, s. 68). Bilgeler/öğretmenler grubu olarak Sofist ismi buradan gelir: "bilge, bilgin, herhangi bir konuda derin bilgi ve uzmanlık sahibi kişi" (Ahmet Arslan, 2006, s. 19). Sofistler'in özgünlüğü buradadır; Sokrates'in farkı da buradan başlayacaktır: Pratik-politik konularda uzman, gezgin ve özel öğretmenlerin eğitimciliğinden, hakikatin bilgisini taşıyacak olan *theoria* ehli filozof karakterinin eğitimciliğine geçiş için Sokrates'i beklemek gerekecektir.

Sofistler, teorik olduğu kadar pratik olarak da eleştirilirler, ahlaksız ve çıkarıcı olarak suçlanırlar: politik alanı retorik söylevin ikna gücüne ve politik idareyi de hakka değil güce indirgemek, paralı öğretmenlik yapmak, politik elitler yetiştirmek ve politik alanı tehdit edebilecek yöntemlere neden olmak vb. Ancak bunlar, sadece Sofistler için geçerli olamaz. Retorik ve diyalektik konuşma başka Yunan düşünür ve sanatçıları da bulunur ve hayli alaycı, yıkıcı örnekleri vardır. Doğa filozofları gelenekten farklı bilme biçiminin örneklerini sergiler. Politik çatışma yüzyılı aşkın süredir Yunan Site'lerine hakimdir. Dış ve iç sebeplerle gelişen çatışmalar sonucunda Site'lerin birçoğu zaten tiranlık altındadır ve tanrısal yasalardan toplumsal kurallara kadar her şey tartışılmaktadır.

Sofistler'in özellikle suçlanmasında eğitim ve düşünce politikaları önemlidir. Bazı Sofistler, bu konularda uç örnekleri temsil eder. Ancak Platon-Aristoteles geleneğinin onlara karşı yıkıcı tutumlarının nedeni

sadece bu değildir. Felsefe açısından suçlamaların neredeyse hepsi Platon, Aristoteles ve Aristophanes gibi düşünürlerce üretilir; Sofistler'den geride bir şey kalmamıştır ve onların çoğu eseri eldedir. Bu göz önünde tutulursa daha felsefi bir neden olması gerektiği açıktır. Sofistler'in kimi yaklaşımlarının kötüye kullanmaya elverişli olması ve kullanılması da tarihsel-felsefi bir sorundur. Ancak düşünce tarihinde ciddi bir sıçrama noktası olduklarını gözden kaçırmamak, argümanlarını bu bağlamda irdelemek gerekir (2015, s. 68-69). Çünkü "Sofistler bir ekol değildi[r]' değişik değişik bireysel öğretmenlerdi[r]. ...bir yaşam felsefesinin unsurları olarak birbiriyle uyuşan, şu ya da bu Sofistin dağınık ifadeleri" söz konusudur (Conford, 2003, s. 44). O zaman, hepsinin suçlanmasının felsefe açısından bağlamı nedir? Bu bağlam, açık biçimde, Sofistler'in politik etkinlikleri ve felsefede insana vurgu yapan ve insani yaşamın bilgilerini sunan uzman bilgi sahipleri olmaları ile ilgilidir (2015, s. 69). Onlar bu etkinlikleri ve düşünceleri bağlamında, felsefeyi ayaklar altına düşürmekle, Site'nin sorunlarına ciddi çözümler bulmamakla ve insanın ahlaki doğasını baltalamakla suçlanırlar.

Bütün Sokratik felsefe ve ardılları, bu hatta karşı konumlanarak yeni bir felsefe ve insan tanımına girişir. Peki, Sokrates burada nerede durur? Sofist özellikler taşıyor mu? Sofistlere getirdiği eleştirilerle Platon'u salık veren bir filozof mudur? Platon'un konuşturduğu bir figür müdür? Bu sorulara verilecek cevap, şu soru ile de yüzleşmelidir: Sokrates'in felsefe tarihinin en önemli filozoflarından biri olarak görülmesinin nedeni nedir? Kendi elinden yazılı düşünceleri yoktur, öyleyse Platon'un ona verdiği paye midir? Şöyle bir düşünün; Platon diyaloglarında "nereye kadar Sokrates'in görüşleri anlatılmıştır ve nereden sonra bir başka filozof olarak Platon konuşmaya başlar?" (Özbek, 1992, s. 21). Sokrates'i bu kadar önemli kılan *Savunma*'daki tutum ve karakteri midir? Bir anlamıyla, bir filozofun düşünceleri nedeniyle öldürülmesi midir? Sonuçta "felsefenin, özgür düşüncenin, kurulu düzene, egemen anlayışa verdiği ilk kurbandı[r]" (1992, s. 14). Bu sorular, çokça ele alınmış ancak tutarlı ve yekpare bir cevap ile sonuçlandırılmamıştır. Yine de, Sokrates'i, bu soruları düşünerek ve bu sorular üzerinden çalışarak ele almak gerekir. Aksi takdirde, felsefi özgünlüğü ve üretimi hakkında bilgi ve perspektif sahibi olunmayan bir Sokrates ile uğraşılır.

Bertrand Russell'ın ifadesiyle: "Tarihçi için çok güçlü bir konu Sokrates" (2004, s. 211). Kim olduğuna dair kaynaklar sınırlıdır. Ksenophon'un, Aristophanes'in Aristoteles'in verdiği bilgiler vardır. En önemli ve

kapsamlı kaynak olarak Platon'un diyalogları vardır. Ancak hiçbirinden tutarlı bir Sokrates profili çıkmamaktadır. Aynı kaynaklardan hareketle, "çileci bir Sokrates hazcı bir Sokrates'le, Sofist bir Sokrates anti-Sofist bir Sokrates'le yer değiştirebilmektedir" (2015, s. 79). Bu sorunlar içerisinde Sokrates'e ve düşüncelerine dair belirlenim elde etmenin mümkün bir yolu, Sokrates'in Sofistler ile birleştiği ve ayrıştığı konulara ve metodolojiye dikkat çekmektir. Çünkü Sokrates, Sofistler ile ortaklıkları olduğu kadar onlara karşı eleştirileri bağlamında ciddi farklılıkları da bulunan bir filozoftur.

Yunan felsefesinin ana problemi varlık-oluş problemi. Bu problem karşısında Yunanlı, değişmez-kalıcı ilke arar. Buna karşıt örnekmiş gibi düşünebilecek Herakleitos dahi değişimi görür ama aslında değişimi sevmeyiz. Çünkü değişmek demek, varolmamak demektir. Değişimi merkeze alsan da onu, değişmeyen ilke olarak, değişmeyen şeyin kendisi olarak tanımlar. Bu değişmeyen ilke arayışı, Sofistlerce epistemolojik zeminde geri plana itilir gibi görünse de aslında itilen şey değişmeyen ilke fikri değildir, onun bilinebilirliğine duyulan kuşku temelinde araştırılışıdır. Sonuçta, öz fikri de değişmeyen bir ilke olarak varlığını sürdürür. Sofistler, öz hakkında varsayımlar ve mitler aracılığıyla görüşler sunar ve çekilir. Sokrates'in teleolojik tasarımı ise geriye itilen konu ve araştırma yeniden gündemleştirilir.

Sokrates'in Sofistler ile en temel ortaklığı ve farklılığı da buradadır. Sofistler gibi, O da doğa filozoflarının açıklamalarının yeterliliğinden şüphe duyar. Doğa filozoflarının yönteminde, "bir fiziksel olay parçalara ayrıldığında ve onu önceleyen ya da oluşturan başka fiziksel olaylara göre tanımlandığında 'açıklanmış' sayılıyordu." Sokrates, bunun olayın gerçekleşme biçimini anlattığını ancak neden gerçekleştiğini açıklamadığını savunur. O, nedeni de ortaya koyan bir açıklama ister, bu olmadığında spekülasyonlar "dogmatik ve yararsızdır" (2003, s. 10-11-36). Ancak Sokrates, varlık ve hakikat araştırmasından vazgeçmemek ile Sofistler'den ayrılır. Çünkü, bilinebilirlik sorununu ontolojik değil metodolojik bir sorun olarak görür ve kendine özgü yöntemleri ile uzmanlık bilgisinden felsefi hakikat bilgisine geçişin mümkün olduğunu savunur. Sokrates'in bütün yapmak istediği, her şeyi özdeşlik ilkesi içinde ifade edebileceği bir yere gelmektir. Bu temelde O, "felsefenin, sorular ve bu sorulara verilen yanıtlarla olageldiği gerçeği"-ni ortaya koyup diyalogik tartışmaya dayalı hakikat araştırması olarak felsefeyi tanımlayan filozoftur (1992, s. 13). Bununla birlikte, insanların peşinden koştuğu hangi amaçların arzu ettiği diğer şeyler için

araç olarak değil de gerçekten değerli ve kendi başına amaç olduğunu/olabileceğini sorgulayan yöntem ve kavramları bakımından filozof karakterinin de ilk temsilidir (2003, s. 40). Doğa filozoflarının fizikçi, Sofistlerin retorikçi kimlikleri karşısında Sokrates, Özbek'in deyişiyle "sadece filozoftur" (1992, s. 19). Felsefe tarihindeki önemi buradan kaynaklanır.

Sokrates ve Sofistler arasındaki bir başka uzlaşma ve farklılık, felsefenin konusu ile ilgilidir. Onlar, insanın her şeyin ölçüsü olmasını, insandan bağımsız bir düşünme ve bilme olamayacağı anlamında kabul eder: "Mademki ölçü insandır, o halde felsefe insana yönelmek, insanileşmek zorundadır" (2015, s. 80). Doğa filozofları, doğal gerçekliği neredeyse tanıklığını üstlenir bir şekilde sundukları için dogmatiktir. Düşüncelerinin yararsızlığına dair görüşü de, Sofistler'in insani yaşam dünyasının pratik sorunlarına herhangi bir çözüm getirmeme eleştirileriyle ortaklaşır. Ancak Sokrates'te Sofistler'den ileri giden ve onu tüm felsefeye etki etmeye götüren bir adım daha vardır. Ona göre, doğanın, evrenin kökeni bilirse bile bu bilgi, "ruhsal yetkinleşmenin doğasına ya da buna ulaşmak için gerekli araçlara" bir ışık tutmayacaktır (2003, s. 43). Çünkü Sokrates, "yararsız derken, bunun, insanın önde gelen ve gerçek meselesi olarak gördüğü, kendisinin ve yaşamının doğru biçimi hakkındaki bilgi için yarasız olduğunu kastetmiştir" (2003, s. 43-37-38). Dolayısıyla bilmenin nesnesi, insan, insanın doğası, amacı ve ruhunun yetkinleşmesi olmalıdır.

Bu kavrayış, Sokrates ile birlikte felsefenin merkezine yerleşir. Sokrates öncesi-sonrası ayrımının varlığı da buna dayanır. Felsefenin konusunun doğadan insana geçişi, Sofistler ile başlar. Ancak felsefe tarihi boyunca insanın bilmenin nesnesi haline gelmesi, felsefenin insanın doğası, amacı, özgürleşmesi ve ruhunun/zihninin/yaşamının yetkinleşmesi sorunları ile ilgilenişi Sokrates ile başlar. Sofistler, insanı inceleyemez. İnsanın pratik yaşamındaki sorunların çözümüne dair pragmatik açıklamalar ve sınırlı yorumlar sunarlar. Sokrates ise, "felsefeyi dışsal Doğa'nın incelenmesinden insanın ve toplumdaki insan eyleminin incelenmesine" yönelir (2003, s. 10). Conford'un deyişiyle, felsefe "insan yaşamının düzeni ve amacına ve bu alanın merkezinde [olarak] bireysel ruhun doğasına" yönelir: "Sokrates öncesi felsefe Doğa'nın keşfiyle; Sokrates felsefesi ise insan ruhunun keşfiyle başlar" (2003, s. 12). İnsan, bilinebilir ve Sofistlerden farklı olarak hakikati de bilebilir bir varlık olarak felsefenin merkezine yerleştirilir (1992, s. 16). Kuşkuculuk vardır ancak görecelik yoktur: "Sofist kuşkuculuk, her kabulü sorularla yerinden ederek

görecelik yoluyla nihayet bir bilinemezciğe yönelirken, Sokrates'in kuşkuculuğu tikel, göreceli olanın yanıltıcı karakterini ortaya çıkarmak ve bilinebilir bir tümele ulaşmayı hedeflemektedir" (2015, s. 80). Ayrıca insanın bilgisi duyuları ile sınırlanmaz; doğru yöntemler eşliğinde teorik bir bilme, gerçeği bilme mümkün kabul edilir.

Sokrates için, insan ve insani yaşamın bilgisi, yine insana dayandığından öğretileridir. Zaten yaşamının çoğunu insanlarla fikirlerini konuşarak ve onlara an azından düşündüklerinin yanlışlığını göstererek geçirmiştir. Bu, onun Sofistler gibi gençlere dersler vererek yaşadığı olarak yorumlanmaktadır (2004, s. 211). Ancak onun konuşmaları, paralı öğretmenlik dersleri gibi değildir. Platon'un diyaloglarında da dost meclislerinde sohbetleri söz konusudur. *Savunması*'nda "benim insanları eğitime işine yeltendiğimi ve bu şekilde para kazandığımı birilerinden işittiy-seniz, bu da doğru değil" der (2006, s. 39). Sokrates, daha çok gençlere düşünmeyi ve sorgulamayı öğretmeye çalışmaya dayalı bir yurttaş eğitmenidir. Eğitimleri karşı konuşmalara dayanır ve bu konuşmalar sorulan sorular ile kişileri "inandıkları şeyleri bir kez daha düşünmeye, neyi bilip neyi bilmediklerini sınamaya" çağırır. Sokrates, "bu sınamayı özellikle bir iddianın aksini ispat etmek için kullanılan çapraz sorgulama yöntemiyle (*elenkhos*)" yaptırır (Çiğdem Dürüşken, 2016, s. 151). Sokrates'in amacı, insanları gerçekte bilmedikleri konularda sanılara göre eylemekten kurtarmak ve bir yurttaş olarak hakikate ve ilkelere uygun yaşama çağırmaktır.

Sokrates'in bu sorgulayıcı konuşmaları ve eğitimleri, Sofistlerin hedef alındığı bir dönemde, Sokrates'in halkın zihninde Sofistlerle karıştırılmasına yol açmıştır. Özellikle Aristophanes gibi komedyacılar da bu yanlış anlaşılma beslemiştir (2003, s. 49). Bu, teknik olarak pek de yanlış anlaşılma değildir. Çünkü gezici öğretmenliği, diyalojik yöntemi kullanması ve insanı merkeze alması bakımından Sokrates Sofistler ile benzer. Sokrates konusunda yanlış anlaşılan şey, onun dönemsel ilişkilerdeki benzerliğinin kendisine yapılacak itham ve suçlamalarda belirleyici nitelikler olarak sunulmasıdır. Sofistler'in yarattığı sorunlar, Otuzlar tiranlığına ve Site'de yaşanan ahlaki çöküntüye karşı felsefi hakikat ve adalet ilkesi adına konuşan Sokrates'e yüklenir. Onun öldürülmesine giden yolda, *Savunması*'nda da tartıştığı suçlamaların, o dönem Sofistlik ile de ilişkilendirilen suçlamalar olması buna açık kanıttır. Bir diğer kanıt da, retorik konusundaki başarısı, "iyi bir hatip" olduğunu düşünmesine rağmen "özenle seçilmiş sözleri, bir dolu lakırdıyla, sözcüklerle bezenmiş bir konuşmayı

değil” hakça olduğuna inandığını, hakikat bildiğini öldürülmekle yüz yüze iken bile söylemekten geri durmamasıdır (2006, s. 33). Verilen karara da arkadaşlarının kaçırma taleplerine rağmen karşı çıkmaz; çünkü yurttaşlığını ve insani doğasını gerçekleştirebilmeyi Site’ye borçludur. Ona hiçbir şekilde ihanet etmeyi düşünmez. Sokrates’in felsefe dışında, politika ve daha genel olarak insanlık tarihi açısından önemi de budur. Kendi sözleriyle bitirelim:

Ey yiğitler, sizi ikna edebilecek savlarımın eksikliği yüzünden mahkum olduğumu, adaletin pençesinden kurtulmak için, her şeyin yapılması ve söylenmesi gerektiğini akıl etmiş olsaydım diye düşünüyorsunuz. Mümkün değil bu. Beni mahkum eden savlarımın eksikliği değil, eksik olan küstahlığım ve utanmazlığım, karşınızda kulağınıza hoş gelecek şekilde konuşmaya razı olmamam, ağlayıp sızlamamam, figan etmemem. Yine de ne o zaman risk altında

özgür adama yakışmayan bir şey yapmam gerektiğini düşündüm, ne de şimdi kendimi bu şekilde savunduğum için pişmanlık duyuyorum. Bu şekilde yaşamaktansa kendimi savunarak ölmeyi yeğlerim. (2006, s. 99).

Not

* Kapalı parantez içerisindeki eklemeler bana aittir.

Kaynakça

- Ağaoğulları. M. Ali. vd. (2015). *Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler*. İstanbul: İletişim Yay.
- Arslan. Ahmet. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon’a*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay.
- Conford. F. MacDonald. (2003). *Sokrates’ten Önce ve Sonra*. (Ufuk Can Akın, Çev.). Ankara: Ayraç Yay.
- Dürüşken. Çiğdem. (2016). *Antikçağ Felsefesi: Homeros’tan Augustinus’a Bir Düşünce Serüveni*. İstanbul: Alfa Yay.
- Özbek. Sinan. (1992). *Tanıklarda Sokrates*. İstanbul: Telos Yay.
- Russell. Bertrand. (2004). *Batı Felsefesi Tarihi 1*. (Muammer Sencer, Çev.). İstanbul: Say Yay.
- Platon. (2006). *Sokrates’in Savunması*. (Erman Gören, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yay.

YAZAR



Ali Karakaya

Felsefe bölümü lisans eğitimi ardından yüksek lisansını politika felsefesi üzerine yapmıştır. Doktora çalışmasını, iletişim alanında gazetecilik bölümünde sürdürmektedir. Siyasi tarih, iletişim kuramları, teknoloji tarihi ve kuramları, politik psikoloji, antropoloji ve evrimsel biyoloji özel ilgi alanları arasındadır. Müzik ve spora ilgisi bulunmaktadır.





Okuma Önerisi



Simgesel Düşüncenin Doğuşu

*Yazar: Alan Barnard
Çevirmen: Mehmet Doğan
Yayınevi : Boğaziçi
Üniversitesi Yayınevi*

Simgesel düşünce bir kez vücut bulunca dili, ritüeli, müziği, sanatı, inancı etkiler ve ardından daha teşekküllü bir dil gelişir. Bu kültürel biçimlerden de nihayetinde, mitolojik düşünce için gerekli olan dilsel karmaşıklık filizlenir, yani mit aracılığıyla simgesel düşüncenin gitgide daha kapsamlı permütasyonları ortaya çıkar. Mitolojik düşünce, giderek daha karmaşılaşan bir dil gerektirir, ardından bu da giderek karmaşılaşan mitolojik ve simgesel bir düşünme biçimi doğurur.

Alan Barnard bu çalışmasında ilgisini, dilsel karmaşıklık ile kültürel karmaşıklık ilişkisine ve sosyal antropolojinin görkemli sorularından birisi olan simgesel düşünmenin kökenlerine yöneliyor; insanların simgelerle düşündüğü tahminen son 130.000 yılın kısa bir tarihçesini ortaya koymaya çalışıyor.



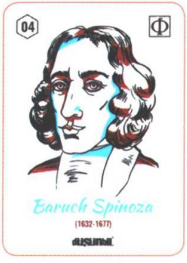
İnsan İletişiminin Kökenleri

*Yazar: Michael Tomasello
Çevirmen: Gürol Koca
Yayınevi : Metis*

İşaret eden bir parmağın ne kadar çok anlama gelebileceğini düşünün: Sizi bir tehlike konusunda uyarabilir, şaşırtıcı ya da komik bir şey gösterebilir, bilmek isteyebileceğiniz bir bilgi verebilir. İşareti yapan kişiyle birbirinizi ne kadar iyi tanıyorsanız, iletilen anlam o kadar incelikli olacaktır. Küçük bir işarette bunca anlam saklı olabiliyorsa, insanların gerek sistemli diller gerekse çeşitli jest ve hareketlerle gerçekleştirdiği iletişimin mekanizması baş döndürücü olsa gerek.

İnsan iletişiminin evrimsel kökenlerini konu alan bu kitapta, gelişim psikolojisinin önde gelen isimlerinden Michael Tomasello bize tam da bunu gösteriyor. Temel savı, insan iletişiminin işbirliğine dayalı olarak geliştiği yönünde: Evrimin bir noktasında atalarımız gündelik faaliyetlerinde işbirliği yapmaya başladılar, bu da onları bilgi (ve hatta niyet) paylaşımına, yani daha ayrıntılı bir iletişime sevk etti. İşaret ve hareketlerle başlayan bu iletişim zamanla gelişerek sistemli dilleri ortaya çıkardı. Tomasello bu savlarını desteklemek için titizlikle tasarlanmış ve çoğunu kendi ekibiyle birlikte yürüttüğü yaratıcı deneylerden faydalananıyor. Primatlar ve küçük yaştaki çocuklarla yapılan bu deneyler, kendi türümüzün en genç üyeleri ile en yakın hayvan akrabalarımızın iletişim biçimleri arasındaki fark ve benzerlikleri çarpıcı bir şekilde ortaya koyuyor.

bu sayıda...



Spinoza Filozof Bilgi Kartı



Poster



Etiketler



Ayraç

Yönsüz Labirent: Kutsalın Çıplaklığı
Yıldırım Ortaoğlu

Nietzsche İnanç Konusunda Haklı mıydı?: Ateist Şölenindeki Hayalet
John Gray
Çeviren: Arya Karadaş

Tanrının Son Ölümü
Oğuz Karayemiş

Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Tanrıyı Öldürme Denemesi
Seray Soysal

Friedrich Nietzsche ve Toplumsal Planları
Gavin Jacobson
Çeviren: Zeynep Şenel Gencer

Tanrı Öldü Bilincinin Felâketi Tanrı'nın Ölümünün Dehşet Uyandırıcı ve İlham Verici Sonuçları
Josef Hasek Kılçıksız

Nietzsche "Tanrı Öldü" Yazdığında Aslında Ne Demek İstedi?
Josh Jones
Çeviren: Çağın Nevruz Özsoy

Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" Sözü Üzerine
Sebahattin Çevikbaş

Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger
Söyleşi: Richard Marshall
Çeviren: Müleyke Barutçu

Tanrı Olarak İnsan: Bir Nietzsche Tragedyası
Oğuz Haşlakoğlu

Lacan'da Ego ve Özne
John P. Muller
Çeviren: Cemre Yılmaz

Sofistler ve Sokrates
Ali Karakaya

Karikatür

Okuma Önerisi

Lacan ve Heidegger: 'Arzunun Etiği' ve 'Sahiciliğin Etiği'
Richard Capobianco
Çeviren: Cemre Yılmaz