

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>

TANIDIK VE YENİ

NIETZSCHE'DE AŞIRILIK, YAŞAM, KENDİLİK



Editörler

Toros Güneş Esgün & Gülben Salman

Werner Stegmaier, Nazile Kalaycı, Zeynep Talay Turner,
Barış Parkan, E. Murat Çelik, Sengün M. Acar Keskin,
Necdet Yıldız

Editörler
Toros Güneş Esgün & Gülben Salman



Tanıdık ve Yeni
Nietzsche'de
Aşırılık, Yaşam, Kendilik

PİNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 40676

TANIDIK VE YENİ
NIETZSCHE'DE AŞIRILIK, YAŞAM, KENDİLİK
Editörler
Toros Güneş Esgün & Gülben Salman

© Pinhan Yayıncılık, 2020
© Werner Stegmaier, © Nazile Kalaycı, © Zeynep Talay Turner, © Barış Parkan, © Sengün M. Acar Keskin, © E. Murat Çelik,
© Necdet Yıldız 2020

Birinci Basım: Ocak 2021

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever
Kapaktağı İllüstrasyon: Yekta Bakırhoğlu
Kapak Tasarımı: Mahmut Sever
Dizgi: Özlem Sümbül

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 44865

Pinhan Yayıncılık
255
ISBN: 978-605-7768-40-7

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metnin, gerek görsel malzemenin yayınevinden izin alınmadan herhangi bir yolla çoğaltılması, yayımlanması ve dağıtılması 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiğı için suç oluşturur.

**TANIDIK VE YENİ
NIETZSCHE'DE
AŞIRILIK, YAŞAM, KENDİLİK**

**Editörler
Toros Güneş Esgün & Gülben Salman**



İçindekiler

Sunuş

Nietzsche ile Çağı Aşmak: Yeni Bir Yaşama Doğru ◆ 7

Toros Güneş Esgün & Gülben Salman

Dünyaya Yeni Nasıl Gelir?

Nietzsche'nin Aşırılık Büyüsü ◆ 15

Werner Stegmaier

Nietzsche'nin Dionysosları: "Dionysosçu olan nedir?"

Sorusunun Yanıtlanamayışı Üzerine ◆ 31

Nazile Kalaycı

Nietzsche'de Tarih Yazımı, Hafıza ve Aktif Unutma ◆ 53

Zeynep Talay Turner

Nietzsche'nin 'Egemen Birey'i ◆ 67

Barış Parkan

Bir Anlatı Olarak Kimlik, Bir Edebiyat Yapıtı Olarak Hayat:

Nietzsche ve Çağdaş Kimlik Tartışmaları ◆ 83

E. Murat Çelik

Prokrustes'in Yatağında Doğmak:

Nietzsche, Ahlak ve Ötesi ◆ 97

Sengün M. Acar Keskin

Nietzsche'de "Yaşamı Evetleme" veya

"Gülmeye ve Dansa Davet Olarak Felsefe" ◆ 115

Necdet Yıldız

Özgeçmişler ◆ 131

Sunuş
Nietzsche ile Çağı Aşmak:
Yeni Bir Yaşama Doğru
Toros Güneş Esgün & Gülben Salman

Çağ hakkında konuşmak, Kant'tan beri felsefenin rotasını metafizik problemlerden insana, insan eylemlerine ve topluma döndüren bir felsefe yapma yordamının en belirleyici özelliği olmuştur. Kant sonrası felsefe, eleştirel düşünce yoluyla kültürün, toplumun, ahlakın bir insan kurgusu olduğu düşüncesinden hareketle artık kendi varlık sebebini de, kendi nesnesini de problem edinmeye başlar. Felsefe, artık felsefenin ne hakkında olduğuna dair bir sınır belirlemeksizin işe koyulamaz olur. Hegel, felsefenin sınırını, tarihin sonuyla aynı yerde çizdikten hemen sonra, "katı olan her şeyin buharlaştığı" bir yüzyılda bir filozof, felsefeyi kavramlar ve sınırlar altına hapsetmeyi reddederek, aksine kavramların ötesine geçmeye, sınırları aşmaya, mevcut olanın kuruluşuna bakmaya, ideallere değil, imkansız olana yönelmeye, duyguları, içgüdüleri, metaforları işler kılmaya, geçmişin ve şimdinin içindeki "yeni"ye bakmaya cüret etti: Friedrich Nietzsche'nin kendi çağı hakkında düşünürken, diğer filozoflardan farklı olarak o zamana kadarki tüm kurguları ve kavramları parçalayan çekicinin kuvveti de bu cürette saklıydı ve Nietzsche'den sonra bu çekiç, sınırları alt üst eden her kriz anında yeniden belirdi. O halde diyebiliriz ki, Nietzsche her ne kadar kendi çağı hakkında konuşsa da, çağının sınırlarında kalmamış, mevcut olanın kökenlerine bugünden düne, dünden yarına uzanarak bakan, sınırları sürekli yeniden aşan, "sınırsız" bir felsefe yaratmıştır: Artık üzerine konuşulamayacak bir şey yoktur, çünkü felsefe açısından konuşmak "hakikati" dile getirmek değildir. Bu yüzden de kendi felsefe yapma biçiminin göbek bağı, Kant'ın temsil ettiği, sınır belirleyen, mahkeme kuran eleştirel felsefeden radikal bir şekilde koparır. Nietzsche'ye göre filozof, ne Kant'ın savladığı gibi çağının eleştirmenidir, ne de Hegel'in söylediği gi-

bi her şey olup bittikten sonra konuşabilir. Filozof, Nietzsche'ye göre çağının düşmanıdır. Peki çağın düşmanı olmak ne demektir?

Filozofun çağının dostu veya çağının çocuğu olması, kaçınılmaz olarak onun çağın içinde konuşurken bir yandan da çağın sınırlarını aşamaması, önyargı, ilişki ve ereklenden bağımsızlaşmamasıdır. Oysa çağın düşmanı olmak, çağı aşmayı, yani çağı, çizgisel tarihselliğin ereğinin bir nişanesi olarak değil, yaşam ile, geçmiş ve gelecek ile akışkan ilişkiler kurarak değerlendirmeyi gerektirir. Çağını eleştirmekle yetinmeyen aksine ona aykırı düşen "çağ düşmanı" Nietzsche'nin kavramları da problemleri de bu anlamda "aşkın" değil ama "aşırı"dır: Sınırları en uca götürür ve onları bile isteye ihlal eder. Nietzsche, geleceğin insanından ve geçmişin kadim tanrılarından, geleceğin filozoflarından ve çağına hapsediğini düşündüğü filozoflardan ayrı anda bahseder. Onun soykütük araştırması bir arkeolojidir, geçmişteki "tanıdık" olanı ve geleceğin "yeni"sini şimdinin içinde kazarak tahayyül eder. Böylece anlamı sabitlenmiş kavramlarla değil, doğrudan yaşam içinde, yaşam için ve yaşam hakkında sürekli devinerek düşünür. Nietzsche kimseyi sahiplenmez, her filozof onun için hem tanıdık hem yenidir. Bu yüzden kendisi de kimse tarafından tam olarak sahiplenilemez. Hakkındaki birbiriyle çelişen yorumların da, aforizmalarının popüler kültürde diğer filozoflardan çok daha fazla dolaşımında olmasının da sebebi onun metaforlara, kinayelere, ironilere, mitlere, duygulara sıkça başvuran şifreli ve devingen dilidir. Nietzsche'nin bu aşırılığından gelen ele avuca gelmezliği ve akışkanlığı onu "popüler" bir filozof yaptığı kadar paradoksal olarak aynı zamanda anlaşılması zor bir filozof da yapar. Peki Nietzsche kimdir?

Türkiye'de en çok okunan Almanca yazan filozofların başında gelen Nietzsche'nin tüm popülaritesine, tüm tanındığına rağmen hala bir "yabancı" olarak düşünce dünyamızda var olduğunu söyleyebiliriz. Son yıllarda Türkiye'de sayısı geçmiş yıllara göre artan ikincil Nietzsche literatürü bu eksiği kapatmaya başlamışsa da bizim çağımızın sorunlarına karşı yeniden onun düşüncesini işe koşturmak için şimdi onun yaşamla felsefeyi bir araya getiren sezgilerine ve şifreli dilinin altındaki çoklu anlamlara daha çok ihtiyacımız var. Çünkü Nietzsche'ye her geri dönlüğünde onu günün değişen pratikleriyle ilişkilendirmek, ondan "yeni" perspektifler öğrenebilmek, kısaca "yeni"yi Nietzsche'nin hep "yeni" kalan felsefesiyle anlayabilmek mümkün.

Onun akışkan ve aşırı felsefesi bizi bugün ve dün üzerine düşürürken "yeni"nin yaratıcılığına, yaşamı dönüştüren gücüne, dolayısıyla yeni bir dünyaya da, geleceğin düşüncesine de çağırıyor. Nietzsche kendi çağını aşabildiği için 20. yüzyılda günceldi. Bugün de güncel, muhtemelen yarın da güncel olacak... İşte bu yüzden hep hem tanıdık hem yeni kalacak.

2019 yılının Kasım ayında ViraVerita ve Goethe Enstitüsü Ankara'nın ortaklaşa düzenlediği "Nietzsche: Tanıdık ve Yeni Sempozyumu"nda¹ Nietzsche'nin bu aşırılığını kriz söylentisinin eksik olmadığı bir atmosferde ele almak, onun şifreleri üzerine düşünmek istemiştik. Bu kitabı oluşturan makalelerin hepsi bu sempozyumda sunuldu ve uzun çalışmalardan sonra "aşırılık, yaşam, kendilik" temalarına odaklanan, sempozyumda gelişen tartışmaları da hesaba katan, bu sayede de birbiriyle diyalog kuran metinler olarak kaleme alındı. Sempozyum boyunca bir yandan Nietzsche'de "tanıdık" ve "yeni" olanı felsefe tarihindeki diğer filozoflarla ilişkisinde açığa çıkarırken, diğer yandan "geleceğin felsefesi"ni beraber düşünmeye, gündelik yaşamımızda Nietzsche'nin çekicinin izlerini sürmeye ve "yeni"ye dair tahayyülümüzü sorgulamaya çalışmıştık; yaşam problemlerini, geleceğin felsefesi, nihilizm ve kriz, ilerleme ve yeniyi yaratma temaları üzerinden tartışmıştık. Umutsuzluğun bir hastalık gibi her yarı sardığı bir dönemde Nietzsche'den ilham almak amacındaydık. Fakat çok geçmeden tüm dünyayı ve ülkeyi saran pandemiyle beraber, umutsuzluk hastalığı yerini hastalığın yaydığı kesif bir umutsuzluğa bıraktığında bugün "yeni"yi ve "yaşam"ı düşünmenin eskisinden çok daha önemli olduğu zamanlarla karşı karşıya kaldık.

Pandemi hem gündelik yaşamlarımızı nasıl idam ettireceğimizi, etiğe ve insan ilişkilerine, karantinada baş başa kaldığımız kendiliğimiz ile nasıl hesaplaşacağımızı, ölüm ile yaşamı, beklenmedik olan ile geçmişi nasıl anlamlandıracağımızı eskisinden çok daha fazla problematik hale getirirken, diğer yandan da psikolojik, toplumsal, siyasal ve ekonomik boyutları giderek ağırlaşan bir kriz karşısında felsefenin nasıl konuşmaya devam edebileceği sorusunu, yani felsefenin "sınır"ları meselesini de yeniden

¹ 16 Kasım 2019 tarihinde Goethe Enstitüsü Ankara'da gerçekleştirilen "Nietzsche: Tanıdık ve Yeni" Sempozyumunun düzenleme kurulunda; Ahmet Terkivatan, Banışcan Demir, Çetin Türkyılmaz, Gülben Salman, Güncel Oğulcan Ülgen, Meriç Kükrer, Nisan Kuyucu, Serhat Celal Birdal, Toros Güneş Esgün yer almıştır.

gün yüzüne çıkardı. Felsefe kriz anında beklemeli mi, olanı mı anlatmalı, olması gerekeni mi? Yoksa tamamen felsefe tarihine mi gömülmeli? Veya dünyayı değiştirmeye mi uğraşmalı? Felsefe ne yapmalı? Nietzsche'nin yaşasaydı bu sorulara nasıl yanıtlar vereceğini isabetli şekilde tahmin edebilmek elbette mümkün değil, fakat onun yaratıcı aşırılığı bize sanki neler olduğunu anlamayı beklerken bile yaşamla ilişkilerimiz, çağa aşkın değil ama aşırı olmamız gerektiğini söylemez miydi acaba? Bu kitap-taki makaleler de tam bu kriz zamanında Nietzsche'nin aşırılığı-nı geri çağırıyorlar, Nietzsche'den ilhamla "yeni"yi nasıl yarata-bileceğimize ve Nietzsche'yi yeni bir gözle nasıl okuyabileceği-mize dair çok sesli bir tartışma yürütüyorlar.

Kitap, Werner Stegmaier'in Nihat Ülner tarafından Almanca-dan çevrilen, "Dünyaya Yeni Nasıl Gelir? Nietzsche'nin Aşırılık Büyüsü" isimli makalesiyle başlıyor. Stegmaier, felsefede "ye-ni"nin sanıldığığın aksine "şüphesiz" tekrar ve tekrar dünyaya geldiğinin altını çizerek, Nietzsche'nin düşüncesinin nasıl tam da kendi çağındaki değişimleri anlamayı amaçlayan "problem odaklı" doğası itibariyle yeniliği merkezinde ihtiva ettiğini görü-nür kılıyor. Kendinden önceki filozofların felsefe yapma biçimini eleştiren Nietzsche'nin, kendi felsefi yolunu "aşırılık büyüsü" olarak tanımladığını ve çok çeşitli düşünce araçlarını seferber ederek sınır çizgilerini saldırgan bir tutumla ihlal etmeyi amaç-ladığını gösteriyor. Dahası Stegmaier, Nietzsche'nin en önemli problemlerinin çetelesini on maddede çıkarırken, her birine onun kendinden önceki filozoflardan beklenen olağan tutumun aksini seferber eden "aşırı" sonuçları nasıl önerdiğini her bir maddede gösteriyor. Nietzsche'nin genelde eleştirdiği bilinen Sokrates'i ve onun yeniyi dünyaya getirmek için faydalandığı "aşırılığın bü-yüsü"nü kendi düşüncesinde nasıl kullandığını ortaya koyan Stegmaier, Nietzsche'nin Sokrates'i felsefeye yeni olanı getiren aşırı bir vaka olarak tanımladığını söylüyor. Böylece Stegmaier, makalesinde bir yandan 19. yüzyıldan günümüze uzanan problemlerin Nietzsche açısından nasıl yorumlandığını ortaya koyar-ken, bir yandan da Antik Yunan'a kadar geri giden felsefe tarihi okumasıyla özellikle Sokrates'in aşırı karakterinin tahrik edicili-ğinin ve cazibesinin Nietzsche'ye nasıl ilham verdiğini anlatıyor.

Kitabın ikinci makalesi olan "Nietzsche'nin Dionysosları: 'Di-onysosçu olan nedir?' Sorusunun Yanıtlanamayışı Üzerine" isim-li yazısında Nazile Kalaycı, Stegmaier'in on maddede serimlediği

Nietzsche'nin "aşırılığı"nın izini, yine Antik Yunan'dan, özel olarak tragedyalardan, Dionysos figüründen ve ona eşlik eden sembolizmden yola çıkarak takip ediyor. Dionysos ve tragedya arasındaki ilişkinin kökenselliğine vurgu yapan Kalaycı'ya göre, bu ilişki ilk defa Nietzsche metinlerinde ortaya çıkmamıştır, fakat Nietzsche bu ilişkinin doğasını Dionysos'u birbirinden çok farklı anlamlarla donatarak dönüştürmüş ve düşüncesi boyunca çeşitli şekillerde işe koşmuştur. Kalaycı, Deleuze'ün Nietzsche okumasına atıfla, Nietzsche'nin Dionysos'unu ilişkiselliklerinde ele alarak, esasen onda istencin olumlayıcı biçimini gördüğünün altını çiziyor. Kalaycı'ya göre bu olumlayıcı biçimin farklı tezahürlerinden birini, erkek karakterlerle kuşatılmış bir evrende kadın bir karakterin, Dionysos ile evlenen Ariadne'nin, Theseus'tan Dionysos'a doğru geçirdiği dönüşüm boyunca toplumsal cinsiyet temelinde de görebiliyoruz. Bir tarafta *logos*'un cisimleştiği kahraman, ağırbaşlı, canavarı yenen, labirentten çıkmayı başaran, Atina'yı kurtaran Theseus, diğer yanda Dionysos'un ihlal eden, ele avuca gelmez "aşır", neşeli, hafif, gülmeyi oynamayı, dans etmeyi seven, yaşamı, rastlantıyı ve oluşu olumlayan karakteri, Nietzsche'nin bütün düşüncesinde karşı durduğu ve savunduğu iddiaları boylu boyunca kesmektedir Kalaycı'ya göre. "Dionysosçu olan nedir?" sorusunu çok farklı bir şekilde yanıtlayan Kalaycı, bu yazısında Dionysos'un aşırılığının ve akışkanlığının Nietzsche'nin felsefesine etkisini toplumsal cinsiyet gibi güncel temalara da referans vererek gösteriyor.

Stegmaier ve Kalaycı'nın Nietzsche'nin "aşırılığı"nu farklı yönlerden tartışan makalelerinin ardından Zeynep Talay Turner, "Nietzsche'de Tarih Yazımı, Hafıza ve Aktif Unutma" başlıklı yazısında "egemen birey" ve "kendilik" kavramlarını Nietzsche'nin söz verme, hatırlama ve aktif unutma kavramları bağlamında düşünmeye davet ediyor. Talay, "nasıl yaşamalıyız?" sorusunun doğrudan söz verme, hatırlama ve unutma ile ilişkisini ortaya koyarken, "kendilik" kavramının Nietzsche'nin tarih kavrayışı ile ilişkisini de gösteriyor. Nietzsche için, unutmanın her türlü eylemin önkoşulu olduğuna vurgu yapan Talay, özgürleşmiş bir insanın da özgür eylemi için, geçmişini dönüştürebilen, şimdiyi ve geleceği de *aktif* olarak unutabilen, eleştirel tarihin insanı olması gerektiğini iddia ediyor. Aktif unutma sayesinde insan, geçmişine hükmedebilir ve kendine yabancılaşmaktan kurtulabilir; geçmişine dair her türlü eylemin, kendine ait olduğunu

açık bir biçimde kabul ederken, böylesi bir radikal sorumluluk anlayışı sayesinde geçmişle tam bir yüzleşme gerçekleştirir ve sorumluluk alma ile o geçmiş eylemi aktif bir biçimde unutulabilir. Talay'ın yazısı aktif unutmaya üzerinden düşünülen bir kendiliğin Nietzsche felsefesinde çokça tartışılan bir kavram olan "egemen birey" ile nasıl ilişkilenebileceğini Nietzsche'nin ahlak ve töresellik eleştirisi bağlamında ortaya koyuyor.

Barış Parkan, "Nietzsche'nin Egemen Birey'i" başlıklı yazısında Zeynep Talay Turner'ın yazısında ele alınan "kendilik" ve "egemen" birey meselesini farklı bir perspektiften yorumlayarak, "kendini" ortaya koymayı, kendi istencini diğer istençlerin üzerine koymak bakımından olumluyor. "Egemen Birey" kavramının Nietzsche felsefesi içindeki yerini sorgulayan Parkan, bu kavrama dair olumlu, olumsuz ve ikircikli okumaların izini sürüyor. Ahlaki anlamda eyleyebilen, sorumluluk sahibi öznelere olan modern insanların, Nietzsche tarafından soykütüksel bir araştırmaya tabi tutulup "egemen birey" olarak tanımlanması, Nietzsche felsefesinin doğası itibarıyla düşüncesine uyumsuz addedilip yadsınmasına neden olurken, buna karşın Parkan'a göre sorumluluk sahibi olabilecek bir birey anlayışını Nietzsche'nin düşüncesinden söküp atmak kolay değildir; dahası Nietzsche'nin modern ahlaki özne anlayışını reddedişinin altını çizerek, modern özne ve egemen birey arasında hızlı bir eşleştirme yaparak egemen bireyi reddettiğini söylemek de doğru olmayacaktır. Egemen birey kavramına dair olumlu ve olumsuz yorumları ahlaki özne ve sorumluluğun soykütüğü, eylem ve özgürlük, kader, doğa ve ilintili diğer kavramlar etrafında Nietzsche felsefesi içinden okuyan Parkan, egemen bireyin olumlu bir ideal olarak Nietzsche'nin güç istenci kavramı ile her ne kadar zıt gibi görünse de, aslında çok uyumlu olduğunu iddia ediyor.

E. Murat Çelik, "Bir Anlatı Olarak Kimlik, Bir Edebiyat Yapıtı Olarak Hayat: Nietzsche ve Çağdaş Kimlik Tartışmaları" isimli yazısında, "kendilik", "yaşam" ve "zaman" arasındaki ilişkiyi, "amor narratio" ve "anlatı" kavramları temelinde sorgulayarak Parkan ve Talay'ın ele aldığı kendilik meselesine Talay gibi hatırlama ve unutmaya üzerinden bakarken tartışmaya zaman karşısında kişiyi ayrı kişi yapmanın ne olduğunu, bir başka deyişle kişisel özdeşlik problemini dahil ederek, anlatısallık ve kurmacasallık problemini Nietzsche ile beraber düşünüyor. Nietzsche'nin "ebedi dönüş" ve "amor fati" kavramlarını "yaşamın bütünlü-

ğü" kavramı üzerinden ele alan Çelik, geçmiş olayları bir anlatı çerçevesinde ele aldığımızda, yaşam dediğimiz anlatının bütününde tekil eylemlerin aslında gelecekte geçmişe doğru işleyen yazınsal bir anlatı mantığı ile uyumlu olduğunu görebileceğimize işaret ediyor. Çelik, bu şekliyle Nietzsche'nin *amor fati* kavramındaki "sevgi" payesinin, yazgıya değil de anlatının, öykünün sevgisi olarak, *amor narratio*'ya ait olduğunu savunuyor. Çelik'in yazısında Nietzsche'nin yaşam kavramı, yazılıp bitmiş, kapalı bir anlatı değil, sürekli yeniden yazılan, her adımda gelecek üzerinden geçmişin yeniden kurulmakta olduğu açık bir anlatı olarak yorumlanıyor.

Sengün M. Acar Keskin, "Prokrustes'in Yatağında Doğmak: Nietzsche, Ahlak ve Ötesi" isimli yazısında, Çelik'in yazısındaki yaşam hakkındaki tartışmayı farklı bir yönde devam ettirerek bu tartışmayı Parkan ve Talay'ın yazılarında farklı perspektiflerden takip edebildiğimiz ahlak kavramı ile ilişkilendiriyor. Hakikate meydan okumanın aracı olan metafor kavramını işe koşan Acar, spesifik olarak "Prokrustes'in yatağı" metaforunu ahlak ve yaşam arasındaki ilişkiyi Nietzsche felsefesi bağlamında yeniden kurmak için düşünmeye davet ediyor. Acar'a göre metaforlar, Nietzsche tarafından kendisini hakikat olarak konumlandıran yaşam yorumlarında varolan işleyiş mekanizmasını yeniden düşünmek için kullanışlı bir alet kutusu sağlar. Acar, başvurduğu "Prokrustes'in yatağı" metaforunu ahlakın insanı daima kendi ölçülerine çekmeye çalışmasını, "yeni" olanla karşılaştığında onu tanıdığı, bildiği forma indirgemesine, hali hazırda sahip olduğu kalıplara eşitlemesine işaret etmek için kullanıyor. Acar, Nietzsche'nin tek ve doğru bir anlamdan ziyade bir anlamlar çokluğundan söz edilebileceğimize ve hiçbir yorumun da yaşamı olduğu gibi veya doğru biçimde kavradığının ileri sürülemeyeceğine ilişkin görüşlerinin altını çizerken, yaşamla kurulan her bağın, dünyayı tıpkı bir metaforun dolayımında olduğu gibi bambaşka anlamlarla donattığını söylüyor. Güç istenci, sürü ahlakı ve *décadence* gibi Nietzsche'ye özgü kavramlarla yaşam ve ahlak arasındaki ilişkiyi tartışan Acar, kişinin ancak kendi olmasına olanak tanıyacak bir eğitim ile düşünmeyi öğrenebileceğini ve "yeni" olanı dünyaya getirebileceğini dile getiriyor.

Kitabın son yazısı olan "Nietzsche'de 'Yaşamı Evetleme' veya 'Gülmeye ve Dansa Davet Olarak Felsefe' isimli çalışmasında Necdet Yıldız, Acar'ın yaşam tartışmasını sürdürerek yaşamı

evetlemenin neden felsefi bir problem olduğunu üç eksen üzerinden tartışıyor: Metafiziğe karşı fizyolojik düşünce, yaşamın salt biyolojik canlılık olarak algılanmasına karşı güç istenci düşüncesi ve nihilizm tehlikesine karşı ebedi dönüş düşüncesi. Yıldız, Nietzsche'nin felsefesinin *ethos*'unu yaşamı evetleme ve *logos*'unu ise ebedi dönüş düşüncesi olarak belirliyor ve onun felsefesinin birincil etik değerinin yaşamı evetlemek olduğunu söylerken, bunun teorik anlatımının ancak "ebedi dönüş" düşüncesinde bulunabileceğini iddia ediyor. Nietzsche felsefesinin *pathos*'unun, onun bizi teşvik ettiği varoluş biçiminin, insanların hem ruhlarını hem de bedenlerini yükseğe çıkaran duyguların biçimleri olan gülmek ve dans etmek olduğunu söyleyen Yıldız'a göre böyle bir *pathos*'la yaşayan kişi yaşamın bütün getirdiklerini, bunlar en büyük acılar olsa dahi bir gülüşle karşılar, yaşamın getirdiği her şeyle dans eder. Yaşamı evetleme etiği ve ebedi dönüş kavramı mantığı dahilinde düşünüldüğünde bunun anlamı, tek bir anda olan onaylamanın, tüm ebediyeti onaylamak demek olmasıdır. Yıldız'ın yazısı böylelikle, Nietzsche'nin felsefesinin bir yaşam felsefesi olarak, tıpkı yaşam gibi her seferinde hem tıradık hem de yeni olduğunu ve akışkanlığını hiç yitirmediğini anlatıyor.

Nietzsche'nin felsefesindeki meselelere odaklanan bu derleme, Nietzsche'nin bize o çok tanınan gelen kavramlarının, "ebedi dönüş"ün, "amor fati"nin, "üstinsan"ın, "güç istenci"nin, "dekadans"ın, "nihilizm"in, unutmamanın, hatırlamanın; kendilerini nasıl "yeni"lediğini çoğul bir gözle anlamak için Nietzsche'nin yapıtları ve çağa aykırı düşünceleri arasında farklı yorumları ve birbiriyle çatışan savları da dahil ederek yol alıyor. Kitabın "yeni"yi yaratmak, "yeni" bir yaşamın izini sürmek, kişinin nasıl "kendi olacağını" bulmak ve en çok da bugün çok ihtiyacımız olan güç istencimizi artırmak için verimli tartışmalara kapı aralayacağını umuyoruz. Bu kolektif çalışmanın hazırlanma sürecindeki işbirliklerinden ötürü tüm yazarlara ve Stegmaier'in metninin çevirisi için Nihat Ülner'e, yazısının Türkçede yayınlanmasına izin verdiği için Werner Stegmaier'e, son olarak tüm süreçteki destekleri için Goethe Enstitüsü Ankara Kütüphane ve Bilgi Merkezi Müdürü Ahmet Terkivatan'a ve ViraVerita ekibine çok teşekkür ederiz.

Ankara, 2020

Dünyaya Yeni Nasıl Gelir?

Nietzsche'nin Aşırılık Büyüsü

Werner Stegmaier

(Çeviren: Nihat Ülner)

Giriş

Nietzsche, felsefe için yeni bir nirengi noktası oluştururken özel bir strateji, kendi deyişiyle "aşırılık büyüsü"nü¹ geliştirmiştir. Bu incelemede ilkin Nietzsche'nin karşısına çıkan en önemli problemler, sonra da önerdiği aşırı çözümler gözden geçirilecektir. Son olarak, tam da Avrupa aydınlanmasının başlangıcını temsil eden Sokrates'in bu aydınlanmayı başlatmak için Nietzsche'ye göre aşırı tahrik ve büyüleyicilikten nasıl yararlandığı serimlenecektir.²

Filozoflar yeni olanı dünyaya nasıl getirirler? Felsefede *yenilik* nasıl meydana gelir? Bu sorunun kendisi de yenidir zaten. Çünkü filozoflardan, basitçe dünya ve insan yaşamının başlıca konuları hakkında insanları aydınlatmaları beklenildiği sürece, aslında onlardan yeni şeyler değil de, yalnızca daha hakiki olan ve daha açık olanı ortaya koymaları beklenmektedir. Ne var ki hakikat ve açıklık bizatihi olarak bir sorun haline gelmiş bulunmaktadır, hem de hayli uzun zamandan beri. Bugünün filozofları, en azından birçoğu, hakikatin bilgisine sahip olamayacağımızı bilirler. Nietzsche'nin söylediği gibi, eğer hakikatle, idealarımızın nesnelerle –yani her zaman sadece kendi idealarımıza sahip olabildiğimiz nesnelerle– özdeş olduğu kastediliyorsa bu böyledir. Dolayısıyla günümüzde filozoflar biliyorlar ki dilimizin kavram-

¹ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente – Herbst 1887 bis März 1888*, de Gruyter, Berlin 1970, s. 176 (Fragman 10 [94] (214)).

² Bu inceleme, 16.11.2019 ve 1.12.2019 tarihlerinde Ankara'daki Goethe Enstitüsü ve Tutzing'deki Evangelische Akademie'de sunulan konuşmalara dayanmaktadır. Ahmet Terkivatan, Henning Ottmann, Manuel Knoll ve Andreas Urs Sommer'e davetleri için teşekkür ederim.

larına ilişkin ne kadar kesin bir açıklama getirilirse getirilsin, bu durum değişmez; çünkü dil, nesneleri doğrudan ve olduğu gibi yansıtmaktan çok, nesneleri kendisine göre serimlemektedir. Buna rağmen binyıllar ve yüzyıllar boyunca filozoflar hep yeni şeyler dile getirmiştir, hatta biz, üstelik günümüzde giderek kısalan aralıklarla, felsefede daima yeni şeyler bekliyoruz. Bugün on yıldan daha eski olan bir düşüncenin, hala hakiki ve açık olup olmadığından şüphe ediyoruz. Bugün, felsefenin uzun zamandır gurur duyuyor olduğu ebedî hakikat ve açıklığa artık kimse inanmıyor.

Gelgelelim, yeni şeylerin dünyaya geldiğine şüphe yokmuş gibi gözüküyor: Apaçaktır ki dünya durmadan değişiyor. Her çağ, değişen dünyayı hep daha hızlı biçimde algıladığını düşünüyordu ve biz de (herhalde haklı olarak) özellikle böyle düşünüyoruz. Buna rağmen filozofların bu değişimleri algılaması, böylelikle de kendilerinden de söz ettirmeleri kolay olmamıştır. En azından, en meşhur filozofların birçoğunun sesini duyurma ya da, deyim yerindeyse, kendini kabul ettirme konusunda hayli zorlandığı bir gerçektir. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yazılması on yıl sürmüş ve kitap, kendini hakkıyla duyurmak için yeni, kapsamlı biçimde gözden geçirilmiş bir baskıya ihtiyaç duymuştu. Schopenhauer'in *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya'sının* ün kazanması için 25 yıl ve ek bir cilt gerekmişti. Kierkegaard'ın eseri 50 yıldan fazla bir süre boyunca Danimarka'nın dışında marjinal bir felsefe olarak görülmüştü – yani ta ki varoluş felsefesi yaygınlık kazanana dek. Ve bugün hakkında konuşacağımız Nietzsche de, dünya çapında bir üne sahip olduğu zaman bu durumu zihnen idrak edemiyordu artık. Ayrıca, bilindiği gibi kitaplarını büyük ölçüde kendisi bastırmak zorunda kalmıştı. Felsefedeki yeni pratiğin toplumsal bir devrime dönüşebilmesi için Marx'ın bir Lenin'e ihtiyacı vardı. Belki şimdi de dünyadaki değişimleri irdeleyen ama sesleri henüz bize ulaşamamış olan filozoflar vardır. Belki de hiç sesini duyuramayan ama aydınlatıcı olan felsefeler günümüzde mevcuttur. Medya dünyasıyla içli dışlı olan bazı gençler, gayet kendinden emin şekilde artık kitap okumadıklarını itiraf ediyorlar. Gelgelelim, Batı dünyasında felsefeler şimdiye dek daima kitaplar sayesinde dünyaya gelmişlerdir.

Nietzsche'nin büyük bir filozof olarak anlaşılması için ölümden sonra otuz yıl geçmesi gerekmişti. Nietzsche kendi zamanında hem felsefede hem de dünyada meydana gelen büyük

değişimlerden söz ederdi: Yeni olanı, yeniliği, kendi deyişiyile değerlerin yeniden değerlendirilmesini *istiyordu* ve böylece günümüze kadar insanları hem kızdırdı hem de cezbetti. Ama Nietzsche artık, hakikat ve açıklığın geleneksel ölçütlerine bağlı bir filozof değildi; eleştirel bir filozof olarak her ikisini de artık naif görüyordu. Hakikat ve açıklık yerine Nietzsche *problemlere*, dünyada ve felsefede yaşanan büyük değişimlerin bizzat yarattığı problemlere yöneldi. Ama bu problemler basit bir biçimde karşımıza çıkmaz. Onları görüp derinlemesine anlamak ve önemlerini değerlendirebilmek gereklidir. Nietzsche'ye göre filozofların birinci görevi işte buydu: Kendi çağlarını felsefi bir tavırla kavramak. İkinci koşulsuz, bu tür problemlerle uğraşabilecek cesarete sahip olmak, onlara dayanabilmek, bu yolda uzun bir süre yalnız kalmak, başka kimse tarafından anlaşılmamak ve sonuçta bu durum karşısında yıkılmadan yıllarca ve onyıllarca uğraşabilmektir. Bunun ne kadar zor olduğunu Nietzsche mektuplarında tekrar tekrar dile getirmiştir. Üstelik söz konusu mektuplar, Nietzsche'ye yakın olsalar da onunla birlikte ilerlemeyen ve kendi deyişiyile yaşadığı "zorluklar" bakımından onun yanında olamayan yakın arkadaşlarına yönelik yazılmıştır. Yapılması gereken üçüncü şeyse, bu problemleri herhangi bir biçimde kamusalılaştırıp yaygınlık kazandırmaktır, ki Nietzsche bunu kendi deyişiyile "aşırılık büyü" yoluyla yapmaya çalışmıştır da. Bu sayede hayli kapsamlı ve yoğun bir etki elde etmesine etti belki ama söz konusu "büyü" aynı zamanda Nietzsche'nin kendi felsefesine de dönerek etki etti: Onun felsefesi şimdi, aşırı görünen ve tam da bu nedenden ötürü ancak kısmen inandırıcı olan bir felsefe olarak önümüzde durmaktadır.

Bu incelemede Nietzsche'nin "aşırılık büyü"nü üç adımda irdeleyeceğim: Önce Nietzsche'nin gördüğü ve göğüs germeye çalıştığı problemlerle başlayacak, sonra bu sorunlara getirdiği çözüm önerilerinin aşırılığına atıfta bulunacak ve son olarak da Nietzsche'nin şaşırtıcı biçimde tam da diyaloga dayalı aydınlanma edimi sayesinde aşırılığın büyüüne karşı binyıllarca geçerli kalacak biçimde önlem almış gibi gözükken Sokrates örneğinde tanıtladığı "aşırılık büyü"nü inceleyeceğim.

I. Nietzsche'nin Problemleri

Öncelikle, Nietzsche'nin üstesinden gelmeye çalışıp kendisi tarafından da önemli olarak adlandırılan en önemli problemler-

den bazılarını kronolojik olarak sıralayacağım. Böylece saptadığım on problemi ortaya koyup Nietzsche tarafından yayınlanmış eserlerle bağlantılandıracağım:

1. *Tragedya'nın Doğuşu*'nda, Nietzsche **Avrupa kültürünün çöküşü** problemiyle karşı karşıyaydı. – "Avrupa", ona göre, politik, coğrafi veya ekonomik bir entite değil, Yahudi-Hristiyan geleneğinin ve Yunan Kültürünün kültürel ve felsefesi mirasçısıydı.

2. *İnsanca Pek İnsanca*'da, kültürlerin giderek birbirine karıştığı ve dünya toplumunun dünya çapında bir ekonomi yönetimini göreve çağırdıkları bir çağda **dünyanın topyekun yönetimi** problemini (*İnsanca Pek İnsanca* I, 23-25) ele aldı;

3. *Tan Kızılığı*'nda Nietzsche, **Avrupa ahlakının kendi hakkındaki yanılgısı** sorununu irdeledi. Nietzsche'ye göre bu yanılgı hem Avrupa'nın hem de dünyanın bundan sonraki gelişimini engellemektedir, çünkü ahlak felsefecileri yalnızca "kendi çevrelerinin, kendi sınıflarının, kendi kiliselerinin, kendi çağ tinlerinin [*Zeitgeist*], kendi iklimlerinin ve kendi bölgelerinin ahlak anlayışını" biliyorlardı ve "farklı halklar, çağlar, geçmişler konusunda iyi bir bilgiye sahip olmadıkları gibi böyle bilgilere de pek meraklı olmadıkları için, bunlar birçok ahlakın karşılaştırılması sonucu belirseler dahi ahlakın asıl sorunlarıyla hiç yüz yüze gelmemişlerdi. Şimdiye kadarki tüm 'ahlak bilimi'nde –kulağa ne kadar tuhaf gelirse gelsin– bizzat ahlak sorununun kendisi eksikti: Burada problematik bir durumun söz konusu olduğuna dair herhangi bir kaygı yoktu." (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 186)

4. *Şen Bilim*'de **nihilizm** problemi kendini Nietzsche'ye dayatmıştı; Nietzsche'ye göre Avrupa ahlakı nihilizm üzerinde temellenmiştir ve onu giderek sağlamlaştırmaya devam etmektedir. En yüce değerler olan Tanrı, hakikat, akıl ve bu değerlere bağlı olan her şey değerini Nietzsche'ye göre bariz biçimde yitirmiştir. Nietzsche'nin bu sürece geri dönüp baktığında aldığı bir not şöyledir: "[Bu değerlerin değersizleşmesi] Modern dünyamızın asıl *trajik problemi* ve gizli yoksunluğu olarak tüm diğer yoksunlukların açıklamasıdır [...] *Bu problemin bilincine varılması benle birlikte söz konusu oldu.*" (*Nachlass* 1886/87, 7[8], s. 291)

5. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de, bu problemler, **hakikat istenci** problemine mahal vermiştir. Hakikate ulaşmanın mümkün olmadığı çoktan beri bilinmesine rağmen Nietzsche bu problemi "gören, ona gözünü diken, onu göze alan ilk kişi"nin kendisi ol-

duğuna neredeyse inanmamaktadır. “Ve bu problemi dillendirmek dahi cesaret isteyen bir iştir, belki de bundan daha büyük bir tehlike yoktur.” (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 1)

6. Daha sonra yazdığı eserlerinde, özellikle *Şen Bilim*’in daha geç yayınlanan *Beşinci Kitabı*’nda, *Ahlakın Soykütüğü*’nde ve *Putların Alacakaranlığı*’nda, durdurulamaz bir demokratikleşmenin sürdüğü bir çağda kişilerin ve kişilik biçimlerinin **mertebe düzeni** problemiyle karşılaştı. Nietzsche’ye göre herkes “en yüksek problemlerle uğraşma hakkı”na sahip değildir, çünkü herkes bunun için gerekli “tinsel yükseklığe ve kudrete” sahip olamazdı (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 213). İlk dördünden birkaç yıl sonra yayınlanan *Şen Bilim*’in *Beşinci Kitabı*’nda Nietzsche bir de şunları ekler: “Bir düşünürün problemlere ilişkin kişisel bir tavır ortaya koyması, yani bu problemlerin onun kaderini, ıstıraplarını ve aynı zamanda en büyük mutluluğunu meydana getirmesi ve bir düşünürün problemlere ‘kişisel olmadan’ yaklaşması, yani problemlere sadece düşüncenin soğuk-meraklı duyargalarıyla bakması arasında büyük bir fark vardır. İkinci tavidan bir şey çıkmaz, en azından buna söz verebiliriz: Çünkü büyük problemlerle uğraşmak (eğer onların kavranabildiklerinden yola çıkarsak) kurbağalar ve bünyeleri zayıf olanlar tarafından sürdürülebilecek bir şey değildir.” (*Şen Bilim*, 345; ayrıca bkz. *Şen Bilim*, 373). Nietzsche tinsel anlamda **mertebe düzeni** problemini özellikle *kendisine has* bir problem olarak beyan etmişti, çünkü başka pek kimse bu problemi görmeye ya da dile getirmeye cesaret edemiyordu (*İnsanca Pek İnsanca I Öndeyi*, 7).

7. En son eserlerinde, örneğin *Deccal*’de Nietzsche, belirtik olarak topyekun biçimde Hıristiyanlığa saldırırken, alttan alta olagelen her şeyi **evetleme** problemiyle uğraşır. Hedefindeki konu, hınç duygularında kendini gösteren ahlaki ön yargılarıdır; dolayısıyla evetleme problemi, yalnızca kötünün mecrasında değil, aynı zamanda iyinin mecrası ya da iyinin yanlış yoldan kötü olarak gösterilmesi bakımından da “hınç duygusundan özgürleşme problemi”ne bürünmüştür. Nietzsche’ye göre hınç duygusundan özgürleşmeden ön yargısız biçimde felsefe yapmak mümkün değildir (*Ecce Homo*, “Neden Böyle Bilgeyim”, 6). Böylesi ön yargısız bir evetleme yetisine “*amor fati*” adını da vermiştir; üstelik bu özelliği tam da “İsa tipi”nde ya da “kurtarıcı psikolojisi”nde saptar (*Deccal*, 28): Nietzsche’ye göre İsa, gerçekliğin karşısında dogmasız biçimde ve gerçekliği hiçbir direnç göster-

meksizin, "tümüyle simgelerin ve akıl almazlıkların içinde yüzen bir varlığa" kavuştu (Deccal, 27-31).

8. *Ecce Homo*'da, Nietzsche savaş problemi üzerine düşünmektedir. Birçokları Nietzsche'yi, savaş destekçisi olarak kabul etmektedir ama aslında onun savaşta evetlediği nitelik ödünsüz rekabetti ve bu felsefe için, hatta özellikle felsefe için geçerlidir. Felsefedeki mevcut durumu olduğu gibi bırakamazdı. Felsefede Nietzsche "direnç aramaktadır: "Saldırganlık asabiyeti [*Pathos*], zorunlu olarak güce içkin bir niteliktir – tıpkı intikam arzusu ve kuyruk acısının [yani hınç; yazarın notu] zayıflığa içkin olduğu gibi. [...] Gereksinim duyduğu rekabet, saldırganın kendi gücünü ölçtüğü bir tür ölçüdür; her tür büyüme edimi daha kudretli bir rakibin karşısına çıkmakla kendini gösterir –ya da daha büyük bir *problem*in karşısına çıkmakla kendini açığa vurur, çünkü savaşçı bir nitelik taşıyan bir filozof *problemleri* de düelloya davet eder." Ve bunu yaparken, kendisini küçük düşürmeyi de göze almaktadır: "Kamusal alanda, beni ifşa etmeyen tek bir adım bile atmadım: Budur doğru eylem konusunda *benim* ölçütüm." (*Ecce Homo*, "Neden Böyle Bilgeyim", 7)

9. Buysa, Nietzsche'yi *felsefenin biçimi* problemiyle karşı karşıya getirir: Eğer herkes için aynı problemler ve aynı çözümler söz konusu *değilse* ve derin kökler sarmış hınç duygularına karşı mücadele *ancak* saldırgan bir asabiyetle gerçekleştirilebiliyorsa, "yeni problem" artık "iletişim" haline gelir ve bu bir hakikat sorunu değil de "hakikilik" sorununa dönüşür (*Nachlass* 1884, 26[407]; 259). Zira o dönemin idealist filozofları ve mekanik doğa bilimleri dünyayı bir bütün olarak açıklayabileceklerini iddia ediyorlardı, oysa asıl yapmak istedikleri şey dünyanın "çok-anlamlı karakterini ortadan kaldırmak"tı (*Şen Bilim*, 373). Onların amacı, dünyanın sistemleştirilebilen ya da hesaplanabilen yüzey-selliklerinden ibaret olan bir hakikat sayesinde kendilerini teskin etmektir. Nietzsche'ye göre bu yüzeyselliklerin altında şematize edilemeyecek kadar çok-sesli olan "yaşamın müziği"ni duymak mümkün olmayacaktır (*Şen Bilim*, 372). Ama Nietzsche'nin gözünde "sanatçı olmayan herkesin 'biçim' diye adlandırdığı" şey "içerik" haline gelmiştir: Yaşamın müziği aynı zamanda müzik olarak da iletilmelidir. Ama "böylelikle tersine bir dünyaya ait olunur: Çünkü bu durumda içerik salt biçimsel bir nitelik kazanır – ve buna yaşamımız dahildir." (*Nachlass* 1887/88, 11[3], 9 vd.)

10. Yaşam bağlamında, yani somut olarak kendi fiziksel ve

ruhsal yaşamı bağlamında Nietzsche daima **beslenme** [Diät] problemini ele almıştır. Ama bu problemi yalnızca sağlıklı beslenme meselesiyle sınırlamaz, rühist koşullar altındaki gündelik yaşamı da kasteder. Yediğimize ve içtiğimize göre farklı düşünürüz. Kolayca gözden kaçtığı üzere, Nietzsche bu probleme hem eserlerinde hem de mektuplarında sürekli olarak ilgi göstermiştir. Ne var ki kendi yaşamında bu sorunu çözmeyi ancak zaman zaman başarabilmiştir.

II. Nietzsche'nin Problemlere Bulduğu Aşırı Çözümler

Nietzsche bu problemleri belirttik ve ayrıntılı bir biçimde dile getirmekten çok onlara değinmekle yetinmesine rağmen bu problemlere doğrudan ve derinlemesine eğilmektedir: "Derin problemlere, soğuk suyla banyo yapar gibi yaklaşıyorum – hızla suya girip hızla çıkıyorum. Böyle yaparak derinlere, yeterince *aşağıya* inilemediği görüşü, sudan korkanların, soğuk suya düşman olanların batıl inancıdır; onlar deneyim olmadan konuşuyorlar. [...] En azından, öylesi ürkek ve hassas hakikatler vardır ki, bunlar ancak aniden ele geçer – o hakikatleri ya *gafil avlayacak-sın* ya da peşini bırakacaksın." Nietzsche'ye göre bu kısa ifade biçiminin "değerli bir tarafı daha vardır. Benim uğraştığım türden problemlere ilişkin olarak söyleyeceğim şeyleri kısa bir biçimde söylemem gerekir ki sözlerim daha da kısa duyulsun" (*Şen Bilim*, 381). Çünkü tinsel mertebe düzeninin gereği olarak herkes her şeyi anlayamaz, dolayısıyla özellikle de problemlerin derin düzeylerinden esirgenmelidir.

Gelgelelim, bu aynı zamanda Nietzsche'nin sesini duyurma ve anlaşılma problemi olduğunu gösterir ki akıl sağlığının hâlâ yerinde olduğu son günlere dek bu durum sürmüştür. Nietzsche'nin giderek artan huzursuzluğu (ilk elden öyle anlaşılabilirdiği üzere) aşırılığa, serimlemelerindeki sivriliklere, polemik tarzındaki keskin ve saldırgan ifade biçimlerine, tekrar ve tekrar suçlandığı üzere dizginsiz kendine özgü üsluplaştırmalara neden olmuştur. Ama söyleyebileceğimiz her şey bundan ibaret değil.

Kısaca Nietzsche'nin ele aldığı problemler konusunda önerdiği çözümlere bir göz atalım:

1. Richard Wagner'in bütünlüklü sanat eseri (*Gesamtkunstwerk*) kavramından esinlenerek, **Avrupa kültürünün çöküş**

sürecini tersine çevirip kültürel bir *yükselişe* ve nihayet “insanlığın daha yüksek terbiyesi”ne katkıda bulunabileceğine inanıyordu (*Ecce Homo*, “Tragedyanın Doğuşu”, 4).

2. **Dünyanın bütüncül idaresi** problemi bağlamında öyle görünüyor ki Nietzsche uzun vadede bunu yapabilecek insanlardan oluşan bir “kastın terbiyesi”ni gerekli görmektedir. Belirtik biçimde buna Yahudileri de dahil eder (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 251). Ama Nietzsche’ye göre ilk atılması gereken adım milliyetçiliğin aşılması ve *Avrupa’nın birleşmesidir*. Nietzsche yine de Avrupa’nın dünyanın bir bütün olarak idare edilmesiyle ilgili görevleri yerine getirebileceğine inanıyordu. Bunun başlıca nedeni, Avrupa’nın şimdiye dek yapıcı bir öz-eleştiriye bulunmayı en güçlü şekilde becerebilmiş olmasıdır. Bugün belki akla yatkın gelen bu öneri o zamanlar vizyoner bir görüş sayılırdı. Nietzsche buna bir de “yeni bir kölelik türü” problemini ekler. Ne var ki bu saldırgan kavramla bir kölelik toplumunu kastetmiyor, sıkça suçlandığı üzere o kadar ileri gitmiyordu. İnsanların büyük çoğunluğunun böylesi bir önderliğin görevlerine, alınması gerekli olan kararlara etkide bulunacak durumda olmadıklarından ötürü onlara ancak çalışarak hizmet edebileceğini kastediyordu.

3. **Ahlak** problemi konusunda da Nietzsche, bir “efendi ahlakı” ve bir “köle ahlakı” arasında ayrım yapmanın yararlı olacağını düşünüyordu. Ancak bununla da bir ahlakın diğerini boyunduruk altına almasını değil de, bir ahlakın diğerine göre daha yüksek bir sorumluluğa sahip olmasını kastetmektedir. Bu da aynı zamanda insanın yeni gelişim olanaklarının görüş alanımıza getirilmesi ve yeni değerlerin yaratılmasını içermektedir (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 260).

4. Yayınlanmış eserlerinde çok çekimser bir biçimde ele aldığı **nihilizm** problemi konusunda Nietzsche, sadece kendine sakladığı notlarında çok daha radikal bir tavır sergiler: Nietzsche, kitlelerin arasında bir kez yaygınlık kazanmış olan bir nihilizmin bir “yok etme istenci”ni ve bir “öz-yıkım istenci”ni, yani “hiçliğe götüren bir istenç” doğuracağını ve bu durumun “erk sahiplerinin zorunlu olarak [kitlelerin] cellatlarına dönüşeceğini” düşünüyordu (*Nachlass* 1887, 5[71]; 215 vd.). Bu elbette güçlü bir öngörü sayılırdı, özellikle de Almanya bakımından. Ama öte yandan nihilizm konusunda şunun altını iki kez çizir: “Nihilizm *normal* bir durumdur.” (*Nachlass* 1887, 9[35]; 350) Demek ki bu aşırılık durumunun içinde uzun vadeli ve akli başında bir biçim-

de yaşayabilmek zorunludur ve bu, “değerlerin yeniden değerlendirilmesi” (*Ahlakın Soykütüğü* III, 27) sürecinin içinde yeni değerler yaratılabiliyor ya da kabul edilebiliyorsa mümkündür. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra nihayet Almanya’da da bu başarılmış gözükmetedir.

5. Aynı biçimde **hakikat** problemine de Nietzsche aşırı bir tepki gösterir; eğitim yoluyla edinilmiş hakikat istencinin karşısına alternatif olarak dirimsel bir önem taşıyan hakikatsizlik, yanıltma ve öz-yanıltma istencini çıkarır: “Varsayalım ki biz hakikati istiyoruz: Peki neden hakikatsizliği yeğ tutmuyoruz? Ve belirsizliği? Hatta bilgisizliği?” (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 1)”. Çünkü yaşamın onlara da ihtiyacı var; Nietzsche’ye göre “hakikatsizliği yaşamın bir koşulu” olarak kabul etmek gerekir; ve yaşam için gerekli olan bu hakikatsizliklerin arasında belki tam da mantık, metafizik ve ahlakı saymak gerekir (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 4)”.

6. Nietzsche’de **mertebe düzeni** problemi, “asıl filozoflar” açısından “Kant ve Hegel’in asli timsallerini oluşturdıkları felsefe işçileri”ni aşırıp “emredenlere ve yasa koyuculara” dönüşmeleri gerektiği bağlamında yer alır; gerçek filozofların Nietzsche’ye göre “yaratıcı bir elle geleceğe uzanmaları” ve geleceğe akla yatkın bir nirengi noktası sunmaları gerekir (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 211).

7. Hınç olmadan **evetleme** probleminin bir çözümü olarak *amor fati* kavramı kendi başına aşırı ve hatta paradoksal bir kavramdır; Nietzsche’ye göre (hemen hemen hiç bilgi sahibi olmadığımız tarihteki İsa değil de) Nietzsche’nin “İsa tipi” dediği tip misali “evanjelik bir pratik” içinde her şeyi olduğu gibi direnç göstermeden sevebilmek ve böylece bahtiyar olmak gerekir. Ne var ki “her şey” deyince gemi azıya alan hınç duygularını da kapsar bu tavır.

8. Nietzsche’nin ortaya koyduğu biçimiyle **savaş** probleminin çözümü –yani tam da rakiplerin güçlü olduğu yerde saldırgan bir felsefe ediminin gerekliliği olarak savaş problemi– Nietzsche’ye göre aşırılık istencinin ta kendisi olsa gerek, ki Nietzsche aslında düşünceli, anlayışlı ve nazik bir insan sayılırdı.

9. İnsanın hayli kaygılı olduğu ve alimce eserler yazabilme dinginliğine sahip olmanın pek bir teselli vermediği bir durumda **felsefe yapma** problemini Nietzsche felsefe yazarlığının o zamana dek duyulmamış çeşitlilikteki birçok biçimini kullanarak

çözmektedir: Heyecan dolu incelemelerden tarafgir denemelere, taşı gedğine oturtan özlü sözlerden çok-perspektifli aforizma kitaplarına, saldırgan kavga yazılarından muzip şiir dizeleri ve düşünümsel şiirlere kadar büyük bir çeşitlilik söz konusudur. Nietzsche yazılarında huzursuz edecek ölçüde farklı şeyler söylediği gibi çoğu kez bilinçli olarak bir bilmece misali dile gelir. Sonuçta *Böyle Dedi Zerdüşt*, mağarada yaşayan, yaşam hakkında üstün bilgilere sahip olan, ancak onyıllık aralarla insanların arasına karışıp onlara "üstinsan", "güç istenci" ve "ebedi dönüş" gibi öğretilerden söz eden –ve kimse tarafından yeterince anlaşılmayan– yarı tarihsel, yarı mitolojik bir filozofa ait aynı anda hem epik, hem dramatik, hem diyalog biçiminde hem de *şarkıya benzer* bir didaktik şiir [*Lehrdichtung*], Nietzsche'nin kendi gözünde yapıtının merkezi ve zirvesi haline geldi. *Böyle Dedi Zerdüşt* yazarlık açısından örnek bir aşırılıktır. Nietzsche o kitaba bir müzik parçası, "yaşam müziği" gözüyle bakıyordu.

10. **Beslenme** probleminin iyi, yani Nietzsche'nin anladığı anlamda sağlıklı biçimde felsefe yapabilmek açısından belirleyici olduğunu düşünüyordu. Uygun bir "diyet", Nietzsche'ye göre "tinin uzaklara yürümesini, yükseklere uçmasını, her şeyden önce de uçup gitmesini mümkün olduğunca kolaylaştırmalıdır" (*İnsanca Pek İnsanca* II, Öndeyi 5); kötü bir beslenme biçimininse düşüncelerimizde çakılıp kalmamıza neden olabildiğini düşünen Nietzsche'ye göre felsefe "aslında kişisel bir perhiz içgüdüsüdür" (*Tan Kızılığı*, 553).

Aşırılığın Büyüsü: Nietzsche ve Sokrates

Nietzsche'nin aşırı problemlere aşırı ifadelerle dile getirdiği aşırı çözümler, özellikle de hakikat akıl ve ahlak ile ilgili olduğu durumlarda arında ürkütür ve herkesin dikkatini çeker: "Bizim için savaşılan büyü, düşmanlarımızı bile cezbedip kör eden Venüs'ün gözü, aşırılığın büyüsidür, tüm uç noktaların taşıdığı o baştan çıkarıcı niteliktir: Biz immoralistler – biziz, en uç noktada yer alan ..." (*Nachlass* 1887, 10[94]; 510). Ama şu var ki felsefi gelenek, Sokrates'in başlattığı gibi tam da hakikat arayışı, akıl ve ahlak üzerine kuruludur. Nietzsche işte tam bu noktada en uç tavrı sergilemeyi göze alır: Bütün eserleri boyunca uğraşıp durduğu Sokrates'i, aynı anda hem özlü sözler ve aforizmalardan oluşan bir kitap hem de geç dönemine ait bir kavga yazısı olan *Putların Alacakaranlığı*'nın bütün bir ana bölümünde bir kez daha

ele alıp, onu felsefeye yeni bir nirengi noktasının nasıl geldiğini gösteren "aşırı bir vaka" olarak sunar (*Putların Alacakaranlığı*, "Sokrates'in Problemi", 9). Bu konudaki temel düşüncesini daha *Tan Kızıllığı* 544'te özetlemiştir:

"Platon'un diyaloglarındaki her karşılıklı konuşmada içten içe süregiden o kesintisiz sevinç çılgınlığını duymayan biri –yani akılsal düşüncenin o yeni icadından dolayı atılan o sevinç çılgınlığını duymayan biri– Platon'dan ne anlar, Eski Çağ felsefesinden ne anlar? Eskiden kavramların, genellemenin, çürütmenin, *stretto*'nun kesinlikli ve açık zihinli oyunu oynandığı zaman, belki müziğin kesinlikli ve açık zihinli o eski büyük kontrpuancılarının da bildikleri bir esrime kaplardı insanların ruhunu. O zamanlar Yunanistan'da, insanların zihinlerinde hâlâ başka, daha eski, vaktiyle kadir-i mutlak bir zevk anlayışı varlığını sürdürüyordu; yeni anlayış o kadar büyüleyici bir kontrast oluşturunuyordu ki, insanlar 'tanrısal bir sanat' olarak görülen diyalektiğe bir aşk çılgınlığına kapılmışçasına övgüler düzüp geveleyip duruyordu."

Putların Alacakaranlığı'nda Nietzsche bu yeniliğin nasıl başarıyla yapılmış, Sokrates'in Atinalılara sesini nasıl duyurabilmiş olabileceğini sorar. Çünkü "Sokrates kökeni itibarıyla en alt halk katmanından geliyordu. Sokrates ayak takımıydı. Sokrates'in ne kadar çirkin olduğunu hâlâ görebiliyoruz. Ama başlı başına bir itiraz noktası olan çirkinlik, Yunanlılarda neredeyse bir çürütme argümanı sayılır" (*Putların Alacakaranlığı*, "Sokrates'in Problemi", 3). Atinalılar bu çirkinliği hayra alamet olarak görmüyorlardı. Hatta Sokrates'in kendisi (en azından Platon ona *Phaidros* diyalogunun girişinde öyle dedirtiyor) kendisini bir ucube olarak görüyordu. O metinde kendisini Yunan mitolojisindeki en garip türden figürlere benzetir ve kendisini bir *atopootatos* olarak nitelemişti. Günümüzde bunu en iyi şekilde 'tam isabetsiz' olarak tercüme edebiliriz . İşte bu adam şimdi gelip de aşırılığa vardığı sofist bir sanat olan diyalektiğiyle yalnızca diğer Sofistleri değil, en asil Atinalıları bile acımasızca ifşa ediyordu. Buysa, Nietzsche'ye göre Atinalıların diyalektikten daha da kuşkulananmalarına yol açmasına neden olmaktadır (*Putların Alacakaranlığı*, "Sokrates'in Problemi", 6). Ama Sokrates bu işin peşini bırakmadı. Nietzsche, Sokrates'e yön verenin bir tür "nefsi müdafaa" (*Putların Alacakaranlığı*, "Sokrates'in Problemi", 5), asil olanlara yönelik bir "ayak takımı hıncı" olup olmadığını sorar (*Putların*

Alacakaranlığı, "Sokrates'in Problemi", 7). Ama ne olursa olsun diyalektiğinin sesini duyurmayı başarmıştır da: Asil Atinalıları diyalektiğiyle cezbederek başarmıştır bunu (*Putların Alacakaranlığı, "Sokrates'in Problemi", 7).* Daha önce Nietzsche "büyü"den söz ederken, şimdi "cezbetme" sözcüğünü adeta okurların zihnine kazır, art arda altı kez kullanır. Sokrates'in rekabet, zafer ve ödül odaklı asil ve her şeyden önce genç Atinalıların üzerindeki cezbedici etkisini ise, Sokrates'in bu diyalektikle halktan gelen alelaide ve çirkin bir erkeğin de zafer kazanıp öne çıkabileceğini göstermiş olmasıyla açıklar. Nietzsche'ye göre Sokrates felsefi diyaloglar yoluyla, Yunanlıları iki kez aşağılayan bir nükteyle rekabetin yeni bir biçimini yaratmıştır: Diyaloglarında salt akılsal sorular ve itirazlar yoluyla hakikati arıyormuş gibi yaparken hakikati hiçbir zaman bulmadığı gibi, hakikati bulmuş gibi görüldüğü yerde de, bulduğu o hakikati yeni itirazlarla yeniden sarmaktadır.

Sokrates'in Atinalı gençlerin üzerindeki etkisi, aralarındaki en asil ve en güzel olan genç Alkibiades'in ağızıyla Platon'un *Şölen'*de betimlediği üzere, neredeyse erotik düzeyde bir etkiydi. Sokrates'in erotik tavrıysa yine ironik bir nitelik taşıyordu: Genç erkekleri, kendisini baştan çıkarmaları için baştan çıkarıyordu, ama hiçbir zaman da baştan çıkmıyordu. Alkibiades bile bunu başaramamıştı. Nietzsche bütün bunları şöyle yorumlamaktadır: Platon "'Hristiyan' değil de Yunanlı olmayı gerektiren bir masumiyetle, Atina'da bu kadar güzel gençler olmasaydı Platoncu bir felsefenin de olmayacağını söyler. Felsefecinin ruhunda erotik bir baş dönmesi yaratıp ona ta ki tüm yüceliklerin tohumunu bu denli güzel bir toprağa ekene kadar da rahat vermeyen şey, o gençlerin görünüşüdür" (*Putların Alacakaranlığı, "Zamana Aykırı Birinin Gezintileri", 23).* "Korkutucu bir çirkinliğin" bu kadar cezbedici olması, elbette "aşırı bir vaka" sayılır. Nietzsche'ye göre Sokrates diyalektiğiyle başkalarına hükmedebiliyordu, çünkü hiç de saklamadığı erotik güdülerine hükmetmeyi biliyordu; böylece "iç-güdülerin anarşisi"nden kurtulmak (*Putların Alacakaranlığı, "Sokrates'in Problemi", 9).* diyalektik akıl sayesinde kurtuluşun timsali haline gelmiştir. "Tüm Yunan düşünümün akılsallığın üstüne atlarken gösterdiği fanatizm, acil bir duruma işaret eder: İnsanlar tehlike altındaydı ve yalnızca tek bir seçenek vardı: Ya yok olup gitmek ya da – absürd biçimde akılsal olmakta bu..." (*Putların Alacakaranlığı, "Sokrates'in Problemi", 10).*

Nietzsche'nin daha *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de (Aforizma 191) öngördüğü gibi, bu yolla Sokrates iç-güdülere hükmettiğini öngördüğü aklın kendisini bir iç-güdüye dönüştürmeyi ve böylelikle yaşamın içinde sağlam bir biçimde kök saldırmayı sağlayabilmiştir. Bunun sonucunda Nietzsche'ye göre "en acayip eşitleme", yani Avrupa felsefesinin ana hatlarında binyıllar boyunca geçerliliğini korumuş bulunan "akıl = erdem = mutluluk" biçimindeki sokratik eşitleme kurulmuştur (*Putların Alacakaranlığı*, "Sokrates'in Problemi", 4).

Nietzsche bütün bunları bir de kendi yozlaşma [*décadence*] kuramıyla birleştirerek, Sokrates yorumunu daha da aşırı bir noktaya götürür. Yozlaşma terimi, Nietzsche'nin geç dönem yazılarında sıkça nihilizmle aynı anlamdadır: Buna göre Sokrates nihilizmi, yani dirimsel ve yaşamı yaşamaya değer kılan değerleri yadsıyıp onların yerine bu değerleri baskı altına alacak olan –ve Nietzsche'ye göre sonraları Hristiyanlık tarafından bir kez daha iyice güçlendirilen– düşünce ürünü değerleri felsefeye ve dünyaya getirmiştir. Şimdiyse nihilizmin "normal durumu"nu örtbas eden bu nihilizm Nietzsche sayesinde yıkılır ve yerini daha önce akla hayale gelmemiş bir Yeni'ye bırakır. Nietzsche'nin uslamlamaları bu şekilde son bulur.

O halde şunu saptayabiliriz: Antik Çağ'da yeni olan, Nietzsche'ye göre akılsal temellendirmelerin kendilerine dayanarak değil de son derece asap bozucu bir etki yaratan Sokrates'in bu temellendirmelerle oluşturduğu cazibe sayesinde dünyaya gelmiştir. Nietzsche'nin bu uslamlamasına göre Sokrates'te olagelen aşırılığın büyüğü burada tahrik (*irritatio*) ve cazibenin (*fascinatio*) etkileşimi sayesinde varlık kazanır. *İrritatio* kavramının Nietzsche'nin zamanında hâlâ hastalığa göndermede bulunan bir yan anlamı varken, *fascinatio* kavramının da cinlere göndermede bulunan bir yan anlamı vardı; her iki kavram da günümüzde keskinliklerini yitirmiştir ve biz onları daha özgürce, bir yozlaşma (*décadence*) kuramının arka planı olmadan da kullanabiliyoruz. Başkalarını "cezbeden" bir kimse, yalnızca başkalarının dikkatini üzerine "çekmek"le kalmaz, onları öyle bir kendine "bağlar" ki bu kişiler istem-dışı biçimde ve kendi kararları olmadan, onu bilinmeyen ve tehlikeli yollarda da izler ki dolayısıyla her tür aydınlanmacının gözünde kuşku duyulacak bir güçtür bu. Ne var ki (ve Nietzsche'nin nüktesi de budur) Sokrates tam da aydınlanmacı yönüyle bir cazibe meydana getiriyordu. Zira kişiden

kaynaklanan bir karizma, belki kimi farklı biçimlerde ama hiçbir zaman yeterince açıklanamıyorsa, Nietzsche'nin deyişiyle, hiç de kendinden menkul bir üstün gelme yönelimi olan bir güç istenci değil de, Nietzsche'nin İsa tipi örneğinde tanıtılmaya çalıştığı gibi, istençsiz bir güç, dolayısıyla da karşı konulması neredeyse imkansız bir güçtür. Böylelikle dine hayli yaklaşılmış oluruz. Özellikle bundan ötürü Nietzsche, kendi yazıları için umduğu ve uzun sürmeden yarattığı cazibeden ötürü bir din kurucusu olarak görülmesinden kaygı duyuyordu (*Ecce Homo*, "Neden Ben Bir Yazgıyım", 1).

Sonuç

Nietzsche, cazibeye karşı hep mesafesini korudu. Richard Wagner'in cazibesinden kurtulduktan sonra cazibe olgusunu berrak bir biçimde gözlemleyebiliyordu. Bu gözle, yalnızca diyalaktığı aracılığıyla değil, aynı zamanda tüm varoluşu aracılığıyla da "aşırılığın büyüü" konusuna hakim olan Sokrates'in cazibesini gözlemleyebildi. Ama Sokrates'in aşırı tahrîği ve cazibesi sayesinde Batı aklını hayli uzun bir süre sorgusuz-sualsiz bir inandırıcılığa sahip olacak biçimde rayına oturttuysa, felsefedeki büyük yön değişiklikleri için genel olarak benzer bir durumun var olup olmadığını sormak gerekir – bizzat Nietzsche bunun bir örneğini oluşturabilir işte. Kaldı ki felsefenin tümü, aşırılığın büyüünden az çok dem vurur: Çünkü felsefe, felsefe olarak daima muazzam kapsamlı saptamalarda bulunup –saf akıl kavramı gibi– kavramları en uç noktaya varana dek sınırsızlaştırır ve tüm insanlara aynı ölçüde hitap eder. Felsefe, saf hiçbir şeyin bulunmadığı dünyada –örneğin saf akıl gibi– saf fenomenler bulmayı bekler ve bunu, bütün dünya çapında geçerli olan normlar ve değerleri temel almaya çalışarak yapar.³ Bu tavır ancak aşırılığın

³ Nietzsche'nin kendisi akıl kavramını sıkça kullanmaya devam etmişse de, onu önsel olarak tanımlanmış "saf" bir anlamda değil de değişen anlamlarda kullanmıştır; bu anlamlardan biri, büyüleyici yarulsamalar yardımıyla insanın "kendi kendisini kandırması" biçiminde ortaya çıkan "sağkalımın kurnazlığı"dır; Nietzsche'ye göre bu "benim bile *gerek duyduğum* bir sahtekarlıktır ki bana özgü hakikiliğin lüksüne hep yeniden sahip olabileyim." (*İnsanca Pek İnsanca*, Önsöz 1) Nietzsche'nin pozitif akıl kavramı henüz pek aydınlığa kavuşturulmamıştır. Bkz. Werner Stegmaier, "Resolute Reversals": *Kant's and Nietzsche's Orienting Decisions Concerning the Distinction between Reason and Nature* (çev. Herman Siemens): Marco Brusotti / Herman Siemens / João Constâncio / Tom Bailey / Maria João Mayer Branco / Katia Hay (Yay. Hz.), *Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian*

büyüsü sayesinde akla yatkın ve günün birinde aşıkâr gözükür. Aşırılıklar (özellikle yeni bir yöne girerken belirleyici olduğu için olsa gerek) hızla yeni bir nirengi noktası bulmaya yarar: Aşırılıklar tutunabileceğimiz bariz nirengi noktaları ve keskin kontrastlar yaratır. Ürkütücüdürler, ama aynı zamanda insanın kendine ait, daha ölçülü bir yargıya varabilmesini de teşvik ederler. Buysa aynı zamanda aşırılaştırmanın kendisini gözlemlemek ve değerlendirmek anlamına gelir. Kanımca Nietzsche'nin hedefi tam da buydu: Ortaya koyduğu aşırı problemler ve çözüm önerileriyle, okurlarının kendi yargılarına varmasını sağlayacak esnek bir alan yaratmak.

Ancak şu da var ki aşırılıklar kendi başına bir büyü meydana getirmez; fanatiklerde itici bir etki yaratırken, hicivcilerde ve karikatüristlerde gülünç bir etki yaratır. Felsefi anlamda aşırılığa vardırılan görüş ve taleplerin kendileri öncelikle akla yatkın olmalıdır – tıpkı Nietzsche'nin kendi zamanında karşı karşıya geldiği problemlerde söz konusu olduğu gibi. Aşırılık, aşırı olmayan akla yatkınlığından beslenir. Ama günün sonunda, son on yılda göstermeye çalıştığımız gibi, Nietzsche'nin bütün aşırılıkları akla yatkın biçimde yorumlanabilir olmuştur. *Ecce Homo*'nun "Neden Ben Bir Yazgıyım" başlıklı son bölümünde dile getirdiği güçlü aşırılıklar da dahildir buna.⁴ Ama aşırılığın büyü olması, sadece soğuk kanlı ve rahat akla-yatkınlıklarla sesini duyurmak hemen hemen imkânsızdır ve akademik çevrelerin dışına nadiren çıkarılır.

Legacy (3 cilt), Cilt I, (yay. haz. Marco Brusotti / Herman Siemens), *Nietzsche, Kant and the Problem of Metaphysics*, London/Oxford/New York/New Delhi/Sydney 2017, 181-204.

⁴ Bkz. Werner Stegmaier, *Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (Ecce homo, "Warum ich ein Schicksal bin", 1)*: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 62-114. Yeniden basım: W.S., Europa im Geisterkrieg. Studien zu Nietzsche (yay. haz. Andrea Christian Bertino), Cambridge (Open Book Publishers) 2018, 483-548. (açık erişim: <https://www.openbookpublishers.com/product/710>)

Kaynakça⁵

Nietzsche, F. (1967ff), *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, (KSA) Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, Berlin/New York.

-*Die Geburt der Tragödie (Tragedyanın Doğuşu)* KSA 1.

-*Menschliches, Allzumenschliches I und II (İnsanca Pek İnsanca I ve II)* KSA 2.

-*Morgenröte (Tan Kızıllığı)* KSA 3.

-*Die fröhliche Wissenschaft (Şen Bilim)* KSA 3.

-*Jenseits von Gut und Böse (İyinin ve Kötünün Ötesinde)* KSA 5.

-*Zur Genealogie der Moral (Ahlakın Soykütüğü)* KSA 5.

-*Götzen-Dämmerung (Putlarm Alacakaranlığı)* KSA 6.

-*Der Antichrist (Deccal)* KSA 6.

-*Ecce Homo (Ecce Homo)* KSA 6.

-*Jenseits von Gut und Böse (İyinin ve Kötünün Ötesinde)* KSA 5.

-*Nachgelassene Fragmente 1884-1885 (Nachlass, 84)* KSA 11.

-*Nachgelassene Fragmente 1885-1887 (Nachlass 86,87)* KSA 12.

-*Nachgelassene Fragmente 1887-1889 (Nachlass, 88)* KSA 13.

⁵ Bu yazıda kullanılan ve orijinali Almanca olan Nietzsche kaynakları, yazar tarafından 15 ciltlik toplu eserleri içeren ve akademik edisyon olan KSA, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*'e referans verilmiştir. Türkçe okurun eserleri kolay takip edebilmesi için eserlerin Türkçedeki isimleri metin içinde verilmiş, kaynakçada ise bunların Almanca orijinalleri ile KSA içinde hangi ciltte yer aldıkları gösterilmiştir. Metinde *Nachlass* olarak geçen referanslar ise Nietzsche'nin hayattayken basılmamış olan eserlerine dayanmaktadır ve KSA içinde *Nachgelassene Fragmente* olarak basılmış, Türkçeye henüz çevrilmemiştir (editörlerin notu).

Nietzsche'nin Dionysosları:
"Dionysosçu olan nedir?" Sorusunun
Yanıtlanamayışı Üzerine¹
Nazile Kalaycı

*Feylesof Dionysos'un çömeziyim ben;
ermiş olmaksansa, satir olmayı yeğ tutarım...²*

I- Dionysos Nietzsche'nin neredeyse bütün düşüncesini kat eden asli mitsel figürdür. Olympos Pantheon'unda yer almayan, aralarına kabul edildiğinde bile hep "öteki" kalan, kökeni belirsiz, yerleşik bir tapınağı bulunmayan, esrik, coşkulu, hafif, neşeli, oyuncu, dansçı, yabanul, çokluğa açık, tün biçimlerin ve tanımların ötesinde, acıları dağıtan, bağları çözen, fantazya ile gerçek arasındaki sınırları bozan, insan göçüren (*anthrōporrhaitēs*), varlıklar arasındaki mesafeyi kaldıran, Mainad-kadınlarla ve melez-Satirlerle çevrili, efemine-sahte erkek (*gynnis-pseudanōr*) Dionysos, ebedi yaşamın arketip imgesi ve yeniden doğuşların tanrısıdır; onun onuruna söylenen *dithrambos*lar bile iki kez doğmuş olmasının işaretini taşırlar. Nietzsche erken dönem eseri *Tragedyanın Doğuşu*'ndan (1872) itibaren bu tanrıya büyük önem vermiş, pek çok yazısını ve mektubunu da onun adıyla imzalamıştır. Bu yazıda Dionysos figürünün ve ona eşlik eden sembolizmin Nietzsche'nin düşüncesini anlamak için temel önemde olduğunu, filozofun ebedi dönüş, güç istenci, nihilizm, üstinsan gibi kavramlarının ancak bu sembolizmi çözmekle anlaşılır olacağını iddia ediyorum. Elbette Nietzsche'nin Dionysos'a esas ilgisi tragedyaya dolayısıyladır; klasik tragedyaya geleneğinin ve trajik kavrayışın filozof için önemi de açıktır. Ne var ki Dionysos ile tragedya arasındaki ilişki ilk defa Nietzsche'nin ileri sürdüğü bir belirleme değildir; onların birliği kökenseldir. Arkaik Yunan, Büyük Dionysia Şenlikleri'nde gösterilmek amacıyla seçilecek

¹ Bu makaleyi yazarken sorularımı benimle heyecanla tartışan, bakış açımı derinleştiren sevgili İbrahim Okan Akkın'a teşekkürü borç bilirim.

² *Ecce Homo*, 1983, s. 8.

eserin tragedya olup olmadığını belirleyebilmek için, onun Dionysos'la bağıru temel ölçüt olarak kullanmıştır. Sunulan eser satirik bir unsur barındırmıyorsa ya da dithramboslardan gelmiyorsa, *ouden pros ton Dionyson* (bunun Dionysos'la bir ilgisi yok) denilerek eserin tragedyayla mesafesi ortaya konmakta, Dionysos'la alakası olmayan bir eser tragedya olarak kabul edilmemektedir. Trajik kavrayışa bu kadar önem veren bir filozofu Dionysos'la bağ kurmadan okumak da, iddiama göre, filozofun temel meselesini ıskalayacaktır; benim Dionysos'un peşine düşmemin nedeni bu. Bu durumda Nietzsche'nin neden Dionysos'un peşine düştüğünü, Nietzsche'yi Dionysos'a böylesine çeken şeyin –tragedyanın tanrısı olmanın ötesinde– ne olduğunu sormak gerekir. Kimdir bu Dionysos?

Deleuze'e göre, Nietzsche Dionysos'la ilgilenirken, Eski Yunan kültüründe bu tanrının karşılık geldiği istenci belirlemek istemektedir. O halde yapılması gereken "bu figürün ardındaki istenç ne istiyor?" diye sormaktır.³ Şimdilik şu kadarını söyleyebiliriz: Nietzsche Dionysos'ta istencin olumlayıcı biçimini görmüştür; uygarlığın yaşamı yadsıyan icatlarını onun kılavuzluğunda eleştirmiş; sanat, bilim, din ve ahlak etiği geliştirebilmek için onu Apollon, Sokrates ve İsa'yla karşılaştırarak ve Zerdüşt'le ilişkiye sokarak ele almıştır. Burada etik aslen bir evcilleştirme, yaşamı bastırma ve zayıflatma süreci olan uygarlığın (*Zivilisation*) icat ve yaratımlarına eşlik eden tepkisel kuvvetleri, olumsuz güçleri ortaya çıkarma ve onları olumlu yöne doğrultma çabasını ifade etmektedir. Bu bağlamda Dionysos da yetiştirme ve eğitim, terbiye ve ıslah anlamına gelen bir yaşam fenomeni olarak kültürün (*Kultur*) çalışmasına işaret eder. Peki Dionysos, Apollon, İsa, Zerdüşt gibi erkek karakterlerle kuşatılmış bir evrende kadın ka-

³ Deleuze'e göre, Nietzsche, klasik metafiziğin "Nedir?" sorusunun yerine, dramatisasyonun "Kim?" ya da "Kim istiyor?" sorusunu koymuştur. Bu soru soyut biçimlere ve ereklere, varsayımsal tözlere değil, somut kökenlere, bir şeyde kendisini ifade eden kuvvetlere ve bu kuvvetleri elinde tutan istence yönelik bir sorudur. Yukarıda "Dionysos ne istiyor?" diye ifade ettiğimiz soruyu, Nietzsche problem olarak gördüğü her durumda sormuştur: "Çileci ne istiyor?", "Hakikatin peşinde koşanlar ne istiyor?", "Fedakârlık yapmaya çağıran kişi ne istiyor?", "Trajik Yunan dramasının, Platon'un diyaloglarının, İsa'nın inancının, Wagner'in müziğinin, Dostoyevski'nin eserlerinin ardında nasıl bir kuvvet etkiliyor?" Görüldüğü gibi, dramatisasyon yöntemi bir kavramı bir istencin belirtisi haline getirerek güç istencine bağlamakta ve istemeyi zayıf ya da güçlü, olumlayıcı ya da olumsuzlayıcı oluşuyla yargılamaktadır (Deleuze, 2016, ss. 100-102).

rakterlere hiç yer yok mudur? Nietzsche okurları filozofun hem yazılarında hem de yaşamında kadınların ne kadar yer kapladığını bilir. Bizi burada ilgilendiren ise Dionysos'un Ariadne'yle ilişkisi olacaktır; çünkü bu ilişki, yaşamın yenileyici güçlerini vurgulamakta, Dionysos-Ariadne birlikteliği uygarlaşma sürecinde yitirilen yaratıcılığı insana iade edecek ve insanı bir sonraki forma –üstinsana– taşıyacak ilişki olarak sunulmaktadır. O halde şunu belirtmek gerekir: Nietzsche'nin eserlerinde bir değil pek çok Dionysos vardır. Bunun nedeni Nietzsche'nin Dionysos'u ilişkiselliğinde ele almış olmasıdır: Barbar-dionizyak ayinlerin Dionysos'u, tragedyada Apollon'la birlikte çalışan Dionysos, Sokrates'in rasyonalize edemediği *daimon*'u olarak Dionysos, Hristiyanlığın çarmıha gerdiği Dionysos, Ariadne'yle evlenen Dionysos. Bu ilişkilerde Dionysos Sokrates'le karşıt, İsa'yla çelişik, Apollon'la işbirliği içinde, Ariadne'yle ise tamamlayıcıdır; onun üç büyük düşmanı ise din, erdem ve bilgidir. Ne var ki Dionysos'la bu kadar hemhal olan Nietzsche, bütün belirlemelerine rağmen, yazdığı son kitap olan *Ecce Homo*'da (1888) –Çarmıhtakine karşı Dionysos adıyla imzalamış bir kitaptır bu– “dionysosçu olan nedir?” sorusunun hâlâ yanıtlanamamış olduğunu da teslim etmektedir. Bu yazı bu sorunun neden yanıtlanamadığına bir cevap üretmeye çalışacak, sorunun yanıtlanamamış oluşu ile olumlayıcı bir fark düşüncesi –bu Deleuze'ün vurguladığı bir belirlemedir– arasında bir ilişkiyi kurmaya çalışacaktır. Bu amaç doğrultusunda sırasıyla (II) dionysosçu olan Apollon, Sokrates ve İsa'yla karşılaştırarak ele alınacak; trajik kavrayış ve bilimsel kavrayış arasındaki istencin olumlu ya da olumsuz, aktif ya da tepkisel oluşu bakımından karşılaştırılacak; olumsuzluk hastalık/yozlaşma olarak belirlenecektir; (III) hastalık-sağlık temasının Nietzsche'nin düşünceleri açısından önemi ele alınacaktır; (IV) Dionysos ile Ariadne ilişkisi Eski Yunan Mitolojisi'nden ve Nietzsche'nin şiirlerinden yola çıkarak incelenecek, (V) bu inceleme geleneksel felsefe yapma biçimi, kadın düşmanı söylem ve Nietzsche'nin otobiyografi yazarlığı bağlamında değerlendirilecektir; (VI) son olarak, “dionysosçu olan nedir?” sorusunun neden yanıtlanamaz olduğu, değerleri yeniden değerlendirmeye felsefesi bağlamında yorumlanacaktır.

II- Nietzsche'nin Yunan tragedyasına yönelmesinin nedeni kuşkusuz kendi çağının hastalığıdır. Filozof dekadans diye belir-

lediği bu hastalığın/yozlaşmanın kökenlerini ortaya çıkarmak için geçmişe yönelmiş, sorunu Sokrates'le başlayan diyalektik kavrayışla ilişkilendirmiş ve trajik kavrayışı da bu düşünme biçiminin karşısında konumlandırmıştır. Eğer bir Yunan mucizesinden söz edilecekse, bu mucize kuşkusuz tragedyadır, trajik kültürün yaratılmış olmasıdır; diyalektik ise olsa olsa bu geleneğin ardından gelen bir gerileyişin ifadesidir. O halde Dionysos oldukça güçlü bir kültürün temel motifi ve oradaki yaratımın asli unsurudur. Nietzsche'nin Dionysos'a ilk büyük ilgisi *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu* başlıklı eserinde görülür.⁴ Bu eser Nietzsche tarafından "insanlık tarihinin en parlak ve en ileri kültürü" diye andığı "trajik çağ"a ve bu çağın estetik icadı olan tragedyaya övgüdür. Çünkü söz konusu olan "iyileşmek için adeta bir iksir" gibi kullanılmış olan, sayesinde sadece Yunanların değil, yaşamın da kurtarıldığı biçimdir (Nietzsche, 1965b, s. 48). Bu nedenle Nietzsche ilk olarak tragedyanın Yunanlar için ne ifade ettiğini sorgulamıştır. Bulduğu cevap ise şudur: Tragedya, dionysosçu bilgeliğin apolloncu sanat aracılığıyla biçimlendirilmesinin ürünüdür; böylelikle bir yandan kişiyi insanlık durumuyla karşılaştırmakta (var olan her şeyin geçip gitmeye yazgılı olduğunu ve oluşun ardına nihai bir varlık koyulamayacağını göstermekte), diğer yandan bu karşılaşmanın olumsuz etkilerine karşı sanatın estetik perdesi aracılığıyla onu korumaktadır; dahası insanlık durumunun neşeyle olumlanmasını sağlamaktadır. Başka bir ifadeyle, tragedya, kişiyi hem "yıkıcı" hakikatle –ya da varlığın dionysosçu rahmiyle– karşılaştıran, hem de onu bu yaşantıda –Apollon'un ışıltılı dünyası sayesinde– güçlü kılan estetik yaratımın biçimini temsil etmektedir; "hakikat yüzünden ölmek için sanata ihtiyaç vardır" ve bu da trajik sanattır. Bu söylenenleri açık kılmak için apolloncu ve dionysosçu diye belirlenen özellikleri ifade eden tanrılara ve bu tanrıların işlevlerine bakmak gerekir.

Apollon "birey olma ilkesi"nin (*principium individuationis*), biçimlendirmenin, aklın, ahlakın, ölçünün, plastik sanatların tanrısıdır. Dionysos ise "değerleri parçalamanın" (*Umwertung*), biçimleri alaşağı ederek belirlenmiş olan her şeyi evrenin özüne, yani "Ana-Bir'e" (*Ur-Eine*) geri döndürmenin, taşkınlığın, müziğin

⁴ Elbette daha erken döneme ait filolojik yazılarda da vardır bu ilgi; ama bu konudaki en kapsamlı çalışma *Tragedyanın Doğuşu*'dur.

tanrısıdır (Nietzsche, 1965b, s. 32-34). Onların arasındaki karşıtlık ise yanılısma ile gerçeklik, düş ile esrime arasındadır. Bu deneyimler, Nietzsche'ye göre, insanın varoluş kaygısında temellenmektedir: Bitmez tükenmez bir oluş içindeki evrenin nedensiz ve ereksiz oluşundan duyulan korku ve dehşet, insanları düş kurmaya ve aldanmaya (*Täuschung*) iter; hem ışık saçarak etrafı aydınlatan hem de yanılısma üreten tanrı olarak Apollon insanı maya perdesine sarar, bir güzellik yanılısaması üretir ve korkulardan kurtarır. Dionysos ise güvenlik ve huzur adına yaratılan yanılısamaların sebep olduğu yabancılaşmanın panzehiridir; yanılısamaları parçalamakta, "öznel olan her şeyin eksiksiz bir kendinden geçme içinde kaybolduğu" bir esrime yaşantısı içinde mutlak biçimleri ve sınırları alaşağı etmekte, insanı dolaysız bir yaşantı içinde gerçeklikle buluşturarak yabancılaşmadan kurtarmaktadır. Apollon'un yatıştırıcı liri, Dionysos'un ise baştan çıkaran *aulos*u vardır. Nietzsche'ye göre, bu iki eğilim ya da tanrı Eski Yunan'da peş peşe ve çatışma içinde pek çok sanat ürününü ve kültür tipini yarattıktan sonra, en yetkin ürün olan tragedyayı uzlaşma içinde üretmişlerdir. *Tragedyanın Doğuşu*'nda titanik, homerik, barbar-dionizyak ve dorik kültürlerin adını anar Nietzsche; trajik kültür bunlardan sonra gelmiş, onu ise sokratik kültür takip etmiştir. Bunlardan sadece trajik kültür dionysosçu ve apolloncu olan unsurların birliğiyle şekillenmiştir. Sokratik kültür ise apolloncu eğilimin saptırılmasını, "onun mantıksal şematizmin kozasına çekilmesini" (Nietzsche, 1965b, s. 80) temsil etmektedir. Bundan böyle Apollon yaşamı üstün değerler adına yargılayan, mahkum eden bir biçim kazanmış, onun temsil ettiği yanılısma gücü de akıl aracılığıyla düzen yaratmaya çalışan teorik kavrayışa hizmet etmeye başlamıştır. Nietzsche'ye göre, yeni başlayan kültürün rasyonellik, iyimserlik, evrensellik, ilerleme gibi iddialarının hepsinde hastalık kokusu ve hınca ait kuvvetler bulunmaktadır. Peşinde olunan mantıksal özdeşlik, matematiksel eşitlik ve fiziksel denge farkları yok sayan tepkisellikle damgalanmış;⁵ olguları yarar, uyum, düzenleme ve unutmaya gibi tepkisel kuvvetlerden yola çıkarak ele alan bilim ise, etkin olana hiç yaklaşmamıştır (Deleuze, 2016, s. 64).

⁵ Deleuze *Nietzsche ve Felsefe*'de özü tepkisellik olan bu etkinliklerin yerine "mutlak farklının sentetik düşüncesinin bilimi"ni ileri sürer; özdeşliğe ve dengeye değil de çeşitliliğin üretimine ve farkın tekrarına yönelik bir bilimdir bu (Deleuze, 2016, s. 66).

Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*’nda Dionysos’u Apollon’la uyum ve Sokrates’le karşıtlık içinde belirledikten çok sonra, *Ecce Homo*’da, Dionysos’un asıl karşıtının İsa (ya da Çarmıhtaki) olduğunu ifade edecek, *Tragedya’nın Doğuşu*’nu Hristiyanlık hakkında konuşmamış olduğu için eksik bulacaktır. Çünkü asıl nihi-list ya da tam olumsuzlama Hristiyanlıktır. Hıncın en büyük sanatçısı olan rahibin en önemli başarısı da “varlığın dionysosçu rahmı” diye ifade edilen kavrayışın sebep olduğu acıyı günahla açıklamış olmasıdır. Rahibin insanları sonsuz borca ikna edişi, iç-selleşen acının vicdan azabına dönüşmesi, hıncı ve çileci ideal *Ahlakın Soykütüğü*’nün konusudur. Nietzsche’nin *Ecce Homo*’da *Tragedyanın Doğuşu*’na yönelik en güçlü itirazı ise orada Wagnerciliği yükseliş olarak belirlemiş olması ve –pek çoklarının da dediği gibi– “tehlikeli biçimde Hegelcilik kokması”dır; apollonca ve dionysosça diye belirlenen unsurlar orada metafizik alana aktarılmış, tarih ise bu güçlerin gelişmesiyle açıklanmıştır (Nietzsche, 1983, ss.71-72). Deleuze *Ecce Homo*’dan hareket ederek sadece bir sanatı değil, en üstün yaşama biçimini de ifade eden tragedyanın üç biçimde öldüğünü ifade eder: Sokrates’in diyalektiği yüzünden (bu onun Euripidesçi ölümüdür);⁶ Hristiyanlık yüzünden ve modern diyalektik yüzünden (bu onun Wagner’in şahsında ölümüdür) (Deleuze, 2016, s. 24). Modern diyalektik trajik olanı olumsuza, karşıtlığa ve çelişkiye bağlamış, böyle yapmakla da ondan uzaklaşmıştır. Ne var ki Nietzsche’nin *Tragedya’nın Doğuşu*’nda bulduğu kusur sadece Hristiyanlık eleştirisi bakımından zayıflık ya da Hegelci görünüm değildir; kendisinin Dionysos’u ve tragedyayı anlama şeklinde de bir kötümserlik var gibidir. Bu durumda Nietzsche orada ileri sürdüğü savı gözden geçirecektir. Artık Dionysos çok’u asli kökene (*Ur-Eine*’ye) geri döndüren bir güç değil, çoklu olumlamaların tanrısıdır; tragedya da kaybedilmiş birliğin neden olduğu acıyı yatıştıran, yücelten, telafi eden, uzlaştıran bir iksir değil, (Deleuze’e göre) çok’luğa duyulan neşedir (Deleuze, 2016, s. 24-27).

Burada ifade edilmek istenen düşüncüyü anlamak için biraz durup, Nietzsche’nin *Yunanların Trajik Çağında Felsefe* başlıklı eserinde az önce ifade etmeye çalıştığımız durumu Anaksimandros

⁶ Friedrich Nietzsche’ye göre Euripides de bu ölümden sorumludur; onunla birlikte Yunan sahnesine akılcılık (*deus eks machina*) gelmiş, trajik kahraman erdemli bir diyalektikçiye dönüşmüştür (Nietzsche, 1965b, s. 63, 65).

ve Herakleitos karşıtlığı çerçevesinde nasıl yorumladığına bakalım. Bilindiği üzere varlığa dair trajik açıklamaların mucidi, oluşu bir haksızlıklar toplamı olarak belirleyen Anaksimandros'tur. Anaksimandros'a göre oluş adaletsizdir ve bundan dolayı acı çekmektedir: Var olanlar yaptıkları haksızlığın kefaretiyi yok olarak (*phtora*), türedikleri varlığa geri dönerek ödemektedirler. Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda henüz Anaksimandros'un satir bilgeliğine⁷ denk düşen bu yorumunun etkisi altındadır; trajik kültürü yaratanın bu bilgeliği alt etme, kötümserliğin üstesinden gelme olduğunu söylese de Schopenhauer'e duyduğu hayranlıktan ötürü bu düşünceden etkilenmektedir. Ne var ki sonraları bu etkiden uzaklaşacak, Anaksimandros'un varlığa dair ahlaki yorumunun yerine Herakleitos'un oluşa dair estetik yorumunu koyacaktır. Bundan böyle Nietzsche nezdinde tek bir trajik filozof vardır ve o da Herakleitos'tur. Herakleitos için yaşam masumdur ve haklıdır; oluşta ne bir ceza, ne bir kefaret, ne de bir suçluluk vardır. Bu durumda tragedya da ahlaki bir çözüm ya da arındırıcı tıbbi bir formül değil, neşenin estetik formudur. Bundan böyle yaşamı kurtarmak değil, olumlamak söz konusudur. İşte bunu, Nietzsche'ye göre, Yunanlar bile anlamamıştır. Büyük konuşmayı seven Nietzsche, artık, "trajik olanı ben keşfettim, Yunanlar bile trajik olanı ahlaki yavanlıklarından ötürü yanlış anlamışlardı" demeye cüret edecektir (Nietzsche, 1996, s. 674: 1029). Ama haklıdır da. Yunanları yok olmaktan kurtaran, onları büyük felaketlerin, kitlesel savaşların, karanlık çağların ardından nihilizme düşmekten alıkoyan estetik biçim olarak tragedyaya ve onun sağladığı trajik kavrayışa Nietzsche kadar hakkını teslim edebilen olmuş mudur? Nietzsche için tragedya "varlığı ebedi olumlama"nın biçimidir; -Yunanlar ondan ne anlamış olurlarsa olsunlar- tragedya, ebedi dönüşü farkın müdahalesiyle tepkisellikten

⁷ Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nun ilk sayfalarında anlattığı bu nihilist bilgiye dair öykü şudur: Kral Midas Dionysos'un yoldaşı Silenos'u yakalamak için ormanda uzunca bir süre uğraşmış. Nihayet onu bir köşeye sıkıştırdığında ona "insan için en iyi, en arzu edilen şey nedir?" diye sormuş. Yarı tanrı soruyu önce duymazdan gelmiş. Midas'ın onu zorlayarak soruyu tekrar sorması üzerine bütün ormanı ürkütücü kahkahası ile çınlatmış ve ağzından şu sözler dökülmüş: "Ey zavallı yaratık; bir günlük ömrü olan, rastlantının ve acının çocuğu olan sen, ne diye duyması senin için en korkunç şeyi söyletmeye çalışıyorsun? Senin için en iyi şey, senin açıdan bütünüyle ulaşılmaz şeydir; hiç doğmamış olmak, hiç olmamış olmak, hiç olmak. Bu durumda ikinci en iyi şey de bir an önce ölmektir (Nietzsche, 1965b, s. 29, 30).

kurtarabilen tek yoldur. Artık Apollon'la olan barış devam ettirilemeyeceğine göre (çünkü orada acıyı yatıştırma vardır), Dionysos'un başka bir müttefike ihtiyacı olacaktır; o müttefik Ariadne'dir. Çünkü "yaşamı olumlamak için bir kadın, bir nişanlı gereklidir" (Deleuze, 2016, s.226). Nietzsche bundan böyle Eski Yunan kültüründe pek çok kültün temel motifi olan Dionysoslar arasında labirent anlatısının Dionysos'una odaklanacaktır.

III- Labirent anlatısının Dionysos'una geçmeden önce Nietzsche'nin meselesini anlaşılır kılmak için şu hastalık-sağlık konusunda biraz duraklayalım. Elbette yeni bir mesele değildir bu; pek çok filozofun düşüncesi hep bir hastalık teşhisi ve sağlık arayışıyla şekillenmiştir.⁸ Platon'da hastalık felsefeden uzak yaşam biçimidir; bu yaşam biçimi varlıktan ziyade oluşla, tekten ziyade çokla, düşünülür olandan ziyade görünür olanla hemhal olmuş poetik ve sofist bir zihin yapısından kaynaklanır. Kendisi ise yeni bir zihin alışkanlığı olarak diyalektiği müjdeliler; bu yeni alışkanlık "görünür olmayan", "imgede olmayan", "zamandışı" varlığı (*auto kath'auto*) düşünecek, böylece kendisini tecrübeden soyutlayamadığı için bir nesnellik inşasına da fırsat tanımayan poetik ve sofist zihin yapısını ve onun yol açtığı toplumsal sorunları tedavi edecektir.⁹ Nietzsche ise hastalığı Platon'dan başka bir yerde, doğrusu onun felsefi düşünmenin dışında tuttuğu bir alanda teşhis edecektir. Hastalık yaşamın tükenmesi ve yozlaşmasıyla, yaşama duyulan hınç ve edilgin duyguların kölesi olmakla ilgilidir. Düşünce tarihinde trajik kavrayıştan sonra ortaya çıkan teorik gelenek ve onun bilim, felsefe, din, ahlak gibi ürünlerinin hepsi olumsuzlamaya dayanmakta, huncun yönlendirdiği etkinlikler olmak bakımından benzeşmektedir. Bütün bu patolojilerin ardındaki değerlendirme biçimi ayrıdır; hakikati, Tanrı'yı, iyiyi, eşitliği, dengeyi arayan isteme hep aynıdır ve bu isteme en sağlıklı içgüdülere karşıt olana yöneldiği için hastadır. Sonuç ise yaşamın bu yüce addedilen değerler uğruna tükenmesi ve yozlaşması olmuştur. Çağın bu hastalığından ne Aydınlanma dü-

⁸ Bu meseleyi D.W. Smith Deleuze'ün "kritik ve klinik projesi" çerçevesinde ele almış, Spinoza'nın (keder-neşe), Nietzsche'nin (sürü-üstinsan), Deleuze'ün (kritik-klinik) felsefelerinin hep bir hastalık teşhisi ve sağlık arayışıyla şekillendiğini – gene Deleuze'den hareket ederek – söylemiştir (Smith, 2013, s. 20).

⁹ Nazile Kalaycı, "Antikçağ'da Şiire Karşı Diyalektik: Poetik Kültürde ve Sokratik Kültürde İmge Üretimi", *Cogito: İmajı Düşünmek*, sayı 97, içinde, ss. 17-42, 2020. s. 27.

şüncesi, ne kadın özgürleşmesi hareketi, ne sosyalizm, ne anarşizm, ne liberalizm, ne demokrasi kurtulabilmiştir. Bu nedenle Nietzsche *Güç İstenci*'nde bütün bu ideolojileri, dünya görüşlerini, özgürleşme mücadelelerini topa tutmakta, onlardaki hastalık belirtilerinin izini sürmektedir. Ne var ki buradaki mesele bir bilgi sorunundan fazlasıdır; sorun, yanlış bilginin yerine doğrusunu koymakla ya da eleştiri yoluyla düzeltilebilir değildir. Bu nedenle Nietzsche bütün bu değerlendirmelerin ardındaki istemeye yönelmiş, onun zayıflığını göstermiş, bu zayıflığı hastalık olarak belirlemiş ve istemeyi sağaltmanın biçimleri üzerine düşünmüştür. Bu durumda sağlık, yaşama gücünü artıran, yeni yaşam olanakları açan, bereketli ve yükselen bir varoluş biçimi ya da yaşam kipidir. Bu nedenle Nietzsche tepkisel, *reaktif* istemelelerin yerine yaratıcı, *aktif* olanları geçirmeye ilgilenmiştir.¹⁰ Söz gelişi *Tarihin Yararı ve Zararı Üzerine*'de, böyle sağaltıcı olanaklar içermeyen tarih ve eğitimin, sanat ve felsefenin gereksizliğine odaklanmıştır. Kuşkusuz kendisi o türden bir ilgiyle geçmişe yönelmemiştir. O, tarihe, "yaşamdan yüz çevirmek için" değil, "yaşamak için" bakmış (Nietzsche, 1986, s. 58), geçmişe plastik bir güçle dokunmuştur. Plastik güç "geçmiş ve yabancı olanın biçimini değiştiren, ona yeniden biçim veren, yaraları iyileştiren, yitirileni yerine koyan" güçtür (Nietzsche, 1986, s. 65). Elbette Nietzsche'nin bu söylediğini yeni bir hafıza çalışması olarak ele almak da yanlış olmasa gerek. Yenidir; çünkü hep hatırdaki tutulanı unutmayı, zorla unutturuları ise hatırlamayı gerektirir. Burada amaç ana-akım anlatının eşlik ettiği bellek yaşantısını dönüştürmek, uygarlığın tarihi tarafından gasp edilen hafızayı özgürleştirmektir. Neredeyse silinmiş izlerin peşinden gitmenin amacıysa yitirilmiş olanı ele geçirmek değil (çünkü geçmişin kendinde varlığını ele geçirmek mümkün değildir), geçmişini farklılaştırmak suretiyle mümkün olabilen bu hatırlama sayesinde bir sağaltım süreci başlatmaktır. Bu fark düşüncesi de bizi Dionysos'un yeni bir kavranışına götürmektedir.

¹⁰ D.W. Smith Deleuze'ün Nietzsche'ye olan ilgisini bu hastalık-sağlık teması çerçevesinde oldukça anlaşılır kılıyor: Nietzsche'nin bir hastalığı (nihilizm), semptomlarını yalıtarak (hınç, vicdan azabı ve çileci ideal nihilizmin semptomlarıdır), etiyojisinin izini etkin ve tepkisel kuvvetler arasındaki belli bir ilişki biçiminde sürerek ve hem bir prognoz (nihilizmin kendi kendini mağlup etmesi) hem de bir tedavi ortaya koyarak (değerlerin yeniden değerlendirilmesi) teşhis etmiştir: (Smith, 2013, s. 20).

IV- Şimdi tekrar “Dionysos kimdir?” diye sormak zorundayız. Ya da, daha doğru ifadesiyle, biz hangi Dionysos’tan yola çıkmalıyız? Demeter ile Persephone’nin gizemlerinde –bazı hisleri duymayı ve belli bir yatkınlığa ulaşmayı sağlayan bir dönüşümden geçerek–¹¹ erginleşen kişiye ölümden sonrası için tanrısal bir gelecek vaadeden Eleusis Gizem Kültünün Dionysos’u mu, tanrısal ve dünyevi öğelerin karışımı olarak gördükleri ruhu birtakım yasaklara uymak suretiyle arındırmayı salık veren Orpheusçuların Dionysos’u mu, coşkulu törenlerdeki esrimerinin gücüne inanan –Nietzsche’nin barbar-diyonizyak diye belirlediği– ayınların Dionysos’u mu bizi yönlendirecek? Bunlar ereği farklı, mahiyeti farklı üç tip din fenomenidir.¹² Dionysosçuluk denildiğinde anlaşılansa daha çok sonuncusudur. Daha önce de söyledik; Dionysos yeri yurdu belirsiz, her gittiği yere yabancı, dışarıdan gelen bir tanrıdır; Frigya’dan, Lidya’dan, Trakya’dan, Minos’tan geldiğine dair anlatılar, onu çevreleyen çeşitli inanışlar vardır. Yolumuzu belirleyecek anlatı ise şimdilik Dionysosçuluk olacak: Dionysos’la simgelenen yaşam kültü bal, şarap, asma, sarmaşık, fallus, maske, keçi, mayalanma, boğa, esrime, sarhoşluk, dans, müzik çerçevesinde şekillenir. Dionysosçuluğun büyük erdemi toplumsal düzeni bulandırmak ve kentin eril, siyasal değerlerini sorgulamaktır. Onun cemaati köleler, yabancılar, kadınlar, kısaca siyasal yapının dışına itilmiş olanlardır (Bonnetoy

¹¹ Aristoteles’in tanıklığını aktaran (Vernant, 2016, s. 74)

¹² Bunlardan ilkinde adayın (*mystēs*) deneyimli bir kılavuzun (*mystagogos*) yol göstericiliğinde bir dizi aşamadan geçerek bir erginleşme sürecini tamamlaması (*telestē*) gerekir; süreci tamamlayanların (*epoptēs*) gizemli bir bilgiye ulaştığı bir törendir bu. Atina’dan başlayıp Eleusis’teki tapınağa kadar devam eden törensel yürüyüşe rahipler, devlet görevlileri, yabancı heyetler ve inisiye olacak adaylar katılır; büyük bir seyirci kalabalığı da yol boyunca onlara eşlik etmektedir. Tören boyunca taklit edilen (*dromena*), söylenen (*legomena*) ve gösterilen (*deiknymena*) şeyler aracılığıyla aday nihai bir aydınlanma yaşamakta ve kendi içinde dönüşmektedir. İkincisi olan Orpheusçuluk ise bir öğretiyeye sahip olmak bakımından Eleusis Gizemleri ve Dionysosçuluktan, bu öğretinin içeriği bakımından da Hesiodos geleneğinden farklıdır. Hesiodos geleneği Zeus’un otoritesi altında farklılaşmış ve hiyerarşik bir yapı kazanmış bir ilerlemeyi anlatırken, Orpheusçular bu süreci birliğin ve tamlığın yitirilmesi bağlamında bir parçalanma ve bozulma olarak belirlemede, yitirilen tamlığa geri dönebilmek için çeşitli bireysel kurtuluş yolları (vejetaryen beslenme rejimi, hastalıkları iyileştirme teknikleri, arınma ve suçtan uzak durma pratikleri vb.) önermektedirler. Eleusis Gizemleri’nde erginlenenler, Orpheusçulukta ise gezgin rahipler vardır. Tanrısal çılgınlık ve coşku (*orgia*) etrafında gelişen Dionysosçuluk ise bunlardan pek çok bakımdan farklıdır (Vernant, 2016, s. 72-86).

2000, s. 173). Baharın gelişiyle kutlanan şenliklerde Dionysos'a eşlik edenler (*Bakhoi*) bütün bireysel belirlenimlerden kurtuldıkları bir esrime ve coşku yaşantısında (*orgia*) doğayla bir ve bütün olmayı kutlamakta, toplumsal baskılardan anlık da olsa kurtulmaktadır. Bu kutlamalarda ikili bir geçiş söz konusudur: Bir yandan kutlamaya katılanlar esrime ve coşku içinde tanrıyı taklit etmekte ve tanrı gibi davranmaktadır; diğer yandan tanrı insanları ele geçirmekte ve insan rolü oynamaktadır (Vernant, 2016, s. 79). Bu yaşantı, adeta, gündelik yaşamın orta yerine kutsalın fışkırmasıdır (Bonney 2000, s. 177). Böylece, biri tanrısal diğeri insansal olmak üzere iki doğuma sahip olan Dionysos, lm ile yaşamın birliğini, dünyevi ile kutsalın buluşmasını ifade eder. "İnsanın kendini gündelik varoluşundan, sıradan hayatından kopmuş bulduğu, kendi hakimiyetini kaybettiği, uzak diyarlara sürüklendiği" bu hl içinde sınırlar belirsizleşerek silinir (Vernant, 2016, s. 79,80). Bu kutlamalarda tanrısal ile hayvani yabanılık arasındaki sınırları silen iki uç deneyim söz konusudur: İlki evlerini, kendi çocuklarını terk eden esrik kadınların vahşi hayvanlarla oynamaları ve onların yavrularını emzirmeleridir; diğeri ise gene bu kadınların vahşi hayvanları canlı canlı parçalayarak (*disasparagmos*) çiğ çiğ yemeleridir (*omophagia*). Jean-Pierre Vernant'a göre bunlardan ilki "tüm canlıları kardeşce buluşturan altın çağdan kalma bir dünyaya anlık kaçamağın yarattığı doğaüstü neşe", ikincisi ise "ağlık dışında herhangi bir yasa, kural, kutsal ya da ritüel tanımayan" kuralsız bir dünyanın vahşiliğidir (Vernant, 2016, s. 80).¹³ *Mainadların* birbirine zıt bu iki yönünü Dionysos ikili Tanrı olmakla üstlenmiştir. Euripides'in *Bakkhalar*'da bildir-diğine göre, kendi kişiliğinde iki yüzü birleştiren ikili tanrı Dionysos, hem "en korkunę" hem de "en yumuşak" olandır (Vernant, 2016, s. 80). Kadınlar, vahşi hayvanlar, melez yaratıklar, bitkiler ve tanrıları maddesel özdeşlikte birleştiren kutlamalar,

¹³ Orpheusçular'da ve Pythagorasçılar'da karşımıza çıkan omofaji (çiğ et yeme) vejetaryenliğin öteki ucudur. Bunlar iki aşırı uç gibi görünseler de Yunanlar'daki resmi kurban ritüeline karşı pratikler olmak bakımından benzerdirler. Sadece kurban ritüeline uygun şekilde kesilmiş hayvan etini yiyen Yunanlar, kurban sırasında hayvan bedenine uygulanan şiddetin ve öldürmenin izlerini silmeyi hedeflemektedir. Elbette bu silme eylemi vahşiliğin sonunu, toplumsalın başlangıcını ifade eder. Bu durumda kurban ritüeli tanrısal ile toplumsalı buluşturmakta, insanların hayvanların vahşiliğinden uzaklaştırmaktadır. Vejetaryenlik ve omofaji ise resmi kurban töreni değerlerini tersine çevirerek insanlar ile hayvanlar arasındaki sınırı kaldırmakta ve tüm yaratıkları yakınlılaştırmaktadır (Vernant, 2016, ss. 57-68).

yumuşaklık ve vahşiliğin, doğum ve ölümün bir ritim ve uyumdan başka bir şey olmadığını hatırlatarak Dionysos'u temel yaşam akışını ifade eden bir figür ve hatta ebedi yaşamın arketip imgesi olarak sunmaktadır. Kadınlar, vahşi hayvanlar, bitkiler ve tanrıların maddesel özdeşlikte birleştikleri bu kutlamalarda, doğum ve ölümün bir ritim ve uyumdan başka bir şey olmadığını hatırlatan, temel yaşam akışını ifade eden pratikler yapılmakta, Dionysos ebedi yaşamın arketip imgesi olarak sunulmaktadır. Bu ebedi yaşam belirlenmiş ve sonu ölümle sınırlanmış yaşam olarak *biosu* (bir canlıyı diğerinden ayıran bir niteliğe sahip yaşamı) değil, her bir varlığın sınırlarını aşan sonsuz devinim ve yalın yaşam olgusu olarak *zōē*yi (herhangi bir niteliğe sahip olmayan yaşamı) işaret etmektedir. Kerenyi, Dionysos'un temsil ettiği bu yaşamı özümseme-asimilasyon ve kalıtım olarak belirlemekte, bu yaşamın sonuçlarının ise gelişim, yeniden üretim ve evrim olduğunu söylemektedir.¹⁴ İşte bu canlılık Arkaik Yunan'da hep tanrısal bir ilke olarak anlaşılmıştır. Evrim deyince de hemen aklımıza Nietzsche'nin Darwin'e yönelik eleştirileri geliyor. Nietzsche Darwin'in uyum sağlama üzerinden belirlediği evrim görüşünü tepkisel olduğu gerekçesiyle eleştirirken bir başka evrim görüşünü desteklemiştir. Bu görüş ise Lamarck'a ait olmalıdır. Lamarck'ın düşüncelerinde Nietzsche'nin ilgisini çeken, Darwinçi uyum yerine "kendini dönüştürme kuvveti"nin vurgulanmış olması (Deleuze, 2016, s.61), bu kuvvetin ise Nietzsche nezdinde etkin ve plastik kuvvete karşılık gelmesidir. Lamarck'ın keşfettiği dönüşüm gücü, işte Dionysos'un ifade ettiği şey tam olarak budur.

Ne var ki Nietzsche'yi sonraları daha çok ilgilendirecek olan Girit'e dair labirent anlatısındaki Dionysos olacaktır. Şöyledir bu anlatı: Zeus'un Europa'dan olma oğlu Minos kardeşleriyle taht kavgasına düştüğünde Poseidon'dan destek ve desteklediğine dair bir işaret istemiş, Poseidon onu desteklemiş ve desteğin işareti olarak da taht kavgası bittikten sonra kendisine adanmak üzere beyaz bir boğa göndermiş. Tahtı ele geçirip kral olan Minos boğanın güzelliğine vurulduğu için verdiği sözü tutmamış, bu işe öfkelenen Poseidon da hem boğayı günden güne azgınlıla-

¹⁴ Ne var ki *zōē* olarak yaşam *bios* devam ettiği sürece, *biosta* çevrelenen sürekli bir oluş olarak mümkündür; *zōē* tüm *bios*ların bir boncuk gibi dizildiği ve yalnızca sonsuzluğunda algınabilen bir dizidir. Ölüm (*thanatos*) *biosun* karşıtıdır; ama *zōē*nin bir karşıtı yoktur, onunla ilişkili olan durum ölümsüzlüktür (*athanasia*) (Kerenyi, 2013, s. 23).

tırıp saldırganlaştırmış, hem de Minos'un karısı Pasiphae'nin içine boğaya karşı bir ateş düşürmüştü. Boğaya olan tutkusu dayanılmaz hale gelince Daidalos'tan yardım isteyen Pasiphae, usta zanaatkar tarafından yapılan tahta bir inek içine yerleştirilmiş; boğa bu ineğe yaklaşmış ve bu ilişkiden yarı boğa yarı insan şeklindeki canavar Minotauros doğmuş. Minos'un diğer çocuklarıyla birlikte büyütülen bu insan-hayvan karışımı melez çocuk gide rek saldırganlaşıp insan etiyle beslenmeye başlayınca, ünlü zanaatkar bu kez de onu kapatacak bir labirent için işe koşulmuş; çıkışı imkânsız bu labirent tamamlanunca da canavar bu yapının ortasına kapatılmış. Pasiphae ile Minos'tan olma, oldukça yetenekli diğer çocuk Androgeos, Atina'da dört yılda bir düzenlenen Panathenaia yarışlarında bütün ödülleri topladığı için Atinalılar tarafından kıskançlıktan öldürülünce Minos Atina'ya savaş açmış, savaşı kazanmış ve Atina'yı belirli aralıklarla Minotauros'a yem olarak 7 erkek 7 kız göndermeyle cezalandırmış. Bu labirentin çıkışı mümkün olmadığından, oraya düşenler canavarın gazabından kurtulamamış. Theseus ise bu canavarı kız kardeş Ariadne'nin verdiği ip sayesinde alt ederek Atina'yı cezadan kurtarmış ve kahraman ilan edilmiş.¹⁵ Theseus'un evlenme vaadiyle kandırılan Ariadne tanrısalığı reddederek geçiciliğe adım atmış, ne var ki Atina'ya varmadan Naksos'ta terk edilmiş. Dionysos Ariadne'yi terk edildiği bu adada bulmuş ve onu kurtarmış (Ranke-Graves, 1960, ss. 264-267, 275-277, 297-299, 305-312; Hamilton, 2019, ss. 107-116).

Peki *Ecce Homo*'da gene iddialı konuşarak "Ariadne kimdir, benden başka bilen mi var!.. Bu tür bilmecelerin çözümünü bulamadı hiç kimse; burada bir bilmece olduğunu gördüklerinden de şüpheliyim" diyen Nietzsche (1983, s.118) bu miti nasıl yorumluyor? Yazılmaya 1883'te başlanıp 1889'da temize çekilen şiirler toplamı *Dionysos Dithrambosları*'nda terk edildiği adada acılar içinde yakaran Ariadne'nin karşısına bir şimşek çakışıyla görünen Dionysos'un şu sözlerini nasıl anlamak gerekiyor? "Aklını başına topla, Ariadne! Küçük kulakların var, benim kulakların var sende: Bir akıllıca söz sok onların içine!- Kişi kendini sevecekse, kendinden nefret etmesi gerekmez mi önce? Ben senin labirentirim" (Nietzsche, 1993, s. 79). Adeta bir muamma gibi ifa-

¹⁵ Kimi anlatılarda labirent soylu ailelerin çocuklarının erginlenmek için girdikleri yeraltındaki sınama yerleridir.

de edilmiş bu sözler, Ariadne'den Theseus'u unutmasını istemektedir. Neden? Çünkü bu evlilik yozlaşmaya yazgılıdır. Şimdi bu noktaya varmak üzere, anlatıyı adım adım yorumlayarak ilerleyelim: Theseus kahramandır, ağırbaşlıdır, canavarı yenen, labirentten çıkmayı başaran, Atina'yı kurtarandır; o, boğayı öldürmüş ve uygarlık tarihini başlatmıştır. Bu haliyle üstün-insanın temsilidir; ama onun da zayıf yanları vardır, boğanın erdemleri eksiktir onda: Boğayı öldürmenin yaşamı yadsımak anlamına geldiğini görememekte, aklın insanı hem labirentten kurtarıp hem de labirente kapattığını bilememekte, olumlamanın "taşımak" değil "yükü boşaltmak" olduğunu kavrayamamaktadır (Deleuze, 2013, ss. 124-132; 2016, ss. 224-228). Dahası Theseus'un Ariadne üzerindeki etkisi de iyi değildir. Ariadne Theseus'u severken, kadın erkeğin eşi, annesi, ablası olarak bir varlık alanına sahip olmuş, kendini yitirmiştir. Bu kadın, erkeğin kadınsı imgesidir; bu ilişkide dişil olan (*das weibliche*) kadında tutsak hale gelmiştir (Deleuze, 2016, s. 225). Elinde tuttuğu ipe örümcek haline gelen Ariadne, yaşamı yadsıma işine katılmış ve hıncın soğuk yaratığına dönüşmüştür; kardeşi Minotauros'tan nefret etmiş, ondan kurtulmak istemiştir (Deleuze, 2016, s. 227). Ariadne'nin Theseus'a uzattığı ip ise hem *logosu* hem de ahlakı temsil etmektedir. Ariadne, kendisine zarar verecek o ipi bizzat kendisi uzatmış, kendine düşman bir dünyayı inşa etme işinde erkeğe yardım etmiştir. Farka, farklı olana kapalı olan bu evlilik sabitlenmeye yazgılıdır; Ariadne ile Theseus'un birliği, nihilizmin tamamlanması olacaktır. Nietzsche'nin bıkkın olduğu, bütün dünyaya hastalık salan insan da bu tür evliliklerin çocuğudur. Ne var ki, anlatıya göre, Theseus Ariadne'yi aldatmıştır; onu labirentten çıkarıp adada terk etmiştir. Nietzsche'ye göre, Theseus tarafından terk edilen Ariadne, Dionysos sayesinde bir dönüşüm geçirmiş, eski Ariadne'yi geride bırakmıştır. Dionysos'un kişiliği bu dönüşümü bizim için anlaşılır kılar. Dionysos –Theseus'un tersine– neşelidir, hafiftir; gülmeyi, oynamayı, dans etmeyi sevmektedir; olumlamak –yaşamı, rastlantıyı ve oluşu olumlamak– ve yükleri boşaltmak onun işidir (Deleuze, 2016, s. 54). Hayvan-insan-tanrı hiyerarşisini bozan Dionysos, zihnin ürettiği eril tanrının tersine, doğayı kucaklayan, yeryüzünün çeşitliliğini olumlayan bir tanrıdır (Cavarero, 2017, s. 163). Bu nedenle Ariadne'nin Theseus'tan ayrılığı, geri çağırnamamacasına onu unutuşu (bu unutuş büyük ödevleri, sözleri, töreyi, kısaca şimdiye dek

önemsenmiş her şeyi unutmak anlamına gelir), başka bir hafızayı –yeryüzünün hatırasını– canlandıracak, dahası tepkisel olanın etkinleşmesini ve yaşamın olumlanmasını sağlayacaktır; Ariadne onunla birlikte yükünü boşaltacak, hafifleyecektir. Hınçtan uzaklaşan dişil güç de özgürleşecek, olumlu hale gelecektir. (Nietzsche’nin Wagner’e düşman olduktan sonra onu Theseus’a benzettiğini, Wagner’in karısı Cosima’yı Ariadne’yle ilişkilendirdiğini, kendisini ise tutsak Ariadne’yi kurtaracak Dionysos olarak gördüğünü hatırlayalım.)

Dionysos ile Ariadne evliliğine yakından bakarsak, bu evliliğin Hristiyan ya da modern evliliklerin büsbütün uzağında olduğu, dahası onları bozduğu anlaşılabilmektedir. Hiçbir toplumsal akde dayanılmayan bu evlilikte uygarlığı kuran (ensest, baba katli gibi) temel yasaklar ihlal edilmiştir. Çünkü bir kere boğa diye çağrılan Dionysos ile Ariadne enest bir çifttir. Sonra, Ariadne babası tarafından sarayın altındaki karanlıklara kapatılan abisine yönelik tepkisel duygularından kurtularak babanın kuralları etrafında kurulan aileyi terk etmiştir; Theseus’a yardım ederken babasının kızı olan Ariadne değildir artık. Dahası bu yeni aile melezlikle damgalanmış, ideal biçimleri bozmuş, ırkları kaynaştırmıştır. Uygarlık koptuğumuz hayvandan uzaklaşmayı (onu unutmayı), kültür ise bu uzaklaşmayı koşullayan düşünce ve yaşam biçimini aşmaya imkân veren bir geri dönüşü (bir tür karşı-hafızayı) sağladığına göre (Lemm, 2019, s. 32, 42), bu evlilik labirenti yeriden keşfetmektedir. Dionysos’un Ariadne’yi labirente geri götürüşü, kurtuluşun başka bir yerde, dünyanın dışında ya da ötesinde değil, “bu yaşamda, bu dünyada, etrafımızda ve içimizde... başka’nın çoklu suretlerini ortaya çıkararak... hep olduğumuzdan başka olana dönüşerek” mümkün olduğunu göstermekte; başka’yı toplumsal işleyişin merkezine yerleştirerek “kent sınırlarının dahilinde kafa karıştırıcı, denge bozucu bir yabancılığa kaçışın yolunu” açmaktadır (Vernant, 2016, s.81). Labirent, içinde kaybolduğumuz bir yer değildir artık; “bizim olanı bize geri getiren yol” olarak ebedi dönüşün olumlanmasıdır. Labirentten çıkış varlığın kendini aşkın bir ilkeye göre kurmasıysa (bu aşkın ilke tanrı, ruh, özne, yasa ya da her ne olursa olsun) ve bu da felsefedeki dekadansa karşılık geliyorsa; labirenti yeniden keşfetmek (bunun anlamı düşünceyi tekrar yaşama döndürmek ve doğanın üretme gücünün biçimine ulaşmaktır) sağaltım olacaktır.

V- Nietzsche'nin neredeyse bütün düşüncesini kat eden asli figürün Dionysos olduğunu söyleyerek bu yazıya başladık; şimdi de bu figüre eşlik eden anlatıyı Nietzsche'nin geleneksel felsefe tarihine yönelik eleştirisi ve toplumsal cinsiyet sorunu bağlamında ele alalım. Derrida Nietzsche'nin bütün düşüncesini farka karşı kayıtsız kalan, dahası farkı indirgeyen, bastıran felsefenin eleştirisi olarak okumuştur.¹⁶ Biz de bu yazı çerçevesinde farkı önce Deleuze'ün diyalektik karşıtı tutumu bağlamında ele alıp, ardından cinsiyete dayalı fark bağlamında genişletmeye çalışacağız. Farka karşı kayıtsız felsefe, Nietzsche'ye göre, hep erkekler arasında (*unter uns*: kendi aramızda) bir etkinlik olmuş (Nietzsche, 1965a, ss. 232, 698), evlilik sözleşmeleri de hep erkekler arasında imzalanmıştır. Dolayısıyla Ariadne ve Dionysos'un evliliğinin ima ettiği ilişkilene biçiminin –ki bu farkı olumlayan ilişkinin arketipidir– hem bu erkekler arasındaki felsefe yapma tarzına, hem de cinsiyetler arası ilişkiye dair sonuçları ve itirazları olacaktır. Biz de önce bu iki itirazı ele alacağız, ardından Nietzsche'nin otobiyografi yazarlığını bu iki itirazla ilişkilendirerek yorumlayacağız.

1. Nietzsche'yi diyalektik karşıtı yapan, olumlamaya verdiği önemdir. Kuşkusuz onun düşüncesinde de olumsuzlamanın bir yeri vardır; ama bu, kökeni olumsuzlama olan değerlendirmelerin olumsuzlanmasıdır (*Hayır'a hayır diyen Hayır'dır*). Theseus diyalektikçi figürüdür; onun kurduğu uygarlık diyalektikçiye yaratmıştır. Diyalektikte ise fark değil, çelişki, karşıtlık ve çözüm vardır; hareket edilen yer Mutlak, Bir, Aynı olduğu müddetçe de fark hep bu merkeze göre belirlenmekte, çelişki ve karşıtlık da onunla ilgisinde düşünülmektedir. Labirentten çıkmayı vadeden bu yolun götürdüğü yer, vadedildiği gibi mutluluk ve erdem değil, hınç, intikam gibi tepkisel kuvvetlerdir. Farkın doğru imgesi Ariadne'dir. Çünkü kökeni olumlama olan değerlendirmelerin olumlanması temsil etmektedir (*Evet'e evet diyen Evet'tir* Ariadne). Dionysos oluşu/varlığı olumlamakta, Ariadne ise bu olumlama edimini olumlamaktadır. Bu çifte olumlama, ebedi dönüştür. Bu yüzden onların evliliği "varlığın ebedi olumlaması"dır, evlilik halkası bunun simgesel anlatımdır (Nietzsche, 1965c, s.

¹⁶ Utku & Erkan (2007) "Giriş Yazısı", içinde, Jacques Derrida, *Nietzschelerin Şöleni*, der. ve çev., Ali Utku, Mukadder Erkan, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

473; Deleuze, 2016, ss. 224-228). Hatırlarsak, Dionysos zōēnin (canlılık ve dirimin) arketip imgesiydi; Ariadne ise bu canlılıktan bir tekillik meydana getiren ruhtur, *anima*'dır. Demek ki Dionysos ile Ariadne'nin evliliği canlı varlıkların doğuşuna edebi bir geçişi temsil etmektedir (Cavarero, 2017, s. 163). Deleuze'ün yorumuna göre, Dionysos yalnız olduğu sürece ebedi dönüşün aynı'ya kapanarak tepkisel insanı geri getirme tehlikesi vardır; ama Ariadne'yle bir olduğunda ebedi dönüş bir seçme, bir farklılaşma haline gelmektedir (Deleuze, 2016, ss. 224-228). İkisi bir arada farklılıkların ikici yapısını bozmakta, kesin belirlilikler alanından sıyrılarak belirsizliğe, çokluğa ve sonsuzluğa açılmaktadır; üstinsan bu evlilikten doğacak çocuktur (Nietzsche, 1965c, s. 328). Bu evliliğin bozduğu yasaları, ihlal ettiği yasakları düşünerek sağlıktan doğacak üstinsanın neye benzeyeceğine dair sonuçlar çıkarabiliriz: bir kimliği ve bir niteliği olmayan, hunç ve nefret barındırmayan, acı çekmeyen, vicdan azabından ve çilecilikten uzak, istenci kodlanamayan, bu yüzden de devlet gibi bir organizma tarafından kapılamayan, temsil edilemeyen, öngörülemeyen, her türlü belirlenimden kaçan, hatta birey bile olmayan bir tekillik...

2. Şimdi felsefe tarihinde unutulmuş olan farkı sembolik yollardan kavramayı bir yana bırakıp gerçek ilişkilere/toplumsal cinsiyet meselesine bakalım ve sadece felsefenin değil evliliklerin de erkekler arasında kalmış olduğunu iddia edip edemeyeceğimizi sınavalım. Sanırım Nietzsche'nin düşüncelerinden böyle bir sonuç çıkarmak zor değildir. Çünkü itiraz edilen sadece bir düşünme biçimi değil, bu düşünme biçiminin ardındaki epistemoloji ve bu epistemolojiyle gelişen iktidar tipidir de. Bu epistemolojide özne çoklu dışlamalara/olumsuzlamalara dayalı olarak inşa edilmiştir. Bütün bu dışlamaların merkezinde yer alan fail ise kendi cinsiyetli bedenini kaybetmiş, soyut bir erilliğe hapsedilmiştir. Elbette burada söz konusu olanın "basit bir eril kimlik değil, çoklu dışlamalarla tanımlanan bir efendi kimliği" olduğunu da vurgulamak gerekir (Plumwood, 2017, ss. 64, 65). Bu süreç bölerek ikiye ayırdığı şeyin her iki tarafını da çarpıtmakta, aşmaz sınırlar dayatarak onları belirlenmiş kimliklere hapsetmektedir. Öyleyse sorun basit bir tersine çevirmeyle giderilemez; diyelim akıl yerine duyguyu, erkek yerine kadını, kültür yerine doğayı, köle yerine efendiyi vurgulamak, olumsuzlama olarak inşa edilmiş olanı olumlamak (karşı taraf da bir çarpıtma olduğu

için) işe yaramaz. Mesele farklılıklardan birini üstlenmek değil, farklılıkların ikinci yapısını bozmak, hiyerarşiyi askıya alarak farklılıkların özgürce gelişmesine izin vermektir (Plumwood, 2017, ss. 50, 51). Nietzsche'nin kadınlara dair sözlerini de bu bağlamda anlamak gerekir. Onun eserlerinde kadınlar sahip oldukları kuvvete ve istemeye göre sürekli dönüşmektedir (uzaktan ayartan, süslü, örtüler arkasında uçuşan, derin, sığ, dipsiz, şüpheli, büyü, fahişe, kızkurusu, mürebbiye, anne, büyükanne, bakire, kızkardeş, mesafe, kendisinden uzaklaşan, sonsuz ve dipsiz derinliklerden çıkan vb.); tözlerden ya da özlerden söz edilmediğine göre kendinde kadının kendinde hakikati yoktur. Bu yüzden Nietzsche'yi adlardan yola çıkarak değil de, o adların ardında etki eden kuvvetlere göre okumak gerekir. Derrida *Mahmurlar*'da Nietzsche'nin eserlerinde sözü geçen kadınları üç tip altında tasnif eder: İğdiş edilmiş kadın (hakikatin ve nesnelliğin peşinde koşarken çokluğa düşman bir varlığa dönüşmüştür); iğdiş edici kadın (kendi yanılıması tarafından ayartılmıştır); olumlayıcı kadın (yanılısama istencini de hakikat istencini de alt etmiş sanatçıdır; bu kadın güç istencine karşılık gelir) (Derrida, 2007, ss. 142, 165). O halde belli bir hakikatin tarihine ait olan ideal erkek aşığı kadın tiplerini (bilime, nesnelliğe ve dogmatik hakikate sahip çıkan feministler de onların arasındadır) geride bırakmak, özelliğin, kimliğin ve iyeliğin bütün kalıntılarını bozan dişil unsura sahip çıkmak gerekir. Ancak o zaman farkın olumlanmasını sağlayan ilişkiler söz konusu olacaktır.

3. Nietzsche "dionysosçu olan nedir?" sorusunun hâlâ yanıtlanamamış olduğunu teslim ettiği ve "Çarmıhtakine karşı Dionysos" adıyla imzaladığı son kitabı *Ecce Homo*'da felsefe ile otobiyografi arasında bir ilişki kurmuştur. Otobiyografi, burada, sağaltıcı bir yaşam öyküsü yazımıdır. Geçmişe plastik bir güçle dokunmak, değerli olan şeyi kurtarmak, eksikleri tamamlamak, yeniden biçim vermek geçmişini farklılaştırmaya dönük bir hafıza çalışmasıdır; amaç ise bu hatırlama sayesinde bir sağaltım süreci başlatmaktır. Otobiyografi, çifte olumlamaya dayalı evlilik ve felsefeyle ortak bir biçime sahiptir. Bu defa çiftleşen, kendini kendine anlatan Nietzsche'dir.¹⁷ Dionysos ise bu çiftleşmenin,

¹⁷ Zupancic'e göre, "Nietzsche sık sık Bir'in ontolojisine karşı Çokluk üstüne ısrarın için övülmüştür. Ancak, Nietzsche'nin asıl icadı Çokluk değil, İki figürdür" (Zupancic, 2005, ss. 24, 25).

ikiye dönüşmenin (*eins wurde zu zwei*) adıdır. Nietzsche bu yazıda çiftleşmiştir (*ich bin Doppelgänger*): "hem çökmüş biridir, hem de bir başlangıç... her ikisidir de... babası olarak ölmüştür, annesi olarak yaşamaya devam etmektedir, her ikisidir de..." Nietzsche, "geriye bakmış, ileriye bakmış, o noktada kendi hayatına dair en geniş perspektife sahip olmuştur" (Nietzsche, 1983, s. 7). Bu kendine dönüşü fark müdahale etmiş, söz gelişi *Tragedya'nın Doğuşu*'nu Wagner etkisinden, Hegelci kokudan kurtarmıştır. "Konuşan ben" ile "yaşamı anlatılan kendisi" özdeş değildir. "O gün kırk dördüncü yaşını gömmüş, böylece onun içinde yaşayan her şeyi kurtarmış, ölümsüz yapmıştır."¹⁸ Geçmişin gömüldüğü, yaşamın ve ölümsüzlüğün kurtarıldığı bu çifte olumlama anında, o güne kadar bir önyargı olan ve kendisine açtığı kredi sayesinde, henüz sahip olmadığı şeyi rehin vererek sürdürdüğü yaşamının altını imzalayacaktır. Çünkü yaşamış olduğu, öldüğünde kanıtlanacaktır. "Tüm geçmişini kurtarmak, 'böyleydi' denilen her şeyi 'ben böyle isterdim' diyerek yeni baştan yaratmakla olacaktır" (Nietzsche, 1983, s. 119). *Ecce Homo*'da Nietzsche de bunu yapmıştır. Ama gene de eseri "Friedrich Nietzsche" olarak imzalamaktan kaçınmış, "Çarmıhtakine Karşı Dionysos" olarak imzalamıştır. Bu imza, yorumu geleceğe havale etmektedir. Çünkü ötekinin mevcudiyeti olmadan hiçbir fark mümkün değildir; Nietzsche bu imzayla eserin gelecek okurlar tarafından, onu farklılaştıracaklar tarafından imzalanacağını ima etmektedir. Bazılarının sadece öldükten sonra doğacak olması da (*Einige werden posthum geboren*) bu bağlamda anlaşılmalıdır (Derrida, 2007, ss. 79-94). Gelecek bir zamanda anlaşıldıklarında, aktif bir şekilde yorumlandıklarında, geçmiş ve gelecek arasında bir süreklilik kurulacaktır. Böyle bir yorumlama faaliyetinde Dionysos'u olumlayan Ariadne işlevi ise yazarı/filozofu olumlayan okura ait olacaktır.

VI- "Dionysosçu olan nedir?" sorusunun yanıtlanamamış olması, yanıtlanamaz olmasından kaynaklanır. Dionysos'un bilmesini çözmek, onu yok etmek olacaktır. Kısaca Dionysos değişmeyen-*eidos* biçiminde temellük edilemeyen, imgelerini sürekli çoğaltarak başkalaştığı için asla tamamlanamayan ve sentezlenemeyen bir oluş halidir; bu nedenle ilişkilerinde sadece yakınlık

¹⁸ Nietzsche, 1983, numaralandırılmamış ilk sayfa.

bölgeleri kurmakta, kaçmakta ve geri gelmektedir. Friedrich Nietzsche de son eserini "Çarmıhtakine Karşı Dionysos" adıyla imzalayarak kaçmıştır; bu kaçış mutlaklaştırılmaya, putlaştırılmaya karşı bir direniş olarak düşünülmelidir. Aslında Nietzsche bu kaçışı daha eserin önsözünde "Friedrich Nietzsche" imzasıyla da bildirmiştir: "Şimdi size beni yitirmenizi, kendinizi bulmanızı buyuruyorum; hepiniz beni yadsıdığınız gün, ancak o gün geri döneceğim sizlere" (Nietzsche, 1983, s. 12) diyen Nietzsche, ancak aktif olarak yorumlandığında, bu da demektir ki farklılaştırıldığında geri gelecektir.

Kaynakça

Bonnefoy, Y. (ed.). (2000) *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, cilt I, II, yay. haz., Levent Yılmaz, Dost Kitabevi, Ankara.

Cavarero, A. (2017) *Platon'a Rağmen*, çev. Bilge Tanrısever, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

Deleuze, G. (2013) *Kritik ve Klinik*, çev. İnci Uysal, Norgunk Yayıncılık, İstanbul.

Deleuze, G. (2016) *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, Norgunk Yayıncılık, İstanbul.

Derrida, J. (2007) *Nietzsche'nin Şöleni: Mahmuzlar*, der. ve çev., Ali Utku, Mukadder Erkan, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

Hamilton, E. (2019) *Mitologya*, çev. Ülkü Tamer, Varlık Yayınları, İstanbul.

Kalaycı, N. (2020) "Antikçağ'da Şiire Karşı Diyalektik: Poetik Kültürde ve Sokratik Kültürde İmge Üretimi", *Cogito: İmajı Düşünmek*, Sayı 97, içinde ss.17-42, YKY, İstanbul.

Kerenyi, C. (2013) *Dionysos: Yok Edilemez Yaşamın Arketip İmgesi*, çev. Bahar Çetiner, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.

Lemm, V. (2019) *Nietzsche'nin Hayvanları*, çev. Volkan Ay, Gram Yayınları, İstanbul.

Nietzsche, F. (1965a) *Jenseits Von Gut und Böse*, Werke in Drei Bänden, cilt II, ed. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, München.

Nietzsche, F. (1965b) *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Werke in Drei Bänden, cilt I, ed. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, München.

Nietzsche, F. (1965c) *Also Sprach Zarathustra*, Werke in Drei Bänden, cilt II, ed. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, München.

Nietzsche, F. (1983) *Ecce Homo*, çev. Can Alkor, Dost Yayınları, Ankara.

Nietzsche, F. (1986) *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Zararı Üzerine*, çev. Nejat Bozkurt, Say Yayıncılık, İstanbul.

Nietzsche, F. (1996) *Der Wille zur Macht*, ed. Peter Gast, Elisabeth Förster-Nietzsche, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart.

Plumwood, V. (2017) *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul.

Ranke-Graves, R.V. (1960) *Griechische Mythologie: Quellen und Deutung*, çev. Hugo Seinfeld, haz. Ernesto Grassi, Rowohlt Taschenbuch Verlag, München

Smith, W.D. (2013) *Saf İçkin Yaşam: Deleuze'ün Kritik ve Klinik Projesi*, çev. Emre Koyuncu, Norgunk Yayıncılık, İstanbul.

Utku, A. & Erkan M. (2007) "Giriş Yazısı", içinde, Jacques Derri-da, *Nietzschelerin Şöleni*, der. ve çev., Ali Utku, Mukadder Erkan, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

Vernant, J.P. (2016) *Eski Yunan'da Mit ve Din*, çev. Murat Erşen, Alfa Yayınları, İstanbul.

Zupancic, A. (2005) *En Kısa Gölge: Nietzsche'nin İki Felsefesi*, çev. Seyhan Bozkurt, Encore Yayınları, İstanbul.

Nietzsche'de Tarih Yazımı, Hafıza ve Aktif Unutma

Zeynep Talay Turner

Giriş

"Nasıl bir yaşam sürmeliyiz?" sorusu felsefenin merkezinde olan bir sorudur. Nietzsche de bütün bir yaşamı boyunca bu soruya cevap arayan filozoflardan biridir. Nietzsche'ye göre felsefenin temel sorularından biri olan "nasıl yaşamalıyız?" sorusunu, tarih bilinci ve farkındalığını göz önünde bulundurmadan cevaplayamayız. Bu konuda önemli bir kaynak Nietzsche'nin 1874 yılında yayınlanmış "Tarihin Yaşam İçin Yarar ve Yararsızlığı Üzerine" ("Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben") adlı denemesidir. Bu metinde daha çok on dokuzuncu yüzyıl tarih yazımını eleştirmesine rağmen, "doğru" tarih yazımı nasıl olmalıdır üzerine söylediği birçok şey, bireylerin sağlıklı bir yaşama sahip olmaları için kendi geçmişleriyle nasıl bir ilişki kurmaları gerektiği konusunda da söylenebilir. Bu denemede bahsedilen tarih bilinci kiplerinin, kendilik düzeyinde nasıl işleyeceği üzerine çok bir şey bulmak mümkün değil; onun için başka bir kaynağa, *Ahlakın Soybilimi*'ne (*Zur Genealogie der Moral*, 1887)¹ bakmamız gerekli. Özellikle de Nietzsche'nin söz verme, hatırlama ve unutma arasındaki ilişki analizine. Her iki metinde de gördüğümüz ortak sorunsal, geçmişin ister bireysel ister toplumsal düzeyde olsun, bizler için bir yük haline gelme tehlikesidir. Bu yükü aşmanın yolu, geçmişimizde yapıp ettiklerimiz için tam bir sorumluluk almadır ve her iki metinde de karşımıza çıkan aktif unutma mefhumu hem bir unutma biçimidir hem de, paradoksal bir biçimde, geçmişteki eylemlerimiz için mutlak sorumluluk almanın bir yoludur.

¹ Türkçe'ye *Ahlakın Soykütüğü* olarak çevrilmiş (2015) ancak orijinaline daha sadık olduğunu düşünerek *Ahlakın Soybilimi* olarak çevirmeyi tercih ediyorum.

Tarih Yazımı Tipleri

Nietzsche'ye göre tarih üç açıdan insana aittir: 1) eyleyen ve çabalayan bir varlık olması bakımından; 2) koruyan ve kutsayan bir varlık olması bakımından; 3) acı çeken ve kurtuluş arayışında olan bir varlık olması bakımından. Sonra da bu üç varlık moduna karşılık gelen üç ayrı tarih türü arasında ayırım yapar: anıtsal tarih (*monumentalische*); eskiyi koruyucu tarih (*antiquarische*); eleştirel tarih (*kritische*) (Nietzsche, 2015b, s. 47). *Anıtsal tarih* geçmişe imrenir ve o döneme benzemek ister; *eskiyi koruyucu tarih* geçmişini korumak ister; *eleştirel tarih* şimdikiyi geçmişten kurtarmak ister. Her millet, der Nietzsche, kendi geçmişine karşı bu üç bakışı da içeren bir tavır sergilemelidir ama bu tavır "yaşam ve eyleme" hizmet ettiği sürece faydalı olacaktır.

İlk tarih anlayışından başlayalım: *anıtsal tarih*. Bu tavır, büyük edimlere ve figürlere, özellikle politikacılara, odaklanır ve bu figürlerin edimlerini uygulamak ister. Geçmişe bakar ve şöyle düşünür: "bir zamanlar var olan büyüklük bir kez var olabildiğine göre, pekâlâ yeniden var olabilecektir" (Nietzsche, 2015b, s. 50). Bu tavır özellikle birçok devlet insanına ilham kaynağı olabilir ve büyük başarısızlıklar da bir uyarı görevi görebilir, ama ancak *anıtsal tarih* tam bir doğruluk başarabilirse. Aksi durumda yaptığı şu olacaktır: "eşit olmayan şeyleri birbirine yaklaştıracak; motiflerin ve nedenlerin çeşitliliğini azaltacak, bunu da nedenleri ortadan kaldırmak pahasına, etkileri (*effectus*) anıtsal, yani örnek ve öykünmeye değer bir şey olarak göstermek için yapacak" (Nietzsche, 2015b, s. 51). Olayları sebep-sonuç yapısı içinde anlamaktan yoksun olacak ve ortaya sadece "kendinde etki" kalacak. "Halk bayramlarında, dini ve askeri anma törenlerinde kutlanan şey aslında böyle bir 'kendinde etkidir'" (Nietzsche, 2015b, s. 51). Bu tavır bir kültüre bir referans noktası ve bir istikrar, sabitlik kaynağı sunabilir ama aynı zamanda kayıp imparatorluklara, altın çağlara, ya da tam tersine, yenilgilere düzenli olarak gönderme yaparak, bir kültürün o geçmişe hapsolmesine, onun kölesi olmasına da sebep olabilir.²

İkinci tarih anlayışı, *eskiyi koruyucu tarihe* bakalım. Bu tavrın temsili lideri Leopold von Ranke, tarihçinin geçmişi gerçekten olduğu şekilde tekrar kurgulaması, yaratması gerektiğini iddia

² Anıtsal tarih incelemesi için bkz. Scott Jenkins, 2014, s. 160-181.

eder ("wie es eigentlich gewesen").³ Ranke'ye göre tarih bir kaynaklar bilimi olmalıdır ve eğitimin merkezinde yer almalıdır.⁴ Nietzsche'nin Ranke ve diğerlerine tamamen karşı olduğunu söyleyemeyiz; hatta *İnsanca, Pek İnsanca*'da (1878), sonunda metinlerin üretimi ve korunması için doğru yöntemin bulunduğunu iddia eder (Nietzsche, 1996, s. 127). Bu tavrı metafizik felsefeye karşı savunur.⁵ Ama Ranke ve diğerlerinin yöntemi – kaynakların analizi, metin analizi, tarihsel yorum – örnek teşkil etse de, bu tavır bu defa da felsefi hassasiyetten yoksundur. Fazla tarihseldir. Felsefi hassasiyet Hegel'de vardır örneğin ama o da öteki uca gitmiştir: Geçmişte "ne olduğu" tarihsel anlamlılığın büyük şemasına uyduğu sürece önemlidir.

Üçüncü tarih anlayışına, *eleştirel tarihe* bakalım. Ne anıtsal öneme sahip olaylar (*anitsal*), ne de ampirik gerçeklerle aşırı yüklenmiş (*eskiyi koruyucu*) bir tarih anlayışıdır. Onun yerine, bütün hayaletleri, hataları, hatta suçlarıyla geçmişle yüzleşmeyi içerir. Her ne kadar önceki jenerasyonlardan kendimizi tamamen özgürleştirmemiz mümkün olmasa da, ancak değerlendiren ve eleştiren bir tavırla, bir toplum, kollektivite, aktif bir biçimde gelecekte var olabilir. Bu tavır, yaşam ve eylem olanağının açılması için, kısmen ya da gerektiğinde tarih-dışı (*unhistorisch*) olmamız gerektiğini savunur. Şöyle der Nietzsche: "Tarihsel olmayanla tarihsel olan; bir kişinin, bir toplumun, bir kültürün sağlığı için aynı ölçüde zorunludur" (Nietzsche, 2015b, s. 41).

Aslında Nietzsche bu dengenin nasıl olması gerektiği konusunda çok açık bir reçete sunmaz ve hatta denemenin sonuna doğru tarihi tedavi edilmesi gereken bir hastalık, illet olarak görür. Tarihsel olana karşı bir çare, hatta panzehir önerir: Gerektiğinde hem tarih-dışılığı (*unhistorisch*) hem de tarih-üstüculüğü (*überhistorische*) benimsemeliyiz, der. Nedir tarih-dışılık? Ve tarih-üstüculük? Şöyle der Nietzsche: "Tarih-dışı sözcüğüyle ben,

³ Bu konuda ayrıntılı bir tartışma için bkz. Lee Congdon, 1973, s. 211-217.

⁴ Bu gelenekte yer alan diğer isimler şunlardır: Friedrich August Wolf, Barthold Georg Niebuhr, Theodor Mommsen ve Ranke'nin takipçileri Heinrich von Sybel, Heinrich von Treitschke ve Jacob Burckhardt. Kimi düşünürlerin iddia ettiğinin aksine, Nietzsche farklı zamanlarda bu tarihçileri okumuştur. Kimisi ile yakın, kişisel ilişkisi de olmuştur. Örneğin Ranke Nietzsche ile aynı okula gitmiştir; Sybel üniversitede hocası olmuştur; Treitschke Nietzsche'nin çok yakın arkadaşı Overbeck'in arkadaşıdır; Burckhardt Nietzsche'nin çok değer verdiği bir arkadaşındır. Bkz. Thomas H. Brobjer, 2007, s. 155-179.

⁵ Bu konuda ayrıntılı bir tartışma için bkz. Thomas H. Brobjer, 2007, s. 155-179.

unutabilme ve bir *ufuk* içine kapanıp kalma sanatı ve gücünü belirtiyorum.” Tarih-üstünden ise “gözlerini oluştan ayırıp, bakışını, yaşama, öncesiz-sonrasızlık ve eşanlamlılık niteliğini veren şeye, *sanata* ve *dine*, çeviren güçleri” anlıyorum (Nietzsche, 2015b, s. 131). Sanat ve din hakkındaki bu ifade, Almanya’da tarih bilincinin ve “objektif” tarih yazma girişiminin fazlaca vurgulandığı bir duruma tepki olarak da okunabilir (*eskiyi koruyucu tarih*). Burada şunu vurgulamamız gerek: Her ne kadar Nietzsche ilk iki tarih yazımı tavrına oldukça eleştirel baksa da, illa birini ötekine üstün görüyor diyemeyiz. Temel tehlike yanlış kullanılmalarıdır; özellikle Nietzsche’nin döneminde hâkim olan *eskiyi koruyucu tarih* için bu tarz endişeleri vardır Nietzsche’nin.⁶ Peki neden tarihi bir hastalık olarak tanımlar Nietzsche?

Bir cevap şu olabilir: Cicero’nun “*Historia est Magistra Vitae*”sından (tarih hayatın öğretmenidir – *De Oratore*) beri “tarihin neye yaradığı” sorusuna birçok cevap verilmiştir. Oldukça ikna edici bir cevap şudur: Bir milletin kimliğini (*identitât, identity*: aynı zamanda özdeşlik demektir) anlamak için, o milletin geçmişine bakmalıyız. Ya da kısaca, kimliğimiz geçmişte yatmaktadır. Doğru işlendiğinde tarih hayatın, bir kültür ve milletin öğretmeni olabilir ancak Nietzsche’nin vurgulamak istediği şudur: Kendimize kendimizle ilgili söylediğimiz hikayeler bizim için bir yük haline gelebilir, geçmiş, şimdi ve gelecek arasında bir süreklilik ve tutarlılık (özdeşlik) önererek, hatta empoze ederek, kendi olanaklarımızı sınırlayabilir. Özdeşlik arayışında bizi belli bir kimliğe hapsedebilir. Nietzsche’nin tarih-dışılık ve tarih-üstüculük tanımları bu bağlamda düşünülebilir.

Ancak Nietzsche’nin tarih yazımı ile ilgilenmesinin bir başka sebebi daha olduğunu düşünüyorum. Tarihsel olan ve tarihsel olmayan (tarih-dışı) arasındaki doğru denge ve gerektiğinde – sağlıklı bir toplum için – tarih-dışı olanın tarihsel olan için bir parzehir olması fikri, bireye de uygulanabilir. Sağlıklı bir birey söz konusu olduğunda bu hafıza ve unutmaya arasındaki doğru ilişkidir. Bir sonraki bölümde buna bakacağız. Bunun için de *Ahlakın Soybilimi*’ne, özellikle de söz verme, hatırlama ve unutmaya arasındaki ilişkiye bakmamız gerekli.

Ancak burada tarih yazımı ve kendilik hakkındaki iddialarla ilgili iki farklı ilişki arasında ayırım yapılmalı: 1) toplumlar için

⁶ Detaylı bir tartışma için bkz. Lee Congdon, 1973, s. 211-217.

söylenenler, kendilik, birey için de doğrudur (analoji ilişkisi); 2) bir toplumun kendi tarih bilincini, ya da kendi geçmişiyle ilişkisini sağlıklı bir biçimde kurması, o toplumun bireylerini de olumlu bir biçimde etkileyecektir (sebeup-sonuç ya da parçabütün ilişkisi). Ben burada daha çok analoji ilişkisiyle ilgileniyorum çünkü her ne kadar iki yaklaşımın kesiştiği yerler olsa da, ikinci yaklaşım (sebeup-sonuç ilişkisi) daha farklı bir analizi gerektirir.

Söz Verme, Hatırlama ve Unutma

Ahlakın Soybilimi'nde Nietzsche şöyle der: "Söz verebilen bir hayvan yetiştirmek – insan açısından bu doğanın kendine yüklediği paradoksal bir görev değil mi?" (Nietzsche, 2015a, s.73). Diğer hayvanlar – tarihsel-olmayan varlıklar – karınlarını doyurma ve kendilerine sığınak bulma ve bunu hatırlama haricinde, kendi geçmiş, şimdi ve gelecekleri ile uzlaşmaya gitmek zorunda değildirler. Hayatta kalmak için hatırlamak zorunda oldukları şeyler var; ama gerisini unuturlar. İnsanların kimi durumlarda unutulması da bu şekilde, yani pasif unutma, olabilir, ama bir farkla: Pasif bir biçimde unutilan şey daha sonra, gerekli olduğunda hatırlanabilir. Nietzsche pasif unutma ve aktif unutma arasında ayrım yapar. Pasif unutma bilinçsiz bir biçimde olabilir. Örneğin İngiltere'nin başkentinin Londra olduğunu biliyorum ancak bunu her daim düşünmüyorum. Çünkü belirli bir zamanda ancak belli şeyleri düşünebiliriz/hatırlayabiliriz. Ya da dün öğle yemeğinde ne yediğimi unutabilirim, ancak hatırlamaya çalışırsam bunu çağırabilirim, ya da bir şey, doğrudan ya da dolaylı olarak, benim için önemsiz gibi görünen öğle yemeğini tetiklediğinde hatırlayabilirim. Ya da unutilan bazı düşünceler ya da anılar bilinç düzeyine çıkamaz çünkü belli bir güç buna izin vermez. Freud'un ilgilendiği unutmalar (*Verdrängung*, bastırma) bunlardı: Çok acı veren kimi anılar bastırılır.

Nietzsche'nin aktif unutma kapasitesini kendisine dert edinmesinin sebebi şudur: Geçmişimizi değiştirerek/dönüştürerek, şimdiyi ve buna bağlı olarak geleceği dönüştürme olanağı ve olasılığı var mıdır? Evetse, bu nasıl mümkündür? Nietzsche'ye göre unutilmanın amacı her zaman bir yükü hafifletmektir, ya da

⁷ Bu konuda bkz. Tracy B. Strong, 2006, s. 93-94.

kendi ifadesiyle: “Bilincin kapı ve pencerelerini bir süre kapatmasıdır” (Nietzsche, 2015a, s. 73). Kapıyı kapatmak bizi yuvanın içinde huzurlu, güvenli kılar. Eğer o kapıyı kapatmazsak anılar üzerimize çullarır, bizi boğar. Başka bir imge düşünelim: Hafıza ya da hatırlama yetisi geçmiş bir yuva olmaktan çıkarp bir hapisane hücreğine dönüştürebilir. Freud bize başka bir imge veriyor: bekçi. Bilinçdışı, her türlü zihinsel faaliyetlerin ve dürtülerin uçtuğu geniş bir holdür; bu hol ikinci, daha küçük bir odaya açılır; bu ikinci odada bilinç yaşar. Ancak bu iki oda arasında bir bekçi vardır: Bir sansür görevi gören bu bekçi, kendisini hoşnut etmeyen dürtülerin ikinci odaya geçmesine izin vermez (Freud, 1966, s. 365-366). Nietzsche’nin aktif unutmaya farklı: Tam da bilinçli bir edim olduğu için, kişi aktif unutmaya olduğunda pasif değildir; şeyler bastırılmaz, gerekli olduğunda bilinçli bir biçimde zapt edilir (*Unterdrückung*).⁶

Şimdi, söz verme, hatırlama ve unutmaya arasındaki ilişkiye bakalım. Nietzsche, insanın, merkezinde söz verme ediminin olduğu bir “eğitimden” hatta “ehlileştirme, evcilleştirme” sürecinden geçtiğini söyler: Bütün toplumsal kontrol ve disiplin mekanizması insanın söz verme kapasitesine bağlıdır. En temel toplumsal kontrol formları hem söz vermeyi – örneğin toplumsal kurallara uyma ya da belli alışkanlıkları sürdürme – hem de kişinin verdiği sözleri hatırlamasını içerir. Çok temel olan bu bir dizi sözlerin/vaatlerin ve bunlara uyulmamasıyla ilgili cezaların hatırlanması, düzenli bir toplum için gerekli bir koşuldur. Taşlama, parçalama, suçlunun yağda ya da şarapta kaynatılması gibi geçmişte Almanya’da kamusal alanda gerçekleştirilen kimi cezalara gönderme yaparak Nietzsche şunu vurgular: Hafıza oluşumu, oluşturma her zaman zalimlik ve gaddarlıkla olmuştur. Daha sonra Foucault’nun da vurguladığı gibi: Her ne kadar “fiziksel cezanın büyük göstergesi” ve işkence gören bedenin görünürlüğü Avrupa’da on sekizinci yüzyılın sonu, on dokuzuncu yüzyılın başında ortadan kalkmış olsa da, bu sahnelerin hafızası

⁶ Freud’un kızı Anna Freud bastırmada (*Verdrängung, repression*) reddedilen dürtüye ya da ortaya çıkan çatışmaya dair ego’nun hiçbir şey bilmediğini iddia eder; ego’nun istenmeyen kimi arzu ya da düşünceleri bilinçli bir biçimde uzaklaştırması ise farklıdır. Anna Freud, babasının bu uzaklaştırma için *Unterdrückung* (İngilizce *suppression*) terimini kullandığını hatırlatır. Nietzsche’nin aktif unutmaya, stratejik ve bilinçli bir edim olması bakımından Freud’un *Unterdrückung*’una benzer ancak Nietzsche aktif unutmaya etik bir içerik de eklemiştir. Bkz. Anna Freud, 1968, s. 9.

“soyut bilince” girmiştir (Foucault, 1995, s. 9). Böyle bir hafıza yaratmanın bedeli hep çok yüksek olmuştur; insanlar doğuştan gelen güdülerine yabancılaşmış ve kendi gelecekleriyle olan ilişkileri – ya da kendi geleceklerinin olanaklarla dolu olduğu fikri – kısıtlanmıştır. Bu kısıtlama, toplumsal kuralları düşünmeden, geleneksel bir biçimde takip etmeyle, onları rasyonel bir düşünme (*reflexion*) edimi sonucu takip etme (Kant) arasında yapabileceğimiz herhangi bir ayrımı aşan bir kısıtlamadır. Her iki durumda da, söz verme ve verilen sözleri hatırlama edimi ile sağlanan toplumsal kontrol ve disiplin, bu tahmin edilebilir, hesaplanabilir, öngörülebilir, kendisine-özdeş insan-varlığının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.⁹ Ehlileştirme, evcilleştirme budur.

Nietzsche için unutma her türlü eylemin önkoşuludur. Şöyle der:

Hemen hemen hiç arımsama olmadan yaşamak, hatta mutlu yaşamak olasıdır. . . unutma olmadan *yaşamak* ise tümüyle olanaksızdır. . . *İster bir insanda ya da toplumda, ister bir kültürde olsun, uykusuzluğun. . . tarih duygusunun bir sınırı vardır, bu sınıra gelip dayandı mı, yaşayan bundan zarar görür ve sonunda yok olur gider* (Nietzsche, 2015b, s. 39).

Nietzsche’nin sorduğu şudur: Bir insan tamamen eyleyemez hale gelmeden önce ne kadar geçmişî hazmedebilir? Aktif unutma olmazsa, kendimize tamamen yabancılaşmış varlıklar haline geliriz. *Anıtsal tarih* yazımı gibi, kişi geçmiş bir olayı – bu bir başarı da olabilir, başarısızlık da – düzenli olarak kendisine gönderme yaptığı bir referans noktası yapabilir. Bu referans noktası, kişinin hiçbir zaman ulaşamayacağı, beyhude yere özlemini duyduğu bir Ego-ideal yaratmasına sebep olabilir. Eğer bu bir başarısızlıksa, hatta travmatik bir olaysa, o zaman da kişi kendisini bu travmatik olayın etkilerinden özgürleştiremeyip hareket edemez, eyleyemez hale gelebilir (*Anıtsal tarihi* hatırlayalım: se-

⁹ Foucault *Hapishanenin Doğuşu*’nda, Nietzsche’nin yöntemini benimsemesiyle ilgili şöyle der: “Bu kitap modern ruhun ve yargılamak için yeni bir gücün korelatif tarihi olarak tasarlanmıştır; cezalandırma gücünün temellerini, gerekçelerini ve kurallarını dayandırdığı, etkilerini genişletme gücünü aldığı ve sayesinde kendi aşırı tekilliğini maskeleydiği mevcut bilimsel-hukuki kompleksin bir soybilimidir” (Foucault, 1995, s. 23). Foucault’nun çalışması şüphesiz politik Nietzsche’yi bize gayet net göstermektedir. Aktif unutmanın politik açılımları için bkz. Mark Warren, 1985, s. 183-212.

bep-sonuç ilişkisi yerine, sadece etkilerin (*effectus*) görünür olduğu tarih). Ancak aktif unutmaya sayesinde, kendilik ya da "Ben," kendisini kendisinden özgür kılabilir; geçmişine konumlandırılmayan ya da hapsedilmeyen "Ben," geçmişi, şimdisi ve geleceği arasında bir devamlılık ve tutarlılık olarak tasarlanmayan "Ben," askıya alınabilir, kısa bir süreliğine bile olsa. Başka bir deyişle, aktif unutmaya sayesinde, "Ben" yeni olanaklara açık hale gelebilir; yeni projeleri tahayyül etmek için kendi kapasitesini genişletebilir.

Nietzsche "Tarihin Yaşam için Yarar ve Yararsızlığı Üzerine"de aktif unutmayı istenmeyen ya da bize yük haline gelmiş hatıraların filtreleneceği olarak tanımlar. Başka yerlerde daha provokatif tanımlar getirir.

Hatıraların filtrelenmesini şu şekilde açıklar Nietzsche: Aşırı bir tarihsel bilgi ya da hatırlama ile aşırı bir unutmaya arasında bir denge bulmalıyız. Nietzsche'nin doğru dengeyi bulma yetisi için kullandığı terim plastik güçtür: "Kendi içinden kendine özgü bir biçimde gelişen güç, geçmiş ve yabancı olanın biçimini değiştiren, ona yeniden biçim vererek [kendi içine alan], yaraları iyileştiren, yitirileni yerine koyan, kırılan biçimlere kendi içinden yeni bir biçim veren güç" (Nietzsche, 2015b, s. 40). Burada "kendi içine alma, katma" önemli bir ifadedir: Hem Almancadaki *Einverleibung*, hem İngilizcedeki *incorporation* kelime anlamıyla "bedene-katma" demektir. Burada plastik güç anahtar terimdir. Kendiliğin¹⁰ "sabit, fix bir kimliğinin/özdeşliğinin olmadığı, temelde derin bir değişim ve dönüşüm deneyimleyebilen plastik ve adapte olabilen bir güçle donatıldığı" anlamına gelir; "Bu değişim ve dönüşüm bir asimilasyon ve bedene-katma süreci aracılığıyla olur" (Ansell-Pearson, 2005, s. 46). Plastik güç yetisi sayesinde, kişi kendisine acı veren, hatta travmatik bir olayı öyle bir biçimde yorumlar ve hatta tekrar-yorumlar ki, bunun sonucunda o olayla, şeyle yeni bir ilişki geliştirebilir. Nietzsche'nin tabiriyle "yaralarını iyileştirebilir," "kırılanı yeniden biçimlendirebilir." Başka bir deyişle, geçmişin bilgisi, geleceğe ve şimdiye hizmet ettiği sürece arzu edilir ve bu da gerektiğinde tarih-dışı olmayı ya da unutmayı gerektirir. Nietzsche'ye göre modern insan, yaşam

¹⁰ Burada "özne" ile "kendilik" kavramları arasındaki farkı koruyorum. Nietzsche'nin "özne" eleştirisi Kartezyen özne geleneğine, yani "bilen özne"ye getirilen bir eleştiridir. Nietzsche'nin kendi "kendilik" anlayışının önkoşulu "öznenin çözünümlü"dür; Nietzsche'ye göre ancak Kartezyen özneye olan inancımızdan özgürleşsek yeni bir kendilik anlayışından bahsedebiliriz.

ve tarih arasındaki ilişkiyi unutmuştur ve kendi üzerine hazmedilmeyen bir bilgi dağı kurmuştur. Bunun tehlikesi, en iyi ihtimalle belki de "arşivsel kendilik" diyebileceğimiz şeye dönüşme tehlikesidir (tıpkı *eskiyi koruyucu tarih* gibi): olgularla ya da gerçeklerle dolu, belki de iyi düzenlenmiş gerçekler ama geçmişimize hükmetmemizi sağlayacak aktif ve yaratıcı yorumdan yoksun bir varoluş. Eleştirel kendilik, tıpkı *eleştirel tarih* gibi, böyle bir yaratıcı yorumu içerir.

İkinci olarak, daha provokatif bir biçimde aktif unutmayla ilgili *Zerdüşt*'te şöyle yazar: "Öyleydi" yerine, "öyle olmasını istedim" ("So wollte ich es") (Nietzsche, 2005, s. 107). Hatta daha radikal bir biçimde, "geriye yönelik isteme"nin (*Zurückwollen*) nasıl bir şey olduğunu tahayyül etmek ister (Nietzsche, 2005, s. 109). Hatta daha da radikal bir biçimde bu tavrın, kişinin her türlü geçmiş deneyim ve eylemini sahiplenmesi anlamına gelmesini ister. Peki neden Nietzsche önkoşulu hatırlama olan bu sahiplenmeye aktif unutmaya demiştir? Mesela aktif hatırlama dememiştir?

Bunu anlamamanın bir yolu, kültürün kendisinin ürettiği bariyerlerdir. Nietzsche bunlara suçluluk ve vicdan der, ki her ikisi de hafıza ve unutmaya arasındaki uzun mücadelenin sonunda, ilkinin (hafıza) ötekini (unutmaya) bastırması, öteki üzerinde bir zafere kazanması sonucu ortaya çıkmıştır (evcilleştirme). İnsan-hayvanın ölçülebilir, tahmin edilebilir ve kendisine özdeş olma süreci, aynı zamanda aktif unutmaya yetisinin bastırılması sürecidir.

Durum buysa, nasıl bir hafıza zafere ulaştı? Nietzsche bunu o ünlü suç ve borç ilişkisi üzerinden açıklar (Almanca *Schuld* hem borç hem de suç demektir). Alacaklı ve borçlu ilişkisinde, borç alınan paranın ve verilen sözün hafızası vardır: Borç ödendiği zaman, yük ortadan kalkacaktır, aksi takdirde ceza işleyecektir. Borç ilişkisi/kontratı farklı failer arasındaki toplumsal bir kurumdur. Suçluluk da toplumsal bir kurumdur, ama aynı zamanda, geçmiş cezaların hatırlandığı ve bu cezalara ilişkin acının içselleştirildiği (bedene katıldığı: *Einverleibung*) ahlaki bir koddur (Nietzsche, 2015a, s. 86). Hristiyan rahiple birlikte borç olarak sorumluluk hissi, suç olarak sorumluluğa dönüşmüştür ("Başka türlü davranabilirdin"). Basitçe, borcunu ödemedi demiyoruz artık, suçlu diyoruz. Ve tabii burada suç geniş anlamda düşünülmeli: Her şeyden önce bir bireye olan yükümlülüğünü yerine getirmeme üzerinden, topluma karşı suç işlemiştir birey, toplum sözleşmesini bozmuştur. Nietzsche bunun, Batı kültüründeki

hâkim sorumluluk anlayışı olduğunu iddia eder: Merkezinde kendi geçmişine hapsolmuş birey vardır. Suç kültürünün paradoksu şudur: Bir taraftan bireyi kendi geçmişinin ezici yüküyle yükler, diğer taraftan da geçmişiyile ilişki kurmasına yardımcı olacak bir kültürel kod ya da koltuk değneği sağlar (suç).

Ama burada daha kritik bir eleştiri var: Böyle bir suç kültürü, ancak belli bir özne anlayışının da tayin edilmesiyle mümkün olabilirdi. Buna yukarda ölçülebilir, hesaplanabilir özne dedik. Böyle bir özne anlayışında, der Nietzsche, fail eylemlerinden ayırıştırılmıştır. Bu ne demektir?

Nietzsche'nin "geriye yönelik istemek" ifadesiyle kastettiği bireyin yaptığı her türlü eylem ve edimin, eşit derecede kendisine ait olduğunu açık ve net bir biçimde kabul etmesidir. Ya da, başka bir ifadeyle: Hiçbir şey, benim gerçekte ne ya da kim olduğumu, benim geçmiş – ve şimdideki – edimlerim ya da eylemlerim kadar iyi ifşa edemez. Buna karşılık, suç ve vicdan kültürü bu ayrımı yapar: Şeytana uydum, kendimde değildim, başka türlü davranabilirdim. *Ahlakın Soybilimi*'ndeki o ünlü pasaj bununla ilgilidir: Eylemlerin ardında özne yoktur, fail yoktur. Sadece eylemin kendisi vardır (Nietzsche, 2015a, 59). Faili ya da özneyi eylemin kendisinden ayıran Batı ahlakı ve metafiziği, belli bir suçluluk ve vicdan ve buna bağlı olarak sorumluluk anlayışı geliştirerek, aslında bireye kendisinden kaçma alanı, dahası sorumluluk almama alanı açmıştır. Nietzsche'nin *dışavurumcu* kendilik anlayışında, "başka türlü davranabilirdim," "şeytana uydum," "pişmanım" demek aslında, "başka biri olabilirdim" demekle aynı anlama geliyor; onun yerine Nietzsche, yaptığın her şey sensin; eylemlerin ve edimlerin kendiliğın ya da karakterin ifadesidir, dışavurumudur diyor. Nietzsche kendiliğın, bütün arzuları, eğilimleri, güduları ve içgüdüleriyile bir çokluklar alanı olduğunu söyler; sarıldığının aksine bizler o kadar da rasyonel varlıklar değilizdir ve eylemlerimizin ardındaki bütün sebeplerin (güdüler, içgüdüler, arzular vb.) farkında olamayız ama yine de eylemlerimizi sahiplenmemiz bizim sorumluluğumuzdur. Kendilik eylemlerinde kendisini ifşa eden bir şeyse, o zaman Nietzsche'nin radikal sorumluluk anlayışı, geçmişle tam bir yüzleşmeyi içerir; ancak böyle bir yüzleşme ve bu yüzleşmenin gerektirdiği sorumluluk alma ile, o geçmiş eylem ya da edim, aktif bir biçimde unutulabilir. Böyle bir sorumluluk anlayışı, Hristiyan ahlakının ahlaki bir kod olarak kurguladığı suçluluk ve vicdan

azabı duygularının yokluğu demektir. Şimdi ve geleceğin, geçmişin yükünden kurtulması demektir. *Zerdüş'te* dediği gibi, bir tür masumiyet tavrına dönüştür: "Çocuk masumluk ve unutmadır, yeni bir başlangıçtır, bir oyun, kendi kendine dönen bir tekerlektir, ilk harekettir, kutsal bir Evet-demedir" (Nietzsche, 2005, s. 19).

Yalnız problem şu: Nietzsche'nin gelenek ve kültürün ağırlığı hakkındaki söyledikleri doğruysa böyle bir tavra dönüş, çocukluğa dönüş nasıl mümkün olur? Bir taraftan kendi bireysel geçmişimizdeki bariyerleri aşmamızı salık veriyor, bir yandan da bu bariyerlerin kendisinin geleneğin derinlerinde köklendiğini söylüyor. Bu dilemmayı nasıl çözeriz?

Sonuç: Egemen Birey

Nietzsche literatüründe, özgürleşmiş bir insanlık anlayışının gelecekle nasıl bir ilişki kurması gerektiği ve bu geleceğin – Nietzsche'nin ideal bireyinin ortaya çıkacağı – ne zaman geleceği soruları düzenli olarak karşımıza çıkan bir temadır. Ancak kimi düşünürler, bu problematiği aslında Nietzsche'nin hali hazırda o geleceğe ulaştığımızı söylediğini iddia ederek çözerler. Bu düşünürler *Ahlakın Soybilimi*'nin ikinci denemesinde karşımıza çıkan ve Kant'ın ideal figürünü hatırlatan egemen bireyin, aslında Nietzsche'nin ideal bireyi olduğunu iddia ederler.¹¹

Kendimizi bu müthiş sürecin sonuna [yerleştirelim]: ağacın sonunda meyve verdiği yere, toplumun ve törenin töreselliğinin [*die Sittlichkeit der Sitte*] sonunda neyin aracı oldukları yere: böylece ağacın en olgun meyvesinin, yalnızca kendine benzeyen, törenin töreselliğinden kurtulmuş, özerk ve töre üstü bir birey [*autonome übersittliche Individuum*] (çünkü özerk ve töresel olan birbirini dışlar), kısaca kendi bağımsız, uzun istemesi olan ve söz verebilen, bu özgür istemenin efendisi, bu egemen birey vardır (Nietzsche, 2015a, s. 75).

Aslında bu ve benzeri pasajlar anlaşılır bir biçimde birçok eleştiriye konu olmuştur. Örneğin *Tarihte Anlam*'da Karl Löwith, Voltaire, Hegel, Marx gibi ilerlemeci tarih anlayışına sahip filo-

¹¹ Bkz. Mark Warren, 2001; Bonnie Honig, 1993; Richard J. White, 1997; David Owen, 2002; Keith Ansell-Pearson, 1990.

zofları, bu anlayışın Yahudi ve Hristiyan eskatolojisinin bir yan-
kısı olması sebebiyle eleştirir (Löwith, 1949). Nietzsche'nin ken-
disi, der Löwith, her ne kadar bu ilerlemeci tarih anlayışlarını
eleştirse de, aslında düşündüğünden çok daha fazla bu dinsel
motiflere yaklaşılmaktadır. Löwith'e katılmamak zor. Ama her
şeyden önce Nietzsche bize bir tarih felsefesi sunma gibi bir gö-
revi üstlenmemiştir. Egemenlik tarihin ve kültürün bir ürünü-
dür, ama aynı zamanda yeni bir başlangıç ve yeni bir düşünme
biçimidir, der. Bir son, varılması arzulanan nihai nokta değildir.
Bu ne demek?

Nietzsche egemen bireyi Batı bilgisi ağacının en olgun mey-
vesi olarak tarutar; bu meyve hem "törenin töreselliğinin" (ahla-
kın) bir ürünüdür, hem de kendini "törenin töreselliğinden" öz-
gürleştirmiş, otonom, ahlak-üstü bireydir. Peki neden otonomi
ve ahlaki olan birbirlerini dışlamaktadır? Burada Nietzsche ol-
dukça stratejik bir manevra yapmaktadır: Kendini-belirleme (*self-*
determination) ve kendinin-efendisi olma olarak otonomi (özerk-
lik) anlayışının köklerini Yunan'da bulabiliriz. Kant'ta otonomi,
ya da ahlaki otonomi, kendi kendine ahlaki yasa koyma yetisidir.
Nietzsche Kant'ı övmektedir: Çünkü otonomiye Tanrı'dan alıp
insana veren Kant'tır. Ancak, Nietzsche için bu yeterli değildir.
Modern insan sadece bize modern bilimi veren bilme ve idrak
kapasitesine ya da Kantçı anlamda ahlaki yasayı anlama yetisine
otonom bir biçimde sahip değildir; aynı zamanda değerleri bir
yeniden değerlendirme kapasitesine de sahiptir. Aslında olgun
meyveye olan gönderme şudur: Suçluluk duygusuyla dolu, söz
verebilen, hatırlayan, rasyonel bireyi üreten bu acılı ve gaddar
süreç, sonunda niteliksel olarak farklı bir varoluşa mahal vermiş-
tir, Nietzsche'nin masum çocuk dediği varoluşa. Egemen birey
"öyleydi, öyle oldu" demek yerine "Bunu ben istemiştin" diye-
rek geçmişte yaptığı her şeyin sorumluluğunu alır. Mutlak so-
rumluluk budur.

Egemen birey hem bir üründür hem de yeni bir başlangıçtır;
yaşamı olumlamayla ilişkilendirebileceğimiz yeni bir düşünme
biçimidir; aşkın bir yasaya değil, her şeyden önce kendisine karşı
sorumludur. Egemen birey Nietzsche'nin bu tarz bir sorumluluk
anlayışına verdiği isimdir, terimdir. İdeal bir birey ya da insan
olarak karşımıza çıksa bile, ancak tarihsel olarak incelenebilecek
gelişmelerin ürünü olarak gerçekleştirilebilir.

Kaynakça

- Ansell-Pearson, K. (2005). *How to read Nietzsche*. London: Granta.
- Ansell-Pearson, K. (1990). Nietzsche: A radical challenge to political theory? *Radical Philosophy*, 54, 10-18.
- Brobjer, T. H. (2007). Nietzsche's relation to historical methods and nineteenth-century German historiography. *History and Theory*, 46(2), 155-179.
- Congdon, L. (1973). Nietzsche, Heidegger, and history. *Journal of European Studies*, 3, 211-217.
- Freud, A. (1968). *The ego and mechanisms of defense*. (C. Baines, Çev.). New York: International Universities Press.
- Freud, S. (1966). Resistance and repression. *Introductory Lectures on Psychoanalysis* içinde. (J. Strachey, Çev.). New York: Norton.
- Foucault, M. (1995). *Discipline and punish: The birth of the prison*. (A. Sheridan, Çev.). New York: Vintage Books.
- Honig, B. (1993). *Political theory and the displacement of politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Jenkins, S. (2014). Nietzsche's use of monumental history. *The Journal of Nietzsche Studies*, 45(2), 169-181.
- Löwith, K. (1949). *Meaning in history: The theological implications of the philosophy of history*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Nietzsche, F. (1996). *Human, all too human*. (R. J. Hollingdale, Çev.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2015a). *Ahlakın soykütüğü üstüne*. (A. İnam, Çev.). İstanbul: Say.
- Nietzsche, F. (2005). *Also sprach Zarathustra*. Köln: Anaconda.
- Nietzsche, F. (2015b). *Tarihin yaşam için yararı ve yararsızlığı üzerine*. (N. Bozkurt, Çev.). İstanbul: Say.
- Owen, D. (2002). Equality, democracy and self-respect: reflections on Nietzsche's agonal perfectionism. *The Journal of Nietzsche Studies* 24, 113-131.
- Strong, T. B. (2006). Genealogy, the will to power, the problem of a past. *Nietzsche's On the Genealogy of Morals* içinde. (C. D. Acampora, Ed.). Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Warren, M. (1985). Nietzsche and political philosophy. *Political Theory*, 13(2), 183-212.
- Warren, M. (2001). *Nietzsche and political thought*. Cambridge: MIT Press.
- White, R. J. (1997). *Nietzsche and the problem of sovereignty*. Urbana: University of Illinois Press.

Nietzsche'nin 'Egemen Birey'i

Bariş Parkan

Ahlakın Soykütüğü adlı eserinin ikinci incelemesinde Nietzsche (2011) "egemen birey"den söz eder. Bu betimlemede Nietzsche'nin egemen bireyden övgüyle mi, eleştirel bir tonda mı, ikircikli bir şekilde mi söz ettiği tartışma konusudur. Günümüz Nietzsche yazınında baskın gelen görüş Nietzsche'nin "egemen birey" ile modern insanı, Kantçı bireyi kastettiği ve onaylama çağrıştıran ifadelerinin ironik olduğu yönündedir (Acampora, 2004; Hatab, 2008, Rukgaber, 2012). Ancak Nietzsche'nin egemen bireyi onayladığını savunan (Gemes ve Janaway, 2006; Jenkins, 2003; Janaway, 2008), hatta Nietzsche'nin bu pasajda "egemen birey" ile *Üstinsan*'a işaret ettiğini iddia eden görüşler de bulunmaktadır (May, 1999). Yazımda bu zıt görüşleri karşılaştıracam; ancak *Üstinsan* tartışması konuyu çok uzatacağı ve karmaşıklatacağı için May'in (1999) argümanlarını dışarıda bırakacağım.

Ahlakın Soykütüğü

Egemen birey üzerine yapılan tartışmalarda öne sürülen argümanları değerlendirebilmek için, Nietzsche'nin egemen bireyden söz ettiği pasajın alıntılanması ve ayrıntılı olarak tartışılması gerekmektedir. Ama bundan önce, pasajı bağlamına oturtmak için, *Ahlakın Soykütüğü*'nde Nietzsche'nin ne yaptığına ilişkin bir hatırlatma yapmak faydalı olacaktır.

Ahlakın Soykütüğü adlı eserinde Nietzsche (2011), geriye dönük bir çözümleme ile, modern insanın ahlaki yargılarının, değerlerinin, ideallerinin, en önemlisi, insanları *ahlaki anlamda eyleyebilen sorumluluk sahibi özneler* olarak görebilmemizin, kendilerini de böyle gören ve bu inanışa uygun bir şekilde eyleyen insanlar olarak ortaya çıkışlarının arka planında yatan inanış ve pratikler bütününe bir yapı-sökümünü ve eleştirisini sunar. Bu eleştirinin en vurucu yanı, soyut ve kavramsal argümanlara değil, başka bir yöntemle dayanmasıdır: Buna 'soykütüksel yöntem' diyebiliriz. Bu yöntem kavramların tarih boyunca ve değişik top-

lum ve coğrafyalarda yaşayış ve işleyişlerinin, anlamlarının geçirdiği değişimlerin izini sürmeye ve bu sürekli değişen anlamları oluşturan yorumların arkasındaki psikolojik ve fizyolojik etmenleri saptamaya dayanır. “Soykütüksel yöntem” için önerdiğim bu tanıma göre, Nietzsche’nin modern insanların değer yargılarının ardındaki psikolojik ve fizyolojik etmenleri saptamaya çalışması, onun projesinin bir anlambilimi (*semiotics*) olmaktan öte, bir *semptomatoloji* –yani tıp gibi, terapi gibi bir çalışma— olduğu anlamına gelir (Bkz: Soytok, 2019).

Bu nedenle, Nietzsche’nin (2011) “tüm değerleri yeniden değerlendirme” (III:7) olarak tanımladığı bu çözümlemenin bir yüzü geriye dönükse, soykütükselse, bir yüzü de net bir şekilde geleceğe yöneliktir. Çünkü Nietzsche’nin derdi, modern insanın değerlerinin, yani mevcut değerlerimizin hastalıklı, nihilist, yozlaşmış olduğunu göstermek ve bu yozlaşmadan, kültürel anlamda hastalıklı olan bu gidişattan bir çıkış yolu bulmaktır. Bu anlamda *Ahlakın Soykütüğü* normatif bir projedir. Ama bu “soykütüksel” olarak adlandırdığımız yöntemin bize kendiliğinden bir normativite verdiğini söylemek o kadar kolay değildir. Gemes ve Janaway’ın de (2006) belirttiği gibi, “değerlendirmelerimizin psikolojik kökenleriyle ilgili bazı gerçekleri keşfedince” otomatik olarak onları yeniden değerlendirmiş olmayız (Gemes ve Janaway, 2006, s. 353).¹

Egemen birey üzerinde dönen tartışmalar tam da bu güçlükten kaynaklanmaktadır. Çünkü *Ahlakın Soykütüğü*’nün ikinci incelemesinde egemen bireyin nasıl bir sürecin ürünü, meyvesi olduğunu açıkça görebiliriz. “Açıkça görebiliriz” derken, Nietzsche’nin yer yer ölçsüz bir şekilde yaptığı spekülasyonların tartışılmaz bir şekilde kabul edilebileceğini söylemiyorum. Ama Nietzsche’nin anlattığı hikayeyi anlayabiliyoruz. Yazının ilerleyen kısımlarında bu hikayeyi kısaca özetleyeceğim. Ancak, buna karşın, “Nietzsche’nin böyle bir sürecin ürünü olarak ortaya çıktığını öne sürdüğü egemen bireyi sırf böyle bir sürecin ürünü olduğu için reddetmemiz gerekiyor mu?” sorusuna verilecek cevap belli değildir. Ama tartışmada bir tarafın—Nietzsche’nin egemen bireyi onaylıyor olamayacağını düşünenlerin—böyle düşünmelerinin sebebi en azından kısmen bu soruya belirli bir şekilde cevap vermeleridir: Egemen bireyi soykütüğünden dolayı reddederler ya da Nietzsche’nin de bu nedenle reddedeceğini savunurlar.

¹ Metin içinde İngilizce kaynaklara yapılan bütün atıflarda çeviri yazara aittir.

Ahlakın Soykütüğü'nün birinci incelemesinde Nietzsche (2011), artık iyice bilindiği gibi, "iyi ve kötü" kavram ikilisinin günümüzde edindiği anlamın "ahlakta köle başkaldırısı" adını verdiği bir kavramsal yeniden yorumlamadan ve değerlendirmeden kaynaklandığını öne sürer ve bu süreci anlatırken monoteistik dinlere dayalı sevgi, şefkat gibi birçok değerın aslında kin, sürü zihniyeti gibi psikolojik ve fizyolojik temelli zayıflıklardan kaynaklandığını gösterir. Ayrıca yine birinci incelemenin "avcı kuşlar ve kuzular" analojisinden yola çıkan meşhur 13. kısmında insanın edimlerinden sorumlu tutulabilecek bir özne olarak kavranmasını, yani ahlaki özne kavramını, iki sayfa içinde, geleneksel töz kavramını da yerle yeksan eden bir ontolojik eleştiri eşliğinde, radikal bir şekilde reddeder. İkinci incelemede bu ahlaki öznenin (modern öznenin) ya da -ahlaki olsun olmasın- genel olarak sorumluluğun, eyleminin sahibi olma durumunun, belirli sosyal pratiklerin bir sonucu olarak ortaya çıktığını göstermeye çalışır. Bunun için "vicdan sahibi bir hayvan oluşumuzun" psikolojik ve fizyolojik arka planını irdeler (Acampora, 2013, s.150).

İkinci inceleme insanda birbirine zıt iki güç olarak ortaya çıkan iki kavrama odaklanarak başlar: Vaat etmek ve unutmak. "Vaatte bulunabilir bir hayvan"ın ne kadar paradoksal bir şey olduğuna dikkat çekmek ister Nietzsche (2011). Çünkü vaat etmenin gerektirdiği belleğin karşısındaki karşıt güç unutmaktır ve Nietzsche'ye göre unutmak pasif değil aktif bir güçtür. Unutmak sadece edilgen bir hatırlayamama hali değil, "pozitif bir engelleme yetisidir" (2:1); ruhsal sağlığımız ve hatta geleceğe yönelebilmemiz için gereksinim duyduğumuz, sindirime benzer bir yetidir. "Unutkanlık olmadan ne mutluluk, ne neşe, ne umut, ne kıvanç, ne de şimdi mümkün olurdu" der Nietzsche (2011, 2:1). Eğer unutmak insanın mutluluğu, neşesi, sağlıklı bir hayvan olarak anda var olabilmesi için bu kadar elzemse, vaat etme, geleceğe yönelik söz verme ve bu sözü tutma yetisi ve istenci nasıl ortaya çıkabilmiştir?

Egemen Birey

İkinci incelemenin kalan kısmında Nietzsche bu soruyu cevaplar. Ama Nietzsche, egemen birey kavramını tam bu hikayeye başlamadan önce, hikayenin sonu olarak (adeta "spoiler" olarak) verir. Ama dikkat edilmesi gereken bunun yanıltıcı bir "spoi-

ler” olabileceğidir. Nietzsche *Ecce Homo*’da *Ahlakın Soykütüğü*’ndeki her yazının “yanıltmayı hedefleyen bir başlangıcı olduğunu” söylemiştir (akt. Jenkins 2003, s. 69).

Aşağıda söz konusu pasajı alıntılarken, yazının devamında yapılacak çözümlemeleri kolaylaştırabilmek amacıyla, metin üzerinde, orijinalinde olmayan bazı numaralandırmalar da yapacağım. Nietzsche (2011) şöyle der:

[1]Kendimizi bu muazzam sürecin sonuna, oraya, ağacın en nihayet meyvelerini verdiği, toplumun ve onun görenek ahlakının, *neyin* oluşumuna yalnızca araç olduğunun gün ışığına çıktığı yere koyarsak; bu ağacın en olgun meyvesi olarak *egemen bireyi* buluruz karşımızda; [2] yalnızca kendine benzeyeni, görenek ahlakının elinden yeni kaçıp kurtulmuş olanı, “töreüstü” özerk bireyi (“özerk” ve “törel” birbirlerini dışlar çünkü); [3] kısacası, kendine ait, uzun ve bağımsız bir istencin vaatte bulunabilen insanını, [4]ve neyin en nihayet elde edilmiş ve onda ete bürünmüş olduğunun o kıvançlı ve bedeninin her kasında kendini duyuran bilincini buluruz, gerçek bir güç ve özgürlük bilincini, [5]insanın tamamlanmışlık duygusunun ta kendisini.

[6] Bu azat olmuş ve gerçekten vaatte *bulunabilen* kişi, özgür istencin bu efendisi, bu egemen kişi—nasıl farkında olmazdı ki, vaatte bulunamayan ve kendi kendilerinin kefilisi olanlar karşısındaki üstünlüğünün ne denli güven, ne denli korku, ne denli hürmet uyandırdığının—bunların üçünü birden “hak eder” o—ve kendisi üzerinde kurduğu bu hakimiyet dolayısıyla, koşullar, doğa, istenç fukarası ve kaypak tüm yaratıklar üzerinde hakimiyet kurmanın da nasıl zorunlu olarak ona düştüğünün? [7] “Özgür” insan, uzun ve kırılmaz bir istencin sahibi olan insan, kendi *değer ölçütünü* de sahip olduğu bu istençte bulur: kendinden yola çıkarak bakar diğerlerine, böyle sayar ya da aşağılar onları; ve [8] kendi benzerlerine, kuvvetlilere ve güvenilirilere (vaatte bulunma *hakkına sahip olanlara*) saygı duymayı borç bildiği gibi;—bir egemen gibi zorlukla, nadiren ve ağır ağır vaatte bulunan, güvenliğini sakıyan, güveniyle onurlandıran, [9]kendisini, verdiği sözü felaketler karşısında, hatta “yazgı karşısında” dahi tutacak kadar kuvvetli gördüğü için sözü de güvenilir olan herkese yani: —vaatte bulunma hakkına sahip olmadıkları halde vaatte bulunan çelimsiz ahmaklara tekme atmayı ve daha söylerken sözünden cayan yalancıya sopayı basmayı da borç bilir. [10] Sorumluluğun olağanüstü ayrıcalığının kıvançlı bir biçimde far-

kunda olma, ender rastlanan bu özgürlüğün bilinci, bu kendine ve yazgıya hükmetme gücü en derinlerine işlemiş ve içgüdüye, baskın bir içgüdüye dönüşmüştür onda:—ne ad verecektir buna, bu baskın içgüdüye, onu imleyen bir sözcüğe gereksinim duyarsa eğer? Ama buna ne şüphe: bu egemen insan vicdanı diyor ona (II:2).

Bu pasaj ilk okunuşta şöyle bir izlenim verebilir: *Ahlakın Soykütüğü*'nün geleceğe dönük bir yüzü olduğunu söylemiştik. Düşünülebilir ki burada Nietzsche adeta diyalektik bir yol izlemektedir. Bize önce, birinci incelemede, efendi ahlakını anlatır. Sonra köle başkaldırısı ile bir tersine çevirmenin gerçekleştiğini ortaya koyar. Köle başkaldırısı ile bir yozlaşma sürecine girilmiştir. Ama kendimizi bu nihilistik krizden kurtarmayı becerebilirsek sonunda burada egemen birey olarak betimlenen bir etik ideale ulaşacağımız ima edilmektedir.

Bu hızlı ve iyimser okumada ilk sorun Nietzsche'nin, özellikle Deleuze'ün (1962) okumalarından itibaren, diyalektik yöntemi sert bir şekilde eleştiren bir düşünür olarak bilinmesidir.

Ama bu pasajın üstüne böyle bir "diyalektik ağ" atmadan, sırf pasajın kendisine odaklanırsak da, Nietzsche'nin egemen bireyden övgüyle söz ettiğini düşündürecek bir çok şey bulabiliriz: Alıntının '7' ile numaralandırdığım kısımda egemen bireyin betimlenişi, kuvvetli bir şekilde, Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nde soyluları betimleyişini andırır (Gemes ve Janaway, 2006, s. 326). Nietzsche'nin "efendi ahlakı" ile "köle ahlakı"nı karşılaştırırken ortaya koyduğu temel ayrım buydu: Efendi (soylu kişi) önce kendisine "evet" diyen ve kendi olumlu öz-imgesinden çıkışla köleye, ötekine "kötü" diyen, bu şekilde değer yaratan kişidir; köle ise önce olumsuz olarak değerlendirdiği dışardakine "hayır" diyerek kendini tanımlar. *Ahlakın Soykütüğü*'nün başında Nietzsche (2011) diğer soykütüksel açıklamalarda bulunanları, örneğin Ree'yi, "iyi" değerlendirmesinin o değere sahip olan, o değeri üreten değil, o değerden faydalanan kişi tarafından yapılabileceğini düşünmesi nedeniyle eleştirir. Nietzsche'nin diğer birçok metrinde de "değer yaratma" bir güçlülük göstergesi, başarılması en zor olan şeylerden biri olarak verilir.

'6', '8' ve '9' ile numaralandırdığım kısımlar da, Nietzsche'nin sürekli derecelendiren, bir azınlığı çoğunluğa üstün gören yaklaşımıyla uyumludur. Rukgaber (2012) pasajın bu kısımlarında Ni-

etzsche'nin "çelimsiz ahmaklara tekme atmak", "sopa basmak" gibi ifadeleri okuyucuyu egemen bireyden soğutmak için kullandığını iddia eder. Ona göre, Nietzsche burada egemen bireyi ironik bir dille eleştirmektedir. Fakat Nietzsche'nin tarzına aşına olanlar onun onayladığı hatta alkışladığı duygu ve tutumları ifade ederken "sopa atmak" "tekme basmak" gibi ifadeleri sıklıkla kullandığını bilirler. "[B]ir egemen gibi, nadiren, ağır ağır vaatle bulunmak, güveniyle onurlandırmak" betimlemesindeki yavaşlık, seçicilik ve benzeri nitelikler de Nietzsche'nin metinlerinde "soylu" insanları betimlerken kullandığı niteliklerdir.

Bu ilk izlenimlerden sonra, pasajdaki, yanlış anlamalara yol açan ya da tartışmayı çözümsüz bırakan, muğlak ya da muğlak görünen bir iki noktaya dikkat çekmek istiyorum.

Muğlak olmayan, ama muğlak görünebilecek bir nokta pasajın '2' ile numaralandırdığım kısımdır. Bazılarına (örneğin Kaufmann'a) göre, egemen bireyin "töre-üstü" olarak nitelenmesi, egemen bireyin Nietzsche'nin eleştirdiği Kantçı birey olamayacağı anlamına gelir (akt. Rukgaber, 2012). Hatta "egemen birey iyi ve kötünün ötesinde işte!" diyerek, buradan Nietzsche'nin egemen bireyi onayladığını savunanların lehine bir argümanın çıkacağı zannedilebilir. Ama dikkatli bir okuma burada Nietzsche'nin 'ahlak' değil, 'töre' ifadesini kullandığını gösterir. Ahlak ancak törenin normları içselleştirildikten sonra ortaya çıkan bir kavramdır. Rukgaber'in de (2012) belirttiği gibi, bu Kant için de böyledir; Hegel için de böyledir; Nietzsche için de böyledir. Bu yüzden buradan iki taraf için de bir argüman çıkmaz.

Bu birinci noktayla ilintili, gerçekten muğlak olan ikinci bir nokta bulunmaktadır. Buradan da iki tarafın da lehine bir argüman çıkmaz; ama bu muğlaklık bazı yorumları inceltmeyi gerektirebilir. Bu da egemen bireyin ne zaman var olduğu ya da olacağı sorusudur. Nietzsche'nin egemen bireye karşı olduğunu söyleyenler, egemen bireyin töre ahlakının son bulduğu, Aydınlanma dönemine ait ve nihai şeklini Kant'ta bulan bir figür olduğunu öne sürerler. Egemen bireyin bu anlamda sürecin sonunda durduğunu ve "son insan" olduğunu, böylelikle de bu pasajın sağlam bir Kant eleştirisi içerdiğini savunurlar (Acampora, 2004; Hatab, 2008).

"Egemen Birey ve Çileci İdeal" başlıklı makalesinde Rukgaber (2012) Nietzsche metinlerinde "egemen birey" ifadesinin geçtiği yerleri tarayarak Nietzsche'nin belirli bir tarihsel döneme

atıfta bulunup bulunmadığını çözmeye çalışır. Bu araştırmaya göre, Nietzsche *Nachlass*'ta "Üç Yüzyıl" başlıklı bir metinde çeşitli yüzyıllardaki egemen birey anlayışlarını tartışır: On yedinci yüzyılda Descartes'ın felsefesi insan istencinin doğa üzerine egemenliğini temsil eder. Bu rasyonalist egemenlik anlayışı on sekizinci yüzyılda Rousseau ve Kant ile birlikte ahlakçı bir egemenlik anlayışına dönüşür. On dokuzuncu yüzyılda ise hayvansallık ve arzunun egemenliğinin ön planda olduğu, daha Schopenhauer ve Nietzsche'ye göre daha olumlu bir egemenlik anlayışı ortaya çıkar. Ama Nietzsche'ye göre bu egemenlik anlayışının da aşılması gerekir; çünkü bu egemenlik nosyonu da deterministik bir istenç (ve acıma üzerine kurulu bir ahlak) anlayışına dayanır (akt. Rukgaber, 2012).

Rukgaber (2012) bu taramasının sonunda, *Nachlass*'ta egemen bireyden hep eleştirel bir tonda söz edilmesi nedeniyle, Nietzsche'nin bu tipolojiyi reddettiği sonucunu çıkarır. Ama öyle görünüyor ki, Nietzsche'ye göre egemen birey kavramının gelişimi ve evrimi Kant'la bitmemiş, on dokuzuncu yüzyılda devam etmiştir. Öyleyse şu sorulara cevap verilmesi gerekir: Eğer egemen birey töre ahlakının sonunda ortaya çıktıysa, Kantçı dönemden sonra nereye gitti? Bir ara belirip sonra kaybolan bir figür müydü? Bir başka deyişle, egemen bireyin çoktan elde edilmiş bir "meyve" mi, yoksa gelecekte beklenen bir figür mü olduğu yetince açık değildir.

Ahlaki Özne ve Sorumluluğun Soykütüğü

Acampora (2004), Hatab (2008) ve Rukgaber (2012) gibi, Nietzsche'nin bu pasajda kesinlikle egemen bireyi olumlu bir ideal olarak sunmadığını savunanlar, sorumluluk ve özerkliğin Nietzscheci erdemler olmadığına dikkat çekerler. Daha önemlisi, benim de yazımın başında belirttiğim gibi, *Ahlakın Soykütüğü*'nün ilk incelemesinde 13. kısmın modern ahlaki özne anlayışını net bir şekilde reddettiğini anımsatırlar.

Rukgaber'e (2012) göre Nietzsche'nin istediği şey "istenç anlayışının hepten aşılması; istencin eylemin nedeni olduğunun inkarı ve onu geleneksel hür irade tartışmalarının dışına taşıyacak bir şekilde yeniden tanımlamaktır" (s. 216). *Ahlakın Soykütüğü*'ndeki egemen birey betimlemesi ise "böyle radikal bir revizyona işaret etmez" (Rukgaber, 2012, s. 216).

Öte yandan, Janaway (2008) ve Gemes (2006) gibi düşünürler, sorumluluk sahibi olabilecek bir birey anlayışının Nietzsche'nin düşüncesinden hepten çıkarılmasının kolay olmayacağına, Nietzsche'nin düşünce bütünlüğü içinde tutarsızlıklara ya da en azından eksiklere yol açacağına dikkat çekerler. Bu açıdan bakınca, Nietzsche'nin modern ahlaki özne anlayışını reddediyor oluşunun altını çizmek, egemen birey düşüncesini de doğrudan reddettiğini göstermeye yetmeyecektir. Janaway (2008) Nietzsche'nin değerlerin yeniden değerlendirilmesi projesinin "kendini tanıma, farklı değerleri seçme ve benimseme" gibi yetenekleri olan bir özne olmadan olanaklı olmayacağına dikkat çeker (s. 128). Janaway (2008) "yeniden değerlendirme"nin önemli bir yanının kişinin değerlere kendi değerleri olarak sahip çıkması olduğunu belirtir. Bu anlamda Nietzsche'nin özneye ilişkin kuramsal tartışmaları ile "değerlerin yeniden değerlendirilmesinin pratik gereklilikleri arasında" bir gerilim, hatta çelişki olduğunu da söyleyebiliriz (Janaway, 2008, s. 131).

"Hür İrade, Özerklik ve Egemen Birey Üzerine Nietzsche" başlıklı makalelerinde Gemes ve Janaway (2006) argümanlarına öncelikle daha genel olarak hür irade tartışmalarında iki farklı yaklaşım olduğuna dikkat çekerek başlarlar. Biri "hak etme" kavramına odaklıdır ve bu yaklaşımda *suç* ve *ceza* anahtar kavramlardır. Diğer yaklaşım ise "eyleme, eyleyebilme" kavramına odaklıdır ve kendilik ve eylem kavramlarını sorunsallaştırarak baştan düşünmeye, anlamaya çalışan bir yaklaşımdır. Gemes ve Janaway'e (2006) göre Nietzsche'nin asıl kavgası Yahudi-Hristiyan dünya görüşünde karşımıza çıkan ilk yaklaşım iledir. Buna rağmen Nietzsche eylemenin olumlu yanlarını vurgulayan, doğalcı bir özgürlük anlayışı geliştirmek de ister. Hatta Gemes ve Janaway (2006) Nietzsche'nin *Şen Bilim* 125'te Tanrı'yı öldürme eylemimize layık olabilmek için bizim kendimizin artık tanrı haline gelmemiz gerektiğini söylemesini, böyle yorumlarlar: 'Tanrı olmak' demek 'egemen birey olmak' demektir. (s. 330) Dolayısıyla, Gemes ve Janaway'e (2006) göre, Nietzsche'nin sadece metafizik 'hür irade', 'ruh', 'kimlik' kavramlarını reddeden yanlarını değil, onların yerine bu kavramların natüralistik, doğaya içkin versiyonlarını koymaya çalışan yanlarını da görmeliyiz.

Egemen birey idealini reddedenlerin görüşleri için öne sürdükleri en temel gerekçe, sorumluluk duygusunun ikinci incelemede anlatılan kökenleridir. Vaatte bulunmanın ilkel toplum-

sal kurumlarda alacaklı-borçlu ilişkilerinde ve daha genel olarak birey ile o bireyin içinde bulunduğu sosyal grup arasındaki ilişkilerde önemli bir işlevi olduğunu kabul edebiliriz (Nietzsche, 2011, II:9). Ancak, Nietzsche'ye (2011) göre, verilen sözlerin hatırlanması ve onlara sadık kalınması, toplumsal yaşamı olanaklı kılabacak beş-altı kuralın öğrenülmesi bile, insan gibi unutkan, sağlığı ve geleceği için unutmaya gereksinim duyan bir varlık için ciddi, ağır bir ehilleştirme sürecini gerektirir. Mnemotekniğin temel kuralı, en çok acıtan ve bu acı etkisi geçmeyen şeylerin hatırlanmasıdır; bu yüzden bir şeyin hatırlanmasını sağlamak için onu bedene işkenceyle kazımak gerekir (Nietzsche, 2011).

Sözünü tutamayan bireyi, insan hayvanını cezalandırarak, ağır işkencelere maruz bırakarak ona unutunamayayı öğretmeyi akıl eden bir mantık da yoktur başlangıçta. Başta böyle bir akıl yürütme olamaz; çünkü öyle olsa Nietzsche'nin argümanı bir kısır döngüye yol açardı: Bu şekilde cezalandırılanların, bu sebep-sonuç ilişkisini kurabilmeleri için, daha önce bu şekilde cezalandırılmış olmaları gerekirdi. Nietzsche'ye (2011) göre kişinin "farklı davranabilirdi" diye cezalandırılmayı hak ettiğini düşünmek oldukça "geç ve incelikli bir yargılama şeklidir" (Jenkins, 2003, s. 71). Cezalandırma böyle bir yargılamadan değil, borcunu geri alamayan kişilerin ya da toplumun, karşı tarafa acı çektirmek yoluyla mağduriyetlerini kompanse etmiş hissedebilmelerinden kaynaklanır (Nietzsche, 2011).

Nietzsche'ye (2011) göre bu olgudan çıkarılacak tek sonuç insan hayvanının acı çektirmekten haz alan, vahşi, hatta 'sadist' diyebileceğimiz, agresif bir varlığın olduğudur. Nietzsche'ye (2011) göre elbette bu pratikleri üreten bir toplum bir sosyal sözleşmeyle ortaya çıkmaz. Fetheden, barbar, despotik bir grup insan-hayvanın bir başka grubu gücü altına alıp ona şekil verme siyle ortaya çıkar (Jenkins, 2003).

Bu yazının konusu açısından bizi ilgilendiren, Nietzsche'nin burada yaptığı spekülasyonların ne derecede keyfi, ne derecede ikna edici görüldüğü değil, bu teoride *güç istenci* kavramını nasıl işlettiğidir. Burada içinde "minimal düzeyde sorumluluk sahibi insan hayvanların yetiştirildiği sosyal yapılar" (Jenkins, 2003, s. 70) bulunmaktadır ve bu sosyal yapıları da teşkil eden güç ilişkileri vardır. Bunları anlamak için Nietzsche'nin *güç istenci* kavramını kendimize hatırlatmamız gerekir.

Nietzsche'nin doğalcılığında merkezi bir yer tutan 'güç isten-

ci' kavramına göre, "organik dünyada olup biten her şey bir şeyin başka bir şeyi hakimiyeti altına alması ve şekillendirmesi, yorumlaması ve değerlendirmesi" olarak anlaşılabilir (Janaway, 2008, s.128). Bu kavramın temelindeki düşünce, her canlıda "büyümeye, genişlemeye ve bunun için karşısına çıkan ve ona direnç gösteren şeyleri alt ederek gücünü artırmaya" yönelik güdülerin olduğudur (Hussain, 2011, s.153). Güç istenci kendini koruma güdüsü değil, bir boşaltım, fethetme, kendini ifade etme, dışarıya şekil verme güdüsüdür. Bu güç istenci kendini sosyal pratiklerde (en azından ilkel aşamalarda) birilerinin birilerini, insanları adeta çekiçle taştan yontarak oluşturması, şekil vermesi olarak kendini ortaya koyar.

Hikayenin devamında Nietzsche (2011), insanın sosyalleşme (ya da ehlileşme) sürecinde bedensel güdülerde ve arzularla oluşan dönüşümü anlatırken, suçluluk duygusunu ya da vicdan azabını; *aym* güç istencinin, *aym* agresif güdülerin, ilk sosyal oluşumlarda, dışarıdan gelen daha güçlü bir güç istenci onları baskıladığı için dışarı yönelememesi ve bunun sonucu olarak yönünü değiştirmesi, kendi içine akıtması, kendine karşı gaddarlaştırması olarak anlatır. Nietzsche'ye (2011) göre vicdan azabının kökeni budur: Cezalandırılma korkusu değil, agresyon, birilerine, bir şeylere saldırma ihtiyacıdır; kendini boşaltamayan, ifade edemeyen güç istencidir. Nietzsche (2011) "hayvan geçmişinden zorla ve sert bir şekilde koparılan" vahşi insanın gaddarlığını kendine bu şekilde yöneltmesini ve bir vicdan ya da suçluluk duygusu geliştirmesini, vahşi bir hayvanın kendini hapsedildiği kafesin parmaklıklarına sürte sürte kanatmasına benzetir (II:16).

Bu kendine yöneltilmiş gaddarlık Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü* boyunca eleştirdiği teistik bir metafizikle ve ideolojiyle—yani "iyi ve fena" değer ikilisi, "bu değerlerin arkasında yatan metafizik varsayımlar ve bu inançları etkin kılan sosyal ve dini kurumlar" yoluyla (Jenkins, 2003, s. 72)—rasyonalize edilip beslenir, teşvik edilir ve "töre ahlakının gerektirdiğinden de daha derin, daha acımasız bir kendini baskılama ve kendini yönetme şekliyle sonuçlanır" (Jenkins, 2003, s. 72)

Özetle, insanda kendini kontrol etme yeteneği varsa, bunun doğal, tarihsel, bedensel bir soykütüğü, oluşum süreci vardır. Sorumluluk duygusu vicdandan; vicdan, suçluluk duygusundan, suçluluk duygusu dışarı yönelemediği için içselleştirilmiş agresyondan ya da daha genel olarak kendini ifade edemeyen güç is-

tencinden kaynaklanır. Peki bu sorumluluk duygusunu, soykütüğü böyle kanlı ve vahşi olduğu için reddetmemiz gerekir mi?

Hatab'a (2008) göre, egemen bireyin doğuşu "efendi ahlakı"nın tersine çevrilisinde başlar ve bu nedenle egemen birey ideali güçlülere ehlileştirmeye yönelik bir idealdir. Rukgaber (2012) de egemen bireyin ortaya çıkışını *Ahlakın Soykütüğü*'nün üçüncü incelemesinde rahiplerin vicdan azabını nasıl yönlendirdiklerine bakarak yorumlar ve böyle bir egemenliğin sürü zihnietine karşı olmadığını, hayatın anlamsızlığını, acıyı, can sıkıntısını aşmak için kinin kendine yönlendirilmesi sonucu ortaya çıktığını söyler. Ben her ikisinin de dikkatsiz okumalar olduğunu düşünüyorum.

Nietzsche efendi ahlakının tersine çevrilisini kimi yerlerde (Nietzsche, 2011) Yahudi-Hristiyan ahlakına, kimi yerlerde de (Nietzsche,1990) Sokratik-Platonik geleneğe atfeder. Öte yandan, yukarda özetlediğim, *Ahlakın Soykütüğü*'nde sunulan spekülâtif anlatıya göre (II: 17) vicdan azabının doğuşunun köle isyanı ile başladığını söyleyemeyiz. Nietzsche (2011) bir grubun başka bir grubu tahakkümü altına almasıyla ortaya çıktığını iddia ettiği ilk toplumlar için belirli bir tarih vermez. Ama bana göre, Hatab (2008) ve Rukgaber (2012) vicdan azabının doğuşunu çok geç bir yerden başlatmaktadır. Hristiyanlık ya da çileci ahlak, ahlakta köle isyanından önce de var olan, ilkel sosyal pratikler yoluyla oluşmaya başlamış olan vicdanı yorumlayarak yönlendirir sadece. Suçluluk duygusunu kullanarak, içselleşmiş bilinç sahibi insan hayvanın içindeki kendini dışarı aktamayan güç istencini çileci bir dünya görüşü ve yaşam pratiklerine kanalize eder. Burada Nietzsche'nin (2011) yadsıdığı şey bu çileci ve nihilist dünya görüşüdür. Ama bu hastalıklı dünya görüşünden kurtulmak için, insanın artık toplumsallaşmış bir varlık olmaktan sıyrılıp geri vahşi hayvan kipine geçmesi gerektiğini düşündüğünü söyleyemeyiz.

Jenkins'in (2003) da belirttiği gibi, ikinci incelemede betimlenen egemen birey, artık toplumsallaşmış ve ahlaki pratiklerle şekillenmiş olan öznelere açık olan olasılıkları temsil eder. Vicdan azabının kendisi de hastalıklı bir durumdur elbet. Ama, Nietzsche'nin (2011) kendi tabiriyle, "hamilelik nasıl bir hastalıksa o da öyle bir hastalıktır" (II:19). Vicdana ve sorumluluk duygusuna olumlu tarafından bakarsak, bu duygularla "sosyal normların ya da kurumların zorlaması olmadan kendi davranışlarını düzenleyebilen bir birey" in olasılığı ortaya çıkmaktadır (Jenkins, 2003, s. 77).

Eylem ve Özgürlük

Nietzsche (1989) "tözel bir öznde bulunan bağımsız bir yeti" olarak kavramsallaştırılmış olan geleneksel "hür irade" kavramını reddederken, onun yerine güç istenci kavramına dayalı bir eylem ve özgürlük anlayışı geliştirmeye çalışır. *İyi ve Kötünün Ötesinde*'de "hür irade"nin ne kadar saçma bir kavram olduğunu gördükten sonra, bunun tersi olan determinizmi de terk etmemiz gerektiğini söyler. Gerçekte "özgür olan ya da özgür olmayan istenç" yoktur; "daha güçlü ve daha zayıf istençler" vardır (Nietzsche, 1989, I:21). Bunu açıklamak için isteme eyleminin detaylı, dört adımlı bir çözümlemesini verir. Her isteme olayında, birinci olarak, bazı hisler ve ikinci olarak, emir veren bir düşünce vardır. Üçüncü olarak, isteme, düşüncenin yanı sıra, emir vermenin yarattığı bir duygulanımdır aynı zamanda. "Hür irade" denen şey aslında bu duygulanımdaki, itaat ettirilen bir şeye karşı duyulan üstünlük duygusudur. Dördüncü olarak, Nietzsche (1989) isteme esnasında hem buyuran hem itaat eden olduğumuzu söyler. Ama öznenin birliği düşüncesini benimsediğimiz için, itaat eden güdülerin pasif itaat etme duygulanımlarını görmezden geliriz. Böylece sadece üstünlük ve buyurma hissi kalır (Nietzsche, 1989, I:19).

Bu tartışmanın egemen birey ile ilgili pasajda bir karşılığı olduğuna dikkat çekmek isterim: '4' ile numaralandırdığım kısımda Nietzsche'nin egemen bireyin vaat etme gücünü bedeninin kaslarında bile hissedişini betimleyişi *İyi ve Kötünün Ötesinde*'deki güçlü istenç/zayıf istenç tartışmasını yankılandırmaktadır.

Nietzsche (1989) modern özneyi ve bu öznenin "birliği" düşüncesini reddederken onun yerine başka bir kişilik anlayışı getirir: insanı içinde çeşitli güdülerin çatıştığı ve bu çatışmalar sonucunda belirli bir güdüler hiyerarşisinin belirlediği bir "yer" olarak görür. Bu anlamda insanı bir topluma benzettir. Bu toplumda, yönetilenler de kendilerini yönetenlerle özdeşleştirirler. Özgür istenç olarak duyumsadığımız "*ben egemenim*", "*ben buyuruyorum*" düşüncesindeki birlik illüzyonu bir güçler çokluğundan soyutlanarak elde edilmiştir. İstencin Nietzsche'nin bize sunduğu bu yeni çözümlemesine göre, gerçek bir birey, güçlü bir istenç daha zayıf istençleri örgütlediği zaman ortaya çıkar.

Zamansız Meditasyonları'nda Nietzsche, Wagner'in gelişimindeki dramatik arın onun egemen "tutkusunun kendi kendisinin

farkına varıp doğasını ele geçirdiği an” olduğunu söyler (akt. Gemes ve Janaway, 2006, s.331-çeviri bana ait). “O andan itibaren, tökezleyen, yoldan çıkan ikincil filizlerin sonu gelir; sanatsal tasarımlarının aldığı en karmaşık rotalarda ve cüretkar yollarda, onları açıklayan tek bir iç yasa, tek bir istenç bulunabilir” (akt. Gemes ve Janaway, 2006, s.331-çeviri bana ait). Nietzsche *Ecce Homo*’da “Kişi Nasıl Olduğu Kişi Haline Gelir?” başlıklı bölümde de kendisiyle ilgili benzer bir şey söyler:

Kişinin olduğu kişi haline gelmesi için ne olduğu hakkında en ufak bir fikrinin bulunmaması gerekir. Bilincin bütün yüzeyi büyük buyruklardan temizlenmelidir. Bu esnada kaderinde yönetmek olan bir örgütleyici ‘düşünce’ aşağı doğru büyümeye devam eder- emir vermeye başlar; yavaş yavaş bizi arka yollardan, yanlış yollardan geri çevirir... (akt. Gemes ve Janaway, s.332-çeviri bana ait)

Kader, Doğa ve Diğer Tartışmalar

Kader konusu egemen bireyin Nietzsche’nin ideali olamayacağına düşünenlerin bir diğer argümanıdır. Egemen birey üzerine pasajın ‘9’ ile numaralandırdığınız kısımda Nietzsche (2011) egemen bireyin kendisini, “verdiği sözü felaketler karşısında, hatta ‘yazgı karşısında’ dahi tutacak kadar kuvvetli” gördüğünü belirtir. Buna karşı Hatab (2008), Acampora (2004) ve Rukgaber (2012) Nietzsche’nin *amor fati* (kaderini sevmek) düşüncesine verdiği öneme dikkat çekerler. Bu argümana karşı, Nietzsche’nin kaderciliğinin asla pasif bir kadercilik olmadığını hatırlatmak gerekir. Nietzsche’de kadercilik dünyayla aktif bir şekilde hemhal olmanızı sağlayan bir kaderle bütünleşme, kaderle istenci aynı hizaya getirme meselesidir. Nietzsche’nin kaderciliğinde dışarıdan verili bir kader istenci belirlemez. İstenç kaderi belirler. Daha doğrusu, *güçlü istenç kader haline gelir*.

Egemen bireyi bir ideal olarak görme konusunda benzer ve önemli bir itiraz özerklik düşüncesinin kişinin doğaya karşı gelmesi düşüncesini içerdiği gerekçesiyle yapılır. Bu bağlamda Rukgaber (2012) Nietzsche’nin, Kant’ı doğal olmayan, doğaya karşıt bir istenç anlayışına sahip olduğu için eleştirdiğini önemle hatırlatır. Ama Nietzsche’nin epistemolojisinin Kant’ın epistemolojisi ile ikircikli bir ilişkisi olduğunu kabul edersek, benzer şekilde ikircikli bir ilişkiyi, Nietzsche’nin Kant’ın ahlak felsefesi ile

de kuruyor olabileceği düşünülebilir. Nasıl Nietzsche'nin "gerçek dünyayla birlikte görünürdeki dünyayı da ortadan kaldırdık" (Nietzsche, 1990, s. 51) sözü, Kant'ı aşan, ama önce onu anlayıp (hatta kısmen kabul edip) onla hesaplaşmadan varılamayacak bir noktaysa, Nietzsche'nin egemen birey nosyonu da Kant'ı aşan ama aşmadan önce özümsemesi gereken bir ideali imliyor olabilir. Nietzsche (1989) gerçekliği algılarken onu aktif bir şekilde yorumluyor oluşumuza işaret ettiği ölçüde, Kant'taki *sentetik a priori*'yi hepten reddetmez; sadece perspektivist bir çerçeveye sokar ve doğalcılaştırır. Dünyayı sürekli farklı perspektiflerden yorumlayan ve değerlendiren bir güç istenci anlayışı biraz da Kant'taki *sentetik a priori*'nin bu şekilde modifiye edilişiyle ortaya çıkar. Benzer bir şekilde, Kant'taki yasa koyucu aklın, Nietzsche'de şekil verici bir güç istenci olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Kişinin güç istencini kendi doğasına yöneltmesi her zaman çileciliğe mi eşittir? Ya da ne anlama gelirse gelsin, Nietzsche'nin reddedeceği bir manevra mıdır? Egemen bireyin bir ideal olabileceği düşüncesini reddedenlere göre, eğer özerkliği kişinin kendi doğasına karşı gelmesi olarak anlarsak, Nietzsche'nin temel bir öğretisini çiğnemiş oluruz. Bu itiraza karşı, egemen bir istencin diğerlerine hükmetmesinin doğaya karşı gelmek anlamına gelmeyeceğini, tersine, bunun doğanın işleyişinin ta kendisi olduğunu vurgulamak gerekir.

Bu nedenle, Nietzsche her ne kadar diyalektik kavramı eleştirse de, onun doğa anlayışında da diyalektik bir işleyiş vardır. Jenkins'in (2003) da belirttiği gibi, vicdanın kaynağının onun değerini ve işlevini belirleyeceğine inanmak, Nietzsche'nin "filozofların önyargıları"ndan biri olarak eleştirdiği bir akıl yürütme şeklini kullanmak olur (Nietzsche, 1989, I:2). Jenkins, Nietzsche'nin (1989) "en değerli şeylerin, en geçici, baştan çıkarıcı, yanıltıcı dünyadan gelebileceğine inanamayan," bu nedenle, yüksek değerlerin kaynağını başka bir dünyada arayanlarla alay ettiğini hatırlatır (akt. Jenkins, 2003, s. 74).

Bu noktada Nietzsche'nin egemen bireyden olumlu bir şekilde söz ediyor olamayacağı görüşünü savunan grubun kefesindeki en sağlam argüman gibi görünen, egemen bireyi soykütüğünden dolayı reddeden argümanı da tekrar ele almak gerekir. Bu argümana göre, istence bir bellek kazandırmak, *Ahlakın Soykütüğü*'nde anlatıldığı şekilde, acı çektirme yoluyla gerçekleşmişse,

egemen bireyin sahip olduğu vaat etme, sözünü hatırlayabilme gücü *reaktif* bir istençtir. Ancak “aktif ve reaktif güçler” ayrımı Deleuze’ün (1962) Nietzsche yorumlamasında vurguladığı bir ayrımdır ve Nietzsche’nin kendi metinlerinde bu ayrımın izini sürmek bir dolu soru ve soruna yol açar. Nitekim Nietzsche bel-
lekten sadece reaktif bir güç olarak söz etmez. Egemen birey be-
timlemesinden az önce, unutmaya karşı hatırlama yetisini tartışırken ‘istencin belleği’ ifadesini kullanır ve ondan “aktif” bir güç olarak da söz eder (Nietzsche, 2011, II:1) Alıntıladığımız pasajın “3” ve “10” numaralı kısımlarını da düşünürsek, “istencin belleği” ifadesi çok güçlü ve bu nedenle uzun erimli olan bir istenci imliyor gibi gözükmektedir. Ve bana göre, bir güç istenci, kendisini ezen bir güç istencine karşı gelemediğinde kendisine başka bir yol çizebilir. Bu, bu güç istencinin kendisini “reaktif” yapmaz. Ancak, bu iddiamın ayrıntılı bir şekilde tartışılması maalesef bu yazının sınırları içinde olanaklı değildir.

Egemen bireyi reddedenlere getirilebilecek önemli itirazlardan biri de egemen bireyi olumlu bir ideal olarak reddederken kendi olumlu ideallerinin ne olduğunu pek de anlatmıyor olmalarıdır. Böyle bir betimleme için genellikle Dionysos figürüne başvurulur. Ancak günümüzün kültürel atmosferinde Apollonian öge eksik değil midir? Nietzsche, bir kültür filozofu olarak, bugün yirmi birinci yüzyıldaki halimize baksaydı, tam da bu eksikliği eleştirmeyi miydi? Daha bugüne gelmeden, kendi neslini bile böyle eleştirmiştir Nietzsche (1989, VI: 208).

Güç istenci kendini korumaya değil, kendini boşaltmaya, deşarj etmeye yönelik bir güdüdür. Ama bu deşarjı, boşaltımı “kontROLSÜZLÜK” olarak anlamak zorunda değiliz. Tersine güçlü istenç, kendini kontrollü bir şekilde gelecek edimlerine yönelen ve istikrarlı bir şekilde, kaderiyle bütünleşik olma derecesinde bir kararlılıkla sürdüren bir istenç olarak düşünülebilir.

Kaynakça

Acampora, C. (2004). On sovereignty and overhumanity: why it matters how we read Nietzsche's *Genealogy II:2*, *International Studies in Philosophy*, 36:3,127-45.

Acampora, C. (2013). Nietzsche, agency, and responsibility: "Das Thun ist alles". *Journal of Nietzsche Studies*, 44 (2), 141-157.

Deleuze, G. (1962). *Nietzsche and philosophy*. (Çev: Hugh Tomlinson). NY: Columbia U Press.

Gemes, K. ve Janaway C. (2006). Nietzsche on free will, autonomy and the sovereign individual". *Proceedings of the Aristotelian Society, supplementary volumes*. 80, 321-357.

Erişim adresi <https://www.jstor.org/stable/4107046>

Hatab, L. J. (2008). *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: an introduction*. Cambridge University Press.

Hussain, N.J.Z. (2011). The role of life in the *Genealogy*. S. May (Ed.), *Nietzsche's Genealogy of Morality: A critical guide* içinde (142-170. ss). Cambridge University Press.

Janaway, C. (2008). Beyond selflessness in ethics and inquiry. *Journal of Nietzsche Studies*, 35/36, 124-140.

Erişim adresi: <https://www.jstor.org/stable/20717929>

Jenkins, S. (2003). Morality, agency and freedom in Nietzsche's 'Genealogy of Morals'. *History of Philosophy Quarterly*, 20 (1), 61-80.

Erişim adresi <https://www.jstor.org/stable/27744941>

May, S. (1999). *Nietzsche's ethics and his war on morality*. Oxford: Clarendon Press Oxford.

Nietzsche, F. (2011). *Ahlakın soykütüğü: bir polemik*. (Çev. Z. Alan-goya). İstanbul:Kabalcı Yayınevi.

Nietzsche, F. (1989). *Beyond good and evil*. (Çev. W. Kaufmann). NY: Vintage Books.

Nietzsche F. (1990). *Twilight of the idols and the Anti-christ*. (Çev. R.J. Hollingdale). Penguin Books.

Rukgaber, M. (2012). The 'sovereign individual' and the 'ascetic ideal': on a perennial misreading of the second essay of Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*. *Journal of Nietzsche Studies*, 43 (2), 213-239.

Erişim adresi:

<https://www.jstor.org/stable/10.5325/jnietstud.43.2.0213>

Soytok, E. (2019) *Nietzsche on convalescence* (Yüksek lisans tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara).

Erişim adresi:

<http://etd.lib.metu.edu.tr/upload/12624138/index.pdf>

Bir Anlatı Olarak Kimlik, Bir Edebiyat Yapıtı Olarak Hayat: Nietzsche ve Çağdaş Kimlik Tartışmaları E. Murat Çelik

Paul Ricoeur bize kişisel özdeşlik/kimlik kavramının zaman kavramı ile karşılaştığında problematikleştiğini söylüyordu. Zamanın akışıyla ortaya çıkan değişimler karşısında kim-liğimi nasıl oluşturacağım? 20 yıl önceki ben ile şimdiki beni aynı kişi (özdeş) yapan şey ne? Yıllar önce eylediğim bir eylemi, pişmanlık duyduğum, kötü bir eylemi bugünkü ben nereye yerleştirecek? Tüm bu sorular kimlik sorunuyla iç içe geçmiş bir sorunu, özdeşlik sorununu getiriyor karşınıza. Batı dillerinde "identité" kavramının içinde kimlik sorunuyla iç içe geçen, eriyip tek bir sorun haline gelen, Ben'in farklı zamansal dönemlerde büründüğü farklı görünümleri tek bir Ben içinde tasarlayabilme sorunu. Ancak bu sorunun üstesinden gelirsem cevap verebileceğim "Ben kimim?" sorusuna. Bu yazıda tam da bu sorun üzerinde duracağım; kişisel özdeşlik probleminin anlatisallık ve kurmacasallıkla olan ilişkisini göstermeye çalışacak, dolayısıyla ilk bakışta salt etik bir problem gibi gözüken bu problemün aynı zamanda estetik bir problem; daha doğrusu etik ile estetiğin kesiştiği alanda incelenmesi gereken bir problem olduğunu iddia edeceğim.

Soruna öncelikle Nietzsche açısından bakmaya çalışacağım. Filozofta birbiriyle bağlantılı iki kavrama, "ebedi dönüş" ve bu kavramın aforizmatik bir açılımı olarak *amor fati* ilkesine odaklanacağım. Genel olarak Alexander Nehamas'ın Nietzsche okumasını takip edeceğim. Fakat zaman zaman araya girip Nehamas'ın yorumunu çağdaş felsefenin iki önemli ismiyle, Alasdair McIntyre ve Paul Ricoeur ile ilişkilendirecek, Nehamas'ta ilk nüvelerini bulduğumuz ebedi dönüşün benlikle ilgili estetik bir kavrayış olduğu şeklindeki öneriyi bu iki filozofun yardımıyla güçlendirmeye çalışacağım. Sonuç olarak *amor fati*'nin "yazgı sevgisi" değil de "anlatı sevgisi", "yazın sevgisi" olarak yorum-

lanabileceğini, *amor narratio* şeklinde anlaşılabileceğini iddia edeceğim.

Öncelikle nedir bu ebedi dönüş? Nehamas (1999) ebedi dönüşü, "evrende zaten olup bitmiş her şeyin tam da şu anda gerçekleşmekte olan her şeyin ve gelecekte gerçekleşecek olan her şeyin, çoktan gerçekleşmiş olduğunu ve tamamen aynı düzende sonsuz kereler, tamamen ayrı olaylarca öncelenerek ve izlenerek tekrar gerçekleşeceğini savun[an]" görüş olarak tanımlıyor (s.194).

Bu tanıma baktığımızda ebedi dönüş evrene dair kozmolojik bir teoriymiş gibi gözüküyor: Evren tarihinin kendini ebediyen tekrarlamakta olması. Bu durumda, eğer olmakta olan ve olacak olan her şey çoktan gerçekleşmiş ise ve sonsuza kadar aynı şekilde gerçekleşecek ise ebedi dönüş kaderci bir anlayış olarak beliriyor gibidir önümüzde. Tam bu noktada Nietzsche felsefesinde bağlantılı başka bir kavrama, *amor fati*'ye bakmak gerekiyor. *Ecce Homo*'da Türkçe'ye yazgı sevgisi olarak çevirebileceğimiz kavramı şöyle tanımlıyor Nietzsche (2003): "Amor Fati insanın hiçbir şeyi geçmişte, gelecekte sonsuza dek başka türlü istememesidir" (s.46). Olmuş olana razı olmak, ne şimdi ne de gelecekte onunla ilgili bir pişmanlık duymamak. Daha önce belirttiğim gibi, *amor fati*, Nietzsche'de ebedi dönüş kavramının aforizmatik bir açılımı olarak karşımıza çıkıyor. Olmuş olan her şey eğer sonsuza kadar aynı şekilde gerçekleşecek ise, bunlar için bir pişmanlık duymanın anlamı yok. Eğer bize bir fırsat daha sunulsa ve hayatımıza en baştan başlayabilsek bile ebedi dönüş teorisine göre her şeyi yine aynı şekilde yaşamaya mahkumuz. Böyle bir çerçevede *amor fati* bir zorunluluk olarak duruyor önümüzde. Hiçbir şeyi geçmişte, gelecekte, sonsuza dek başka türlü isteme şansına sahip değiliz, yazgımızı kabullenmeye mahkumuz. Sosyal medyada sıklıkla dolaşan ve Nietzsche'ye atfedilen bir hikâye bu türden bir *amor fati* anlayışını dile getiriyor:

Deniz kıyısında bir ihtiyar taşçı kayayı yontmaktadır. Güneş onu yakıp kavurur. O da Tanrıya yakarır keşke güneş olsaydım diye. "Ol" der Tanrı. Güneş oluverir. Fakat bulutlar gelir örter güneşi, hükmü kalmaz. Bulut olmak ister. "Ol" der Tanrı. Bulut olur. Rüzgâr alır götürür bulutu, rüzgârın oyuncağı olur. Rüzgâr olmak ister bu kez. Ona da "Ol" der Tanrı. Rüzgâr her yere egemen olur, fırtına olur, kasırga olur. Her şey karşısında eğilir. Tam key-

fi yerindeyken koca bir kayaya rastlar. Ordan esen buradan eser, kaya bana mısın demez! Bildiniz, Tanrı kaya olmasına da izin verir. Dimdik ve güçlü durmaktadır artık dünyaya karşı... Sırtında bir acı ile uyanır... Bir ihtiyar taşçı kayayı yontmaktadır...¹

Ne güneş olmak, ne bulut ne de rüzgar olmak bizi dünyada olmanın sıkıntılarından kurtaramıyor. Dönüp dolaşıp aynı noktaya geliyoruz; güneşin kavurduğu ihtiyar adama. Hikayeye göre ihtiyar adam olmayı kabullenmemiz gerekiyor, çünkü kaçış yok. Kabullenmekten de öte, sevmek gerekiyor içinde bulunduğumuz durumu. *Ecce Homo*'da *amor fati* için insanın hiçbir şeyi, geçmişte, gelecekte ve sonsuzda başka türlü istememesi, demişti Nietzsche. Devam ediyor: "Zorunluluğa yalnızca katlanmak, hele onu gizlemek yetmez... iş onu sevmekte" (2003, s.46).

Nedir burada sevilmesi gereken zorunluluk? Eğer sonsuzda zorunlu olan bir şeyden bahsedeceksek bu Nietzsche için olsa olsa ebedi dönüşü tekabül eden doğanın döngüleri olabilir. Nietzsche, burada Dionysosçu bir doğa anlayışına yaslanır. Doğada var olan her şey var olacak, bozulacak ve yok olacak, çürüyüp gidecektir. Bunu reddetmek Nietzsche açısından zayıflıktır. Rüzgar tarafından dağıtılmak bulutun *fatisidir*. Bu durumda rüzgar olmayı istemek kabul edilebilir değildir. Rüzgar olduğunda kayanın karşısında güçsüz kalmak, kaya olup yaşlı adam tarafından yontulmak... Yaşlı adam da ölecek ve yok olacaktır. Katlanılması ve sevilmesi gereken zorunluluk bir anlamda budur; doğanın döngülerinin sonsuz tekrarı.

Fakat aynı şeyi dünya tarihini oluşturan tekil olaylar veya edimler için söylemek zor. *Vakitsiz Meditasyonlar*'da şöyle diyor Nietzsche (1983): "Yüreklerimizde hepimiz çok iyi biliyoruz, bizim benzersiz olarak dünyada yalnızca bir kez olacağımızı ve tahayyül edilebilir hiçbir tesadüfün, bizim (olduğumuz) gibi böylesine tuhaf biçimde renk renk, alacalı bulacalı bir karışımdan oluşan bir bütünlüğü oluşturmak üzere ikinci kez bir araya gelmeyeceğini" (akt. Nehamas, 1999, s.202). Kişi ve kişiyi oluşturan tekil olayların ve eylemlerin, bu olay ve eylemlerin belli bir kombinasyonla bir araya gelmesinin biricikliğine dair bir vurgu var

¹ Öykünün Nietzsche'ye ait olmadığı gayet açık. Az sonra göreceğimiz gibi Nietzsche'nin *amor fati* anlayışı – özellikle özne ve özneyi oluşturan tekil eylemler söz konusu olduğunda – asla teslimiyetçi bir kader anlayışı değildir.

burada. Biriciklikleriyle doğanın döngülerinden farklı bir yapıdalar; sonsuz bir tekrarın nesnesi değiller. İhtiyar adam olmak, salt doğanın döngüsüne tâbi olmak değil, aynı zamanda başından geçen olayların ve eylediklerinin bütünlüğünden oluşan bir benlik sahibi olmak demek. Dolayısıyla bir biriciklik de söz konusu burada. Az sonra göreceğimiz gibi bu biriciklik benliğin sürekli bir oluş durumunda olmasından kaynaklanıyor ve oluş bir bütünselliğin içinde geçmişi de dolaylı olarak kapsıyor. İhtiyar adam mutlak bir *varlık* değil bir *oluş* olarak kabullenmenin değil, sürekli bir yaratımın öznesi olarak kristalleşiyor bu bağlamda.²

Durumu netleştirmek için sormamız gereken soru şu: Tekil olay ve eylemler ebedi dönüşten tamamen bağımsızlar mı o vakit? Bu sorunun cevabını bulmak için Nehamas'a dönmek istiyorum. Nehamas *Edebiyat Olarak Hayat* başlıklı kitabında Nietzsche için dünyadaki her olayın birbiriyle ayrılmaz şekilde bağlantılı olduğuna dikkat çekiyor:

Nietzsche'ye göre, eğer herhangi bir şey farklı biçimde gerçekleşmiş olsaydı, her şeyin farklı biçimde gerçekleşmiş olması gerekirdi; eğer herhangi bir şey tekrar gerçekleşseydi, her şeyin tekrar gerçekleşecek olması gerekirdi. Nietzsche, tüm dünya tarihinin veya daha dar anlamda, her kişinin tarihinin her uğrakta tümüyle içerildiğini düşünür. Şöyle der Nietzsche: "Bilmiyor musunuz bunu? Yerine getirdiğiniz her eylemde, her olayın tarihi tekrarlanıyor ve özetleniyor" (s.204).

Dünyanın geçici evreleri, tekil olaylar ve edimler arasında temel bir bağlantı var.³ Eğer bunlardan herhangi biri herhangi bir

² Özne ve etrafında kurulan dünya bir *varlık* değil bir *oluş* olarak kavranır. Kendinde şeyin reddedilmesinin de bir boyutunu oluşturduğu güç istenci ile ilgilidir bu durum. Bu konuda bkz: (Soysal, 2020). Soysal şu şekilde dile getirir bu durumu: "Nietzsche'ye göre, varlık kavramı ve değişmeyen dünya, yanılısamalardan başka bir şey değildir; çünkü sürekli oluş sürecinde olan güç miktarları dünyasında hiçbir varlık yoktur ve değişmeyen varlıklar olduğunu varsaymak ya da dünyayı düzenli ve sabit bir birlik olarak kabul etmek, bu kaotik dünyada, kendimizi korumak için, bizim tarafımızdan oluşturulmuş bir yanılısamadan başka bir şey değildir" (2020, s.124).

³ Burada "dünya" ile kastedilen tekil olayların ve eylemlerin birbirlerini etkileyerek oluşturduğu bir bütünlük. Bu haliyle tarihsel ve toplumsal olanı da kapsıyor. Doğa döngülerinin egemen olduğu dünyadan farklı – ama ondan tamamıyla bağımsız da olmayan – bir insan-dünyasından, bir önceki dipnotta belirttiğimiz şekliye öznenin etrafında kurulan bir dünyadan bahsediyoruz.

zamanda tekrar edecek olursa, tüm diğerlerinin de tekrar etmesi gerekir. Çünkü, belirttiğimiz gibi, her olay birbiriyle ayrılmaz şekilde bağlantılıdır. Eğer bir şey tekrar edecekse, dünyanın kendisi olması açısından dünyanın en iyi yönleri ve uğrakları kadar gerekli olan her önemsiz ve iğrenç parçası da tekrar edecektir. Önemsiz ve iğrenç olan reddedilemez, reddedildiğinde iyi olan da reddedilmek zorundadır. Şeylerin arasındaki bağlantıyı kopartamazsınız. Tikel olaylar için *amor fati*'nin anlamı burada ortaya çıkar: Kötü olanı reddetmek mümkün değildir çünkü kötü olanı reddetmek iyi olanı da reddetmektir. Nietzsche (1974) *Şen Bilim*'de şöyle bir sahne çizer bize:

Bir gün veya bir gece bir iblis arkandan sinsice en yalnız yalnızlığına sızıp sana şöyle dese ne olurdu: Şu an yaşadığın ve yaşamış olduğun ve bir kez daha sonsuz kereler yaşamak zorunda olacağın bu hayal; onun içinde yeni hiçbir şey olmayacak, ama hayatındaki her acı, her zevk, her düşünce, her iç çekiş, sözle anlatılamayacak kadar küçük veya büyük her şey, ayrı sıra ve ayrı sahnelerle sana geri dönmek zorunda olacak —hatta bu örümcek ve ağaçlar arasındaki ay ışığı da, hatta bu an ve ben kendim de. Varoluşun sonsuz kum saati aşağı ve yukarı çevrilir tekrar tekrar ve onunla birlikte sen de, toz zerreciği!

Kendini yerden yere atıp, dişlerini gıcırdatıp, sana böyle diyen iblise lanet yağdırmaz mıydın? Yoksa, ona "Sen bir tanrısın ve daha kutsal başka hiçbir şey duymadım asla" diye karşılık verip, muazzam bir anı mı yaşantılamış olurdun? Eğer bu düşünce seni ele geçirseydi, olduğun halinle seni değiştirir, belki de paramparça ederdi. Her şey ve her bir şeyde rastlanan şu soru "Bunu bir kez daha ve sayısız defalar arzular mısın?", en büyük ağırlık olarak saklanırdı eylemlerinde. Yoksa, bu nihai onaylama ve taahhütten başka daha şiddetli bir şekilde hiçbir şey dilememek için kendine ve hayata karşı ne kadar olumlu olman gerekirdi? (akt. Nehamas, 1999, s.206)

Yaşarulan her bir anı bir kez daha ve sonsuz defa arzulamak. Tekil olaylar ve tekil olayların oluşturduğu bireysel hayatlar için ebedi dönüşün ve *amor fati*'nin anlamı bu noktada ortaya çıkar. Nehamas (1999) şöyle demektedir:

Bu pasajın, dünyanın, hatta kişinin kendi hayatının ebediyen kendisini yinelediği görüşünün doğruluğunu önvarsaymadığı açıktır; hatta bu pasaj, bu fikrin sonuçta inanılır olduğunu bile

önvarsaymaz. Nietzsche basitçe bu sorunla ilgilenmez. Onun ilgilendiği, iblisin sunduğu olasılığa, kişinin hayatının tüm sonsuzluğa rağmen her bir ayrıntısına dek tekrar tekrar gene aynı şekilde gerçekleşeceği düşüncesine umutsuzluk ve çaresizlikle değil, neşeyle karşılık verebilmesi için kişinin kendisine karşı benimsemesi gereken tutumdur. (s.206-207)

Dolayısıyla, der Nehamas(1999), “[ebedi dönüş] dünyaya dair bir teori değil benliğe ilişkin bir görüştür” (s.205-206). Nietzsche *amor fati*’yi insanın geçmişte, gelecekte ve sonsuzda başka türlü istememesi, zorunluluğa yalnızca katlanması değil, onu gizlememesi, hatta sevmesi gerekliliği olarak tanımlamıştı. Sevilmesi gereken zorunluluk iyi ya da kötü, yaşanan olaylar, eyllenen eylemlerdir. Ebedi dönüş geçmişe doğru işler gibi görünür. Eğer bir daha dünyaya gelecek olsaydım, yaşadığım her şeyin aynı şekilde tekerrür etmesini isterdim. Başka türlü zaten mümkün değildir, çünkü her şey birbirine bağlıdır ve tek bir şeyi istemek her şeyi istememek anlamına gelir. Ebedi dönüş bu noktada şu şekilde formüle edilebilir: “Eğer hayatım tekrar edecek olsaydı, ancak aynı şekilde tekrar edebilirdi.”

Amor fati ise bu çerçeve içinde kişinin bir tutumu olarak belirir: Dünyada önemsiz ve katlanılmaz olan her şeyi, önemsiz ve katlanılmaz olmayan şeyler uğruna başından geçirmeyi istemeyi başarmak. Hatta bu önemsiz ve katlanılmaz olanları sevinç ile karşılamak. Bu tutumu takınmayı başarabilen kişi geçmişteki tekil olaylar ve eylemler için şunu diyebilecektir: “Bunu ben istedim, böyle olmasını istedim ve böyle olmasını istiyorum.” Nietzsche’yi ilgilendiren kişinin hayatının tüm sonsuzluğa rağmen her ayrıntısına dek tekrar tekrar, gene aynı şekilde gerçekleşeceği düşüncesine umutsuzluk ve çaresizlikle değil, neşeyle karşılık verebilmesi için kişinin kendisine karşı benimsemesi gereken bu tutumdur. Bu tip bir *amor fati* tanımı bize tekrar yaşama olanağı, ama yanı sıra en azından bazı şeyleri bu yeni hayatta farklı bir biçimde eyleyerek tekrar yaşama olanağı sunmuyor. Pişmanlık durumundan, “keşke...” ile başlayan cümleler kurmaktan menediyor bizi Nietzsche. Eğer farklı bir hayata sahip olmuş olsaydık, eğer bu bizim hayatımız olacaksa, kaçınılmaz olarak zaten yaşamakta olduğumuz hayat olmak zorunda olacaktı. Dediğimiz gibi bunun sebeplerinden birisi şeylerin nasıl tesis edildiğine dair Nietzsche’nin genel anlayışı: Her şey birbirini etkiler. Dolayısıyla bazı şeyleri farklı bir şekilde yaşamak diğer her şeyi de farklı şe-

kilde yaşamak anlamına gelir. Yani hayatımızı oluşturan tek bir olayı ya da edimi farklılaştırmak diğer her şeyi de farklılaştıracaktır. Söz konusu olan başka bir hayattır artık. Burada benlik ile ebedi dönüş arasındaki ilişki kendini gösterir. Bilindiği üzere Nietzsche tözsel bir özne anlayışını reddeder: Bir kişi deneyimlerinin ve eylemlerinin toplamından daha fazla bir şey değildir. Dolayısıyla geçmişte eylediği herhangi bir eylemi reddetmesi kişinin kendisini de reddetmesi anlamına gelir. Kişi o eylemin, o eylemin etkilendiği ve o eylemin etkilediği diğer eylemlerin ve olayların toplamından başka bir şey değildir çünkü. Eylemenin, etkilemenin, oluşun arkasında bir varlık yok: Fail fiile eklenmiş bir kurmaca sadece — fiil her şeydir.

Yaşamın Anlatısal Bütünlüğü

Burada Nietzsche'nin çağdaş okurları olarak aşına olduğumuz bir kavramın gün yüzüne çıktığını görüyoruz: "Hayatın bütünlüğü" kavramı. Wilhelm Dilthey'in yaşam bağlamı (*Zusammenhang des Lebens*) anlayışından Alasdair MacIntyre'nin "hayatın anlatısal bütünlüğü" kavramına ve Paul Ricoeur'un "Anlatısal Kimlik" kavramına uzanan bu tartışma bize bir şekilde Nietzsche'nin ebedi dönüş anlayışını ve *amor fati* kavramını anlamakta yardımcı olacak kanısındayım.

Dilthey öznenin zamansal karakterini anlamak için iki kategoriye dikkatimizi çeker: Gelişim (*Entwicklung*) ve düzenleme (*Gestaltung*). Gelişim kategorisi insan deneyiminin ereksel niteliğini imlerken düzenleme ise öznenin deneyimlerinden anlam düzenlemeleri üretmesine tekabül etmektedir. Bu iki kategori üçüncü bir kategorinin, anlam (*Bedeutung*) kavramının altında bir bütünlüğe ulaşır. Anlam, tüm bu kategorileri bir araya getiren ve insan hayatının bir bütünlük içerisinde anlaşılmasını sağlayan yapısal unsurdur: "Deneyim, somut gerçekliği içinde, ancak anlam kategorisinin altında uyumlu bir hale sokulabilir" (Dilthey, 1962, s.74). Tekil eylem ve deneyimleri bu uyumlu bütünlükten bağımsız bir şekilde anlamaya çalışmak bu eylem ve deneyimleri yarlıf anlamamıza sebep olacaktır. İnsanın zamansal varoluşu içinde dağılmış olan bu eylem ve deneyimler anlam kategorisinin altında bütünlüklü bir yapının içine yerleştirilmelidir her şeyden önce.⁴

Bu bütünlük anlayışı Alasdair MacIntyre tarafından bir adım

⁴ Bu konuda iyi bir tartışma için bkz: (DeMul, 2004)

öteye taşınır ve anlatsallık formuna bürünür. MacIntyre tartışmaya kendini modern analitik felsefede insan eylemlerini etik öznenin basit bileşenleri olarak kurgulayan parçacıksal (*atomistic*) pozisyonun karşısına konumlandırarak tartışmaya başlar. Bu görüşe göre etik özne bu tekil bileşenlerin bir toplamıdır, fakat burada söz konusu olan bileşenlerin birbirleriyle olan ilişkileri göz ardı edilmiştir. Dolayısıyla bu eylemler kendi tekillikleri içinde anlaşılabilir ve daha da ötesi ahlaki bir yargının nesnesi olabilirler. İnsan yaşamı dediğimiz şey de bu edimlerin karmaşık ve ardıl şekilde sıralanmasından öte bir şey değildir. MacIntyre (2001) ise bu eylemleri "olası veya hakiki bir tarih, ya da tarihler içinde bir an" olarak anlayabileceğimizi iddia eder ve bu anın anlaşılabilmesi için tarihsel anlatının bütünselliğinin de anlaşılması gerekir; tekil eylemin anlamı anlatsal bütünlüğün içinden ortaya çıkar (s.316). Özne ise bu anlatının hem ana kahramanı hem de yazarı olarak bir kişiliğe bürünür: "bütünlüğü, öykülerdeki giriş-gelişme-sonuca benzer olarak, doğumu yaşama, yaşamı ölüme bağlayan bir öykünün bütünlüğünde yatan bir kişilik kavramı" (2001, s.303). Eylem öznenin niyeti, inançları, içinde bulunduğu ortam, o güne kadar eyledikleri ve o günden sonra eyleyecekleri, etrafında eyleyen diğer özneler ve bu farklı öznelere ait eylemlerin birbirleriyle olan etkileşimleri göz önüne alınmadan anlaşamaz. Dolayısıyla MacIntyre için "anlaşılabilir eylem" ancak eylemi çerçeveleyen niyet, ortam ve inançlar bağlamında mümkündür. Tüm bu bağlamların bir araya gelmesiyle ortaya çıkan şey ise MacIntyre'in "anlatsal bütünlük" dediği şeydir. Öznenin kimliği bu bütünlük içinde ortaya çıkar ve ancak bu bütünlük içinde özne hesap verebilir, etik bir özne olarak tasarlanabilir. Hesap verme, söz konusu olan tekil eylemler olsa bile, bu tekil eylemlerin anlatsal bütünlük içindeki konumları göz önüne alınmadan söz konusu olamaz.

MacIntyre'in anlatsal bütünlük dediği şey Paul Ricoeur'de "anlatsal kimlik" kavramına denk düşer. Ricoeur MacIntyre'in bu bütünlükçü anlayışına neredeyse tamamen katılmakla beraber bu tartışmanın kurmaca anlatıların, yani edebiyatın alanına taşınarak zenginleştirilmesi gerektiği konusunda (1991, s.77). *Zaman ve Anlatı*'da "üçlü mimesis" kavramıyla Ricoeur bize yazınsal stratejilerin öznenin zamasallık içinde problemleşen kimliğini bir bütünlüğe erdirmek için sunduğu araçları gösterir. Kaldı ki "gerçek" ile örtüştüğünü iddia ettiğimiz yaşam anlatısı

kurmacadan o kadar da bağımsız değildir. Hayatın içinde dağınık ve parçalı halde bulunan eylemleri ve olayları anlatsal bir bütünlük altında toplamak onları düzenlemeci (*configurational*) bir süreçten geçirmek demektir. Düzenleme sonucu ortaya çıkan şey ise yeni bir şeydir, bir yaratıdır. Yaratıdan bahsettiğimiz anda da artık poetik olanın, yani kurmaca olanın alanına girmiş bulunuruz.⁵ Bu durum ise bizi hakikatin sadece bir yanılsama olduğunu, aslında her şeyin yorum olduğunu söyleyen Nietzsche'ye geri fırlatacaktır.

Öznenin Konfigürasyonu

Nietzsche'nin deneyimlerinin ve eylemlerinin ötesinde bir özneye inanmadığını söylemiştik. Bu eylem veya deneyimlerden herhangi biri farklı olsaydı, bu durumda bunların toplamı olmaktan öteye geçemeyen özne de farklı olurdu. Daha da ötesi, şeylerin bir etkisi olarak ortaya çıkan dünya da farklı bir dünya olmak zorunda kalırdı. *Güç İstenci*'nde durumu şu cümleyle özetler Nietzsche: "Tek bir anı onayladığımızda, sadece kendimizi değil varoluşumuzu da onaylamış oluyoruz" (2010, s.631). Dolayısıyla hayatın içindeki tek bir anı olumsuzlamak tüm varoluşu olumsuzlamaktır. Ebedi dönüş benliği, benliğin biçimlendirdiği ve içinde biçimlendiği eylemler ve olaylar dünyasını doğrudan ilgilendiren bir tanım kazanmış durumdadır artık.

Peki bu çerçevede, geçmişte eylediğimiz, kendisinden dolayı suçluluk hissettiğimiz, hatta kendisinden ötürü suçlandığımız eylemleri ne yapacağız? Nietzsche'nin bu soruya cevabı çok açıktır; suçlanabilir/ayıplanabilir eylem kavramını kabul etmez o: "Ayıplanacak eylem anlayışı bizlere zorluklar sunar. Meydana gelen hiçbir şey kendi içinde ayıplanacak bir şey olamaz; onu yok etmek istemeyiz ve her şey öylesine birbirine bağlıdır ki bir şeyi söküp atmak, her şeyi söküp atmak demektir. Ayıplanacak bir eylem, ayıplanan bir dünya anlamına gelir" (2010, s.209). Tam da Dilthey'in "yaşam bağlamı", MacIntyre'in "hayatın bütünlüğü" veya Ricoeur'un "anlatsal kimlik/özdeşlik" kavramına denk düşen bir açıklama.

Yine de bir problemle karşı karşıyayım. İyi ya da kötü, önemli

⁵ Ricoeur'un *mimesis*-2 alanına konumlandığı, Aristoteles'in *muthos* kavramı üzerinden geliştirdiği düzenleme ve olayörgüleleştirme kavramları için bkz: (Ricoeur, 2005), özellikle II. ve III. Bölümler.

ya da önemsiz her olay ve eylem benim şimdi buradalığım, benim benliğim, kimliğim ile bağıntılıysa (ki bunun böyle olduğundan eminiz artık) geçmişi talihsiz olaylar ve kötü eylemlerle dolu bir hayatı nasıl haklı çıkarabilirim? Bu sorunun cevabı Nietzsche'nin perspektivizminde ve bütünlükçü hayat anlayışında yatar. Nietzsche için hayat ancak bütünüyle kabul edilmesi durumunda ve o bütünlüğün içerisinde kurtarılabilir. Zerdüşt şöyle der:

Geçmiştekileri kurtarmak ve tüm 'böyleydi'leri 'ben böyle istedim!'e dönüştürmek- buna kurtuluş derim ben ancak! İstem- budur adı kurtarıcının ve haz verenin: bunu öğrettim size, dostları- rım! Şimdi şunu da öğrenin: İstemin kendisi de henüz bir tutsaktır. İstemek kurtarır: Peki, kurtarıcıyı da zincire vuranın adı nedir? 'Böyleydi': budur istemin dış gıcirtısı ve en ıssız kederi. Güçsüzdür o, yapılmış olanın karşısında- öfkeli bir seyircisidir tüm bir geçmişin. İstem geriye dönmek isteyemez; zamanın ve zamanın hırsırın üstesinden gelememesi- budur istemin en çaresiz derdi (2011, s.137).

İstem geçmişe doğru, doğrudan işlemez; ancak şimdi ve gelecek üzerinden bir dolayımla, "böyle idi"yi "böyle istedim"e çevirecek biçimde yeniden yaratarak işleyebilir. Her şeyden önce geçmiş sahiplenilmelidir. Öyle eyledim, çünkü öyle istedim ve öyle istiyorum çünkü o eylem beni ben yapandır. Ama bu geçmişin hep öyle kalacağı anlamına da gelmez. Geçmiş gelecek üzerinden yeniden kurulabilir. Geçmiş eylemler reddedilmeye kapalıdır, fakat gelecek ve şimdi üzerinden yeniden kurulmaya, yeniden yorumlanmaya açıktırlar. Yeni bir hayat biçimi sayesinde geçmiş bile değiştirilebilir, bu yeni hayatın içinde geçmişin kendisi de yeni bir şekil alır. Alexander Nehamas (1999) bu durumu anlatı ile açıklar:

Geçmişin olayları kaçınılmaz olarak bir anlatı aracılığıyla ve bir anlatının içine yerleştirilir ve farklı anlatılar da tümüyle farklı olaylar üretebilirler. Nietzsche'nin altını çizdiği nokta tam da budur. Şimdiki benliğimi nasıl gördüğüm, tam da geçmişimin doğasını belirleyici biçimde etkiler Geçmiş temelinde kabul edilebilir bir gelecek yaratarak bu geleceği olanaklı kılan her şeyi haklı çıkarır ve kurtarırız; ve bu da her şeydir (s.219).

Geçmişin önemi gelecekle ilişkisinde yatar ve gelecek henüz gelmediği için geçmişin önemi de mahiyeti de henüz çözülmemiştir. Dolayısıyla Nietzsche için de tıpkı MacIntyre’da olduğu gibi tekil eylemlerin önemi hayat dediğimiz anlatının bütününe ortaya çıkar. Bir şey farklıysa her şey farklıdır önermesi sadece geçmişten geleceğe doğru değil, gelecekte geçmişe doğru da işlemektedir. Burada Nehamas’ın ustaca gösterdiği gibi kusursuz bir yazınsal anlatı modelidir aslında önerilen:

Bu tür bir öyküde hiçbir ayrıntı önemsiz değildir, hiçbir şey yersiz, değişken, gelişigüzel veya rastlantısal değildir. Her “Niçin?”in — sonuçta asla bir yanıt olmayan — “Niçin olmasın?” dan daha iyi bir yanıtı vardır. William Labov’un yazdığı gibi: “Saçma öyküler, susturucu ‘Ne olmuş yanı?’ yanıtıyla karşı karşıya kalır. Her iyi anlatıcı sürekli olarak bu soruyu geçirir; anlatısı sona erdiğinde, ‘Ne olmuş yanı?’ demek, dinleyicisi için olanaksız olmalıdır.” (1999, s.223)

Bu olanaksızlık ise anlatının olay örgüsünü doğru kurmakla mümkündür. Burada karşınıza çıkan şey Aristoteles’in *Poetika*’da önerdiği temsil edilen eylemleri zorunluluk ve olasılık kuralları içinde bir araya getirme edimidir.⁶ Ricoeur’ün “konfigürasyon” kavramıyla bize önerdiği şey de budur. Eylemler ve olaylar anlatısal mantık çerçevesinde düzenlenerek, anlatı zaman ve anlatı düzeni içinde yerlerini alarak bir bütün oluşturmalarıdır. Nehamas’ın kusursuz yazınsal anlatı dediği tam da bu şekilde oluşturulmuş bir bütünlüğe denk düşmektedir. Bu tip bir düzenlemede tek bir noktayı bile değiştirecek olursanız tüm anlatıyı, tüm öyküyü değiştirmek zorunda kalırsınız. Anlatı bu bütünlük içinde anlam kazanır ve kendini oluşturan tekil eylemlere anlam kazandırır. Dolayısıyla tekil eylemin ahlaki değeri de anlatısal bütünlük içinde belirlenebilir anca. Bir eylem anlatının bütünlüğü içinden çekip çıkartılarak tek başına yargılanamaz. Asıl olan tekil eylemlerin değil ortaya çıkan anlatının ahlaki değeridir. Şöyle der Nehamas (1999):

Bir öykü kendinden bağımsız olarak dile getirilebilecek bir ahlak dersinden yoksun olduğunda ille de saçma olmaz. Bir anlatı ana fikrinin sorusuna bu tür kısa bir yanıt verilmesine olanak tanıdığı

⁶ Bkz: (Aristoteles, 2012), özellikle VII ve XV.

için başarısız olur. Başarılı bir anlatıysa, sonuçta sorunun ortaya atılmasına bile olanak tanımaz. Anlatı daha soru sorulmadan yanıtını zaten almıştır. Anlatının kendisidir yanıt. Benzer şekilde, kusursuz bir hayat da kendi haklı çıkarılmasını sunar ve zaten kendi kendisinin haklı çıkarılması olur. (s.223)

Amor Narratio

Dolayısıyla önemli olan, anlatıyı kendini haklı çıkaracak biçimde kurabilmektir. Şimdinin eylemlerini ve geleceğe dair tasarımlarını öyle bir düzenle ki geçmişin katlanılmaz, kötü edimleri anlatı içinde olumlu birer nokta olarak yorumlanabilsinler. Bu tip bir tutum geçmişin sürekli yeniden yorumlamasının yanında şimdiye ve geleceğe dair eylemeyi de gerektirir. Sonuç olarak *amor fati* bir çaresizlik, bir tür teslimiyetçi kadercilik değildir. Yapılması gereken şey geçmişin sorunlu olay ve eylemlerini çileci bir şekilde kabullenmek, sevmek değildir. Bu olay ve eylemleri şimdi ve geleceğe doğru eyleyerek yeniden kurma, yeni bir yoruma, olumlu bir yoruma açık olarak yeniden kurma çabasıdır. Dolayısıyla *amor fati*'deki sevgi yazgının değil, yazının sevgisidir, anlatının, öykünün sevgisidir. *Amor fati*, *amor narratio*'ya dönüşür. Yazılıp bitmiş, kapalı bir anlatının değil, sürekli yazılmakta, her adımda gelecek üzerinden geçmişin yeniden kurulmakta olduğu açık bir anlatının sevgisidir bu. Bu durumuyla Nietzsche'nin oluş varlığı akmaz düsturuyla uyum içindedir. İnsan hep bir oluş hali içindedir, bu oluşun dışında tözsel bir varlıktan bahsedemeyiz. Yaşam anlatısı da sürekli bir yazılış hali içerisindedir. Öldükten sonra bile yeniden yazılmaya devam edecektir. Çünkü her metin gibi o da her zaman yorumlamaya, yeniden oluşturulmaya açıktır. Dahası her şeyin her şeyi etkilediği bir dünyada kendinden sonra gelecek anlatılar bizim anlatımızı da etkileyecek, değiştirecektir. Artık ölmüş olsak bile. *İnsanca Pek İnsanca*'nın "Kitap İnsan Oldu" bölümünde şöyle der Nietzsche (2007):

Kitabın, ondan kopar kopmaz, kendi başına bir yaşam sürmesi hep yeniden şaşırtır yazarı, sanki bir böceğin bir parçası ayrılmış da şimdi kendi yoluna gidiyormuş gibi gelir yazara. Belki neredeyse tamamen unuttur kitabı, belki karşı çıkar o kitapta yazılı görüşlere, belki de artık anlamıyordur onu ve yitirmiştir artık o zamanlar o kitabı düşünürken uçuğu kanatları: bu sırada kitap kendi okurlarını arar, yaşam verir, mutlu kılar, korkutur, yeni

yapıtlar üretir, niyetlerin ve eylemlerin ruhu olur — kısacası: akıl ve ruhla donatılmış bir varlık gibi yaşar ama bir insan değildir yine de. — En şanslı yazar, yaşlandığında, kendisindeki yaşam veren, güçlendiren, isyan eden, aydınlatan düşüncelerin ve duyguların tümünün de yazılarında devam ettiğini, kendisinin sadece gri bir kül olduğunu, ateşinin her yere taşınıp kurtarıldığını söyleyebilir. — Şimdi sadece bir kitap değil, insanın her bir eyleminin herhangi bir biçim de başka eylemlere, kararlara, düşüncelere vesile olduğu, olup biten her şeyin, olup biten her şeyle çözülemez bir biçim de sıkı sıkıya bağlı olduğu düşünülürse, var olan gerçek ö l ü m s ü z l ü k taranmış olur böylece, yani devinimin ölümsüzlüğü: bir kez devirmiş bulunan, tüm var olanların genel birliğinde bir kehribarın içindeki bir böcek gibi mühürlenmiş ve sonsuzlaşmıştır. (s.172-73)

Yazının başında kimlik sorusunun zamansallıkla karşılaştığında problematikleştiğini söylemiştik. Geçmişteki ben, şimdiki ben ve gelecekteki ben arasındaki bağlantı nedir? Bu benler nasıl özdeş olabilir? Cevap anlatıda yatmaktadır. Anlatısal bütünlük, zamansallık probleminin üstesinden gelir. Geçmiş, şimdi ve gelecek anlatisallığın içinde bütünleşir, tek bir hayat olarak belirir karşımızda. “Ben kimim?” sorusunun cevabı da burada yatmaktadır. Bu sorunun cevabı anlatının kendisinden başka bir şey değildir. *Amor fati* ve ebedi dönüş sürekli oluşmakta olan, geleceğe ve gelecek üzerinden dolayimli şekilde geçmişe doğru bir açıklığa sahip hayatın araçlarıdır. Hayat hem geleceğe hem de geçmişe doğru sürekli yaratılmaktadır kişi tarafından. Etik bir çerçeve içinde beliren bu iki kavram estetik bir çerçevenin içinde olumlu bir anlam kazanır. Söz konusu olan etik bir hayat ise bu hayat estetik bir çerçevenin içinden kurulmak durumundadır.

Kaynakça

Aristoteles. (2012). *Poetika: şiir sanatı üzerine*. (Nazile Kalaycı, Çev.). Ankara: Pharmakon Yayınevi.

De Mul, J. (2016). *The tragedy of finitude: Dilthey's hermeneutics of life*. (Tony Burrett, Çev.). New Haven: Yale University Press

Dilthey, W. (1976). *Dilthey: Selected writings*. (H.P.Rickman, Çev., Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

MacIntyre, A. (2001). *Erdem peşinde: Ahlak teorisi üzerine bir çalışma*. (Muttalip Özcan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Nehamas, A. (1999). *Edebiyat olarak hayat: Nietzsche açısından*. (Cem Soydemir, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Nietzsche, F. (2003). *Ecce homo*. (Can Alkor, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

Nietzsche, F. (2007). *İnsanca pek insanca*. (Mustafa Tüzel, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

Nietzsche, F. (2010). *Güç istenci*. (Nilüfer Epçeli, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2011). *Böyle söyledi Zerdüşt*. (Mustafa Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Ricoeur, P. (1991). "Narrative Identity." *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*. (David Wood, Ed.) 20–33. London: Routledge.

Ricoeur, P. (2005). *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*. (Mehmet Rifat, Semih Rifat, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Soysal, S. (2020). *Nietzsche: Perspektivizm-güç istenci-doğruluk*. İstanbul: Say Yayınları.

Prokrustes'in Yatağında Doğmak:

Nietzsche, Ahlak ve Ötesi

Sengün M. Acar Keskin

Nietzsche, felsefesinin bir kategori altında değerlendirilmesine olanak tanımayan ve düşüncesini tarihlendirmeye çalışanların kronolojik zaman anlayışını alt üst eden bir filozoftur. İçinde bulunduğu çağın entelektüel atmosferine pek çok açıdan hâkim olan Nietzsche, on dokuzuncu yüzyılın soluğuyla yirminci ve hatta yirmi birinci yüzyıla nefes vermiştir. Ele aldığı problemler ve daha önemlisi bu problemleri ele alış biçimi, onun günümüz düşünce dünyasında sahip olduğu etkin ve popüleritenin temel nedenleri olarak görülebilir. Nietzsche'nin geleceğe uzanarak kendisini daima bugüne taşımasını sağlayan şey, öncelikle, onun yüzlerce yıl boyunca farklı karakterlerde somutlaşmış filozof kimliğine yakışan eleştirel üslubudur. Felsefe yapma pratiğinin imzası olarak okunabilecek ve kimi zaman oldukça sertleşen eleştirileri, geniş bir yelpazeyi hedef almakla birlikte, insan yaşamında belirleyici olma iddiasına sahip olan normatif düzenlemelere yoğunlaşır. Ona göre tarih, insanın nasıl olması ve yaşaması gerektiğini belirlemeye soyunan kuramlarla, ideolojilerle ve inanç sistemleriyle doludur. İçerik bakımından birbirlerinden farklılaşsa da, bu yapılar, insanı ve insan yaşamının oluşturuç unsurlarını yoksullaştıracak biçimde işlemeleri nedeniyle aslında birbirlerine benzer. Nietzsche'nin felsefesi, tüm bunlar karşısında yaşamın kendisinin, onun bütünsel gerçekliğinin bir savunması olarak ortaya çıkmakta ve tam da bu nedenle zamansallığa meydan okumaktadır.

Gerek zamansal bakımdan gerekse içerik bakımından sınıflandırmanın zor olduğu bir filozofla karşı karşıya olmanın bazı güçlükleri beraberinde getirdiğini tahmin etmek hiç de zor değildir. Bu güçlüklerin temelinde, Nietzsche'nin, felsefesinin anlaşılmasını sağlayacak dayanak noktaları kurmaktan kaçınmış olması, hatta bu şekilde yorumlanabilecek her türlü kavramsal

zemini bile isteye yakıp yok etmiş olması yatar. Dolayısıyla Nietzsche'ye yaklaşmak, güvenle kurulacak ortodoks bir anlam inşasından ziyade, ancak kişisel ve tekin olmayan bir deneyimle mümkün görünmektedir. Bu deneyim, Nietzsche'de hangi kavrama ya da soruna yönelirse yönelsin, hem ona batmadan hem de ondan kopmadan gerçekleşmek zorundadır. Alain Badiou'nun "Nietzsche'nin, birinin aynı anda keşfetmesi, öğrenmesi ve kaybetmesi gereken birisi olduğuna inanıyorum" (2013, s.64) sözlerinde de dile gelen bu zorlu ve çoklu görev, okuyucuya çağrıda bulunarak ondan tamamen bireysel bir performans sergilemesini talep eder. Burada sözü edilen ve kişinin birbirlerinden farklı nitelikleri birbirleriyle uyumlu bir biçimde sergilemesi beklenen performans, Nietzsche düşüncesinin girift ve canlı dokusuna ona şiddet uygulamadan yaklaşmak anlamına gelir. Referans noktası oluşturmaktan kaçınan böylesi bir düşünme biçimini anlamaya ve dile getirmeye çalışırken, bunu gerçekleştirmenin en uygun araçlarından birinin ise, düşüncenin dolayimli işleyişini dilde var kılan metafor olduğu söylenebilir. Zira metaforun, anlamı sabitlemeye izin vermeyen doğası onu mekânsız olarak özgülleştirirken, düşüncenin canlılığını da korumayı sağlar.

Hakikate Meydan Okumanın Aracı Olarak

Metafor ve "Prokrustes'in Yatağı"

Nietzsche'yi anlamanın ve anlatmanın etkin bir yolu olduğu ileri sürülebilecek metafor, üzerine kuramsal bir çalışma gerçekleştirmemiş olmakla beraber, Nietzsche'nin pek çok metninde karşımıza çıkan bir dilsel araçtır (Hinman, 1982, s.180). Metafor hakkındaki düşüncelerinin yanı sıra kullandığı metaforlar yoluyla da düşüncesinin işleyişine dair ipuçları sunan Nietzsche'nin, anlam ve biçim bakımından sahip olduğu zenginlikte dilin bu yaratıcı unsurunun büyük rolü olduğu söylenebilir. İnsan ve onun karşı karşıya olduğu dünyanın birbirinden mutlak olarak farklı iki alan olduğunu ve bu alanlar arasında ancak ve ancak estetik bir ilişki olabileceğini belirten Nietzsche (1992, s.86), metaforun, bu ilişkinin anahtarı olduğunu ileri sürer. Ona göre "hakikatler yanılısama oldukları unutulmuş olan yanılısamalar, eskimiş ve duyumsal güçlerini kaybetmiş metaforlardır" (1992, s.84) ve metaforlar, düşüncenin devingenliğini dile taşıırken, dilde yarattığı ifade biçimleriyle bir yandan da zihni kısıktarak yepyeni

düşüncelere kapı aralar. Bu durumun çarpıcı örneklerinden biri, Nietzsche'nin hem ahlak hem de ahlakın da içinde yer aldığı daha genel bir kavram olan hakikat hakkındaki düşüncelerini dile getirirken kullandığı "Prokrustes'in yatağı" metaforudur. Bu metafor, Nietzsche'nin kendisini hakikat olarak konumlandıran yaşam yorumlarına yönelik eleştirilerindeki hassasiyeti güçlü bir biçimde yansıtanın yarı sıra, kurumsallaşan tüm yapılanmalarda varolan işleyiş mekanizmasını yeniden düşünmek için de dikkate değer bir çerçeve sunar. İşte bu metnin temel kaygısı da, bir yandan Nietzsche'nin güç istenci anlayışından hareketle hakikat ve ahlaka ilişkin eleştirilerinde söz konusu metaforun anlamını ortaya koyarken, bir yandan da bu metaforla işaret edilen zihniyeti görünür kılmaktır. Elbette tüm bunlara geçmeden önce, deyimın çıkış noktası olan Prokrustes'in hikâyesine ve 'Prokrustes'in yatağı' ifadesinin ne anlama geldiğine kısaca göz atmak yerinde olacaktır.

Prokrustes, tanrıları ve kahramanları kadar, canavarları ve zalimleriyle de ünlü Yunan mitolojisinde yer alan ve denizler kralı Poseidon'un oğlu olduğu söylenen Attikalı bir hayduttur. Efsaneye göre bir demirci, hırsız ve katil olan Prokrustes, Atina ile Eleusis arasındaki 'kutsal yol' olarak adlandırılan gizemli bölgedeki bir malikânede yaşamış. Prokrustes'in özellikle Eleusis törenlerine gidenlerin ıssız güzergâhında bulunan evi, yorgun yolcular için oldukça cazip bir uğrak noktası görünümündeymiş. Bu durumu kendisine sürekli yeni kurbanlar bulmak için kullanan Prokrustes, yolcuları evine davet ederek zengin bir sofrada ağırlar, akşam olduğunda tam da konuklarının boyuna uygun bir yatağı olduğunu ve her derde deva olan bu yatakta çok rahat bir uyku çekeceklerini söyleyerek, onları yatıya kalmaya ikna etmeye çalışmış. Geceyi orada geçirmeye karar veren kişiler ise Prokrustes tarafından soyulduktan sonra, ismiyle müsemma¹ bu katilin yatağında korkunç bir işkenceye uğrayarak öldürülürlermiş. Bu vahşet, uzun yıllar boyunca sürmüş; ta ki, günlerden bir gün, Atina'nın efsanevi kralı Theseus'un yolu Prokrustes'in malikânesine düşene dek. Zorbalara her zaman cesurca karşı çıkan

¹Prokrustes; Damastes, Polypemon ve Prokoptas isimleriyle de bilinir ve bu isimlerin hepsi, onun hikâyesindeki korkunçluğu gözler önüne seren anlamlara gelmektedir. Prokrustes 'geren, uzatan', Damastes 'zorba', Polypemon 'acı çektiren' ve Prokoptas da 'kesip biçen, doğrayan' anlamına gelir.

yiğit Theseus, Prokrustes'in tuzağını anlamış ve nihayetinde, insanlara merhamet göstermeyenlerin merhameti hak etmediklerini söyleyerek, onu kendi yatağında, kendi yöntemiyle öldürmüştür (Baldwin, 2004).

Yunan mitolojisinin bu kanlı öyküsüne, "Prokrustes'in yatağı"na dair iki farklı anlatı bulunmaktadır. Bu anlatılardan ilkinde, Prokrustes'in biri küçük biri büyük iki demir yatağı vardır. Prokrustes, uzun boylu kurbanlarını küçük yatağa yatmaya zorlayıp, onların yatağın dışına taşan uzuvlarını keserken; kısa boylu kurbanlarını ise büyük yatağa yatırıp, onları farklı işkence aletleriyle çekiştirerek veya uzuvlarını demirle döverek yatağın boyutuna uydurur. Diğer rivayete göre ise, Prokrustes'in demirden tek bir yatağı vardır ve insanların boylarına göre onları yine gererek veya keserek bu yatağa uygun hale getirir. Dolayısıyla iki anlatıda da 'Prokrustes'in yatağı', insanların belirlenmiş bir ölçüye uydurulmak suretiyle öldürülmelerine işaret etmekte ve bu özelliğiyle hikâye, dayatmacı anlayışların işleyiş mekanizmasını dile getiren bir metafora dönüşebilmektedir. Nietzsche'nin söz konusu metaforu kullandığı metinlerden biri, *Tan Kızılığı*'dır. Kitabın "Kötü İnsan" başlıklı 499. bölümünde toplumsal yaşamın insan üzerinde oluşturduğu etkiyi dile getiren Nietzsche, insana içkin olduğu ve yalnızlıkta yeşerdiği ileri sürülen kötü eğilimlerin, toplum ve toplumsallaşma sayesinde ortadan kaldırıldığını savunan düşüncüyü eleştirerek, insanı iyileştirdiğini ileri süren toplumsal düzeni 'Prokrustes'in erdem yatağı' olarak adlandırır (2006a, s.203). Ahlak ve insanın yaşamla bağını zedeleyen sistemlere ilişkin eleştirilerini yoğun olarak yansıtan bir başka metni olan *Putların Alacakaranlığı*'nda, yine bu metaforla karşılaşırız. Burada da, "ahlak her zaman bir Prokrustes yatağıydı" (1997, s.78) diyen Nietzsche, ahlakın insanı daima kendi ölçülerine çekmeye çalışmasını yukarıda aktarılan hikâyeye referansla dile getirir. Sözü edilen iki metnin yanı sıra, Nietzsche'nin *Güç İstenci*'nde de aynı metaforu, bu kez daha genel anlamıyla ele alıp, düşüncenin yeni olanla karşılaştığında onu tanıdığı, bildiği forma indirgemesine, hali hazırda sahip olduğu kalıplara eşitlemesine işaret etmek için kullandığı görülür. "İlkel koşullarda (organik öncesi) 'düşünme', tıpkı kristaller gibi kavramların bilirlenmesidir. Bizim düşüncemizde, aslolan şey yeni malzemeyi eski kalıplara oturtmak (=Prokrustes'in yatağına) ve yeni olanı eşitlemektir." (1968, s.273) sözleriyle, Batı düşünce geleneğindeki

düşünmenin, kavramları tıpkı kristalize eder gibi katılaştırarak işlediğini belirtir. Düşüncenin yeniyi ve farklı olanı eskiye ve biline eşitlemeye çalışmasının anlam dayatmaya yönelik bir tür şiddet olduğunu düşünen Nietzsche, bu sebeple düşünce tarihini eleştirir ve bu eleştiri üzerinden canlılığını koruyan bir anlamın olanaklılık ufkunu gözler önüne serer.

Metaforik vs Literal:

Yaşamın İki Yorumu ya da Güç İstençlerinin Farklılığı

Bilindiği üzere Nietzsche, Sokrates ile birlikte başlayan düşünce geleneğini metafizik bir gelenek olarak görmekte ve bu geleneğin bir hakikat arayışı üzerine kurulu olduğunu ileri sürmektedir. Felsefenin doğuşundan itibaren varolan görünüş-gerçeklik probleminin bir mirası olarak ortaya çıkan ve felsefe tarihine damga vuran bu hakikat arayışı, kendini, tarih boyunca farklı iddia ve açıklamalarla görünür kılmıştır. Nietzsche'ye göre farklı çağlarda, farklı biçimlerde ortaya çıkmış olsa da, hakikat iddialarının tümünün ortak bir özelliği vardır. Bu özellik, hakikatlerin kendilerini bir merkeze dayandırması ve daha da önemlisi söz konusu merkezin doğal olduğunu ileri sürdükleri bir mutlaklık iddiası taşımalarıdır. Görünenin ötesinde bir gerçeklik bulunmadığını ve dolayısıyla hakikatin keşfedilecek bir şey olmadığını düşünen Nietzsche, bu düşüncesinin bir uzantısı olarak durağan ve saklı bir anlam düşüncesine de katılmaz. Ona göre anlam, aklın keşfedeceği bir şey değil, insanın yaşam içerisindeki bulunuşuna bağlı olarak ortaya çıkan yorumlamalar olarak görülebilir. Dolayısıyla tek ve doğru bir anlamdan ziyade anlamlar çokluğundan söz edilebileceğini ileri süren Nietzsche, seçilen yorumların birer perspektifi yansıttığını ve karşı karşıya olduğumuz dünyanın anlamının da bu perspektiflerden hareketle oluşturulduğunu ileri sürer. Bu durum, bir yorumlama çokluğu olarak görülebilecek dünyada hiçbir yorumun, yaşamı olduğu gibi veya doğru biçimde kavradığının ileri sürülemeyeceğini, başka bir deyişle, hakikatin ifadesi olmaya soyunan bir literal anlamdan söz etmenin olanaksız olduğunu gösterir. Farklı perspektifler farklı yorumlamaların ortaya çıkmasına neden olmakta, yaşamla kurulan her bağ, dünyayı tıpkı bir metaforun dolayımında olduğu gibi bambaşka anlamlarla buluşturmaktadır. Bununla birlikte, ortaya çıkan farklılık yorumların doğruluğuyla değil,

onların yaşama değeri yüklemeye biçimleriyle ilgilidir (Türkyılmaz, 2016, s.92).

Nietzsche'nin mutlak hakikat düşüncesine karşı çıkarak yorumlardan oluşan bir hakikat çokluğundan söz etmesi, başka bir deyişle yaşama nasıl değeri yüklendiği konusu, bizi, Nietzsche felsefesinin en tartışmalı kavramlarından biri olan "güç istenci"ne götürmektedir. Anlaşılması kadar açıklanması da zor olan bu kavram, Nietzsche'nin kendi felsefesini adeta otoimmün hastalıklı bir düşünce olarak oluşturmuş olduğuna dair en önemli örneklerden birini sunar.² Pek çok Nietzsche yorumcusu tarafından felsefesinin anahtar kavramı olarak görülen güç istenci, Nietzsche'nin farklı metinlerinde farklı bağlam ve anlamlara işaret edecek şekilde kullanılmaktadır. Güç istencinin evrenin özü olarak sunulan metafizik bir ilke, yaşamın temelinde yer alan bir içgüdü ya da biyolojik bir kaynak, insanın yaşam karşısındaki değerlendirmelerini belirleyen psikolojik bir neden ve yaşam içerisinde anlam oluşturmayı sağlayan bir yorumlama ilkesi olarak farklı biçimlerde ifade edildiği söylenebilir (Çörekçioğlu, 2014, s.36). Kavramın farklı anlamlar üretecek biçimdeki bu kullanımı ise onu muğlaklaştırmaktan çok zenginleştirirken, anahtar rolü üstlenişi de, bu zenginlikle paralel olarak farklı yorumları olanaklı kılan bir varsayımsallığa işaret eder. Bu doğrultuda kavramın Nietzsche felsefesindeki farklı kullanımlarından birini merkeze almaktansa, onu, yaşamı anlamlandırma sürecine ilişkin bir açıklama ilkesi olarak görmenin, kavrama daha az şiddet uygulamayı sağlayacağı söylenebilir. Zira güç istenci kavramı, hem dile getirilen zengin ele alınış bağlamı hem de bir egemenlik arzusu olarak yorumlanması nedeniyle, Nietzsche'nin deyişle kristalize edilegelen bir kavramdır. Söz konusu durumun önüne geçmeye yönelik yorumlama çabalarından birinin Deleuze'e ait olduğu söylenebilir. Ona göre güç istenci kavramında asıl dile getirilmek istenen şey, neyin istendiği değil, isteyen kim olduğudur (2016, s.103). Güç istencini güç veya egemenlik kurma isteği olarak değil, temelde bir olumlama ve yaratma ilkesi olarak yorumlayan Deleuze, bu ögenin tamamen istence sahip olan ki-

²Otoimmün hastalıklar, bağışıklık sisteminin kendi kendisine zarar vermesinden kaynaklanan hastalıklardır. Nietzsche'nin, düşüncesini anlaşılır kılacak dayanaklar oluşturmaktan kaçınıp sistemli bir bütünlük oluşturmak yerine, açıklamalarıyla kendi kendisini bir bakıma sabote ettiği, bağışıklık sisteminin dışarıdan gelen tehditler yerine vücudun kendi organlarına zarar verdiği bu hastalığa benzetilebilir.

şiiyle ilgili olduğu düşünçesindedir. Güç istencinin kendisini her zaman bir sahip olma şeklinde ortaya koymayıp, kimi zaman insanın herhangi bir şeyi kabul etmemesinin veya şeylerle arasına mesafe koymasının nederi de olabilmesi, onun bu yorumlanışını destekleyen bir duruma işaret eder. Dolayısıyla Nietzsche'de güç istencinin dünyayla ilişki kuran insana ait bir iç dinamik olduğu ve insanın dünyaya dair tüm yorumlamalarının, bu dinamiğin birer yansıması olduğu söylenebilir.

Güç istencinin gerçekliğı anlamlandırmayı sağlayan bir yorumlama aracı olduğunu söylemek, tarih boyunca ortaya konan tüm düşüncelerin; felsefenin, bilimin ve genel anlamıyla içine ahlak ve dini de dâhil edebileceğimiz kültürün, aslında güç istencinin görünümüleri olduğunu ileri sürmek anlamına gelir. Nietzsche, hakikat olma iddiası taşıyarak mutlaklıklarını temellendirmeye uğraşan yorumların, insandaki güç istencinden başka bir şey olmadığını açıkça ifade ederken (1968, s.298), dünyayı anlamının öznel biçimleri olan bu yorumlamaların doğal bir arzudan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Yaşamda yalnızca güçlü ve zayıf istemeler olduğunu belirten Nietzsche (2009a, s.28), buna bağılı olarak, temelde iki farklı insan tipi ve değerlendirme biçiminden söz edilebileceğı düşünçesindedir (2009b, s.15-16). Nietzsche'ye göre insanların farklı güç istençlerine sahip olmaları, yapısal bakımdan birbirlerinden farklı olduklarını gösterir. Bu durum da, yüceltilmesine hatta kutsallaştırılmasına alışık olduğumuz insan ve eşitlik gibi bazı ideallerin, Nietzsche düşünçesinde neden yer bulmadığının yanıtı niteliğindedir. İnsanlar arasındaki eşitsizliğin örtbas edilmemesi, tam tersine altının çizilmesi gerektiğini düşünen Nietzsche, insanların ve değerlendirme biçimlerinin farklılığının oldukça önemli sonuçları olduğu düşünçesindedir. Bu sonuçların neler olduğunu görebilmek için, öncelikle iki farklı istemenin işaret ettiğı insan tipleri ile bu farkın meydana getirdiğı değerlendirme biçimlerine bakalım.

Yukarıda da değinildiğı üzere Nietzsche'ye göre istemelerinin derecesi bakımından insanlar çok genel bir sınıflandırmayla ikiye ayrılırlar. Bunlardan biri, istemesi güçlü olan ve eylemlerini doğasından gelen bu güçlü güdüyle yönlendiren insandır. Güçlü bir istemeye sahip insanların eylemlerinde dışsal uyarıcılar, diğeri insanlar, otoriteler ya da aşkın güçler belirleyici değildir. Nietzsche'nin "soylu", "efendi", "yüksek sınıftan" gibi farklı ifadelerle söz ettiğı güçlü insanlar, eylemlerini ve kendilerini olumla-

arak bunları "iyi" olarak adlandıran insanlardır (Nietzsche, 2009b, s.15). Yaşamı kendini olumlayarak yorumlayan güçlü insan, kendi kurallarını kendisi belirler. Oluşturduğu kuralları başkalarına dayatmaya ilişkin bir istek de duymayan güçlü insan, yaşam karşısında etkin bir tavra ve yaratıcı bir bakış açısına sahiptir. Nietzsche'nin sınıflandırmasındaki diğer insan tipi ise, zayıf bir istemeye sahip olması nedeniyle eylemlerinin nedeni kendisi olamayan insandır. Bu zayıf insan, kendi içinde kendisini oluşturabilecek yeterli bir güç görmez ve bu nedenle de kendisini olumlayamaz. Nietzsche'nin "sürü insanı"³, "bayağı", "köle" gibi nitelendirmelerle işaret ettiği bu insan tipi, kendi sahip olmadığı özelliklere doğal bir biçimde sahip olan insanlardan rahatsızlık duyar. Bir insanın kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymamasını tedirgin edici, hatta ürkütücü bulan zayıf insan, güçlünün yaşam karşısındaki tavrını kıskanır ve hissettiği zayıflık, güçlüden nefret etmesine, ona karşı bir hınç duymasına neden olur. Güçlü insanın yaşam karşısındaki etkin ve yaşamı olumlayıcı tavrının aksine, zayıf insan tepkiseldir ve eylemleriyle yaşamı sürekli olumsuzlar. Bu olumsuzlama yoluyla değerler oluşturmaya başlayan zayıf insan, ilk olarak güçlü insanın kendisini olumlayışından doğan değeri, yani "iyi"yi tersine çevirir. Ona göre kendini olumlamak utanç verici, bunu yapmak da yapan da "kötü"dür.

Nietzsche, güç istencinden hareketle yapmış olduğu bu ayrımla insanlar arasındaki farka işaret etmenin ötesine geçerek, yüzyıllardır süregelen iki farklı düşünme modelini ortaya koyar (May, 1999, s.50). Her iki düşünme biçimi de kendi iç dinamiklerine uygun değerlendirmeler yaparak bu doğrultuda değerler oluşturur. Nietzsche, zayıf istencin bir sonucu olarak ortaya çıkan tepkisel değerlendirme biçiminin pek çok açıdan önemli sorunlara yol açtığı düşüncesindedir. Bunların başında, söz konusu değerlendirme biçiminde realiteye ilişkin yorumların arkasında yer alan kişisel perspektifin gizlenerek, açıklamaların kendilerini nesnel hakikatler olarak sunması gelir. Dünyayla bağ kurmanın

³"Sürü insanı" ifadesi zaman zaman yanlış yorumlanmakta ve "sürü" ifadesinin günlük dildeki pejoratif kullanımıyla yığına, kalabalığa ve genel olarak kötü olana işaret ettiği düşünülmektedir. Nietzsche'nin kullandığı şekliyle ise, kendi içinde bir değerlendirme sistemi oluşturmuş tüm yapılanmalar sürü, söz konusu yapılanmalarda üretilen değer yargılarına göre eyleyen herkes de sürü insanıdır (Türkyılmaz, 2016, s. 118).

tek bir yolu, bu yolun ise tek bir sonu varmışçasına dünyaya literal bir anlam dayatan bakış açısı, anlam zenginliğine kapı aralayabilecek tüm estetik bağları koparmaya çalışır. Zayıf bir istemenin dünyaya ilişkin yorumunu mutlakmış gibi dayatması elbette kolay değildir. Fakat söz konusu düşünme ve değerlendirmelerin bilim, felsefe, ahlak, din gibi yaşamın farklı alanlarını kuşatan geniş bir yelpazedeki iç içe işleyişi göz önüne alındığında, gerçekliğin nasıl olup da bir yoruma indirgenebildiği anlaşılır hale gelir. Bir yorumun kendisini mutlak olduğu iddiasıyla dayatması ise, Nietzsche'nin Prokrustes'in yatağı ifadesini genel anlamıyla kullanışını örnekler. Bu anlamda filozofun, bilim insanının ya da hakikat iddiasında bulunan herhangi bir kişinin sınırlarını belirlediği ve tanımladığı bir hareket noktası oluşturması, tıpkı Prokrustes'inki gibi, olanı, olumsal bir olması gerekene uydurmak anlamına gelir.

Birimiz Hepimiz, Hepimiz Sürü İçin:

Ahlak ve Semptomları

Nietzsche'nin üzerinde en çok durduğu Prokrustes yatağı, kuşkusuz ahlaktır. Kısaca değindiğimiz insan tiplerinden doğan iki farklı ahlak olduğunu söylemesine karşın, Nietzsche, ahlak kavramını genellikle zayıf istemenin sonucu olan sürü ahlakına işaret etmek için kullanır. Başka bir deyişle, ahlak sözcüğünün onun felsefesinde genellikle olumsuz bir anlamda ve bir biçimde Hıristiyanlıkla ilişkili olan geleneksel ahlak için kullanıldığı söylenebilir. Bu bağlamda ahlak, en genel anlamıyla şeylerin değeri hakkında sahip olunan hazır yargılar bütünü (Kuçuradi, 1999, s.7), farklı zaman ve mekânlarda iyi-kötü ekseninde şekillendirilen değer yargılarını ifade eder. Nietzsche'nin ahlak karşıtı olmasının ne anlama geldiğinin ve ahlak karşısındaki sert tutumunun nedenini anlama konusunda da yol gösterici olan ahlak hakkındaki düşünceleri, *Putların Alacakaranlığı*'nda şu sözlerle ifade edilir:

Ahlaki olgular diye bir şey yoktur. Ahlaki ve dini yargılar bu anlamda bir ortaklığa sahiptir: ikisi de gerçek olmayan gerçekliklere inanır. Ahlak, belirli fenomenlerin yalnızca bir yorumu, daha doğrusu, *yanlış* bir yorumudur. Ahlaki yargılar, tıpkı dini yargılar gibi, gerçek kavramının, gerçek ve hayali olan arasındaki ayırımın hala mevcut olmadığı bir bilgisizlik düzeyine aittir ve bu

nedenle söz konusu düzeyde 'hakikat' denen şey, bizim bugün 'hayal' dediğimiz türden şeylere işaret eder. Dolayısıyla ahlaki yargılar hiçbir zaman harfiyen kabul edilemez: Ahlaki yargılar için kelimenin tam anlamıyla kabul edilebilir tek şey, bunların boş laftan başka bir şey olmadığıdır (Nietzsche, 1997, s.38).

Nietzsche'nin sürü ahlakı olarak adlandırdığı ahlakın kaynağında sürü insanının güçlünün yarattığı değerleri tersine çevirmesinin yer aldığını, yani bu ahlakın değer oluşturma sürecinin bir olumsuzlamayla başladığını belirtmiştik. Bunun en önemli nedeni, sürü insanının herhangi bir değer ortaya koyacak güce sahip olmamasıdır. İnsanların büyük çoğunluğuna işaret eden bu tipte fiziksel zayıflığın yanı sıra, zihinsel açıdan tembellik ve korkaklık da temel karakteristikler olarak görülür. Elbette bu olumsuz özellikler, sürünün pek çok üyesinde üstesinden gilemeyen hayal kırıklıkları yaratır (Berkowitz, 2003, s.122). Zayıflığı nedeniyle etkin bir varoluş deneyiminden uzak olan, bu uzaklığın sonucu olarak daha da sağlıksızlaşan, daha da güçsüzleşen sürü insanı, adeta bir kısır döngü içine girer. Bu döngünün neden olduğu mutsuzluk ve doyumsuzluk, zayıf insanın psikolojik bakımdan da güçsüzleşmesine neden olur. Yaşamını pek çok açıdan tek başına sürdürmekte zorlanan sürü insanı, hissettiği korku nedeniyle kendisi gibilerle bir araya gelir. Nietzsche, sürü insanının toplumsallaşmasına neden olan korkunun yanı sıra, karşılıklı yardımlaşma isteğinin de insanların bir araya gelmesinde önemli bir rolü olduğunu ve sürü insanının bu birlikten hoşlandığını belirtir (2009b, s.113). Zira sürü insanı, yalnızken sahip olmadığı güce, kendisine benzerlerle bir araya gelmek suretiyle kavuşur.

Birbirine benzer özelliklere sahip insanların bir araya gelişi, bu birlikten doğan yaşama biçiminin gerektirdiği ve aynı zamanda bu yaşam tarzını haklılaştıracak kuralların ortaya çıkmasına neden olur. Başka bir deyişle, bir araya gelen kişilerin ihtiyaçları, yaşam pratikleri, alışkanlıkları, yaşadıkları yer ve zamandan kaynaklanan özellikler, kuralların nasıl oluştuğunu belirler. Bu durum ise, kuşatıcı ve evrensel bir "ahlak"tan değil, farklı değişkenlere göre çeşitlenen bir "ahlak çokluğu"ndan söz etmek anlamına gelir. Bu çokluğa dikkat çeken Nietzsche, ahlakın farklı görünümlerine rağmen, hepsinin aslında benzer bir işleyişe sahip olduğu düşüncesindedir. İnsanların neyi iyi neyi kötü

tü olarak adlandırdığı değişse de, iyi ve kötünün, eylemlerin kendilerine göre değerlendirileceği birer hakikat olarak görülmesi değişmez. Her topluluk kendi yaşam yorumunun dayattığı değerleri mutlaklaştırır ve değerlendirmelerini, birer ideal olarak konumlandığı bu değer yargılarına göre yapar.

Nietzsche'ye göre zayıf olmanın, insanları bir araya getirmenin dışında bir başka sonucu, zayıfların, içinde bulundukları toplulukta oluşturulmuş yargıları sorgusuz sualsiz benimsemeleridir. Güç istenci düşük insanlar, içinde kendilerini güvende hissettikleri topluluğun iyi olarak adlandırdığı eylemleri doğrudan iyi sayma eğilimindedirler. Ahlaki yargıları adeta bir yasa gibi algılayan sürü insanı, bu yargıların kökenini sorgulamadığı gibi, değeri üzerine de düşünmez. Sürü de, zaten tüm üyelerinden bu dogmatik tavra sahip olmasını, değer yargılarına koşulsuz itaat etmesini bekler. Bununla birlikte, zayıf insanın kendisinden beklenen 'ahlaklılığı' sergilemesinin doğal bir süreç olarak yaşandığı düşünülmemelidir. Bunun nedeni, ahlakın, insanın içgüdülerine, duygularına, varoluşunun sıradan gereklerine uymayan ve insanın başta kendi gerçekliğinin üstesinden gelmesini gerektiren dayatmacı beklentileridir. Nietzsche'nin ahlakın bir Prokrustes yatağı olduğunu söylemesinin anlamlarından biri, burada karşınıza çıkmaktadır. Bu anlamda ahlak, kişinin kendi bütünlüğünü korumasına izin vermeyen, kendisini feda etmesini gerektiren bir kapan gibidir. Bu kapanın bir işleyiş mekanizması, yani 'ahlakın izin verdiği kadarı' diye bir şey vardır. Metafor üzerinden konuştuğumuzda 'yatağın sınırları' olarak adlandırılabilir bu çerçeve, insanın bedenini, arzularını ve kendine dair her tür olumlamayı dışarıda bırakır. Bu yatağın içinde kendine yer bulabilenlerse, bir 'ortak akıl', yani sürünün aklına uyanlarla, sürünün erdem saydığı değer yargıları olur.

İnsanın kesilip biçilenlerden arta kalanlarla, bu denli yara bereyle hayatta kalması oldukça güçtür. Nietzsche, bu yaralı hali iyileştirmek için ahlakın en önemli meşruiyet kaynağı olan dinin "yardıma koştuğunu", fakat dinin bu yaraları iyileştirmek yerine daha da derinleştirdiğini ileri sürer. Ona göre din, özellikle 'günah' kavramı aracılığıyla, insanlara, olumlu ve sağlıklı güdülerini nedeniyle suçluluk ve vicdan azabı duymaları gerektiğini öğretir. Nietzsche'nin *Deccal*'de insanı aşağılamanın *par excellence* biçimi olarak ifade ettiği günah, "bilimi, kültürü, insanın her türlü yücelmesini ve soylulaşmasını olanaksız kılmak için" rahiplerce

icat edilmiş (s.81) ve kitlesel bir köleleştirmenin aracı olagelmıştır. Nietzsche'ye göre din, özellikle de nihilizmin bir örneği olarak gördüğü Hristiyanlık, güçsüzleştirdiği insana, kendisini "kimseyi ezmeyen, üzmeyen, kimseye saldırmayan, misillemede bulunmayan, Tanrıya bırakan, kendini saklı tutan, bütün kötülüklerden kaçınan, hayattan çok az şey isteyen, sabırlı, alçakgönüllü ve namuslu" (2009b, s.32) olarak tanımlamayı öğretir. Nietzsche, dini bakış açısında insanın zayıflık ve eksikliklerinin birer erdem olarak sunulurken, olumlu özelliklerinin ise yüceltilerek, kendi kendisinin nedeni olan aşkın bir varlığa atfedildiğini ileri sürer. Ve kendi değerini bu aşkın varlığa yüklediği anlam üzerinden belirleyen insan, bir kez daha Prokrustes'in yatağına yatırılmış olur. Başka bir deyişle, Nietzsche'ye göre sürünün dünya yorumunun kökleşmesinde en büyük rolü olan din de, ahlak gibi bir Prokrustes yatağıdır.

Nietzsche, zayıf insanın değerlendirme tarzının sürünün sınırlarını nasıl aştığı üzerinde durarak, bu yorumlama biçiminin egemen hale geliş süreci üzerine de düşünceler ortaya koymuştur. Yukarıda belirtildiği üzere, güç istenci düşük insanın dünya yorumu, yaşamı olumsuzlayan bir perspektife dayandığı için insanı mutsuz eden ve içindeki sağlıklı parçalara zarar veren bir yorumdur. Zayıf insan kendisini her ne kadar 'iyi ve ahlaklı' olarak tanımlasa ve içinde bulunduğu toplum tarafından onaylansa da, onun, varoluşunu bir baskılanma olarak deneyimlemesi, kendisinden ve yaşantısından memnun olmamasına neden olur. Kendi mutsuzluğu karşısında güçlü insanda tanık olduğu cesaret, kendi kendine yetebilme ve kendini sürüden ayrı konumlandırış, zayıfın hınçla güçlünün kötülüğünü istemesine neden olur. Zayıf, beceriksiz ve korkak varoluşuna katlanabilmek için güçlüyü suçlar: "Kimse beni sevmiyorsa bu senin suçun, yaşamımı boşa harcadıysam bu senin suçun (...) senin ve benim mutsuzluklarım hep senin suçun" (Deleuze, 2016, s.148). Başkaları kötü olmadan kendisini iyi hissedemeyen zayıf insan, böylelikle mutsuzluğunu genele yaymak, evrenselleştirmek ister. Nietzsche'ye göre zayıfın bu yoldaki en büyük iki silahı, sayısal üstünlüğü ile zekâsıdır. *Putların Alacakaranlığı*'nda "Anti-Darwin" başlığı altında dile getirdiği bu düşüncesiyle Nietzsche, aslında sürecin, Darwin'in ileri sürdüğünün aksine, daima güçlünün aleyhine işlediğini belirterek, Darwin'in gücünü fark etmediği zekânın, ona ihtiyaç duyanda daha çok varolduğunu ve bu nedenle zayıfın güçlüden daha zeki olduğunu ileri sürer (1997, s.59). Elbette bu-

rada Nietzsche'nin 'zekâ' derken manipülatif ve kurnazlık anlamında bir zekâdan söz ettiğinin altını çizmek gerekir. "(...) ben zekâdan ihtiyatlılığı, sabrı, sinsiliği, hileyi, muazzam bir kendine hâkim oluşu ve her tür 'taklitçiliği' anlıyorum (erdem denen şeyin büyük kısmı işte bu son sınıfa giriyor)" (Nietzsche, 1997, s.59). Zayıf insanın elinde, doğaca kendisinden çok farklı olan güçlü insanı aşağıya çekerek kendisine benzetmek için bundan başka bir araç yoktur. Nietzsche'ye göre, güçlü insanın gücünü kendisine yöneltmiş bir silaha dönüştürmenin yolunu arayan sürü insanı, bunu, tarihin en büyük yalanlarından biri olan 'vicdan'ı uydurarak gerçekleştirir. Vicdan, güçlü insanın içindeki yaratıcı ve etkin kuvvetin çarpıtılarak içeriye döndürülmesi, onun kendi kendini zayıflatmasının aracıdır (Nietzsche, 2009b, s.66-67). Güçlü insan, bu mekanizma aracılığıyla eylemlerinden suçluluk duymayı ve kendisini ahlakın öngördüğü şekilde denetlemeyi öğrenir. Nietzsche, vicdanın içeriğinin "çocukluk yıllarında nedensiz, ölçüye uygun biçimde, kendimizce saygı gösterdiğimiz, korku duyduğumuz kişilerden edinilen yönelişler(le)" (2002, s.38) oluştuğunu ileri sürer. Dolayısıyla, insanın olumsuz öğrenme süreçleriyle oluşturduğu vicdan, zamanla kendi kendisini kesip biçtiği, kendisine işkence ettiği bir başka Prokrustes yatağına dönüşür. Üstelik vicdanda Tanrısal bir sesin yükseldiği iddia edilerek, dayatılan "hakikate" kutsal bir nitelik de kazandırılır. Nietzsche'ye göre ise ahlakın içselleştirilmesinden başka bir şey olmayan vicdanda yankılanan ses düpedüz insan sesi, hatta sürünün sesidir.

Yukarıda dile getirilenlerden de anlaşılacağı üzere, ahlakın egemenliği, zayıfların bir araya gelerek bir güç oluşturmalarıyla değil, güçlülerin sahip olduğu kuvveti azaltmaları yoluyla gerçekleşir. Zayıf istençten çıkan yaşam yorumlarının tamamında, ortalama bir yaşama biçiminin korunmaya çalışıldığı görülür. Sayıca çoğunluğa hitap eden bu yaşam biçimi, muhafazakâr bir bakış açısıyla her tür değişime direnirken, farklı olanı kendi içinde yok etmeye programlanmış gibidir. Bu durum, yaşama ve insana dair en temel özellikler olarak görülebilecek carlılık ve değişimin göz ardı edilmesine, dolayısıyla da bu değişime ayak uyduramayan unsurların dışarıya atılamamasına neden olur. Nietzsche, zayıf insanın değişimi engellemeye yönelik tavrının sonunda ortaya çıkan bu durumu *décadence*⁴ olarak adlandırır. Yu-

⁴Latince *decatentia* sözcüğünden türeyen bu sözcük, bozulma, çürüme anlamlarına gelmektedir.

nanların trajik kültürüne karşı ortaya çıkan Sokratik kültürü, Hıristiyanlığı ve özellikle içinde bulunduğu on dokuzuncu yüzyılı eleştirirken sıklıkla kullandığı bu sözcükle Nietzsche, pek çok farklı alanda gerçekleşen bir bozulmaya işaret eder. Ona göre kesintisiz bir değişim süreci olarak görülebilecek yaşam akışı içinde elbette bazı parçalar deforme olmak zorundadır. Dolayısıyla Nietzsche'ye göre *décadence*'ın ortaya çıkması doğaldır. Fakat *décadence*'ın doğal bir fenomen olması, ona sahip çıkılması gerektiğini göstermez. Tam tersine, Nietzsche, hem entelektüel hem de pratik alanda kendisini görünür kılan *décadence*'la mücadele etmek gerektiğini söyler ve bu mücadeleyi de bir hatayı düzeltmeye çalışır gibi değil, bir hastalıkla savaşır gibi gerçekleştirir (de Huszar, 1945, s.259).

Décadence İçinde Hayatta Kalmanın Olanağı ve Nietzsche'ye Tanıklık

Nietzsche, içinde yaşadığı ve Sokratik kültürün devamı olduğunu düşündüğü modern Avrupa'yı bir *décadence* örneği olarak görür (1968, s.3). Ona göre bu *décadent* kültür, "yırtıcı bir hayvan olan 'insan'ı, ehlileşmiş ve uygarlaşmış bir evcil hayvana dönüştürmek" ister (Nietzsche, 2009b, s.29). Nietzsche'nin 'ehlileştirme' olarak adlandırdığı edimi esas alan bu kültür, ahlakla arasındaki sıkı bağ nedeniyle insanı sınırlandırmanın ve küçültmenin bir aracı olarak işler. Kültürün bu anlamıyla işleyişinde insanı belirli bir tarzda yetiştirmenin esas alındığı ve kültürel değerlerin asıl işlevinin insanları birbirine benzer kılmak olduğu görülür. Nietzsche'nin eleştirdiği Avrupa kültürü, bu Hıristiyan görünümünü dışında bir başka biçimde daha işler. Aklın egemenliğini merkeze alan ve modern ahlak olarak adlandırılabilir bu işleyiş, insanı çağın kendine has araçlarıyla şekillendirir. Tanrı yerine bu kez insan aklının kutsallaştırıldığını gösteren modern kavramlar, örneğin Hıristiyanlıktan devralınarak kaynağı farklı bir noktaya dayandırılan eşitliğin yanı sıra, uygarlık, insani olma gibi dönemin popüler idealleri, yeni değerlendirme kriterlerine dönüşür. Bu doğrultuda aydınlanma, modern demokrasi, liberalizm ve sosyalizm başta olmak üzere çağının öne çıkan düşüncelerini eleştiren Nietzsche'nin, bu düşüncelerin aslında geleneksel ahlakın kılık değiştirmiş biçimleri olduğunu düşündüğü ileri sürülebilir. Her ne kadar farklı işleyişlere sahip olsalar da bu düşünme biçimlerinin tümü, insanı tektipleştiren ve onu öngörülebilir kılmaya çalışan modern Prokrustes yataklarıdır.

Nietzsche, özellikle Avrupa toplumunun ve kültürünün tüm bileşenlerinde örtük olan ve kaynağını zayıf istemeden alan geleneksel ahlakın işleyiş kazanmasında en büyük payın eğitime ait olduğunu düşünür. İnsanı ortalama kılmanın sistematik aracına dönüşen eğitim anlayışını eleştiren Nietzsche, bu konudaki saptamalarıyla hem çağının eğitim sistemindeki eksikliklere işaret eder hem de kurumsal işleyiş gücü yadsınamayacak eğitimin nasıl olması gerektiğine ilişkin oldukça önemli iddialar öne sürer. Nietzsche'ye göre eğitim, insanları dönemin ve toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak araçlar olarak yetiştiren, onları makinelere dönüştürmeyi amaçlayan bir sistem olarak işlemektedir (1968, s.477, 1997, s.66). "Eğitim: temelde istisnaları kuralın devamlılığı uğruna yok etmenin aracıdır. Yükseköğrenim: esas olarak beğenirinin, sıradan insanların menfaati için istisnaların aksi yönünde yönlendirilmesinin aracıdır." (1968, s.492) sözleriyle, eğitimin insanların farklılıklarını yok ederek onları ortalama kılmaya çalıştığını vurgular. İnsanın belirlenmiş standartlar doğrultusunda nasıl olması gerektiğine karar veren ve uygulamada bunu gerçekleştiren eğitim modelleri, Nietzsche'ye göre insanı zenginleştirecek gerçek bir eğitim olmaktan çok uzaktır. Nietzsche'nin, düşünmekten çok aklın esas alındığını gösteren bu eğitim anlayışına yönelik eleştirilerininse, yalnızca döneminin Almanya'sı için değil, bugün de dünyanın pek çok yeri için geçerli olduğu rahatlıkla söylenebilir. Özellikle de kavranışında ve uygulanışında 'terbiye' anlamını öne çıkaran eğitim anlayışları, birer Prokrustes yatağı vazifesi görmektedir. Nietzsche, gerçek eğitimin insanı budayıp terbiye etmekten ziyade, ona görmeyi, düşünmeyi ve konuşup yazabilmeyi öğretmesi gerektiğini ileri sürer (1997, s.48). Bu ise her şeyden önce, kişinin tekilliğinin korunabilmesi ve kendisi olmasına olanak tarınmasıyla mümkündür. Düşünmeyi öğrenmenin tıpkı dans etmeyi öğrenmeye benzediğini ileri süren Nietzsche, eğitimin bu en önemli görevinin sabır ve emek isteyen, incelikli bir iş olduğunu belirtir (1997, s.48-49). Ona göre ancak böyle bir eğitim, insanı enformasyon sahibi olmanın ötesine geçirerek gerçekten bilgili kılabilir ve işte yalnızca bu anlamıyla "eğitim (...) bir kurtuluştur, bitkinin nazik filizlerine zarar veren tüm zararlı otların, zararlı böceklerin, molozların ortadan kaldırılması, aydınlığın ve sıcaklığın yaydığı parlaklık, gece yağmurunun sevgi dolu acelesidir (...)" (Nietzsche, 2011, s.13).

İnsanın düşünmeyi öğrenebilmesi ve gerçek anlamda düşü-

nebilmesi, yaşamı zenginleştirecek anlamlar oluşturabilmenin en etkin yollarından biridir. Bu noktada Nietzsche'nin düşünmeyi yalnızca kuramsal bir beceri olarak görmediğinin, onun felsefesinde düşünmenin daima kendisine eşlik eden bir cesaret ve dürüstlikle birlikte ele alındığının da altını çizmek gerekir. İnsanın çepeçevre kuşatıldığı değer yargılarının hegemonyasından kurtulabilmesi ve yeni değerlendirme olanaklarının farkına varabilmesi, ancak derinlere ulaşabilen bir düşünmeyle ve bu düşünmeye dost değerlere sahip olmakla mümkündür. Nietzsche'nin zamanının ötesine uzanabilmesini sağlayan ve düşüncesini her dem farklı kılan, onun, işte bu söz ettiğimiz düşünme ve duruşun gerçek bir örneği olmasıdır. Deyim yerindeyse Prokrustes'in yatağından sağ çıkan, hatta kendini yalnızca kurtarmakla kalmayıp, o yatakta yeniden yaratan Nietzsche, *Zerdüşt*'te dile getirdiği, "insanın kendini kendi aleviyle yakmaya hazır olmasının" ve "yeni olabilmek için kendini kül etmenin" (2006b, s.47) ne demek olduğunu bizzat gösterir. Nietzsche'nin tüm felsefesi, ahlakın, dinin, kültürün, eğitimin; daha genel bir ifadeyle hakikatin Prokrustes yatağında, kendi doğumunu sahneleyişi gibidir. Bu doğum ya da yeniden doğuş ise, tıpkı Heidegger'in ölümün kişinin kendi ölümü olduğunu söylemesi gibi, tamamen ve sadece yeniden doğan kişiye aittir. Nietzsche'nin hiç kimsenin kendisinin ardılı olmaya izin vermeyişi de, bu doğumun biricikliği, kimsenin kimse yerine doğamayacak olması nedeniyledir. İnsanların çoğu, Nietzsche'nin de belirttiği gibi, kendisini yaralamasına rağmen bu yatağa olan alışkanlığından kolay kolay vazgeçemez ve bir tür konfor alanına dönüşen bu girdaptan çıkmaya teşebbüs etmez. Dolayısıyla bu yatakta, tarihin hemen hemen hiçbir döneminde fazlaca doğumun gerçekleştiğini söyleyemeyiz. Üstelik kendini yeniden doğurmanın zorluğu bir yana, bir doğumu yalnızca izlemenin bile –gerçek bir doğumda söz konusu olduğu gibi– kolay olmadığı aşîkârdır. Fakat tıpkı Nietzsche'ye tarıklıkta olduğu gibi, gerçekliğin bu çıplak sergilenişine dayanabilenleri olağanüstü bir deneyim, gerçek bir mucize beklemektedir.

Kaynakça

- Badiou, A. (2013). Nietzsche kimdir? (S. E. Er, Der.). *Nietzsche Paris'te içinde* (s. 53-65). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Baldwin, J. (2004). *Old greek stories*. erişim <http://www.gutenberg.org/files/11582/11582-h/11582-h.htm>
- Berkowitz, P. (2003). *Nietzsche: bir ahlak karşıtının etiği*. (E. Demirel, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çörekçiöğlu, H. (2014). Nietzsche'de güç istemi kavramı. *FLSF*, Sayı 17, 35-46.
- de Huszar, G. (1945). Nietzsche's theory of decadence and the transvaluation of all values. *Journal of the History of Ideas*. Vol.6 No.3, 259-272.
- Deleuze, G. (2016). *Nietzsche ve felsefe*. (F. Taylan, Çev.). İstanbul: Norgung Yayıncılık.
- Hinman, L. M., (1982). Nietzsche, metaphor and truth. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XLIII, No.2, 179-199.
- Kuçuradi, İ. (1999). *Nietzsche ve insan*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- May, S. (1999). *Nietzsche's ethics and his war on 'morality'*. Oxford: Clarendon Press.
- Nietzsche, F. (1968). *The will to power*. (W. Kaufmann ve R. J. Hollingdale, Çev.). New York: Random House, Inc.
- Nietzsche, F. (1992). On the truth and lies in a nonmoral sense. (D. Breazeale, Der. ve Çev.). *Philosophy and truth: selections from Nietzsche's Notebooks of the early 1870's içinde* (s.79-100). New Jersey&London: Humanities Books.
- Nietzsche, F. (1997). *Twilight of the idols*. (R. Polt, Çev.). Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- Nietzsche, F. (2001). *Deccal*. (O. Aruoba, Çev.). İstanbul: Hil Yayınları.
- Nietzsche, F. (2002). *Gezgin ile gölgesi*. (İ. Z. Eyuboğlu, Çev.). İstanbul: Broy Yayınevi.
- Nietzsche, F. (2006a). *Daybreak*. (R.J. Hollingdale, Çev.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2006b). *Thus Spoke Zarathustra*. (A. Del Caro, Çev.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2009a). *Beyond good and evil*. (I. Johnston, Çev.). Virginia: Richer Resources Publication.
- Nietzsche, F. (2009b). *Genealogy of morals*. (I. Johnston, Çev.). Virginia: Richer Resources Publication.
- Nietzsche, F. (2011). *Eğitimci olarak Schopenhauer*. (C. Atila, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Türkyılmaz, Ç. (2016). *Bunalım çağı: Kierkegaard, Marx, Nietzsche*. Ankara: Bibliotech Yayınları.

Nietzsche’de “Yaşamı Evetleme” veya “Gülmeye ve Dansa Davet Olarak Felsefe” Necdet Yıldız

“Yaşamı Evetleme” Neden Felsefi Bir Problemdir?

Nietzsche metinleri ile yeteri kadar haşır neşir olmuş olanlarımız onun felsefesinin en yüksek amacının “yaşamı evetleme” olduğunu ve Nietzsche’nin felsefesini yaşam perspektifine dayandığını bilirler. Ancak bu noktada önemli bir soru ortaya çıkar: “Yaşamı evetleme” ne anlama gelmektedir? Mevzubahis söz öbeğinin üzerine biraz düşünecek olursak karşınıza önemli bir felsefi soru daha çıkacaktır. Örneğin, eğer hepimiz yaşıyorsak ve yaşamımızı sonlandırmak gibi bir eylemde bulunmuyor, yani yaşamımızı sürdürüyorsak; yaşamı hali hazırda evetliyor olmaz mıyız? Başka bir deyişle, yaşayan her canlı açık ya da örtük bir biçimde yaşamı evetlemekte değil midir? Tersten soracak olursak, yaşayan ve yaşamını sürdürmeye yönelik bir canlı nasıl olur da yaşamı reddediyor olabilir? Bu minvaldeki sorular Nietzsche felsefesi açısından hayati önem taşır. Çünkü, anlamlı bir biçimde cevaplandırılmadıklarında “yaşamı evetleme” problemi bütünüyle önemsiz hale gelecektir. Bu da, en üst amacı yaşamı evetlemek olan Nietzsche felsefesinin tamamen anlamsızlaşması gibi bir sonucu ortaya çıkaracaktır. Bunun tersi de geçerlidir. Yani, anlaşılır bir biçimde cevaplandığında, bu soru dizisi, bize Nietzsche’nin felsefesinin derinliklerine doğru daha akıcı bir biçimde yol alma fırsatını sunacaktır. Bu da, düşüncelerini onaylayalım ya da onaylamayalım, bu yazıda üzerinde durduğumuz büyük düşünürden alacağımız ilhamı besleyecek ve düşünce dünyamızı zenginleştirecektir.

O zaman soruyu düşünürümüz üzerinden bir başka biçimde soralım: Nietzsche niçin yaşamı evetleme gibi bir gayenin peşine düşmüştü? Onun için tüm canlılar yalnızca yaşıyor olmaları bakımından zaten yaşamı evetlemiş olmazlar mıydı? Yoksa Ni-

etzsche, bir yaşam anlayışını diğer yaşam anlayışlarından ayırıp, onu mu evetlemeye çalışıyordu? Nietzsche felsefesinin herhangi bir anlam ifade edebilmesi için, açıktır ki, sonuncusu doğru olmak zorundadır. Onun külliyatına bakıldığı zaman görülecektir ki, Nietzsche, “yaşam” kavramının içini birtakım değerler ve bu değerler etrafında dönen bir kavramlar çokluğu ile doldurmuştur.

Nietzsche’nin yaşadığı tarihsel dönem, kendi yaşam tahayyülünün uzun süredir reddedildiği bir dönemdir. Gerçekten de, Platonik-Hristiyan metafiziği, döneminin Hristiyanlığın gölgeleri olarak gördüğü bilim anlayışı ve faydacı ahlak, Nietzsche’nin yaşam kavrayışının deyim yerindeyse birer antitezidir. Nietzsche’ye göre Antik Yunan’dan sonra yeryüzünde insan yaşamı bir tür çöküşe (“dekadans”) girmiştir. O da, kendisini de hem bir çöküş, hem bir başlangıç olarak tanımlayarak (EH, “Neden Böyle Bilgeyim Ben,” 1),¹ felsefesini, yaşamda bir çöküşün semptomu olarak gördüğü bu anlayışlara karşı savaş açmak suretiyle, yaşamı evetleme gayesine adanmıştır.

Nietzsche felsefesinin yaşamı evetleme üzerinden yorumlanması, az önce bahsedildiği gibi, öncelikle düşünürü ve verdiği mesajları daha iyi kavramak açısından önemlidir. Bunun yanı sıra, Nietzsche’nin de öngördüğü gibi, “yaşama hayır diyen” ve ikili-dünya metafiziğine dayalı felsefeler gün geçtikçe güç kaybetmiş ve felsefe dünyası adeta (farkında olarak ya da olmayaarak) Nietzsche’nin, felsefenin yaşamdan olan uzaklığına dair eleştirisini kabul etmişçesine, gün geçtikçe daha fazla bu dünyadaki yaşama dönük düşünceler üretmiştir.² Bu yazı ile hedeflenen, Nietzsche’nin —her alandaki ideallerin çöküşünden kaynaklı hayal kırıklıkları karşısında bireysel, sosyal ve politik nihi-

¹ Tüm kısaltmalar kaynakça ile birlikte verilmiştir. Tüm çeviriler gözden geçirilip kısmi olarak ya da tamamen düzeltilmiştir. Referanslar aforizma numaralarına verilmiştir.

² Örneğin, birbirinden oldukça farklı görüşler ortaya koymuş olan, birçok Kıta Avrupası düşünürü Nietzsche’nin yaşamı kendi kavramlarıyla tasvir eden ve onu evetlemeye yönelik felsefesinden esinlenmiştir. Ancak kimi düşünürler yaşamın dinamik doğasının politik anlamda “büyük projeler”i engelleyen bir şey olduğunu ve politik ödevin (kendisine politik bir ödev atfeden biri için) asla bitmeyecek bir iş olduğunu açıkça kabul eden siyasi bir aktivizm ortaya koyarken, bazıları “devrim” ihtimaline dair inançlarını yitirmek suretiyle siyasi nihilist pozisyona düşmüşler ve tam da Nietzsche’nin uyardığı türden bir açmaz ile karşı karşıya kalmışlardır (Nietzsche’nin Kıta Avrupası felsefesinde ele alınış şekli için bkz. Best, 2020, özellikle “Nietzsche,” “Frankfurt Okulu” ve “Foucault” bölümleri).

lizme karşı — hayata evet diyebilmeyi mümkün kılan teorik zemini anlaşılmaz kılmaktır. Nietzsche etkisiyle veya ondan bağımsız bir şekilde kendisinden sonra yaşamı evetlemeye yönelik felsefi düşünceler ortaya çıksa da, bu konuyu bu kadar sistematik ve ısrarlı bir biçimde ele alan tek düşünür Nietzsche'dir ve onun yaşamı evetleme düşüncesini anlamak bugün hala hayati bir önem taşımaktadır. Çünkü büyük hayallerin, tesellilerin, metafizik tuzakların —ve sonrasındaki potansiyel büyük hayal kırıklıklarının — gölgeleri hala her yerde dolaşmaktadır.

Nietzsche'nin Yaşamı Evetleme Düşüncesinin Üç Eksen

Bu bölümde, külliyatından örnekler vererek, Nietzsche'nin yaşamı birbirine bağlı üç eksen üzerinden evetleme çabası içinde olduğunu anlatmaya çalışacağım. Bu üç eksen şu şekilde sıralanabilir: 1) Metafiziğe karşı "fizyolojik düşünce," 2) Yaşamın salt biyolojik canlılık olarak algılanmasına karşı "güç istenci" düşüncesi, ve 3) Nihilizm tehlikesine karşı "ebedi dönüş" düşüncesi.

Birinci Eksen: Metafiziğe Karşı "Fizyolojik Düşünce"

Nietzsche, yaşamın en temel öncülleri olan duyuları, bedenselliği ve değişimi reddeden, kendisi artık tarihin tozlu sayfalarına gömülmekte olsa da gölgeleri bilime bakışımızda halen hüküm süren Platonik-Hristiyan metafiziğine karşı fizyolojik bir düşünce ortaya koyarak yaşamı evetleme girişiminde bulunmuştur. Doğa bilimlerinde materyalist atomculuğun (başka bir deyişle, evrende "bölünemez" ve dolayısıyla "değişmez" maddelerin varlığının) yavaş yavaş itibar kaybettiği bir dönemde şunları söylemiştir:

İlk önce daha tehlikeli olan öteki atomculuğun, Hristiyanlığın en iyi bir şekilde ve en uzun süre öğrettiği ruh atomculuğunun da işini bitirmek gerekir. Bu sözcükle, ruhu yok edilemez, ebedi, parçalanamaz bir şey olarak, bir monad, bir atomon olarak gören inancı tanımlamamıza izin verilsin: Bu inanç bilimin dışına atılmalıdır! [...] "[Ö]zne çoğulluğu olarak ruh," "dürtülerin ve duyguların toplumsal yapısı olarak ruh" gibi kavramlar bundan böyle bilimde vatandaşlık hakkına sahip olmak istiyorlar (İKÖ, 12).

Burada Nietzsche'nin anlatmaya çalıştığı şey şu cümlelerle ifade edilebilir: Hayatın özü oluşturmaz, değişimdir. Platoncu felsefe,

değişimin içindeki değişmeyi aramış; üstüne üstlük bedenlerin, duyuların, değişimin, oluşun hüküm sürdüğü bu dünyayı, yani yaşadığımız dünyayı, "görünen dünya" olarak tasvir edip reddetmiş, değişmeyen ama boş kavramların bulunduğu "idealar dünyasını" ise "gerçek dünya," veya "kavranabilir dünya" olarak betimleyerek evetlemiştir. Hristiyanlığın hüküm sürdüğü yıllarda ise, Platonik metafizik Tanrı inancının hizmetine girmiş ve bedene, duyulara, dürtülere dair her şeye kara çalmış, insan atomik olan ruhu ile tanımlanmıştır. Duyular, Hristiyan metafiziğinde (tıpkı Platonik metafizikte olduğu gibi) yaşam denen hastalığın belirtileridir. Aslolan ruhtur – ancak o gerçek bir varlığa sahiptir. O da ancak yaşam denilen hastalık hali bittiğinde huzura ve kurtuluşa erecektir. Nietzsche'nin yaşadığı tarihsel dönemin bilimsel anlayışına göre ise materyalist atomculuk yavaş yavaş etkisini yitirse de, Hristiyan metafiziğinin kalıntısı olarak ruh atomizmi "özne" tekilliği olarak varlığını sürdürmektedir. Duyular, beden, değişim gibi kavramlar – kısacası, yaşama dair her şey – bilimsel alanın içine girmelidir. Bu da ancak insanı tıpkı Hristiyanlıkta olduğu gibi bir ruh tekilliği olarak değil, fizyolojide olduğu gibi, bir takım organik ve psikolojik süreçlerin yaşandığı duyu ve dürtü çoğulluğu olarak değerlendirerek mümkün olabilir.

Nietzsche'nin ruh atomizminin yok edilmesine yönelik çağrısı, aynı zamanda statik ve atomik bir özne anlayışının reddiyesi olarak Nietzsche'nin perspektivizm ve güç istenci anlayışlarının çok kısa bir manifestosu gibi düşünülebilir. Nietzsche'nin "yaşamı evetleme" düşüncesinde ele aldığımız üç eksenin birbirine bağlı olduğu söylenmişti. Şimdi birinci eksen ile ikinci eksenin kesişim noktalarından başlayarak, güç istenci düşüncesi olarak ele alınacak ikinci eksene geçiyoruz.

İkinci Eksen: Yaşamın Salt Biyolojik Canlılık Olarak Algılanmasına Karşı "Güç İstenci" Düşüncesi

Yaşam denilen şey, Nietzsche'ye göre, salt biyolojik canlılıktan çok daha öte bir anlam taşır. Nietzsche'nin "yaşam" kavramsallaştırması, güç istençlerinin sonsuz değişimi ortaya çıkaran sonsuz bir çatışmasıdır. Her güç merkezi – bu güç merkezi bir dürtü olsun, bir insan olsun, başka bir canlı olsun, ya da bir toplum olsun – etrafındaki dünyayı kendi perspektifinden yorum-

lar. Bunu da güç istenci, başka bir deyişle, içinde bulunduğu perspektif içerisinde mevcut konumundan daha büyük bir şey olma istenci – büyüme istenci – ile yapar. Örneğin, her insan bir güç merkezidir. Ancak hiçbir insan tekil bir ruhtan ibaret değildir. Her insanın içinde çeşitli dürtüler bir arada mevcuttur. Buna karşın biz kendimizi büyüyebilmek için tekil bir özne olarak yorumlarız; bütün olarak bakıldığında zayıf ve güçlü yönlerimizi belirleyip olaylar karşısında büyüyebileceğimiz en iyi pozisyonu elde etmeye çalışırız. Bu, hem kendimizi korumamız, hem de büyüyebilmemiz için stratejik bir gerekliliktir (mesela kas gücü zayıf ama mental becerileri yüksek olan birinin bir spor yerine entelektüel büyümeye yönelmesi stratejik olarak doğru bir karar olarak nitelendirilebilir). Diğer insanları da tekil birer özne olarak yorumlamamız da, onlara karşı büyüme stratejilerimizi geliştirmemiz açısından yaşamsaldır. Bu nedenle tıpkı kendimizi olduğu gibi, diğer güç merkezlerini de (tekrar söylemek gerekirse, bu güç merkezi bir canlı, bir devlet, bir toplum vs. olabilir) tekil olarak yorumlayarak yaşarız. Ancak bu tekillik yalnızca pratik bir tekilliktir: Bilimsel açıdan bakıldığında – bu makalenin yazarı dahil – her insan birer “dürtüler toplumu”dur. Daha geniş bir perspektiften ifade edecek olursak, tekil olarak isimlendirdiğimiz ve yorumladığımız her şey, kendisi olmayan başka şeylerin bir topluluğudur. Öyle yorumlamak yaşamsal olsa da, hatta bu şekilde yaşamak daha pratik olsa da, “hakikat” açısından bakıldığında hiçbir şey bir atoma, “bir”e indirgenemez. Anlam ifade eden her şey özünde bir çokluktur. Yaşam ise gücün, çoklukların ebedi bir şekilde yer değiştirmesidir. Yaşamın bu şekilde olmasının nedeni ise tüm güç merkezlerinin güç istenci (başka bir deyişle, büyüme istenci) ile sürekli bir kavganın ve devinin içinde olmalarıdır.

Perspektivizm ve güç istenci ile ilgili bu kısa değerlendirme, bizi Nietzsche’nin yaşamı evetleme anlayışının ikinci eksenine götürür: Yaşamın yalnızca biyolojik canlılığı korumak (ya da, kendini-koruma) olarak algılanmasına karşı güç istençlerinin büyüme savaşı olarak kabul etmek. Yaşamı evetlemek, onu olduğu gibi evetlemektir, onu hoşumuza gidebilecek başka bir kılgıya sokup o halinde evetlemek değil. Değişimin, dönüşümün, bedenselliğin konfor bozucu, rahatsız edici, acı verici tarafları olduğu açıktır. Ancak, yaşamı evetleyecek bir anlayış teselliler üzerinden değil, gerçek dürtülerimiz üzerinden gitmelidir. Canlı-

ğın en temel dürtüsü, Nietzsche'ye göre, uzun süredir Batı medeniyetinin tahayyülünde varoluşumuzun temeli olduğu düşünülen kendini koruma dürtüsü değil, büyüme dürtüsüdür. Nietzsche'ye göre:

[f]izyologlar, kendini idame ettirme dürtüsünün organik varlığın temel dürtüsü olduğunu varsayarken iki kere düşünmeliler. Canlı bir varlık her şeyden önce gücünü dışa vurmak ister – yaşamın kendisi güç istencidir: kendi varlığını sürdürmek yalnızca bunun dolaysız ve en sık görülen sonuçlarından biridir (İKÖ, 13).

Modern insanın konfora, sıradan olana, görkemli olan her şeyi yok etme pahasına da olsa yaşamundaki olası tüm trajik riskleri elimine etmeye yönelik bir eğilime sahip olduğu düşüncesi, Nietzsche'ye özgü yaşam perspektifinden modern insana yönelttiği en büyük eleştirilerden biridir. Bu eleştiri aslında "fizyolojik" bir eleştiridir. Yani, bir savaş olarak hayattan bezmişlik *pathos*'u – ki hayat olduğu gibi kabul edildiğinde güç istençlerinin sonsuz bir savaşından ibarettir – ile şekillenmiş bir fizyoloji doğallıkla "kendini koruma" dürtüsünün organik varlığın temel dürtüsü olduğu düşüncesini bir semptom olarak ortaya çıkarmıştır.

Üçüncü Eksen: Nihilizm Tehlikesine Karşı Ebedi Dönüş Düşüncesi

Nietzscheci bir yaşamı evetleme felsefesinin üçüncü eksenine ise nihilizm tehlikesine karşı ebedi dönüş düşüncesini ortaya koymak olarak okunabilir. "Tanrı öldü" cümlesinin söylenme nedeni ve bu cümlemin bizi zorladığı gelecek projeksiyonu, birlikte ele alındıklarında Nietzsche'nin felsefesinin bir "gelecek felsefesi" olduğunu açık edeceği gibi, önerdiğim okumayı da anlaşılır hale getirecektir. Nietzsche'ye göre Hristiyanlık ve ona özgü "hakikat" düşüncesi, hüküm sürdüğü yıllarda, duyusallığı ve yaşama ait olan her şeyi günahlaştırarak hayatı reddetse de bir anlamda hayati bir işlevi de taşıyordu. Bu işlev, yeryüzünde yuvada hissetmek, tüm yaşananlara, acılara bir anlam yükleyebilmektir. İnsanlığın en büyük korkusu acı çekmek değildi. Aksine, kendisine inanacağı bir anlam verildiğinde insan acıyı tercih bile edebilirdi. Hristiyanlık ve "hakikat," işte insanlığın bu en büyük korkusunu, boşluk korkusunu (*horror vacui*) yenmeye, ona yeryüzünün anlam taşıyan bir yer olduğu duygusunu verebilen

yezâne şeydi. Fakat bir takım tarihsel süreçler içerisinde (bilimsel gelişmeler, endüstrileşme, aydınlanma düşüncesi, vb.) Tanrı artık yalnızca inanmayanların değil, ona inananların da kalbinde ölmüştü. Başka bir deyişle, artık Tanrı'ya gerçekten – hayatın anlamını yalnızca ve yalnızca onda bulacak kadar hakiki bir biçimde – inanılmıyordu. Korkulan başa gelmiş, insanlığın değer ve anlam açısından boşluğa düşmesine ramak kalmıştı. Bu durumda yaşama bütün anlamını veren, yaşamın acısıyla dahi coşkuyla yaşanmasına imkân veren şey ortadan kaybolmuş, boşluk tehlikesi kendini göstermişti. Bu tehlike de nihilizm tehlikesinin ta kendisiydi.

Peki hiçbir şeyin içsel bir anlamının olmadığı kabul edildiğinde yaşamı evetlemek nasıl mümkündür? Mesela, Hristiyan metafiziğinin hükmünü kaybetmesiyle boşalan anlam sağlama işlevini, bu metafiziğin yıkımında en büyük etkilerden birine sahip olan bilim yerine getirebilir mi? Nietzsche'ye göre ikinci sorunun cevabı hayır olacaktır; çünkü çağının bilim anlayışı "hakikat"e mutlak bir değer ithaf eder. "Ne pahasına olursa olsun hakikat" anlayışı hakikatin kendisini yaşamın üstünde tutar. Bu da, büyümeden ziyade kendini koruma işlevinin bir yansıması olan bilimi hak ettiğinden daha yüksek – yaşamın üstünde ve kutlanmış – bir yere koyar. Ayrıca on dokuzuncu yüzyıl bilim anlayışının "hakikat"e atfettiği mutlak değerlerin bir uzantısı olan doğruluk tavrı, bu anlayışın zamanla bir çelişkiye yol açıp kendini iptal etmesiyle sonuçlanmak durumundadır. Bilim, eninde sonunda, bilim insanlarını teşvik ettiği sahicilik tavrından hareketle mutlak hakikat iddialarından vazgeçmek zorunda kalacak, insanlığın anlam dünyasını doldurma işlevini yerine getirme iddiasını kaybedecektir. Başka bir deyişle, mutlak hakikatin ulaşılmazlığı bilim insanlarının da fark edeceği ve sahici olarak ifade edeceği bir şeydir. Böyle bir durumda yaşamı evetleyebilmek için tamamen yeni bir düşünce bulunmalıdır. Bu da Nietzsche'ye göre, "en önemli düşünce" olan ebedi dönüş düşüncesidir.

Nietzsche, külliyatının çok küçük bir kısmında ebedi dönüş düşüncesi üzerinde durur. Buna karşın bu düşünceye hayati bir önem atfeder. Ayrıca, basılmamış defterlerinde de, bu düşünce – çelişkisiz bir biçimde de olsa – basılmış eserlerinde bahsettiği biçimden bir miktar farklı bir şekilde yer alır. Bütün bunların yanı sıra, ebedi dönüş düşüncesi, Nietzsche'nin yine kocaman bir tartışmanın konusu olan Üstinsan kavramıyla da birebir ilişkili bir

düşüncedir. İşte bütün bu nedenlerden – ve daha fazlasından – ötürü, bu düşüncenin ne anlama geldiği konusu Nietzsche yorumcuları arasında derin tartışmalar yaratmıştır. Bu yazının amacı ve kapsamının dışında kaldığından dolayı bu tartışmalara değinilmeyecektir. Dolayısıyla, bu noktada yalnızca Nietzsche'nin ebedi dönüş düşüncesiyle nihilizm tehlikesine karşı yaşamı evetleyici bir varoluş alternatifini nasıl sunduğunu açıklanacaktır. Üstinsan kavramı ise yalnızca yaşamı evetleyen bu alternatifin idealize edilip Nietzsche tarafından geleceğe dair bir umut olarak sunulduğu ölçüde ele alınacaktır.

Nietzsche, ebedi dönüş düşüncesini yaşamı evetlemenin en üst formülü olarak görür. Ebedi dönüş düşüncesinin “en önemli düşünce” olduğunu düşünmesi de, onun felsefesinin en üst amacının yaşamı evetleme olduğu düşünüldüğünde, oldukça tutarlıdır. Ebedi dönüş düşüncesi yaşamı evetleme bağlamında iki şekilde ele alınabilir. Bunlardan birincisi mikro düzeyde, ikincisi ise makro düzeyde evetlemedir. Peki bu ne anlama gelir? Daha önce yaşamı evetlemenin Nietzsche için onu yumuşatarak değil, olduğu gibi kabul ederek yapıldığında bir anlam ifade edeceğinden bahsetmiştim. Buna bağlı olarak, yaşamı mikro-düzeyde evetleme derken kastettiğim şey insanın kendi yaşamı olduğu gibi – ne bir an eksik, ne bir an fazla olacak bir şekilde – evetlemesidir. Bu evetlemenin nasıl bir şey olması gerektiğini de şu şekilde bir düşünce testiyle tasvir eder:

Günün ya da gecenin birinde bir cin [...] sana şunları söylese ne olurdu: “Şimdi yaşadığın, ve geçmişte yaşamış olduğun yaşamı [...] tekrar ve sayısız kez daha yaşamak zorundasın. Bu yaşamlarda yeni hiçbir şey olmayacak; aksine, her acı, her sevinç, her düşünce, her iç çekiş [...] zorunlu olarak, tümden ayrı sıra ile aynı düzen içinde sana geri gelecek. Varoluşun ebedi kum saati tekrar tekrar ters çevrilecek, sen ey toz tanesi, sen de onunla birlikte...” Kendini yere atıp dişlerini mi gıcırdatırdın, böyle konuşan cine küfür mü ederdin? Yoksa, bir kez böylesine görkemli bir anı yaşayınca ona şu yanıtı mı vermek isterdin: “Sen bir tanrısın, bundan daha tanrısal hiçbir şey duymamıştım” (ŞB, 341).

Burada Nietzsche biz okurlarına şöyle bir test sunar: Şimdiye kadar yaşadığın hayatı her bir acısı, zevki, sıkıntısı, coşkusu, hoşuna giden gitmeyen her şeyiyle, olay sırası ve hiçbir ayrıntısı değişmeyecek şekilde sonsuza dek yaşamaya evet diyor musun?

Bu soruya evet dediğimizde bu yaşamı – kendi yaşamımızı – evetlediğimiz anlamına gelecektir. Aynı şekilde, hayır dediğimizde, bireysel yaşamımızı reddettiğimiz sonucu ortaya çıkacaktır. Bu noktada şunu belirtmekte de fayda vardır ki, bu kuvvette bir hayat evetlemesi kolay bir iş değildir. Hatta Nietzsche, adı geçen eserin aynı yerinde, bu düşüncenin bir kez zihnimize girdiğinde bunun bizim için “en büyük ağırlık” olacağını da belirtir. Kendi yaşamını evetlemek herkesin yapabileceği bir şey değildir. Bunun için çok güçlü bir yaşam iradesi gerekir. Kendi yaşamını evetlemek trajik insan olmak, yani kaderini trajedileriyle beraber sevmek demektir. Bu da, kendi yaşamının her bir ayrıntısının arkasında duracak bir karakter görkemi anlamına gelecektir – yani *amor fati*.

Makro-düzeyde yaşamı evetlemek ise yaşamı yaşam yapan bütün dinamiklerin – dahası, yaşanmış ve yaşanacak tüm anların – olduğu gibi onaylanması demek olacaktır. Yukarıda kısaca bahsedilen perspektivizm ve güç istenci düşüncelerinden Nietzsche’ye göre yaşamı yaşam yapan dinamiklerin “olduğu gibi” nasıl olduğunu hatırlayabiliriz: Güç istençlerinin (ya da, her biri güç istencinden ibaret olan dürtü, birey, toplum gibi çeşitli organizasyonlarla tezahür eden “güç merkezlerinin”) varoluşlarını büyültmeye yönelik ebedi savaşı. Nietzsche, ebedi dönüş düşüncesinden bahsettiği bir diğer yerde, şu ifadelerle karşımıza çıkar:

Sen savaşla barışın ebedi dönüşünü istiyorsun. Vazgeçmenin insanı, bütün bunlardan [Tanrıdan, ebedi barıştan ve diğer tesellilerden] vazgeçmek mi istiyorsun? Sana bunun için kim güç verecek? Şimdiye dek kimse bu güce sahip olmadı! (ŞB, 285).

Buradan da anlıyoruz ki yaşamı evetleme Nietzsche’nin anlayışına göre yaşamın, içinde görkemli anları olduğu kadar acı verici zorlukları da barındıran sürekli değişimini reddeden tüm tesellilerden vazgeçen bir insandır. Yani, makro-düzeyde yaşamı evetlemek, Nietzsche’nin kaleminde – en genel ifadesiyle – savaşın ve barışın ebedi dönüşünü istemek olarak ifade bulmuştur.

Daha önce insan türünün hiçbir üyesinin bu gücü kendinde bulamadığını söylemesinden, yaşamı olduğu gibi kabullenmenin şimdiye dek başarılamamış bir şey olduğu sonucu çıkar. Bu da bizi Nietzsche’nin yine oldukça tartışmalı bir kavramı olan Üstinsan’a götürür. Oldukça çetrefilli bir konu olması bir yana, bu

yazının konusunun sınırlarını aştığı için bu kavramın detaylı bir incelemesine bu yazıda girilmeyecektir. Ama konuyla ilgisi bakımından şunu belirtmekte fayda vardır: Bütün bu anlatılanlar beraberce ele alındığında, Nietzsche'nin modern insanın – "pek insanca" hayal, umut ve düşünce dünyasıyla – bir şekilde yaşamı reddeden bir tür haline geldiğini düşündüğü; Üstünsan'ı ise, gelecekte ortaya çıkacak olan ve "yaşamı evetleyen bir tür" olarak tahayyül ve umut ettiği iddia edilebilir.

Bu bölümü hem mikro hem de makro düzeylerde yaşamı evetlemeyi içermesi ve nihilizme karşı – en azından Nietzscheci anlamda yaşamı evetleme gayesini paylaşanlar için – bir panzehir sunması açılarından oldukça açıklayıcı ve ilham verici olan aşağıdaki sözlerini ilave bir yorum yapmadan aktararak bitirmek şu ana dek sunulan anlamı pekiştirecektir:

Kural odur ki, tek bir âna evet dediğimizde sadece kendimize değil, tüm varoluşa evet demiş oluyoruz. Çünkü hiçbir şey, ne kendimizde, ne de şeylerde kendi başına durur; ve ruhumuz yalnızca bir kez olsun bir arp teli gibi mutlulukla titreyerek tınladığında, bu tek olayı yaratmak için ebediyetin tamamı gereklidir – ve bu tek evet deme anında ebediyetin tamamı iyi olarak adlandırılmış, kurtulmuş, haklı çıkarılmış ve evetlenmiştir (Gİ, 1032).

Gülme ve Dans

Yukarıda yazılanları özetle şu şekilde de ifade edebiliriz: Nietzsche'nin felsefesinin *ethos*'u yaşamı evetleme, *logos*'u ise ebedi dönüş düşüncesidir. Biraz daha açık ifade etmek gerekirse, şu ana kadar anlatılanlardan iki temel sonuç çıkmaktadır: 1) Nietzsche'nin felsefesinin savunduğu birincil etik değer, yaşamı evetlemektir, 2) Yaşamı evetlemenin teorik anlatımı kendini "ebedi dönüş" düşüncesinde bulur. Bu bölümde ise, Nietzsche'nin yaşamı evetlemeye dayanan felsefesinin bizi teşvik ettiği varoluş (ya da, duygulanım) biçiminden, yani bu felsefenin *pathos*'undan bahsedilecektir.

Bilindiği gibi, Nietzsche eserlerinin büyük bölümünü bilimsel açıklamayı çağrıştıran düz cümlelerle değil, şiirsel formlar olan aforizmalar, kıssadan hisseler, *dithrambos*lar gibi sürekli olarak yeri yorumlara açık olacak biçimde vermiştir. Bunu yapması rastlantısal değildir. Çünkü herkes için geçerli mutlak bir hakika-

te inanmaz. Perspektif ve yorumlama onun için yaşamın temel koşullarıdır. Nietzsche'nin metnlerinin her okunduğunda yeni yorumlara imkân tanıyan yapısı, onun yaşam kavrayışıyla paraleldir: Sürekli değişim, sürekli oluş, sürekli yorumlamayı gerektirir. Konuyla ilgili olarak aşağıdaki sözleri sarf eder:

Okumayı bir sanat edimi olarak gerçekleştirebilmek her şeyden evvel, günümüzde tamamen unutulmuş – ki bu yüzden de benim yazılarımda “okunabilirliğine” daha zaman var – bir şeyi öngörüyor elbet, yapabilmek için neredeyse inek olmanın, ama hiçbir surette “modern insan” olmamanın gerektirdiği bir şeyi: *geviş getirmeyi...* (AS, Öndeyiş, 8).

Modern insanın hızlıca “hakikate” ve onun konforuna ulaşma isteği elbette Nietzsche'nin geviş getirme olarak betimlediği sürekli farklı yorumlara açık olarak okuma anlayışının uzaklarında yer alır. Ancak tıpkı yaşamı bir metin gibi okumak gibi, Nietzsche'nin kendi metnlerini okumak da, okunanın hemen tüketilmesini dışlar. Çünkü böyle bir okuma bizi ya yanılsamalara sürükleyecek, ya da – en iyi ihtimalle – bize sadece apaçık görünen anlamı verecek, deyim yerindeyse, aysbergin yalnızca görünen yüzü ile yetinmemize ve altta yatan zenginliklerden mahrum kalmamıza yol açacaktır. Başka bir deyişle, iyi bir söz iyi bir okuyucunun fizyolojisinden hemen atılmaz, onun dünyasında ebedi dönüşü andıran bir devinime girer.

Sonuca gelmeden, tam da az önce bahsedilen konuyla ilgili olarak, Nietzsche'nin meşhur bir aforizmasının olanaklı bir yorumlamasını sunmak yerinde olacaktır. Popüler kültürün bir parçası olacak kadar ünlenmiş bu aforizmasında Nietzsche şöyle der: “Yaşam Harp Okulu'ndan. – Beni öldürmeyen, beni güçlü kılar” (PA, Özdeyişler ve Oklar, 8).³ İlk okunduğunda aforizmanın bu ünlü cümlesi “A, B'dir” formunda bir önermeye benzetilmektedir. Bu haliyle, yani görünen anlamı ile düşünüldüğünde, Nietzsche'nin kendisini öldürmeyen her şeyin onu güçlü kılacağını *düşündüğünü* çıkarabiliriz. Ancak Nietzsche gibi hastalığın ve sağlığın birçok aşamasından geçmiş, üstüne üstlük, askerlik yapmakta olduğu zamanlarda bir atın tepesine çıkmaya çalışır-

³ Almanca Orijinali: “Aus der Kriegsschule des Lebens. - Was mich nicht umbringt, macht mich stärker”.

ken göğsünden aldığı darbeyle yaralanmış ve görevini yapamaz hale gelmiş bir kişinin bunu görünen anlamıyla, yani mutlak bir hakikat varmış ve onu ifade ediyormuş gibi bir tarzda “A, B’dir” biçiminde ifade ettiğini söylemenin sıg bir yorum olduğu hemen akla gelecektir. Bu durumda, bu sözlerin hangi bağlamda söylendiği, baştaki “yaşam harp okulundan” ifadesi ve Nietzsche’nin yaşamı evetlemeye yönelik felsefesi bir arada düşünümlüp harmanlandığında, söylemek istenenin derinliklerine nüfuz edebilecek başka bir yorumu ortaya çıkarmak mümkündür. Öncelikle bu sözler *Putların Alacakaranlığı* adlı eserin “Özdeyişler ve Oklar” adını taşıyan bölümünde söylenmiştir. Bu durumda bu aforizmanın ya bir özdeyiş, ya bir ok, ya da her ikisi olarak ele alınabileceği düşünülmelidir. Yani bu cümle, “A, B’dir” formatında, doğruluk değeri taşıma iddiasında bir ifade, başka bir deyişle, bir önerme değildir. İkincisi, “yaşam harp okulundan” söz öbeği, önerme olmayan bu sözcüklere yönünü kazandırıyor olmalıdır. Biliriz ki çeşitli yaşlardan öğrencilerin eğitildiği okulların duvarlarında bu öğrencileri okulun amaçları doğrultusunda motive etmek için birtakım özdeyişler yazılır. Harp okullarında bu durum daha da yoğundur: Öğrencilere marşlar ve yürüyüş ile uyumlu sloganlar söylenir. Bu marş ve sloganlar onların savaşa üstün bir anlam yüklemeleri, adeta güle oynaya savaşabilmeleri işlevini görür. Nietzsche’ye göre yaşamın özünde güç merkezlerinin ebedi savaşı olduğu düşünüldüğünde, bu savaşı evetlemenin bir sloganı olabilecek, onu bu mücadeleye sevinç içinde gönderecek bir slogan da “beni öldürmeyen, beni güçlü kılar” gibi yaşamın tüm acılarını da evetleyici, adeta trajediye koşturan bir slogan olabilir. Özetle, “beni öldürmeyen, beni güçlü kılar” cümlesi aslında Nietzsche’nin yaşam denen savaşta gitmemiz gereken tüm cephelelere güçlü bir biçimde koşabilmemiz için, yine yaşamın savaşı içinde öğrendiklerinden çıkardığı bir özdeyiş, bir slogandır. Tıpkı doğru sıfatını yakıştırdığımız bazı fikirler gibi “yararlı bir yanlış,” ya da, “tür-yetiştirici bir yanlış” olarak düşünülebilecek olan bu slogana uygun olarak hareket etme motivasyonu, bizlere yaşam denen mücadelenin her yönüne güle oynaya gitme gücünü kazandıracaktır.

Bu noktada Nietzsche’nin yaşamı evetleyici felsefesinin bizi neye davet ettiği kendini açar: Gülmek ve dans etmek. Yaşamı evetleme *ethos*’u Nietzsche’nin felsefesinde ebedi dönüş *logos*’u ile formüle edilmiştir. Bu *ethos* ve *logos*’u taşıyan bir fizyolojinin

pathos'u ise hem ruhunu hem bedenini yükseğe çıkaran bir varoluş ve duyguların biçimidir. Böylesine bir *pathos*'la yaşayan kişi yaşamın bütün getirilerini yüzünde ve sesinde bir gülüşle karşılar – bunlar en büyük acılar olsa dahi. Yaşamın getirdiği her şeyle dans eder – en büyük acılarla dahi. Çünkü, daha önce de bahsedildiği gibi, Nietzsche'ye göre, tek bir ânın onaylanması aslında bütün ebediyetin haklı çıkarılması anlamına gelir. Yaşamın bir âna dahi güle oynaya gidildiyse, tüm ebediyet güle oynaya evetlenmelidir. Nietzsche, işte bu yüzden, bir yaşam dansçısı olma iradesine ve soğuk bir ciddiyetin arkasına sığınarak değil, tüm ruh hafifliğiyle yaşama bilgeliğine sahip olarak resmettiği Zerdüşt'ün ağzından gülmeyi kutsar (Z, Daha Yüce İnsan Üzerine, 17-8) ve yine onun ağzından şunları söyler: "Kayıp gözüyle bakmalıyız, bir kez bile dans etmeden geçen güne! Yanlış demeliyiz içinde bir gülüş bile olmayan tüm hakikatlere!" (a.g.e, Eski ve Yeni Levhalar Üzerine, 23).

Özetle, bu yazıda Nietzsche'de yaşamı evetleme düşüncesi, "fizyolojik düşünce," "güç istenci" düşüncesi ve ebedi dönüş düşüncesi olarak üç eksende incelendi. Bu üç eksen bize Nietzsche'nin yaşama hayır diyen metafiziğe, salt biyolojik canlılığa odaklanmış yaşam anlayışına ve nihilizme karşı ortaya koyduğu, yaşamı evetleyen alternatiflerini ortaya koydu. Yaşamı evetleme etiğine dayandığını söyleyebileceğimiz bu teorik altyapı, Nietzsche'ye göre, ancak kendini öldürmeyen her yaşam getirisi karşısında – hayal kırıklığına kapılıp küsmek yerine – gülmeye ve dans etmeye yönelen bir *pathos* (veya, bir duyguların hali) ile yaşamı hakkıyla evetleyebilirdi. Dolayısıyla, Nietzsche'de yaşamı evetlemeyi, yaşamın – acısı, tatlısı, komedisi, trajedisiyle – her türlü getirisi karşısında kocaman bir kahkaha patlatmaya bir methiye olarak ele alabiliriz. Veya bir dans daveti olarak.

Dahası, Nietzsche'de yaşamı evetlemenin en üst formülü "ebedi dönüş" düşüncesi olduğuna göre, ona göre yaşamın her getirisi hem tanıdık hem de yeni olmalıdır. Çünkü yaşam hep aynı tanıdık formda (veya, *logos*'ta) kendini gösterir: "Ebedi dönüş" formunda – yani, güç istençlerinin sonsuz bir savaşı olarak. Ancak bahsedilen formel bir aynılıktır ve içerik hiçbir zaman aynı olmayacaktır. Başka bir deyişle, güç istençlerinin süregelen savaşımı her seferinde başka bir içerik ile yaşam sahnesinde kendine yer bulacaktır. Kimi zaman bir politik hayal kırıklığı, kimi zaman başka bir politik hayal kırıklığı, kimi zaman kişisel bir za-

fer, kimi zaman toplumsal bir travma, kimi zaman ise, yine bu betimlemelerden birinin içine girebilecek veya giremeyecek başka bir “şey,” bir başka yaşam deneyimi, bir başka yaşam içeriği, bir başka yaşam getirisi. Bu durum Nietzsche’nin felsefesine adeta sinmiş bir karakteri gösterir: Nietzsche’nin felsefesi bir “yaşam felsefesi” olduğu için, tıpkı yaşamın kendisi gibi her seferinde hem tanıdık hem de yenidir.

Kaynakça ve Kısaltmalar

AS: Nietzsche, F. (2011). *Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik* (Z. Alan-goya, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

EH: Nietzsche, F. (2020). *Ecce Homo: Kişi Nasıl Olduğu Kimse Olur* (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Gİ: Nietzsche, F. (2010). *Güç İstenci* (N. Epçeli, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

İKÖ: Nietzsche, F. (2016). *İyinin ve Kötünün Ötesinde: Gelecekteki Bir Felsefeye Giriş* (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

PA: Nietzsche, F. (2010). *Putların Alacakaranlığı: Ya da, Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır* (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

ŞB: Nietzsche, F. (2003). *Şen Bilim* (L. Özyaşar, Çev.). Bursa: Asa Yayınevi.

Z: Nietzsche, F. (2015). *Böyle Söyledi Zerdüşt: Herkes için ve Hiçkim-se için Bir Kitap* (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

West, D. (2020). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (A. Cevizci, Çev.). Bursa: Paradigma Yayınları.

Özgeçmişler

Toros Güneş Esgün: Hacettepe Üniversitesi Felsefe bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Esgün'ün temel çalışma alanları olanı eleştirel teori, siyaset felsefesi, hukuk felsefesi ve edebiyat eleştirisi konularında yayınlanmış yazıları ile Almancadan yaptığı çevirileri bulunmaktadır. Esgün aynı zamanda ViraVerita'nın kurucularından ve yayın kurulu üyelerindendir.

Gülben Salman: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Tarihi kürsüsünde çalışmaktadır. Yargı Kuramı, Estetik ve Siyaset İlişkisi, Kant Felsefesi, Çağdaş Fransız Felsefesi, Toplumsal Cinsiyet ve Siyaset Felsefesi üzerine çalışmalar yürütmektedir. ViraVerita yayın kurulu üyelerindendir.

Werner Stegmaier: Almanya'daki çeşitli üniversitelerde öğretim üyesi olarak çalıştıktan sonra Greifswald Üniversitesi felsefe bölümünü kurmuştur ve 1994 yılından 2011 yılındaki emekliliğine kadar bu bölümde profesör olarak görev yapmıştır. Doçentlik tezi *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche* olan Stegmaier'in Nietzsche hakkında yayınlanmış çok sayıda kitabı ve makalesi bulunmaktadır. Stegmaier 1997-2017'ye kadar *Nietzsche Studien*, *Monographs and Texts of Nietzsche* ve *Research International Yearbook for Nietzsche Research* dergilerinin genel yayın yönetmenliğini yapmıştır. Stegmaier'in *What is Orientation? A Philosophical Investigation* başlıklı son kitabı 2019 yılında De Gruyter yayınları tarafından basılmıştır.

Nihat Ülner: Yüksek lisans ve doktora eğitimini Hacettepe Üniversitesi Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde tamamladı. Ülner, halen aynı bölümde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Goethe'nin *Genç Werther'in Acıları* (Can Yayınları) ve *Faust* (Kolektif Kitap) eserleri ile Adorno ve Horkheimer'ın *Aydınlan-*

manın Diyalektiği (Kabalıcı Yayınları) kitabını Türkçeye kazandırmıştır. Ülner'in son dönemde mimarlık konulu kitap çevirileri Janus Yayıncılık tarafından yayınlanmıştır.

Nazile Kalaycı: "Nietzsche'nin Modern Kültürü Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme" başlıklı yüksek lisans tezini 2001'de, "Kamusal Alan Kavramı Üzerine Bir İnceleme: Aristoteles-Marx-Habermas" başlıklı doktora tezini 2007'de Hacettepe Üniversitesi'nde tamamladı; halen aynı üniversitede öğretim üyesi olarak çalışan Nazile Kalaycı, Eskiçağ Felsefesi, Ortaçağ Felsefesi, 19. yy. Felsefesi, Siyaset Felsefesi, Feminizm alanlarında dersler vermekte, Almancadan ve Eski Yunancadan çeviriler yapmaktadır (Aristoteles, *Poietika*, Pharmakon Yayınevi; Platon, *Phaidon*, Kabalcı Yayınları). Makalelerini Felsefe Logos, Cogito, Doğu Batı, Varlık gibi dergilerde yayınlayan Kalaycı son zamanlarda klasik tragediyaları güncel sorunlarla ilgisinde ele alan çalışmalar yapmaktadır. Devrim Sezer'le birlikte hazırladıkları *Siyasalın Peşinde: Dünyaya Tragedyalarla Bakmak* kitabı Metis Yayınevi tarafından 2017 yılında yayınlanmıştır.

Barış Parkan: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Doçent olarak çalışmaktadır. Felsefe alanında doktora derecesini University of Texas at Austin'den almıştır. Marx üzerine bir kitabı ve iş etiği, süreç ontolojisi ve sosyal ve politik felsefe alanlarında ulusal ve uluslararası makaleleri bulunmaktadır.

Sengün M. Acar Keskin: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir. Lisans öğrenimini Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde, lisansüstü öğrenimini Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sistematiği Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı'nda tamamlamıştır. Çalışma ve ilgi alanları; çağdaş felsefe, çağdaş Fransız felsefesi, etik ve hermeneutiktir.

Zeynep Talay Turner : İstanbul Bilgi Üniversitesi, Felsefe ve Toplumsal Düşünce Yüksek Lisans Programında felsefe dersleri vermekte, aynı zamanda Kültürel İncelemeler Yüksek Lisans Programının da direktörlüğünü yapmaktadır. Çalışma alanları, Kendilik Felsefeleri, On dokuzuncu ve Yirminci Yüzyıl Kıta Felsefesi ve Felsefe ve Edebiyat'tır.

E. Murat Çelik: Ankara Üniversitesi DTCF Felsefe Bölümü'nde çalışmaktadır. Çalışma alanları, Estetik, Sanat Felsefesi, Edebiyat Felsefesi, Hermeneutik ve Fenomenolojidir. Çelik son iki dönemdir SANART Estetik ve Görsel Kültür Derneği'nin başkanlığını yürütmektedir.

Necdet Yıldız: Anadolu Üniversitesi Felsefe Bölümünde Doktor Öğretim Üyesi olarak çalışmaktadır. Lisansını Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümünde, Yüksek Lisans ve Doktora çalışmalarını ise Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümünde tamamlamıştır. Uzmanlık alanları Nietzsche ve Foucault; önde gelen diğer akademik ilgi alanları ise Kant, epistemoloji, değer felsefesi, çağdaş kıta felsefesi ve siyaset felsefesidir.

