

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>

NİHİLİZM

NOLEN GERTZ

ÇEVİREN: METE TUNÇAY



NIHILIZM

- _ (ツ) _ / -

Gerekli Bilgiler Dizisi: 7

Nihilism

ISBN 978-605-9646-95-6

© Massachusetts Institute of Technology, 2019

*Kitabın Türkçe yayın hakları Kayı Telif ve Lisans Hakları Ajansı
aracılığıyla alınmıştır.*

© Pan Yayıncılık, 2020

Sertifika No: 44720

- Birinci Baskı: Mayıs 2022
- Yayın Yönetmeni: Işık Tabar Gençer
- Redaksiyon: Ebru Elbaşıoğlu - Deniz Ulkat
- Baskı Hazırlık: Fatma Tulum Eryoldaş
- Kapak: The MIT Press
- Baskı: Ayhan Matbaası

Mahmut Bey Mah. 2622. Sok. No: 6/31 Bağcılar / İSTANBUL
Tel: (0212) 445 32 38
Sertifika No: 44871

Pan Yayıncılık

Esentepe Mah. Gazeteciler Sitesi Yazarlar Sokak No: 4
Şişli 34394 İSTANBUL

- Tel: (0212) 261 80 72 - 227 56 75
- Faks: (0212) 227 56 74

www.pankitap.com

NİHİLİZM

Nolen Gertz

Çeviren Mete Tunçay



Gerekli Bilgiler Dizisi'ndeki diğer kitaplar:

Nöroplastisite, Moheb Costandi

Öztakip, Gina Neff ve Dawn Nafus

Bilinçli Zihin, Zoltan Torey

Zihin-Beden Problemi, Jonathan Westphal

Karbon Yakalama, Howard J. Herzog

Sürdürülebilirlik, Kent E. Portney

İÇİNDEKİLER

Dizi Önsözü	7
1 Hiçbir Şeyin Öneminin Olmamasının Ne Önemi Var?	9
2 Nihilizmin Tarihi	20
3 Nihilizm Ne(Değil)Dir?	67
4 Nihilizm Nedir?	82
5 Nihilizm Nerededir?	119
6 Nihilizmin Geleceği	171
Sözlük	198
Kaynakça	201
Okuma Önerileri	205
Dizin	207

DİZİ ÖNSÖZÜ

MIT Press Gerekli Bilgiler dizisi, ilgi çeken güncel konularda özenle hazırlanmış, kolay erişilebilir, özlü cep kitaplarından oluşmaktadır. İleri gelen düşünürler tarafından yazılmış bu kitaplar kültürel ve tarihî konulardan bilimsel ve teknik konulara uzanan bir yelpazede uzman bakış açısı sunmaktadır.

İçinde bulunduğumuz anlık bilgi hazzı çağında görüşlere, gerekçelendirmelere ve yüzeysel açıklamalara kolayca erişebiliyoruz. Çok daha zor olansa dünyaya dair ilkelere dayalı bir anlayış geliştirmemizi sağlayacak temel bilgiyi edinebilmek. Gerekli Bilgiler dizisi bu ihtiyacı karşılıyor. Uzman olmayan okurlar için özelleşmiş alanlarda bilinenleri bir araya getiren ve önemli konu başlıklarını temel bilgilerle birbirine bağlayan bu kitapların her biri karmaşık fikirlere bir erişim noktası sağlamaktadır.

Bruce Tidor

*Biyoloji Mühendisliği ve Bilgisayar Bilimi Profesörü
Massachusetts Institute of Technology*

HİÇBİR ŞEYİN ÖNEMİNİN OLMAMASININ NE ÖNEMİ VAR?

“Nihilizmi Saygın Buluyorum.”

30 Haziran 1881’de, 70 yaşındaki Massachusetts’li –kölelik karşıtı hatip ve yazar– Wendell Phillips, Harvard Üniversitesi’nde Phi Beta Kappa Şeref Derneği’nin Yüzüncü Yıl Toplantısı’nda bir konuşma yaptı. Phillips 1837’de Boston Faneuil Hall’de, kölelik karşıtı hareketin tutkulu bir savunusunu ortaya koyduğu söylevinin ardından hatipliğiyle ünlenmişti. Doğrusu öyle kabul görmüştü ki; 1884’teki ölümünden kısa süre sonra, Minneapolis’teki bir mahalleyle Chicago ve Washington DC’deki birer okula Philips’in ismi verilmiş, Tufts ve Harvard’da adına ödüller düzenlenmiş ve Boston Public Garden’a heykeli dikilmişti. Heykel, Wendell Phillips’i cesurca “Özgürlük Peygamberi” ve “Kölelerin Şampiyonu” ilan eder.

Ancak onur topluluğunun, Wendell Phillips’in 1881’de Phi Beta Kappa Şeref Derneği’nde yaptığı konuşmadan pek hoşlanmadığı bildirilir. Konuşmanın

“Harvardlı kulaklara tuhaf geldiği – kötü niyetli ve sapkınca bulunduğuş”¹ belirtilir. Bunun nedeni, herhalde Phillips’in konuşmasında şş görüşş savunmasıydı:

Nihilizm, demirden bir yönetim altında ezilmiş halkın, haklı ve şşrefli direnişidir. Nihilizm yaşamın kanıtıdır ... bütün diğşer direnişlerin ötesinde, boğulan ve kelepçelenen kurbanların son silahıdır. Ezilen insanlığın, zalimi titreten tek aracıdır. ... Nihilizmi saygın buluyorum, çünkü insan doğasını, büsbütün kötü olduğı ve acımasız zalimlerle onlara boyun eğmiş kölelerden ibaret olduğı zannından kurtarır... Bu, 1620-1776 yıllarının çocuğı olan bir Amerikalının nihilizm hakkında sahip olabileceğı yegâne görüştür – başka görüşler uygarlığımızın etiğini sarsar ve karıştırır.²

“Harvardlı kulaklar” olmasak da bugün biz de bu konuşmayı benzer şekilde tuhaf, kötücöl ve sapkın bulabiliriz. Çünkü insan neden *nihilizmi savunmakla* kalmayıp “bir Amerikalının” nihilizmle ilgili benimseyebileceğı “yegâne görüş”ün, nihilizmi “haklı ve şşrefli” bulmak olduğunu söyleyecek kadar ileri gitsin?

Rusya’da kendilerine “Nihilist” diyen siyasî harekete gönderme yaptığını bilmek, Phillips’in görüşünü açık-

¹ Vernon Parrington, *The Beginnings of Critical Realism in America* (Londra: Routledge, 2017), 146.

² “Wendel Phillips Justifies Nihilism,” *Los Angeles Herald*, 28 Temmuz 1881, 3. Online: <https://cdnc.ucr.edu/cgi-bin/cdnc?a=d&d=LAH18810728.2.20&dliv=none&e=---en--20--1--txt-tx|N--1>.

lamaya yarar gibi görünse de bu aslında konuyu ancak daha karmaşıktırmaktadır. Rus Nihilistler baskıcı ve tiranca buldukları rejimi yıkmak istiyorlardı; bu yüzden kölelik karşıtı birinin onları niçin desteklediğini anlayabiliriz. Ancak Rusların bu amaca erişme planı, var olan toplumu bütünüyle yıkarak geriye kalanla yeni bir toplum inşa etmeye dayanıyordu. Nihilistler öncelikle özel mülkiyet, evlilik ve din gibi toplumsal uygulamaların ve geleneksel değerlerin yok edilmesini savunarak toplumu yıkmaya çalıştılar. Fakat yalnızca fikir savunuculuğu yetmeyince suikaste başvurup defalarca Çar II. Alexander'ı öldürmeyi denediler ve sonunda 13 Mart 1881'de, Phillips'in konuşmasından üç buçuk ay önce bunu başardılar.

Gündelik dildeki nihilizmle, Rus Nihilistlerin kastedtiği şey aynı değildir, fakat büsbütün farklı da sayılmazlar. Bugün “nihilizm” sözcüğünü kullandığımızda herhalde insanların Çar'ı öldürmeye çalışmasından kaygı duyduğumuzu söylemiyoruz. Büyük olasılıkla, insanların yıkıcı, antisosyal ve en azından toplumu tahrip edici hedeflerine ulaşmak için şiddet kullanmaya meyilli olduğunu kastediyoruz. Üstelik biri nihilizmi savunacaksa, bunu yapanın Harvard'da kürsüye çıkan, 70 yaşında ve kamuya mal olmuş saygın biri değil, Reddit takipçisi öfkeli bir genç olmasını bekleriz. Yine de

Wendell Phillips gibi biri “nihilizm” için böylesine ateşli bir savunma yapıyorsa –bilhassa bu tuhaf, kötü ve sapkın görüşün savunucusunun adının nerelere verildiğini düşününce– belki de “nihilizm” hakkında önyargılı fikirlerimizi tekrar gözden geçirmeliyiz.

“Hiçbir Şey Yapmamak”

Nihilizm, tıpkı (Augustinus’a göre) zaman ya da (ABD Yüksek Mahkemesi’ne göre) porno gibi, bizden tanımlamamız istenmedikçe anlamını bildiğimize emin olduğumuz kavramlardan biridir. *Nihil* “hiç” demektir, *-izm* ise “ideoloji”. Fakat bu terimleri bir araya getirdiğimizde bileşim hemen kendisini yadsımaya yönelir, zira nihilizmin “hiçliğin ideolojisi” olduğu fikri anlamsız görünür. Bunun “hiçliğe inanmak” anlamına geldiğini söylemek de pek işe yaramaz çünkü bir şeye inanmak, inanılacak bir şeyin var olduğunu kabul etmeyi gerektirir ama eğer *o şey hiçlikse*, o zaman ortada inanılacak bir şey yoktur. Bu durumda hiçliğe inanmak yine kendi kendini çürüten bir fikirdir.

Hiçliğin filozofu Jerry Seinfeld, *David Letterman*’la *Gece Şovu*’nda ilk *Seinfeld-sonrası* stand-up gösterisini yaparken bu sorunu şöyle tanımlar:

Soru şu: Ne yapıyorum? Herkes diyor ki, “Hey, artık şov yapmıyorsun, ne yapıyorsun?” Ne yaptığımı söyleyeyim: Hiçbir şey. Hiçbir şey yapmamak görüldüğü kadar kolay değil. Dikkatli olman gerek. Çünkü herhangi bir şey yapmama fikri kolaylıkla bir şey yapmaya yol açabilir, bu da hiçbir şey yapmama hâlini kesintiye uğratır ve sonunda her şeyden vazgeçmeye zorlar.³

Hiçlik, biz onunla ilgili konuşmaya başlar başlamaz bir şeye dönüşür. Yine de hep onun hakkında konuşuruz. “Ne yapıyorsun?” “Hiçbir şey.” Böyle karşılıklı konuşmalar öylesine yaygındır ki âdeta refleksle dönüşmüştür; benzer dünyevî soruları sıklıkla “Hiçbir şey,” diye yanıtlarız.

Ancak çoğu insana göre böyle bir yanıt nihilizm örneği sayılmaz. Nihilizmin karanlık, olumsuz, yıkıcı bir şey olduğu farz edilir. Oysa hiçbir şey yapmadığınızı söylemeniz gayet normal karşılanır, çünkü elbette herkes sizin sözcük anlamıyla *hiçbir şey yapmıyor olmadığınızı* bilir; Seinfeld’in belirttiği üzere bu neredeyse imkânsızdır, sadece *söz etmeye değecek bir şey yapmadığınızı* gösterir. Fakat böyle karşılıklı konuşmaları belirttiğim sıklıkla yapıyorsak, çoğu zaman söz etmeye değecek bir şey yapmıyoruz demektir. Ve eğer zamanımızın çoğunu söz etmeye değecek bir şey yapmadan geçiriyorsak, o hâlde bu nihilizmin anlamı olduğunu

³ Jerry Seinfeld, “Show No. 1575,” *Late Show with David Letterman*, CBS Network, 21 Mart 2001.

düşündüğümüz şeye daha yakındır; belki de yaşamlarımızın bahsetmeye değer olmadığını, yaşamlarımızla hiçbir şey yapmadığımızı, hiçbir şey olmadığımızı, *hiçbir şeye inanmadığımızı* gösterir.

Bu anlamda hiçbir şeye inanmamak, hiçlik hakkında tanımlayabileceğimiz özgül bir inancımız olmasını değil, fakat bunun yerine *yaşam hiçbir şeydir* inancı uyarınca yaşamayı gerektirir. “Hiçlik ideolojisi” olarak nihilizm, hiçlik hakkında fark edilebilir bir inanç sistemine bağlandığımız anlamına gelmez; daha ziyade sahip olduğumuz ya da sahip olduğumuzu sandığımız inanışların hiçlikle eşdeğer olduğu anlamını taşır. Örneğin, yaşamın anlamlı olduğuna inanırken hayatımızı söz etmeye geçecek hiçbir şey yapmadan geçiriyorsak, o hâlde eylemlerimiz, yaşam hakkındaki inanışlarımızın söz etmeye değer olmadığını, değersiz olduklarını ve bizi hiçbir şey yapmamaktansa bir şeyler yapmaya sevk etmekte yetersiz kaldıklarını gösterir.

İşte burada, nihilizme tipik olarak niçin karanlık, olumsuz ve yıkıcı bakıldığını görmeye başlayabiliriz. Eğer kendini üstün gören birini –Holden Caulfield, Howard Beale ya da Lisa Simpson’ı düşünün– başkalarını nihilizmle ya da nihilistçe yaşamakla suçlayan kişi gibi kabul edersek, o zaman kendini üstün gören, başkalarının inanışlarının hiçbir şey olduğuna inanan

“Hiçlik ideolojisi” olarak nihilizm, hiçlik hakkında fark edilebilir bir inanç sistemine bağlandığımız anlamına gelmez; daha ziyade sahip olduğumuz ya da sahip olduğumuzu sandığımız inanışların hiçlikle eşdeğer olduğu anlamını taşır.

kişidir. Dolayısıyla kendini üstün gören kişi eleştirici, kuşkucu, sapmacıdır (heretik); başkalarının bir şey gördüğü yerde o hiçbir şey görmez. Bu nedenle, kendini üstün görenler genellikle ukalalıkla, sofulukla ve üstünlük kompleksiyle ilişkilendirilirler. Başkalarının inanışlarının böylece hiçliğe indirgenmesi, asıl kendini üstün görenlerin –ötekilerin inanışlarını paylaşmamakla kalmayıp onları etkin şekilde yadsırlar– başkaları tarafından hiçbir şeye inanmayanlar olarak görölmelerine sebep olur.

Kendini üstün görmek, normal, kabul edilen ve popüler olanı nihilist, hiç ve anlamsız bulmaktır. Fakat başkalarını nihilistlikle suçlamak, başkaları tarafından gerçek nihilistlik gibi görülür. Nihilistliğin ne olduğu hakkındaki bu karmaşa önemlidir; mesela Nietzsche'yle başlarsak, çevresinde nihilizm olarak gördüğü her şeyi eleştirip yine de kendini nihilist olarak tanımlaması yüzünden insanlar onu nihilizmi savunmakla eleştirmiştir. Bunlar çözülmesi gereken ayrımlardır. Nihilistlerin *hiçleme* eğilimleri ve kendini üstün görenlerin *hiçleme* eğilimleri vardır. Nihilizm ve kendini üstün görme, yıkıcılıklarının benzerliği açısından birbirine yakın, fakat yöntemleri ve yıkıcılık amaçları bakımından karşıttır.

Kendini üstün görenlerle toplumun geri kalanı arasında sık sık inanç savaşları çıkar. Ne var ki, böyle sa-

vaşlar genellikle kısa sürer. Savaşlarda sıklıkla olduğu üzere, ezici çoğunluğa sahip taraf, sayıca az olanı kolayca yok eder. Bu, kendini üstün görenlerin toplum tarafından yok edilmesini gerektirmez çünkü onlar çoğu zaman basitçe görmezden gelirler. Birinin aniden, alışveriş merkezinin ortasında, alışveriş merkezlerinde alışveriş yapmanın saçmalığı [absürdlüğü] hakkında bağırıp çağırdığını düşünün. Diğer müşteriler herhalde ne olup bittiğini anlamak için durup bakacak, fakat alışverişin faydasını tartışmak ya da böyle yerlerde zaman ve para harcamayı savunmak yerine, gösteriyle ilgilenmeyecek ve istiflerini bozmadan alışverişlerine döneceklerdir.

Yine de kendini üstün görenler, doğrudan çatışmanın nadiren devrime dönüştüğünü bildikleri için eleştirel, kuşkucu, heretik görüşlerini yayma amacıyla, var olan iletişim araçlarına yönelmeye daha meyillidir. Ve işte bu nedenle, sosyal medya geleneksel medyanın yerini aldıkça ve *tweet atma* bağırıp çağırmanın yerine geçtikçe nihilizm gitgide daha fazla ilgi odağı hâline gelmektedir. Önceleri kendini üstün görenlerin başarısız toplumsal, ekonomik ve siyasî koşulların halkı statükoyu sorgulamaya yönlendirmesine dayanırken; radyo, televizyon ve elbette internetin yükselişiyle *statükoyu sorgulamak, statüko olmuştur*.

Bugünlerde statükoyu sorgulamak, sisteme karşı çıkmak, mevcut güçlere meydan okumak hor görülme şöyle dursun, övgüye değer bulunmaktadır; çünkü siyaset uzmanlarının üstünde anlaştığı bir şey varsa o da, yaygın şekilde “değişim adayı” olarak tanımlanan kişinin kazanması en olası kişi olduğudur. Nihilistler aynı zamanda popüler kültürün temel bir ögesi hâline gelmiştir, *Seinfeld* ve *True Detective* gibi televizyon şovlarıyla *The Big Lebowski* gibi filmler, nihilistleri ikona dönüştürmüş ve anlamsızlığı para makinesine çevirmiştir. Karşıt-kültür artık, kültür tarafından kucaklanmaktadır.

Nihilistlerin gitgide popülerleşmesiyle birlikte, başkalarını nihilistlikle suçlamanın da iyice sıradanlaştığı görülüyor. “Nihilizm!” suçlamasına şimdilerde sadece okul sıralarında ve sosyal medyada değil, serbest kürsü sayfalarında ve haber programlarında da sıklıkla rastlanıyor. Ateistlere inancı önemsemedikleri, dindarlara olgularla ilgilenmedikleri için nihilist deniyor. Tutucular toplumsal ilerlemeyi umursamadıklarından, ilerici-lerse toplumsal normları önemsemediklerinden nihilist sayılıyor. Vejetaryenler çiftlik işçilerini gözetmediği için nihilist sayılırken, etoburlara çiftlik hayvanlarına aldırmadıkları için nihilist deniyor.

Yine de bu eğilimler birbiriyle uyumsuzluk içinde gö-

rünüyor olmalı, zira nihilizm bu denli yaygınlaşmışken nasıl olur da kendini üstün görme böyle popüler hâle gelebilir? Kendini üstün görenler nihilizm düşmanıysa, kendini üstün gören bir kültür nasıl olur da televizyona bu kadar çok nihilist çıkarır? Ya da Beyaz Saray'a? Bu bir devrim belirtisi midir yoksa ikiyüzlülük mü? Günümüzde kendini üstün görme akımı, nihilizmin aslında ne demek olduğuna bakmadan, başkalarını nihilistlikle suçlamak için yalnızca bir bahane midir? Elinizdeki kitap işte bu sorulara yanıt arıyor; çünkü nihilizmin farklı türlerini tanımayı öğrenebilirsek, hem başkaları hem de kendi açımızdan "anamlı"yı "anlamsız"dan ayırmayı öğrenebiliriz. Bununla beraber, başlangıç için elbette gerçekten anlamlı *olan* bir şey bulunup bulunmadığı sorusunu açık bırakmalıyız; çünkü eğer nihilizmin geçici bir tanımıyla işe başlayacaksak, bunun kesinlikle anlamlılığı olduğu gibi kabul etmekle bir ilgisi olacaktır.

NİHİLİZMİN TARİHİ

Bu bölümde, çalışmalarında nihilizmin bazı temel yönlerini açıklamış filozoflara kısaca değinerek özet bir nihilizm tarihi sunacağım. Üzerinde duracağım kişiler (çoğunlukla) çalışmalarının nihilizmle ilgili olduğunu söylememiş, fakat savları o zamandan bu yana nihilizm olarak tanınan şeyi oluşturmaya katkıda bulunmuştur.

“Nihilizm” sözcüğü on sekizinci yüzyıla, özellikle de Alman filozoflar arasında Aydınlanma metafiziğinin çıkarımları üzerine yapılan tartışmalara dayanır. Bununla beraber, nihilizmin temsil ettiği görüşlerin tarihi çok daha eskiye gider; çünkü eğer kendini üstün gören kişi, ötekilere hiçbir şeye inanmadıklarını fark ettirmeye çalışan ve bunun karşılığında ötekiler tarafından hiçbir şeye inanmamakla suçlanansa, o hâlde belki de Sokrates sadece “felsefenin babası” değil, kendini üstün görenin de babasıydı.

Sokrates ve Mağara

Antik Yunan filozofu Sokrates, Atina çarşısında gezinirken insanlardan gündelik yaşamın merkezindeki sevgi, şeref, merhamet, bilgi ve adalet gibi kavramları tanımlamalarını isterdi. Atinalı hemşerilerinden biri Sokrates'e bir tanım yapınca Sokrates bu tanımları sınar, doğru olduğuna inandıkları şeyin her türlü yanlışlama girişimine karşı durabildiğini kanıtlamaları için Atinalılara meydan okur ve eğer Sokrates'in yanlışlamaları başarılıysa Atinalıları inanışlarının yanlışlığını kabul etmeye davet ederdi. Başka bir deyişle, Sokrates toplum üyelerini sadece tartışmaya dahil etmekle kalmıyor, Atinalıları toplumun dayandığı inançları sorgulamaya zorluyor; toplumlarının sağlam bilgi zeminine mi yoksa görenek ve kanı gibi kuşkulu temeller üstüne mi inşa edildiğini sorgulamalarını sağlıyordu.

Sokrates'in temelleri sınavının en uç örneği Platon'un *Devlet*'inde bulunabilir; orada Sokrates adalet kavramının temelini soruşturmanın ötesine geçer, bu temelin altında ne yattığını bulmaya çalışır. VII. Kitap'ta Sokrates, Atinalı hemşerilerine doğduklarından beri yeraltı mağarasında tutulan, gölgelerden başka hiçbir şey tecrübe etmemiş, hiçbir şey öğrenmemiş ve konuşacak hiçbir şeyi olmayan mahkûmlar hayal et-

melerini söyler. Mahkûmların korkunç yaşamlarından bahsettikten; gölgelerden başka hiçbir şey bilmeden yaşadıklarını, mağara dışındaki dünyayı tanımadıklarını, mahkûm olduklarını bile bilmediklerini anlattıktan sonra “Tıpkı bizim gibi,” der.⁴

Sokrates bu sözlerle, dinleyicilerinin sadece bir düşünce deneyi yapmalarını istemediğini belli eder; gerçeklikle ilgili bildiğimizi sandığımız her şeyin yanılsama olması ihtimaline karşı dinleyicilerine (ve Platon sayesinde bize) meydan okur. Sokrates’e göre bizler yeraltı mağarasındaki mahkûmlar gibiyiz; sadece alışageldiğimiz ne varsa gerçek saydığımız için değil, bize sunulan gerçekliğe alışmış hâlde herhangi bir meydan okumayı da reddedeceğimiz için. Sokrates sadece *görmenin inanma olduğunu* değil, *inanmanın reddetme* (veya daha sonra Freud’un belirteceği gibi *inanmanın rasyonelleştirme*) olduğunu da kavramamızı bekler. Başka bir deyişle, nihilist olduğumuzun farkına varmamızı ister.

Sokratik açıdan nihilizm hem epistemolojik hem de varoluşsal bir tehlikedir; çünkü Sokrates mahkûmların karşı kanıtlar gösterilse bile gölgelere inanmaya devam edeceklerini, kendilerine bu karşı kanıtları getirenleri, inançlarının yanlışlığına inandırmaya çalışanları, onları hapishanelerinden kurtarmak isteyenleri

⁴ Platon, *Republic*, İng. çev. G.M.A.Grube (Indianapolis: Hackett, 1992), 187.

öldüreceklerini ileri sürer. Mahkûm olduklarını bilmeyen mahkûmlar mağarayı hapisane olarak görmeyip evleri olarak kabul edecek, onları mağaradan çıkarmak isteyeneye ise kurtarıcı değil deli gözüyle bakacaklardır. Sokrates bu görüşünü insan doğasına dayandırırken, Platon ileri götürüp insanlık tarihiyle destekler. *Devlet*'i okuyanların bildiği üzere, Sokrates özgürleştirmeye çalıştığı insanlar tarafından onları özgürleştirmeye çalıştığı için yargılanıp idam edilmiştir.

Atinalılar açısından Sokrates sapkın (heretik) ve gençleri yoldan çıkaran tehlikeli bir adamdı. Platon diyaloglarında bu bakış açısını göz önüne serer; Sokrates'in muhatapları onu, hiçbir zaman kendi inanışlarını ortaya atmamakla ve sadece başkalarının inançlarına saldırmakla suçlar. Bu görüş gerçekten Delfi Kâhini'nin, Sokrates'in hiçbir şey bilmediğini bilen tek kişi olduğu için Atina'nın en bilgisi olduğunu söylediği ünlü hikâyeye uyumludur. Menon gibi muhatapları Sokrates'i, ona değen herkesi uyuşturan bir vatoz balığına benzetirken, Sokrates kendini atsineği ve ebe gibi görür; amacının insanların kafasını karıştırmak değil, onları harekete geçirmek ve yardım etmek olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla Sokrates, amacının insanların kesin inançlarından şüphe etmelerini sağlamak olduğunu kabul eder, fakat bunu inançlarının yerine bilgi

koymaları için esinlendirmek üzere yaptığını söyler. Sokrates'in yargılanırken (kendisini insanların inançlarını sorgulamaktan vazgeçirerek cezalandırmaya çalışmalarını önlemek ve böylece idam cezası vermeye mecbur bırakmak için) belirttiği gibi "Sorgulanmayan hayat, yaşamaya değmez".⁵

Böylece Sokrates, daha sonra antinihilisti tanımlarken (sözcük türetilmeden yüzlerce yıl önce) kullanılacak özelliklerin çoğunu fark etmemize katkı sağlamıştır. Sokrates insanları inançlarını savunmaya kıskırtır. İnsanların sadece inançlarının doğruluğuna olan güvenlerini değil, doğruluğun ne olduğuna dair inançlarını da sarsar. Görüşlerini kendine saklar ve toplumda yaygın olarak benimsenen görüşlerle tamamen çelişen fikirler öne sürer, bu da diğerleri tarafından her şeye karşı çıkan ve kendine ait görüşü bulunmayan biri olarak suçlanmasına yol açar. Sokrates insanlara değişken bir gerçeklik anlayışı benimsetmeye çalışmış ve sonucunda sapkınlıkla ve toplumu yoldan çıkarmaya teşebbüsle suçlanmıştır. Sokrates, şiddet yoluyla toplumu yıkmak isteyenler dahil bütün insanları kendini takip etmeye özendirirdi. Onu idam etmek isteyenler dahil herkesi fikirleriyle kendisine saldırmaya teşvik ederdi. Sokrates, görüşleriyle daha

⁵ Platon, *Five Dialogues: Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Phaedo*, İng. çev. G.M.A.Grube (Indianapolis: Hackett, 2002), 41.

radikal sonuçlar peşinde koşacak olanlar dahil herkese kendisine benzemeleri için ilham verirdi.

Descartes ve Düalizm (İkicilik)

Sokrates insanları inançlarının temelini sorgulamaya sevk ediyordu ve bu yüzden idam edildi. Buna rağmen Platon, hem diyaloglarıyla hem de diğerlerini Sokrates gibi düşünmeleri ve tartışmaları için eğitmek üzere kurduğu Akademi'yle, Sokrates'in düşüncelerini yaymaya devam etti. Platon'un en meşhur öğrencisi, daha sonra onun görüşlerine –Raphael'in *Atina Okulu* tablosunda resmettiği gibi– karşı çıkacak olan Aristoteles'ti. Aristoteles'in Platon'a yönelttiği eleştiriler ve tutucu siyasî görüşleri sebebiyle, felsefe insanlara gündelik yaşamın temellerini sorgulatmaktan uzaklaşmış ve titiz kavramsal analizlere yönelmiştir. Aristoteles'in çözümlemeleri, yeni araştırma yöntem ve alanlarının ortaya çıkmasını sağlamıştır; bu nedenle hemen her yükseköğrenim kitabının ilk sayfasında ismi geçer. Aristoteles'in yöntem ve fikirleri Avrupa'da entelektüel araştırmalara hükmetmiş ve yüzyıllarca başat kalmıştır – Descartes gelene dek.

Fransız asker, matematikçi ve filozof René Des-

cartes, Aristoteles geleneğine göre eğitim görmüştü. Fakat Aristotelesçi felsefeden, özellikle de skolastisizm olarak bilinen Aristoteles felsefesi ile Hristiyan teolojisi eşleşmesinden memnun değildi. Sokrates gibi Descartes da, çoğunlukla bilgi olduğu iddia edilen şeylerin, temelinden emin olmadığımız sürece bilgi olarak kabul edilemeyeceğini düşünüyordu. Ancak Sokrates bilginin temelini tartışmayla sınarken, Descartes özellikle derin düşünce yoluyla içebakışı yeğliyordu.

10 Kasım 1619'da buz gibi soğuk bir gecede, sıcak odasında gördüğü üç rüyadan esinlenen Descartes, felsefe ve bilimi kesinlik temelleri üstünde yeniden kurarak kökten değiştirmeye başladı. Descartes bu devrimi çok sayıda yapıtıyla gerçekleştirdi, ancak en tanınmış ve etkili kitabı *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*'dı (1641). Descartes *Meditasyonlar*'a yaşamı boyunca doğru olduğuna inandığı yanlışların sayısına hayıflanarak başlar ve böyle hatalardan kaçınmak için belirsiz temellere dayanan tüm inanışları yanlış kabul ederek reddetmemiz gerektiğini söyler. Dolayısıyla, Descartes bilginin kabul edilmiş her temelinin kesinliğini sınar ve hiçbirine güvenilemeyeceği sonucuna varır.

Duyularımız bizi aldatır, öyleyse algıya dayanan bilgiye güvenemeyiz. Rüyaları uyanıklıktan ayıramadığımız için deneyime dayalı bilgiye de güvenemeyiz. Des-

cartes'in en meşhur savına göre; kötü niyetli tanrısal bir varlığın –ki bu varlık bizi sahte bir dünyanın gerçek olduğuna, var olmayan nesnelerin var olduğuna, belki de öyle olmadığı hâlde $2 + 3 = 5$ olduğuna inandırabilir– var olma olasılığını dışlayamadığımız sürece, Tanrı'nın iyicilliğine dayanan bilgiye, hattâ matematiksel bilgiye bile güvenemeyiz.

Ne var ki, bizim buradaki amacımız için en önemlisi, Descartes'ın iddia ettiği değil, itiraf ettiği şeydir. Çünkü Descartes, olası bütün bilgi iddialarının temellerine güvenmemek için sebepler ileri sürdükten sonra, yine de güvensizliğini sürdüremediğini açıklar. Görenek ve alışkanlıkları onun üstünde öyle güçlü bir etki yapmaktadır ki, temellerini ne denli güvenilir bulursa bulsun, uzun zamandan beri inandığı bilgi iddialarını reddedemediğini görür.

Başka bir deyişle, Descartes bilginin en güvenilir kaynağının algı, deneyim ya da inanç değil, kendisi olduğunu keşfeder. Daha açık söylemek gerekirse, bu kaynak kendi nihilizmidir. Birinci Meditasyon'un sonunda Descartes şöyle der:

Uykusunda hayalî bir özgürlük deneyimleyen, rüyada olduğundan kuşkulandırmaya başladığı anda uyandırılmaktan korkan ve mümkün olduğunca bu tatlı hayal içinde kalmak isteyen bir mahkûm gibiyim. Ben de aynı şekilde mutlulukla eski kanıla-

rıma dönüyor ve onlardan ayrılmaktan korkuyorum. Huzurlu uykumun ardından zahmetli bir çalışma gelmesinden ve aydınlıkta değil, karşıma çıkan sorunların aşılmaz karanlığında güçlüklerle ilerlemek zorunda kalmaktan endişe ediyorum.⁶

Bunu Descartes'ın, Platon'un *Devlet*'indeki mağaraya dönüşü olarak okumak ve onu Sokrates'in anlattığı mahkûmlardan biri gibi düşünmek güç değildir. Ne var ki Sokrates, mahkûmların gördükleri şeyin doğruluğuna inanmalarını sadece açmazlarının farkında olmamalarına bağlarken, Descartes inanç sorununun çok daha derine gittiğini ileri sürer. Descartes açmazının farkındadır, ancak durumu bilmesi ondan kaçması için yeterli değildir. Hattâ Descartes, açmazda olduğu bilgisinin onu sadece uzun süreden beri teselli bulduğu hayallerine –*yanılsama olduklarını* bilmesine rağmen– çok daha umutsuzca sarılmaya ittiğini kabul eder.

Sokrates sorgulanmayan hayatın, yaşamaya değer olmadığını söylemişti. Descartes ise hayatı irdelemiş ve sorgulanmayan hayatı daha “keyifli”, daha “huzurlu”, daha *yaşamaya değer* bulmuştur. Descartes'a göre bunun nedeni, hem irdelenen yaşamın “zahmet” ve “ağır emek” gerektirmesi hem de Sokrates'in mağaradan ayrılanlara vadettiği “ışık” yerine “aşılmaz karanlığa”

⁶ René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, İng. çev. John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 19.

yönlendirebilmesidir. Descartes kötücül bir Tanrı ihtimalini ortaya koyduktan sonra kuşkuculuğu yeni bir uca, Sokrates'in mağarasının ötesine varan bir aşırılığa taşır. Sokrates'e göre hep birlikte mağaradayız ve fikirleri birbirimizle tartışmak bizi doğruluğun özgürlüğüne götürebilir. Ancak Descartes için *biz* diye bir şey yoktur; sadece *kendisi*, şüpheleri, belirsizlikleri vardır, çünkü kötücül bir tanrının var olabileceği düşüncesi ona başka hiçbir şey bırakmamıştır.

Hem Sokrates hem de Descartes, insanlara inançlarının temellerini sorgulamayı ve sonunda yadsımayı esinlediği için antinihilistti. Fakat Sokrates diğerlerini, Descartes ise kendini nihilistlikle suçlayan bir antinihilistti. Descartes inançlarının temelini inkâr etmesinin geçici olduğunu itiraf eder, zira inanma dürtüsünü bastıramaz. Sokrates hayal ile gerçek arasındaki mücadelenin aydınlanmışlar ile aydınlanmamışlar arasında olduğunu söylerken, Descartes bu savaşın kendi benliğinde, mutluluk arzusuyla bilgi isteği arasında gerçekleştiğini belirtir.

Descartes da Sokrates gibi nihilizmle, hayaller dünyasıyla bağını eleştirerek mücadele eder. Sokrates bunu deneyim dünyasının ötesinde daha iyi bir dünya –bir Formlar dünyası, doğruluğun, kavrayışın ve yanılısamlardan özgürleşmenin dünyası– olduğunu iddia ederek yapar. Descartes da nihilizme karşı düalizmle savaşır,

ancak Sokrates'ten farklı olarak kendi dışındaki değil, içindeki düalist gerçeklikten söz eder. Descartes'a göre ulaşmak istediğimiz nokta kavrayışımızın ötesinde olduğu ve bilme isteğimiz (irademiz) bilme gücümüzü (idrak kabiliyetimizi) aştığı için hayallere sarılırız.

Descartes'ın zihin/beden düalizmi daha fazla dikkat çekse de nihilizmi anlamak açısından asıl önemli olan onun irade/idrak ikiliğidir. Sokrates'e göre, nihilizmle mücadelenin anahtarı maddi dünyadan düşünsel dünyaya kaçıştı ve böyle bir kaçışa ya tartışma ya da ölümle erişilebilirdi. Descartes içinse, nihilizmle mücadelenin anahtarı, inatçı bir çabadan bilimsel kesinliğe geçti ve bu geçiş kişinin kendini kısıtlaması ve kurallara uymasıyla gerçekleşebilirdi. Sokrates bize toplumsal reformcu bir antinihilist model sunarken, Descartes kendini reforme eden bir antinihilist model verir.

Hume ve Tavla Oyunu

Descartes felsefeyi zihin gücü üstüne temellendirmeye çalışarak kökten değiştirdi. Zihnin bilgiye olan inancını “Kötü Cin” gibi bir fikirle yok edebileceğini keşfetmekle birlikte, zihnin, inancın yerine kesinliği getirebileceğini de önce kendi varlığını ispatlayarak –“Düşünüyorum,

öyleyse varım.”– sonra da Tanrı’nın varlığını kanıtlayarak gösterdi. Ya da öyle zannetti. Çünkü Descartes, David Hume adlı genç bir İskoç filozofa sadece kendi Kartezyen kuşkuculuğunu –*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (1738)– uygulaması için değil, aynı zamanda Descartes’ın kuşkuculukta yeterince ileri gitmediğini göstermesi için de ilham verdi.

Hume’a göre, Descartes’ın Tanrı’nın varlığı hakkındaki kozmolojik kanıtı, sorgulamadığı kavramsal bir temele –nedenselliğin kavramsal temeline– dayanır. Hume, bilgiyi gerçekten insan doğasının en temel öğelerinden (örn. algı) itibaren inşa etmeye çalışırsanız, nedenselliğin doğruluğuna *inanabileceğimiz* bir şeyden ziyade doğruluğunu *bilebileceğimiz* bir şey olduğunu iddia edemezsiniz der. Bir olayın öncekini izlediğini ve bu dizilişin defalarca tekrarlandığını fark edebiliriz, fakat olayların böyle birbiri ardına gelişinde bir *zorunluluk olduğunu* görmemiz imkânsızdır. Başka bir deyişle, zorunluluğu deneyimleyemeyiz.

Hume’un daha ileri götürdüğü üzere, eğer zorunluluğu deneyimleyemiyorsak, nedensellik bilgi iddialarına temel olamaz. Hume’a göre nedensellik, kesinlikten ziyade (“Güneş yarın mutlaka doğacak”), olasılık (“Güneş yarın çok büyük olasılıkla doğacak”) meselesidir. Nedenselliğin doğruluğundan emin değilsek, o hâlde

Descartes'ın gereksindiği nedensellik temelinde bir iddiaya dayanarak bilgiye sahip olamayız (örn. Descartes'ın, Tanrı var olmalıdır çünkü ancak Tanrı gibi sonsuz bir varlık Tanrı gibi sonsuz bir varlık düşüncesinin nedeni olabilir savı).

Kartezyen kuşkuculuğunu Descartes'ın amaçladığından daha ileri taşıyan Hume'un ampirizmi, Descartes'ın rasyonalizm zemininde kurduğu felsefe ve bilimin temellerini sarsmıştır. Hume, doğruluğuna inandığımız çoğu şeye aklın gücüyle değil, deneyimin gücüyle inandığımızı söyler. Eğer bir fikir hakkında güçlü bir duygumuz varsa ve bu duyguyu defalarca yaşamışsak, kanattan daha fazla kesinliği olmadığı hâlde bu fikri bilgi seviyesinde değerlendirmeye yönelebiliriz.

Dolayısıyla, felsefeyi güzel sanatlara benzeten Hume, felsefi savlarımızın akılcılıktan çok estetiğe dayandığı sonucuna vararak şöyle yazar:

Bu yüzden tüm olası akıl yürütmeler bir çeşit duyumdan başka bir şey değildir. Sadece şiir ve müzikte değil, felsefede de beğeni ve duygularımızın peşinden gitmeliyiz. Bir ilkeye inandığımda yalnızca bir fikirdir, fakat üstümde daha güçlü etki yapar. Bir dizi yargıyı diğerlerine yeğlersem, bu yaptığım, etkilerinin üstünlüğüne duygularımla karar vermekten ibarettir.⁷

⁷ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, yay. haz. David Fate Norton ve Mary J. Norton (Oxford University Press, 2000), 72.

Hume burada bir şeyin doğruluğunu keşif deneyi-mimizin, gerçekte tercih edilebilir bir şey keşfetme deneyimi olabileceğini ileri sürer. Akılcı bir tartışma içinde olduğumuzu düşünebiliriz, fakat savlarımız sadece “beğeni ve duygu” temelinde kabul ya da ret görüyorsa, bu durumda olguları duygulardan veya ilerlemeyi önyargılardan ayıramayız. Başka bir deyişle, bir fikri desteklemek spor takımı tutmaktan farklı olmayabilir; bir tarafla özdeşleşir, bu özdeşleşmenin denetimimiz dışındaki faktörlere (nerede doğduğumuz gibi) bağlı olduğunu kabul etmeyip onda anlam bulur ve en önemlisi kendi tarafımızın kazanmasını isteriz.

Hume ampirizmin sonuçlarını çok daha ileri doğru izledikçe, sadece nedenselliğe ilişkin bilginin değil, kendi hakkındaki bilginin de açığa kavuştuğunu görür. Hume deneyimlerinin sürekli bir akış içinde bulunduğunu fark eder; bu akış durağan bir “benlik” ya da “zihin” veya “ruh”un varlığını göstermeyip sadece bir akış olduğunu, kendisinin “algılar demeti”nden fazlası olmadığını düşündürür. Anılarımız bu algılardan bir anlatı yaratır –anlatının nedeni olarak bir “benlik” gerektiği fikrine dayanan bir anlatı– fakat nedensellik bilginin temeli olmaktan çıkınca kimliğin kaynağı olarak da işleyemez. Descartes’ın kuşkuculuğu onu solipsizme (tekbenciliğe) götürmüştür. Fakat Hume için kendi “ip-

Akılcı bir tartışma içinde
olduğumuzu düşünebiliriz,
fakat savlarımız sadece
“beğeni ve duygu”
temelinde kabul ya da ret
görüyorsa, bu durumda
olguları duygulardan veya
ilerlemeyi önyargılardan
ayıramayız.

se”sinin⁸ varlığı bile kuşkuludur.

Böylesine radikal bir kuşkuculukla, benliğin anılamamızın bizim için yarattığı bir “kurgu” olduğu fikriyle karşılaşınca, Hume şu sonuca varır:

Bütün bu sorularla şaşkına dönmüş hâldeyim ve kendimi olabilecek en berbat durumda, en koyu karanlıklarla kuşatılmış, bütün organ ve yetilerimin kullanımından tümüyle yoksun bırakılmış hayal ediyorum.

Neyse ki, aklın gücü bulutları dağıtmaya yetmezken, doğanın kendisi o amaca yetişiyor ve beni bu felsefi melankoli ve çılgınlıktan kurtarıyor; ya zihnin gerginliğini gevşeterek ya da küçük bir oyalanmayla ve duyularımın canlı izlenimleriyle bütün o heyulaları siliyor. Yemek yiyor, tavla oynuyor, sohbet ediyorum ve dostlarımla keyifli vakit geçiriyorum; böyle üç dört saatlik eğlenceden sonra bu kurgulara geri dönünce öyle soğuk, zoraki ve saçma görünüyorklar ki, içimde onları daha fazla inceleme arzusu bulamıyorum.⁹

Sokratik açıdan nihilizmin üstesinden aydınlanmayla gelinebilir. Kartezyen açıdan ise nihilizm kendini kısıtlamasıyla alt edilebilir. Fakat Hume’cu bakışa göre nihilizm aşılamaz. O tamamen insan psikolojisinin ürünüdür. Kendini mağarada “en koyu karanlıkta” bulan Hume, oradan çıkmak için tartışmaya ya da akıl yürütmeye kalkmaz, onun yerine tavla oynar. Descartes gibi Hume da kendi içindeki nihilizmi keşfeder. Ancak Hume, Descartes’tan

⁸ Latince kendisi. (ç.n.)

⁹ Hume, *Treatise*, 175.

farklı olarak nihilizmiyle savaşımayıp onu kucaklar. Descartes'ın tarifine göre nihilizm rahatlıktır, güvende kalmaya ve sadece görmezden gelmeye çalışmamıza yarasa da “bütün heyulaları silme”nin bir yoludur.

Kant ve Bunalım

Hume kendi nihilizminin sıcak kucağında kalmaktan hoşnut olsa da diğerlerine nihilizmden kurtulmaları için ilham vermiştir. Alman filozof Immanuel Kant'ın ünlü deyişiyle, “dogmatik uykusu”ndan onu uyandıran Hume'du. Hume'un bilginin temellerini yıktığını ve yalnızca olasılığı yerinde bıraktığını gören Kant, bilgiyi yeni temeller üstünde diriltme mücadelesini üstlendi. Bu işi Hume'un ampirizmden çıkardığı sonuçlarda yarıldığını göstererek değil, bilgiyi yeniden inşa etmeye çalışırken ampirizmi kullanarak yanlış yöntem uyguladığını iddia ederek başardı. Kant'a göre Hume'un yaptığı gibi deneyimden başlayamayız; çünkü deneyimler *sahip olduğumuz* değil, *yarattığımız* şeylerdir.

Kant, Hume'un karanlıkta heyulalar arasında kaybolmaya mahkûm olduğu görüşündeydi, çünkü nedensellik öylece Hume'un düşündüğü gibi işlemezdi. Eriyen mum örneğini veren Kant, mumu eriten nede-

nin ne olduğunu bilmesek de *bir şeyin* onu erittiğini bildiğimize dikkat çeker. Böylece Hume'u nedensellik yasasını uygulama yetersizliğiyle, nedensellik yasasının varlığını kanıtlama olanaksızlığını karıştırdığı için eleştirir. Nedensellik ve zorunluluk sadece bilgi için değil, dünyayı deneyimlememiz açısından da çok önemli olduğundan; Kant tersten gitmeyi, deneyimlediğimiz şeyden (örn. nedensellik yasasından) başlamayı ve ardından böyle bir deneyim için deneyimin nasıl işlemesi gerektiğini açıklamayı önerir.

Kant, nedenselliğin dayandığı zorunluluğunun deneyimde bulunamayacağını söyleyen Hume'un haklı olduğunu savunur; fakat bunun sebebi, zorunluluğun zihinlerimizin deneyimi biçimlendirmekte kullandığı kavramsal aygıtın bir parçası olmasıdır. Dünya hakkındaki öznel deneyimlerimizin dünyanın nesnel doğruluğuna nasıl uyduğu, kırmızı *gibi* gördüğüm şeyin gerçekten nasıl kırmızı *olduğu* kuşkucu sorusuna karşılık, Kant devrimci bir iddia ortaya atar: Böyle bir uyum ancak deneyim dünyası zihin tarafından inşa edildiğinde bilinebilir. Uzam (mekân) ve zaman *orada değil*, bizim *içimizdedir* – gerçekliği nasıl algıladığımızdadır. Duyusal yetilerimiz aracılığıyla edindiğimiz zaman-uzamsal nesnelerin *cismi*, anlama yetimize göre şekillenir. Kant'a göre algılama ve algılamaya dayalı bilgi ancak

bu yetilerin birlikte uyum içinde çalışması nedeniyle kendiliğinden oluşmaktadır.

Böylece Kant'ın "Kopernik devrimi"; bilgiyi, Hume'un asla deneyimlediğimiz şeyden öteye gidemeyeceğimiz ve bilgi dediğimiz şeyin gerçekte o noktaya kadar deneyimlediklerimize bağlı olduğu iddiasından kurtarır. Kant yeniden, bilimin sadece deneyime bağlı (*a posteriori*) olumsal iddialar yerine, deneyimden bağımsız (*a priori*) evrensel doğrulara dayanması olanağını yaratır. A priori bilgiye sahip olabiliriz, çünkü akıl evrensel doğruları –her sonucun bir nedeni olmalı gibi– keşfedebilir; fakat bu tür bilginin bedeli, deneyimin bize verilmemiş olduğunu, tarafımızdan biçimlendirildiğini kabul etme zorunluluğudur.

Hume'un ortaya attığı, geçmiş deneyimlere dayanan savların gelecek deneyimlerle yanlışlanabileceği, çünkü deneyimin (şimdiye kadar) nasıl verildiğinden ziyade şimdi (ve her zaman) nasıl şekilleneceğiyle bağıntılı olduğu ampirik tümevarım sorunuyla, Kant sayesinde uğraşmamız gerekmez. Fakat bu da idealist icat sorununa yol açar: Deneyimin *insan* deneyimi ya da sadece *benim* deneyimim veya insan-dışı yahut benim-dışında deneyim olma hâli bizim bilemeyeceğimiz kadar farklı olabilir. Hume'un ampirizmi bizi kuşkuculuğa sürüklüyorsa, Kant'ın idealizmi de deliliğe götürebilir.

Kant'ın bu soruna getirdiği çözüm, ampirizmle idealizmi "*transandantal (aşkın) idealizm*" adını verdiği yaklaşımda birleştirmeye çalışmaktır. Kant'ın deyişiyle, deneyim *transandantal* olarak *ideal* fakat *ampirik* olarak *gerçektir*.¹⁰ Başka bir ifadeyle, deneyimlerimiz zihinsel yetilerimize, fakat gerçeklikle bağlantılı işleyen zihinsel yetilerimize dayanır. Kant nesnelerin bize göründükleri hâliyle kendi içlerindeki hâli arasında ayrımı yaparken ve ancak görünüşler hakkında bilgimiz olabileceğini ileri sürerken, yine de bu görünüşlerin bizim muhayyilemizin ürünleri olmaktan ziyade, gerçek olduklarını söyler.

Kant gerçekliğin hem "fenomen" (görünüş) hem de "numen" (kendi içinde) var olduğunu savunur ve numenler dünyasına erişimimiz bulunmasa da varlığının kesin olduğunu ileri sürer. Dış dünya olmasa deneyimleyeceğimiz hiçbir şey -kendimiz bile- olmazdı; bu yüzden Kant, Kartezyen idealizmi, deneyimin "Ben"e dayanmadığı fakat "Ben"in deneyime dayandığını göstererek yadsır. Başka bir deyişle, numenal bir dünya var olmalıdır ki fenomenal dünya var olsun, zira numenal dünya olmadan "Ben" olamaz: Descartes'ın "Ben"i ancak düşündüğü sürece, yani *hakkında düşünülecek* bir şey olduğu sürece var olabilir. Deneyim benim varoluşuma,

¹⁰ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, İng. çev. Norman Kemp Smith (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1929), 72.

varoluşum da deneyime dayanıyorsa, o hâlde hem ben-
den hem de deneyimden öte bir şey var olmalıdır; aksi
takdirde tavuk - yumurta paradoksuna düşeriz.

Kant'ı bilgiyi yeniden kurma arayışına iten, Hume'un
kuşkuculuğu nihilistçe kabul etmesiydi. Fakat işte ka-
derin cilvesi, filozof Friedrich Jacobi'nin 1799'da meş-
hur "nihilizm"¹¹ terimini –Kant'ın esinlediği felsefeyi
alenen reddetmek için yayımladığı mektupta– kullan-
masına yol açan da Kant'ın nihilizmin üstesinden gel-
me girişimidir. Benzer şekilde, roman yazarı Heinrich
von Kleist 1801'de nişanlısına yazdığı mektuplarda,
Kant'ın felsefesini okuduktan sonra kapıldığı bunalımı
anlatır: "Benim tek, en büyük amacım yıkıma uğradı,
artık bir hedefim yok."¹² Hem Jacobi hem de Kleist'e
göre, gerçekliği fenomenal ve numenal diye sınıflan-
dırarak nesneleri görünen ve kendi içlerindeki hâlleri
olarak ayırmak yaşamı hiçliğe indirgemektir.

Jacobi ve Kleist, Kant'ı temelde bizi tekrar *Devlet*'in
mağarasına hapsedmiş gibi okur. Sokrates'in mahkûmla-
rı kendilerinin gölgeleri izleyen mahkûmlar olduklarını
bilmezken, Kant'ın mahkûmları yaşamlarını gölgelere
bakarak geçirdiklerini bilirler, fakat bu anlamsız görü-

¹¹ Michael Allen Gillespie, *Nihilism before Nietzsche* (Chicago: University of
Chicago Press, 1995), 65.

¹² Robert E. Helbling, *The Major Works of Heinrich von Kleist* (New York: New
Directions, 1975), 24.

nen yaşamları kabul etmeleri beklenir, çünkü mağaradan (*numenal* bilgidен) kaçmak olanaksızdır. Başka bir deyişle Kant, Hume'un bunalımını çözmüş fakat onun çözümü yeni bir bunalıma yol açmıştır. Kant sayesinde bilgiyi rasyonel kesinlik zemininde, ancak deneyimin anlamlılığındaki kesinliği feda etmek pahasına yeniden kurabiliriz.

Hume bizi kuşkululukla bırakmış olabilir, yine de bu, arkadaşlarımızla takılırken üstesinden gelebileceğimiz bir kuşkululuktur. Kant ise bizi arkadaş edinme yeteneğimiz, gerçekte arkadaşlarımızın kim olduğu, arkadaşlarımızın *nasıl göründüğünden* ziyade *içlerinde*, gerçekte kim olduklarını bilebilmemiz konusunda bile kuşkululuğa terk eder. Hattâ Kant kendi kendimize nasıl göründüğümüzün aksine, özümüzde, gerçekte kim olduğumuz bilgisinden bile bizi yoksun bırakır. Kant bilimi anlamlı hâle getirmiş, fakat yaşamı neyin anlamlı kıldığı konusunda birçok yeni soruya ilham vermiştir. Böylece bizi *epistemolojik nihilizmden* (bilginin olanaksızlığına inanma) uzaklaştırmış ve onun yerine *varoluşçu nihilizme* (yaşamın anlamı olmadığına inanma) götürmüştür.

Bununla beraber, Kant'ın ahlak felsefesinde varoluşçu nihilizm tehdidine yanıt bulabiliriz. Ahlakı kuşkululuktan, ahlak savlarını Tanrı'nın varlığı ya da insan deneyimi gibi olumsal [*contingent*] temellere dayanan kuşkululuktan kurtarmak için Kant, ahlakın akılcılığın belli temel-

lerine dayandırılabilceğini ileri sürer. Aklın “saflığı”nı kullanarak akılcılıkta “saf” bir ahlak yasası keşfeder; bu her rasyonel varlık için, her durumda, her zaman geçerli olacak bir yasadır. Kant’a göre, mantıksal çelişki yaratmadan evrenselleştirilebilen eylemler ahlaklıdır.

Kant, insan gelenek ve deneyimlerinin olumsuzluklarından arınmış bir ahlak yasası sunar. Doğruluğu, bilim yasalarının doğruluğu gibi a priori’dir. Yine de Kant’ın kabul etmek zorunda kaldığı üzere, insanlar büsbütün akılcı varlıklar değildir; bu yüzden insan olmanın “kirleri” (*impurities*) bizi sadece ahlak yasasına gözü kapalı itaat etmekten alıkoymaz, aynı zamanda kendimiz dahil herhangi birinin bugüne dek ahlak yasasına itaat ettiğini kanıtlayabilmemize de engel olur. A priori ahlak yasası, tanım gereği deneyimle kanıtlanamayacağı gibi a priori nedensellik yasası da deneyimle ispatlanamaz. Böylece, Kant bilimin doğruluğunu deneyimden ayırarak bilimi kuşkuculuktan kurtardığı gibi, ahlakın doğruluğunu deneyimden ayırarak ahlakı kuşkuculuktan korur.

Sonuç olarak Kant, bilimden anlamlılığı çıkardığı gibi, ahlakın anlamlılığını da kaldırmış görünmektedir. Ahlakı matematik problemine indirgeyen Kant, onun bizi mutlu edip etmediğine değil, bir matematik problemi gibi doğru olup olmadığına bakmamız gerektiğini

iddia eder. Doğrusu Kant, bizi sefil etse hattâ öldürse bile ahlak yasasına uymamız gerektiğini söyleyecek kadar ileri gider, çünkü akılcı varlıklar olduğumuz müddetçe akılcı yasalara uymak “ödev”imizdir. Kant’a göre, bu şekilde mutluluğumuzu ve yaşamımızı değil ama “saygınlığımızı” sürdürürüz. Sonuç ne olursa olsun akılcılığa itaat edilmelidir, çünkü insan deneyimi, insan mutluluğu, insan gelenekleri gibi sonuçlar sadece olumsal (*contingent*), saflıktan uzak, fenomenal ve itibarsızdır.

“Özgürlük” bile Kant’a göre itaattir çünkü özgürlük “otonomi” ile tanımlanır, bu da ancak benliğin (“oto-”) yasalarına (“-nomi”) uyduğumuz sürece özgürüz demektir. Böylelikle baskı da “heteronomi” ile tanımlanır yani bir başkasının (“hetero-”) yasalarına uymaya zorlanmakla. Fakat en önemlisi, itaat edilmesi gereken “benlik”in yalnızca *aklî* benlik olmasıdır; çünkü Kant’a göre arzulara itaat, kendi arzularına itaat bile olsa, özerk (otonom) değil bağımlı (heteronom) olmaktır. Arzular denetimimizde olmadığı için (örn. bir şeyden hoşlanmak seçim değil keşiftir) onu özgürlükle birleştirmek Kant’a anlamsız gelir; bu yüzden arzuyu heteronom, *bize dayatılan* bir şey olarak tanımlar. Kant’a göre ahlak, saygınlık ve özgürlük ancak ve ancak akla itaatle tutarlı olunca anlaşılabilir. Dolayısıyla yaşamın anlamı mutlulukta değil ödevdedir; çünkü Kant’ın belirttiği üzere, eğer mutlu ol-

mak için yaratıldıysak arzularımızla böyle sık çatışan bir yetiyle, yani akılla doğmuş olmamız anlamsızdır.

Kant'ın epistemolojik nihilizme yanıtının varoluşçu nihilizme yol açması gibi, varoluşçu nihilizme cevabı da *siyasî nihilizm* (geleneksel insan değerlerinin, özgün insan özgürlüğüne aykırı olması sebebiyle değersiz olduğu inancı) olarak adlandırabileceğimiz şeye yol açmıştır. Gerçekten de nihilizmin bu formu Kant felsefesinin ardından çok popüler olmuş; Alman, İngiliz ve Rus edebiyatı ancak daha yüksek bir ülkeye gösterdiği katı itaatle, insanî bulunan her şeyi yadsımaya hevesli figürlerle dolmuştur. Goethe'nin *Faust'u* (1808), Byron'ın *Manfred'i* (1817) ve Turgenyev'in *Babalar ve Oğullar'ı* (1861) insanî bağların –ne pahasına olursa olsun– üstesinden gelebilecek bir özgürlük arayışındaki kahramanlara rol verir. Rusya'da bu figürler sadece edebiyat eserlerinde değil, daha önce değindiğimiz üzere, kendilerine “Nihilistler” diyen siyasî harekette de (1860-1881) yer alıyordu. Nihilistler Rus toplumunu yıkarak özgürleştirmeye çalışıyor, çünkü sadece yıkımdan sağ çıkanların korunmaya değer olduğuna inanıyorlardı. En ünlü nihilist Friedrich Nietzsche ise meşhur “Beni öldürmeyen şey beni daha güçlü kılar,” sözünü bu sıralarda söylemişti.¹³

¹³ Friedrich Nietzsche, “Twilight of the Idols,” *The Portable Nietzsche* içinde, yay. haz. Walter Kaufmann (New York: Viking Penguin, 1954), 467.

Nietzsche ve Tanı (Teşhis)

Nihilizmle en bağlantılı filozof Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844'te Almanya Röcken'de doğdu. Nietzsche hem Lutherci hem de Kantçı kilisenin gölgesinde büyüdü. O henüz beş yaşındayken ölen babası Lutherci bir rahipti. Nietzsche okulda klasik dilleri öğrenmeye başladı, bu da kariyerini filoloji alanında sürdürmesine yol açtı. Henüz yirmi beş yaşındayken Basel Üniversitesi Klasik Filoloji Kürsüsü'ne atanmasına rağmen, sağlık durumu ve olumsuz karşılanan yayınları akademik kariyerini sürdürmesini engelledi.

Nietzsche ömrünün geri kalanını hem mecazi hem de gerçek anlamda daha rahat nefes alabileceği bir yer arayışı içinde Avrupa'yı baştan aşağı gezerek geçirdi. Kız kardeşi Elisabeth Förster-Nietzsche ise Alman milliyetçisi ve Yahudi düşmanı bir adamla evlendi; kocası Paraguay'da "Nueva Germania" adında bir Ari ırk kolonisi kurmaya kalktı,¹⁴ ancak başaramayınca kendini öldürdü. Nietzsche 1889'da hastalanınca (Torino'da bir atı dayaktan korumaya çalışırken kelimenin tam anlamıyla yere yığılmıştı), Elisabeth hem Nietzsche'nin hem de eserlerinin koruyucusu oldu. Kız kardeşinin tanıtım çalışmaları (ve uydurma mektuplarla, metinlerin

¹⁴ <https://www.britannica.com/biography/Elisabeth-Forster-Nietzsche>.

yeniden yazılması gibi editoryal tahrifleri) yüzünden, Nietzsche sadece nihilizmle değil Nazizm’le de özdeşleşti. Ancak o, kız kardeşiyle eniştesinden farklı olarak, Alman ulusçuluğunu reddedip antisemitizme karşı çıkıyor, kendisini “İyi bir Avrupalı” diye niteliyordu.

Nietzsche hastalanmadan önce nihilizm üstüne bir kitap yazmayı planlıyordu. Kız kardeşi bakımını üstlenince Nietzsche’nin notlarını bir araya getirdi ve ölümünün ardından *Güç İstenci* başlığıyla yayımladı (1901). Bu notlar bize Nietzsche’nin yıllarca defterlerinde tuttuğu çok çeşitli nihilizm çözümlemelerini gösterir. Örneğin, Nietzsche’nin notlarında “nihilizm” üstüne şöyle analiz ve tanımlamalar bulunur:

Nihilizm kapıya dayandı: Konukların bu en tekinsizi nereden geldi? Çıkış noktası: “Toplumsal huzursuzluk” ya da “fizyolojik bozulma” veya en kötüsü yozlaşmanın nihilizme *neden* olduğunu düşünmek yanlış olur. Bizimki en saygın ve merhametli çağdır. Ruhsal, bedensel ya da zihinsel huzursuzluk kendi başına nihilizmi (yani değer, anlam ve istenebilirliğin kökten reddini) doğuramaz. Böyle bir huzursuzluk her zaman farklı yorumlara izin verir. Tercihen: Nihilizmin kökeni belirli bir yorumda, Hristiyanlığın ahlakî yorumundadır.¹⁵

Nihilizm ne demektir? *En yüksek değerlerin kendini değersizleştirmesi. Amaç eksik; “niçin”in yanıtı yok.*¹⁶

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, İng. çev. Walter Kaufmann & R.J.Hollingdale (New York: Vintage Books, 1967), 7. Not 1885-1886’dandır.

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Will to Power*, 9. Not 1887 Bahar - Güz döneminde.

Nihilizm hastalıklı bir geçiş aşamasını temsil eder (hastalıklı olan şu muazzam genelleme; hiçbir anlamın olmadığı çıkarımdır): Ya üretim güçleri henüz yeterince güçlü olmadığından ya da çöküş halen tereddüt gösterdiğinden ve kendi çarelerini henüz icat etmediğinden.¹⁷

Nihilizm. İki anlamlıdır:

A. Ruhun artan gücünün işareti olarak nihilizm: *Aktif* nihilizm.

B. Ruhun gücünün azalması ve gerilemesi olarak nihilizm: *Pasif* nihilizm.¹⁸

Felsefi nihilist, olan biten her şeyin anlamsız ve boş olduğuna, anlamsız ve boş hiçbir şey olmaması gerektiğine inanır. Fakat “olmaması gerektiği” nereden geliyor? İnsan *bu* “anlam”ı, *bu* ölçütü nereden alıyor? Aslında nihilist, böyle umutsuz ve faydasız bir varoluşun filozofu *tatminsiz*, umutsuz, çaresiz hissettirdiğini düşünür. Böyle bir sezgi, filozof olarak bizim ince duyarlığımıza aykırıdır. Bu şöyle saçma bir değerlendirmeye varır: Var olmayı hak etmesi için varoluşun niteliği *filozofa haz vermelidir*.¹⁹

Ne var ki, Nietzsche hayattayken yayımlanmadığı için bu notlarla ilgili nihai görüşünü bilmemiz mümkün değildir: Hepsini nihilizm tanısının parçaları olarak mı görüyordu, yoksa sadece bazılarını mı öyle görüyordu; belki de hiçbirini öyle görmüyordu? Yine de bu notları,

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Will to Power*, 14. Not 1887 Bahar - Güz dönemin-dendir.

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Will to Power*, 17. Not 1887 Bahar - Güz dönemin-dendir.

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Will to Power*, 9. Not Kasım 1887 - Mart 1888 tarihli-dir.

yayımladığı eserleri yazarken kaleme aldığı için notlarıyla yayınlarını karşılaştırarak nihilizm hakkındaki görüşlerini saptamaya çalışabiliriz. Ben burada öncelikle *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* (1887) başlıklı eseri üstünde duracağım çünkü bu en sistematik yapıtıdır; nihilizm hakkındaki birçok notuyla eş zamanlı yazmış ve diğer çalışmalarındaki fikirlerini bu eseriyle daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaştıracağını ummuştur.

Soykütüğü'nün önsözünde Nietzsche, çocukken kötülüğün kökenini merak ettiğini, bütün yaratının “babası” olan Tanrı’nın “kötülüğün de babası” olması gerektiğini düşündüğünü söyler.²⁰ Fakat yetiştirme tarzı, kökeni, kültürü, “*a priori*” olarak tanımlanabilecek her şeyle onu çelişkiye düşürdüğünü söylediği “tuhaf bir vicdani tereddüt” yüzünden bu gibi soruların yanıtları için “dünyanın *ardı*”na bakmaktan vazgeçmeyi öğrenmiştir. Nietzsche bunun yerine, filoloji eğitimi sayesinde dünyanın kendisine, özellikle de dünya dillerine bakmıştır. Orada ahlak dilinin –“iyi” ve “kötü”nün dilinin, Kant’ın *saf, akılcı*, insan tarihi ve psikolojisi gibi ampirik kirlerden arınmış saydığı dilin– izlerini daha gerilere doğru takip ettikçe, ahlakın saf olmayıp hayatta kalma mücadelesinin sonucu olduğuna dair daha

²⁰ Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, İng. çev. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1989), 17.

fazla kanıt bulmuştur.

Ahlak –veya en azından Nietzsche’nin zamanında Avrupalıların ahlak saydığı şey– Kant’ın inandığı gibi mutlak ve evrensel değil, daha ziyade *rakip erdemler* arasındaki mücadelenin sonucuydu. Bir değer olarak “iyi”nin, farklı çağlarda farklı kültürler tarafından sadece farklı değil karşıt, zıt yaşam tarzlarına uygulandığının keşfedilmesi; “iyi” kabul edilen şeyin *iyi*, “ahlak” sayılan şeyin de *ahlakî* olduğunun kesin olmadığını göstermiştir. Kant’ın ahlakın *a priori* temelleri olduğu, bu temellerin doğruluklarının deneyimden, dolayısıyla evrimden bağımsız olduğu inanışının yanlışlığını gösterdikten sonra, Nietzsche okuyucularına ahlakın sadece a posteriori olmadığı, çelişen birçok olası erdem arasında tek bir ahlak bulunmadığı, ahlakın tehlikeli, *yaşama karşı (muhalif)* olduğu fikrini ciddiye almalarını söyler.

Soykütüğü’nün ilk makalesinde Nietzsche, ahlakî değerlerin etimolojik evrimini Hristiyanlık öncesi köklere, en azından iki rakip değer sisteminin –“efendi” ahlakı ve “köle” ahlakı– bulunduğu zamanlara dek takip etmek için filolojik araştırmayı kullanır. Nietzsche’den önce Hegel, etik yaşam fikrinin korkak tavuk oyununda ilk korkup kaçanın “köle”, kazananınsa “efendi” olduğu eşitler arasındaki mücadeleden doğduğunu savunmuştu. Ancak Nietzsche’ye göre, kimin efendi kimin köle

olduğu mücadeleyle değil doğumla belirlenmekte, biri güçlü öteki zayıf doğmaktadır. Güçlüler öyle yapabildikleri için hükmeder, böylece daha da güçlenirler; zayıflarsa daha akıllı olur çünkü efendilerini kol gücüyle değil akıl gücüyle yenmek zorundadırlar. Sonuçta, efendiler kendilerini ve fiziksel niteliklerini “iyi” görürken bu nitelikleri taşımayanları “kötü” sayarlar, kölelerse efendilerini ve eylemlerini “kötü” görür ve bu faaliyetlerde bulunmayanlara –yani kendilerine– “iyi” derler.

Nietzsche insanlık tarihinin erken bir dönemini anlatsa da, kendi yaşamlarımızın ilk evrelerinde benzer bir düzen olduğunu görmek zor değildir; esasen efendiler *güçlü*, kölelerse *eziktir*. Ezikler plan yaparken güçlüler elde ederler. Güçlüler kendilerini iyi görürler çünkü güçlü ve çekicidirler; oysa ezikler zayıf, çirkin ve bu yüzden kötüdürler; onlara eziyet etmek eğlencelidir, haklarında başkaca düşünmeye değmez. Öte yandan ezikler, güçlülerden ve yaptıkları her şeyden nefret ederler, kendilerinin güçlülerin yapabildiği her şeyi yapacak kadar becerikli ama böyle şeyler yapmayacak kadar *iyi olduklarına* inanırlar.

Nietzsche efendilerle kölelerden başka “rahipler” adıyla üçüncü bir grup tanımlar. Rahipler de efendiler kadar güçlü doğmuştur fakat temizliğe ya da “saflığa”, kirli veya “saf olmayan” her şeyden daha fazla değer

verirler. Böylece, Nietzsche’ci oyun alanımızda güçlülerin ve eziklerin yanı sıra *havalı* zengin çocukları da görürüz; onlar da ezikler gibi kendilerini güçlülerin eylemlerine katılmayacak kadar iyi görürler, ancak eziklerden farklı olarak güçlülerden daha zayıf değillerdir.

Nietzsche’nin *Soykütüğü*’nde ele aldığı temel soru şudur: Köleler efendileri nasıl yendi? Nietzsche’ye göre kölelerin alçakgönüllülük, riyazet (perhiz), benliği inkâr ve kendini feda etme değerleri üstün gelmiştir; bunlar artık bizim *ahlakî* kabul ettiğimiz değerlerdir. Bizler kölelerin efendilere karşı kazandığı zaferin ürünüyüz, bu öylesine kesin bir zafer ki artık böyle bir zafer olduğunu, bir zamanlar rakip değer sistemlerinin ve yarışan ahlakların bulunduğunu bile anımsamıyoruz. Nietzsche işte bu nedenle kim olduğumuzu bilmediğimizi, ahlakın değerini hafife aldığımızı, arkasındaki tarihin ve dökülen kanın farkında olmadığımızı ileri sürer. Kölelerin efendileri nasıl yendiğini bilmeden –ki bu zafer eziklerin güçlülerden daha havalı ya da çizgi roman ve video oyunlarının spordan daha popüler olması kadar olanak dışıdır– kim olduğumuzu ve değerlerimize niçin değer verdiğimizi bilemeyiz.

Köle ahlakının nasıl galip geldiği sorusuna Nietzsche’nin verdiği yanıt, kölelerin efendileri mahvederek değil dönüştürerek yendiği şeklindedir. Bu

dönüşümün üç ögesi vardır: Saik (“hınç”²¹), araç (“kültürün araçları”²²) ve fırsat (“Nasıralı İsa”²³). “Hınç” Nietzsche’nin kölelerin psikolojisi için kullandığı terimdir, çünkü köleler efendilerin varlığına sadece hınç duymamış, efendilerden nefret de etmişlerdir; sadece boyunduruk altında doğdukları için değil; zayıf, incinmeye açık ve ölümlü oldukları için de efendileri suçlamışlardır. Başka bir deyişle, köleler efendileri yenerlerse sonunda kendilerinin efendi olacağını ummuşlardır. Sonuçta Nietzsche’nin belirttiği gibi, rahiplerin ve hattâ ermişlerin yaptığı ilk cennet betimlemeleri; “iyi” bir yaşam sürmüş olmanın verdiği ebedî mutluluğun ödülünün, düşmanların yani “kötücül” bir yaşam sürenlerin cehennemde ebedî işkenceye uğrayacaklarını bilmek olduğunu göstermiştir. Belki de bu, dinsel sanatın neden cennetten çok cehennem tasviriyle dolu olduğunu açıklamaya yardım eder.

Elbette size zulmeden birine cehenneme gideceğini söylemek, o kişinin vazgeçmesi için yeterince ikna edici olmayabilir. Fakat İsa’nın gelişiyle, yani Tanrı’nın ete bürünmesiyle, cennet ve cehennemin varlığı düşüncesi çok daha gerçek bir hâl almıştır. Daha sonra Blaise

²¹ Nietzsche, *Genealogy*, 38.

²² Nietzsche, *Genealogy*, 42.

²³ Nietzsche, *Genealogy*, 35.

Pascal'ın ileri süreceği üzere; cennet ve cehennemin gerçek olma ihtimali, kişinin [inanmayarak] yanlış tercih yaptığını geç fark etme riskini almasındansa, *sanki* bunlar gerçekmiş gibi yaşamasının daha güvenli olduğuna inanması için yeterli olmalıdır. Daha önemlisi, İsa yeni bir dinin, sevgi ve bağışlanma dininin müjdecisi olarak resmedilmiştir; öyle ki bu din, efendilerin “günahkâr” (savaşçı) yaşamlarının affedilmesine ve “günahkâr” (efendi) olmaktan vazgeçerek “ahlaklı” (köle) olmaları durumunda cennete gitmelerine olanak verir. Nietzsche'ye göre bu tablo, kölelerin İsa'yı “yem” olarak kullanmasına ve böylece efendileri, sadece adını “Hıristiyanlık” olarak değiştirdikleri Yahudi köle dinine geçirmelerine imkân sağlamıştır.

Efendilerin dine dönmesiyle, efendi ve kölelerin bir arada yaşamaları ve bir toplum oluşturmaları mümkün olmuştur. Ne var ki, toplumsal istikrara erişmek için eski efendi ve kölelerin toplum içinde nasıl yaşanacağını öğrenmeleri gerekiyordu. Böylece rahipler iktidara geçti. Efendilere köle gibi ve Yahudi-Hıristiyan değerlere göre yaşamayı öğretiler; bu da “ahlaklı” olmanın içgüdülerini bastırmayı öğrenmeleri gerektirdiği düşüncesine yol açtı. Müzeye götürülen çocuklara nasıl *bakacaklarının* ve *dokunmayacaklarının* öğretilmesi gibi, rahipler de topluma nasıl *düşüneceklerini* ve *eyleme geçmeyeceklerle*

rini öğretmek amacıyla, Nietzsche'nin tanımıyla, "kültürün araçları"nı kullandılar. İnsanları, eylemlerinden sorumlu tutulabilecek ve ebediyen ödüllendirilebilecek ya da cezalandırılacak birer ruhları olduğuna inandıran rahipler; insanoğlunda hatırlama, akıl yürütme, vaatte bulunma ve en önemlisi kendini *suçlu* hissetme becerilerini geliştirdiler. Nietzsche'ye göre hafıza, akıl yürütme, sözünde durma ve suçluluk duygusu doğal değil, yüzyıllardır devam eden cezalandırma ve işkencenin ürünleridir; bunlar bilim insanlarının laboratuvar hayvanlarını mantıklı davranmaları, onlar için kurulan labirentlerde güvenle yön bulmalarını şartlamak amacıyla acıyı kullanmalarından çok farklı değildir.

Gerçekten de Nietzsche'nin iddia ettiği üzere, rahipler insanoğlu için efendi ve köleler dünyasından daha güvenli bir dünya yaratmışlardır. Ancak bu güvenliğin bedeli yüksek olmuştur. Nietzsche'ye göre bir içgüdüğü bastırmakla o içgüdüğü ortadan kaldırmak aynı şey değildir, çünkü içgüdüsel dürtüler basitçe yok olmaz, aksine harekete geçilmelidir. Yahudi-Hıristiyan değerlerine aykırı içgüdüsel dürtüler –başkalarına eziyet etmekten haz alma gibi- yönleri değiştirilerek bastırılmıştır; zira başkalarına eziyet etmek "ahlaka aykırı" olduğu için toplum üyeleri ancak eziyeti kendilerine yönelterek ahlaklarını koruyabilirler. Bu kendine

eziyet, “suçluluk duygusu” olarak bilinen ya da Nietzsche’nin “vicdan azabı”²⁴ diye tanımladığı şeydir ve rahipler ancak suçluluk duygusu oluşturarak toplumun sürekliliğini sağlayabilmiştir. Başka bir deyişle, rahiplerin yarattığı ahlak toplumu güvenliydi ancak bunun nedeni, vaaz ettikleri ahlakın insanları zulümden vazgeçirmesi değil, “iyi” olmakla kendine zulmetmeyi ilişkilendirmeye yönlendirmesiydi. Günahlarımız uğruna ölen İsa sayesinde bu kendine zulüm, bu suçluluk duygusu asla tükenmeyecektir çünkü Tanrı’ya borcumuz hiçbir zaman ödenemez. Bu yüzden, Nietzsche’ye göre Almanca “Schuld” sözcüğünün hem *suçluluk* hem de *borç* anlamına gelmesi rastlantı değildir.

Eğer kendine zulüm *iyiye*, o hâlde kendini inkâr ve feda *en büyük iyiliktir*. Bugün hâlâ ahlakî davranış modeli saydığımız bu değerlere, Nietzsche “çileci idealler” der.²⁵ Yahudi-Hristiyan değerlerinin zaferi, insanların efendi yerine keşiş olmayı istemesini gerektiren bir toplum yaratmıştır. Başkalarını incitmemek, tehlikeli davranışlarda bulunmamak, içki ve sigara içmemek, seks yapmamak; bencil, benmerkezci ve kibirli olmak ahlaklı yaşamla özdeşleştirilen keşiş özellikleridir. Ancak Nietzsche’nin belirttiği üzere insan doğası mo-

²⁴ Nietzsche, *Genealogy*, 62.

²⁵ Nietzsche, *Genealogy*, 97.

nastik olmaktan çok animalistiktir; bu nedenle ahlaklı bir yaşam sürme çabası doğaya aykırı yaşamamızı ve *yaşama aykırı* hayatlar sürmemizi gerektirir.

Nietzsche yaşamı “güç istenci”²⁶ olarak tanımlar; ona göre yaşam durağanlıktan çok değişime, var olmaktan çok dönüşmeye, sadece sağ kalmak için durmaktan çok mücadeleyle kendini geliştirmeye odaklanır. Bu yüzden *güç istenci*, *isteme iradesinin* farklı bir söylenişidir, çünkü güç arayışının daha fazla güç arama yetisinden başkaca amacı yoktur. Dolayısıyla, büyümeme, gelişmeme, ilerlememe, olduğu gibi kalma isteği esasında istememe iradesidir. Bununla beraber Nietzsche’ye göre, bu istememe iradesi toplumsal istikrarı sağlamak ve toplumu güvende tutmak için rahiplerin tam da bizden istediği şeydir; bizler artık bunun insanî içgüdülerden, insan doğasından, insan yaşamından uzak olmak anlamına geldiğini görüyoruz. Yahudi-Hıristiyan değerleri ve çileci idealler, insanın kendine zulmetmesini, kendini inkâr ve feda etmesini yücelterek toplumu korumayı amaçlar. Başka bir deyişle, “ahlak” dediğimiz şey Kant tarafından salt akılla *keşfedilmemiş*, hem Hıristiyanlık hem Kantçılık tarafından paylaşılan bir maksatla, zayıfların Dünya’yı miras almasını sağlamak için *tasarlanmıştır*.

Rahipler (artık Aziz Pavlus ve Aziz Kant’ı da içeren

²⁶ Nietzsche, *Genealogy*, 79.

Nietzsche'nin belirttiği
üzere insan doğası
monastik olmaktan çok
animalistiktir; bu nedenle
ahlaklı bir yaşam sürme
çabası doğaya aykırı
yaşamamızı ve *yaşama*
aykırı hayatlar sürmemizi
gerektirir.

sınıf) hayatta kalmamıza yardım eden çileci bir toplum yaratmışlardır. Fakat hayatta kalmamız, yaşamdan kaçınmamızın teşvikiyle sağlanmıştır. Nietzsche bu nedenle, rahiplerin efendi tehlikesi yerine nihilizm hastalığı koyduğunu ileri sürer. Kendini bir kültür hekimine benzeterek çevresinde gördüğü nihilizm hastalığını teşhis eder. Bu hastalık; vasatlık üreten, alçakgönüllülüğün erdem, gururun günah sayıldığı, “ilerleme”nin içgüdülere göre davranmamayı, bilakis uygar ve *edilgen-saldırgan* olmayı öğrenmek olarak tanımlandığı bir toplumda yaşamaktan ileri gelir. Nietzsche bugün sağ olsaydı “uygar toplum”umuzu; içinde herkesin hareketsiz oturduğu, sefer çabuk bitsin diye dua eden, kimse gelmesin diye yanına çanta koyan, kimseye bakmamak için elinde cep telefonu tutan ve başkalarını duymamak için kulaklık takan yolcuların olduğu dev bir otobüse benzetirdi. Başka bir ifadeyle, bizler hayatı zevk alınacak değil katlanılacak bir şey, insanlığı seviyecek değil tiksiniyecek bir şey olarak görmeye başladık.

Nietzsche efendilerin yenilmesini, sadece tehlike kaynağının değil gurur kaynağının da kaybı olarak görür. Efendiler insanların neler başarabileceğini temsil ediyor, bu yüzden hayranlığın yanı sıra korku da uyandırıyorlardı. Efendilerin Hıristiyanlığa geçişiyle, korku ve hayranlığın simgesi Tanrı olmuştur. Fakat benzer şekilde

Karl Marx'ın "Yabancılaşmış Emek" (1844) makalesinde değindiği üzere, Tanrı güçlendikçe insanlık güçsüzleşmiştir. Köleler insan efendiler gibi olmayı isterken Hıristiyanlar insanüstü efendiler gibi olmak istiyor, artık insanlar ne yapabilir diye değil fakat "İsa olsa ne yapardı?" diye soruyorlardı. Efendilerin gölgesinde yaşamak, köleleri onları yenecek kadar akıllı olmaya zorlamıştı; fakat kadir-i mutlak doğaüstü bir varlığın gölgesinde yaşamak, toplum üyelerini ölümden sonraki hayatın tadını çıkarmaya layık olmak için baskılanmaya zorluyordu.

Nietzsche'ye göre, doğaüstü olanın yüceltilmesi ve doğal olanın değersizleşmesi nihilizmin birincil nede- niydi. Deneyim dünyasının ötesinde bir dünyaya, ölümden sonraki yaşama inanmak rahiplerin öğütlediği çileciliği haklı kılmış ve kendine eziyet, kendini inkâr ve feda etmek –eziyet, inkâr ve kurban edilenin gerçek *benlik* olmadığına inanıldığı müddetçe– daha kolay kabul edilebilir idealler hâline gelmiştir. Durum böyleyken, rahipler her ne kadar *bu yaşam* ve *bu dünyanın*, öteki yaşam ve dünyayla kıyaslandığında anlamsız olduğunu öğrettilerse de, toplumu korumak için intiharın günah olduğunu da anlatmışlardır. Başka bir deyişle, ister Sokrates'in ister İsa'nın müridi olsunlar, insanların anlamsız bir Dünya'da, anlamsız yaşamlar sürmek zorunda kalan mahkûmlar olduğu anlaşılmalıdır. Bununla birlik-

te esas fark şuradadır; Hristiyanlıkla beraber insanları kimin hapsettiğini, gardiyanımızın iyi ve yetkin bir Tanrı olduğunu, bu hapishaneyi yaratan O olsa da Tanrı'nın tek amacının mahkûmların iyi davranarak serbest kalıp kalamayacaklarını sınamak olduğunu biliyoruz.

Gördüğümüz üzere, Tanrı güçlendikçe insanlık güçsüzleşmiştir. Fakat aynı zamanda, Tanrı güçlendikçe Tanrı fikri daha çelişkili hâle gelmiştir. Çünkü Tanrı niçin böyle bir hapishane yaratsın? Tanrı iyiyse yarattıklarına niye işkence etsin? Ve madem Tanrı her şeyi biliyor, o hâlde neden yarattıklarını sınaması gereksin? Hristiyanlık böyle sorulara sebep olduğu için, Nietzsche nihilizmi hem “Tanrı öldü”²⁷ hem de “En yüksek değerler kendini değersizleştirir”²⁸ iddialarıyla ilişkilendirir. Tanrı'yı her şeyden sorumlu tutmak, insanlığın omzundan bütün sorumluluğu almaktır; buysa insanın varoluşunu anlamsız kılarken Tanrı'nın bizim varoluşumuz hakkındaki yargısını, dolayısıyla Tanrı'nın varlığını anlamsız hâle getirir. Tanrı fikri, efendileri dine döndürmeye ve uygar bir toplum yaratmaya hizmet etmişti; fakat Tanrı'nın kadir-i mutlak ve âlim-i mutlak olduğu inancı –ki bu inanç toplumu muhafaza amacıyla gereken baskıyı sürdürmek

²⁷ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, İng. çev. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1974) 181-182.

²⁸ Nietzsche, *Will to Power*, 9.

için elzemdi– kendini sonuna kadar idame ettiremedi, zira baskı altındakiler en sonunda Tanrı’yı sadece baskılanmalarının suçlusu olarak görmeye başladılar.

Eğer köleler kendi aşağı konumları yüzünden efendilerden nefret ettilerse, Tanrı’dan nefret etmek için çok daha fazla nedenleri vardı; özellikle de efendilerin yok oluşu kendilerini efendiye dönüştürmediği, bilakis bütün insanlığı köleleştirdiği için. Bu nedenle Nietzsche’ye göre, rahipler insanlığın dikkatini çelmek ve yarattıkları topluma karşı artan hoşnutsuzluktan başka şeylere yönelmek için yöntemler bulmaya çalıştılar. Bu yöntemler insanlığın yıkıcı güdülerini yine yapıcı eylemlere dönüştürmeyi amaçlıyordu; Tanrı’yı ya da toplumu yıkıma uğratmak yerine kendini yok etmek gibi. Nietzsche, *Soykütüğü*’nün üçüncü makalesinde bu yöntemlerden beşini anlatır: Kendini hipnotize etme, mekanik etkinlik, küçük hazlar, sürü örgütlenmesi ve duygu taşkınlığı.²⁹

Kendini hipnotize etmek; meditasyon yaparken, içki içerken ya da YouTube seyrederken olduğu gibi kişinin kendini uyuşturup acıdan kurtarmasının bir yoludur. Mekanik etkinlik; bir patrona itaat etme, rutine bağlı kalma ya da Fitbit’e uyma gibi başkalarının buyruklarını izleyerek karar almaktan kaçınmanın bir yöntemi-

²⁹ Bu yöntemler üstüne daha ayrıntılı tartışma için bkz. Nolen Gertz, *Nihilism and Technology* (Londra: Rowman & Littlefield International, 2018).

Tanrı'yı her şeyden
sorumlu tutmak, insanlığın
omzundan bütün
sorumluluğu almaktır;
buysa insanın varoluşunu
anlamsız kılarken Tanrı'nın
bizim varoluşumuz
hakkındaki yargısını,
dolayısıyla Tanrı'nın
varlığını anlamsız hâle
getirir.

dir. Gönüllü olma, bağış yapma, Tinder’da eşleşme gibi küçük hazlar; güçsüzlük duygusunu önleyerek kişinin kendini güçlü hissetmesini sağlar. Sürü örgütlenmesi, gruplara katılarak yalnızlıktan kurtulmanın yoludur; aynı takımda olmak, aynı kurulda yer almak ya da Facebook’ta olmak gibi. Nietzsche’nin, göreceli “ma-sum” ilk dört yöntemden “suçlu” bularak ayrı tuttuğu duygu taşkınlığı ise; isyan etme, abuk sabuk söylenme ya da Reddit’te esip gürlleme gibi duygu patlamalarına katılarak sorumluluktan kaçmanın bir yoludur.

Nietzsche bu yöntemlerin, nihilizminin derinleşmesi pahasına, toplumsal yıkımı önlediğini saptar. Bu yüzden rahipleri kötü hekimlere benzetir. Rahipler, uygar bir toplumda uygar varlıklar olmaya çalışarak yaşamının insanlığı hasta ettiğinin farkındaydı. Fakat hastalığı sağaltmak yerine, gittikçe daha fazla ağrı kesici vererek yalnızca belirtileri iyileştirmeye çalıştılar. Rahiplerin reçeteleri hastaları uyuşturmaya yaradı fakat bu uyuşukluk yalnızca daha fazla nihilizm üretti, çünkü uyuşukluk da tıpkı çilecilik gibi yaşamın reddidir. Acıdan, karar almaktan, güçsüzlükten, yalnızlıktan ve hesap vermekten kaçınmak; insan olmaktan kaçmaktır. Uyuşmak sadece daha fazla hasta eder, özellikle uyuşmuş başka insanlarla kuşatılmak, insanlığın dönüşümünden daha fazla tiksinnmeye yol açar. Rahipler hastaları daha da has-

ta ederek sadece nihilistleri daha nihilist yapmışlardır.

Rahiplerin reçetesi bizi toplum içinde yaşamaya, toplumun onayladığı değerlere bağlı kalmaya yetecek kadar uyuştururken; Nietzsche'ye göre nihilizmin yükselişyle toplum da toplum değerleri de gittikçe anlamsızlaşmaya başlamıştır. Hâlâ Tanrı'ya yakarmakta fakat "Tanrı" eski anlamını taşımamaktadır; bu artık anlamlı bir eylemden çok -tıpkı biri hapsedildiğinde ["çok yaşa" anlamında] "Tanrı seni korusun" demek gibi- refleks hâlini almıştır. Ancak Nietzsche, nihilizmimiz Tanrı'yı "öldürmüş" olsa da Tanrı'nın toplumda oynadığı rolden vazgeçemediğimize dikkat çeker. Tanrı insanüstü güç rolünü yerine getiremez olduktan sonra bile, yaşamımıza kendimiz anlam vermeye çalışmaktansa yeni insanüstü anlam kaynakları arıyoruz. Böylece dinsel tutkumuz herhangi bir dine bağlı olmasa da o tutkuyu yaşamaya devam ediyoruz.

Buradan hareketle, Nietzsche bilimin din düşmanı olmadığını fakat kendi rahipleri, ayinleri, kutsal metinleri ve yaşama rehberlik eden değer ve idealleriyle yeni bir din, yeni bir anlam kaynağı olduğunu ileri sürer. Bilimin rahipleri (örn. pozitivistler) "nesnellik" gibi bilimsel değerleri insanüstü seviyeye çıkarmış, böylelikle toplumun kendini "aydınlanmış" hissetmesine, Hristiyanlığın "karanlık çağlar"ından ileriye gittiğini

düşünmesine yol açmıştır. “Nesnel” ve “öznel” gibi bilimsel değerlerle karşılaştırıldığında “iyi” ve “kötü” çağ dışı görünebilir, fakat bilimsel değerler yine de dinsel değerlerle aynı amaca hizmet eder. Her iki değerler kümesi de çileci bir yaşam tarzına; benliği inkâr ve feda eden, içgüdüleri “günah” ya da “akıl dışı” oldukları için bastıran bir yaşam biçimine götürür.

Tanrı’nın ölümünün dinin ölümüne yol açmayışı, Nietzsche’yi çalışmalarında nihilizm üstüne daha fazla odaklanmaya sevk etmiştir. Şimdi görebiliyoruz ki, Nietzsche’nin nihilizm tanısı oldukça karmaşık ve geniş kapsamlı olsa da onu esas ilgilendiren insan olmanın anlamından kaçış olarak nihilizm düşüncesi idi. Nietzsche Hristiyanlıkta, Budizmde, felsefe, sanat, bilim ve kültürde bu tür nihilist kaçışlar tespit etmiştir. Nietzsche’nin tanısına göre, bu çok çeşitli nihilist kaçışın ortak yanı, hepsinin de uygar bir toplumda ve korku tehdidi altında değil huzur içinde yaşama isteğinin sonucu ortaya çıkmasıdır.

Nietzsche köle ahlakının nasıl benlik yıkıcı olduğunun, Yahudi-Hristiyan değerlerin ve çileci ideallerin yaşama ne denli düşman olduğunun farkına varmamız için uğraşmıştır. Ancak birçok taraftarı ve tenkitçisinin düşündüğünün aksine, toplumun yıkılmasını ve korku dünyasına, efendi ahlakına dönülmesini savunmuyor-

du. Nietzsche benlik yıkımının yerine toplumsal yıkımı koymanın nihilizmimizi azaltmayacağına inanıyordu; çünkü Tanrı'nın ölümü, bizi birbiri ardına yeni tanrılar aramaya yöneltmişti. Bu nedenle Nietzsche'nin kaygısı siyasî olmaktan çok kişiseldi; zira biz yaşamı kucaklamayıp onu yadsıdığımız sürece hiçbir siyasî akım nihilizmimizi çözemezdi.

Nietzsche'den sonra nihilizm gitgide üstünde felsefî araştırma yapmaya değecek bir konu olarak görülme-ye başladı. Nietzsche nihilizmin yıkıcı olmakla birlikte, günlük yaşamda meditasyon, egzersiz, gönüllülük, sosyalleşme, eğlenme gibi çoğu yapıcı eylemde özendirici bir rolü olduğunu belirtmiştir. Bu yüzden filozoflara, nihilizmi araştırırken günlük yaşamı incelemeyi esinle-miştir. Popüler kültürün nihilizmi yaymak için bir araç gibi görülmeye başlamasıyla, bu tür araştırmalar, nihilist davranışların fark ettiğimizden çok daha dünyevî olduğunu ortaya koymayı hedeflemiştir. Böylece nihilizm gitgide yalnızca akademik bir çalışma olmaktan çıkarak, benlik yıkıcı uygulamaların normalleştirilmesine ve *normal* olanı eleştirenlerin şeytanlaştırılmasına karşı siyasî bir mücadelenin parçası hâline gelmiştir.

NIHİLİZM NE(DEĞİL)DİR?

Nihilizmin ne *olduğunu*, ne *olmadığını* açığa kavuşturarak daha ayrıntılı tanımlayabiliriz. Nihilizmin birbiriyle bağlantılı çeşitli fikirleri kapsayan bir tür şemsiye terim gibi anlaşılabilceğini, Sokrates'ten Nietzsche'ye nihilizm tarihini izleyerek gördük. Fakat bir kez bu fikirleri taramaya başlayınca, "Her şey nihilizm!" tuzağına düşmek kolaydır. Bu da elbette "Hiçbir şey nihilizm değil!" düşüncesine götürür. Dolayısıyla nihilizmi anlamlı bir kavram olarak korumak için, sıklıkla nihilizmle bağdaştırılan ama yine de nihilizmden farklı olan karamsarlık (pesimizm), kinizm ve ilgisizlik (apati) gibi kavramlardan ayırmak gerekir.

Pesimizme (Karamsarlığa) Karşı Nihilizm

İyimserlik umutluluksa, karamsarlık umutsuzluktur. Karamsar olmak "Ne anlamı var?" demektir. Genelde karamsarlık, dünyayı "yarısı boş bir bardak" gibi görmeye benzetilir; fakat bardağın sadece yarısının boş

olduğu bu senaryo, bir karamsar için hâlâ fazla umutlu sayılabilir. Karamsarin kuyuya düştüğü ve birinin onu kurtarmayı önerdiği bir senaryoda, karamsar muhtemelen, “Niye zahmet edesin ki? Ha kuyunun içinde ha dışında, nasıl olsa hepimiz öleceğiz,” diye cevap verir. Başka bir deyişle, karamsarlık karanlık ve kasvetlidir. Fakat bu nihilizm değildir.

Aslında geçen bölümde gördüğümüz üzere, karamsarlığın nihilizmin *karşısı* olduğunu bile söyleyebiliriz. Nihilizm gibi karamsarlığın da umutsuzluktan çıktığı düşünülebilir. Ölüm olgusu, arzularımızın hüsrana uğraması, eylemlerimizin istenmeyen sonuçları, siyasî liderlerin attığı tweetler; bunların hepsi ya da her biri bizi nihilizme ya da karamsarlığa götürebilir. Bu iki yolun birbirinden ayrıldığı nokta, umutsuzluğumuzun üstüne düşünüyor muyuz yoksa ondan saklanıyor muyuz sorusundadır.

Bir karamsarla birlikteyseniz bir karamsarla birlikte olduğunuzu bilirsiniz. Fakat bir nihilistle birlikteyken bu konuda hiç fikriniz olmayabilir. Hattâ kendiniz nihilist olabilir ve bunu bilmeyebilirsiniz. Böylesi bir bilinç yokluğu nihilizmin özelliğidir, zira nihilizm umutsuzluk üzerinde durmaktan ziyade ondan saklanmakla ilgilidir. Woody Allen bu farkı *Annie Hall* (1977) filminde şöyle canlandırır; kendini (öteki-beni) temsil eden Alvy Singer, yolda çevirdiği bir çiftten nasihat ister:

Bir karamsarla
birlikteyseniz bir
karamsarla birlikte
olduğunuzu bilirsiniz.
Fakat bir nihilistle
birlikteyken bu konuda hiç
fikriniz olmayabilir. Hattâ
kendiniz nihilist olabilir ve
bunu bilmeyebilirsiniz.

ALVY (*Kaldırımında birbirine sarılan, modaya uygun giyinmiş genç bir çiftte doğru yürür.*) Siz, siz gerçekten mutlu bir çiftte benziyorsunuz. Ah ha... öyle misiniz?

GENÇ KADIN Evet.

ALVY Hah! Peki ... bunu neye bağlıyorsunuz?

GENÇ KADIN İlı, ben çok sığ ve boşum. Bir fikrim ve söyleyecek ilginç bir şeyim yok.

GENÇ ADAM Ben de aynen öyleyim.

ALVY Anlıyorum. Pekâlâ, bu çok ilginç. Demek bir çıkış yolu bulmayı başardınız, ha?

GENÇ ADAM Doğru.³⁰

Alvy Singer karamsardır. Genç adamla kadınsa nihilist.

Bu sahnenin en aydınlatıcı tarafı, bir karamsaların bir nihilistin kimliğini nasıl ortaya çıkarabildiğini göstermesidir; aynı şekilde Alman filozof Arthur Schopenhauer'ın karamsarlığının Nietzsche'nin kendi nihilizmini keşfetmesine yardımcı olduğu ileri sürülebilir. Alvy karşılıklarına çıkmadan önce buradaki çift de mutluluk içinde sığ ve boştu. Ancak Alvy mutluluklarını açıklamalarını istediğinde sığ ve boş olmaktan çıktılar; düşlerinden uyanıp benliklerinin bilincine vardılar. Nihilizmlerini açığa çıkaran *mutlu olmaları* değil, niçin

³⁰ Woody Allen, *Four Films of Woody Allen* (New York: Random House, 1982), 64.

mutlu olduklarını bir karamsara açıklama girişimleri-
dir. Görünüşte onlar birbirini bulmuş ruh eşleridir. Fa-
kat her şeyleri yüzeyseldir. Biraz derine inme girişimi
derinde hiçbir şey olmadığını gösterir. İşte bir karam-
sar, tam olarak, böyle mutlu bir çiftle karşılaştığında
“Niçin?” diye sorarak onların hiçliklerini ortaya çıkaran
kişidir.

Eğer daha önce ileri sürdüğüm gibi nihilizm ve ka-
ramsarlık karşıtsa, o hâlde nihilizm iyimserliğe daha
yakındır. Bardağı yarıya kadar dolu görmek, eksik ola-
na odaklanmak yerine sahip olduğumuz şeylerle mutlu
olmamız gerektiğini düşünmektir. Fakat sahip olduk-
larımızla yetinmek, kayıtsız kalmanın ve eksiklerimizi
görmezden gelerek değişim arayışından kaçınmanın
bir yolu olabilir. Benzer şekilde sonunda her şeyin iyi
olacağına, tünelin ucunda mutlaka ışık bulunduğuna
inanmak da yaşamın teleolojik olduğuna, yani dene-
yimlediğimizin ötesinde görünmeden işleyen bir amaç
ya da hedefin –Tanrı ya da adalet– varlığına inanmaktır.

İnsanüstü hedeflerin ve insanüstü amaçların varlığı-
na inandığımızda, insanî hedefleri ve amaçları gözden
yitiririz. Benzer şekilde, Martin Luther King Jr. gibi birini
ermiş ya da peygamber statüsüne yükselttiğimizde onu
yalnızca bir ölümlüden fazlası sayar, böylece kendimizi
onun seviyesine ulaşma sorumluluğundan kurtarıyoruz;

Çünkü nasıl olsa yine onun gibi birinin geleceğini umut etmemiz yeterlidir. Eğer iyimserlik bizi umursamaz hâle getiriyor, iyi bir şey olmasını ya da başkalarının iyi bir şey yapmasını beklemeye yöneltiyorsa, bizi hiçbir şey yapmamaya sevk eder. Başka bir deyişle, nihilizme benzeyen karamsarlık değil iyimserliktir.

Kinizme Karşı Nihilizm

Antik Yunan'da kinik; köpek gibi yaşayan kişiye (Yunanca *kynikos* "köpek gibi" anlamına gelir) veya daha açık anlatmak gerekirse, sosyal yapıntı olarak gördüğü şeylere uymak yerine kinik felsefeye göre doğaya sadık kalarak yaşayan kişiye denirdi. Benzer şekilde günümüzde kinik, topluma tepeden bakan ve onu sahte gören kişidir; fakat bunun nedeni toplumu yapay bulması değil, toplumu oluşturan kişileri yapmacık bulmasıdır. Kinik olmak, insanlar hakkında en kötüsünü düşünmektir; ahlaki sahte tavırlardan ibaret saymak ve başkalarına yardım ediyor gibi görünen kişilerin bile aslında sadece kendi faydaları için hareket ettiklerini varsaymaktır. Yalnızca kişisel çıkara inanan kinikler, hiçbir şeye inanmıyor gibi görünürler. Dolayısıyla kinizm, nihilizm gibi görünebilir. Fakat nihilizm değildir.

Kinizm de karamsarlık gibi olumsuzluğa dairdir. Ancak karamsarlık, umutsuzluğa ve ölüm karşısında yaşamın anlamsız olduğu duygusuyla ilgiliyken, kinizm umutsuzluktan ziyade küçümsemeyle bağlantılıdır. Bir kinik *yaşamı* anlamsız bulduğunu değil, *insanların yaşamla ilgili taleplerinin* anlamsız olduğunu söyler. Kinik kişi yaşamdan haz bile alabilir. Özgeciliğin (diğerkâmlığın) var olduğunu veya siyasetçilerin fedakâr kamu hizmetlileri olduğunu savunanlarla alay etmekten bilhas-sa zevk duyar ve insanlardaki iyiyi görmeye çalışmamız gerektiği düşüncesini özellikle gülünç bulur.

Karamsarlar nihilist değildir, çünkü karamsarlar umutsuzluktan kaçınmak yerine onu kucaklarlar. Kinikler nihilist değildir, çünkü kinikler sahtelikten sakınmak yerine ona sarılırlar. Umutsuzluktan kurtulmanın püf noktası; insanların iyi olabileceğine, iyiliğin ödüllendirildiğine ve bizim başımıza gelmese de ödüllerin var olabileceğine inanma arzusudur. Fakat bir kiniğe göre böyle bir inanma arzusu, naif ve safdil olmaya ve yönlendirilmeye gönüllü olmaktır. Kinik bu gibi inançlarla, muhakkak yanlış olduklarını bildiğinden değil, fakat böyle inançların kesinlikle doğru olduğunu iddia edenlerin temsil ettiği tehlikenin bilincinde olduğu için alay eder.

Bir skeptik (kuşkucu) karar vermeden önce kanıt bekler. Kinik ise kanıtlara güvenmez, zira hiç kimse-

nin nesnellikle kanıt sağlayabileceğine inanmaz. Kinik aldatılma riskini almaktansa kuşkuda kalmayı yeğler, böylece aldatılmayı göze alanları safdil bulur. Bu nedenle tıpkı bir pesimistin, kendilerinde karamsarlık olmadığını savunmak zorunda bıraktığı insanların nihilizmini ortaya çıkarması gibi, bir kinik de diğer insanları kendilerinde kinizm olmadığını savunmak zorunda bırakarak nihilizmlerini gözler önüne serer.

Belki de bir kiniğin ifşa yeteneğine en iyi örnek, Platon'un *Devlet*'inin ilk kitabında yer alan, Thrasymakhos ile Sokrates arasındaki tartışmadır. Thrasymakhos önce Sokrates'i adaletin tanımı konusunda başkalarını sorguladığı için alaya alır, ardından da adaletin gerçekte ne olduğunu anlatmak için para ister. Ortalık yatışınca, adaletin zayıfı sömürme amacıyla güçlüler tarafından icat edilmiş bir oyun olduğunu ve güçlülerin itaati topluma adalet diye kabul ettirerek iktidarı elinde tuttuğunu söyler. Thrasymakhos daha ileri giderek, insanların yakalanıp cezalandırılmaktan korktukları zamanlar hariç her fırsatta adaletsiz davrandıklarını öne sürer ve adaletsizliğin adaletten daha iyi olduğu sonucuna varır.

Sokrates siyasî liderleri, gücü olan ancak gücünü kendisi için değil başkaları yararına kullanan hekimlere benzeterek bu tanımı çürütmeye çalışır. Thrasymakhos, Sokrates'in ispatlarını ötekilerin yaptığı-

ğı gibi kabul etmez ve karşı tezine karşı çıkar. Sokrates'i safdil olmakla suçlar ve onu çobanın koyunları *kesmek için şişmanlattığını* anlamayan fakat *iyiliğinden* koruyup beslediğini zanneden bir koyuna benzetir. Sokrates, Thrasyamakhos'a adalet tanımının yanlış olduğunu kesinlikle kabul ettiremez. Thrasyamakhos'un kinizmi gerçekten öyle zorlayıcıdır ki; Sokrates *Devlet*'in devamında adaletin adaletsizlikten daha iyi olduğunu kanıtlamak için, adaletsizliğin ruh üstündeki etkileri hakkında metafizik iddialar öne sürerek adaletsiz insanların görünüşteki başarılarını çürütmeye uğraşır. Böylece Sokrates, görünen dünyadaki kinizme ancak gözle görülmeyen dünyadaki inançla karşı çıkabilir ve gözle görülmeyen dünyanın görünen dünyadan *daha gerçek* olduğunu savunur. Başka bir ifadeyle, Sokrates'in nihilizmini ortaya çıkaran Thrasyamakhos'un kinizmidir.

Burada nihilizmin aslında kinizm yerine idealizme çok daha yakın olduğunu görebiliriz. Kinik kişi kendisini; insanların niyetlerini değil eylemlerini önemseyen, neye erişmek istediklerine değil ne yaptıklarına odaklanan, gelecekte başarısızlığa uğrayabilecek vaatlere kapılmamak için geçmişin gerçekleşmemiş vaatlerini aklında tutan bir gerçekçi olarak tanıtır. Ne var ki, idealistler kinizmi iflah olmaz derecede olumsuz bularak

reddeder. Niyete, umuda ve geleceğe odaklanan bir idealist, kinik kişinin olumsuzluğuna olumlu bir yaklaşımla karşı durabilir. Fakat idealistler kinizme karşı çıkarak gerçekliğe de mi karşı çıkmaktadır?

Sokrates'te gördüğümüz üzere, idealistler kiniklerin gerçeklik görüşüne meydan okuyamaz; bunun yerine alternatif bir gerçeklik, düşünce gerçekliği oluşturmak zorunda kalırlar. Bu düşünceler gerçeklik hakkında tutarlı mantıksal bir hikâye oluşturabilir, fakat düşüncelerin hikâyeden fazlası olduğunu hiçbir şekilde garanti edemez. İdealistler, gerçekliğin nasıl olması *gerektiği* üstünde daha fazla durdukça, nasıl *olduğuyla* gitgide daha az ilgilenirler. İdealistlerin ütöpik görüşleri kiniklerin distöpik düşüncelerinden daha ilginç olabilir fakat distöpik fikirler en azından *bu dünyaya* odaklanmıştır. Oysa ütöpik görüşler tanım gereği, *var olmayan* bir dünyaya odaklıdır. Bu nedenle, bu dünyaya ilişkin kinizmi reddetmek için hayalî dünyaya yönelik idealizmi kullanmak nihilizme girer.

Apatiye (İlgisizliğe) Karşı Nihilizm

Nihilizm; pesimizm ve kinizmin yanı sıra sıklıkla apatiye (ilgisizlikle) ilişkilendirilir. Apatetik olmak pathos'u olmamak; duygusuz, tutkusuz olmaktır. Zaman zaman hepimiz belli bir tercihte bulunmadığımız almasıklarla ("İtalyan mı yemek istersin, Çin mi?") karşılaşırken, ilgisiz kişi böyle bir taraftsızlığı hep yaşar. İlgisizlik her şeye kayıtsız görünmektir. Pesimist umutsuzluk hissederek, kinik küçümseme; fakat apatetik birey hiçbir şey hissetmez. Başka bir ifadeyle, apati nihilizm gibi görülür fakat nihilizm değildir.

İlgisizlik bir tutum ("Ben *onu* umursamıyorum.") ya da kişilik özelliği ("Ben *hiçbir şeyi* umursamıyorum.") olabilir. Ancak her iki durumda da apatetik birey, kişisel duygusunu (daha doğrusu *duygusuzluğunu*) dile getirmez ve başkalarının nasıl hissetmesi (yahut *hissetmemesi*) gerektiğiyle ilgili iddiada bulunmaz. Apatetik birey, diğer insanların –bir şey hissediyorlarsa– farklı şeyler hissettiklerini mükemmelen anlar. Ve kendisi hiçbir şey hissetmediği için, diğerlerini kendisi gibi hissetmeye ikna etme isteği duymaz. Başkaları umursayabilir ama ilgisiz birey umursamaz ve bu yüzden başkalarının umursamasını da umursamaz.

Yine de ilgisizlik, umursayanlar tarafından sıklıkla

onur kırma, aşagılama, azarlama gibi görülür. Örneğin, MTV'nin *Daria* adlı dizisinde (1997-2002) "son derece apatetik"³¹ bir liseli olan Daria Morgendorffer ile arkadaş Jane Lane arasında şu konuşma geçer:

DARIA Okulda bir facia oldu ama herkes beni düşünüyor. Popüler bir oğlan öldü ve şimdi de mutsuz piliç olarak ben popülerim. Fakat ben mutsuz değilim. Sadece onlara hiç benzemiyorum.

JANE Bu seni sahiden düşündürüyor.

DARIA Saçma. Çok sağ ol.

JANE Hayır! İşte bunun için seninle konuşmak istiyorlar. "Hep mutsuzsun Daria," dediklerinde söylemek istedikleri şey şu: "Düşüncelisin Daria. Bunu görebiliyorum çünkü gülümsemiyorsun. Şimdi şu oğlan öldü ve bu beni düşündürüyor, başımı ağrıttıyor ve gülümsemi önlüyor. Öyleyse normal bitkisel konumuma dönene dek, söyle bana Daria, durmadan düşünmekle nasıl baş ediyorsun?"

DARIA Peki. Öyleyse niçin beni görmezden geliyorsun?

JANE Çünkü düşünmemeye çalışıyorum.³²

³¹ http://daria.wikia.com/wiki/Daria_Morgendorffer.

³² Glenn Eichler, "The Misery Chick," *Daria*, MTV, 21 Temmuz 1997.

Böylece apatetik birey de tıpkı pesimist ve kinik gibi diğerlerindeki nihilizmi ortaya çıkarabilir, ancak pesimist ve kiniklerin aksine bunu fiilen çabalamadan yapar. Pesimist ve kinikler diğerlerini karamsar ve kinik olmadıkları için sorgularken, apatetik bireyin kendisi başkaları tarafından sorgulanan, duygu (*pathos*) yokluğunu açıklaması istenendir. Umursayan kişi apatetik bireyin ilgisini çekmeye çalışırken *niçin* umursadığını anlatmak zorunda kalır; bu açıklama da o kişinin umursama sebebinin ne kadar anlamlı (ya da anlamsız) olduğunu ortaya koyabilir.

Apatetik birey umursamazdır. Ne var ki *umursamak*, *hiçbir şeyi umursamamakla* aynı şey değildir. Apatetik birey hiçbir şey hissetmez. Ama nihilistin duyguları vardır. Ancak nihilistin duygularının olduğu şeyin kendisi *hiçliktir*. Ve hattâ nihilistin böyle güçlü duyguları, hiçlik olan bir şeye karşı böylesine kuvvetli hisleri olabildiği için nihilist ilgisiz değildir ve ilgisiz olamaz. Nihilistler sempati, empati ve antipati duyabilir fakat ilgisiz (apatetik) olmazlar.

Nietzsche, “merhamet ahlakı”³³ dediği şeye karşı nihilizmde etkin olan duyguları göstermeye çalışır. Merhamet ahlakı, ihtiyacı olanlara acımanın faydalı olduğuna inanır, özellikle de muhtaçlara böyle bir acı-

³³ Nietzsche, *Genealogy*, 19.

ma hissi duyup yardım etmek iyidir. Fakat Nietzsche'ye göre çoğu zaman yardım etme isteğini tetikleyen şey, başkalarının muhtaç durumu sayesinde kendimizi görebilmemiz, ötekilere yardım edecek kadar *güçlü* hissetmemizdir.

Nietzsche'ye göre merhamet ahlakı başkalarına yardım etmekle ilgili değil, başkalarını alçaltarak kendini yükseltmekle, diğerlerini bizde olmayan –aksine ne çok şeye sahip olduğumuzu ortaya çıkaran– muhtaçlıklarına indirgemekle ilgilidir. Merhamet, kendimizi olduğumuzdan ve muhtaçlardan daha iyi hissettirip gerçeklikten kaçmamıza izin verdiği sürece nihilistçedir. Sonuç olarak, belki de sadece daha şanslı veya daha ayrıcalıklı olduğumuzu kabul etmekten kaçınabiliriz.

Merhamet ahlakı bizi acımaya ve bu duyguyla kendimizi iyi hissetmeye sevk eder. Böyle duygular hiçbir şey hissetmemekten daha kötüdür; çünkü eğer acıma duygusuyla kendimizi iyi hissediyorsak, öncelikle bu tür acınası durumlara yol açan sistematik adaletsizlikleri sona erdirmek yerine sadece acıdığımız bireylere yardım etmeye güdüleniriz. İlgisizlik, duygularımızın bizi körleştirmesinden kurtarıp adaletsizlikleri daha açık görmemizi sağlarken; merhamet muhtaçlara yardım etmemize imkân veren koşulları devam ettirerek adaletsizliği sürdürmemize sebep olur, yalnızca *muh-*

taç gördüğümüz kişilere yardım ederek kendimizi *iyi* hissetmemizi sağlar.

Yine de bu, ilgisizliğe erişmeye ve kendimizi hiçbir şey hissetmeyecek hâle getirmeye çalışmamız gerektiği anlamına gelmiyor. Stoacılık ve Budizmin popüler yorumları; sükûneti, soyutlanmayı ve hissettiklerimizi *hissetmemeye* çalışmayı savunur. Kişinin kendini hissiz olmaya zorlaması nihilistçedir, çünkü bunu yapmak duygularımızla yüzleşmektense onları geçiştirmektir. Bu yüzden, apatetik *olmak* ile apatetikleşmek arasında önemli bir fark vardır; çünkü bu, dünyaya öyle baktığımız için ilgisiz olmakla, duygularımız ve bağlılıklarımızdan sıyrılmak istediğimiz için duyarsızlaşmak arasındaki farktır. Benzer şekilde, Stoacılıktan ya da Budizmden dolayı değil ama hipsterizm nedeniyle soyutlanmak; kişinin kendinden, yaşamdan, gerçeklikten kopmaya çalışmasıdır. Yani *ironi* peşinde koşmak da, *ilgisizlik* ya da *nirvana* peşinde koşmak kadar nihilistçe olabilir.

NİHİLİZM NEDİR?

Önceki bölümde nihilizmin gerçeklikle yüzleşmek yerine ondan kaçmakla, bu dünyayı kabullenmek yerine başka dünyalara inanmakla ve zayıflıklarımızı kabul etmek yerine kendimizi güçlü hissetmeye çalışmakla ilgili olduğunu gördük. Böylece nihilizm; karamsarlık, kinizm ve ilgisizlikten çok iyimserlik, idealizm ve simpatie yakındır. Ve yine gördük ki; karamsarlık, kinizm ve ilgisizlik nihilizmi ortaya çıkarmaya yarayabilir, çünkü böyle olumsuz yaşam biçimleri insanları daha olumlu yollar aramaya yöeltebilir. Böyle bir sonuç, yaşamın anlamı olduğunu savunan bir felsefenin,³⁴ yaşamın anlamsız olduğunu iddia eden bir felsefeden daha nihilistçe³⁵ olduğunu düşündürür.

Yine de birçokları için nihilizm sadece, yaşamın anlamlı olduğunu reddetmektir. Donald Crosby, 1988'de yayımlanan *The Specter of the Absurd: Sources & Criti-*

³⁴ Örn. bkz. Julian Baggini, *What's It All About? Philosophy and the Meaning of Life* (Londra: Granta Books, 2004).

³⁵ Örn. bkz. Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation: Cilt 1*, İng. çev. Christopher Janaway (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

cisms of Modern Nihilism (Absürdün Hayaleti: Modern Nihilizmin Kaynakları ve Eleştirileri) başlıklı yapıtında, nihilizmin beş farklı türünü ayımlayan bir tipoloji sunar. Crosby şöyle der:

Bu bölümde tartışılan nihilizm tiplerinde, nihilizm teriminin ima ettiği üzere ortak bir olumsuzlama ya da yadsıma tutumu vardır. Her tip, insan yaşamının önemli bir yanını yadsır. *Siyasal nihilizm*, halihazırda yaşamın içinde sürdüğü siyasî yapılar gibi bu yapıları besleyen toplumsal ve kültürel görüşleri de olumsuzlar. Yapıcı seçenekler veya bu seçeneklere nasıl ulaşılacağı hakkında pek az görüş içerir ya da hiçbir görüş içermez. *Ahlakî nihilizm*, ahlakî yükümlülük duygusunu, ahlak ilkelerinin nesnelliğini ya da ahlakçı bakış açısını yadsır. *Epistemolojik nihilizm*; tek bir birey, grup ya da kavramsal tasarıyla tamamen sınırlandırılmamış veya sınırsız onba bağlı olmayan doğruluk ya da anlamlar gibi bir şeyin var olabileceğini yadsır. *Kozmik nihilizm*, temel insanî kaygılara karşı kayıtsız ya da düşmanca bulduğu doğanın anlaşılabilirliğini veya değerini yadsır. *Varoluşsal nihilizm* ise yaşamın anlamını olumsuzlar.³⁶

Crosby'nin gösterdiği üzere, nihilizmin farklı tiplerini ayırmaya çalışırken bile “her tip, insan yaşamının önemli bir yanını yadsıdığı” için, sonunda hepsinin “varoluşsal nihilizm” içinde birleşmesini önlemek neredeyse imkânsızdır. Bu da nihilizmin neden sadece kinizm gibi kişilik özellikleriyle değil, görecilik gibi fel-

³⁶ Donald Crosby, *The Specter of the Absurd: Sources & Criticisms of Modern Nihilism* (Albany: State University of New York Press, 1988), 35.

sefî tutumlarla da sıkça ilişkilendirildiğini açıklamaya yardım eder. Ancak nihilizmin farklı tiplerini “olumsuzlama ya da yadsıma tutumu” olarak ele almanın, nihilizmi sadece *bireysel* bir kaygı gibi göstererek önemini azaltma etkisi yaratacağını bilmeliyiz.

Bu sebeple, nihilizmin anlamı konusunda kesin bir anlayışa varmamız gerekmektedir. Örneğin nihilizm bir tutum mu, kişilik özelliği mi, felsefî tavır mı yoksa büsbütün farklı bir şey midir? Böyle bir anlayışa erişmek için, bu bölümde nihilizmi düşünmenin dört yolunu inceleyeceğim. Nihilizmin doğası hakkındaki bu felsefî yaklaşımların her biri, nihilizmin sadece ne olduğunu değil, fakat aynı zamanda niçin –ve yalnızca bireyler için değil bütün dünya için– tehlikeli olabileceğini açıklamaya yarayabilir.

İnkâr Olarak Nihilizm

Çağdaş analitik filozof James Tartaglia, *Philosophy in a Meaningless Life: A System of Nihilism, Consciousness and Reality* (Anlamsız Bir Yaşamın Felsefesi: Nihilizm, Bilinç ve Gerçeklik Sistemi, 2016) kitabının başlığında ilan ettiği üzere, yaşamın anlamsız olduğuna inanır. Tartaglia, nihilizmi yaşamın anlamlı olduğunun inkârı

olarak tanımlar, dolayısıyla kendini de nihilist olarak tanıtır. Bununla birlikte, gerçeklik üstüne olgusal bir önerme olarak gördüğü nihilizmi, kötü ya da olumsuz bir şey veya kötü ya da olumsuz eylemlere yol açan bir şey olarak düşünmenin yanlış olduğunu ileri sürer. Tartaglia yaşamı satranç oyununa benzetir; oyunun kendisi anlamsız olsa da içindeki hamlelerin anlamlı olduğuna değinir, benzer şekilde yaşamın *kendisi* anlamsız olsa da yaşamlarımızda anlam bulabileceğimizi söyler. Doğrusu Tartaglia, yaşamın anlamlı olduğuna dair hiçbir kanıt ya da sebep bulunmasa bile günlük yaşamlarımızda anlam bulduğumuzu, bu nedenle yaşamın anlamsızlığını bir çeşit varoluşsal ya da ahlakî felaket varsaymamamız gerektiğini kabul eder.

Tartaglia'ya göre nihilizm kuralcı olmaktan çok açıklayıcıdır. Ona göre, günlük yaşam “çerçevesi” içinde dünyaya dalmış hâldeyken, belirli biyolojik ve toplumsal koşullarda, anlamlı bulduğumuz şekilde hareket etmeye yönlendiriliyoruz. Sonra da davranışlarımızın anlamı varsa davranışlarımızın anlamının da bir anlamı olduğunu varsayarak, yaşam parçalarının anlamıyla bütün yaşamın anlamı arasında benzerlik kuruyoruz. Ne var ki, Heidegger'i takip eden Tartaglia, kaygı ve iç sıkıntısı deneyimlerimizde nihilizme “uyum sağlama”, kendimizi günlük çerçevelerden kurtarma ve bu çerçe-

velerin anlamsızlığını ve saf olumsuzluğunu görme yeteneğimizi fark eder. Yine de Nietzsche'nin tersine, kaygı ve iç sıkıntısından uzaklaşıp tekrar bu çerçevelere dabilmemizi, nihilizmde hiçbir pratik ya da güdüleyici güç bulunmayışının kanıtı olarak görür. Dolayısıyla Tartaglia, Nietzsche'yi, nihilizmi basit bir *olgu*, kolayca *göz ardı edebileceğimiz* ve ettiğimiz bir olgu olarak kabul etmek yerine, *tehlikeli* ve *üstesinden gelinmesi* gereken bir şey gibi gördüğü için eleştirir.

Tartaglia'nın nihilizme karşı deflasyonist yaklaşımı, onun nihilizme odaklanan bütün diğer filozoflarda, nihilizmin önemi konusunda abartılmış bir yaklaşım bulmasına yol açar. Tartaglia'ya göre, günlük hayatımızda yaşamın anlamı sorusunun anlamlı olduğunu düşünmek bir tür sınıflandırma hatasıdır. Yaşamın anlamlı olup olmadığı Tartaglia için metafizik bir sorudur, dolayısıyla nihilizmin olumsuz ya da tehlikeli olduğuna inanan filozoflar, metafiziğin filozoflar kadar sıradan insanların da günlük yaşamında önemli olduğu yanılışına kapılmışlardır.

İç sıkıntısı ve kaygı faaliyetlerimizin anlamsızlığını açığa vurabilir, fakat halkın –yani filozof olmayanların– sıkıntı ve endişe duymayı bırakıp yaşamlarına devam edebilmesi Tartaglia'yı şu sonuca götürür: Nihilizm gerçeği bize, bizi intihara meyilli ya da ahlaksız yap-

madan gösterilebilir. Eğer insanlar nihilizm gerçeğini keşfettikten sonra intihara yatkın ve ahlaksız olurlarsa, Tartaglia'ya göre bu nihilizm yüzünden değil, insanların daha önce etkisi altında kaldıkları yanılsamadır. Nihilizm gerçek olduğu hâlde yaşamımızı sürdürmek ve iyi olmak isteseydik, nihilizm gerçeğini keşfetmekle, yanlış bir metafizik inanç yerine doğru bir metafizik inanç koymamızı dışında hiçbir şey değişmezdi.

Tartaglia eğer insanlar iyi olmaya çalışır, canları sıkılır, yaşamı anlamsız bulur, sıkılmayı bırakır ve yeniden iyi olmaya çalışırlarsa, bunun bir yanılgı olduğunu düşünür: Nietzsche ve onu izleyen herkesin düştüğü, nihilizmin üstümüzde gücü olduğuna inanma yanılgısı. Tartaglia şöyle yazar:

Nietzsche'nin ve daha birçok filozofun, inancın genel amaçlar içindeki motive edici ve manevi önemini çok abarttığını düşünüyorum. Ne de olsa böyle bir inanç, bağlayıcı bir çerçeve için esas değildir; öyle olsaydı, nihilizmi duymuş olacağımız bile şüpheliydi, zira kimse onun hakkında yazacak kadar motive olmazdı. Belki böyle bir inanç bazı dindar insanların, özellikle de ahlakî alanda, bağlayıcı çerçeveleri için çok önemlidir. Fakat bu her zaman gerekli olamaz, çünkü insanlar bazen inançlarını yitirir ama yola devam ederler.³⁷

³⁷ James Tartaglia, *Philosophy in a Meaningless Life: A System of Nihilism, Consciousness and Reality* (Londra: Bloomsbury Academic, 2016), 38.

Tartaglia, eğer insanlar inançlarını yitirip yine de eskisi gibi devam edebiliyorlarsa, inancın insanların – ya da Nietzsche gibi filozofların– varsaydığı kadar “gerekli” olmadığını iddia eder.

Ne var ki, “Nietzsche ve daha birçok filozof” hakkındaki bu eleştiri, Nietzsche ve daha birçok filozofun nihilizm çözümlemesinde odaklandığı şeyin yanlış anlaşılması yüzündendir; zira Nietzsche’yi ve izinden gidenleri ilgilendiren tam da “devam edebilme” yeteneğimizdi. Bu filozoflar, nihilizmin gerçeklik hakkında bir olgu saptaması, hakkında gerçeklik iddiasında bulunulan bir şey olduğunu düşünmüyorlardı. Nihilizm daha ziyade gerçekliğe tepki olarak görülüyordu. Nietzsche’ye göre yaşamın anlamsız olduğunu keşfetmek nihilizm değil; bilakis yaşamın anlamsız olduğunu keşfedip *buna rağmen yaşamaya devam etmek* nihilizmdi. Tartaglia’nın nihilizme karşı gösterdiği yol –sıkılmayı ya da endişelenmeyi bırakıp yeniden günlük hayatımıza dalmak– tam da Nietzsche’nin nihilizmden anladığı şeydir. Başka bir deyişle, Nietzsche’nin üstesinden gelmemizi istediği şey, Tartaglia’nın “nihilizm”le kastettiği değil, “yaşam”la kastettiği şeydir.

Tartaglia nihilizme bir matematik probleminin çözümü gibi bakar. Eğer matematiği anlamlı, pi sayısını kozmik olarak önemli buluyorsanız elinizde bir problem

vardır; nihilizmle çözülebilecek bir problem. O zaman nihilizm matematiğin doğruluğunu etkilemez, sadece matematikten yanlışlıkla türettiğimiz metafizik çıkarımların doğru olmadığını ortaya koyar. Ve metafizik çıkarımlar çoğu insanın hayatının büyük kısmında tasalandığı şeyler olmadıkları için, nihilizm de çoğu insanın hayatının büyük kısmında tasalandığı bir şey değildir.

Ancak Nietzsche için, daha önce de gördüğümüz gibi, nihilizm dünyanın ardında ne olduğuyla değil, dünyada ne olduğuyla ilgilidir. Ona göre yaşamın anlamsızlığı evrenin doğasından değil, kültürümüzün doğasından gelir. Hayat anlamlıdır ama sadece *yaşarsak*. Fakat anlamlı bir şekilde yaşamak –insan gibi, bize dayatılan değerlere göre değil kendi değerlerimize göre yaşamak– kültürümüzü ve kültürümüz sayesinde güçlü olanları tehlikeye atar. Bu yüzden gücü elinde tutanlar toplumu korumak için, ahlaklı olmanın tek bir yolu bulunduğuna, onun da benlik denetimi olduğuna bizi inandırmışlardır. İtkilerimizi, tutkularımızı, içgüdülerimizi denetlemeyi öğreniyor ve medeni yetişkinler olarak günlük hayatımızı sürdürüyoruz. Ancak bunu böyle yaşamlar *istediğimizden* değil, böyle yaşamlar *istememiz gerektiğine* inandırılarak yetiştirildiğimiz için yapıyoruz. Nietzsche'ye göre bizi nihilist yapan, *istememiz gereken* hayatlar sürmeye çalışmamızdır; bu

nedenle ölümü, özgürlük –yaşamdan, kültürümüzün yaşam olarak tanımladığı ve Tartaglia’nın yaşam dediği şeyden kurtuluş– gibi görürüz.

Tartaglia hayatımızın anlamsız olduğunu görür, fakat bunu bir gerçeklik olgusu olarak kabul eder. Bu kabul onu, bu konuyu düşünmemeye çalışmamızı ve anlamsız hayatlarımıza geri dönmemizi savunmaya iter. Tartaglia şöyle yazar:

Nihilizm gerçeğini kavradıktan sonra ne yapmamız gerektiği sorusuna gelince, Lin-Chi’nin şu tavsiyesi oldukça anlamlı olabilir: “Sadece sıradan davran, özel bir şey yapmaya çabalama. Bağırsaklarını çalıştır, çişini yap, giyin, pirincini ye ve yorulursan yat aşıya.”

Tartaglia’nın yaşamlarımızı sürdürme yolu olarak kabul ettiği şeyi, Nietzsche kelimenin tam anlamıyla nihilizm olarak görür. Tartaglia, nihilizmin inkâr içinde yaşamakla ilgili olduğu düşüncesinde Nietzsche’yle hemfikir görünebilir; fakat Nietzsche’nin “inkâr”la kastettiği, Tartaglia’nın “kabul”le kastettiği şeydir. Tartaglia’nın nihilizmi önemsiz bir mesele olarak ele alması, yaşamın da önemsiz bir mesele gibi görülmesiyle sonuçlanır.

Ölümün İnkârı Olarak Nihilizm

Nihilizmin ne anlama geldiğine dair daha derin bir anlayışa erişmek için, yaşamın anlamı hakkında varoluşçuluk felsefesinde bulunabilecek türden engin bir kavrayış aramamız gerekir. Varoluşçuluk, Danimarkalı filozof Søren Kierkegaard'ın yapıtlarına kadar uzanabilir. *Korku ve Titreme* (1843), *Kaygı Kavramı* (1844) ve *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* (1849) gibi eserlerinin sadece başlıkları bile varoluşçulukla birlikte anılan ölümlülük, inanç ve ikiyüzlülük gibi kaygı dolu temaları çağrıştırır. Alman filozof Martin Heidegger de varoluşçuluğun önemli kurucularındandır. Heidegger varoluşçuluğu eleştirse de yapıtları varoluşçular üstünde tesirli olmuştur. Özellikle etkili olan *Varlık ve Zaman*'da (1927), bizi “sahici” insan hâline getirecek ölümle yüzleşme kaygısından kaçınmak için, anlamsız gevezeliklerle doldurduğumuz günlük hayatın “sahteliği”ni inceler.

Ancak varoluşçuluk çoğu zaman Fransız filozoflarla, sigara tütürüp şarap içmeyle ve ölüm saplantısıyla ilişkilendirilir. Bunların hiçbiri yanlış değildir, fakat ilgimizi varoluşçuların ne hakkında yazdığından çok kim olduklarına yöneltir. Gerçekten de varoluşçuluk, yazarların kitaplarından çok yaşam öyküleriyle ilişkili hâle gelmiştir; buysa tam olarak Jean-Paul Sartre, Simon de

Beauvoir ve Albert Camus'nün felsefî ve edebî yazılarında açığa çıkarmaya çalıştıkları türden bir yüzeysel-likdir.

Sartre, de Beauvoir ve Camus'nün yapıtlarındaki ortak nokta, Kierkegaard ve Heidegger'le de müşterek olan yaşamın anlamı meselesidir. Daha önce gördüğümüz üzere, bu mesele filozoflar için daimi bir kaygı, özellikle de metafiziksel bir sorun olmuştur. Varoluşçuların yaklaşımında farklı olan, İkinci Dünya Savaşı deneyiminin hayatı sadece anlamsız kılmayıp *absürd* bir hâle de getirmesiydi.

Milyonlarca insan öldürüldü. Nazizm ve faşizm yayılıyordu. Dünyanın sonu gelmiş gibiydi. Yine de insanlar yiyip içmeye, çalışmaya, dedikoduya, yiyecek alışverişi yapmaya, uyumaya, hiçbir şey değişmemiş gibi yaşamaya devam ediyorlardı. Normal yaşamı oluşturan rutinlerin hayat tamamen anormalleştiğinde de sürdüğünü görmek; böyle rutinlerin sadece yaşamı kolay yönetmeye değil, aynı zamanda yaşamı kolay gözardı etmeye yaradığını da fark etmektir. İster dünya savaşıyla karşılaşalım ister ölümlülüğümüzle; düzen, devamlılık ve disiplin sağlayarak kendimizi ve bütün dünyayı en sıradan kaygılara indirgeyebilir, böylece akşam yemeğinde ne yiyeceğimizden başka bir şey düşünmeyebiliriz. Başka bir ifadeyle, absürd hayatlar yaşıyoruz.

Yine de varoluşçuların savunduğu üzere, paradoksal olarak, bu indirgemeyi aşkınlık yoluyla başarıyoruz. Yaşamın bir önemi yokmuş gibi davranıyor, fakat bunu ölümün önemli olmadığına inandığımız için yapıyoruz. Kendimizi yaratılmış varlıklar olarak görerek kendimize diğer yaratılmış varlıklar gibi bakıyor ve bu yüzden bir yaratıcımız, bize öz veren bir yaratıcımız varmış ve bize bireysel varoluşumuzu aşan bir öz vermiş gibi düşünüyoruz. Bu yaratıcıya Tanrı veya DNA dememiz sandığımız kadar önemli değildir; çünkü her iki durumda da kendimizi bir özle –bizi insan olarak tanımlayan ve bize insanlığın bir parçası olarak amaç veren bir özle– yaratılmış görüyoruz. Günlük hayatımızda yaptıklarımız bu açıdan, bireysel özgürlüğümüzün sonucu değil, özümüzün ya da daha yaygın şekilde adlandırdığımız üzere *insan doğamızın* sonucu olarak görülebilir.

Tanrı'nın varlığını ve yaşamın bir amacı olduğunu inkâr ettikleri için varoluşçulara nihilist tanrıtanımlar olarak bakılıyordu. Ancak varoluşçular ateizmi savunmaya çalışmıyordu, çünkü daha önce gördüğümüz gibi DNA da Tanrı'yla aynı açıklayıcı işlevi görebilir. Varoluşçular daha ziyade insan doğasına olan inancımızın nihilistçe olduğunu açığa çıkarma gayretindeydi. İnsanların ister Tanrı tarafından yaratıldığını ister DNA'yla programlandığını düşünelim, eylemlerimizi “sade-

İster dünya savaşıyla
karşılaşalım ister
faniliğimizle; düzen,
devamlılık ve disiplin
sağlayarak kendimizi ve
bütün dünyayı en sıradan
kaygılara indirgeyebilir,
böylece akşam yemeğinde
ne yiyeceğimizden başka
bir şey düşünmeyebiliriz.

ce insan olduğumuzu” söyleyerek haklı göstermeye çalışırken, yaptıklarımızın sorumluluğunu üstlenmekten kaçınıyoruz. Eylemlerimizi açıklarken insan doğasına dayanmak; kendimizi özgür olmaktan çok belirlenmiş kabul etmek ve kendi kararlarını alabilen insanlar olarak değil belirlenebilen şeyler olarak algılamaktır.

Sartre, varoluşçuluğun mottosunu “Varoluş özden önce gelir,”³⁸ şeklinde ifade eder. Başka bir deyişle, *varoluşumuz, ne olduğumuzdan önce gelir*. Bir özümüz varsa, o öz doğaüstü bir yaratıcı ya da genetik mirasla değil, kendi kararlarımızla oluşur. Biz yaratılmamış, fakat kendimizden yarattığımız şeyiz. Bu nedenle, en azından istediğimizi iddia ettiğimiz özgürlüğe, ancak özgürlük ve sorumluluğun aynı madalyonun iki farklı yüzü olduğunu kabul edersek ulaşabiliriz. Heidegger’i izleyen varoluşçular, sorumluluk ve özgürlüğü inkâr edişimizi ölümü inkâr etmemizin sonucu olarak görür.

Herhangi bir anda ölebileceğimizi kabul etmek, yaşamımızın her ânını son ânımızmış gibi ciddiye almayı gerektirir. Fakat böyle bir sorumluluk üstlenmeyi istemediğimiz için hep yaşayacakmışız gibi hareket eder ve bu yaşam tarzını özgür sayarız. Öleceğimizi bildiği-

³⁸ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, İng. çev. Hazel Barnes (New York: Washington Square Press, 1992), 725. Ayrıca bkz. Jean-Paul Sartre, “The Humanism of Existentialism,” Jean-Paul Sartre, *Essays in Existentialism*, yay. haz. Wade Baskin (New York: Citadel Press, 1965), 34.

mizi söyleyebiliriz fakat ölüme uzak gelecekte gerçekle-
leşecek ya da bilim ve teknolojinin bir şekilde çaresini
bulacağı bir şey gibi bakarız. Dolayısıyla günlük yaşam-
larımızı ve kararlarımızı ciddiye almayız; bu yüzden
kullandığımız tek özgürlük, kime dönüştüğümüz ve-
ya hayatımızın ne hâle geldiği konusunda başkalarını,
Tanrı'yı, DNA'yı, toplumu yahut kendimizden başka
herkesi suçlama özgürlüğüdür.

Ancak bu, başkalarının nasıl dönüştüğümüz konu-
sunda bir rol oynamadığı anlamına gelmez. Aksine,
varoluşçuların fark etmemizi istediği şey, olumsal ola-
nın (örn. karakter) gerçekten gerekli ve gerekli olanın
da (örn. ölüm) aslında olumsal olduğu yanılması-
nı kabul etmeye meyilli oluşumuzdur. Beauvoir'ın *İkin-
ci Cinsiyet*'te (1949) söylediği gibi, "Kadın doğulmaz,
kadın olunur."³⁹ Kadınların kromozom farkı yüzünden
erkeklerden farklı olduğu fikrini kabul etmeye hazırız;
çünkü bu tür düşünceler, kendimizi genetiğimiz yeri-
ne eylemlerimizle tanımlama zorunluluğunun baskısı-
nı hafifletir. Üstelik "kadın" ve "erkek" gibi ayrımların
kaynağını sorgulamaz, bilakis bu ayrımları benimser
ve onlara göre yaşamaya çalışarak kim olduğumuzu ve
kim olmamız gerektiğini belirlemelerine izin veririz.

³⁹ Simon de Beauvoir, *The Second Sex*, İng. çev. Constance Borde & Sheila
Malovany-Chevallier (New York: Vintage Books, 2009), 283.

Kadın her zaman kadın olmalıdır. Erkek her zaman erkek olmalıdır. Kahramanlar hep iyi olmalıdır. Kötüler hep kötü olmalıdır. Böyle anlatılar rahatlatıcıdır. Varoluşun saçmalığı yerine özcülüğün berraklığını getirirler. Bununla beraber teselli edicidirler çünkü hepsi kurmacadır; içine doğduğumuz ve sürdürdüğümüz bu kurmacalar yaşamın kaygı uyandıran griliğini, 1950'lerin güven verici siyah-beyaz durum komedisine dönüştürürler. Siyah-beyaz etiketler yaşamı kolaylaştırır fakat bunu yaşamı cansızlaştırarak yaparlar.

Varoluşçuluk, sorumluluktan kaçınmaya çalışırken özgürlüğe mani olduğumuzu ve ölümden kaçmaya çalışırken yaşamdan uzak durduğumuzu ortaya koyar. Nihilizm bu nedenle ölüm korkumuzun sonucu gibi görülür, ölümden ne kadar kaçarsak o kadar nihilist oluruz. Varoluşçuların yaptığı gibi yaşamın anlamsız olduğunu söylemek, nihilizmi savunmak değil onunla mücadele etmektir. Dayandığımız suni anlam kaynaklarını (Tanrı ya da DNA) ortadan kaldırdığımızda, yalnız olduğumuz gerçeğiyle yüzleşerek sonucunu benimseyebiliriz: Yaşamımıza anlam verecek olan yalnızca bizleriz.

Anlamanın Ölümünün İnkârı Olarak Nihilizm

Varoluşçuluk; Sartre, de Beauvoir ve Camus'nün ya-samlarıyla öyle ilişkiliydi ki, onların ölümü ister iste-mez varoluşçuluğun çöküşünü getirdi. Ancak postmo-dernizm belirli bir figür ya da figürlerle özdeşleşmiş değildir. Hattâ “postmodernizm” öyle bir aşağılama ya da alaya alma terimi hâline gelmiştir ki; pek az insan, tabii eğer varsa, kendini postmodern olarak tanımla-mak şöyle dursun, onunla ilişkilendirilmek ister. Bu sebeple, “postmodern”in ne anlama geldiği hakkında; anlamadığımız, anlaşılabilir görünmeyen ve her şeyi anlayabileceğimize dair inancımıza meydan okumak üzere türetilmiş görünen bir terim olmasından başka bir mutabakat bulunmayabilir. Başka bir ifadeyle, post-modernizm birçok insan tarafından sadece nihilist de-ğil, amaçlı nihilist ve nihilizmin moda hâline gelmesiyle *edimsel nihilizm* olarak görülmektedir.

Kimsenin postmodernizmle özdeşleşmek isteme-mesinin ender istisnalarından biri, 1979'da *Postmo-dern Durum: Bilgi Üstüne Bir Rapor* isimli kitabı ya-yımlanan Fransız filozof Jean-François Lyotard'dır. Lyotard, Ludwig Wittgenstein'in *Felsefî Soruşturmalar* kitabından “dil oyunları” kavramına başvurarak, her bilgi alanının, her akademik disiplinin, her bilimin ken-

di oyunsu kurallarıyla sadece bilgi aktarmak için değil, bilgi olma iddialarını meşrulaştırmak için de belirli anlatılar aracılığıyla çalıştığını ileri sürer. İddialar yazılı olmayan ve resmileştirilmemiş, ancak her bilgi alanından tüm katılımcıların öğrenmek ve sürdürmek için geldiği bu kurallara göre yazılır, sunulur, yayımlanır ve sorgulanır. Bu dil oyunlarını *sadece oyun* olmaktan fazlası yapan; meşrulaştırma uygulamalarının kendilerini, tüm bilgi alanlarının dışında kalan, bilgi alanına temel oluşturduğu için toplum tarafından bir bütün kabul edilen, Lyotard'ın "üst-anlatı" dediği anlatılarla meşrulaştırılmasıdır.⁴⁰

Ya da en azından postmodern çağdan önce bilgi böyle işliyordu. Lyotard'a göre, bilgisayar teknolojisinin gelişmesi ve bilginin gittikçe *enformasyon* olarak görülmeye başlamasıyla, üst-anlatılar meşrulaştırıcı güçlerini gitgide yitirdi. İnsanlığın iyiliği için çalışan ve bilgiyi bilgi için arayan bilim insanlarıyla ilgili üst-anlatıların da modası geçti. Bilgiyi enformasyon olarak görmek onu güç olarak görmektir; öyle ki sadece bilgi alanının açıklayıcı gücü olmakla kalmayıp toplum içinde siyasî ve ekonomik güç olarak da görmektir. Bilim

⁴⁰ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, İng. çev. Geoff Bennington & Brian Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1984), xxiii.

insanlarının iddiaları hiçbir zaman yalnızca bilim insanları tarafından meşrulaştırılmamıştır; çünkü hükümetin fon ayırması ve kamu desteği her zaman önemli meşrulaştırma veçheleri olmuştur. Ancak hükümetin gitgide daha fazla fon ayırması ve kamu desteği sadece *üretken* olanı, siyasî ve ekonomik kararlar almak için gerekli enformasyonu üreteni desteklemek için kullanılmaktadır. Başka bir deyişle, *doğru* olan, *kârlı* olan dan daha önemsiz hâle gelmiştir. Sonuç olarak beşerî bilimler, bugün kârlılığı kolaylıkla ölçülebilen ürünler ortaya koyan ve daha kolay tanınan doğrular üreten BTMM (STEM) alanlarından –bilim, teknoloji, mühendislik ve matematik– gittikçe daha az fonlanıp desteklenmektedir.

Beşerî bilimler ile BTMM'nin iki kola ayrılması her ikisinin de meşruluğunu sarsmıştır. Beşerî bilimler bilimsel bilgiyi meşrulaştıran üst-anlatılar üretmiştir ki; ister tinsel ister ahlakî olsun bu üst-anlatılar, bilimsel uğraşları yaşamın anlam arayışı içine oturtmuştur. Aynı şekilde, bilim insanları beşerî bilimlerdeki gibi dil oyunları ile uğraştıkları için beşerî bilimlerin dil oyunlarını meşrulaştırmaya katkı sağladılar. Ancak zamanla bilim insanlarının çalışmalarını açıklamasına gerek kalmayıp sadece sonuç ortaya koymaları beklendiğinde, tinsel ve ahlakî dil oyunlarının yerini ürün ve kârın

dil oyunları aldı. Yine de bilimsel ve teknolojik ilerleme hâlâ *insanî ilerlemeyle* özdeşleştirilir; fakat beşerî bilimlerin gerilemesi sebebiyle, “insanî ilerleme”nin üst-anlatısı bizimle fayda maliyet analizinden başka bir dilde konuşamaz.

Lyotard şöyle yazar: “Aşırı basitleştirerek, *postmoderni* üst-anlatılara karşı inançsızlık olarak tanımlıyorum.”⁴¹ Postmodernizm, hayatı anlamlandırmak için kullandığımız anlatı, fikir ve değerlerin boş kabuklar olduğunun kabulüdür – ya da daha açık söylemek gerekirse; bu anlatı, fikir ve değerlerin *her zaman* boş kabuklar olduğunun kabul edilmesidir. Bilgisayar teknolojisinin gelişmesi toplum dokusunu bozmamış, bilakis gözler önüne sermiştir ve açığa çıkan şey dokunun altında *hiçbir şey* olmadığıdır. Lyotard’ın meşruiyet bunalımı olarak gördüğü şey, bilimleri meşrulaştıran pratiklerin kapitalizmle yozlaşması değil, fakat –kapitalizm sayesinde– şu gerçeği fark etmemizdir: Bilimleri meşrulaştıran –kendileri de pratiklerden başka hiçbir şey tarafından meşrulaştırılmamış olan– pratiklerdir, başka hiçbir şey değil.

Ancak postmodernizm, meşruiyet krizinden yakınmayıp onu memnuniyetle karşılar. Anlamanın bir üretim, insan çalışmalarının üretimi olduğunu kabul etmek;

⁴¹ Lyotard, *The Postmodern Condition*, xxiv.

Postmodernizm, hayatı anlamlandırmak için kullandığımız anlatı, fikir ve değerlerin boş kabuklar olduğunun kabulüdür – ya da daha açık söylemek gerekirse; bu anlatı, fikir ve değerlerin *her zaman* boş kabuklar olduğunun kabul edilmesidir.

anlamı çevreleyen yaratıcı olasılıkları tanımak ve anlamın ebedi, evrensel ve değişmez olduğu yolundaki sersemletici yanılsamadan kurtulmaktır. Postmodernizm, geleneksel anlatı, fikir ve değerleri gerçekliğin temel taşı kabul etmek yerine, gerçekliğin pratiklerden başka hiçbir temeli –ki bu pratikler bu tarz temellerin *icat edilmiş* olmaktan ziyade *keşfedilmiş* olduğu kabulünü çevreler– hiçbir dayanağı olmadığını ileri sürer.

Postmodernizmin temelcilik karşıtlığı, yani anlamın somut olmaktan ziyade yapılandırılmış olması fikri; eleştirmenler tarafından göreliliği, tekbenciliği ve anarşiyi teşvik etmekle eşdeğer görülmektedir. Bir şeyi anlamlı bulmamızın hiçbir temeli olmadığını, dolayısıyla anlamlı olanın anlamını yeniden tanımlayabileceğimizi ileri sürmek, anlamın anlamsızlığını iddia etmek gibidir. Çünkü eğer bir şey herhangi bir anlama gelebiliyorsa, her şey anlamdan yoksun demektir. Eleştirmenler bu nedenle postmodernizmi nihilizm yanlısı bulur.

Ancak postmodernizm açısından bakıldığında, bu tür eleştirmenler anlamın belirliliğini sorgulamak yerine sadece verili anlama tutunurlar. İnsan yaratılarını somutlaştırmak ve onlara bizim yaptığımız değil ama bulduğumuz keşifler gibi davranmak, yalnızca insanın failliğini yadsımak değil, aynı zamanda anlamın anlamını

da reddetmektir. Dolayısıyla, anlamın doğası ve tarihini araştırma gereğini kabul etmeyerek anlamsızlığı kucaklayanlar postmodernizm eleştirmenleri, temelcilerdir.

Bu eleştirmenlerin yanlış anladığı şey, postmodernizmin anlamın toplumsal inşasını savunmadığı, daha çok anlamın her zaman toplumsal olarak inşa edildiğini savunmasıdır. Dolayısıyla toplumsal inşayı inkâr etmek, gerçekliği inkâr etmektir. Temelciler anlamın Tanrı, doğa veya bilimsel olgular gibi sonul bir temeli olduğunu ve postmodernizmin devrim adına bu gibi temelleri reddettiğini varsayarlar. Fakat postmodernistler bunun yerine, reddedilecek bir şey olmadığını, başkaldırılacak bir şey bulunmadığını çünkü anlamın sonul bir temelden yoksun olduğunu iddia ederler. Bu yüzden postmodernizm temellere karşı değil, temelciliğe karşıdır; zira temellerin araştırılması gereken karmaşık kültürel ve siyasî tarihleri olmasına rağmen, temelcilik “Tanrı,” “doğa” ve “bilimsel olgular”ın ardında bir tarih olduğunu görmek istemediği için bu araştırmaları reddeder.

Dolayısıyla postmodernizm, varoluşçuluğun “varoluş özden önce gelir” anlayışını ele almış ve onu sadece insanlığa değil her şeye uygulamış gibi görünebilir. Fakat Sartre bu varoluşçu düsturu, insanların başka hiçbir şeye benzemediğini, dolayısıyla nesneler gibi tanımlanamayacağını açıklamak üzere ortaya attığından, varoluş-

Dolayısıyla toplumsal
inşayı inkâr etmek,
gerçekliği inkâr etmektir.

çuluk ve postmodernizm arasında bir gerilim hissedilir.

Varoluşçuluğa göre nihilizm, ölümün anlamının reddinden doğar, bu da özgürlüğün ve sorumluluğun anlamının reddine ve dolayısıyla insanlığın insanlığının reddine yol açar. Postmodernizme göre nihilizm, anlamın ölümünün reddinden doğar; bu da tarihin, dilin ve yaratıcılığın inkârına ve dolayısıyla anlamın anlamının reddine neden olur. Fakat sonra postmodernizm, ebedi ve değişmez anlamıyla ölüm odaklı bir temelcilik inşa ettiği için varoluşçuluğu nihilistçe bulduğu izlenimini verecektir. Benzer şekilde varoluşçuluk da postmodernizmi, tüm anlamın toplumsal olarak inşa edildiği ve değişebilir olduğu şeklindeki anti-temelci iddiası sebebiyle –ölümün içsel bir anlamı olduğunu inkâr etmenin ölümden kaçış olarak görülebildiği sürece– nihilistçe gördüğü izlenimini uyandırır.

Varoluşçuluk ve postmodernizm ölümün anlamı konusunda birbiriyle çatışsa da, burada bizi asıl ilgilendiren, nihilizmin anlamı konusunda hemfikir görünmeleridir. Varoluşçuluk nihilizmi ölümü inkâr etmenin sonucu olarak görürken, postmodernizm nihilizmi anlamın ölümünü inkâr etmenin sonucu olarak görür. Her iki durumda da nihilizm –ya insan olmanın anlamıyla ya da anlamın insanîliğiyle yüzleşmeyi istemediği için– gerçeklikten kaçış gibi algılanır. Daha belirgin şekilde,

hem varoluşçuluğa hem de postmodernizme göre nihilizm, özgürlükten kaçış şeklinde gerçeklikten kaçıştır.

Çocukluk Anlamının Ölümünün İnkârı Olarak Nihilizm

Sartre veya Camus'den çok daha postmodern bir varoluşçu olan Simone de Beauvoir, 1948'de *Belirsizlik Ahlakı Üzerine* adlı kitabında nihilizmin doğasının bir portresini çizer. Descartes'ın yetişkinlerin daha önce çocuk oldukları için mutsuz oldukları savından esinlenen Simone de Beauvoir, nihilizmin yeniden çocuk olma girişimiyle bağlantılı olduğunu anlatır. Çocuklar kendilerini, kendilerine ait olmayan, her şeyin hali hazırda yetişkinler tarafından tasarlanmış olduğu, öğrenilmesi gereken tanımlar ve uyulması gereken kurallar dünyasında bulurlar. De Beauvoir, çocukların gözündeki yetişkin dünyasını "ciddi" dünya olarak tanımlar, böylelikle onu çocuğun özgürce deneyimlediği uçarı dünyadan –burada yetişkin ciddiyeti yüzünden çocuğun yaptığı hiçbir şey önemli görünmez– ayırır.

Ne var ki, büyüdükçe çocukluk masumiyetimizi yitirir ve dünya görüşümüzün naif olduğunu fark ederiz; dünya tasarlanmamış, hayatımız görüldüğü gibi önce-

den belirlenmemiştir ve eylemlerimiz fark ettiğimizden çok daha önemlidir. Böylece çocukluğun sorumluluktan muafiyet değil, gerçeklikten, *özgürlüğün gerçekliğinden* özgür olmak olduğu anlaşılır. De Beauvoir’a göre böyle- si bir özgürlüğü yitirmek, bizi çocukluk özleminin öte- sine sürükleyebilir ve dünyaya çocukken olduğu gibi bakarak yeniden çocuklaşma çabasına girmeye itebilir. De Beauvoir buna “ciddiyet ruhu” der, zira böyle bir öz- lemin esiri olmuş bireyler çocukluk hayallerinin ciddi dünyasını gerçekleştirmeye çalışırlar.

Ciddi insanlar özgürlük ve sorumluluktan, infatalizm ve paternalizm arayışıyla kurtulurlar. Çocukluklarına dö- ner ve öğrenilecek tanımlarla itaat edilecek kurallardan başka hiçbir şey istemezler. Bu yüzden, böyle tanım ve kurallar sağlayabilecek, bu tanım ve kuralların değişmez ve mutlak kalacağını garanti edebilecek bir dış otoriteye ihtiyaç duyarlar. Dolayısıyla, çocuklar nasıl “Babam öy- le yapma dedi!” diyorlarsa, ciddi insanlar da “Haklarımı biliyorum!” derler; çünkü her iki durumda da, salt varlı- ğıyla herkesin buyruklarına uygun davranmasını *zorun- lu kılacak* harici bir otoriteye başvuru vardır.

Ancak tıpkı babaların her şeyin iyi olacağını söyle- mesi ve buna rağmen çocukların acı ve felaketle karşı- laşabilmesi gibi, haklar da bizi koruma iddiasında bulu- nur fakat yine de birtakım ihlaller cezasız kalabilir. Bu

nedenle, hem çocuklar hem de ciddi insanlar, hayatın söz verildiği gibi olacağı, adaletin sağlanacağı, iyilerin kazanacağı, çekilen acı ve sıkıntıların amacına ulaşacağı konusunda hiçbir dış otoritenin kefil olamayacağını nihayet anlamak zorunda kalırlar. Başka bir deyişle, hiçbir dış otorite, ne çocukların ne de ciddi insanların yaşamın belirsizliği, değişkenliği ve açıklanamazlığıyla yüzleşmesini önleyemez.

De Beauvoir'a göre, yaşamları hayal ettiği gibi gitmeyen çocukların büyüüp ciddi insanlara dönüşebilmesi gibi, hayatları arzu ettiği gibi yürümeyen ciddi insanlar da geri çekilip nihilist olabilir. De Beauvoir şöyle yazar:

Ciddi insanların bu başarısızlığı bazen radikal bir düzensizliği beraberinde getirir. Herhangi bir şey olamadığının bilincine varan insan, hiçbir şey olmaya karar verir. Buna nihilist tutum diyebiliriz. Nihilist kişi ciddiyet ruhuna yakındır, çünkü olumsuzluğunu canlı bir yönelim olarak idrak etmek yerine, kendi yok oluşunu anlamlı bir şekilde kavrar. Hiçbir şey *olmak* ister ve hayal ettiği bu hiçlik yine de başka bir varoluş biçimidir; tam olarak varlığın Hegelci antitezi, sabit bir veri olur. Nihilizm, hayal kırıklığı içinde kendi aleyhine dönen ciddiyettir. [...] Bu ya bireyin çocukluk evreninin kayıp gittiğini gördüğü, yüreğinde bunun boşluğunu hissettiği ergenlik döneminde ortaya çıkar ya da daha sonra bir varlık olarak kendini gerçekleştirmeyi başaramadığında. Her iki durumda da dünyayı ve kendini inkâr ederek özgürlüğün verdiği kaygıdan kurtulmak isteyen insanlar arasında ortaya çıkar.⁴²

⁴² De Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity*, 52-53.

De Beauvoir, nihilizmi “radikal bir düzensizlik”, bir “tutum”, kişinin kendini “yok etmesi”, varoluşunu “inkâr ederek” “kaygı”dan kurtulmasının yolu olarak ifade eder ve bütün bunları “hayal kırıklığı içinde kendi aleyhine dönen ciddiyet” şeklinde özetler. Nietzsche, nihilizmi “kendilerini değersizleştiren en yüksek değerler” olarak tanımlar. De Beauvoir burada, yaşamın anlamlı olduğuna dair kanıt arayan ciddi insanın böyle bir kanıt bulamayınca, hayal kırıklığı içinde anlamlılığı reddettiğini ifade ederek Nietzsche’nin tanımını tekrarlar.

Çocuklar dünyada bulmayı umdukları anlamı bulamayınca ciddileşirler. Anlamlılığı keşfedilecek, nesnelerin içinde bulunabilecek bir şey olarak tasavvur eden çocuk, dünyadaki anlam yoksunluğunun yarattığı boşluğu doldurabilecek harici bir otorite arayan ciddi bir insana dönüşür. Fakat anlamı “siyah-beyaz” ve “ya...ya da” terimleriyle kavrayan ve harici bir otorite bulamayan ciddi insan artık dünyayı da anlamlı bulamaz. Hayal kırıklığı içindeki ciddi insan, böylece daha önce kucakladığı ciddi dünyayı reddeder ve bunun yerine anlamsızlığı benimser, çünkü içinde hiçbir dış otoritenin bulunmadığı bir dünyada nihilizmin yok edişini özgürlük kaygısına yeğler.

Nihilizmin “hayal kırıklığı içinde kendi aleyhine dönen ciddiyet” olduğunu söylemek; ciddiyet mantığının –eğer bir dış otorite varsa o zaman her şey önemlidir–

nihilizm mantığıyla –eğer bir dış otorite yoksa hiçbir şeyin önemi yoktur– sonuçlandığını söylemektir. Nihilizm bu nedenle özgürlük kaygısının panzehiridir, çünkü özgürlüğü sorumluluktan, dolayısıyla kaygıdan ayırır. Kararlarımızı anlamlı kılacak herhangi bir dış otorite yoksa kararlarımızın önemli olmadığına hükmeden nihilistlere göre, endişelenmeyi bırakmalı ve kaygısız olmayı denemeliyiz. Başka bir deyişle, nihilist olmak Tartaglia ve Lin-Chi’nin tavsiye ettiği gibi yaşamaktır.

Eğer bütün seçimler aynı varış noktasına yani ölüme götürüyorsa, nihilizm açısından özgürlük için kaygılanmaya gerek yoktur. Nihilistler ölümü özgürlüğün, dolayısıyla varoluşun anlamsızlığının kanıtı olarak görürler. Ölümün kesinliğinden kaçabileceğimizin garantisini ve eylemlerimizin kısacık yaşamlarımızın ötesinde bir anlamı olduğunun güvencesini verebilecek bir dış otorite olmayınca, varoluş en can alıcı noktası özgürlük olan acı bir şaka gibi görünür. Ciddi insan şakayı anlamamış fakat nihilist anlamıştır; bu yüzden nihilist ciddiyeti bırakmaya ve sadece gülüp geçmeye hazırdır.

Ciddi insan, özgürlüğün sorumluluğunu harici bir otoriteye devrederek kaygıdan sıyrılmaya çalışır. Nihilist ise özgürlüğü ortadan kaldırarak kaygıya son vermeyi dener ve bunun için de karar almanın anlamlılığını inkâr eder. De Beauvoir, bu şekilde nihilistçe bir

yok ediş  örnek olarak Nazizmi gösterir; zira nihilistler diğ r herkesin kararının anlamını (“Onlar saf doğmamış.”) inkâr ihtiyacı duymadan, kendi kararlarının anlamını (“Ben sadece emirlere uyuyordum.”) yadsıyamazlar. Başkalarının  zg rl ğ  nihilist için bir tehdittir;       ötekilerin özgürlüğüyle karşılaşmak kişiyi kendi özgürlüğüyle yüz yüze getirir, bu da sorumluluğuyla yüzleşmesini gerektirir ve kaygılarını geri çağırır. Herhangi bir yerde özgürlüğün var olması, nihilistin her yerde özgürlük olmaması arzusuna karşı bir tehdittir.

Elbette  zg rl ğ  ortadan kaldırma girişiminin kitlesel kıyım biçimini alması gerekmez, zaten çoğu zaman da almaz. Varoluş lukta ifade edildiği üzere, özgürlük ölümün kaygılanmaya değer bir şey olmadığını düşünerek ve gereksiz yere hastalıklı düşüncelere kapılmayıp yaşamdan keyif almaya çalışarak yok edilebilir. Aynı zamanda özgürlük, postmodernizmde belirtildiği gibi, anlamın kaygılanmaya değer bir şey olmadığını düşünerek ve yaşamı gereksiz yere karmaşılaştırmadan, sadece geleneksel anlamları benimseyerek ortadan kaldırılabilir. Böylece de Beauvoir, varoluş luk ile postmodernizmin neden birbiriyle çelişkili görülmemesinin gerektiğini açığa kavuşturur; zira postmodernizm nihilizmi anlamın anlamını ciddiye almamak şeklinde tanımlarken, varoluş luk nihilizmi

ölümün anlamını ciddiye almamak olarak tanımlar. O hâlde artık görebiliyoruz ki, varoluşçuluk ve postmodernizm yalnızca nihilizmin alabileceği farklı biçimleri, yani “hayal kırıklığı içinde kendi aleyhine dönen ciddiyet”in izlediği farklı yolları tanımlamaktadır.

Ancak bu demek değildir ki, bir şeyleri ciddiye almadığımızda hep nihilistçe davranıyoruz. Şüphesiz ciddiye alınması gerekmeyen pek çok şey var; mesela fantezi futbol, Britanya kraliyet ailesi ya da Ayn Rand. Fakat nihilizm, bir şeyin ciddiyetini belirleme sürecinin sonucu değildir. Daha ziyade, de Beauvoir’ın nihilizmi “radikal bir düzensizlik”e benzeterek öne sürdüğü üzere, nihilistçe olmak ciddiyet ihtimalini yadsımak ve bunu Freud’un “savunma mekanizması”na benzer şekilde içgüdüsel olarak yapmaktır. Gece saat ikide pasta yerken yakalanıp “Atıştırmaya olan genetik yatkınlığım bana bunu yaptırıyor,” dersiniz durumu ciddiye alıyorsunuz demektir. Fakat gece saat ikide pasta yerken yakalanıp “Ne olmuş yani? Sadece bir dilim pasta,” dersiniz nihilistçe davranıyorsunuzdur.

Nihilistler davranışlarını, ciddi insanların yaptığı gibi harici bir otoritenin anlamlı bulup hak vereceği türden gerekçelerle savunmaya çalışmazlar. Aksine – kendi aleyhine dönmüş ciddiyetle– davranışları savunulabilir bulmaz, böylece sebep gösterme alışkanlığı-

nın temelini çürütürler. Eylemlerini savunmak zorunda bırakıldıklarında, durumu tersine çevirir ve meydan okuyanları, davranışlarında neden üzölmeye değör bir şey olduğunu düşöndüklerini savunmaya zorlarlar. Nihilistler rasyonel savlarla meşğöl görönröler fakat görönröş aldaticıdır, aksine tartışmayı amaçsız hâle getirmek için rasyonaliteyi silah olarak kullanırlar.

Kierkegaard, patolojik ölçöde derin düşünmenin hem bireysel hem de költörel düzeyde felce yol açabileceğı uyarısında bulunur. *Şimdiki Çağ - Başkaldırının Ölümlü Üzerine* (1846) adlı eserinde şöyle yazar:

...hayalî çabalarla yorulan şimdiki kuşak büsbütün miskinliğö gömölmektedir. Bu hâli, ancak sabaha karşı uyuyabilmiş bir adamın durumuna benzer: Önce müthiş rüyalar gelir, ardından tembellik duygusu ve nihayet yatakta kalmak için kurnazca ya da zekice bir bahane. [...] Sosyal çevresi [*milieu*] yardım etmek yerine etrafında olumsuz bir zihinsel muhalefet oluşturur ve bir anda aldaticı bir ihtimalle yer değıştirerek, ona güçlükten kurtulmanın parlak bir yolunu –yapılacak en akıllıca şeyin hiçbir şey yapmamak olduğunu– göstererek onu yanıltır.⁴³

Benzer şekilde, Alman asıllı Amerikalı filozof Hannah Arendt, nihilizmi rasyonel görönebilen fakat aslında rasyonelliğın amacına saldıran bir düşünme biçimi olarak

⁴³ Søren Kierkegaard, *The Present Age*, İng. çev. Alexander Dru (New York: Harper & Row, 1962), 34.

görür. De Beauvoir'ın nihilizmi *kendi aleyhine dönmüş ciddiye* şeklinde tanımlaması gibi, Arendt de nihilizmi *düşünmenin aleyhine dönen düşünme* olarak tanımlar. Arendt, son eseri *Zihnin Yaşamı*'nda (1978) şöyle yazar:

Yaygın olarak “nihilizm” dediğimiz –bir tarihe dayandırmaya, politik olarak yermeye meyilli olduğumuz ve aklımdan sözde “tehlikeli düşünceler” geçirmeye cüret eden düşünürlerle atfettiğimiz– şey, esasen düşünme eyleminin doğasında bulunan bir tehlikedir. Tehlikeli düşünce yoktur; düşünmenin kendisi tehlikelidir, fakat nihilizm onun ürünü değildir. Nihilizm uzlaşmacılığın öteki yüzüdür; temel öğretisi, bağlı olduğu sözde olumlu değerlerin olumsuzlanmasını içerir. Tüm eleştirel incelemeler, benimsenmiş görüş ve “değerler”in çıkarım ve örtük varsayımlarının ortaya çıkarılarak en azından varsayımsal olarak olumsuzlandığı bir aşamadan geçmelidir. Bu anlamda nihilizm, düşünmede hep var olan tehlike gibi görülebilir.

Ancak bu tehlike, sorgulanmayan yaşamın yaşamaya geçmeyeceğine dair Sokratik inançtan değil, tam tersine daha derin düşünmeyi gereksiz kılacak sonuçlara ulaşma arzusundan doğar. Düşünmek tüm inançlar için eşit derecede tehlikelidir ve kendiliğinden yeni bir itikat doğurmaz. Sağduyu açısından en tehlikeli yanı, düşünürken anlamlı olanın, günlük hayata geçirmek istediğiniz anda çözülüp gitmesidir.⁴⁴

Arendt'in, nihilizmin “daha derin düşünmeyi gereksiz kılacak sonuçlara ulaşma arzusu”ndan doğduğu şeklindeki açıklamasıyla ne demek istediğini, nihilistlere

⁴⁴ Hannah Arendt, *The Life of the Mind* (San Diego: Harcourt, 1978), 176.

özgü masayı havalandırma⁴⁵ –eylemleri mini ölçekte ve bağlamından koparılmış olarak düşünerek onları umursanmayacak derecede gülünç hâle getirme– stratejisine bakarak anlayabiliriz: Örneğin, rahatsız edici bir şakayı gülüp geçilecek birkaç sözcüğe ya da cinselliği haz için bir araya gelmiş iki bedene indirgemek gibi. Hiç kimse kendini gülme ya da haz karşıtı düşünmeyeceği için nihilistlerin bakış açısı oldukça ikna edici olabilir ve bu nedenle konu üstünde daha fazla düşünmek gereksiz hâle gelir. Böylece nihilistler, ciddi insanlara sadece duygularının değil, ciddiyetlerinin de meşruiyetini sorgulatırlar. Başka bir deyişle, nihilizm sadece kendine zarar verdiğinden değil, *bulaşıcı* da olabildiği için “tehlikeli”dir.

Nihilizmin bulaşıcı olabileceği fikri, Nietzsche’nin nihilizmi kültürel bir fenomen olarak tanımlamasıyla, de Beauvoir’ın bireysel bir tutum olarak görmesi arasındaki gerilimi anlamak için faydalıdır. Bireydeki nihilizm rahatsızlık, toplumdaki ise hastalıktır. Ciddi insanın, yaşama anlam verecek harici bir otorite arayışı bireysel bir çaba değildir. Lyotard’ın ifade ettiği üzere, bu türden bir arayış *üst-anlatılara*, uygulamalara ve ciddi insanın içine doğduğu, dolayısıyla yaratmadığı, sadece benimseyip devam ettirdiği tarihsel bir geçmiş olan kavramlara dayanır. İşte bu nedenle nihilizm bu

⁴⁵ Ruh çağırma seansları kastediliyor. (ç.n.)

kadar bulaşıcı olabilir, zira hayal kırıklığına uğramış ciddi insan kişisel ciddiyetin değil, kültürel ciddiyetin aleyhine döner.

Nihilistin savları etrafındakiler için inandırıcıdır, çünkü bu iddialar etrafında paylaşılan ciddiyet mantığına dayanır. Bihassa, nihilistler genellikle ciddiyetin araç/amaç mantığına odaklanırlar. Ciddiyet harici bir otorite arar, fakat harici otorite ciddi kişinin amacı için bir araçtır; daha önce gördüğümüz üzere bu amaç, yetişkin gibi kaygıyla dolmak yerine, çocuk gibi yaşamın tadını çıkarma becerisidir. Nihilist böylece ciddi insana, araçları dert etmeden bu amaca erişmenin yolunu sunar. Nihilistin yaşamdan çocuk gibi zevk almayı başarması, ciddi insanın gerekli olduğunu düşündüğü gibi yeni ebeveyn bulmasından değil, sadece bir çocuğun umursamaz tutumunu benimsemesindendir. Başka bir ifadeyle, nihilizm sonuççuluk gibidir, yalnızca sonuçlar hakkında sinir bozucu kaygılar yoktur.

Nihilizmin bulaşıcılığı yayıldıkça, dünyayı gitgide hasta bir insanın gördüğü gibi görmeye başlar, sadece kendimizi daha iyi hissettireceğini düşündüğümüz şeyler ister ve daha kötü hissettireceğini düşündüğümüz her şeyden kaçınılır. Sonuç olarak, bilim insanları gibi dış otorite figürleri olgularla değil, duygularla değerlendirilir. Bize duymak istediğimiz şeyleri söyleyenle-

re hemen inanırız (“Günde bir kadeh şarap yaşamınızı uzatır.”) ve işitmek istemediğimiz şeyler söyleyenleri reddederiz (“Çevreyi korumak için karbon emisyonunu hızla azaltmalıyız.”). Dolayısıyla, nihilizm bizi çocuklar gibi gamsız ve mutlu kılarken, aynı zamanda çocuklar gibi umursamaz ve yıkıcı yapabilir. Bu yüzden nihilizm, dünyanın yanışını izlerken bir kadeh şarabın tadını çıkarma becerisidir.

NİHİLİZM NEREDEDİR?

Önceki bölümlerde nihilizmin ne olduğu üstüne ayrıntılı bir çözümleme yaptığımıza göre, bu bölümde nihilizmin nerede bulunduğunu incelemeye başlayabiliriz. Nihilizm, yalnızca yaşamın doğası gereği anlamlı olduğunun inkârı değildir, çünkü aynı zamanda yaşamın doğasında var olan anlamsızlığı keşfetmenin yarattığı kaygıya farklı bir tepki gösterme biçimidir. Nihilist, karamsar gibi umutsuzluğa kapılmaz, kinik gibi nefret etmez, ilgisiz biri gibi çevreden kopmaz. Nihilistler iyimser, idealist ve sempatik olabilirler; çünkü yaşam amaçları mutlu olmak, çocukluklarındaki gibi neşeli ve tasasız yaşamak, hayatın büyüdüklerinde bulacaklarını zannettikleri anlamdan yoksun olduğunu keşfetmeden önceki gibi mutlu ve kaygısız olmaktır.

Gördüğümüz üzere, nihilistin yaşamın anlamsızlığına tepki verme şekli bireysel bir meseleye indirgenmediğinde tam olarak anlaşılamaz. Nihilizm bir açıdan hastalık gibidir, bireyden bireye çabucak sıçrayabilen bulaşıcı bir tutumdur. Öte yandan, bulaşıcıdır çünkü nihilist yaşam biçimi, nihilistlerin içine doğduğu ve baş-

kalalarıyla paylaştığı yaşam biçiminin sonucudur.

Eylemlerinin sonuçlarını umursamayan insanlarla kuşatılmış olma tehlikesini göz önünde bulundurunca, toplumun nihilizmle etkin şekilde mücadele etmesini bekleyebilirdik. Ancak “nihilist” etiketi günlük yaşamda eleştirel bir terim olarak kullanılsa da, nihilizm mantığı toplumun çeşitli unsurları tarafından savunulmaktadır. Dolayısıyla, nihilizmin yayılması sadece nihilist tutumun bireyler arasındaki bulaşıcılığından değil, aynı zamanda nihilist tutumu teşvik eden ve onu bulaşıcı hâle getiren kültürel etkilerden kaynaklanabilir. Nihilizm televizyonda, sınıfta, iş hayatında ve siyasette bulunabileceği için, bu bölümde tam da bu tür kültürel etkileri inceleyeceğiz.

Evde Nihilizm

Nihilizm özgürlük kaygısından kurtulma isteğinden kaynaklandığına göre, günümüz popüler kültürünün nihilizmi benimsemesi belki de bizi şaşırtmamalıdır; çünkü eğer popüler kültüre eğlenmek, rahatlamak, kafamızı dağıtmak için yöneliyorsak, o hâlde popüler kültür nihilizmle en azından gerginliği azaltma amacını paylaşmaktadır. Yine de popüler kültür konusunda endişelenmemiz gereken şey, nihilistleri cezbedip cezbetmemesi

değil, insanları nihilist olmaya teşvik edip etmediğidir.

Ebeveynler uzun zamandır popüler kültürün yozlaştırıcı etkileri konusunda endişeli: Mesela televizyon seyretmek çocukları aptallaştırıyor mu ya da bilgisayar oyunları saldırganlaştırıyor mu? Bu tür kaygılar, popüler kültürün tüketim araçlarından ziyade içeriğine odaklanma eğilimindedir. Çünkü ekrana bakmak öyle normalleşti ki, bu şekilde vakit harcamayı artık sorgulamıyoruz. Başka bir deyişle, insanlara *ne* izlediklerini soruyor ama *niçin* izledikleriyle ilgilenmiyoruz.

Serbest zaman etkinliği olarak seyretmek, elbette ekranlardan çok önce de vardı. Fakat artık bir şey seyretmek için bir yere gitmek zorunda değiliz. Filozof Günther Anders 1956 tarihli “Fantom ve Matris Hâliyle Dünya” başlıklı makalesinde, radyo ve televizyonun, “kitle insanı”⁴⁶ dediği şeyi yaratmaya katkıda bulunduğunu ileri sürer. Radyo ve televizyon programları evi konuşmalarla, başkalarının konuşmalarıyla doldurur; böylece bu programları izleyenlerin konuşması sadece anlaşılmaz değil, sıkıntı verici de olur. Üstelik televizyonlar, mobilya yerleşimini de herkesin onu seyredebileceği biçimde belirler; insanların yüz yüze değil ekrana doğru oturmasını gerektirir. Olaylar kaydedilip

⁴⁶ Günther Anders, “The World as Phantom and as Matrix,” *Dissent* 3:1 (Kış 1956), 14.

tüketim amacıyla tekrar gösterildiğinden, radyo ve televizyon olup bitene tanık olmak için evden çıkmayı gereksiz hâle getirmekle kalmaz, aynı zamanda kayıt ve tüketim amacıyla sahnelenen olaylara yol açar. Bu nedenle, radyo ve televizyon bize gerçek dünya deneyimleri sunmaktan ziyade, (insanlarla birlikte değil, insanların yanında geçirdiğimiz) sahte hayatlarımızda, sanal olarak deneyimlediğimiz, (kanepede) sanal bir gerçeklik (kitlese tüketim için sahnelenen) sağlar.

Anders'a göre mesele, radyo ve televizyonun "deneyim", "iletişim" ve hattâ "samimiyet"ten ne anladığımızı yeniden şekillendirmesidir. Programlardaki karakterlerle sahnedekilerle kurmadığımız türden ilişkiler kurarız, çünkü radyo ve televizyon karakterleri bize çok mahrem yakınlıkta konumlandırılır ve bizimle konuşuyor gibi görünürler; biz onları nasıl evimize alıyorsa sanki onlar da bizi evlerine alır. Filozof Theodor Adorno'nun, 1954'te "Televizyona Nasıl Bakmalı"⁴⁷ makalesinde ileri sürdüğü üzere, böyle bir yakınlık özellikle tanıdık ortamlarda, aşına durumlarda, alışılmış çatışmalar içinde resmedildiğinde, televizyon karakterleriyle özdeşleşmemizi kolaylaştırır. Yine de bu karakterlerin bizimkine benzer işleri, aile ve sorunları

⁴⁷ Theodor Adorno, "How to Look at Television," *The Culture Industry* içinde, yay. haz. J. M. Bernstein (Londra: Routledge Classics, 2001), 158-177.

olmasına rağmen, yaşamlarında bizim hayatımıza hiç benzemeyen bir istikrar ve güven vardır.

Durum komedisi ailesinin de başı derde girebilir, fakat otuz dakika (reklamları çıkarırsanız yirmi iki dakika) içinde sorun çözülür. Komik ve dramatik gerilim yaratmak için her ne kargaşa patlak verdiyse o yok olacak, muhtemelen bir daha asla gündeme gelmeyecek ve düzen yeniden sağlanacaktır. Formüsel programlar bu nedenle son derece rahatlatıcıdır; çünkü kaygılanmaya değer görünen durumların, sonunda en iyi biçimde çözüleceğini ve eylemlerimizin sonuçlarının aslında önemli olmadığını hissettirir. Elbette formüsel programlarda bizi ekrana çeken de tam olarak bu rahatlatma ihtiyacıdır.

Ancak böyle programların rahatlatıcı olduğunu bilmemiz, bize başka neler yapabileceğini de bildiğimiz anlamına gelmez. Adorno'nun endişesi, bu tür programların bizi rahatlatmanın yanı sıra, bilhassa her bölüm sonunda statükoya dönmenin verdiği rahatlıkla, rehabet hissi yaratmasıydı. Dolayısıyla televizyon sadece eğlendirmez, bize bir şeyler de öğretir. Statükoyu korumak *iyidir*. Statükonun bozulması *kötüdür*.

Elbette TV'nin prestij çağında bu tür analizlerin modası geçmiş sayılabilir. Belki de Anders ve Adorno'nun 1950'lerde izlediği programlar belli formüle göre yapılıyordu ve rehabet duygusunu pekiştiriyordu; ancak günü-

müzde TV şovlarının sabun reklamları arasında ekrana baktırmak için değil edebiyata benzemek için yapılmış karmaşık sanat eserleri olması bekleniyor. Yine de *Breaking Bad*, *Mad Men* ve *Game of Thrones* gibi ünlü programlarda TV seyrederek büyümüş insanların fark edebileceği formüller kullanılmaması, bu dizilerin formüle göre olmadığı anlamına gelmez. Walter White kötü yola sapar. Don Draper sözünde durmaz. Lannisterler Starkları yener. Prestijli programlar kendi formüllerini, izleyicinin gösterinin uymasını beklediği formülleri yaratırlar; takip eden gösteriler de özgün gösterinin başarısından faydalanmak için bunları kopya eder.

Bu şovlarda sabun satılmıyor olsa da, bu şovlar hâlâ insanları ekran karşısında tutma işindeler. Geleneksel programlar çoğu zaman, gerçekliğin daha iyi bir uyarlaması olan erdemli ve huzurlu bir hayal dünyası sunmaya çalışırken, günümüz programları genellikle gerçekliğin karabasan versiyonunu sunarak bizi dışarı çıkmaktan bile korkar hâle getirmeyi amaçlar. Her iki program türünde de önemli olan, gerçekliğin üstü örtülü veya açık şekilde kendisinden kaçılması gereken bir şey gibi gösterilmesi ve ekranların gerçeklikten kaçış olanağı sunması fikridir.

TV dizisi bölümlerini kısa sürede art arda seyretme ve portatif ekran çağında, gerçeklerden kaçma sanatı

TV dizisi bölümlerini kısa sürede art arda seyretme ve portatif ekran çağında, gerçeklerden kaçma sanatı -insanları ekran karşısında tutma işi- gitgide daha başarılı oluyor.

-insanları ekran karşısında tutma işi- gitgide daha barsarılı oluyor. Ekranabarak gerçeklikten kaçmak -ekranların bizi uyum sağlayıp kayıtsız olmaya alıştırdığı, korunmasını iyi, bozulmasını kötü kabul ettiğimiz- statüko hâline geldi. Daha önce ekrana bakmak, hiçbir şey yapmayıp “aptal kutusu” karşısında “patates çuvalı” gibi oturmak sayılırken; şimdi “prestij” ve “eleştirel beğeni” atmosferi içinde ekrana bakmak, sadece bir şey yapmak sayılmıyor, fakat gitgide bir şey yapmayı öğrenmemizin de tek yolu oluyor.

Okulda Nihilizm

Ekranlara bakmak artık öyle olağan hâle geldi ki, biri bizden gözümüzü ekrandan ayırıp kendisine bakmamızı istediğinde genellikle kafamız karışıyor ve sinirleniyoruz. Mesela bir öğretmen öğrencilerine telefonlarını kaldırmalarını söylediğinde bu olabiliyor. Tabii yine de, öğretmen öğrencilerine sınıfta ekrana bakmayı bırakıp dikkati kendisine vermelerini söylediğinde, bu çoğu zaman öğrencilerin *kendi ekranları yerine öğretmenin ekranına*, sınıfta herkesin birden bakabileceği dev ekrana bakmalarının istendiği anlamına gelir.

Ekran bir kara tahta ya da *PowerPoint* sunumu ola-

bilir, fakat sınıfta bile bütün gözlerin ekranda olması beklentisi vardır. Bu şekilde, öğretmen rakip ekranların rekabetçi içeriğiyle yarışarak izleyicinin ilgisini çekmeye çalışan bir televizyon yöneticisi gibidir. Ve bir televizyon yöneticisi gibi, öğretmen de içeriği izleyiciyi en cezbedecek ve izleyicinin en rahat özümseyebileceği şekilde sunmak için sık sık önceden denenmiş formüller (örn. “Sokratik metot”) kullanır.

Brezilyalı filozof, aktivist ve eğitimci Paulo Freire, öğretmenlerin içerik sağlayıcı, öğrencilerinse içerik soğurucu olmaları beklentisi konusunda çok endişeliydi. 1968 tarihli *Ezilenlerin Pedagojisi* adlı eserinde “Eğitim, anlatma hastalığından muzdarip,”⁴⁸ diye yazar. Öğretmenler öğrencilere konuşarak eğitim vermek, öğrenciler de edilgen olarak öğretmenleri dinleyerek eğitilmek üzere yetiştirildikleri için öğrenme tekrara indirgenmiştir. Öğrencilerin başarılı olmak için tek yapmaları gereken, öğretmenden dinlediklerini ve verdiği ödevlerden okuduklarını yine öğretmene tekrarlamaktır. Bu nedenle, şimdi teknolojiyle ilgili konuşurken “yapay zekâ”, “akıllı cihazlar” ve “makine öğrenimi” gibi ifadeleri sıklıkla kullanmamız Freire’ye hiç şaşırtıcı gelmezdi, zira öğrencilere o kadar uzun zamandır ma-

⁴⁸ Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, çev. Myra Bergman Ramos (New York: Continuum International, 1970), 71.

kine gibi davranılıyor ki, artık makinelere de öğrenci gibi muamele etmemiz son derece doğaldır.

Freire, anlatma hastalığının öğrenmeyi nasıl etkilediğini açıklamak için banka metaforunu kullanır. Öğrencilerin öğretmenleri edilgen şekilde dinlemesi beklenir, çünkü öğretmenlerin bilgili, öğrencilerinse bilgisiz olduğu kabul edilir. Bilgi, öğretmenlerin öğrencilerin zihnine yatırdığı bir tür para birimidir. Bu nedenle, öğrenciler doldurulmayı bekleyen boş kasa ya da banka gibi düşünülür. Böyle bir görüş, ister istemez hiyerarşik bir öğretmen-öğrenci ilişkisine sebep olur; zira öğretmenlerin bilgili uzmanlar ve öğrencilerin bilgisiz acemiler olması beklenir. Bu ilişki, öğretmenlerin tüm gücü elinde tuttuğu ve öğrencilerin hepten güçsüz olduğu bir dinamığe yol açar; çünkü öğretmenler diledikleri gibi emretme ve cezalandırma hakkına sahipken, öğrencilerin itaat etmek ya da ayrılmaktan başka seçeneği bulunmaz.

Freire'ye göre buradaki mesele, öğretmenlerin öğrencilerden daha bilgili olduğunun düşünülmesi değil, eğitimin sadece bilgi aktarımı olduğuna dair yanlış inançtır. Bilgi toplum tarafından değer gördüğü, öğrenmeyse sadece ekonomik bir aktarım biçimi sayıldığı sürece, okulların yukarıdan aşağı bir eğitim modeli uygulaması mantıklıdır. Bilginin *anlamı* gittikçe önemsiz hâle gelebilir, asıl önemli olan bilgiye *sahip olmaktır*. Tek

mesele bilgiye sahip olmak olunca, öğrenciler yalnızca intihal yapmaya güdülenmekle kalmayıp intihalin sahip olunan bilginin doğruluğunu temin için en iyi yol olduğu iddiasıyla meşru sayılması gerektiğini bile ileri sürerler.

Kuşkusuz, içinde bulundukları eğitim modeli öğrenme konusunda araçsal tutumu teşvik ettiği sürece, öğrencilerin intihal hakkındaki yanlış düşüncelerini çürütmek zordur. Gördüğümüz üzere, bu araçsallığa, sadece öğrenmenin kendi içinde bir amaçtan çok bir amaca yönelik araç olarak ele alınmasında değil, aynı zamanda öğrenci ve öğretmenlere bilginin depolanması ve dağıtımında araç gibi davranılmasında da rastlanır. Okullarda hâlâ öğrenimden –onu hep çepeçevre saran ve ona doğası gereği iyi bir şey havası veren– kutsal bir dille bahsedilir. Ancak öğrenmenin dili öğrenme pratiğiyle uyuşmayınca, öğrenciler eğitimi içi boş, okulu da angarya görürler. Ve eğer öğrenciler bu sonuçlara kendileri varamazlarsa, o zaman okullar, eğitimin insanları tektipleştirme sürecinden başka bir şey olmadığını göstermek için standart sınavlara başvururlar.

Bütün öğrencilerin aynı bilgiyi aynı şekilde öğrenmesi gerekince, itaat ve uyum özendirilmekle kalmayıp zorunlu hâle gelir, yaratıcılık ve çeşitlilik engellenir. Freire şöyle yazar:

Eğitimin bankacılık gibi düşünülmesi anlayışının, insanları uyarlanabilir ve yönetilebilir varlıklar olarak görmesi şaşırtıcı değildir. Öğrenciler kendilerine emanet edilen birikimi depolamaya ne kadar çok uğraşırlarsa, dünyayı dönüştürme girişimlerinden doğacak eleştirel bilinçleri o derece az gelişir. Kendilerine dayatılan edilgen rolü ne kadar eksiksiz kabul ederlerse, dünyaya ve onlara emanet edilen parçalanmış gerçekliğe öylece uyum sağlamaya o kadar meyilli olurlar. [...] Doğrusunu söylemek gerekirse, baskıcıların çıkarları “ezilenleri baskılayan şartlarda değil, ezilenlerin bilinç değişikliğinde” yatar; zira ezilenler şartlara ne kadar çabuk uyum sağlarsa, o kadar kolay boyunduruk altına alınırlar.⁴⁹

Freire’nin ileri sürdüğü gibi, eğitimin amacının bilginin tekrar edilmesi olduğunu düşünmek, öğrencilerde eleştirel düşünme becerisinin gelişmesini engeller. Böyle bir eleştirel gelişim eksikliği, eğitimde bankacılık modelinin başarısızlığı gibi görünse de, Freire aksine bunun eğitim sisteminin tam tasarlandığı gibi işlediğinin kanıtı sayılabileceğini belirtir.

Freire’ye göre, öğrenciler toplumu nasıl eleştireceklerini değil, sadece topluma nasıl ayak uyduracaklarını öğreniyorlar. Bu nedenle Freire, eğitimde bankacılık modelinin ezenler tarafından tasarlanan, ezilenlere ezilmeyi kabul etmeyi öğreten baskıcı bir sistem olduğunu savunur. Freire’nin eğitim karşıtı savları bu nedenle Nietzsche’nin ahlaka karşı olan iddialarına pa-

⁴⁹ Freire, *Pedagogy*, 73-74.

raleldir. Her iki durumda da sorun, toplumun iyi yurttaşlar türetmede başarısız olmasından ziyade; “iyi”den kastedilenin –mevcut eğitim ve ahlak sistemiyle sürdürülen toplumda yaşamak zorunda olan– *insanlar için* değil, *toplum için* iyi olmasıdır.

Freire’nin teşhis ettiği “anlatma hastalığı” artık Nietzsche’nin nihilizm olarak tanımladığı hastalık gibi görülebilir. Statüko, uyumluluğa verilen iyilik değeriyle korunur, bu değer “iyi çalışma” karşılığında “iyi notlar”la pekiştirilir. Böyle ahlakçı bir dil, eğitsel değerlerle ahlakî değerleri birleştirerek, öğrencilerin itaatkâr (“iyi öğrenci”) olduklarında gurur duymaları ve itaatsiz (“kötü öğrenci”) olduklarında suçluluk hissetmeleri gerektiğini açıkça belirterek, uyumluluğu daha da teşvik eder. Bu yüzden intihal yapan öğrencilere sıklıkla bunun ahlakî değerlere aykırı olduğu için *yanlış* olduğu söylenir; zira intihal *hile yapmaktır*, hile yapmaksı *kötü karakteri* olanların işidir.

Eğitim sistemi, öğrencilerin kendilerinden beklenenler göz önüne alındığında, intihali tamamen makul görmelerini sağlayacak şekilde tasarlanabilir. Fakat ahlak, öğrencileri intihal konusunda kişisel olarak sorumlu hissettirerek eğitim sistemini koruyacak şekilde tasarlanmıştır. Eğitimde bankacılık modeli öğrencilerde eleştirel düşünme becerisinin gelişimini önlediği için,

intihalin akla yatkın görünmesinden eğitim sisteminin ne derece sorumlu olduğunu öğrencilerin anlaması pek olası değildir. Olur da sistemi sorgularlarsa, “baş belası” olarak etiketlenir ve öğretmenlere karşı “saygısızlık” yaptıkları için cezalandırılırlar. Başka bir ifadeyle, günümüzde eğitim adıyla değerlendirilen şey eğitimi değersizleştirdiği için, ahlakın devreye girerek boşluğu doldurması, içi boş eğitsel değerlerin (örn. salt öğrenmiş olmak için öğrenmenin) ahlakî değerlerle (örn. görev gereği öğrenmek) desteklenmesi gerekmektedir.

Nietzsche’nin uyardığı gibi, sadece kendi varlığını sürdürmeyi önemseyen ve statükonun korunmasına değer veren bir toplum hastadır; *iyi yurttaşlar ama kötü insanlar yaratır*. Aynı şekilde Freire, eğitimde bankacılık modelinin hem ezenler hem de ezilenler için insanlıktan çıkarıcı olduğunu öne sürer. Freire’ye göre öğrenme, diyalog kurabilmeyi gerektirir; fakat diyalogda tarafların *birbirlerine* hitap etmek yerine *birbirleriyle* konuşabilmeleri için karşısındakini kendilerine denk görmeleri gerekir. Öğrenmeyi bilgi biriktirmeye indirgemek, hem öğretmenlerin hem de öğrencilerin birbirleriyle bilgili ve bilgisiz ayrımı yapmadan, eşit olarak iletişim kurmalarını engeller. Yukarıdan aşağıya bilgi merkezli eğitim, insanların böylece birbirlerini insan olarak görmelerine izin vermez, bu da hem öğretmen

Nietzsche'nin uyardığı
gibi, sadece kendi varlığını
sürdürmeyi önemseyen ve
statükonun korunmasına
değer veren bir toplum
hastadır; *iyi yurttaşlar ama
kötü insanlar yaratır.*

hem de öğrencilerin diyaloga girerek birbirlerinden sa-
hiden bir şeyler öğrenmelerine mani olur.

Gerçek öğrenme eksikliği, sadece öğrenci ve öğretmenler için değil, tüm toplum açısından sakıncalıdır. Eğitimde bankacılık modeli, toplum statükosunu korumak için yararlı olsa bile toplumun geleceği bakımından zararlıdır. Nietzsche'nin uyardığı gibi, toplumsal koruma sadece toplumsal atalete ve nihayetinde toplumsal yıkıma yol açar. Eğitim, tıpkı eğlence gibi, yaşamı daha kolay ve istikrarlı hâle getirmek için kullanılabilir; ancak gelişim için mücadele ve belirsizlik gerekliyse, o zaman kolay ve istikrarlı bir yaşam sadece yavaş ve istikrarlı bir ölümdür. Yani böyle bir yaşam nihilistçedir.

İş Hayatında Nihilizm

Freire'nin eğitimde bankacılık modeline yönelik eleştirilerine yapılabilecek bir karşı eleştiri, eğitimin asıl amacının öğrencileri *gerçek dünyaya* hazırlamak olduğunu takdir etmemiş olmasıdır. Gerçek dünya yukarıdan aşağıyadır. Gerçek dünya bilgi merkezlidir. Öğrenciler Freire'nin savunduğu şekilde eğitilseydi; otorite figürlerinin üstleri değil eşitleri olduğunu düşünecek şekilde yetiştirilseydi ve uyumluluk konusunda eleşti-

rel olmaları, kurallara bağı kalmak yerine sorgulamaları öğretilseydi, okulu bitirip işe girmeye çalıştıklarında sarsıcı bir uyanış yaşayacaklardı. Yani eğitimde bankacılık modeli *nihilistçe* değil, *gerçekçidir*.

Eğitim ve çalışma arasındaki ilişkiye böyle bakmanın yanlış olduğunu söylemek zordur; zira öğrencileri ileride girmeleri muhtemel belirli iş türlerine hazırlayacak özel türde eğitime ihtiyacımızın olduğu muhakkaktır. Fakat elbette bu görüş de özel eğitim gerektiren belirli iş türlerini niçin kabul ettiğimiz sorusunu gündeme getirir. Çünkü eğer Freire, öğretme şeklimizin öğrencileri insanlıktan çıkardığı konusunda haklıysa ve Freire'yi haksız bulan, öğrencilere böyle öğrenim verilme sebebinin onları gerçek dünyaya hazırlamak olduğunu ileri süren karşı sav yanlışsa; o hâlde bu karşı sav *gerçek dünyanın insanlıktan çıkarıcı olduğunu* ve sadece *bunu kabullenmeyi öğrenmemiz gerektiğini* söylemenin başka bir yoludur.

Gerçek dünya olarak kabul ettiğimizin, insanlıktan çıkaran bir çalışma dünyası olduğu fikri, en etkili biçimde Karl Marx tarafından öne sürülmüştür. Hiçbir zaman tamamlayıp yayımlamadığı “Yabancılaşmış Emek” makalesinde, Marx'ın kapitalizm eleştirilerinin felsefi temellerini bulabiliriz. Makalede Marx, para kazanmaya çalışmanın; bizi insanlıktan uzaklaştıran, sonunda

para hırsıyla körleştiren çeşitli yollarını çözümler, öyle ki zengin olma hayalini insanlıktan çıktığımız hakikatinden daha fazla önemser hâle geliriz.

Marx'a göre "emek" kim olduğumuzu bulmak için ihtiyaç duyduğumuz nesneleri ürettiğimiz süreçtir. Bir çocuk kumdan kale yapıp babasının başını ekrandan kaldırması ve ne yaptığını görmesi için umutsuzca çabaladığında, amacı babasının yalnızca kumdan kaleyi değil, kendisini de beğenmesini sağlamaktır. Veya daha açık olmak gerekirse, babanın kumdan kaleyi takdir etmesi, çocuğu takdir etmesidir. Çocuk kumdan kaleyi yaparken kendini içine koymuştur, böylece babasının çocuğun yaptığı şeyle ilgili yargısı çocuk hakkındaki yargısıdır. Yaratıcı olup olmadığımızı keşfetmek için kumdan kaleler, komik olup olmadığımızı anlamak için şakalar yaparız ve ilginç olup olmadığımızı fark etmek için de konuşuruz. Kim olduğumuzu bulmak için bir şeyler yaparız çünkü kendimizi yaptıklarımızla özdeşleştiririz.

Malların takas edildiği feodal bir toplumda insanlar birbirini emeğinden tanırdı. Bu yüzden, bir şeyler yapmak sadece kim olduğumuzu bulmaya değil, ötekilerin kim olduğunu anlamaya da yarar. Öyleyse emek yalnızca kişinin kendi kimliğini keşfetmesi için değil, aynı zamanda bir topluluk oluşturmak için de gereklidir. Emek, kimlik ve topluluk arasındaki ilişki belki

de en iyi Smith [Demirci Ustası] isminin yaygınlığında görülebilir. *Blacksmithler* [nalbantlar], *goldsmithler* [kuyumcular], *silversmithler* [gümüşçüler] ve benzerleri toplumun geri kalanı tarafından ustalıklarıyla tanınmış, bu nedenle Smith adıyla (ya da diğer dillerdeki etimolojik kuzenleri olan Schmidt, Kowalski, Kovac, Ferraro, Herrera ve Faber isimleriyle) ünlenmişlerdir. Günümüzde hâlâ benzer şekilde meslek belirten isimler vardır. Birkaçını söylemek gerekirse: Abbott [Başrahip], Archer [Okçu], Baker [Fırıncı], Barber [Berber], Carpenter [Marangoz], Cook [Aşçı], Farmer [Çiftçi], Fisher [Balıkçı], Glazer [Perdahçı], Glover [Eldivenci], Hunter [Avcı], Judge [Yargıç], Knight [Şövalye], Mason [Duvarcı], Painter [Boyacı], Shepherd [Çoban], Tanner [Tabakçı] ve Taylor [Terzi]. Başka bir deyişle, emek kimlik için öyle önemlidir ki, atalarının emeği kişinin ailesini nesiller boyu tanımlamaya devam edebilir.

Kimlik ve emek arasındaki bu temel ilişki nedeniyle, Marx dikkatini sanayileşmenin işbölümü üzerinde yükselişine yoğunlaştırır. Emeğin bireysel zanaatkârlardan, montaj hattında çalışan çok sayıda insana geçmesi, hiç kuşkusuz üretimi daha hızlı ve verimli hâle getirmiştir. Ne var ki, buna “ilerleme” demek işbölümünün emekçilere ne yaptığını görmezden gelmektir. Biz çoğu zaman sanayileşme konusundaki kaygılarımızı fabrikaların kö-

tü çalışma koşullarına yoğunlaştırırken, Marx esas olarak işbölümünün işçilere nasıl zarar verdiğini açıkça ortaya koyar. Çalışma koşulları ıslah edilebilir; fakat emek görevlere bölünüp saatlerce düşünmeden aralıksız yapılabilecek işlere ayrıştırılınca, işçiler emeklerinden ve dolayısıyla kimliklerinden koparılmış olur.

Bu nedenle, yaptığımız iş üstündeki denetimimizi yitirince kimlik bunalımı baş gösterir. Charlie Chaplin'in *Modern Zamanlar* (1936) filminde sahnelediği üzere, işçiler bir montaj hattında parçaların parçalarının parçalarını yaparak, ne üzerinde ya da niçin olduğunu bilmeden çalışır, böylece makinenin sadece başka bir dişlisi olurlar. Mike Judge'ın *Office Space* (1999) filminde gösterdiği gibi, montaj hattından kübik ofise geçmek çarkın dişlisi olma hissini hafifletmez, hattâ belki daha da kötüleştirir. Günümüzde çalışma koşullarımız iyileştigiine, sağlık hizmeti aldığımıza, haftada kırk saat mesaimiz, hastalık iznimiz, tatil için vaktimiz, fotokopi ve kahve makinelerimiz olduğuna göre bize artık işle ilgili *çalışmanın kendisi* dışında nefret edilecek pek bir şey kalmamıştır.

Sanayileşme ve onu takip eden üretim devrimleri, emeği kimlik kaynağından sefalet kaynağına dönüştürmüştür. Emeğin oluşturduğu topluluk duygusu, artık birbirimizle ürettiklerimizi değil, yalnızca işe olan nefretimizi paylaşmamızdan gelir. Bu yüzden

Marx, çağdaş emeği “yabancılaşma”⁵⁰ sözcüğüyle tanımlar; zira emeğimizin ürünleri bize yabancılaştıkça bizler de kendimize, birbirimize ve insan olmanın anlamına yabancılaşırız. Kendimizi ancak yaptıklarımızla tanımlayabiliyoruz, fakat Endüstri Devrimi’nden bu yana “ne yaptığımız” sadece “kaç para kazandığımız” anlamına geliyor. Dolayısıyla, kendimizi kim olduğumuzu göstererek değil, maaş bordrolarımızla tanımlıyoruz.

Maaş bordrosuyla tanımlanmak, üretebildiklerimizle değil tüketebildiklerimizle tanımlanmak anlamına gelir; böylece yaptıklarımızdan duyduğumuz gururun yerini sahip olduklarımızdan duyduğumuz gurur alır. Para kazanmak için çalışıyor, zihin ve bedenimizi en yüksek fiyatı verene kiralyoruz. O hâlde zihin ve beden artık kim olduğumuzu göstermeyen, sadece para kazanmak için kullandığımız araçlardır; böylece zihin ve beden bizim için, çalışanlarının bir CEO için taşıdığından daha fazla anlam taşımaz. Bu durumda zihin-beden ikiliği sadece bir metafizik kuramı değil, aynı zamanda etkili bir yönetim stratejisidir.

Para kazanmanın en iyi yollarından biri işbölümünü *içselleştirmektir*. Kendimizi fiziksel ve zihinsel benlik-

⁵⁰ Karl Marx, “From the First Manuscript: ‘Alienated Labour,’” *The Portable Karl Marx* içinde, yay. haz. Eugene Kamenka (New York: Viking Penguin, 1983), 133.

lere ayırmayı deneyerek, ilkinin çıktısını en üst düzeye çıkarırken, ikincinin girdisini en alt düzeye indirebiliriz. Bununla beraber, Marx'ın açıkladığı üzere, çalışma verimimizi artırabilmenin maliyeti yüksektir:

Öyleyse emeği yabancılaştıran nedir? Öncelikle, emeğin işçinin *dışında* kalması, yani onun öz varlığına ait olmamasıdır; bu yüzden işçi yaptığı işte kendini onaylamayıp inkâr eder, keyifli değil mutsuz hisseder, fiziksel ve zihinsel gücünü özgürce geliştiremeyecek bedenini çürütür ve zihnini mahveder. Dolayısıyla, işçi kendini sadece işinin dışında hisseder ve isteyken kendinde değildir. Çalışmadığı zaman evindedir, çalışırken evinde değildir. Bu nedenle, çalışması gönüllü değil zorakıdır; *angaryadır*. Böyle olunca, bir ihtiyacın tatmini değil, sadece kendi dışındaki ihtiyaçları gidermenin *aracı*dır. Fiziksel veya başka türlü zorlama olmayınca emekten veba gibi kaçılır; yabancılaşma apaçık yüzeye çıkar.⁵¹

Başka bir ifadeyle, işimizi ne yaptığımızın *farkında* olmadan *yapabilirsek*, işgününü geçirmek çok daha kolay olur. İster fabrikada çalışıyor olalım, ister bir *Excel* tablosu üstünde; düşünce, tefekkür ve bilinç genellikle işimizi sürdürme kabiliyetimize zarar verir. İş ne kadar otomatik olursa, işyerinde o kadar zombi gibi oluruz. Ve ne kadar zombi gibi olabilirsek, iş kendini o kadar az *iş gibi hissettirir*, çünkü zombiler *hiç hissetmez*.

Ömrümüzün üçte birini uyuyarak geçiriyor ve işteki zamanımızı da kendimizi uyutmaya çalışarak harcıyor-

⁵¹ Marx, "Alienated Labour," 136.

sak, o hâlde hayatımızın büyük kısmında sadece zombi rolü yapmıyoruz, düpedüz zombiyiz demektir. İşçi olmak, geçinmek için çalışmak zorunda kalmak, George A. Romero'nun alt metin yüklü birçok filminde açığa kavuşturduğu üzere, yaşayan ölülerin bir üyesi olmaktır. Çalışırken zihnimizi, mesai sonrası bedenimizi uyuşturabildiğimiz saatler en mutlu olduğumuz vakitlerdir; bu yüzden iş çıkışı "yeme, içme, üreme"⁵² ile kendimizi uyuşturduğumuz zamana *happy hour* [keyif saati] diyoruz.

Elbette, Marx'ın açıkladığı gibi, emek artık "bir ihtiyacın karşılanması"na hizmet etmese de amaçsız değildir; çünkü artık "kendi dışındaki gereksinimlerin tatmini için araç"tır. Kendimizi boşuna zombileştirmiyor; bunu yeme, içme ve üreme ihtiyaçlarımızı karşılayabilmek için yapıyoruz. Marx'ın burada işaret ettiği sorun, emeğin anlamsız hâle gelmesi değil, bilakis yabancılaştırıcı ve insanlıktan çıkarıcı olduğunda bile çalışmaya devam edecek kadar anlamlı bulmamızdır. Emeğin anlamının yerini paranın anlamı almıştır. Ne var ki para, metal veya kâğıt parçası ya da (son zamanlarda) bir koddan ibarettir; ürün ve hizmetle takas kabiliyetinin ötesinde bir anlam taşımaz. Emek anlamsız hâle geldikten sonra da çalışmayı sürdürmemizi sağlayan şey, emeğimizin karşılığı olan parayla satın alabileceğimiz mal ve hizmetlerdir.

⁵² Marx, "Alienated Labour," 137.

İşçi olmak, geçinmek
için çalışmak zorunda
kalmak, George A.
Romero'nun alt metin
yükü bir çok filminde
açığa kavuşturduğu üzere,
yaşayan ölülerin bir üyesi
olmaktır.

Ancak bu mal ve hizmetler, bizim gibi çalışanlar tarafından üretildiğinden, işin kendi için değil para için çalışan işçiler tarafından ortaya konduğundan, eski anlamlarını yitirmişlerdir. Ürünler artık topluca üretildiği için üretenin bireysel olarak tanınabilmesine imkân vermez. Hizmet ise hâlâ gülümseyerek sunulabilir, ancak bu sahici bir insan etkileşimini temsil ettiği için değildir; hizmet endüstrisi çalışanları, kovulmamak için patronları tarafından ve bahşiş alabilmek için de müşteriler tarafından gülümseme konusunda eğitilir.

Öyleyse mal ve hizmetler, onlar vasıtasıyla üretenleri tanıdığımız için değil, sahip olmanın bize hissettirdikleri için anlamlıdır. Yiyeceğimizi kimin ürettiği ya da su tesisatımızı kimin bağladığı artık umurumuzda olmayabilir ama hâlâ yemek ve yıkanmaya ihtiyacımız var. Daha iyi gıda ve duş alma imkânımız arttıkça, sadece ihtiyaçlarımızı karşılamak yerine arzularımızı tatmin etmeye geçiyoruz. Çalışmanın kendisi tatmin edici ve cazip olmaktan çıktıktan sonra uzun zaman bizi çalışmaya motive eden, arzularımızın tatmin edilebilmesi vaadidir. Emek kendi başına anlamlı değildir. Emek karşılığında kazandığımız para da kendi başına anlamlı değildir. Fakat mal ve hizmetlerden aldığımız tatmin duygusu anlamlıdır.

Marx'ın açıkladığı bu yeni emek tanımının, *insan olmak boş olmaktır* önermesiyle işlediği görülebilir. Çün-

kü yaptıklarımızla değil, satın alabileceklerimizle, sahip olabileceğimiz mal ve hizmetlerle tatmin oluyorsak, o mal ve hizmetler olmadan hiçbir şeyiz demektir. Artık kendimizi gerçekleştiremiyor, kendi ürettiklerimizi arzu edilir bulmuyoruz. Aksine, içsel doygunluğun verdiği mutluluğu satın alma ve tüketimde arıyoruz, çünkü satın alabileceklerimiz ve tüketebileceklerimiz istek uyandırıyor. Ancak Marx'ın öne sürdüğü gibi, daha önce sahip olabildiklerimiz yerine yapabildiklerimizle kendimizi gerçekleştirebildiysek, o hâlde edinme ve tüketme arzusu doğal değil, edindiğimiz ve tükettiğimiz bir şeydir.

Bu arzuların doğal olmaması mantıklıdır, çünkü mal ve hizmetlere duyduğumuz isteğin çoğu zaman onlarla hiçbir ilgisi yoktur. Arzuladığımız şey, bu mal ve hizmetlerin toplum içindeki statüsü ve onların çağrışımıyla kazanacağımız konumdur. Bazı mal ve hizmetler toplum tarafından lüks olarak görülüyorsa, bu tür lükslere sahip olmak da toplum tarafından lüks bir hayat sürmek olarak değerlendirilir. Başkalarının arzuladığı gibi bir hayatımız varsa, biz de kendimizi arzu edilir hissedebiliriz. Fakat elbette Eddie Murphy'nin *Amerikan Rüyası* (1988) filminde gösterdiği üzere, böyle çağrışım yoluyla arzu edilir olmak aldatıcı olabilir; çünkü bizi arzuladığını iddia edenlerin, başımıza bir talihsizlik gelir de o cazip mal ve hizmetlerle ilişkimiz

kalmazsa, bizi arzulamaya devam edeceklerinden asla emin olamayız. Başka bir deyişle, böyle bir doyum kendimizi hâlâ boş hissettirir.

Ancak Platon'un *Devlet*'inin sonunda Sokrates'in bizi uyardığı gibi; böyle bir boşluk duygusu, edinme ve tüketmenin aslında tatmin etmeyen arayışlar olduğunu anlamamıza yol açmaz. Bilakis, bu duygu bizi durmadan daha fazla satın almaya ve tüketmeye götürür. Platon şöyle yazar:

Bu yüzden, akıl veya erdemi hiç deneyimlemeyenler, sürekli ziyafet ve benzeri şeylerle meşgul olanlar, hep aşağı düşüp sonra tekrar ortaya kadar çıkar, hayatları boyunca bu şekilde mekik dokurlar. Hiçbir zaman bunun ötesine, gerçek yükseğe uzanmamış, asla yukarı bakmamış veya oraya yükselmemişlerdir. İçleri gerçek varlıkla hiç dolmamış ve asla dengeli ve yalın bir zevk tatmamışlardır. Gözleri hep masadadır, yer, şişer ve çiftleşirler. Başkalarını geçmek için onları tekmeler, demir boynuz ve toynaklarıyla itip kakar, birbirlerini öldürürler; çünkü arzuları doymak bilmez. Delikli bir kabı doldurmaya çalışır gibidirler, ne o kap ne de içine doldurmaya çalıştıkları, gerçek şeyler arasındadır.⁵³

Edinme ve tüketme doyum sağlıyorsa –ve bunlar günümüz iş dünyasında kendimizi gerçekleştirmiş hissettiren yegâne şeylerse– bu tatminin geçiciliği, bizi mümkün olduğunca çok edinmeye ve tüketmeye azmettirir. Platon'un açıklığı kavuşturduğu üzere, böyle doyum-

⁵³ Plato, *Republic*, 257.

suz tatminler peşinde koşanlar, “akıl veya erdemi hiç deneyimlemeyenler,”dir. Başka bir ifadeyle, edinme ve tüketme bildiğimiz tek yaşamsa, o hâlde anlamsız doyum sağlayan anlamsız mal ve hizmetler için, anlamsız para kazandıran anlamsız iş hayatını *anlamsız bir yaşam* olarak değil, aksine *gerçek dünya* gibi görürüz.

Marx’ın sonuca bağladığı üzere, anlamsız bir gerçeği *gerçeklik* olarak görmeye başladıysak; bunun nedeni *gerçeğin anlamsızlığı* değil, işçilerin anlamsızlığı gerçek gibi kabul etmesinin başka birinin çıkarına olmasıdır. Marx şöyle yazar:

Eğer emeğin ürünü işçiye ait değilse, yabancı bir güç olarak karşısına dikildiyse, bu ancak *işçiden başka birine* ait olduğu için mümkündür. İşçinin yaptığı iş kendisi için eziyetse, bir başkası için mutlaka *zevk* ve yaşam sevincidir. İnsanın üzerindeki bu yabancı güç, ne Tanrı ne de doğa, ancak insanın kendisi olabilir.⁵⁴

Açıkça görülüyor ki, işçilerin geçinmek için çalışmaktan başka çarelerinin olmadığına inandırılması; geçimini sağlamak için çalışmayan, geçimini sağlamak için çalışması gerekmeyen, en azından işçiler onları geçindirdiği sürece çalışmaya ihtiyaç duymayan insanların işine yarar. Öyleyse yanıtlanması gereken soru şudur: İnsanlar nasıl ve neden buna inanmıştır?

Marx’a göre bu sorunun cevabı şudur: İşçiler geçim-

⁵⁴ Marx, “Alienated Labour,” 142.

lerini sağlamak için çalışmaya istekliydi, zira kazançlarının (örn. para) maliyetlerinden (örn. insanlıktan çıkma) daha fazla olacağına inanıyorlardı. Platon için, işçiler çalışmaya razıydı çünkü başka türlü bir yaşamın mümkün olmadığını düşünüyorlardı. Dolayısıyla, böyle inançlar geliştirmek için işçilerin bir yandan sonuçlarına aldırmadan insanlıklarına yabancılaşmaları, öte yandan sorgulamak yerine gerçekliğe ayak uydurmayı öğrenmeleri gerekiyordu. Başka bir ifadeyle, eğer insanların yaşamının tek yolunun geçinmek için çalışmak olduğunu kabullenmesini istiyorsanız, o hâlde nihilizmi benimsemelerini istiyorsunuz demektir.

Benliğimizi kendimize yaptığımız şeylerden –her gün saatlerce ekrana bakmak gibi– uzaklaştırabilirsek, sonuçlarını önemseyecek kadar canlı hissetmek zorunda kalmadan, geçinmek için çalışabiliriz. Bize okulda eleştirel davranmadan nasıl uyumlu olacağımız –boş kap olduğumuz ve bütün yanıtların otorite figürlerinde bulunduğunu kabul etmek gibi– öğretilenirse, geçinmek için çalışmanın *nihilist*e değil, sadece *normal* olduğunu kabul etmeyi de öğrenebiliriz. Evde nihilizm, okulda nihilizm ve işyerinde nihilizm aynı *nihilist tutumun* farklı örnekleri değildir; aynı *nihilist sistemin* farklı parçalarıdır.

Nihilist bir dünyada yaşıyorsak, bunun nedeni dün-

yanın nihilist *olması* değil, içinde yaşadığımız dünyanın bizim nihilizmi kabul etmemizle devam etmesidir. Nihilizmi ne kadar kabullenirsek, sömürölmeye o kadar yatkın oluruz. İnsan olmanın boş olmak olduğuna, yaşamımızın özünde anlam bulunmadığına ve doyum hissetmek için edinmek ve tüketmek gerektiğine inanırsak; insanlığımızı, elde etme ve tüketme kabiliyetiyle takas etmek *insanlıktan çıkma* gibi değil, kârlı bir *fırsat* gibi görünür. Bu nedenle nihilizm, nihilist bireyler her nereye giderse orada rastlanan bireysel bir deneyim gibi değil, nihilizmden beslenen bir sistemin ortaya çıkardığı ve insan yaşamının her yönüne yayılan bir deneyim olarak anlaşılmalıdır.

Nihilizmin öylece doğru olduğunu iddia etmek, sadece gerçekliğin doğası *hakkında* bir iddiada bulunmak değil, gerçekliği *şekillendirmeye* yardımcı bir sav ileri sürmektir. Nihilizm, siyasal boyutları göz ardı edilmeden sadece ahlakî ya da metafizik bir tutum olarak görülemez. İnsanların nihilizmi normal saymasına destek olmak, sömürölmelerine ve insanlıktan çıkmalarına yol açıyorsa, o hâlde nihilizmi bireysel bir kusur ya da kozmik bir gerçek olarak ele alan görüşler, istismarcı ve insanlıktan çıkarıcı amaçlara hizmet eden görüşlerdir.

Nihilizmi, bireyin ahlakî inançlarını (ya da yokluğunu) açıklamanın bir yolu olarak düşündüğümüzde,

onu ancak bireyin kendi başına çözebileceği bir soruna indirgemiş oluruz. Nihilizmi, evrenin anlamını (ya da anlamsızlığını) açıklamanın bir yolu saydığımızda, onu ancak tanrıların çözebileceği bir sorun hâline getirmiş oluruz. Nihilizm hakkındaki her iki düşünce biçimi de, onu ancak *kolektif* olarak, bireyler ve tanrılar arasında, *politik* düzeyde çözülebilecek bir mesele gibi karşılamamız gerektiğini anlamamıza engel olur.

Kent Meclisinde Nihilizm

Nihilizmin siyasetle ilişkisi en açık şekilde Hannah Arendt tarafından dile getirilmiştir. Arendt, tamamlamadığı fakat uzun bir makale olarak yayımlanan “Siyasete Giriş” (1955) kitabında, siyaset sözcüğünün anlamını Antik Yunan kökenlerine kadar izler. Arendt bu tarihsel analizi, bugün “siyaset”ten anladığımız şeyle, Platon ve Aristoteles’in “siyaset”le kastettiği şeyin aynı olmadığını göstermek amacıyla yapar.

Günümüzde siyaset denince aklımıza hükümetler, seçimler, sınırlar, yasalar, askerler, vergi, iç politika, dış politika ve elbette yolsuzluk geliyor. Ya da başka türlü söylemek gerekirse, bugün siyaset esasen üstünde düşülmeleri için temsilciler seçtiğimiz her şeydir, böylece

bizim düşünmemiz gerekmez. Fakat Platon ve Aristoteles'in zamanında siyaset bir etkinlik olarak görülürdü; bir amaca hizmet eden bir araç olarak değil, *kendi içinde bir amaç* olarak ilgilenilen ve insan olmanın anlamını tanımlayan bir etkinlik.

Arendt'in makalesinde yanıtlamaya çalıştığı soru şudur: "Siyasetin hâlâ bir anlamı var mı?"⁵⁵ Antik Yunanlar için siyaset özgürlük demektir. Bugün biz de Antik Yunanlarla bu anlamı paylaştığımızı düşünebiliriz, zira siyasetin özgürlüğün *korunmasıyla* ilgili olduğunu düşünüyoruz. Kendimizi özgür ama aynı zamanda savunmasız doğmuş buluyorsak, siyaseti de kaçınılmaz bir kötülük gibi görürüz; yaşamamıza ve böylece özgürlüğün tadını çıkarabilmemize yaradığı müddetçe gerekli bir kötülük. Siyaset birçokları için özgürlüğün üstündeki sınırdır, bu yüzden ütopayı siyasete ihtiyaç duymayan bir dünya olarak hayal ederiz. Arendt'in işaret ettiği gibi, bu ütöpik düşünce özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yaygınlaşmıştır; çünkü totaliterliğin yükselişi ve atom bombasının geliştirilmesiyle beraber, siyasetin özgürlüğü korumanın bir yolu değil, aksine özgürlüğe karşı, yaşamın kendisine karşı bir *tehdit* olduğu anlaşılmıştır.

⁵⁵ Hannah Arendt, "Introduction into Politics," Hannah Arendt, *The Promise of Politics* içinde, yay. haz. Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 2005), 108.

Ancak Antik Yunanlar açısından, siyaseti özgürlüğü korumanın bir yolu ya da özgürlüğe yönelik bir tehdit gibi düşünmek anlamsız olurdu, zira onlar için siyaset özgürlüktü. Başlangıçta siyaset, kendilerini insanlık dışı sayılan şeylerden özgür kılabilenlerin uğraştığı bir faaliyetti, bu yüzden siyasetle meşguliyet insan olmak demekti. İnsanlık dışı olansa baskıydı. Başka biri veya doğa tarafından bir şey yapmaya zorlanmak; hayvan gibi, insandan daha aşağı bir şey gibi yaşamaktı. Hayvanlar ihtiyaçtan harekete geçer, ama insanlar dış etken olmadan kendiliğinden hareket edebilirler. Ya da başka türlü söylersek, insanlar *etki edebilir* fakat hayvanlar sadece *tepki verir*. Arendt'in ifade ettiği gibi, Aristoteles insanı politik bir hayvan olarak tanımlarken, insanların her zaman siyasetle meşgul olduğunu ve olacağını kastetmez, bilakis siyasetle uğraşabilenlerin insan olduğunu söyler. Antik Yunanlar kendilerini, ama *sadece* kendilerini, insan olarak görürlerdi, çünkü diğerlerinin başaramadığını başarmış; politika için bir alan, yani *polis*'i [kenti] yaratmışlardı.

Yeme, içme ve üreme gibi hayvanî ihtiyaçlarımız evde giderilen gereksinimler olarak görüldüğünden, ev özgürlükten çok baskıyla ilişkiliydi. Dolayısıyla özgür olmak, evden ayrılmayı ve doğanın bizi tatmin etmeye zorladığı yaşam gereksinimlerini geride bırakabilmeyi

gerektiriyordu. Başka bir ifadeyle, özgür olmak için bir başkasının köleleştirilmesi gerekiyordu. Arendt şöyle der:

Her şeyden önce sermayeyi artırmaya yönelik ekonomik amaçlar peşinde koşan tüm kapitalist sömürü biçimlerinin aksine, Klasik Yunan'da köle çalıştırmanın amacı, siyasî arenanın özgürlüklerinin keyfini çıkarabilmeleri için efendileri işten tamamen kurtarmaktı. Bu özgürlük, baskı ve zorlamayla sağlanıyor ve her hane reisinin ev halkı üzerinde kurduğu mutlak egemenliğe dayanıyordu.⁵⁶

Antik Yunanlar, köleleri esaretleri nedeniyle insanlıktan çıkmış gibi görmektense, kendileri gibi hane reisi olmayan herkesi *kulluk için dünyaya gelmiş* kabul ediyorlardı. Aristoteles'in ileri sürdüğü gibi, köleler böylece, insan olabilenler insan olmanın "serbestliği"ni yaşayabilsinler diye, evdeki insanlık dışı gereksinimlerle ilgilenebilen, ilgilenmesi gereken kişilerdi.

Serbestlik –ya da kendi ihtiyaçlarını ve evinin gereksinimlerini karşılama zorunluluğundan özgürleşme– o dönemde özgürlük değil, özgürlüğün *önkoşulu* sayılıyordu. Kendi serbestliğini elde eden hane reisi, evin özel alanını terk edip polis'in kamusal alanına girebiliyordu. Polis, siyaset ve dolayısıyla özgürlük için alan yaratıyordu; çünkü yurttaşlara (yani hane reisi Yunan

⁵⁶ Arendt, "Introduction," 117.

yetişkin erkeklere) ev dışında buluşup konuşabilecekleri bir alan sağlıyordu.

Yurttaş olmak, polis'teki yurttaşları kendine eşit görmek, onlar tarafından da eşit görülmekti. Bu nedenle, siyasî arena yurttaşların eşitleriyle ancak eşitleri olarak konuşabildiği bir alandı. Dolayısıyla eşitlik, polis'in bir özgürlük alanı olması gerekliliğinin sonucundan başka bir şey değildi. Antik Yunanlar için özgürlük; sadece doğal gereksinimlerin baskısından değil, hiyerarşik eşitsizliklerden de muaf olarak baskıdan kurtulma anlamına gelir.

Dolayısıyla, *agora*'da eşitliğe (yurttaş=yurttaş) olanak veren, polis'i oluşturan eşitsizliklerdi (Yunan>-Yunan olmayan, koca>karı, baba>çocuk). Agora ya da kent meydanı yurttaşların gereksinim giderme ya da buyruk verme kaygısı olmadan, polis'te buluşup birbirleriyle *özgürce* konuşabildikleri özel bir yerdi. O dönemde iç meseleler ve dış ilişkiler, Antik Yunanlar tarafından *siyaset dışı* görülürdü.

Ekonomiyi veya orduyu yönetmek buyruk vermeyi gerektirir. Buyruklar, emri verenle itaat eden arasında bir ilişki gerektirdiğinden, buyruk içeren konuşmalar Antik Yunanların ifade özgürlüğünden anladığı şeye eşdeğer olamaz. Agora siyasî bir alandı, çünkü yurttaşların insan olabildiği, eşitleri arasında bulunabildiği, bas-

kıdan kurtulduğu ve özgürce konuşabildiği bir yerdi.

Antik Yunanlar için ifade özgürlüğü görüşlerini dile getirmenin değil, dünyayı paylaşmanın bir yoluydu. Bireysel olarak hiçbir yurttaş tam bir dünya görüşüne sahip olamayacağı için, bütünsel bir dünya görüşüne erişmek yurttaşların bir araya gelmesini ve sınırlı dünya görüşlerini birbirleriyle tartışmalarını gerektiriyordu. Arendt şöyle yazar:

Dünya ancak onun hakkında birbirimizle özgürce konuştuğumuzda her açıdan nesnel ve görünür biçimde ortaya çıkar. Gerçek bir dünyada yaşamak ve onunla ilgili birbirimizle konuşmak temelde tek ve aynı şeydir; Yunanlara göre özel yaşam “ahmakça”dır, çünkü bir konuda konuşmanın getirdiği çeşitlilik ve dolayısıyla gerçekte dünyanın nasıl işlediğine dair deneyim onda yoktur.⁵⁷

Ev, hayvanî ihtiyaçların karşılandığı özel alansa, agora da insanî merakların tatmin edildiği kamusal alandır.

Bu siyaset anlayışını eylemlerimizle devam ettirmesek de dilimizde muhafaza ediyor, mesela siyasetten “konsensüse varmak” diye söz ediyoruz. “Konsensüse varmak” dünya hakkında bir görüşü (-sensüs) başkaları ile (con) paylaşmaktır. Benzer şekilde, günümüzde siyasî anlaşmaların “sağduyu”ya dayanması gerektiği-

⁵⁷ Arendt, “Introduction,” 128-129.

ni kabul ediyoruz. Farkına varmasak da bu fikir *sensus communis* kavramına atıfta bulunur; buysa epistemolojik olarak kişinin kendi duyularıyla uyum içinde aldığı karar ya da siyasî olarak topluluk üyelerinin duyu deneyimleriyle uzlaştığı hüküm fikrine dayanır.

Bu nedenle, Antik Yunanlar mahremiyet ve yalnızlığı *ahmaklık*, dünyadan soyutlanma ve kişinin kendi sınırlı dünya görüşü içinde sessiz kalması olarak görüyorlardı. Yurttaşların gerçeklik hakkında eksik ve tutarsız, yalnızca *kendine özgü* görüşlere sahip olmalarını önlemek ve bakış açılarını topluca genişletmek amacıyla bir araya gelmeleri gerekli görülüyordu. Başka bir ifadeyle, eğer siyaset özgürlük, özgürlük de insan olmaksızın; o hâlde birey tek başına insan olamaz. İnsan olmak *siyasî bir projedir, esasen herkese açık ve işbirliğine dayalı bir proje*. Ya da Aristoteles'in söylediği gibi, "insan doğuştan sosyal bir varlıktır".⁵⁸

Şimdi, Antik Yunanların siyaseti niçin amaca götüren bir araç değil, kendi içinde bir amaç olarak gördüklerini anlayabiliriz. Siyaset aslen *bireysel* özgürlüğümüzün tadını çıkarabilmemiz için yaşamın korunmasıyla değil, *kolektif* hayatın anlamlı olması için özgürlük yaratmakla ilgiliydi. Bunu, Arendt'in makalesindeki analizin özü

⁵⁸ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, yay. haz. Roger Crisp (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 11.

kabul ediyorum. Modern çağda siyasete katılabilen insan sayısını geniş ölçüde artırdık, fakat siyasetin kapsamını oldukça daralttığımız için katılımı *anlamsız* hâle getirdik.

Arendt, siyasette anlam daralmasını Platon’a kadar izler. Platon’a göre *doğruluk*, *konsensüsten* [görüş birliğinden] ayrı ve ondan üstündür. Platon, *çoğunluğun* siyasî tartışmasının asla doğruluğa ulaşamayacağını, çünkü insan deneyiminin doğruluk alanına girmediğini savunur. *Azınlığın* doğruluğa daha yakın bir tartışma içine girebileceği, siyasî arena dışında kalan bir alan yaratmaya çalışır; siyaset “retoriği”ne karşılık buna felsefenin “diyalektiği” der. Agora, polis’te, herhangi bir hane reisinin *deneyimin* doğası hakkında tartışmalara katılabildiği bir yer iken; Platon’un Akademisi polis’in içinde, agorayı işlevsiz hâle getiren, *gerçekliğin* doğası üstüne tartışmalara sadece kendi öğrencilerinin katılabildiği bir yerdi.

Akademi ne halka açık ne de siyasîydi, yine de katılımcıların baskıdan uzak, özgürce konuşabildiği bir yer olması amaçlanmıştı. Platon ve öğrencileri böyle bir özgürlüğe erişmek amacıyla, agoradan ayrılmak için gerekli serbestliği polis’in kendilerine sağlamasını istiyorlardı; tıpkı hane reislerinin evden ayrılmak için gerekli serbestliği kölelerin sağlamasını beklemeleri gibi. Antik Yunanların, köleliği siyasî özgürlük hedefine

yönelik bir araç olarak görmesi gibi, Platon da siyaseti *akademik özgürlük* hedefine yönelik bir araç olarak kabul ediyordu.

Arendt'e göre, Platon'un yarattığı "akademik özgürlük" fikri, "filozof-kral" savunusuna kıyasla siyaseti çok daha fazla etkiledi; çünkü ilki, ikincinin aksine fiilen uygulamaya geçirildi.⁵⁹ Akademik özgürlük kavramıyla ilgili önemli olan, sadece zorunluluk ve eşitsizliklerden özgür olma anlamında değil, *siyasetten özgür olma* anlamında da baskıdan özgür olmayı gerektirmesidir.

Platon, felsefenin doğruluk arayışı etkinliğini, siyasetin konsensüs yaratma etkinliği üstünde konumlandırırken; siyasî alana katılımı, kelimenin tam anlamıyla, bir yeraltı mağarasında esir tutulmaya benzetir. Akademik özgürlüğün doğruluğa erişmek için zorunlu olduğunu ve akademik özgürlüğün siyasetten bağımsızlık anlamına geldiğini savunan Platon, doğruluk ile siyaset arasında ayrım yapar. Daha önce ancak gündelik işlerin siyasete karışmasının önlenmesi hâlinde yurttaşların konsensüse varabileceğine inanılması gibi, doğruluğa da ancak siyasetin felsefeye müdahalesine izin verilmediği takdirde filozoflar ulaşabilir.

Platon'dan sonra, hem siyasî etkinlikler hem de gündelik işler, kendi başlarına anlamı olmayan, fakat anlamlı

⁵⁹ Arendt, "Introduction," 132-133.

amaçlara yönelik faaliyetler olarak görölmeye başlandı. Antik Yunan'da, siyasetin anlamlı bir etkinlik alanı olarak ortaya çıkışı, evin anlamsız faaliyetlerin mekânı gibi görülmesine yol açmıştı. Ne var ki, Platon'un yarattığı akademik alan, siyasetin anlamlılığına meydan okuyarak, siyasî etkinlikleri gündelik işlerin seviyesine indirdi.

Gündelik işlerin ve siyasî etkinliklerin ortak noktası, tamamen insan deneyimine dayanmalarıydı. Platon insan deneyiminin, evrensel olmaktan çok tikel olması ve sürekli olmaktan ziyade değişken olması sebebiyle, evrensellüğün esas niteliklerinden ve doğruluğu tanımlayan süreklilikten yoksun olduğunu iddia ediyordu. Dolayısıyla, anlamlı olanı belirleyen doğruluksa, anlamlı etkinlik ne evde ne agorada, ancak Akademi'de bulunabilirdi.

Sokrates'in Savunması'nda "Sorgulanmayan hayat, yaşamaya değmez," savıyla karşılaşırız. Şimdi görebiliyoruz ki, bu iddia herkesin Akademi'ye katılması için bir çağrı değildir, çünkü öyle olsa ne evde işle ilgilecek ne de agorada siyasetle uğraşacak kimse kalırdı. Aksine, sorgulanmayan hayat sorgulanan yaşamı mümkün kılar; dolayısıyla değeri içsel değil, araçsaldır. Platon'a göre, sorgulanmayan hayatlar kendi içlerinde değersizdir; ancak yine de değerli bir şeye polis'in "ahengine"ne⁶⁰ katkıda bulundukları için de gereklidir.

⁶⁰ Plato, *Republic*, 107.

Böyle bir uyum, polis'teki herkes yapmak için doğduğu şeyi yaparsa elde edilebilirdi. Platon'un "Metaller Mitosu"na⁶¹ göre, –günümüzde J. K. Rowling'in "Seçmen Şapka Mitosu" olarak daha iyi bilinebilir– kişinin polis'teki yeri ruhunun doğasına göre belirlenmeliydi. Dolayısıyla, birinin sorgulanan bir yaşam sürüp sürmeyeceği tercih meselesi değil, doğuştan belliydi. Ancak Platon'a göre önemli tek tercih; bireyin yazgılı olduğu görevleri yerine getirmeyi mi, yoksa polis'te yapmak için doğduğunu söyledikleri işten başka bir rol üstlenerek başkaldırmayı mı seçecekti.

Antik Yunanlar, insanları ölüm tehdidiyle yerinde tutarken, Platon *uyumsuzluk* tehdidini kullanır. Platon "Gyges Mitosu"yla,⁶² daha zengin ya da güçlü olmak için polis'teki konumunu terk eden birinin, bütün arzularını tatmin ederek mutlu gibi *görünebileceğini* iddia eder. Ne var ki, aklından çok arzularının kendisini yönetmesine izin verdiği için, ruhu uyumsuzluk içinde olacak ve *esasen* ıstırap çekecektir. Böylece Platon uyumsuzluğu bir hastalığa, *gözle görülmeyen* bir rahatsızlığa benzetir; öyle ki, ruh ve polis üstündeki yozlaştırıcı etkilerine kör kalır ve onu filozofların teşhis etmesini bekleriz. Sonuçta, Platon tarafından kendi deneyimlerimiz yerine

⁶¹ Plato, *Republic*, 91.

⁶² Plato, *Republic*, 35-36.

filozoflara güvenmeye yönlendiriliriz; zira duyularımıza güvenmek, mutluluğun *görünen yüzünün* yaşamdaki tek önemli şey olduğuna aldanma riskini göze almaktır.

Platon doğruluk fikrini deneyim dışında bir gerçeklik temeline oturtarak, uzman faaliyetlerinin siyasî etkinliklerin yerine geçmesine zemin hazırlamıştır. Platon'a göre, gerçekliği doğru şekilde değerlendirmek için duyularımıza güvenemeyiz, dolayısıyla yalnızca doğru görünen şeylere aldanmak istemiyorsak uzman görüşüne başvurmalıyız. Bugün bunu hep yapıyoruz. Nasıl hissettiğimizden emin olamayınca doktora gidiyoruz. Bir şeyin tadından emin değilsek, garsona soruyoruz. Bir filmi seyredip seyretmemeye karar veremeyince, hakkındaki eleştirileri okuyoruz. Uzmanlara güvenip güvenemeyeceğimiz konusunda şüphe duyuyorsak, Google'a soruyoruz. Fakat bizi insan yapan şey gerçeklik hakkında görüşlerimizi tartışmaksa, o hâlde kendi düşüncelerimiz yerine uzman görüşü almamız, siyasetin *insan* olma projesinin yerine bilimin *emin* olma projesini geçirmektir.

Yine de bu görüş karşısında iddia edilebilir ki; doğruluk ve kesinliğin deneyim ve konsensüs üstünde tutulması, bilimin her alanında ilerlemeye yol açmış ve gerçekliğin doğası hakkında sayısız içgörü kazanmamızı sağlamıştır. Yurttaşları bilimsel tartışma dışında bırakmak, hiç şüphesiz bilim insanlarına, her deney için

polis'in konsensüse ihtiyaç duydukları zamana kıyasla çok daha verimli çalışma olanağı vermiştir. Üstelik yurttaşları bilimsel tartışmanın dışında tutmak sadece bilim insanlarına fayda sağlamamış, bilim insanlarının gerçekliği daha iyi anlayabilmesi yurttaşların daha iyi yaşamasına imkân tanımıştır.

Bu nedenle siyasette de, demokrasinin yerini *bürokrasinin* alması gibi, konsensüsün yerini kesinlik almıştır. Yurttaşlar artık siyasî tartışmalara katılmayıp bunun yerine temsilci seçmek için oy kullanmaktadır. Temsilciler siyasî tartışmalara değil, izlenecek politikaların oylamasına katılmaktadır. Bu politikalar, bilimsel metodolojiyi yaşam meselelerine uygulayan siyaset uzmanı bürokratlar tarafından yaratılır ve yönetilir. Böylece, bilim insanları yurttaşların daha iyi yaşamasını sağlar; zira bürokratlar, yurttaşlar için mümkün olan en iyi yaşamı tesis etmek üzere, gerçekliğin bilimsel anlayışını kullanırlar. Bu açıdan bakılınca, siyasetin insan olma projesini, bilimin emin olma projesinden ayırmak yanlış olur; çünkü insanlığın iyiliği için kesinlik gerekli görülmelidir. Başka bir deyişle, *bilimde ilerleme, insanın ilerlemesidir*.

Böyle bir iddiaya karşı çıkmak kesinlikle zordur; bu nedenle bilimsel ilerlemenin değeri, rakip değerleri alt edebilmiş ve bugün yeryüzünde hemen her toplumda en yüksek değer olabilmektedir. Sonuç olarak, bugün in-

sanlığın bilimle birlikte ilerlediğine kesin gözüyle bakıyoruz; mesela insanlık tarihini bilimsel tarih bakışıyla Karanlık Çağ’dan Rönesans’a, Aydınlanma’dan Modern Çağ’a istikrarlı bir ilerleme olarak izlediğimizde bunu görebiliyoruz. Yine de Arendt, bilimsel ilerlemeye olan inancımızın bizi doğruluğa ve kesinliğe değil, nihilizme ve felakete götürdüğünü savunur.

Arendt’e göre, bürokrasinin bilimsel politikalarının, dünya savaşlarına ve atom bombasının yaratılmasına yol açması tesadüf değildir. Siyasî ilerlemeyi; köleliğin sona ermesi, seçmenlerin oy hakkı zaferi ve medeni haklar yasasının kabulü belirledi. Arendt böyle bir ilerlemenin, insanları esaret altında tutan “kaba kuvvet”i evden gitgide dışladığına ve bürokratların gücü kontrol altında tutabileceklerine dair inançları arttıkça siyasî alana çektiğine işaret eder. Kaba kuvvetin yönetimin elinde toplanması, kadın ve azınlıkların tarih boyunca evde hüküm sürmüş baskıcı şiddetten kurtulmasını sağladı. Fakat evdeki bu özgürleşme, özgür kılınanların Antik Yunan’da olduğu gibi insan olma özgürlüğüne sahip oldukları anlamına gelmiyordu.

Özgür kılınanlar gerçekten de evden ayrılıp kamusal alana girmekte özgürdü. Ancak siyasî faaliyetler yurttaşların değil, uzmanların meşguliyeti hâline geldiğinden, modern zaman agorasında modern yurttaşın kalan

tek uğraş çalışmak oldu. Başka bir ifadeyle, özgür kılınanların özgürlüğü siyasî özgürlük değil, sadece emek piyasasına katılma özgürlüğüydü. Arendt şöyle yazar:

...toplumun genel gelişimi, –en azından otomasyonun emeği tamamen ortadan kaldırdığı noktaya ulaşana dek– bütün üyelerini eşit oranda “emekçi” yapmaya, işi ne olursa olsun, başlıca uğraşı yaşam gereksinimlerini karşılamak olan insanlar hâline getirmeye doğru gitmektedir. Bu anlamda, kaba kuvvetin toplumsal yaşamdan dışlanması, yaşamın herkese dayattığı zorunluluklara şimdiye dek hiç olmadığı kadar geniş alan bırakmasıyla sonuçlanmıştır. Toplum yaşamına hükmeden özgürlük değil zorunluluktur; zorunluluk kavramının, modern düşüncenin kendi felsefî yönelimini ve benlik anlayışını bulmaya çalıştığı tüm modern tarih felsefelerine egemen olması rastlantı değildir.⁶³

Köleliğin sona ermesi ve beraberinde yurttaşlığın yayılması, geçimini sağlamak için çalışması gereken insan sayısında ve işçileri hayatta tutacak ürün miktarında muazzam bir artışa yol açtı. Dolayısıyla bu da, devletin üretim gücünde büyük artış sağlarken, kaba kuvvetin devlet elinde merkezileşmesine neden oldu. Siyasetin özgürlüğe götüren bir araçtan ziyade özgürlüğe karşı bir tehdit olarak görülmesine yol açan şey, devletlerin ortaya koyabildiği üretici güç ile sahip oldukları kaba kuvvetin bu birleşimiydi.

Deneyim yerine uzmanlara güvenmek, birçok bilim-

⁶³ Arendt, “Introduction,” 149.

sel alanda ilerleme sağlamıştır. Ancak savaş da bilimsel ilerlemeye elverişli bir alandır, öyle ki atom bombasının icadı buna örnek teşkil eder. Bu nedenle, Arendt sadece bilimsel ilerlemeyle insan gelişiminin bir tutulmasını sorgulamakla kalmaz, böyle bir ilerlemede gerçekten *insanî* bir yan olup olmadığını da sorgular. Platon metafiziğinden Hıristiyan teolojisine ve oradan da kapitalist bürokrasiye kadar uzanan deneyime güvensizlik, bizi deneyimleri kendi başımıza değerlendirmekten aciz hâle getirmiş, birbirimizle uzlaşmaya çok daha isteksiz fakat birbirimizi yok etmeye çok daha hevesli (ve muktedir) yapmıştır.

Arendt'in belirttiği üzere, insanlar, deneyimi doğrudan yargılamaya zaman olmayınca, hızlı karar almak için hep önyargılara güvenme ihtiyacı duymuş, fakat deneyimsel yargılara güven kaybolunca tek dayanak olarak önyargılar kalmıştır. Önyargılar doğaları gereği hayatta kalma içgüdüleriyle bize korku verir, fakat deneyimden tamamen koptuklarında bizi paranoyaklaştırarak, önyargılarımızı ideolojilere ve kendini gerçekleştiren kehanetlere dönüştürmemize neden olabilir. Sonuçta, siyaset tehdidinden korkmamız, siyaseti yeniden canlandırma arayışına değil, siyasetsiz bir dünyada yaşam isteğine dönüşmüştür. Marx bu arayışı ütöpik bulur, fakat Arendt böyle bir dünyanın “düpedüz

dehşet verici”⁶⁴ olduğu uyarısında bulunur; çünkü ona göre siyasetsiz bir dünya özgürlükten yoksundur.

Arendt yaptığı analizi, bürokratik siyasetin hâkim olduğu –siyasetin peşinde koştuğumuz bir şeyden ziyade kaçındığımız bir şeye dönüştüğü– modern dünyadaki yaşamı, çöldeki yaşamla kıyaslayarak sürdürür:

Modern dünyasızlığın büyümesi, *aramızdaki* her şeyin solup gitmesi, çölün yayılması olarak da tanımlanabilir. Çölleşmiş bir dünyada yaşadığımızı ve hareket ettiğimizi ilk kez Nietzsche fark etmiş ve ilk belirgin hatayı da teşhiste bulunurken yine o yapmıştı. Kendisinden sonra gelen hemen herkes gibi o da çölün içimizde olduğuna inanıyor; böylece çölün ilk bilinçli sakinlerinden biri olduğunu ortaya koyuyor ve yine aynı nedenle onun en korkunç yanılısamasının kurbanı olduğunu açığa vuruyordu. Modern psikoloji çöl psikolojisidir: Yargılama kabiliyetimizi –acı çekme ve mahkûm etme– yitirip çöl koşullarında yaşayamazsak, bizde bir sorun olduğunu düşünmeye başlarız. Psikoloji “yardım” edebildiği ölçüde bu koşullara “uyum sağlamamız” için destek olmaya çalışırken, yegâne umudumuzu, içinde yaşadığımız hâlde ait olmadığımız çölü insanî bir dünyaya dönüştürme yetimizi elimizden alır.⁶⁵

Bu metaforun amacı, yaşamlarımızın ne denli cansızlaştığı konusunda bizi uyandırmaktır. Çölde olmak, hayatta kalmak dışında hiçbir şeyle ilgilenmemeye, insan özgürlüğünü deneyimlemeyi engelleyen hayvanî gerek-

⁶⁴ Arendt, “Introduction,” 153.

⁶⁵ Arendt, “Introduction,” 201.

sinimler dışında her şeye kayıtsız kalmaya zorlanmaktadır.

Arendt işte bugün kendimizi böyle bir konumda bulduğumuza inanır, çünkü siyasete duyduğumuz güvensizlik bizi siyasete egemen olan bilimsel zihniyete güvenmemeye değil, birbirimize güvenmemeye yöneltmiştir. Bilimsel ilerlemeye duyduğumuz inanç, insanlıktan ümidimizi kesmemizle doruğa ulaşmış ve tam da bu nedenle, insanlığın bütün kusurlarını gidereceği beklentisiyle, bilimsel ilerlemeye inancımız daha da güçlenmiştir. Sonuç olarak, bilimsel ilerlemeden ne kadar muzdaripsek, acımıza çare bulmak için bilimsel ilerlemeye o kadar çok sarılıyoruz. Çölde kaybolmuş biri gibi, çıkış yolunu bildiğini iddia eden her kılavuza, başlangıçta bizi çöle sürükleyen kişi o olsa bile, çaresizce tutunuyoruz.

Franz Kafka, hem sigorta tazminatı müfettişi hem de yazar olarak, çalışmalarında çölleşen dünyamızın cansız yaşamını keşfeder. Kafka'nın yazıları, kimsenin açıklayıp savunamadığı ama herkesin sorgusuz itaat ettiği bürokratik bir sistemde yaşama çabamızın, nasıl aniden uyanıp da kimliği belirsiz yargıçlar tarafından bilinmeyen bir nedenle suçlu bulunmamıza yol açabileceğini gözler önüne seren, dehşet verici gerçekçilikte tasvirlerle doludur. Veya daha büyük ihtimalle, birden uyanabilir ve her nasılsa kendimizi insan olmaya can atan korkunç bir yaşam formuna dönüşmüş bulabiliriz,

öyle ki bu insan olma arzusu umut ederek değil işkence çekerek deneyimlenir.

Arendt'in Kafka hayranı olduğunu görmek belki de hiç şaşırtıcı gelmeyecektir. Arendt, Kafka'nın eserleri üzerine birçok makale yazar. Örneğin, Kafka'nın *Dava'sını* "bürokrasi çarkı"nın kurbanı bir adamın öyküsü olarak görür. Arendt'in açıkladığı üzere bu, "zorunluluktan söylenen yalanların devinimde tuttuğu çarkın 'dünya düzeni'ne boyun eğmek istemeyen insanın, bu yüzden bir tür ilahi düzene karşı suçlu sayılacağı,"⁶⁶ bir mekanizmadır.

Arendt'in Kafka'nın çöl yaşamı betimlemelerine dair övgüleri sayesinde, onun Nietzsche'nin teşhislerine yönelik eleştirilerini daha iyi anlayabiliriz. Arendt'e göre, Nietzsche nihilizmi fazlasıyla psikolojik bir yaklaşımla ele almış, onu bütün kültüre bulaşabilse de insan biyolojisine dayanan bir hastalık gibi tanımlamıştır. "Kendisinden şans eseri bir şeyler öğrendiğim yegâne psikolog"⁶⁷ dediği Fyodor Dostoyevski gibi, Nietzsche de nihilizmi içe bakışla inceler. Nietzsche'ye göre, zayıf, ölümlü, insan olarak doğmanın sınırlamalarıyla başa çıkamamak,

⁶⁶ Hannah Arendt, "Franz Kafka, Appreciated Anew," Hannah Arendt, *Reflections on Literature and Culture* içinde, yay. haz. Susannah Young-ah Gottlieb (Stanford: Stanford University Press, 2007), 96.

⁶⁷ Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, çev. Duncan Large (Oxford: Oxford University Press, 1998), 70.

bireyi bu sınırlamalardan kaçma girişimine sürükleyebilir; bu da yaşamın kendisinden kaçmaya yardım eden felsefe, din ve kültürlerin ortaya çıkmasına yol açar.

Dostoyevski'nin yazıları, karakterlerin zengin ve karmaşık iç yaşamlarının çözümlemeleriyle doludur. Oysa Kafka'nın yazıları şifreli karakterlerle doludur; tam adları yoktur, geçmiş hikâyeleri bilinmez ve genellikle daha dün doğmuş gibi hissediler. Tıpkı Arendt için olduğu gibi Kafka için de, modern dünyayı, bürokrasi dünyasını anlamak için en önemli şey *zihin ile beden* arasındaki ilişki değil, *insan ile mekân* arasındaki ilişkidir. Arendt'e göre özellikle önemli olan, agora gibi belli bir mekân, insanları birbirleriyle ilişki kurmaya ve bir dünya paylaşmaya teşvik edebilirken, çöl gibi başka bir mekânın nasıl olup da insanları diğerleriyle ilişki kurmaktan uzak durmaya ve yalnızca bireysel varlıklarını sürdürmeye güdüleyebildiğidir.

İşte bu nedenle Arendt psikolojiye, çölde yaşama çabası bize ıstırap veriyorsa bu acı çölün bize yaptıklarından ziyade kim olduğumuzdandır görüşüne bu kadar karşıdır. Çöle uyum sağlamayı, "dirençli"⁶⁸ olmayı öğrenmek ıstırabımızı azaltabilir, ancak Arendt hâlâ acı çekebilmemizin iyi olduğu konusunda bizi uyarır;

⁶⁸ Bkz. Robin James, *Resilience & Melancholy: Pop Music, Feminism, Neoliberalism* (Winchester: Zero Books, 2015), 6-8.

çektığımız acı kömür madenindeki kanaryadır, içinde bulunduğumuz dünyaya ait olmadığımızı gösteren bir işarettir. Bu ait olmama duygusu bizi içe bakmaya, kendimizi suçlamaya ve düzeltmeye yönelttiğinde, kendimize, benliğimizdeki yanlışları çözmeye öyle odaklanırsınız ki, sadece kendimizle diğerleri arasındaki çölü daha beter hâle getiririz. Nihilizmi ortaya çıkaran şey birbirimizden uzaklaşmak ve kendimize yönelmekse, o hâlde bireysel tepkiler asla nihilizmin üstesinden gelemecek, aksine kalıcı olmasına sebep olacaktır.

Arendt'e göre siyasetin, konsensüsün, aynı dünyayı paylaşmak için bir araya gelmenin ortadan kalkması, nihilist siyasî sistemler yaratılmasının sonucudur. Bu sistemler kamusal alanları yeryüzünden silmemiş, fakat siyasî etkinlik olanaklarını kamusal alan dışına çıkarmış ve yerine sadece ticari etkinlik, çalışma ve tüketme imkânları koyarak buraları insansızlaştırmıştır. Çalışmak ve tüketmek kendimizi iyi hissettirir, çünkü bu faaliyetler insan olmaktan ziyade mutlu olmayı önemseydiğimiz, çalışarak ve tüketerek sürekli kıldığımız bir dünyada, kendimizi daha fazla evimizde hissetmemizi sağlar. Fakat biz insansız bir mutluluğun cansız yaşamlarıyla doyum bulmayı göze alamayız, zira Arendt'in belirttiği üzere, böyle bir doyum intihardır; öyle ki kendimizi bugün olduğu gibi "hiçliğin ve kimsesizliğin dünyayı yok

etmekle tehdit ettiği nihilizmin nesnel konumu”nda buluruz.⁶⁹

Arendt’e göre, bazı filozofların “Neden hiçlik yerine bir şeyler var?” ve “Niçin hiç kimse yerine birileri var?” gibi sorular sormasına yol açan bu durumdur. Arendt bu soruların nihilist görünebildiğini fakat aksine antinihilist bulunmaları gerektiğini savunur. Bu soruları sormak, böyle görüşleri mantıklı kılan bir dünyayı sorgulatarak, bizi en mantıklı görünen –“Hiçbir şey ve hiç kimse olmamalı”– dünya görüşüne itiraz etmeye zorlar. Yani mantıklı, akılcı, normal olan öylece kabul edilmemeli, fakat sorgulanmalı ve doğruluğu tartışılmalıdır. Eskiden *siyaset* olarak bilinen şey, tam da böyle kabulleri sorgulayıp tartışmaktı. Dolayısıyla, ancak siyasî etkinliği kamusal alana geri alarak, kamusal yerleri özgürlük alanı kabul ederek, oy yerine konsensüs arayarak, hayvanlar gibi hayatta kalmak yerine insan gibi davranarak, *tek başımıza* intihar edercesine uyum sağlamaya çalışarak değil, fakat *hep birlikte* nihilizmin üstesinden gelmeye başlayabiliriz.

⁶⁹ Arendt, “Introduction,” 204.

NİHİLİZMİN GELECEĞİ

Gelecek, Nietzsche'nin çalışmalarında öne çıkan bir temadır. Verdiği ilk derslerden birinin altbaşlığı "Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine"dir. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin altbaşlığı, kitabın "geleceğin felsefesine bir giriş" olduğunu duyurur. *Ecce Homo*'nun son bölümüyse "Neden Bir Yazgıyım Ben"dir. Nietzsche sık sık gelecek için yazdığını ve okuyucularının henüz doğmadığını söyler.

Bu tür beyanların, hemen hiç kimsenin Nietzsche'nin hayattayken kitaplarını satın almadığı gibi basit bir gerçeğe dayandığını düşünmek bize cazip gelebilir. Ancak *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de Nietzsche şöyle yazar:

Gerçek filozoflar geleceğe yaratıcı bir elle uzanır, şimdi ve geçmişteki her şey onlar için bir araç, bir alet, bir çekiç hâline gelir. ... Bana gittikçe daha açık görünüyor ki, *kaçınılmaz şekilde* yarın ve sonrasının insanı olan filozof, her devirde bugünüyle çelişmiş, çelişmesi *gerekmiştir*: Onun düşmanı daima bugünün idealleri olmuştur.⁷⁰

⁷⁰ Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, yay. haz. Rolf-Peter Horstmann & Judith Norman (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002), 106.

Bu nedenle Nietzsche'ye göre, bir gelecek felsefesi tasarlamak, gelecek için yazmak, şimdiye özellikle de şimdinin "idealleri"ne karşı çıkmaktır. Böyle bir karışıklık, geleceğe yalnızca *nasıl* olacağı değil, fakat aynı zamanda nasıl olması *gerektiği* açısından da bakılınca ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle, bir gelecek öngörüsü ortaya koymak Nietzsche'nin tabiriyle "aktif nihilizm"-le⁷¹ uğraşmaktır. Arkamıza yaslanıp bugünün geleceği tahrip etmesine izin vermek ("pasif nihilizm") yerine aktif nihilizmle uğraşmak; geleceği yaratmak için bugün yerle bir etmek, yeni idealler ve beraberinde istediğimiz geleceği tesis etmek için bugünün yıkıcı ideallerini ortadan kaldırmak demektir.

Özgürün Ülkesi ve Nihilistin Yuvası

Kitabın önceki bölümlerinde gördük ki, nihilizm geçmişte vardı, bugün var ve gelecekte de var *olacağına* inanmak için her türlü sebep mevcut. Nihilizmin gelecekte niçin var *olmaması gerektiğine* dair birçok iddia bulunduğunu da gördük. Bütün bu iddialar, biz ne kadar nihilistleşirsek geleceğimizin olmaması ihtimalinin o kadar fazla olduğu tehlikesine işaret eder. Öyleyse,

⁷¹ Nietzsche, *Will to Power*, 17.

Nietzsche’ci bakış açısıyla sormamız gereken soru şudur: *Nihilizmin var olmadığı bir gelecek yaratmak için bugün karşı çıkmamız gereken idealler nelerdir?*

Öyle görünüyor ki Nietzsche’nin bu soruya yanıtı, ahlakî olarak özveri değerinde, bilimsel olarak doğruluk değerinde tezahür eden çilecilik idealine karşı çıkmamız gerektiği yolunda olurdu. Asketizmin [Çileciliğin] “hayır”ı, yani yaşama “hayır”; içgüdülerimizi dizginlemeyi talep eden ahlakî “hayır”a ve karşıt görüşleri geçersiz kılan bilimsel “hayır”a dönüşmüştür. Oysa Nietzsche içgüdülerimize, çeşitliliğe, yaşama “evet” dememizi ister. Ahlak ve bilim aynı “hayır”ın iki farklı yüzü olduğu için, çilecilik idealinin bir karşıtı olmadığını ileri sürer. Nietzsche, bilimin dine ve dolayısıyla çileciliğe düşman olduğu yönündeki yaygın inanışın aksine, bilimin çilecilik idealinin vücut bulmuş hâli olduğu ve din gibi inanca bağlı bulunduğu görüşündedir.⁷²

Arendt doğruluk idealini ve onun esinlediği bilim inancını sorgulamamız gerektiği konusunda Nietzsche ile hemfikirdir; zira bu inanç, siyasetin ölümü ve atom bombasının icadıyla doruğa ulaşmıştır. Yine de özveri idealine karşı olması nedeniyle, Nietzsche’nin aktif ni-

⁷² Nietzsche, *Genealogy*, 148-156. Ayrıca bkz. Babette Babich, *Nietzsche’s Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life* (Albany: State Univ. of New York Press, 1994).

Öyleyse, Nietzsche'ci bakış
açısıyla sormamız gereken
soru şudur: *Nihilizmin
var olmadığı bir gelecek
yaratmak için bugün karşı
çıkmamız gereken idealler
nelerdir?*

hilizmi onu, Emerson'un özgüven ideali ve Darwin'in kendini aşma ideali gibi karşıt idealleri desteklemeye itmiştir. Arendt'in ileri sürdüğü gibi, böyle bireysel idealler tam da karşı koymaları amaçlanan pasif nihilizme sürükleyebilir. Nietzsche'nin "sürü içgüdü" olarak gördüğü şeyden duyduğu korku; onu bu tür sürülerin nihilist *içgüdüler* yüzünden değil, sadece topluca mücadele edilebilen ve kendi başımıza hareket ettiğimizde süreklilik kazanan nihilist *sistemler* yüzünden ortaya çıktığını düşünmekten alıkoymuş olabilir.

De Beauvoir ve Arendt'e göre, nihilizmden arınmış bir gelecek yaratmak istiyorsak, özgüven ve kendini aşma gibi bireysel ideallere kesinlikle karşı çıkmamız gerekir. Örneğin, de Beauvoir 1947'deki Amerika seyahatini anlatırken şöyle yazar:

Bana göre en çarpıcı ve cesaret kırıcı olan, kör ya da bilinçsiz olmadıkları hâlde böylesine kayıtsız kalmalarıdır. On üç milyon siyahın gördüğü zulmü, Güney'deki korkunç sefaleti ve büyükşehirleri kirleten çaresiz yoksulluğu biliyor ve hayıflanıyorlar. Irkçılık ve gerici tutumun her geçen gün tırmanan kaygı verici yükselişine, bir çeşit faşizmin doğuşuna tanıklık ediyorlar. Ülkelerinin dünyanın geleceğinden sorumlu olduğunu biliyorlar. Fakat kendilerini hiçbir şeyden sorumlu hissetmiyorlar, çünkü bu dünyada herhangi bir şey yapabileceklerine inanmıyorlar. Henüz yirmi yaşında düşüncelerinin boş, iyi niyetlerinin etkisiz olduğuna ikna olmuşlar: "Amerika tek bir kişinin hareket ettiremeyeceği kadar geniş ve ağır bir kütle." Günlerdir düşündüğüm şeyi bu akşam

formüle ettim. Amerika'da birey hiçbir şeydir. Soyut bir tapınma nesnesi hâline getirilmiş, bireysel değerine inandırılarak içindeki kolektif ruhun uyanışı bastırılmıştır. Fakat bu şekilde kendine indirgenerek, her türlü somut gücü elinden alınmıştır.⁷³

De Beauvoir kendini yüceltmenin özyıkıma yol açtığını burada açıkça ortaya koyar. Amerika bireyci bir ulustur, *aşırı bireyci*; yurttaşların mutluluk peşinde koşmak için gerekli yaşam ve özgürlüğe sahip olduğu varsayılan bir ulustur. Ne var ki, de Beauvoir'ın Amerika'da bulduğu şey mutluluk değil, "kör ya da bilinçsiz olmadıkları hâlde böylesine ilgisiz" bireylerden oluşan bir millettir. De Beauvoir ile tanışan Amerikalılar, Amerika'daki yoksulluk, ırkçılık ve baskının; "bir çeşit faşizmin doğuşunu" önlemek için siyasî değişimi son derece gerekli hâle getirdiğini fark edebiliyorlardı. Ancak siyasî değişimi etkilemek için birey olarak kendilerini öyle güçsüz hissediyorlardı ki, bireysel olarak başara-bilecekleri tek değişimle tepki verdiler: *Hissizleştiler*.

De Beauvoir'ın, Amerikan ilgisizliğini bireylerin "her türlü somut güçten yoksun bırakılması"nın sonucu olarak tanımlaması, Arendt'in nihilizmin psikolojik olmaktan çok siyasî görülmesi gerektiğine dair argümanıyla arasında bir bağlantı olduğunu düşündürür.

⁷³ Simon de Beauvoir, *America Day by Day*, İng. çev. Carol Cosman (Berkeley: University of California Press, 1999), 94.

De Beauvoir'ın Amerika'nın erksiz gücü olarak tanımladığı şeyi, Arendt çölün cansız yaşamı şeklinde tarif eder. Bireysel güçsüzlük hissine karşı kişinin kendini hissizleştirmesi, kendini çölde bulmanın ıstırabına *çöle uyumlanarak* tepki vermektir.

Uyumlanmaya çalışıyoruz, çünkü bireyselliği idealize eden ve mutluluğun anahtarı olarak özerkliği savunan bir sistem, bu sistemde yaşayan bireylere mutlu olmaları *gerektiğini* hissettirir. Dolayısıyla herhangi bir mutsuzluk, *sistemle* ilgili olmasa da *bireyle* ilgili bir şeylerin yanlış gittiğinin işareti olarak görülür. Bireysellik ve özerklik kişisel mutluluğu takıntı hâline getirmemize, mutsuzluğumuzu bizi diğerlerinden ayıran, bizi anormal kılan ve tedavi edilmesi gereken bir şey gibi görmemize sebep olduğu müddetçe yıkıcıdır.

Kişisel mutluluk ideali, başkalarının da benzer şekilde mutsuz olduğunu fark etmek yerine, kendi mutsuzluğumuzu başkalarına göstermekten çekinmeye ve anormal görünme riskine karşı mutluymuşuz gibi davranmaya sevk eder. Bu korku, öyle mutlu ve normal görünenlerin de aslında rol yapıp yapmadığını anlayamamamıza neden olur. Bu yüzden, Nietzsche'nin kaçınmamız konusunda uyardığı görünüşte mutlu sürünün, belki de aslında bizim gibi çölde yaşayan mutsuz bireylerden oluşup oluşmadığını, dolayısıyla eğer çölden kaç-

Yaşam, özgürlük ve mutluluk arayışı üzerine kurulu bir sistem; cansızlığa, baskı ve mutsuzluğa *kişisel duygular* gözüyle bakarak, bunları kişinin mutlu olmadaki patolojik yetersizliğini gösteren duygular şeklinde ele alarak nihilizme sebep olabilir. Buna karşılık biz de *sistemi değiştirme* yönünde siyasî bir taleple değil, *kendimizi değiştirmeye* yönelik nihilistçe bir arzuyla karşılık veririz.

ma umudumuz varsa sıkı bağlar kurmamız gereken bireyler olup olmadıklarını bilemeyiz. Bu nedenle yaşam, özgürlük ve mutluluk arayışı üzerine kurulu bir sistem; cansızlığa, baskı ve mutsuzluğa *kişisel duygular* gözüyle bakarak, bunları kişinin mutlu olmadaki patolojik yetersizliğini gösteren duygular şeklinde ele alarak nihilizme sebep olabilir. Sonuçta biz de çektiğimiz ıstıraba, *sistemi değiştirme* yönünde siyasî bir taleple değil, *kendimizi değiştirmeye* yönelik nihilistçe bir arzuyla karşılık veririz.

Teknoloji ve Nihilizm

Eğer bireysel ideallere ve onları destekleyen nihilizm-tetikleyici sistemlere karşı çıkarak nihilizmin olmadığı bir gelecek yaratacaksak, bu tür sistemlerin sadece siyasî değil aynı zamanda *teknolojik* olduğunu anlamalıyız. Ya da daha açık söylemek gerekirse; siyasetin teknolojik, teknolojinin de siyasî olduğunu kavramalıyız.

Siyasetin teknolojik olduğunu söylemek, siyasetle teknoloji aracılığıyla ilgilendiğimizi söylemekle aynı şey değildir. Elbette siyasî faaliyetlerin, oy verirken kâğıt kalem veya protesto düzenlerken *Twitter* gibi teknolojiler gerektirdiği ortadadır. Ancak bu kadar belirgin olmayan, örneğin tek siyasî eylem seçeneğimizin

bilgisayar ekranlarımızda beliren seçenekler olduğunu varsaymamız gibi, teknolojinin siyaseti nasıl etkilediği ve hattâ *şekillendirdiğidir*.

Teknolojinin *bağımsız* hareket etme gücüne sahip olmadığına inandığımız için bu tür şeyleri doğal karşılıyoruz. Teknolojinin kendi başına değişimi etkileme gücü olduğunu söylemek, onun canlı olduğunu ileri sürmek gibi gelebilir. Ne de olsa robotlar bile ancak insanlar tarafından yazılan programlara göre hareket eder. Dolayısıyla, teknolojinin insanlara neler yapabileceği konusunda endişelenmeyi saçma bulmaya meyilliyiz, zira asıl kaygılanmamız gereken şey insanların teknolojiyle neler yapabileceğidir.

Teknoloji felsefesinde bu görüş, teknolojinin *arçasal* ya da *tarafsız* bakışı olarak bilinir. Heidegger'in teknoloji hakkında olabilecek en tehlikeli görüş dediği bu yaklaşım, en yaygın görüş olduğu için böylesine tehlikelidir. Nazilerle işbirliği yaptığı için akademiden uzaklaştırılan Heidegger, 1950'lerde Almanya'da halka açık bir dizi konferans vererek kariyerini yeniden canlandırmaya çalışmıştır. Bu konferansların en bilineni "Teknolojiye İlişkin Soruşturma"dır.

Konferansta Heidegger, sağladığı olanaklar yüzünden fazla takıntılı hâle geldiğimiz için, teknolojinin bize ne yaptığını fark edemediğimizi ileri sürer. Nehirleri elekt-

rik santraline, ormanları gazeteye dönüştürebilir ve hattâ Güneş'i bataryaya çevirebiliriz. Ancak Heidegger'e göre, teknolojinin kontrolünde olduğumuzun –Nietzsche'nin “egemen olma istenci”⁷⁴ kavramını hatırlatır– farkına varmayıp teknolojiyi denetlediğimizi düşündüren şey işte bu zihniyet, doğanın amaca giden yol *çerçevesine oturulmasıdır*. Heidegger'in göstermeye çalıştığı şey teknoloji kullanımının bizi, dünyayı teknoloji kanalıyla görmeye ve teknoloji mantığına göre düşünmeye sevk ettiğidir.

Heidegger teknolojinin “öz”ünün onun araçsallığı, hattâ teknolojik olması değil, daha ziyade “açığa çıkarma yolu”⁷⁵ olduğunu iddia eder. Teknoloji dünyayı belirli bir biçimde gösterir ve bu biçim Heidegger'e göre modern çağda değişmiştir. Geleneksel teknolojiler dünyayı güçlü gösterirdi; mesela bir yeldeğirmeni rüzgârın gücünü sergiler ya da bir köprü, suyun üzerinden geçmek varken içine girmenin tehlikesine işaret ederdi. Ancak modern teknolojiler dünyayı farklı anlamda güçlü göstererek, dünyanın saklayabileceğimiz, biriktirebileceğimiz ve istediğimiz zaman istediğimiz şekilde kullanabileceğimiz bir *güçle dolu* olduğunu ortaya koymaktadır.

Modern teknolojinin mantığı, Heidegger tarafından

⁷⁴ Martin Heidegger, “The Question Concerning Technology,” *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, İng.çev. William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977), 5.

⁷⁵ Heidegger, “The Question Concerning Technology,” 12.

“düzene sokma mantığı”⁷⁶ şeklinde nitelenir; gerçekliği –tüm gerçekliği– araç ve amaç mantığına indirgeyen bu mantığa göre, her şey ancak bir şey elde etme *amacıyla* kullanabildiğimiz ölçüde anlamlıdır. Bu mantığın her yere nüfuz ettiğinin elbette farkındayız, fakat eylemlerimizin maksadının sadece biz insanlar tarafından belirlendiği yanlışısına düşüyoruz. Dolayısıyla, kendimizi teknolojik bir dünyada araçsal düşünürken buluyorsak, bunun tek nedeni teknolojiyi araç gibi, kendi amacımıza hizmet eden aracımız gibi kullanmamızdır.

Ancak Heidegger şuna dikkat çeker; bu amaçlar bize ait olsa da bu onları seçtiğimiz için değil, onlarla özdeşleşmeye başladığımız içindir. Havaalanında içgüdüsel olarak elektrik prizi yakınında koltuk ararken sadece oturacak en iyi yeri aradığımızı düşünürüz. Fakat aslında cep telefonumuz, dizüstü bilgisayarımız ve seyahat ederken hiç tereddütsüz “en iyisi” yanımda bulunsun dediğimiz benzer cihazlarımız için “en iyi” yeri seçeriz. Başka bir deyişle, teknoloji yalnızca dünyayı nasıl gördüğümüzü ve nasıl davrandığımızı değil, aynı zamanda dünyayı nasıl değerlendirdiğimizi, “en iyi” ve “en kötü”ye nasıl karar verdiğimizizi de şekillendirir.

Teknoloji kendimizi gitgide daha güçlü hissetmemizi sağladı, fakat gerçekliği amaca giden yolda bir araç

⁷⁶ Heidegger, “The Question Concerning Technology,” 15.

mantığına indirgediğimizi fark etmediğimiz için kendimizi de bu mantıkla gitgide küçülttük. Bir cihazı fişe takmak için priz ararken, bir amacın aracına –cihazın amacının aracına– dönüştüğümüzü fark etmiyoruz. Bu durumda cihaz bizi amacının aracı hâline getirmiştir. *Cihaz için en iyi olan bizim için en iyiye dönüşmüştür.*

Cihazlar faaliyetlerimizi sık sık onların düzgün çalışmasını sağlayacak şekilde düzenlememizi gerektirir. Hattâ öyle ki, cihazların işlevini yerine getirmesine destek olurken kendi işlerimiz gitgide daha fazla kesintiye uğrar. Bunlar çoğu kez cihazdan yapmasını beklemediğimiz, hattâ ne olduğunu bile anlamadığımız fonksiyonlardır. Cihaz bir güncelleme indirmemiz gerektiğini bildirir ve biz de tıklayıp indiririz. “Kabul et”e tıklamamızı söyler, biz de tıklarız. Yeniden başlatmamız gerektiğini belirtir, biz de yeniden başlatırız. Cihaz yeni bir giriş şifresi yaratmamız gerektiğini bildirir, bu yüzden yeni bir şifre oluştururuz ve cihaz şifreyi kabul etmediğini belirtip en *iyi* şifrenin nasıl olması gerektiğini ancak o zaman gösterir, böylece biz de cihaz onaylayana dek denemeye devam ederiz.

Yani güçlü olan teknoloji, biz değiliz. Biz ancak kendi amacımız teknolojinin amaçlarıyla uyduğu ölçüde güçlü hissederiz, öyle ki teknolojiye hizmet ederken kendimize hizmet ediyor gibi hissederiz. Fakat

Heidegger'e göre en önemlisi, ister teknolojiye hizmet için ister kendi faydamıza olsun, hâlâ *düzenleme* mantığı uyarınca hareket ediyor oluşumuzdur. Böyle bir mantığa göre yaşamak, insanlıktan çıkmaktır.

Heidegger'e göre teknoloji, doğayı istendiğinde baş vurulabilecek bir güç kaynağına indirgeyerek, insanlığı da gerektiğinde yararlanılabilecek bir güç kaynağına dönüştürmüştür. Heidegger teknolojiyle nihilizm arasındaki ilişkiyi açıklayarak şu uyarıyı yapar: "Nihilizm modern çağın güç alanına çekilen dünya halklarının tarihsel devinimidir," ve bu nedenle "kendini nihilizmden uzak sanan insanlar belki de onun gelişimini en temelden ilerletenlerdir."⁷⁷ Teknolojinin bizi güçlendirdiğini söylüyoruz, çünkü kendimizi geliştirme bahanesiyle teknolojiyi geliştirdik. "Teknolojik bir dünya"da yaşamayı doğal sayıyor, bu dünyanın *bize uygun* olduğu yanılsamasını ve güçlendirme illüzyonunu sürdürmek için kendimizi "teknolojik varlıklar"⁷⁸, "teknoahlakî yaratıklar"⁷⁹ ve "bilgiyle vücut bulan organizmalar (*in-*

⁷⁷ Martin Heidegger, "The Word of Nietzsche: 'God is Dead,'" *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, İng. çev. William Lovitt (New York: Harper and Row, 1977), 63.

⁷⁸ Peter-Paul Verbeek, *Moralizing Technology* (Chicago: University of Chicago Press, 2011), 4.

⁷⁹ Shannon Vallor, "Moral Deskilling and Upskilling in a New Machine Age: Reflections on the Ambiguous Future of Character," *Philosophy of Technology* 28, no.1 (2015), 118.

forğlar)”⁸⁰ olarak yeniden tanımlıyoruz. Dolayısıyla, teknoloji yalnızca nasıl düşündüğümüzü, nasıl davrandığımızı ve nasıl değerlendirdiğimizi şekillendirmekle kalmaz, insan olmanın anlamını da yeniden tanımlar.

Fransız sosyolog ve teolog Jacques Ellul da benzer şekilde, teknolojinin kontrolünün bizde olduğu yanılsamasının, asıl bizim teknolojinin ne kadar denetiminde olduğumuz konusunda körleştirdiği uyarısında bulunur. Ellul, 1977’de *Teknolojik Sistem* kitabında, teknolojinin sadece bireysel değil, siyasî olarak da etkilendiğini belirterek ikaz eder. Ellul’un ileri sürdüğü üzere, “devlet karar verir, teknoloji itaat eder,” şeklindeki “basit görüş”ün aksine, “devletin nasıl müdahale ettiğini ve kimin müdahil olduğunu, yani kararların ideal olarak değil, gerçekte nasıl ve kim tarafından verildiğini sormak durumundayız”.⁸¹

Ellul teknolojinin nasıl işlediğini bilmezsek, hakkın da karar alamayacağımıza dikkat çeker. Bu nedenle, yasa koyucular teknolojiyle ilgili kanun çıkarmak için, teknoloji uzmanlarına gittikçe daha fazla başvurmak zorunda kalmaktadır. Ancak Ellul, teknolojiye ilişkin yasalar ister istemez onları da etkileyeceğinden, tekno-

⁸⁰ Luciano Floridi, *The Ethics of Information* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 14.

⁸¹ Jacques Ellul, *The Technological System*, İng. çev. Joachim Neugroschel (New York: Continuum, 1980), 130.

loji uzmanlarının nesnel görüş sunma ihtimalini sorgular, zira teknolojiye yönelik her risk kendileri için de risk oluşturmaktadır.

Bu nedenle, siyasi kararların teknolojik ilerlemelerle nadiren çatışması, belki de hiç ters düşmemesi şaşırtıcı gelmemelidir. Sonuçta, Facebook ve Google gibi şirketler yalnızca bireysel kullanıcıları değil, tüm toplumları tehlikeye atacak şekilde hareket edebilirler. Yine de teknoloji şirketleri ne bu kullanıcıların ne de toplumların gazabından korkar, çünkü artık kullanıcıların teknoloji şirketlerine bağımlılığı, şirketlerin kullanıcılara bağımlılığından çok daha fazladır. Facebook ve Google mahremiyetimizi ihlal ederek kötüye kullanabilir, çünkü istismarcılar gibi onlar da gidecek başka yerimiz olmadığının farkındadır. Facebook ve Google suistimal iddialarına, öncelikle kendilerini terk etmemizi göze alarak tepki verir, zira hep daha fazlası için geri geleceğimizin bilincindedirler.

Bununla beraber, Heidegger'in görmemize yardımcı olduğu üzere, Facebook ve Google gibi şirketlerin yarattığı asıl tehlike mahremiyetimizi ihlal etmeleri değil, "mahremiyet" anlayışımızı *yeniden tanımlamalarıdır*. Facebook ve Google –yanı sıra Apple, Amazon, Tinder ve Twitter gibi teknoloji şirketleri– mahremiyeti riske atan uygulamalarını savunurken, kullanıcılar ne isti-

yorsa sadece onu verdiklerini söylüyorlar. Kullanıcılar sosyal olmak istiyorsa, o hâlde uygulama ve cihazların onlara sosyalleşebilecekleri birilerini bulmaya yardımcı olabilmesi ve kullanıcıların hayatlarını başkalarıyla gitgide daha fazla paylaşması için farklı yollar bulabilmesi gerekir. Kullanıcılar *doğru* kişilerle tanışmak, *uygun* etkinlikleri öğrenmek ve *doğru* ürünleri bulmak istiyorsa, uygulama ve cihazlar kullanıcı etkinlik ve ilgileri hakkında mümkün olduğunca çok bilgi edinmelidir.

Uygulama ve cihazlar, kullanıcıları incelerken onlara yalnızca güç değil, bilgi kaynağı olarak da bakar. Teknolojinin çalışması için güce her zaman ihtiyaç duyulmuştur, ancak uygulama ve cihazların işlemesi için bilgi ihtiyacı gitgide daha çok artmaktadır. Yine de, özel yaşamlarımızı teknoloji aracılığıyla, teknolojiyle gittikçe daha fazla paylaşmaya teknoloji tarafından motive edilirken, kendimizi *teknolojinin* amacına giden yolda bir araca indirgenmiş hissetmez, aksine paylaşmanın amacına her zaman *kendi* amacımızmış gibi bakarız. Sonuçta, kullanıcılar ancak kullanıcı güveninin belirgin ihlallerinde; teknoloji şirketleri kişisel bilgileri izinsiz sattığında ya da veri ihlaliyle bilgileri herkese açık hâle getirdiğinde öfkelenirler. Çünkü kullanıcılar, teknoloji şirketlerinin her gün uyguladığı güven suistimalini *ihlal* gibi değil, sadece *sosyalleşme isteği* karşılığında

ödenmesi gereken bedel gibi görmeye güdülenmiştir.

Böylece geleneksel mahremiyet tanımının modası geçerken, hâlâ geleneksel mahremiyet anlayışına göre yaşamak isteyenler de *antisosyal* bulunmaya başladı. Sosyalliğin norm hâline geldiği bir dünyada antisosyal görülmek *anormal* bulunmaktadır. Teknoloji şirketleri, kullanıcılara ne istiyorlarsa onu verdikleri iddiasıyla uygulamalarını aklamaya çalışıyorlar; fakat teknolojik bir dünyada, insanların yeterince teknolojik olmadığı için dışlanabildiği bir dünyada, kullanıcı isteklerinin *arzudan* mı yoksa daha ziyade *korkudan* mı kaynaklandığını ayırt etmek gitgide zorlaşmaktadır.

Ama şüphesiz, Heidegger ve Ellul'un bakış açısıyla, teknoloji hem arzu hem de korkularımızı şekillendirir. Bu nedenle teknoloji şirketleri, uygulamalarını kullanıcı isteklerine göre belirlediklerini söyleyerek savunamazlar, zira kullanıcı istekleri bu uygulamalar tarafından belirlenir. Teknolojinin her yerde bulunması, ona kendi etkisinden arınmış bir perspektiften bakmamızı olanaksız hâle getirmiştir. Ancak etkisinden kurtulamazsak, teknoloji hakkında bağımsız yargıda bulunamayız. Ve eğer teknolojik bir dünyada yaşıyorsak, bu, içinde yaşadığımız dünya hakkında bağımsız yargıda bulunamayacağımız anlamına gelir. Dolayısıyla, teknolojik ilerleme kendimizi gittikçe daha güçlü hissettirir-

ken, politik olarak gitgide daha güçsüz kılmaktadır.

Nietzsche'ci bakış açısıyla kendimizi teknolojik bir dünyada buluyoruz, çünkü yalnızlık duymayı, güçsüzlük hissetmeyi, duygularımızı fark etmeyi önlemeye yönelik nihilistçe ihtiyacımız, bizi *insanî* hissetmekten kaçınmanın yeni yollarına sevk ediyor. Sonra hayal gücümüz sayesinde gerçeklikten cennet ve cehennem gibi dünyalara kaçmak yerine, film ve video oyunları sayesinde Hogwarts ve Hyrule gibi dünyalara sığınıyoruz. Oysa Arendt'çi bakış açısına göre, kendimizi teknolojik bir dünyada bulmamızın nedeni insanların nihilist olması ve sürekli yeni kaçış biçimleri araması değil, bireysel mutluluk vadeden ve bireysel ıstırap üreten siyasî sistemlerin çektiğimiz acı için bireysel olarak kendimizi suçlu hissettirmesidir. Böylece biz de cansız çöl yaşamına ayak uydurmak için ilaç ve terapi gibi psikolojik tedaviler aramak yerine, cansız teknoloji dünyasına uyum sağlamak için Netflix ve Fitbit gibi teknolojik tedavilere geçtik.

Başka bir ifadeyle, hem Nietzsche hem de Arendt'e göre, teknolojik ilerlemenin nihilizmin ilerlemesine destek mi yoksa engel mi olduğu konusunda soru yoktu. Bunun yerine tek soru, teknolojik ilerlemeyle insanın ilerlemesini nasıl eşitleyeceğimiz ve bu denklemin bizi teknolojik ilerlemenin nihilistçe doğasına karşı körleştirmesine nasıl engel olacağımızdır.

Nihilizme Karşı Nihilizmle Savaşmak

Hayatla barışık yeni değerlere dayalı bir gelecek yaratılma amacıyla geçmişin ve günümüzün yaşamı inkâr eden değerlerini yıkmamanın bir yolunu arıyorsak, teknoloji bu tür amaçlara ulaşmak için gereken yıkıcı ve yaratıcı potansiyele sahip gibi görünebilir. Yine de önceki bölümde gördüğümüz üzere, teknoloji aktif nihilizmden ziyade pasif nihilizm üretir. İronik bir şekilde sorun, teknolojinin teknoloji şirketlerinin iddia ettiği kadar “yıkıcı” olmaması gibi görünüyor.

Heidegger ve Ellul’un gösterdiği üzere, teknoloji kesinlikle tehlikelidir fakat bu tehlike, değerleri yıkma biçiminden değil, değerlerimizi yeniden tanımlama şeklinden gelir. Teknolojik ilerleme, teknolojik bir dünya yaratmıştır ancak bu yeni dünyanın değerleri hâlâ eskidir. Yeni değerlere dayalı bir gelecek yaratmak istiyor ama teknolojik olmayan bir gelecek tasavvur edemiyorsak, o zaman ya mümkün görünen hayallerimizi ya da teknolojik ilerlemenin mahiyetini değiştirmemiz gerekir.

Teknolojik ilerleme ahlakî ve siyasî açıdan devrimci olmayıp ezici şekilde *muhafazakâr* kalmıştır. Teknoloji, özerk yaşam sürme becerimize, rasyonel düşünme yeteneğimize, sadece doğru olarak sunulanlardan ziyade kendi doğru bildiklerimize dayanarak karar ala-

bilmemize gittikçe daha fazla müdahale etmektedir. Yine de, bu teknolojileri yaratan şirketler, yeni değerler geliştirerek, en azından Aydınlanma Devri'ne kadar uzanan özerklik, akılcılık ve doğruluk gibi insanî değerleri yenileriyle değiştirmeye çalışarak müdahalelerini savunmuyorlar. Aksine, herhangi kasıtlı bir müdahaleyi reddederek, eleştirenlerin kasıtlı müdahale olarak gördükleri şeylerin yalnızca daha özerk, daha akılcı ve doğruluğun daha farkında olmamızı sağlayacak insanî değerleri destekleyen araç geliştirme girişimleri olduğunu ileri sürüyorlar.

Facebook CEO'su Mark Zuckerberg 10 Nisan 2018'de, 2016 ABD başkanlık seçimlerine müdahale skandalında Facebook'un oynadığı rolle ilgili Kongre'ye ifade vermeye çağrıldı. Zuckerberg, Facebook'un skandaldaki rolünü demokrasinin değerini sorgulayarak değil, aksine Facebook'un demokrasinin hizmetinde bir araç olduğunu belirterek savundu. Zuckerberg, Facebook'un bir araç olarak kötüye kullanılabileceğini kabul etti; bu yüzden "iyi yönde kullanımını" sağlamak için yeni araçlar –örn. "sahte haberleri" tespit edip silebilecek algoritmalar– geliştirmeye söz verdi.⁸²

⁸² Issie Lapowsky, "If Congress Doesn't Understand Facebook, What Hope Do Its Users Have?," *Wired*, 10 Nisan 2018, <https://www.wired.com/story/mark-zuckerberg-congress-day-one>. Ayrıca bkz. Nolen Gertz, "Is Facebook Just a Tool?," *CIPS Blog*, 14 Nisan 2018, <http://www.cips-cepi.ca/2018/04/14/is-facebook-just-a-tool>.

Ancak Zuckerberg, “iyi” ile ne kastettiğini tanım-
lama ihtiyacı hissetmedi. Bu ihmal, yeni değerler ya-
ratmak yerine geleneksel değerleri olduğu gibi kabul
etme arzusunun göstergesidir. Facebook, demokrasiye
katılımda kullanılan geleneksel araçları tahrip etmiş
olabilir –şimdi adaylar sanal belediye binaları tutuyor
ve yurttaşlar toplantı yerine memler aracılığıyla bir-
biriyle tartışıyor– fakat demokrasiye katılım gibi gele-
neksel değerler her şeye rağmen zedelenmeden ayakta
duruyor. Gerçekten de Facebook, demokrasiye katılım
için birçok yeni araç sağladığı için siyasî olarak başını
bu kadar derde sokmuştur.

Ellul’un öngördüğü üzere, demokratik devletler tek-
nolojik devletlere dönüşüyor. Ancak Ellul böyle bir dö-
nüşümün, bu dönüşümleri yaratan teknoloji uzmanla-
rının ya da “teknisyenler”in yeni değerler ve *teknokrasi*
yaratmaktan çıkarları olduğu anlamına gelmediğini
dikkatle belirtir. Ellul şöyle yazar:

Bu, teknokrasinin doğuşu mu demek oluyor? Doğrudan teknis-
yenlerin uyguladığı siyasî bir güç ya da teknisyenlerin iktidar
arzusu anlamında kesinlikle değil. İkincinin neredeyse hiç ilgisi
yok. Siyasî güç sahibi olmak isteyen çok az teknisyen vardır. İl-
kiye hâlâ geleneksel devlet analizinin bir parçasıdır: İnsanlar
bakan koltuğunda oturan bir teknisyen görür. Fakat teknoloji-
nin etkisiyle dönüşen bütün devlettir. Yakında (ideoloji, otorite,
insanın insana hükmü gibi tüm içeriğiyle) siyasî iktidarın artık

(aslında gittikçe azalarak) hiç olmayacağı söylenebilir. Teknolojik devletin –ki bu teknokrasiden başka bir şey değildir– doğuşunu izliyoruz; bu yeni devletin belli başlı teknolojik işlevleri, teknolojik bir örgütlenmesi ve rasyonelize edilmiş bir karar verme sistemi vardır.⁸³

Ellul’un işaret ettiği üzere, sırf Zuckerberg gibi teknisyenler teknolojik devletler yaratmak için gerekli güce sahip diye, sadece ekonomik değil, ahlakî ya da siyasî herhangi bir amaca ulaşmak için bu gücü kullanmayı istediklerini varsayamayız. Ellul, teknolojik devleti teknokrasi gibi değil, sadece teknolojik olarak gelişmiş bürokrasi gibi görür, zira yönetebilecek teknisyenlerin yönetmeye hiç hevesi yoktur. Dolayısıyla teknisyenler, esasen apolitik, statükoyu korumaya odaklanmış, amaca götüren araçlar değişirken amacı sabit tutmaya yoğunlaşmış devletler yaratılmasına katkıda bulunurlar.

Arendt bürokrasinin yükselişini “insansız yönetim”in yükselişi şeklinde tanımlar.⁸⁴ Bürokraside kararlar, toplum için en iyi olanın bilimsel olarak saptanmasıyla, özellikle herhangi biri için değil “herkes” için, –hiç kimse olmayıp herkesi temsil eden– istatistiksel ortalama insan için en iyi olanın belirlenmesiyle alınır.

⁸³ Ellul, *The Technological System*, 59.

⁸⁴ Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 40.

Benzer şekilde, Fransız filozof Michel Foucault'nun çalışmalarında değindiği bir tema da, istatistiksel modelleme ve bilimsel muhakemeyle yönetilen bir toplumda, insanların dağılımsal olarak sıradan ya da "normal" sayılan davranış ve niteliklere indirgenmesidir. Dolayısıyla, sıradan ve tipik olmayanlar "anormal" sayılmış, istatistiksel anomaliler eğitim, yasal ya da tıbbi yollarla *ortadan kaldırılmıştır*.

Bu karar alma yöntemi güçlüdür, çünkü neredeyse aşılmaz bir *nesnellik* havası yaratır. Bilimsel muhakeme, bürokratların yandaşlık ve önyargı suçlamalarını, sayıların taraf tutmadığı ve matematikte önyargının olmadığı savıyla geçıştirmelerine imkân tanır. Hattâ istatistiksel tartışmalar, ırkçılık ve cinsiyetçiliğin *siyasî* üstünlüğün değil, *doğal* üstünlüğün ürünü gibi görünmesine olanak verir. Ne var ki, istatistiksel modelleme ve bilimsel muhakeme insanlar tarafından yürütüldüğü müddetçe, eleştirmenler, ölçümlerin tarafsız olabileceğine fakat neyin, nasıl ölçüleceğini belirleyen insanın öyle olmadığına dikkat çekerek, bürokratların iddialarına her zaman itiraz edebileceklerdir.

Ellul'un tarif ettiği teknolojik devlet, bürokratik devletin *yıkımı* değil, *mükemmelleşmesidir*. Vatandaşlar, kendi çıkarını düşünen bürokratların yozlaştırıcı etkisinden uzak yaşamak istiyorlarsa, makineler tara-

findan yönetilen bir devleti insanların yönettiğinden katbekat güvenilir bulacaklardır. Bu yüzden, “akıllı şehir”⁸⁵ projeleri gittikçe daha popüler hâle gelmektedir. İnsan olmayan bürokratlar –namıdiğer algoritmalar– tarafından yönetilmek, yurttaşları yandaşlık ve önyargı bakımından güvende hissettiren, siyasî liderleri yandaş ve önyargılı olma *suçlamalarından* koruyabilir.

Böylece, teknolojik devlette insansız yönetim gerçek olabilir. Algoritmaların uyguladığı istatistiksel modelleme insanları veri dizisine indirgerken, algoritmalara güven duymamızı sağlayan bilimsel muhakeme de siyaseti fayda maliyet analizine indirgeyebilir. Ancak burada önemle kavranması gereken, insanlara ve siyasete yönelik bu indirgemeci yaklaşımın yeni bir teknoloji projesi olmadığı, bunun yalnızca Aydınlanma projesinin, bir insanlık bilimi yaratma tasarısının doruk noktası olduğudur. Bu yüzden, yapay zekâyı biçtiğimiz fütüristik değer bile yeni bir değer gibi değil, parlak ambalajı içinde kadim bir kıymet gibi görülmelidir.

İşte tam da bu nedenle, teknolojik ilerleme teknoloji girişimcilerinin iddia ettiği kadar devrimci olmadığı için, nihilizmle mücadelemizde teknoloji bize yardımcı olabilir. Heidegger’in savunduğu gibi, teknolojinin özü açığa çıkarmaktır. Teknoloji yeni değerler yaratmaya

⁸⁵ Örn. bkz. <https://amsterdamsmartcity.com>.

İnsan olmayan bürokratlar
–namıdiğer algoritmalar–
tarafından yönetilmek,
yurttaşları yandaşlık
ve önyargı bakımından
güvende hissettirken,
siyasî liderleri yandaş
ve önyargılı olma
suçlamalarından
koruyabilir.

katkıda bulunmuyor, aksine eski değerlere göre işliyo-
sa, o hâlde teknolojinin yarattığı nihilizm bu değerlerin
nihilist doğasını bize gösterebilir. Aydınlanma rüyaları-
nın gerçekleştiği bir dünyada; teknoloji dünyasında ya-
şıyoruz. Bu dünyanın gittikçe nihilistleştiğini görmek, o
rüyaların aslında karabasan, çok geç kalmadan uyanıl-
ması gereken kâbuslar olduğunu fark etmektir.

Teknoloji yeni değerler yaratmıyor olabilir, fakat ye-
ni nihilizm biçimleri ortaya çıkarıyor.⁸⁶ Nietzsche'nin
öne sürdüğü gibi, öyle nihilist hâle gelebilir, o kadar yı-
kıcı olabiliriz ki, nihilist değerlerimizi ve onları ayakta
tutan nihilist sistemleri bile yok edebiliriz. Umut veri-
ci sözlerle bitirmek gerekirse, teknolojik ilerlemenin
yarattığı nihilizm kendimizi yok etmemize sebep ol-
mazsa, belki de bizi sonunda yaratıcı olmaya zorlaya-
cak kadar yıkıcı yapar. Başka bir deyişle, nihilizm bizi
öldürmezse, daha güçlü yapabilir.

⁸⁶ Bkz. Gertz, *Nihilism and Technology*.

SÖZLÜK

Absürdlük / Saçmalık: Varoluşçu filozofların, insanın anlamsızlık içinde anlam aramaya, kargaşa içinde düzen aramaya mahkûm olduğunu vurgulamak için kullandığı kavram.

Aşkınlık: Deneyimin ötesinde bir gerçeklik alanı olduğunu ima eden deneyimin ötesine geçmek.

Bilimcilik: Bilimin bütün sorunları çözebileceği ve çözmesi gerektiği inancı. Aşırıya kaçıldığında, bilim de dinî bir inanç hâline gelir ve ikiyüzlü bir şekilde, tüm geleneksel dinî inançları bilim dışı bularak reddeder.

Determinizm / Belirlenimcilik: Bireyin eylemlerine, o bireyden başka biri veya başka bir şeyin neden olduğunu savunan felsefî görüş.

Düalizm / İkicilik: Gerçekliğin aslında iki ayrı kaynağı olduğunu savunan felsefî görüş; çoğunlukla zihin/beden ikiliği ya da zihinsel gerçekliğin fiziksel gerçeklikten ayrılmasıyla ilişkilendirilir.

Varoluşçuluk / Egzistansiyalizm: Öncelikle insan olmanın anlamına, özellikle de ölümlü olduğunu bilen varlıklar olarak yaşamının ne anlama geldiğine odaklanan felsefî kuram.

Epistemoloji / Bilgi Felsefesi: Neyin bilinebileceği ve neyin bilinemeyeceği sorularıyla ilgilenen felsefe alanı (Örn. Bilgi nedir? Olgu ve görüş arasındaki fark nedir?).

Etik / Ahlak: İnsanların nasıl yaşaması ve nasıl yaşamaması gerektiği sorularıyla ilgilenen felsefe alanı (Örn. İyi yaşam nedir? İlkelerle göre mi yoksa sonuçlara göre mi hareket etmeliyiz?).

Hümanizm / İnsancılık: Aydınlanma Devri'ne dayanan, dinî değerler (örn. inanç) yerine insanı merkeze alan değerlere (örn. özerklik) odaklanan felsefe kuramı.

Metafizik: Deneyimsel gerçekliğin nihai temellerine ilişkin sorularla ilgilenen felsefe alanı (Örn. Neden hiçbir şey yerine bir şey var? Varlığın varlığı nedir?).

Nihilizm: Karmaşık fikirlerin bir kitabın sonuna eklenebilecek şekilde tek cümleye indirgenmesini istemek.

Otantiklik / Sahicilik: Varoluşçu filozoflar tarafından, insan olmanın anlamıyla zıt düşen bir dünyada var olmanın yolunu belirtmek için kullanılan kavram.

Otonomi / Özerklik: *Oto-* ("kendi") ve *-nomos* ("yasa") terimlerinden oluşur. Kendi yasasını kendi koyabilmek anlamına gelir, ancak "kendi"nin (Kant'ta olduğu gibi) yalnızca akılcı benlik veya (günlük kullanımda olduğu gibi) arzulayan benlik olarak anlaşılmasına bağlı olarak farklı anlamlara gelebilir.

Özgürlük: İnsanların aynı şekilde belirlenmediğini anlatmak için kullanılan kavram; örneğin ahlakî (heteronom - özerk) ya da siyasî olarak (köle - yurttaş) farklı oldukları görüşü.

Postmodernizm: Genellikle felsefî görüşleri desteklemekten ziyade onları karalamak için kullanılan terim; ancak felsefî bir görüş olarak genellikle anlamların nesnel

gerçekler değil, sosyal yapılandırmalar olduğuna atıfta bulunmak için kullanılır.

Pozitivizm / Olguculuk: Gerçekliğin bilimsel doğrulama yöntemiyle nesnel olarak bilinebileceğini savunan felsefî kuram (Olgusal savlar gözlem yoluyla doğrulanabilir ve bu şekilde doğrulanamayan savlar olgusal değildir).

Rölativizm / Görecilik: Doğru kabul edilen herhangi bir şeyin yalnızca ona inanan kişi için doğru olduğunu savunan felsefî görüş. Örneğin, ahlakî görecilik, ahlakî değerlerin farklı insanlar için farklı anlamlara geldiğini savunur. Bu yüzden değerlerin, belli değerlere sahip bir grubun, farklı değerlere sahip başka bir grubu yargılamasını haklı çıkaracak, her daim ve herkes için geçerli evrensel anlamları yoktur.

Sahtelik: Varoluşçu filozoflar tarafından, insan olmanın anlamını reddeden ya da bundan sakınan dünyada bir varoluş biçimini belirtmek için kullanılan kavram.

KAYNAKÇA

- Adorno, Theodor. "How to Look at Television." *The Culture Industry* içinde, yay. haz. J. M. Bernstein, Londra: Routledge Classics, 2001.
- Allen, Woody. *Four Films of Woody Allen*. New York: Random House, 1982.
- Anders, Günther. "The World as Phantom and as Matrix." *Dissent* 3:1 (Kış 1956): 14-24.
- Arendt, Hannah. "Franz Kafka, Appreciated Anew." *Reflections on Literature and Culture* içinde, yay. haz. Susannah Young-ah Gottleib. Stanford: Stanford University Press, 2007.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- Arendt, Hannah. "Introduction into Politics." *The Promise of Politics* içinde, yay. haz. Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2005.
- Arendt, Hannah. *The Life of the Mind*. San Diego: Harcourt, 1978.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Yay. haz. Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Babich, Babette. *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Baggini, Julian. *What's It All About? Philosophy and the Meaning of Life*. Londra: Granta Books, 2004.
- Beauvoir, Simone de. *America Day by Day*. Çev. Carol Cosman. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Beauvoir, Simone de. *The Ethics of Ambiguity*. Çev. Bernard Frechtman. New York: Citadel Press, 1948.
- Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. Çev. Constance Borde ve Sheila Malovany-Chevallier. New York: Vintage Books, 2009.
- Byron, George G. *Selected Poetry of Lord Byron*. Yay. haz. Leslie A. Marchand. New York: The Modern Library, 2001.
- Crosby, Donald. *The Specter of the Absurd: Sources & Criticisms of Modern Nihilism*. Albany: State University of New York Press,

1988.

- Descartes, René. *Meditations on First Philosophy*. Çev. John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Eichler, Glenn. "The Misery Chick." *Daria*. MTV. 21 Temmuz 1997.
- Ellul, Jacques. *The Technological System*. Çev. Joachim Neugroschel. New York: Continuum, 1980.
- Floridi, Luciano. *The Ethics of Information*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish*. Çev. Alan Sheridan. New York: Vintage Books, 1995.
- Freire, Paulo. *Pedagogy of the Oppressed*. Çev. Myra Bergman Ramos. New York: Continuum International, 1970.
- Gertz, Nolen. "Is Facebook Just a 'Tool'?" *CIPS Blog*, 14 Nisan 2018, <http://www.cips-cepi.ca/2018/04/14/is-facebook-just-a-tool>.
- Gertz, Nolen. *Nihilism and Technology*. Londra: Rowman & Littlefield International, 2018.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Faust: A Tragedy*. Çev. Martin Greenberg. New Haven: Yale University Press, 2014.
- Gillespie, Michael Allen. *Nihilism before Nietzsche*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Çev. John Macquarrie ve Edward Robinson. New York: Harper and Row, 1962.
- Heidegger, Martin. "The Question Concerning Technology." *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, çev. William Lovitt. New York: Harper & Row, 1977.
- Heidegger, Martin. "The Word of Nietzsche: 'God Is Dead.'" *The Question Concerning Technology and Other Essays*, çev. William Lovitt. New York: Harper & Row, 1977.
- Helbling, Robert E. *The Major Works of Heinrich von Kleist*. New York: New Directions, 1975.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Yay. haz. David Fate Norton ve Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- James, Robin. *Resilience & Melancholy: Pop Music, Feminism, Neoliberalism*. Winchester: Zero Books, 2015.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çev. Norman Kemp Smith.

- Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1929.
- Kierkegaard, Søren. *The Concept of Anxiety*. Çev. Reidar Thomte. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Kierkegaard, Søren. *Fear and Trembling and The Sickness unto Death*. Çev. Walter Lowrie. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Kierkegaard, Søren. *The Present Age*. Çev. Alexander Dru. New York: Harper & Row, 1962.
- Lapowsky, Issie. "If Congress Doesn't Understand Facebook, What Hope Do Its Users Have?" *Wired*, 10 Nisan 2018, <https://www.wired.com/story/mark-zuckerberg-congress-day-one>.
- Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Çev. Geoff Bennington and Brian Massumi. Manchester: Manchester University Press, 1984.
- Marx, Karl. "From the First Manuscript: 'Alienated Labour.'" *The Portable Karl Marx* içinde, yay. haz. Eugene Kamenka. New York: Viking Penguin, 1983.
- Nietzsche, Friedrich. *Anti-Education: On the Future of Our Educational Institutions*. Çev. Damion Searls. New York: NYRB Classics, 2015.
- Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. Yay. haz. Rolf-Peter Horstmann ve Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*. Çev. Walter Kaufmann. New York: Random House, 1974.
- Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*. Çev. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1989.
- Nietzsche, Friedrich. "Twilight of the Idols." *The Portable Nietzsche* içinde, yay. haz. Walter Kaufmann. New York: Viking Penguin, 1954.
- Nietzsche, Friedrich. *Twilight of the Idols*. Çev. Duncan Large. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. Çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1967.
- Parrington, Vernon. *The Beginnings of Critical Realism in America*.

- Londra: Routledge, 2017.
- Pascal, Blaise. *Pensées*. Çev. A. J. Krailsheimer. Londra, Penguin Books, 1995.
- Plato. *Five Dialogues: Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Phaedo*. Çev. G. M. A. Grube. Indianapolis: Hackett, 2002.
- Plato. *Republic*. Çev. G. M. A. Grube. Indianapolis: Hackett, 1992.
- Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*. Çev. Hazel Barnes. New York: Washington Square Press, 1992.
- Sartre, Jean-Paul. "The Humanism of Existentialism." *Essays in Existentialism* içinde, yay. haz. Wade Baskin. New York: Citadel Press, 1965.
- Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation*: Cilt 1. Çev. Christopher Janaway. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Seinfeld, Jerry. "Show #1575." *Late Show with David Letterman*. CBS Network. 21 Mart 2001.
- Tartaglia, James. *Philosophy in a Meaningless Life: A System of Nihilism, Consciousness and Reality*. Londra: Bloomsbury Academic, 2016.
- Turgenev, Ivan. *Fathers and Sons*. Çev. Richard Freeborn. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Vallor, Shannon. "Moral Deskilling and Upskilling in a New Machine Age: Reflections on the Ambiguous Future of Character." *Philosophy of Technology* 28, no. 1 (2015): 107-124.
- Verbeek, Peter-Paul. *Moralizing Technology*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- "Wendell Phillips Justifies Nihilism." *Los Angeles Herald*. 28 Temmuz 1881. Sayfa 3. <https://cdnc.ucr.edu/cgi-bin/cdnc?a=d&d=LAH18810728.2.20&dliv=none&e=-----en--20--1--txt-txIN-----1> adresinden ulaşılabilir.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Çev. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker ve Joachim Schulte. Oxford: Blackwell Publishing, 2009.

OKUMA ÖNERİLERİ

- Adorno, Theodor. *The Culture Industry*. Çev. J. M. Bernstein. Londra: Routledge Classics, 2001.
- Babich, Babette. "Ex aliquo nihil: Nietzsche on Science, Anarchy, and Democratic Nihilism." *American Catholic Philosophical Quarterly* 84, no. 2 (2010): 231-256.
- der Borg, Meerten, B. "The Problem of Nihilism: A Sociological Approach." *Sociological Analysis* 49, no. 1 (1988): 1-16.
- Camus, Albert. *The Myth of Sisyphus and Other Essays*. Çev. Justin O'Brien. New York: Vintage International, 1991.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche & Philosophy*. Çev. Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press, 1983.
- Diken, Bülent. *Nihilism*. Londra: Routledge, 2008.
- Dostoevsky, Fyodor. *Demons: A Novel in Three Parts*. Çev. by Richard Pevear ve Larissa Volokhonsky. New York: Vintage Books, 1994.
- Heidegger, Martin. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Çev. William Lovitt. New York: Harper & Row, 1977.
- Kafka, Franz. *The Trial*. Çev. Breon Mitchell. New York: Shocken Books, 1998.
- Lebovic, Nitzan ve Roy Ben-Shai (yay. haz.). *The Politics of Nihilism: From the Nineteenth Century to Contemporary Israel*. New York: Bloomsbury Academic, 2014.
- Löwith, Karl. "The Historical Background of European Nihilism." *Nature, History and Existentialism: And Other Critical Essays in the Philosophy of History* içinde, yay. haz. Arnold Levison. Evanston: Northwestern University Press, 1966.
- Pearson, Keith Ansell ve Diane Morgan (yay. haz.). *Nihilism Now! Monsters of Energy*. New York: Saint Martin's Press, 2000.
- Rauschning, Hermann. *Revolution of Nihilism: Warning to the West*. Çev. E. W. Dickes. New York: Longmans, Green, 1939.
- Warren, Calvin. "Black Nihilism & the Politics of Hope." *The New Centennial Review* 15, no. 1 (Bahar 2015): 215-248.
- Weil, Simone. *Gravity and Grace*. Çev. Emma Crawford ve Mario van

- der Ruhr. Londra: Routledge Classics, 2002.
- Weil, Simone. *The Need for Roots*. Çev. Arthur Wills. Londra: Routledge Classics, 2002.
- Woodward, Ashley. *Nihilism in Postmodernity: Lyotard, Baudrillard, Vattimo*. Aurora: The Davies Group, 2009.

DİZİN

A

- absürdlük (saçmalık) 17, 47, 92, 97, 198
acıma (merhamet) 79, 80
Adorno, Theodor 122-124
 popüler kültür üzerine 122-124
 "Televizyona Nasıl Bakmalı"
 (How to Look at Television)
 122
ahlak 41-43, 49, 51, 53-57, 65, 72,
 79, 80, 83, 85-87, 89, 100, 107,
 130-132, 148, 173, 190, 193,
 199
akıl 38, 54, 146
akılcılık (rasyonalizm, rasyona-
 lite, ayrıca bkz. idealizm) 32,
 41-43, 191
algoritmalar 191, 195, 196
Allen, Woody 68, 70, 71
 Annie Hall 68
 Four Films of Woody Allen 70
 karamsarlık üzerine 68, 70, 71
Amazon (şirket) 186
ampirizm (deneycilik) 32, 33, 36,
 38, 39
Anders, Günther 121-124
 "Fantom ve Matris Hâliyle
 Dünya" (The World as Phan-
 tom and as Matrix) 121
 popüler kültür üzerine 121-124
anlamsızlık 12, 16, 18, 19, 40, 43,
 47, 59, 60, 62, 73, 79, 82, 84-
 92, 97, 103, 104, 110, 119, 141,
 146, 149, 151, 156, 158
antinihilizm (ayrıca bkz. kendini
 üstün görme) 24, 29, 30, 170
apati (ilgisizlik) 67, 77-82, 176
Apple (şirket) 186
Arendt, Hannah 114-116, 149-170,
 173, 175-177, 189, 193, 194
 bireysellik üzerine 165-170,
 175, 177, 189
 bürokrasi üzerine 161, 162,
 164-170, 193, 194
 Kafka üzerine 167, 168
 Marx'a karşı 164
 Nietzsche'ye karşı 164-167,
 173, 175, 177, 189
 nihilizm üzerine 114-116,
 169, 170, 176
 "Siyasete Giriş" (Introduction
 into Politics) 149, 150
 siyaset üzerine 149-170
 *Zihnin Yaşamı (The Life of the
 Mind)* 115
Aristoteles 25, 26, 149-152, 155
 Descartes'a karşı 25, 26
 siyaset üzerine 149-152, 155
 ve Platon 25, 149, 150
ateizm 18, 93
Aydınlanma 20, 35, 162, 191, 195,
 197, 199

B

- baskı 10, 11, 43, 52, 130, 132, 175,
 176, 178, 179

Beale, Howard 14
Beauvoir, Simone de 91, 92, 96-98,
107-118, 175-177
 *Belirsizlik Ahlakı Üzerine (The
 Ethics of Ambiguity)* 107, 109
 bireysellik üzerine 175-177
 ciddiyet üzerine 107-118
 *İkinci Cinsiyet (The Second
 Sex)* 96
 Nietzsche'ye karşı 116
 nihilizm üzerine 109-113,
 115-117
 ve Descartes 107
 ve postmodernizm 107, 112,
 113
 ve varoluşçuluk 91, 92, 97, 98,
 107, 112, 113
benlik 33, 35, 43, 59
Big Lebowski 18
bilim (ayrıca bkz. kesinlik, inanç,
 din) 7, 26, 30, 32, 38, 41, 42,
 54, 64, 65, 96, 98-101, 104,
 117, 160-164, 166, 173, 193-
 195, 198, 200
bireysellik 168, 169, 175-177, 179,
 189
Breaking Bad 124
Budizm 65, 81
bürokrasi 161, 162, 164, 167, 168,
 193
Byron, George (Lord) 44
 Manfred 44

C-Ç

Camus, Albert (ayrıca bkz. varo-
 luşçuluk) 92, 98, 107
cansızlık 97, 165, 166, 169, 177-
 179, 189
Caulfield, Holden 14
cehennem 52, 53, 189
cennet 52, 53, 189
Chaplin, Charlie 138
 kapitalizme karşı 138
 Modern Zamanlar 138
cinsiyetçilik 194
Crosby, Donald 82, 83
 The Specter of the Absurd:
 Sources & Criticisms of Mo-
 dern Nihilism 82, 83
çileci idealler 55, 56, 65
çilecilik (asketizm) 58, 59, 63, 65,
 173

D

Daria 78
*David Letterman'la Gece Şovu
(Late Show with David Letter-
man)* 12, 13
değerler 11, 44, 46, 49-51, 53-56,
 60, 64, 65, 89, 101-103, 110,
 115, 131-133, 161, 176, 190-
 192, 195, 197
demokrasi 161, 191, 192
Descartes, René 25-33, 35, 36, 39,
 40, 107
 antinihilit olarak 29, 30, 35, 36
 Aristoteles'e karşı 25, 26
 düalizm üzerine 29, 30

Hume'a karşı 31-33, 35, 36
İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar (Meditations on First Philosophy) 26-28
Kant'a karşı 39, 40
"Kötü Cin" üzerine 27, 29, 30
kuşkuçuluk üzerine 26-33, 35
Tanrı'nın varlığının kanıtı üzerine 31, 32
ve de Beauvoir 107
din 11, 18, 52, 53, 60, 64, 65, 87, 168, 173, 198, 199
distopik 76
doğruluk 24, 28, 29, 37, 38, 83, 100, 156-158, 160, 162, 173, 191
Dostoyevski, Fyodor 166-168
Kafka'ya karşı 166-168
ve Nietzsche 167
Draper, Don 124
düalizm (ikicilik) 25, 29, 30, 139, 198
irade/idrak 30
zihin/beden 30, 139, 198
dünyasızlık 165

E
eğitim 126-132, 134, 135, 194
Ellul, Jacques 185, 186, 188, 190, 192-195, 197
teknokrasi üzerine 192-195
Teknolojik Sistem (The Technological System) 185, 193
teknoloji üzerine 185, 186, 188, 190, 192-195, 197
estetik 32

F
Facebook (şirket) 63, 186, 191, 192
faşizm 92, 175, 176
Fitbit 61, 189
Förster-Nietzsche, Elisabeth 45, 46
Foucault, Michel 194
Freire, Paulo 127-132, 134, 135
baskı üzerine 130-132
eğitim üzerine 127-132, 134, 135
Ezilenlerin Pedagojisi (Pedagogy of the Oppressed) 127
Freud, Sigmund 22, 113

G
Game of Thrones 124
gerçeklik 22, 24, 29, 30, 37, 39, 40, 76, 81, 82, 84, 85, 88, 90, 103-108, 122, 124, 126, 130, 146-148, 155, 156, 160, 161, 182, 189, 198-200
gerçeklikten kaçış (ayrıca bkz. inkâr, kaçış) 30, 80, 106, 107, 124-126, 168, 189
Goethe, Johann Wolfgang von 44
Faust 44
Google (şirket) 160, 186
görecilik 83, 103, 200

H
haklar 108
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 49, 109

Heidegger, Martin 85, 91, 92, 95,
180-184, 186-188, 190, 195
nihilizm üzerine 85, 184
teknoloji üzerine 180-184,
186-188, 190, 195
Teknolojiye İlişkin Soruşturma
(*The Question Concerning Tech-
nology*) 180-182, 184
Varlık ve Zaman (Being and
Time) 91
ve Nazizm 180
ve Nietzsche 181
ve varoluşçuluk 91, 95
Hiristiyanlık 26, 46, 49, 53-56, 58-
60, 64, 65, 164
hiçlik 12-15, 71, 79, 109, 170
hipsterizm 81
Hume, David 30-33, 35-41
Descartes'a karşı 31-33, 35, 36
*İnsan Doğası Üzerine Bir İnce-
leme (A Treatise of Human*
Nature) 31, 32, 35
Kant'a karşı 36-41
kuşkuculuk üzerine 31-33, 35,
36, 38, 40, 41

I-İ

ırkçılık 175, 176, 194
iç sıkıntısı 85, 86
idealizm (*ayrıca bkz.* umut, iyim-
serlik, akılcılık) 32, 38, 39, 75,
76, 82, 119
bir yaşam biçimi olarak 75,
76, 82, 119
felsefi bir öğreti olarak 32, 39

idealler 55
ikiyüzlülük 19, 91
ilerleme 18, 33, 34, 58, 64, 101,
137, 161, 162, 164, 166, 186,
188-190, 195, 197
inanç 27, 30, 75, 87, 88, 91, 162,
166, 173
inkâr (*ayrıca bkz.* gerçeklikten ka-
çış, kaçış) 84-118
insan doğası 10, 23, 31, 55, 56, 93,
95
insanlık 10, 58-63, 93, 99, 104,
106, 147, 148, 161, 166, 184,
195
insanlıktan çıkma (*ayrıca bkz.*
yabancılaşma) 132, 135, 136,
141, 147, 148, 152, 184
internet 17
ironi 81
istenç
egemen olma istenci 181
güç istenci 56
iyimserlik (optimizm, *ayrıca bkz.*
umut, idealizm) 71, 72, 82, 119

J

Jacobi, Friedrich 40
Judge, Mike 138
kapitalizme karşı 138
Office Space 138

K

kaçış
anlamdan 46, 47, 65, 83, 98-
107, 110, 112

gerçeklikten 56, 80-82, 104-108, 124, 125, 189
insanlıktan 56, 58, 63, 65, 71, 83, 89, 106, 189
kaygıdan 91, 106, 109-112, 117, 120
ölümden 91-97, 106, 111-113
özgürlükten 106-112, 120
siyasetten 150, 151, 164, 165
sorumluluktan 63, 71, 95, 97, 106, 108, 110-112
yaşamdan 56-59, 63, 66, 81-83, 89, 90, 92, 93, 97, 190
Kafka, Franz 166-168
 Dava (The Trial) 167
 Dostoyevski'ye karşı 166-168
 ve Arendt 166-168
Kant, Immanuel 36-45, 48, 49, 56, 199
 ahlak üzerine 41-44, 49, 56
 bilgi üzerine 36-41
 Descartes'a karşı 39, 40
 Hume'a karşı 36-41
 Nietzsche'ye karşı 45, 49, 56
 nihilizmin kaynağı olarak 40, 41, 44
kapitalizm (*ayrıca bkz. Marx, Karl*) 101, 135
karamsarlık (pesimizm) 67-74, 77, 79, 82, 119
kaygı 85, 86, 91, 97, 109-112, 117, 119, 120, 123
kendini üstün görme (*ayrıca bkz. antinihilizm*) 14, 16, 17, 19
kesinlik 23, 26, 30-32, 41, 160-162

Kierkegaard, Søren 91, 92, 114
 Kaygı Kavramı (The Concept of Anxiety) 91
 Korku ve Titreme (Fear and Trembling) 91
 nihilizm üzerine 114
 Ölümçül Hastalık Umutsuzluk 91
 Şimdiki Çağ (The Present Age) 114
 ve varoluşçuluk 91, 92
King Jr., Martin Luther 71
kinizm 67, 72-77, 79, 82, 83, 119
Kleist, Heinrich von 40
kölelik 9-11, 49-54, 59, 61, 65, 152, 156, 162, 163, 199
kötülük 27, 29, 30, 48, 50, 65, 97, 150
kuşkuçuluk 29, 31-33, 35, 38, 40-42
kuşkucu (skeptik) 16, 17, 37, 73

L

Luthercilik 45
Lyotard, Jean-François 98, 99, 101-104, 106, 107, 116
 Postmodern Durum 98, 99, 101-103
 postmodernizm üzerine 98, 99, 101-104, 106, 107, 116

M

Mad Men 124
Marx, Karl 59, 135-144, 146-148, 164

Arendt'e karşı 164
emek üzerine 135-144, 146,
147
insanlıktan çıkma üzerine
135, 141, 147, 148
kapitalizme karşı 135
yabancılaşma üzerine 135,
139-141, 146, 147
"Yabancılaşmış Emek" 59, 135
metafizik 20, 75, 86, 87, 89, 92,
139, 148, 164, 199
Murphy, Eddie 144
Amerikan Rüyası 144
mutluluk 29, 42, 43, 70, 71, 78,
107, 118, 119, 140, 141, 159,
160, 169, 176-179, 189

N

Nazizm 46, 92, 180
nesnellik (*ayrıca bkz.* kesinlik, bi-
lim, hakikat) 37, 64, 65, 74, 83,
154, 186, 194, 199, 200
Netflix 189
Nietzsche, Friedrich 16, 40, 44-
67, 70, 79, 80, 86-90, 110, 116,
130-134, 165, 167, 168, 171-
173, 175, 177, 179, 181, 184,
189, 190, 197
Ahlakın Soykütüğü Üstüne 48,
49, 51, 61
ahlak üzerine 49, 51, 53-57,
65, 79, 80, 130, 131
aktif nihilizm-pasif nihilizm
üzerine 47, 172, 173, 175, 190
Arendt'e karşı 165, 167, 168,

173, 175, 177, 179, 189
bilim üzerine 64, 173
de Beauvoir'e karşı 116
din üzerine 52-56, 58-62, 64,
65, 173
Ecce Homo 48, 171
gelecek üzerine 171-173
Güç İstenci 46
güç istenci üzerine 56
Hegel'e karşı 49
İyinin ve Kötünün Ötesinde
171
Kant'a karşı 45, 49, 56
merhamet üzerine 79, 80
Nazizm'e karşı 45, 46
nihilizm üzerine 16, 44, 46-
48, 58-66, 88-90, 110, 131,
132, 197
"Öğretim Kurumlarımızın
Geleceği Üzerine" 171
Tanrı üzerine 48, 52, 58, 60-
62, 64
Tartaglia'ya karşı 86-90
teknoloji üzerine 189
ve Dostoyevski 167
ve Heidegger 181
ve Schopenhauer 70
Nihilizm
ahlakî 83, 148
aktif nihilizm-pasif nihilizm
47, 172, 173, 175, 190
epistemolojik 41, 44, 83
hastalık olarak 58, 116, 119,
167, 168
hiçbir şeye inanmamak olarak

12-16
ilk kullanımı 40
kozmetik 83, 148
kültürel bir fenomen olarak
89, 90, 116
mantığı 111, 120
medyada 17
nedenleri 46, 58-60, 65, 97,
106, 119, 162, 169
siyasî 44, 83
siyasî bir sistem olarak 147-
170, 175, 177-179, 189
tanımı 11-14, 65, 84, 106, 107,
109, 110, 112-119, 184
tipolojisi 83
tutum olarak 83, 84, 109,
110, 116, 117, 119, 120, 147,
148
varoluşçu 41, 44, 83
ve eğitim 126-134, 147
ve kapitalizm 134-147
ve popüler kültür 18, 66, 120-
126, 147
ve teknoloji 179-190, 195-197
normal 13, 16, 66, 92, 121, 147,
148, 170, 177, 188, 194

O-Ö

olgular 18, 33, 104, 117
olumsuzlama 83, 84, 115
otantiklik (sahicilik) 91, 199
otonomi (özerklik, ayrıca bkz. öz-
gürlük) 43, 177, 191, 199
ölüm 30, 59, 68, 73, 90-97, 106,
111-113, 134, 159

ölümlülük 52, 71, 91, 92, 167
önyargı 33, 34, 164, 194, 195
özcülük 97
özgürleşme 152, 162
özgürlük (ayrıca bkz. otonomi)
29, 43, 44, 90, 93, 95-97, 106-
112, 120, 150-157, 163, 165,
170

P

Pascal, Blaise 53
Phillips, Wendell 9-12
Platon 21-25, 28, 74, 145, 147,
149, 150, 156-160, 164
Platon 21-25, 28, 40, 74, 75, 145,
147, 149, 150, 156-160, 164
Devlet (Republic) 21-23, 28,
40, 74, 75, 145, 158, 159
siyaset üzerine 149, 150, 156-
160, 164
Sokrates'in Savunması (Apology) 24, 158
ve Aristoteles 25, 149, 150
ve Sokrates 21-25
postmodernizm 98, 101-104, 106,
107, 112, 113, 199

R

radyo 17, 121, 122
Rand, Ayn 113
Reddit 11, 63
Romero, George A. (ayrıca bkz.
zombiler) 141, 142
ve kapitalizm 141
yaşayan ölü 141

Rowling, J. K. 159
ruh 33, 54, 71, 75, 159
Rus Nihilistler 10, 11, 44

S

Sartre, Jean-Paul (*ayrıca bkz. varoluşçuluk*) 91, 92, 95, 98, 104, 107
Schopenhauer, Artur 70, 82
Seinfeld, Jerry 12, 13, 18
 Seinfeld 12, 18
serbestlik 121, 152, 156
Simpson, Lisa 14
siyaset 18, 73, 120, 149-161, 163-166, 169, 170, 173, 179, 180, 195
Sokrates (*ayrıca bkz. Platon*)
 20-26, 28-30, 40, 41, 59, 67, 74-76, 145, 146, 158
 adalet üzerine 21, 74, 75
 antinihilit olarak 24, 29, 30
 bilginin temelleri üzerine 21-25, 28, 29, 40, 41, 59, 145, 146
 felsefenin babası olarak 20
 idealist olarak 75, 76
 kendini üstün görmenin babası olarak 20, 24
 ve Platon 21-25
 yargılanması 23
solipsizm (tekbencilik) 33, 103
sonuççuluk 117
sorumluluk 60, 62, 63, 71, 95, 97, 106, 108, 111, 112
Stoacılık 81

T

Tanrı 27, 29, 31, 32, 41, 48, 52, 55, 58-66, 93, 96, 97, 104, 106, 149
 anlamların kaynağı olarak 93, 96, 97, 104, 106
 İsa olarak 52
 kadir-i mutlak olarak 59-61
 kesinliğin temeli olarak 29
 " kötülüğün babası" olarak 48
 ölümü 60-66
 suçun kaynağı olarak 55
 varoluşu 31, 32, 41
Tartaglia, James 84-90, 111
 Anlamsız Bir Yaşamın Felsefesi: Nihilizm Sistemi, Bilinç ve Gerçeklik (Philosophy in a Meaningless Life: A System of Nihilism, Consciousness and Reality) 84, 87
 Nietzsche'ye karşı 86-90
 nihilizm üzerine 84-90, 111
teknokrasi 192, 193
teknoloji 96, 99-101, 127, 179-195, 197
televizyon 17-19, 120-123, 127
temelcilik 103, 104, 106
Tinder 63, 186
True Detective 18
Turgenyev, Ivan 44
 Babalar ve Oğullar 44
Twitter 179, 186

U

umut (*ayrıca bkz. idealizm, iyimserlik*) 67, 68, 76, 165, 167,

179, 197
ütopya 76, 150, 164

V

varoluşçuluk 91- 93, 95-98, 104,
106, 107, 110-113, 198-200

W

White, Walter 124
Wittgenstein, Ludwig 98, 205

Y

yabancılaşıma (*ayrıca bkz. insan-
lıktan çıkma*) 139, 140, 147

yapay zekâ 127, 195

yaşam (hayat)

amaç 71, 93, 109, 119
anlamı 14, 40, 41, 43, 82-92,
97, 100-102, 110, 116, 119,
146, 148, 155, 157, 158, 159

Z

zombiler 140, 141
Zuckerberg, Mark (*ayrıca bkz. Fa-
cebook*) 191-193

NOLEN GERTZ, Hollanda'daki Twente Üniversitesi'nin Uygulamalı Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir.

Anlamsızlığın anlamı üzerine bir inceleme: Hiçbir şeyin öneminin olmamasının ne önemi var?

“Edinme ve tüketme bildiğimiz tek yaşamsa, o hâlde anlamsız doyum sağlayan anlamsız mal ve hizmetler için, anlamsız para kazandıran anlamsız iş hayatını anlamsız bir yaşam olarak değil, aksine gerçek dünya gibi görürüz.”



 pankitap.com

 [panyayincilik](https://www.instagram.com/panyayincilik)

 PanYayincilik

 PanDukkan

ISBN: 978-605-9646-95-6



9 786059 646956