



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**FELSEFE İÇİN YENİ BİR BAŞLANGIÇ OLANAKLI MI?:
NIETZSCHE VE HEIDEGGER'DE FELSEFENİN NELİĞİ ÜZERİNE
BİR SORUŞTURMA
(DOKTORA TEZİ)**

Adnan ESENYEL

BURSA-2016



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**FELSEFE İÇİN YENİ BİR BAŞLANGIÇ OLANAKLI MI?:
NIETZSCHE VE HEIDEGGER'DE FELSEFENİN NELİĞİ ÜZERİNE
BİR SORUŞTURMA**

(DOKTORA TEZİ)

Adnan ESENYEL

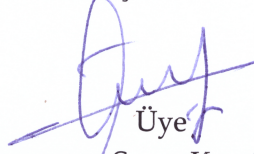
Danışman:

Prof. Dr. Işık EREN

BURSA-2016

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı'nda 710943001 numaralı Adnan Esenyel'in hazırladığı "Felsefe İçin Yeni Bir Başlangıç Olanaklı mı?: Nietzsche ve Heidegger'de Felsefenin Neliği Üzerine Bir Soruşturma" konulu Doktora Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 13.06.2016 günü 14:00-15:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.



Üye
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Işık EREN
Uludağ Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü



Üye
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN
Uludağ Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü



Üye
Prof. Dr. Ertuğrul Rufayı TURAN
Ankara Üniversitesi
Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Felsefe Bölümü



Üye
Yrd. Doç. Dr. Emre ŞAN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü



Üye
Prof. Dr. Muhsin YILMAZ
Uludağ Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü

13.06.2016

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 13.06.2016

Tez Başlığı: "Felsefe İçin Yeni Bir Başlangıç Olanaklı mı?: Nietzsche ve Heidegger'de Felsefenin Neliği Üzerine Bir Soruşturma".

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 318 sayfalık kısmına ilişkin 01.06.2016 tarihinde şahsım tarafından "Turnitin" adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %0'dır.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar dâhil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

13.06.2016



Adı Soyadı: Adnan ESENYEL
Öğrenci No: 710943001
Anabilim Dalı: Felsefe
Statüsü: Doktora

ULUDAG UNIVERSITY SOCIAL SCIENCE INSTITUTE
THESIS/DISSERTATION ORIGINALITY REPORT

ULUDAG UNIVERSITY SOCIAL SCIENCE INSTITUTE
TO THE DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

Date: 13.06.2016

Thesis Title: "Is a New Beginning For Philosophy Possible?: An Investigation of the Whatness of Philosophy in Nietzsche and Heidegger".

According to the originality report obtained by myself by using the "turnitin" plagiarism detection software and by applying the filtering options stated below on 01/06/2016 for the total of 318 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 0%.

Filtering options applied:

- 1- Bibliography excluded
- 2- Quotes included.
- 3- Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Uludag University Social Science Institute Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

13.06.2016



Name Surname: Adnan ESENYEL
Student No: 710943001
Department: Philosophy
Status: Ph.D.

Yemin Metni

Doktora tezi olarak sunduğum “Felsefe İçin Yeni Bir Başlangıç Olanaklı mı?: Nietzsche ve Heidegger'de Felsefenin Neliği Üzerine Bir Soruşturma” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

13.06.2016



Adı Soyadı: Adnan ESENYEL

Öğrenci No: 710943001

Anabilim Dalı: Felsefe

Statüsü: Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Adnan ESENYEL
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Sayfa Sayısı : XI+ 322
Mezuniyet Tarihi : .../.../2016
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Işık Eren

FELSEFE İÇİN YENİ BİR BAŞLANGIÇ OLANAKLI MI?: NIETZSCHE VE HEIDEGGER'DE FELSEFENİN NELİĞİ ÜZERİNE BİR SORUŞTURMA

Bir metafizik olarak gelişen Batı felsefesinin, insanlığın en önemli sorunları karşısında sözsüz kaldığı için sonlandığını düşünen Nietzsche ile Heidegger bu yüzden felsefenin yeni bir başlangıca ihtiyaç duyduğunu ileri sürer. Bu yeni başlangıcı mümkün kılabilmek için her iki düşünür de felsefenin temellerini önce açığa çıkarmayı sonra da onları radikal bir şekilde dönüştürmeyi ve değiştirmeyi hedefler. Fakat felsefenin mevcut temelleri bir kez yıkıldıktan sonra geriye yeniden inşa edilebilecek bir ögenin kalıp kalmadığı kuşkulu hale gelir. Böylelikle, felsefenin temellerinde meydana gelecek olan bir dönüşüm ve felsefedeki yeni başlangıç fikri belli ölçülerde bir risk içerir. Ancak buna rağmen, insanoğlunun en temel problemlerine yanıt verebilmek için hem Nietzsche hem de Heidegger felsefeyi yeniden tanımlama riskine girer. Bu yeni tanımlama sonucunda her iki düşünür için de felsefe, bilime değil fakat sanata yakın duran bir faaliyeti simgeler. Böylece Nietzsche'de felsefe insanın yaşamla bağını tesis edecek değerleri yaratan bir faaliyet haline gelirken Heidegger'de felsefe, insanın Varlıkla ilişkisini açığa çıkaran ve dile getiren bir tecrübeye dönüşür.

Anahtar Sözcükler

Felsefe	Yeni Başlangıç	İnsan	Yaşam
Varlık	Sanat	Üst insan	Dasein

ABSTRACT

Name and Surname : Adnan ESENYEL
University : Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy
Degree Awarded : Ph.D.
Page Number : XI+ 322
Degree Date : .../.../2016
Supervisor : Prof. Dr. Işık Eren

IS A NEW BEGINNING FOR PHILOSOPHY POSSIBLE?: AN INVESTIGATION OF THE WHATNESS OF PHILOSOPHY IN NIETZSCHE AND HEIDEGGER

Nietzsche and Heidegger who think that Western philosophy which grew up as a metaphysics has come to an end since it became speechless against the most important problems of humanity, for this reason they assert that philosophy needs a new beginning. In order to achieve this new beginning, both philosophers aim in first place to expose the fundamentals of philosophy and then to change and transform them radically. But once the present fundamentals are demolished, the doubt remains whether there is any constituent left to build up again. So, a transformation of the fundamentals of philosophy and the idea of a new beginning in philosophy contains a certain level of risk. In spite of this, both Nietzsche and Heidegger take the risk to define philosophy anew in order to response to the most basic problems of humankind. With this new defining, for both thinkers philosophy symbolizes an action which does not stay close to science, but to art. Thus in Nietzsche, philosophy becomes an action which creates the values that bases the connection between human and life, whereas in Heidegger philosophy transforms into an experience which uncovers and brings into language the relation between human and Being.

Keywords:

Philosophy

New Beginning

Human

Life

Being

Art

Overman

Dasein

ÖN SÖZ

Felsefe kavrayışımızı kökten değiştirmeyi hedefleyen Nietzsche ile Heidegger'e ilişkin bir "anlamaya" katkıda bulunmaya gayret eden bu çalışma, şu basit ve temel sorular tarafından yönlendirilmiştir: Günümüzde felsefeye gerçek anlamda hala yer ve ihtiyaç var mıdır? Yoksa felsefe artık yaşamlarımıza özsel anlamda hiçbir şekilde dokunmayan bir takım öğretilerin savunusundan ibaret mi olacaktır? Bugün felsefenin sahip olduğu konum konusunda kararsız, endişeli ve şüphe içerisinde bulunuyor olmamız bu sorulara ilişkin bir "Düşünme" gerçekleştirilmenin zorunlu olduğunu gösterir. Nietzsche ile Heidegger, yaşadıkları dönemlerde benzer bir kaygı tarafından, felsefenin neliğini yeni baştan sorgulamak üzere sevk edilmişlerdir. Nietzsche kendi çağında nihilizm ve yaşamın anlamsızlığı sorunu ile mücadele ederken felsefenin bu konularda çözümsüz kalışının üstesinden gelmeye çalışır. Diğer taraftan Heidegger, bilimin ve teknolojinin güç kazanmaya başladığı günlerde insanın nesneleşmesine ve yurtsuzlaşmasına direnme çabası içerisinde felsefenin "sözsüz" kalışına bir tepki gösterir. Her iki düşünürü göre, yeni baştan tanımlanmadan, felsefenin bu söz konusu sorunlara yanıt vermesi olanaklı değildir. Aradan geçen onca süreye rağmen felsefenin hala bir arayış içerisinde olması ve bilim ile teknoloji tarafından şekillendirilen dünyamızda kendine bir yer bulmaya çalışması, bu iki düşünürün söylediklerini daha da önemli hale getirir. Eldeki çalışma bu sebeple mümkün mertebeye Nietzsche ile Heidegger'in felsefi tecrübesini görünür kılmayı ve onların söyleminde bizi özsel anlamda ilgilendirebilecek öğeleri meydana çıkarmayı amaçlar. Böylece tez, onların deneyimini kendi şahsi tecrübemiz ile buluşturarak, bugünün dünyasında felsefenin hala önemli bir işlevi yerine getirebileceğini gösterebilmeyi ummaktadır.

Bu çalışma elbette bazı kişilerin desteği ve yardımı olmadan gerçekleştirilemezdi. Bu yüzden bu ön söz vesilesiyle kendilerine teşekkür etmek isterim. Tezimin danışmanlığını üstlenen, beni her defasında yüreklendiren ve değerli fikirleri ile bana yol gösteren sayın hocam Prof. Dr. Işık Eren'e en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Kendisi ile çalışmak benim için büyük bir ayrıcalıktı. Eğitim hayatım boyunca her zaman desteğini hissettiren ve yardımını hiç esirgemeyen Prof. Dr. A.Kadir Çüçen'e çok teşekkür ederim. Tez çalışmamı takip edebilmek için değerli zamanını bana ayıran, bununla da yetinmeyip uzaklardan gelip her defasında kıymetli fikirlerini benimle paylaşarak tezimin gelişmesine yardımcı olan Prof. Dr. Ertuğrul Rufayı Turan'a çok teşekkür ederim. Bu vesileyle kendisiyle tanışmış olmak benim için büyük mutluluktur. Savunma komitesinde yer almayı kabul ederek yoğun programına rağmen bana yardım elini uzatan Yard. Doç. Dr. Emre Şan'a çok teşekkür ederim. Görüştüğümüz her an desteğini ve samimiyetini eksik etmeyen, ayrıca savunma komitesinde de olmayı kabul ederek bu süreçte beni yalnız bırakmayan Prof. Dr. Muhsin Yılmaz'a teşekkür etmeyi borç bilirim. Freiburg Üniversitesi'nde geçirdiğim süre zarfında Nietzsche ile Heidegger hakkında ufuk açıcı yorumlarını benimle paylaşan Prof. Dr. Günter Figal'e teşekkür etmek boynumun borcudur.

Her zaman arkamda duran ve bu yorucu süreçte desteklerine ihtiyaç duyduğum her an yanımda olan sevgili anneme, babama ve kardeşime çok teşekkür ederim.

Son olarak, bu tezin yapılabilmesinin ve tamamlanabilmesinin vazgeçilmez yegâne koşulu olan sevgili eşime sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. Bu yolculuk onsuz mümkün olmazdı.

Haziran 2016 / BURSA

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	i
ÖZGÜNLÜK RAPORU.....	ii
YEMİN METNİ.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
ÖN SÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

NIETZSCHE VE FELSEFENİN TEMELLERİNİ YENİDEN YARATMAK

1. DEĞERLERİN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ VE FELSEFE	14
1.1. DEĞER VE DEĞERLENDİRME.....	16
1.2. DEĞERLERİN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	20
1.3. FELSEFEDE YENİ BAŞLANGIÇ.....	24
1.4. BATI FELSEFESİNİN İKİ TEMELİ: SOMUT İNSAN VE AHLAK.....	33
2. NIETZSCHE'DE İNSAN PROBLEMİ.....	42
2.1. SOKRATES SORUNU.....	50
2.2. SÜRÜ İNSANI.....	69
2.3. ÜST İNSAN.....	87
2.4. GELECEĞİN FİLOZOFLARI.....	97
3. NIETZSCHE'DE AHLAK PROBLEMİ.....	105
3.1. ÇİLECI İDEAL.....	108
3.2. HAKİKATIN DEĞERİ.....	116
3.3. SANAT VE FELSEFE.....	131
3.4. EBEDİ DÖNÜŞ VE GÜÇ İSTEMİ.....	142

İKİNCİ BÖLÜM

HEIDEGGER VE FELSEFENİN TEMELLERİNİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

1. VARLIK VE İNSAN ARASINDAKİ BAĞIN AÇIĞA ÇIKARILIŞI.....	153
1.1. VARLIĞIN DURUMU.....	163

1.2. İNSANIN DURUMU.....	168
1.3. FELSEFENİN SONU.....	176
1.4. DÜŞÜNMENİN DÖNÜŞÜ.....	182
2. HEIDEGGER'DE VARLIK PROBLEMİ.....	190
2.1. TEORİK BAKIŞ VE METAFİZİK.....	193
2.2. HİÇ.....	203
2.3. HAKİKAT (ALETHEIA).....	212
2.4. ZAMAN VE OLAGELME (EREIGNIS).....	224
3. HEIDEGGER'DE İNSAN PROBLEMİ.....	237
3.1. TEKNİK.....	240
3.2. SANAT.....	249
3.3. ŞİİRİN ÖZÜ.....	259
3.4. VARLIĞIN DİLİ.....	269

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NIETZSCHE VE HEIDEGGER'DE YENİ BAŞLANGIÇ OLANAĞI

1. KRİZ FİKRİ VE FELSEFENİN TEMELLERİNE DÖNÜŞ OLANAĞI.....	278
2. İNSANIN NELİĞİ VE YENİ BİR TEMEL YARATMA/DÜŞÜNME OLANAĞI.....	290
3. SANAT ÖRNEĞİ VE FELSEFENİN NELİĞİ.....	298
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ.....	306
KAYNAKLAR.....	317
ÖZGEÇMİŞ.....	321

KISALTMALAR

FRIEDRICH NIETZSCHE'NİN ESERLERİ

KSA: *Kritische Studienausgabe* (Eleştirel Toplu Eser).

AC: *Der Antichrist* (Deccal).

EH: *Ecce Homo*.

FW: *Die fröhliche Wissenschaft* (Şen Bilim).

GD: *Götzen-Dämmerung* (Putların Alacakaranlığı).

GM: *Zur Genealogie der Moral* (Ahlakın Soykütüğü Üstüne).

GT: *Die Geburt der Tragödie* (Tragedyanın Doğuşu).

JGB: *Jenseits von Gut und Böse* (İyinin ve Kötünün Ötesinde).

M: *Morgenröthe* (Tan Kızılığı).

N: *Nachgelassene Fragmente* (Yayımlanmamış elyazmaları).

WL: *Über Wahrheit und Lüge im Aussermoralischen Sinne* (Ahlaki Olmayan Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine).

Z: *Also sprach Zarathustra* (Böyle Söyledi Zerdüş)

MARTIN HEIDEGGER'İN ESERLERİ

GA: *Gesamtausgabe* (Toplu Eserler).

BH: *Brief über den Humanismus* (Hümanizm Üzerine Mektup).

BP: *Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis* (Felsefeye Katkılar: Olagelme Hakkında)

D: *Das Ding* (Şey)

EM: *Einführung in die Metaphysik* (Metafiziğe Giriş).

EP: *Einleitung in die Philosophie* (Felsefeye Giriş)

EPAD: *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Görevi).

EWM: *Einleitung zu: "Was ist Metaphysik?"* ("Metafizik Nedir?" e Giriş)

FT: *Die Frage nach der Technik* (Tekniğe İlişkin Soruşturma)

HWD: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (Hölderlin ve Şiirin Özü)

IPW: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Felsefe İdesi ve Dünya Görüşü Problemi).

OTM: *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (Metafiziğin Onto-teo-lojik Yapısı)

S: *Die Sprache* (Dil)

SI: *Der Satz der Identität* (Özdeşlik İlkesi).

SZ: *Sein und Zeit* (Varlık ve Zaman).

UK: *Der Ursprung des Kunstwerkes* (Sanat Eserinin Kökeni)

WHD: *Was heisst Denken?* (Düşünmek Ne Demektir?)

WM: *Was ist Metaphysik?* (Metafizik Nedir?)

WP: *Was ist das-die Philosophie?* (Nedir bu, Felsefe?)

WW: *Vom Wesen der Wahrheit* (Hakikatin Özü Hakkında)

ZS: *Zeit und Sein* (Zaman ve Varlık)

GİRİŞ

Felsefe nedir? Bu soru geçen yüzyıldan beri felsefe kitaplarında en çok işlenen konulardan birisi olarak karşımıza çıkar. Fenomenoloji, hermeneutik, post-modernizm, yapısalcılık, post-yapısalcılık ve daha birçok felsefi akım açık bir şekilde felsefenin neliğine ilişkin köklü değişimler meydana getirmek amacıyla ortaya çıkmışlardır. Felsefenin neliğine ilişkin bu genişlikte bir sorgulamanın kendisini göstermesi kuşkusuz bir tesadüf olamaz. Ancak buna rağmen ilk bakışta bu olgu, okuyucuda bir şaşkınlık hissiyatı uyandırmaktadır. Çünkü yakın zamanlarda felsefe dışında hiçbir etkinlik kendi neliğine ilişkin bu tarz yoğunlukta bir özsel sorgulamaya tâbi tutulmamıştır. Üstelik neredeyse iki bin yıldır icra edilen bu faaliyetin şimdi birden bire “ne olduğunu” sorgulamak bu şaşkınlığı iki katına çıkarır. Sanki felsefe bunca zamandır farkında olunmadan, ne olduğu bilinmeden icra edilmiştir. Dolayısıyla “felsefe nedir?” diye sormak sanki belli ölçülerde felsefenin meşruluğunu tehlikeye atar. Gerçekten de böylesi paradoksal bir durum sadece felsefeye özgüdür. Felsefe dışında hiçbir etkinlik, kendisine karşı bu kadar acımasız ve bazen de yıkıcı bir tavır almaz. Fiziğin, kimyanın, psikolojinin, biyolojinin, sosyolojinin, matematiğin, mantığın, antropolojinin vs. ne olduğu uzun süreden beri bellidir ve bu faaliyetler genel olarak sorunsuz bir şekilde icra edilmektedir. Her ne kadar bu faaliyetler şu ya da bu dönemde pratik veya teorik alanda bazı sıkıntılar yaşasalar da, yöntemlerindeki katı yapı ve konu edindikleri nesnelere apaçıklığı yüzünden “neliklerine” ilişkin bir farkındalığı hiçbir zaman kaybetmezler ve kısa süre içerisinde girmiş oldukları sıkıntıdan kendilerini kurtaracak bir yol bulurlar. Kısaca bugün hiçbir bilim adamı kendi bilim dalının neliğini sorgulama ihtiyacı içinde değildir. Aynı şekilde dini öğretiler de sahip oldukları çerçeve sebebiyle genellikle kendi içinde problemsiz bir işleyişe sahiptirler. Şu ya da bu dinin varsayımsal çerçevesi kabul edildiğinde bu etkinliğin neliğine ilişkin hiçbir sorun kalmaz. Diğer taraftan sanatsal faaliyetin durumu bir farklılık içerir gibi görünmektedir. Fakat sonuçta tümüyle öznel bir tecrübe olarak karşımıza çıkan sanat, hiç bir mantıksal akıl yürütmeyi dikkate almadığı, hiçbir varsayıma kendisini bağlamadığı ve sanatçının bireysel yaratımına dayandığı için bir problemle karşı karşıya kalmaz. Kısaca sanatçı, sanatın neliği sorunu yüzünden sanatını sekteye uğratmaz. Böyle bir tecrübeye sahip olsa bile yine yaratarak, bir sanat eseri ortaya koyarak bu sorunu dile getirir ve daha o anda bu durum bir sorun olmaktan çıkar.

Diğer taraftan felsefe söz konusu edildiğinde onun ne tür bir faaliyet olduğu, neye karşılık geldiği ve ne yaptığı konusunda hiçbir şekilde bir anlaşma bulunmaz.

Dahası felsefe sanki bilim ile sanat arasında kalmış bir faaliyet izlenimini verir. Felsefe her bir filozof ile birlikte yeniden tanımlanan öznel bir etkinlik ve fakat iddiaları konusunda da nesnellikten ödün vermek istemeyen bir süreç olarak kendisini gösterir. İşte bu ikircikli durum daha ilk baştan felsefenin konumunu netleştirme konusunda bir sıkıntı çıkarır. O bir yandan sanatsal bir faaliyet olamaz çünkü şimdiye kadar hep nesnel bir takım iddiaların peşinden koşmuştur; ancak öznel değerlendirmeler de her seferinde bu nesnel yapının içerisine sızıp durduğu için bilimsel olanın sınırları felsefe tarafından sürekli aşıp durur ve bu durum felsefenin bir bilim olmasının önüne geçer. Felsefe bir taraftan kendisini bilimin varsayımları ile sınırlamaz ve bu haliyle sanata yaklaşır, ancak sonuç olarak yine de evrensel olana ulaşma çabası içerisinde “bilimsel” bir etki yaratmaya çalışır. Ancak felsefe için söz konusu olan sorun sadece basitçe bir “arada kalmışlık” olarak görünemez. Çünkü bu sadece “dışarıdan” yapılan bir gözlemin değerlendirmesi olarak kalmak durumundadır. Esas mesele bizzat felsefenin “motifleri” ve “temelleri” görülmeye çalışıldığında ortaya çıkar. Burada ele alınması gereken husus, yaklaşık 2400 yıllık bir süreçten sonra neden birden bire felsefenin neliğine ilişkin böylesi yoğun bir soru sorma ihtiyacının meydana geldiğidir. Felsefe elbette tarih içerisinde Platon’dan beri kendini sorgulamış, ne olduğunu ortaya koymaya çalışmış ve verilen cevaplar doğrultusunda farklı yönelimler kazanmıştır. Böylece felsefe zamanla realizm, idealizm, materyalizm, empirizm, rasyonalizm, pozitivizm gibi birbirinden farklı yönelimler almıştır. Ancak buna rağmen felsefe hiçbir döneminde, Nietzsche ve sonrasında olduğu gibi bir varoluşsal kriz içerisine girmemiştir. Felsefe kendi tarihi içerisinde elbette bir takım çıkmazlara sahip olmuştur ve filozoflar tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Diğer taraftan felsefe bazen Ortaçağ’da olduğu gibi dine, bazen de Yeniçağ’da olduğu gibi bilime yakın durmuş ve böylece onun konumu her zaman sorgulanmıştır. Bu durumlar, yukarıda değinildiği gibi felsefenin doğasına aittir. Fakat buna rağmen felsefenin neliği hiçbir zaman 19. yüzyılın sonundan ve 20. yüzyılın başından itibaren olduğu gibi merkezi bir problem haline gelmemiştir. Dolayısıyla “felsefe nedir?” sorusunun felsefe adına merkezi ve temel bir problem haline gelmesinin başka bir takım sebepleri olmak durumundadır. Bu durum sadece felsefenin sahip olduğu işleyişle açıklanamaz.

Heidegger’in iddiasına göre bu sorunun bu kadar önem kazanması aslında bir şeylerin felsefe ve bizim adımıza yolunda gitmediğini gösterir. Dahası ona göre felsefenin özüne ilişkin soru, temel bir durumu ele verir. Öze ilişkin soru, özü sorulan şey anlaşılabilir olduğunda, sorulan şeyle ilişkimiz yalpalamaya başladığında ortaya çıkar (GA 11: 12; WP). O halde felsefenin özünün ne olduğunu soran “felsefe nedir?”

sorusu öylesine ve keyfi bir şekilde sorulmuş değildir. Heidegger'e göre biz artık tam da felsefenin özü ile olan asli bağlantımızı kaybettiğimiz için "felsefe nedir?" diye sormak zorunda hissederiz kendimizi. Bu tespit aslında çok daha önemli bir konuya işaret eder. Buna göre artık geleneksel anlamda felsefe, yaşamlarımızın bir parçası olmaktan uzaklaşmıştır. İnsan felsefeye ilgi göstermez olur çünkü hâlihazırda felsefe, yapıp etmelerimize artık hiçbir şekilde dokunmaz. Oysa felsefe Antik Yunan'daki ortaya çıkışından beri bizzat insan hayatının şekillenmesine katkıda bulunmak adına icra edilir. Felsefenin görevi, insana bu yaşamda bir pusula olmak ve ona gideceği yönü göstermektir. Felsefe böylece insan yaşamının anlamını açığa çıkararak ona nasıl bir yaşam sürülmesi gerektiği ile ilgili tavsiyelerde bulunur. Kısaca felsefe, yaşam içerisinde olup biten her şeyi anlamsal bir çerçeveye büründürerek, insana yeryüzünde sağlam ve sarsılmaz bir ikamet kazandırmaya çalışır. Bu bakımdan felsefe; Varlığın, yaşamın ve olup biten her şeyin insan için bir anlam ifade etmesini sağlar ve böylece onu evinde hissettirir. Denilebilir ki felsefenin esas gayesi insana yeryüzünde uygun bir ikamet sağlamaktır. Bu yüzden felsefe, özünde bir anlamlandırma etkinliği olarak insan için yaşamsaldır. Fakat işte eğer Nietzsche'nin ölümünden bu yana geçen yaklaşık 120 yıldan sonra bile, "felsefenin neliği" hala felsefenin temel sorusu olarak karşımıza çıkıyorsa, demek ki felsefe kendi esas görevinin ve özünün dışına düşmüş ve bizimle bağlantısı olabildiğince zayıflamıştır. O, demek ki artık en önemli sorularımıza cevap veremez haldedir. Metafizik olarak Batı felsefesi Nietzsche ile Heidegger'in de sıklıkla belirttiği gibi yaşamın ve Varlığın anlamı konusunda tümüyle sözsüz kalmış durumdadır. Bir başka deyişle felsefe artık insan için bir şeyleri anlamlandıramaz olmuştur. Bu ise felsefenin açıkça bir kriz içerisinde olduğunu ve kendisine yeni bir yerleşke aradığını gösterir. Çünkü bu haliyle felsefe, felsefe kürsülerini işgal edenler dışında ciddiye alınan bir etkinlik olmaktan neredeyse tümüyle çıkmıştır. Günümüzde ne bilim ne din ne de sanat tarafından kale alınan felsefe, adeta bir kimsesizler bölgesine terk edilir. Bir zamanlar felsefeye ait olan ve felsefenin ilgilendiği alanlar başka faaliyetler tarafından açıkça ele geçirilmiştir. Dolayısıyla metafizik biçimini alan felsefe artık eskiye ait bir öge olarak insanlığın ilerlemesi adına geride bırakılması gereken bir edim tarzına dönüşmüştür. Geleneksel haliyle felsefe tam da kendisinden bekleneni artık veremediği ve insanlığa faydadan çok zararı dokunduğu için; yeni baştan "felsefe nedir?" diye sormak elzem hale gelir. Ancak bu soru sadece felsefe ile bağımızın zayıfladığını göstermez, o aynı zamanda bir tür felsefe yapma tarzının sonlandığına ve yeni bir başlangıca ihtiyaç duyulduğuna da işaret eder. "Felsefe nedir?" sorusu felsefenin bir bakıma artık işlevsiz kaldığını ve yeni bir yapılanma

içerisine girmesi gerektiğini de itiraf etmiş olur. Felsefe bir geleceğe sahip olacaksa, yeniden insanlığa pusula olma görevini üstlenmeli ve gerçekten de onu en asli şekilde alakadar eden bir edimselliğe dönüşmelidir.

Çalışmamızın iki temel ayağını oluşturan Friedrich Nietzsche ile Martin Heidegger'in bütün düşünsel çabası felsefenin metafizik olarak sonlanışına işaret etmek ve onu yeni bir başlangıca sevk etmek üzerinden gerçekleşir. Her iki düşünür de yukarıda sayılan sebeplerden dolayı felsefenin yeniden tanımlanması gerektiğini düşünür. Onlara göre "felsefe nedir?" sorusuna yol açan en önemli husus, felsefenin günümüzde açık bir biçimde nesnesiz kalmasıdır. Felsefe onlara göre artık nesnesini yitirmiştir ve bu haliyle insanın varoluşuna katkıda bulunmak yerine tümüyle onu tehlikeli bir duruma sevk etmektedir. İşte Nietzsche ile Heidegger felsefeye yeniden en temel ögesini, yani nesnesini geri kazandırmak ister. Nietzsche onu yeniden yaşamın sonsuz bir olumlanışı için görevlendirirken, Heidegger felsefeyi Varlığın sesini duyurmak için ileri sürer. Böylece her iki düşünür de felsefenin yeniden bir başlangıca sahip olması için ona esas konusunu geri verir. Bu iki düşünürün yapmaya çalıştığı gibi felsefenin özü ile yeniden bir bağlantı kazanmak sadece felsefe açısından önemli değildir. Bu, aynı zamanda insanın dünyasal ikametini de yakından ilgilendirmektedir. Çünkü felsefenin yerini aldıklarını iddia eden bilimler, felsefenin bir zamanlar sahip olduğu işlevselliği hiçbir şekilde yerine getiremezler. Dolayısıyla onlar aslında esas olarak felsefenin yerini de alamazlar. Sadece öyle bir izlenim yaratırlar. Yaşamın ve Varlığın anlamı noktasından bir cevaba sahip olamayan, çünkü daha en başından beri onların anlamına ilişkin soru sormayı dahi beceremeyen bilimler, insanın derin bir varoluşsal kriz içerisine girmesine sebep olurlar. Tam da bu yüzden insan; bilim ve teknoloji açısından müthiş bir ilerleme sergileyen çağımızda bir anlam arayışı içerisinde paradoksal bir şekilde daha çok sorgulanmamış bir takım meta-fiziksel inançlara sığınmaya çalışır. İnsan niçin yaşar? Varoluşun amacı nedir? Bir bütün olarak olup biten her şeyin anlamı nedir? İşte bu sorular, bu düşünürlere göre aciliyetle yeniden felsefeye teslim edilmelidir. Heidegger ile Nietzsche felsefeyi yeni baştan başlatarak, onu yeniden insan yaşamına ve temel sorularına özlü bir şekilde dâhil etmeye gayret eder.

Şimdi bu noktada sorulması gereken soru felsefeye ilişkin böylesi bir yeni başlangıcın mümkün olup olmadığıdır. Çok daha önemlisi, yaklaşık 120 yıl önce düşüncelerini dile getiren Nietzsche ile 40 yıl önce aramızdan ayrılan Heidegger'in söyledikleri bizi ne dereceye kadar hala ilgilendirmektedir? Dahası netice itibarı ile "felsefe nedir?" sorusunu soran ve onu yeni baştan tanımlamaya çalışan başka

filozoflar da varken, Nietzsche ile Heidegger'i bu noktada önemli ve ayırt edici kılan nedir? İddiamız şudur ki hem Nietzsche hem de Heidegger'in dile getirdikleri hala güncelliğini korumaktadır. Çünkü daha sonraki bölümlerde gösterileceği üzere, onların ileri sürdüğü felsefedeki yeni başlangıç, bu başlangıcın tecrübesine vakıf olmuş olan her bir kişi tarafından sürekli olarak yeni baştan hayata geçirilmek durumundadır. Dolayısıyla bugün Nietzsche ile Heidegger'i okuyan bizler için bu başlangıç hala gerçekleştirilmeyi beklemektedir. Ve gelecekte onlarla tanışacak olan her okuyucu için bu başlangıç hala gerçekleştirilebilir bir olanak olarak mevcudiyetini koruyacaktır. O halde bu iki düşünür aslında bu başlangıçla sadece her bir kişinin kendi başlangıcını mümkün kılacak koşulları hazırlamak istemektedir. Tam da bu yüzden bugün Nietzsche ile Heidegger hala anlaşılmayı beklemektedir. Dünyanın bugünkü gidişatına bakıldığında, onların düşünmesi hala ciddi biçimde yol gösterici olma özelliğini taşır. Çünkü neticede onlar sadece felsefenin iç dinamiklerine ilişkin bir sorgulamaya kendilerini hapsedmemişler, fakat aynı zamanda kültür dünyasına ve insanın dünyasal ikametne kadar uzanan bir söylem geliştirmişlerdir. Bugün insanın karşı karşıya kaldığı sorunlar ve krizler (açlık, iç savaş, terör, göç, ırkçılık, teknolojik ve bilimsel bağımlılık, tüketim üzerine kurulu bir kültür, doğanın tahrip edilmesi vs.) düşünüldüğünde Nietzsche ile Heidegger'in işaret ettiği noktalar daha da önem kazanır. Onların bakış açısına göre insanın yeryüzü ikameti bir tehlike içerisindedir ve tümüyle sorunlara gömülmüş vaziyettedir. Dahası şu an hiçbir insani etkinlik, bu sorunları çözebilecek donanıma ve yeterliliğe sahip değildir. Bu yüzden onlara göre felsefe yeniden insan hayatına yön verici özelliğine geri döndürülmelidir. Sadece felsefeye verilecek yeni bir yönelim Nietzsche'ye göre insanın yaşama; ve Heidegger'e göre de insanın Varlıkla daha sağlıklı ve asli bir ilişki içerisinde olmasına müsaade eder. Bu yüzden felsefe adına radikal bir dönüşüm ve değişim, bu düşünürlerde bir zaruret olarak karşımıza çıkar.

Diğer taraftan açıktır ki felsefe sadece Nietzsche ile Heidegger tarafından yeniden tanımlanmamıştır ve "felsefe nedir?" sorusu ilk kez ve son olarak sadece onlar tarafından sorulmamıştır. Fakat belki de başka hiçbir filozof, bu iki düşünür kadar "felsefi girişimi" radikal düzeyde dönüşüme uğratmamıştır. Nietzsche ile Heidegger'e ait felsefi girişimin önemli olmasının başlıca iki sebebi vardır. Her şeyden önce bu iki düşünür bizatihi felsefenin temellerine ve onun varoluş koşullarına ilişkin bir söylem geliştirmiştir ki, bu aşağıda gösterileceği üzere üstelenilmesi son derece zor ve bazen de imkânsız olan bir eylem tarzıdır. İkinci olarak bu iki filozof, felsefeye sırf felsefi sorulara çözüm bulmak ve bir takım argümanlarla baş edebilmek için

ilgilenmemişlerdir. Onlar için felsefe, doğrudan insan varoluşunun temel sorunları ile kökten ilgilidir. Zaten tam da bu yüzden felsefe Nietzsche'ye göre yaşamla bir ilişki kurmanın aracıken; Heidegger'de felsefe, Varlıkla insan arasında zaten var olan ilişkiyi açığa çıkarma aracıdır. Denilebilir ki, her iki düşünür için de Batı felsefesi, kendi içinde kutsal ve ödün verilemez bir hakikat timsali değildir. Nietzsche'de öncelik felsefi hakikatin değil, fakat yaşamındır ve Heidegger'de Varlık geri kalan her şeyi belirlemek durumundadır. Kısaca Nietzsche ile Heidegger felsefeye hep belli bir ihtiyatla yaklaşarak, esas önemli meseleyi hep gözlerinin önünde tutmaktadırlar. Tam da bu tutum sayesinde onlar kendilerini, filozofların sıklıkla düştüğü hatadan koruyabilmişlerdir. Filozofların; felsefeyi dogmatik bir şekilde kutsallaştırdıkları, onu her şeyin üstünde tuttukları yerde Nietzsche ve Heidegger felsefe ile kendileri arasına "sağlıklı bir mesafe" koyarlar. Böylece bu iki düşünür felsefenin temellerinde bir dönüşüm gerçekleştirme ve onu radikal sayılabilecek bir konuma yerleştirme imkânına sahip olabilmişlerdir. Her iki filozofa göre de felsefenin bugün bir çıkmaz içerisine girmesinin başlıca nedeni sahip olduğu sağlıksız temellerdir. Şimdiye kadar bu temellere körü körüne bir bağlılık sergilenmiş olması belki de Batı felsefesinin en büyük kamburunu meydana getirmektedir. Filozoflar bir bütün olarak varoluşun ve tüm varolanların temelini ve ilk nedenlerini ararken, bizzat üzerinde yükseldikleri zemini ya da bir başka deyişle içerisinde devindikleri koşulları göremez halledirler. Çünkü bu zemin/temel/koşul, her felsefi eylemde filozoflar tarafından farkında olunmadan örtük bir şekilde varsayılmak durumundadır. Nietzsche ile Heidegger'e göre Batı felsefesi esasen bu sorgulanmamış temeller üzerinden icra edildiği için artık sonlanmak durumunda kalmış bir faaliyet türüdür. O halde bütün amaç, felsefenin temellerinde bir dönüşüm meydana getirmek ve bu dönüşümle birlikte onu yeniden insanın yaşamına özlü bir şekilde katmaktır.

Çalışmamızın amacı bu bakımdan Nietzsche ile Heidegger'in felsefi çabalarını görünür kılmak, onlara ilişkin bir tecrübenin imkânını sorgulamak ve en nihayetinde önerdikleri yeni başlangıcın takip edilebilir olup olmadığını ortaya koymaktır. Çünkü bu iki filozofun önerdiği şey, açıkça geleneksel felsefi kavrayışa tümüyle karşıttır. Bu derece şahsi ve kendine özgü olan radikal bir felsefi tavrın sebebi, Nietzsche ile Heidegger'in neredeyse hiçbir şekilde felsefenin temel varsayımları ile iş görmüyor olmasıdır. Zaten çoğu zaman tam da bu yüzden Nietzsche bir şair ve sanatçı, Heidegger ise mistik bir düşünür olarak değerlendirilir. Gelenek içerisinde yaratmaya çalıştıkları kırılma sebebiyle her ikisi de bu gelenek referans alındığında marjinal sayılabilecek bir konuma sahip olurlar. Amacımız böylesi bir konunun savunulup

savunulamayacağını irdelemek ve ortaya koymaktır. Fakat esasen mesele bundan çok daha karmaşıktır. Çünkü bu tarz bir felsefi girişimin başarılı olup olmaması bir yana, daha ilk baştan felsefenin temellerine ilişkin bir söylem geliştirmenin kendisi oldukça zor görünür. Dolayısıyla Nietzsche ile Heidegger'in felsefi söylemleri iki katmanlı bir zorluk içerir. Birincisi zaten, gösterilecek sebepler yüzünden bir etkinliğin (ki bu durumda bu etkinlik felsefedir) temellerine ilişkin bir söylem geliştirmek ve ortaya koymak imkânsız bir görev olarak karşımıza çıkar. Bu görev başarılsa bile bu sefer de ortaya konulan "dönüşmüş" temelin ne dereceye kadar başkaları ile paylaşılacağı sorunu doğar. Kısaca Nietzsche ve Heidegger'in ortaya koymuş olduğu temel; şahsi bir perspektif ve tecrübeden öteye geçebilir mi? Dahası, bu tecrübenin şahsi olması onun değerini, takip edilebilirliğini ve kazanımlarını alıp götürür mü?

Söz konusu edilecek ilk probleme gelecek olursak ne söylenebilir? Yani bir etkinlik kendi temellerini problem haline getirebilir mi? Çünkü açıktır ki hem Nietzsche hem de Heidegger felsefenin temellerini, varsayımlarını ve koşullarını problemleştirmektedir. Şimdi, bir faaliyetin bir takım temellere sahip olması ve bir takım varsayımlar üzerinden icra edilmesi kaçınılmazdır. Dahası zaten bu temeller o faaliyetin çerçevesini, sınırlarını, amaçlarını belirler ve kısaca onun özü denilen ögeyi bize verir. Böylelikle bu temeller bize o etkinliğin tanımını ve neliğini sağlar, öyle ki biz ancak bu "temeller" vasıtasıyla söz konusu etkinliğe yaklaşabiliriz. Bir başka deyişle her insani faaliyet kendisini mümkün kılacak olmazsa olmaz bir takım varsayımlara sahiptir. Şimdi açıktır ki felsefe de böylesi bir faaliyet olarak bir takım temellere ve varsayımlara dayanır. Nietzsche ve Heidegger'in iddiası, felsefenin kendi doğası gereği hiçbir şekilde kendisine yön ve şekil veren bu temellere ilişkin bir söylem geliştiremediğine ilişkindir. Dahası Batı felsefesi kendi temellerine bütünüyle yabancıdır. Dolayısıyla onlara göre metafizik olarak Batı felsefesi hep belli bir çerçeve içerisinde dönüp dolaşan ve bu çerçevenin sınırlarını bir türlü terk edemeyen bir eylem biçimidir. Felsefi etkinlik gerçek manada kendi temelleri üzerine bir söylem ortaya koyamadığı için kendisini özsel anlamda tekrar edip durmuş ve en nihayetinde tümüyle tükenmiştir. Bu tükenmişlik içerisinde felsefe, artık söyleyebilecek yeni bir söze sahip değildir. Böylece Batı felsefesi açık bir biçimde bu temellerin üzerinde sonlanmış. İşte Nietzsche ve Heidegger tam da böylesi bir tükenmişlik içerisinde bulunan felsefeyi yeniden canlandırmak ister. Hatta Heidegger'e göre sadece bu yeni başlangıç sayesinde felsefe yeniden insanların yaşamına sokulabilecek ve onları derinden etkileyebilecek bir faaliyet haline gelebilir (Pöggeler, 2006: 88). Onun felsefi kaygısının ardında yatan öge, o halde felsefeyi yeniden insan yaşamına merkezi bir şekilde dâhil etmektir. Çünkü ona

göre felsefe ancak bize dokunduğunda ve bizim için bir şey ifade etmeye başladığında üzerimizde dönüştürücü bir etki bırakabilir.

Peki, Heidegger ile Nietzsche, iddia ettikleri gibi felsefenin temellerine ilişkin bir söylem geliştirme ve bu temelleri ifşa etme noktasında başarılı olmuşlar mıdır? Mevcut çalışma büyük ölçüde bu sorunun geliştirilmesiyle ilgilidir. Neticede bir faaliyet olarak felsefe kendi temelleri üzerine konuştuğunda ve bu temelleri değerlendirmeye çalıştığında kendisini bir tehlike içerisinde bulur. Çünkü bu tarz bir değerlendirme, üzerinde bastığımız zeminin gevşemesine ve bütün yapıyı ayakta tutan öğelerin şüpheye açık hale gelmesine yol açar. Şimdiye kadar bizi ayakta tutmuş olan zemin bir problem haline geldiğinde, artık onun üzerinde “sağlıklı” bir biçimde iş görmemiz imkânsızdır. Felsefenin mevcut çerçevesini tümüyle tahrip etmek isteyen Nietzsche ile Heidegger böylece önemli bir risk almaktadır. Çünkü bu iki düşünür böylece felsefeyi felsefe yapan ilkelerden vazgeçmektedir. Dolayısıyla artık onları Batı felsefesinin ilkeleri ile değerlendirmek mümkün değildir. Neticede onlar bizzat kendi temelleri ve ilkeleri üzerinden iş görürler ve Batı felsefesini ayakta tutan öğelerden tümüyle vazgeçerler. Bu tavır tümüyle geçersiz ve hatalı olarak görülemez çünkü açıktır ki, bir anlamda felsefeden vazgeçmeden onun temellerini problem haline getirmek olanaksızdır. Dolayısıyla burada zorlu bir ikilem ile karşı karşıya kalmaktayız. Çünkü neticede bu vazgeçiş elbette felsefe adına yeni olanaklara kapı açar, ancak bir kez tahrip edilip bozulan temelin yerine başka bir öğenin ikame edilip edilemeyeceği ciddi bir soru olarak kalır. Batı felsefesi Nietzsche ve Heidegger ile birlikte üzerinde iş gördüğü zemini ve çerçeveyi tümüyle yitirir. Böylece yaratılacak ve ortaya konulacak yeni temeller ile birlikte felsefe adını alabilecek bir faaliyetin mümkün olup olmadığı bir soru olarak karşımıza çıkar. Eğer felsefeden bir kez bu kadar köklü bir şekilde vazgeçersek onu yeniden canlandırabilir miyiz? Kesin bir şekilde “çerçeveden” sökülüp atılan felsefe, yeniden bir biçim ve sınır kazanabilir mi? Dahası felsefe böylesi bir çerçeveye ve sınıra ihtiyaç duyar mı? Yoksa bu sorular bile, hala Batı felsefesinin çizdiği rotadan çıkamayan bir düşünmenin ürünü müdür? En azından Nietzsche ile Heidegger, felsefe faaliyetini Batı felsefesinde olduğu gereğinden fazla kutsallaştırmamak gerektiğini düşünür. Gerektiğinde elbette felsefeden vazgeçilebilir, çünkü felsefe sadece felsefe adına yapılmaz. Felsefenin bir faaliyet olarak yegâne görevi, insan varoluşunu zenginleştirmek, ona katkı sağlamak ve onu olabildiğince yükseltmektir. Bu uğurda felsefe adına dönüşümler hayata geçirmek ve onu yeni olanaklara sevk etmek yukarıda gösterildiği gibi elbette bazı riskler doğurur. Ancak her ne olursa olsun felsefeyi yeniden radikal bir şekilde tanımlayıp ona yeni bir başlangıç vermek amacıyla olan Nietzsche

ile Heidegger bu söz konusu edilen riski tümüyle üstlenir. Çünkü onlara göre ancak bu risk alındığında felsefe, *başka bir şey* olma olanağına sahip olur ve yeniden insanın yaşamına dokunan bir etkinliğe dönüşür.

Kendi tarihi boyunca her şeye temel olmakla ve tüm varolanları temellendirmekle övünen felsefe bu süre zarfında paradoksal bir biçimde kendi zeminine bakma cesareti gösterememiştir. Bilimin, dinin, sanatın, ahlakın, varlığın, bilginin vs. temelini göstermeyi kendisine hedef olarak seçen felsefe, kendi temeli söz konusu olduğunda tümüyle sessiz kalmaktadır. Her şeyin temelini ifşa eden Batı felsefesi bu süreçte kendi temelini tümüyle yabancı kalmıştır. Dolayısıyla Nietzsche ve Heidegger'e göre felsefenin temeli filozoflar tarafından sürekli olarak karanlıkta bırakılmıştır ve felsefenin söz konusu edilen "sonu" tümüyle bu durumundan kaynaklanmaktadır. İşte Nietzsche ile Heidegger bu temeli açığa çıkarmayı ve sonrasında onu daha uygun ve sağlıklı bir şekilde dönüştürmeyi kendilerine görevi edinmişlerdir.

Mevcut tezin amacı bu iki filozofun çabalarını görünür kılmak ve bu çabanın doğurduğu sonuçları mümkün olduğunca değerlendirmektir. Bu çalışma daha özel olarak felsefenin temellerini dönüştürme amacıyla olan bu filozofların yukarıda söz konusu edilen zorlukları nasıl aşmaya çalıştığını ifşa etmeye gayret eder. Çünkü onların girişimi ancak bu zorluğun aşılması ile başarılı olma olanağına sahip olur. Böylece çalışma boyunca, felsefenin temellerindeki bu dönüşümün her iki filozof tarafından nasıl gerçekleştirilmeye çalışıldığı gösterilecektir. Bu bağlamda her iki düşünürün felsefenin temellerinde meydana getirmek istedikleri dönüşümün, esasen bu dönüşüme uygun bir "insan kavrayışından" geçtiği gösterilecektir. Kısaca Nietzsche ile Heidegger'de felsefeye ait dönüşümün, insan kavrayışındaki bir dönüşüme işaret ettiği vurgulanacaktır. Dolayısıyla felsefedeki yeni başlangıcın olanaklı olup olmadığı sorusu, nihai olarak insandaki dönüşümün mümkün olup olmadığı sorusuna bağlanmaktadır. Nietzsche ile Heidegger'in de sıklıkla işaret ettiği gibi insan kendisine uygun olan Dünyasal bir ikamet içerisinde bulunmadığı sürece onun felsefeyi dönüştürmesi mümkün değildir. Böylece felsefenin temellerindeki dönüşüm, insanın var olma halinde meydana gelecek olan köklü bir dönüşüme gereksinim duyar. Ancak bu dönüşüm felsefeyi bilimden çok sanata yakın hale getirir. Her iki düşünürü göre insanın var olma hali özünde sanatsal olduğu için felsefe de bu var olma halini ifade edebilmek için olabildiğince sanatsal etkinliğe yaklaşmalıdır. Böylece sanat, her iki filozof için felsefenin söz konusu olan krizden çıkabilmek adına örnek alabileceği bir eylem biçimi

haline gelir. Felsefe ne kadar sanata yaklaşabilirse o kadar insanın yaşamsal ve Varlıksal bağlantısını uygun bir biçimde ifade edebilir.

Tüm bu belirtilen hususları aydınlatmak için çalışmanın birinci bölümünde Nietzsche'nin Batı felsefesinin temellerini nasıl yeni baştan yaratmaya gayret ettiği betimlenmektedir. Bu bağlamda ilk olarak Nietzsche'nin temel problemi belirlenmiştir. Bu, "bütün bir varoluşun/yaşamın haklı çıkarılması" problemidir. Nietzsche için felsefe sadece bu bağlamda bir anlam ve önem kazanır. 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde felsefe ona göre bu probleme bir çözüm bulmak bir yana, varoluşun kendisini toptan istenmeyecek ve başka bir *meta-fizik* alan adına olumsuzlanacak bir süreç olarak sunar. İşte bu tarz bir felsefe Nietzsche'ye göre artık sonlanmıştır. Felsefe bir metafizik olarak artık kendisini tümüyle tüketmiştir ve varoluşu/yaşamı olumlayacak hiçbir şey söyleyemez hale gelmiştir. Bu aynı zamanda bütün bir Batı uygarlığının bir nihilizm krizi içerisine girmesine sebebiyet vermiştir. Nietzsche bu durumu "Tanrı öldü!" sözü ile ifade eder. Oysa Nietzsche'ye göre felsefe tam da insan ile yaşam arasındaki ilişkiyi tesis etmeli ve insanı yaşama/varoluşa bağlayacak bir anlam ve amaç yaratmalıdır. Batı felsefesi ona göre, insanlığa nihilizmden bir kurtuluş sağlaması gerekirken tam tersine nihilizmi savunan bir faaliyet haline gelmiştir. Bu, Nietzsche için kabul edilemez bir durumdur. Ancak felsefenin böylesine bir çöküş ve kriz içerisinde girmesi başka olanakların doğması için bir fırsattır. Böylece Batı felsefesinin çöküşü, felsefeye yeniden başlamak ve yaşam ile insan arasında koparılamaz olumlu bir bağ yaratmak için bir fırsat meydana getirir. Nietzsche işte tam da bu fırsatı kullanmak ister. Felsefenin nasıl olup da şimdiye dek böylesi yaşam yadsıyıcı bir faaliyet haline geldiğini ortaya koymak için Nietzsche, onun temellerini açığa çıkarmayı ve sonrasında bu mevcut temellerin yerine yaratacağı yeni temelleri yerleştirmeyi hedefler. Yaptığı soykütüksel araştırma neticesinde Nietzsche'ye göre Batı felsefesinin iki esas temeli açığa çıkmıştır. Bu temeller "sürü insanı" ve bu insanın yarattığı "çileci ideal"dir. Nietzsche'ye göre felsefe şimdiye kadar bu temeller üzerinden icra edildiği için en nihayetinde yaşam yadsıyıcı bir etkinlik haline gelmiştir. Dolayısıyla felsefenin krizine yol açan şey, onun bizatihi sürü insanı tarafından icra ediliyor oluşudur. Yani onun gözünde Batı felsefesi şimdiye dek sadece sürü insanına ait çileci bir ahlakın ilkeleri ile iş görebilmiştir. İşte Nietzsche Batı felsefenin bu iki temeli yerine başka bir temel ortaya koymak ister. Çünkü felsefe onun gözünde ancak sahip olabileceği yeni temeller vasıtasıyla yeniden başlayabilir ve yaşamı haklı çıkaran bir faaliyet haline gelebilir. Bu bağlamda Nietzsche "sürü insanının" yerine "üst insanı" ve "çileci ideal" yerine de "ebedi dönüş" ile "güç istemi" öğretilerini ileri sürer. Felsefeye ait yeni başlangıcın

temelinde Nietzsche'ye göre "üst insan" ve onun "değer yaratımı" olacaktır. Felsefe Nietzsche'ye göre ancak üst insan tarafından icra edildiğinde yeniden başlayabilir ve yaşamı haklı çıkaran bir edim haline gelebilir. Üst insanın elinde felsefe adeta sanatsal bir yaratım gücüne kavuşur. Bu yüzden Nietzsche'de felsefe son tahlilde sanata oldukça yakın olan bir konum işgal eder. Nietzsche tarafından, "değer yaratan" bir faaliyet olarak görülen felsefenin bu bakımdan sanata yakın durması oldukça doğaldır. Dahası çokça tartışmaya yola açan "güç istemi" ve "ebedi dönüş" gibi öğretiler de, bütün varoluşun mutlak bir olumlanışını olanaklı kılan sanatsal öğeler olarak da yorumlanabilir. Dahası onlar aynı zamanda üst insan tarafından yaratılan ve mitsel bir takım özellikler sergileyen *yaşam-olumlayıcı değerler* olarak da değerlendirilebilir.

Çalışmanın ikinci bölümünde Heidegger'in, Batı felsefesinin temellerini yeniden nasıl daha köklü bir şekilde düşünmeye çalıştığı ele alınacaktır. Heidegger'e göre felsefe dâhil tüm insani faaliyetler esas olarak insan ile Varlık arasında hüküm süren ilişkinin açığa çıkarılması ve ifade edilmesi ile ilgilidir. O halde felsefe özsel olarak sadece bu ilişkinin görünüşe gelmesi ile meşgul olmalıdır. Oysa icra edildiği şekliyle, yani bir metafizik olarak felsefe, var olan bu köklü ilişkiyi açığa çıkarmak yerine, doğrudan onun açığa çıkışını engeller. Böylece Batı felsefesi, ilişkinin iki tarafını da (yani hem Varlığı hem de insanı) karanlık içerisinde bırakır. Bir başka deyişle metafizik tarihi boyunca "Varlık bir unutulmuş" terk edilir, "insan ise bir yurtsuzluğa" mahkûm olur. Varlığı unutan insan, böylece Varlık tarafından da terk edilerek, kendisine yabancı olan bir ikamete sevk edilir. İşte krize yol açan husus, Varlıksal bağlantının unutulmasıdır. Batı felsefesi artık bu ilişkiyi hiçbir şekilde dile getiremediği için sonlanmak durumundadır. Heidegger kendi düşünsel serüveni boyunca Varlık ile insan arasındaki ilişkiyi ifade etmenin yollarını arar. Fakat Varlığın anlamı ve hakikati, özsel olarak insanın var olma halinden hiçbir şekilde ayrı düşünülemez. Çünkü Varlığı açığa çıkarabilecek yegâne varolan insandır. Ama bu, insanın tek başına belirleyici olduğu anlamına gelmez. Çünkü insan da ancak Varlıksal ikamet içerisinde kendisi ile karşılaşabilir. Belirleyici olan her zaman ilişkinin kendisidir ve bu yüzden de Varlık insana, insan da Varlığa ihtiyaç duyar. Dolayısıyla Heidegger'e göre bu ilişkiyi ifade edebilmek için hem Varlığa hem de insana ilişkin uygun bir kavrayış geliştirmek durumundayız. Kısaca hem Varlığın hem insanın ilişkiselliği ve karşılıklı birbirine ait oluşu -ki Heidegger bu durumu *olagelme (Ereignis)* kavramı ile anlatır- gün yüzüne çıkarılmalıdır. Ona göre Batı felsefesinin en önemli sorunu, Varlığı insanla ilişkisinde düşünemiyor olmasıdır. Bu ise ontolojik ayrımın (yani Varlık ile varolan arasındaki ayrımın) görülememesi sonucunu doğurur. Bu ayrım düşünemediği için de Varlık hep

bir varolan olarak anlaşılmıştır. Oysa ona göre Varlık bir varolan değildir. Tam tersine Varlık her tür varolanın ilk başta bir varolan olarak görünmesine, karşılaşılabılır olmasına izin veren ögedir. Bu da ancak dil ve Düşünme ile gerçekleştirilebilir. Dolayısıyla özünde dil ve Düşünme sadece insana değil, fakat Varlığa aittir. Dahası bu söz konusu edilen ilişkinin kendisi bile neticede dilsel ve düşünseldir. Çünkü Düşünme ve dil özlü bir şekilde Varlığın açığa çıkışına aittir. Bu yüzden çalışmamız, Varlığın Düşünmesini mümkün kılacak Heideggerci teşebbüsleri görünür kılmak ister. Özgün bir tarih okuması gerçekleştiren Heidegger böylesi bir imkânı bize sunar. Heidegger'in hiçe, hakikate ve zamana ilişkin sorgulamaları ve onlara ilişkin yorumları Varlığın görünüşe gelmesine izin verir. Böylece metafizik tarihi boyunca hiçliğe, zamana ve hakikate ilişkin teoriler Varlığı bir varolana indirgemek suretiyle kapatıyor olsa da, Heidegger'in gerçekleştirdiği okumayla bu kavramlar Varlığın özüne ve onun açığa çıkışına ait kılınır. Bu yüzden bu kavramlar çalışmamızda birer başlık halinde ayrı ayrı Varlıkla ilişkilerinde ele alınır. Diğer taraftan Varlık ile insan arasındaki ilişkinin açığa çıkması sadece tek taraflı olarak Varlığa ait değildir. İnsana ilişkin uygun bir "Düşünme" de ortaya koymak zorunludur. Şimdiye dek insan tıpkı, Varlıkta da söz konusu olduğu gibi ilişkileri dışında anlaşıldığı için, sadece bir "animal rationale" olarak karşımız çıkmıştır. Oysa bu durum onun asli var olma halini gözden geçirir. Heidegger'e göre insanı insan yapan temel öge; Varlıkla, yani kendi temeli ile bir ilişki içinde olmasıdır. Bu yüzden ona göre insanın asli var olma hali Dasein'dir. Bu kavramla Heidegger insanın özlü bir şekilde zaten daima Varlıkla ilişkili olduğunu vurgulamak ister. İşte felsefenin dönüşümü ve yeni başlangıcı da tümüyle insanın kendinde bir Dasein tecrübesine erişmesi ve Varlıksal ilişkisini açığa çıkarması ile ilgilidir. Sadece Dasein olmanın tecrübesini dile getirebilen ve ilişkinin kendisini açığa çıkarabilen bir felsefe, yeni ve farklı bir başlangıca sahip olabilir. İşte eldeki çalışma bu yüzden sanat, şiir ve dile yönelerek Dasein olmanın vuku bulduğu alanları ortaya koymak ister. Çünkü insan Heidegger'e göre ancak sanat, şiir, dil ve özlü düşünme ile birlikte Dasein biçiminde bir var olmanın imkânını yakalar. Heidegger'e göre Dasein, yani insanın Varlıkla ilişkili olması, asli olarak sanatsal ve şiirsel bir vuku bulma olarak tecrübe edilir. Bu ilişki ona göre özünde şiirsel olduğu için felsefe tıpkı Nietzsche'de olduğu gibi mümkün olduğunca sanatsal olana yakın durmalıdır. Zaten insanın dönüşümü, onun bilimsel ve teknik bir var olma halinden, şiirsel ve sanatsal bir var olma haline dönüşmesini içerir. Böylece gösterileceği üzere Heidegger'de, felsefedeki yeni başlangıç; "animal rationale" olarak insanın Da-sein'a dönüşmesini gerektirir. Sanat, şiir

ve dil bu dönüşümde merkezi bir rol oynadıkları için çalışma boyunca, Varlıkla sahip olunan ilişkiyi açığa çıkarma olanakları olarak sunulur.

Tezin üçüncü ve son bölümünde ise Nietzsche ile Heidegger'in felsefeyi yeniden tanımlama çabaları kıyaslanmaktadır. Bu bağlamda sahip oldukları ortaklıklar ve kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkan farklılıklar serimlenmektedir. Aynı şekilde yaklaşımlarının avantajları ve dezavantajları ortaya konularak felsefedeki yeni başlangıç imkânı sorgulanmaktadır. Sonuçta en azından felsefenin, değişmez bir sabitliğe ve metafiziğe mahkûm olmadığı, tam tersine insanın yaşayacağı dönüşümle birlikte sonsuz sayıda farklı olanağa sahip olduğu vurgulanmaktadır. Neticede iki düşünür için de felsefe, her bir kişi ile birlikte yeniden başlama olanağını kendisinde barındıran bir faaliyet olarak karşımıza çıkar.



BİRİNCİ BÖLÜM

NIETZSCHE VE FELSEFENİN TEMELLERİNİ YENİDEN YARATMAK

1. DEĞERLERİN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ VE FELSEFE

Hayatın anlamı nedir? Kişinin çoğu zaman acı, sıkıntı ve keder içinde sürüp gitmekte olan yaşantısını ve en sonunda ölümle sonuçlanacak olan varoluşunu ne haklı çıkarabilir? Dahası *var* oluş neden *yok* oluşa tercih edilmektedir? İnsan, yaşama ilişkin istemini nasıl temellendirebilir? Bu sorular Nietzsche açısından oldukça önemlidir ve ona göre esasen bütün insani etkinlikler ki buna felsefe, din, sanat ve bilim de dâhildir, doğrudan olmasa dahi esasen yaşam denilen fenomenini önce anlamak ve daha sonra da haklı çıkarmakla (*rechtfertigen*) meşgul olur. Üstelik bunlar belki de felsefenin yanıtlamak zorunda olduğu en eski sorulardan bir kaçıdır. Nietzsche'nin felsefedeki esas hedefi, yaşamın haklı çıkarılmasına ilişkin soruyu tatmin edici bir şekilde yanıtlamak ve insana yaşamak için bütünüyle radikal olan yeni bir sebep sunmaktır. Bu da demektir ki Nietzsche kendisine gelinceye kadar bu sorulara verilmiş olan yanıtlardan hiç memnun değildir. Çok daha önemlisi Nietzsche'ye göre yukarıda sıralanan soruların önemine rağmen, insanlık şimdiye kadar yaşamın anlamına ilişkin sadece tek bir amaç ve görev ortaya koyabilmiştir. Bu insanlığın aslında yeryüzünde elde ettiği yegâne başarıdır. İnsanlığın geçtiği birbirinden oldukça farklı görünen tarihsel aşamalar göz önünde bulundurulduğunda bu oldukça şaşırtıcı bir iddiadır. Fakat işte Nietzsche'nin düşüncesine göre, tüm bu tarihsel sürece rağmen şimdiye kadar yeryüzünde insanlığa yaşamak için bir amaç veren yegâne değer *çileci/asketik ideal (asketische ideale)* olmuştur. İnsanlık sadece bu ideal ekseninde yeryüzünü algılamış ve sadece bu ideal temelinde bugün bildiğimiz anlamda Batı kültür dünyasını meydana getirebilmiştir. Nietzsche'ye göre bu ideal dışında "insani varoluş" yeryüzünde başka bir anlama sahip olamamıştır. Nietzsche bu durumu *Ahlakın Soykütüğü*'nde yer alan en son bölümde şu şekilde ifade eder:

Asketik/çileci ideal haricinde insanlık, bir *hayvan* olan insan (*das Thier Mensch*) şimdiye kadar bir anlama sahip değildi. Yeryüzündeki varoluşunun bir amacı yoktu. "Niye insana gerek var?", cevabı olmayan bir soruydu; insanlık ve yeryüzü için bir *isteme* eksikti. Her büyük insan yazgısının arkasında bir nakarat olarak kocaman bir "Boşuna!" yankılanıyordu. Asketik ideal işte tam da bu

anlama sahipti: Bir şey *eksikti*, insanlığı çevreleyen korkunç bir *boşluk*- o kendisini nasıl haklılandırabileceğini, açıklayabileceğini, olumlayabileceğini bilmiyordu, o anlam sorunundan dolayı acı çekiyordu (KSA 5, 411; GM III, 28).

İşte çileci ideal insanın bu varoluş acısına bir derman olabilmek için ortaya çıkmış ve yaşama ilişkin bir istemi insanlığa aşılıyarak ona bir amaç ve anlam vermiştir. Ne var ki çileci ideal Nietzsche'ye göre yaşama bir anlam verirken onu içten içe çürütmüştür. Çileci ideal esasen insanlığı ilerletmek, güçlendirmek yerine onu olabildiğince zayıflamış ve insanı adeta *hastalıklı* bir varlığa dönüşmüştür. Çünkü insan bu idealin etkisiyle birlikte yaşamı tüm yönleriyle kabul edip kucaklayacağı yerde vahim bir biçimde kendisini yaşamdan ve dünyadan nefret ederken bulmuştur. Nietzsche'ye göre çileci idealde paradoksal olan şey, bu idealin bir yandan insanlığa yaşamak için bir sebep ve amaç verirken diğer taraftan onu kendi bedenine, dünyaya ve yaşama bütünüyle düşman kılmış olmasıdır. Sonuç olarak bu paradoksal ideal içerisinde insan, yaşamı isteyebilmek pahasına adeta hastalanmış ve bütünüyle uydurulmuş olan öte dünyacı bir ideale ulaşmak için yaşama sırt çevirmiştir. İnsan böylece, yaşamı sadece katlanılacak bir süre olarak algılamaya başlamıştır. Nietzsche insanlığın geldiği bu durumu şu cümle ile özetler: "İnsan hiç istememektense, *hiçliği* ister hale gelmiştir" (KSA 5, 339; GM III, 1). Sonuç olarak insan asketik ideal ile birlikte ancak yaşamın kendisini yadsımak suretiyle yaşamı ister hale gelebilmiştir. İşte bu çelişkili durum Nietzsche'ye göre, hastalıklı kişilerin oluşturduğu ve bu sebeple çökmeye mahkûm bir uygarlığın doğuşuna yol açmıştır. Çileci idealin özünde yer alan; dünyadan, yaşamdan, arzulardan ve bedenden olabildiğince el etek çekme düsturu (yani varoluşu değil de özünde hiçliği isteme durumu) tüm bir kültür dünyasına egemen olmuş ve insanlık bir amaca sahip olabilmek için adeta kendi varoluşu ile çelişmek durumunda bırakılmıştır. Sahip olduğu enerjiyi, tutkuyu ve arzuyu bastırmak ve adeta görmezden gelmek durumunda kalan insan, bu öğeleri düşman görmek suretiyle kendi benliğine, bedenine ve karakterine yabancılaşmak zorunda kalmıştır.

Nietzsche'ye göre kendi *Zerdüş't*üne kadar bu asketik ideale rakip olabilecek herhangi bir deneme, değer veya ideal ortaya çıkmadığı için (KSA 6, 353; EH, *Genealogie der Moral*), insanlık tam anlamıyla bir çıkmaza sürüklenmiş durumdadır. Schopenhauer'ın felsefi dizgesinde bütün çıplaklığı ile görünür olan *çileci ideal*, artık söyleyebileceği her şey söylemiş ve Schopenhauer'ın da dile getirdiği gibi *yok oluş* açık bir şekilde *var oluşa* yeğlenebilir hale gelmiştir. Bundan dolayı Nietzsche'nin hedefi asketik idealle ve Schopenhauercı niyetlerle gerçek manada başa çıkabilecek yeni bir ideal yaratmaktır. Kısaca o, çileci ideale rakip olabilecek bir deneme ortaya koymayı

hedefler. O insanlığın yitirmiş olduğu anlamın radikal bir farklılıkla yeniden inşa edilmesi gerektiğini düşünür. Bütün amaç o halde, asketik idealin karşısında durabilecek yeni bir amaç, anlam ve hedef yaratmaktır. Kısaca Nietzsche yukarıda dile getirilen insanlık için hayati derecede önemli sorulara tatmin edici ve derinlikli yanıtlar vermeyi kendisine hedef olarak belirlemiştir. Zerdüşt'ün deyişi ile: "Benim mutluluğum, varoluşun kendisini haklı çıkarmalıdır" (KSA 4, 15; Z I, *Zarathustra's Vorrede* 3). Hayatın anlamına, niçin yaşadığımıza ya da *varoluşun haklı çıkarılmasına (rechtfertigen des Daseins)* ilişkin soru, o halde Nietzsche'nin felsefi girişiminin zemininde yer almakta ve felsefesinin asıl motivasyonunu meydana getirmektedir. Nietzsche işte bu amacı gerçekleştirmek için "değerlerin yeniden değerlendirilmesi" projesini gündemine alır ve ancak böylesi bir projenin, önemli gördüğü bu soruların cevaplanmasında belirleyici bir rol oynayacağını ileri sürer. Nitekim hâkim değerlere yönelik yeni bir değerlendirme ile birlikte, şimdiye dek varoluşun kendisini sadece çarpık ve de hastalıklı bir şekilde gerekçelendirmeye çalışan asketik idealin hakiki yüzü gün yüzüne çıkarılabilir ve böylece yaşamın haklı kılınması meselesi tamamen farklı bir açıdan aydınlatılabilir. Bütün bir Batı uygarlığına hükmeden başat değerlerden biri olarak çileci idealin ve onun ahlaki kodlarının analiz edilmesi, yani yeniden değerlendirilmesi ile birlikte bu idealin sahip olduğu anlam gün yüzüne çıkarılır ve ancak ondan sonra bu ideale rakip olabilecek yeni bir takım değerler gündeme getirilir. Esasen asketik idealin egemenliğinden insanlığı kurtaracak olan yeni bir felsefe kavrayışı ortaya koymaya çalışan Nietzsche'ye göre felsefedeki bu yeni başlangıç ancak hâkim değerlere ilişkin bir değerlendirme ile olanaklı olabilir.

1.1. DEĞER VE DEĞERLENDİRME

Hâlihazırda yürürlükte olan ve yaşamımıza hükmeden değerlerin yeniden bir değerlendirmesini gerçekleştirmek, yukarıda dile getirilen nedenlerden dolayı belki de Nietzsche'nin felsefi etkinliğinin özünde yer almaktadır. *Ecce Homo*'da Nietzsche şöyle yazar: "Değerlerin yeniden değerlendirilmesi (*Umwertung aller Werthe*): Bu, insanlığın en üst derecede kendisini sınaması edimi için benim formülümdür ki, bu edim bende somutlaşmış ve deha haline gelmiştir" (KSA 6, 365; EH, *Warum ich ein Schicksal bin*). Anlaşıyor ki Nietzsche açısından hayati derecede öneme sahip olan bir proje olarak "değerlerin yeniden değerlendirilişi" onun felsefeye bakışını derinden etkilemektedir. Peki, değerlerin yeniden değerlendirilmesinden ne anlaşılmalıdır? "Değer" ve

“değerlendirme” fenomenleri Nietzsche için ne ifade eder, dahası onların felsefi önemi nereden kaynaklanmaktadır?

Değer ve değerlendirme Nietzsche'ye göre her şeyden önce insanla ilgisinde düşünülmelidir. Çünkü bizzat bu iki kavram insanın insanlığını doğrudan tesis etmektedir. Nietzsche'nin deyişi ile “insan (*manas*) kendisini; değer biçen, değerlendiren ve ölçen varlık olarak gösterir, yani değer biçen hayvan olarak” (KSA 5, 306; GM II, 8). Nietzsche'nin iddiasına göre o halde “insan” kavramı etimolojik olarak, değerlendirme fenomenine kökensel biçimde bağlıdır ve bu anlamda “değer verme”, insanın olmazsa olmaz edimlerinin başında yer alır. Nietzsche, ne türden olursa olsun herhangi bir değerlendirme gerçekleştirilmeyen insanın var olmadığını iddia eder. Peki, bu neden böyledir? Her şeyden önce, insanın kendi ölümlü varlığına ilişkin bir bilgiye sahip olması, yani ölümlü ve geçici bir varlık olduğunu idrak edişi, onu kaçınılmaz bir şekilde olup bitenin anlamını sorgulamaya sevk etmektedir. Her şeyin bir gün kendi varlığı için sona erecek olmasının farkındalığı karşısında, insan ayakta kalabilmek ve ne pahasına olursa olsun yaşamını sürdürebilmek için bir *anlam* bulmak durumundadır. Gerçekten de kişi, kısa yaşamının ne anlama geldiğini, neden *var* olduğunu anlamaya çalışmaktadır. Daha da önemlisi kişi kendisini, bir gün yitip gidecek bir toz olmadığına ikna etmelidir. O halde kişi, ölüm karşısında hayata ve dolayısıyla da kendi hayatına ilişkin bir değerlendirme sunmalıdır, onu kendisi ile ilgili olarak bir bağlama yerleştirmelidir. Böylece ölüm karşısındaki çaresizliğine adeta bir tür savaş açan insan, kendisi için kaçınılmaz olan sona rağmen bir anlam dünyası yaratır. Çünkü o ancak bu şekilde *var* olabilir. Dolayısıyla insanın her değerlendirmesi kendi içerisinde, bir *anlam dizisinin* dışı vurumunu gizlemektedir. Her değerlendirme ile insan kendisini yaşam *içerisinde* ve belki de ölüm *karşısında* konumlandırmakta ve kendisi için *anlamlı* olan bir düzlemden sesini duyurmaktadır.

Kişiler günlük yaşantılarının her anında, karşı karşıya geldikleri olaylara ilişkin değerlendirmeler gerçekleştirirler. Fakat ilginç bir şekilde, kişiler çoğu zaman bu değerlendirmeleri bilinçsizce hayata geçirirler. Eylemler ve değerlendirmeler, yani hayat içerisinde konumlanma tarzı, her zaman açık ve seçik olarak kişinin bilincinde yer almaz. Her anın değerlendirmesini bilince taşımak ve onun farkındalığı ile eylemek mümkün değildir. Üstelik hayatın akışını sekteye uğratmadan böylesi sürekli bir farkındalık gerçekleştirilemez. Her an; nasıl ve neye göre eyleyeceğini hesaplamak, ölçmek ve biçmek kişiyi kuşkusuz bir eylemsizliğe sürükleyecektir. Böylelikle kişi, genellikle üzerine düşünmeden ezbere değerlendirmelerde bulunur. İçinde yaşadığı geleneğin kendisine verdiği değerlendirme şablonlarına bağlı kalan kişi, çoğunlukla

hiçbir sorun hissetmeden yaşamını idame ettirir. Tam da yaşamını bir şekilde “sorunsuzca” idame ettirebilmesinden dolayı kişi, değerlendirmelerinin altında yer alan temeli hiçbir şekilde algılayamaz. Kişi hangi temel sebep yüzünden; bir takım olayları ve genel olarak yaşamın kendisini o şekilde değerlendirdiğini göremediği için de Nietzsche’nin tabiri ile söyleyecek olursak sürünün bir parçası haline gelir. Felsefe de tam bu noktada bir ihtiyaç olarak Nietzsche tarafından ileri sürülür ve yaşama ilişkin değerlendirmelerimizin zeminde yer alan unsurların gün yüzüne çıkarılmasını mümkün kılar. Fakat neticede, hayatın durmak bilmeyen akışı içerisinde kişi farkında olduğu ya da olmadığı sonsuz sayıda değerlendirme icra eder.

Burada Nietzsche için dikkat çekici olan husus, insanın farkında olarak ya da olmayarak sürekli olarak değerlendirme edimini nasıl gerçekleştirebildiğidir. Gerçekten de olan bitene ilişkin bir yorum ve değerlendirme kişi için nasıl mümkün olabilir? Kişi kuşkusuz hiçlikten hareketle yapamaz bunu. Herhangi bir düzenliliğin olmadığı kaotik bir ortamdan hareketle de yapamaz. Kişi, olan biten herhangi bir şeye ilişkin yorum ve değerlendirme sunabilmesi için her şeyden önce üzerinde duracağı bir zemine, bir şemaya, modele kısaca bir ölçüye ihtiyaç duymaktadır. Ancak sahip olduğu bir kıstas ile kişi kendi hayatına ve olan bitene ilişkin bir değerlendirme sunabilir. Sadece sahip olduğumuz bir ölçüye göre değerlendirme sunabiliriz. Değerlendirme o halde hep *bir şeye göre* değerlendirmedir. Bir kıstası, yani zemini olmayan değerlendirme boşlukta asılı kalmaya mahkûmdur ve işin doğrusu bu tarz bir değerlendirme olanaklı dahi değildir. Dolayısıyla sahip olunan ölçütler ve şemalar esasen değerlendirmelerin zeminini teşkil eder ve açıkçası her türden değerlendirmeyi baştan sona belirler.

O halde her değerlendirme, her yorum ve her söylem belirli bir zemine, perspektife ihtiyaç duyar. Her değerlendirme önceden sahip olunan bir koşulun, referansın bakış açısından hareketle hayat bulur. Nietzsche için belki de her şeyden daha önemli olan mesele, değerlendirmeyi olanaklı kılan bu referansın, ölçünün, kıstasın ya da perspektifin kişi tarafından nasıl elde edileceğidir. Bu perspektifin elde edilişi Nietzsche açısından felsefenin en temel görevlerinden birisi olmak durumundadır. Temel soru bu bakımdan, kişinin nasıl olup da “değerlendirme fenomenini” bizzat mümkün kılan bir bakış açısına, bir perspektife sahip olabildiğidir. Kişinin yaşamında vazgeçilmez bir öge olan bu ölçütler, perspektifler ve referans noktaları genellikle kendisine *gelenek* tarafından sağlanmaktadır. Bunlar tarih içerisinde kimi zaman örtük kimi zaman da alenen nesilden nesile aktarılan *değerler*dir. Nietzsche’nin gözünde işte bu değerler, kişinin kendisini yaşam içerisinde konumlandırmasına izin verir ve çok daha önemlisi bu değerler, her bir kişi için

değerlendirme fenomenini olanaklı kılar. Bizzat bu değerler; insanlığımızı, kim olduğumuzu tesis eder ve yaşam içerisinde her eylemimize yön verir. Bu değerler; ahlaki, bilimsel, dini ve felsefi olabilir, hatta çoğu zaman iç içe geçerek sentezlenmiş bir değer bile karşımıza çıkabilir. Örneğin; “iyi”, “merhamet”, “hakikat”, “bilgelik”, “akıl” v.b. kavramlar tarih boyunca her türlü değerlendirmenin, yaşama ilişkin yorumun zeminini meydana getirmiş ve gerçekliğe (realiteye) ilişkin her insani söylemi ve yorumu biçimlendirmiştir. Kişinin ortaya koyduğu tüm değerlendirmeler, bizzat kişinin kendisi tarafından çoğu zaman sorgusuz sualsiz bir şekilde benimsenen bu değerler ile olanaklı olabilmektedir. Değerler kişi için adeta dünyaya, hayata açılan ve böylece onların görünmesini olanaklı kılan pencerelerdir. Her şeyden önemlisi, bu değerler kişi için anlamlı bir dünyanın imkânını meydana getirirler. Dünya ancak bu değerler ile kişi için bir anlam kazanır; olan biten hakkında bir yorum, ancak bir *değer* referans alınarak ortaya konulabilir. Kısaca bu değerler, yeryüzünü insan için yaşanabilir bir mekâna, adeta bir eve dönüştürmektedir. İnsan bu değerler vasıtasıyla, dünyada kendini evdeymiş gibi hissetmektedir. Yeryüzü ancak bu değerler sayesinde bizim dünyamız olur.

Böylece Nietzsche söz konusu olduğunda sıklıkla yanlış anlaşılan yorumlama ve değerlendirme etkinliği, bir temel kazanmış olur. Nietzsche’de yorum hiç de öyle rastgele icra edilen, sallantılı, temelsiz ve keyfi bir eylem değildir. Nietzsche bu minvalde zannedildiği gibi yorum serbestliğini savunan ve her şeyin göreceli olduğunu ileri süren katıksız bir rölâivist değildir. Dünyaya ilişkin her yorumun ve değerlendirmenin izi, gelenek tarafından temin edilip kişiye aktarılan ve bazen farkında olunmayan ya da çoğunlukla bilincinde olunmayan bir değere kadar sürülebilir. Nietzsche’nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*’de ileri sürdüğü ve sıklıkla referans olarak gösterilen “Ahlaksal bir olgu yoktur, fakat sadece olguların ahlaki bir yorumu vardır”(KSA 5, 92; JGB 108) yargısı da ancak bu şekilde anlaşılabilir. Ahlak; yaşamın ve dünyanın kendisine ait olan yapısal bir özellik değildir, tam tersine ahlak, bu dünyanın bir yorumunu, değerlendirmesini mümkün kılan bir değer, adeta dünyaya ve yaşama bir bakış atmamıza olanak tanıyan *bir* perspektif, *bir* penceredir. Hatta denilebilir ki böylesi bir değere (örneğin ahlaki bir değere) sahip olmadan kişi dünyayı anlayamaz ve *göremez*. O halde sahip olunan değerlerin kişi için adeta *dünya-kurucu* bir özelliği vardır. Bir şey ancak, elde edilmiş bir değer perspektifinden kişi için anlamlıdır. Bu anlamda örneğin çoğu zaman dile getirilen dünyanın, yaşamın ya da herhangi bir şeyin kişi için *anlamsız* gelmesi olgusu da, ancak kişinin üzerinde

yükseldiği değer ögesinin sarsılması ve belki de kayıp gitmesi ile açıklanabilir hale gelmektedir.

Nietzsche'nin alıntıda dile getirdiği bir başka önemli husus da şudur, değerlendirme hep bir değere göre yapıldığından, kişi hiçbir zaman olgunun ya da dünyanın *kendisini* dile getiremez. Üstelik zaten olan biteni algılama, yorumlama ve değerlendirme edimi her zaman belli değerler tarafından koşullandığından, kişinin sahip olabileceği gerçeklik hiçbir zaman nasılsa öyle olan gerçeklik değil, tam tersine sadece yorumlanmış ve hatta değer vasıtasıyla yaratılmış bir gerçeklik olacaktır. Dolayısıyla Nietzsche, insanın değerlendirme etkinliğini yaratıcı bir faaliyet olarak da görmektedir. Kişi, üzerinde yükseldiği zemin olarak değer ögesi vasıtasıyla dünyayı yorumlayarak, değerlendirerek şekillendirmekte ve dünya adeta insanoğlu için karanlıktan ve bilinmezlikten sıyrılıp yavaş yavaş gün yüzüne çıkmaktadır. Dünya böylece artık kişi için bir anlam ifade etmektedir.

1.2. DEĞERLERİN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

Böylece “değer” ve “değerlendirme” kavramlarının Nietzsche için ifade ettikleri anlam bir nebze de olsa aydınlatılmış olduğuna göre artık “değerlerin yeniden bir değerlendirmesi” ile birlikte Nietzsche'nin kurgulamak istediği felsefe tarzına bir geçiş yapılabilir. Nietzsche'nin felsefe denilen etkinlikten her şeyden evvel anladığı şey; hâlihazırda dünyaya ilişkin değerlendirmelerimizi ve yorumlarımızı temellendiren değerlere ilişkin eleştirel bir tutum sergilemektir. Nietzsche, felsefi bir yönelim olarak “değerlendirme etkinliğini” tam da değerlendirmenin koşulu olan değerlere yöneltmektedir. Nietzsche böylece, kişinin her bir anına hükmeden değerleri yeni baştan gözden geçirmeyi amaçlamaktadır. O, bütün bir yaşam ve kültür dünyasının üzerinde yükselmekte olduğu zemine (yani değerlere) ilişkin bir soruşturma gerçekleştirmeyi ve aslında kişinin bizzat içinde nefes alıp verdiği, kendisini insan gibi hissettiği koşulları gün yüzüne çıkarmayı hedeflemektedir. Değerlerin yeniden değerlendirilmesi, insanın nasıl olup da bugün kendisini yaşarken bulunduğu duruma geldiğini anlamaya çalışır. Nietzsche o halde doğrudan içinde yaşamakta olduğu kültürel ve toplumsal yapının temel taşlarını görünür kılmaya ve böylece Batı uygarlığı denilen insanlık durumunun içyüzünü açığa çıkarmayı hedefler.

Fakat kişinin yaşama ilişkin bütün yorumlarını bir şekilde belirleyen ve biçimlendiren ve böylece bütün kültür dünyasını ayakta tutmakta olan bu değerlerin

sorgulanması toplumsallık ve tarihsellik açısından bir tehlikeyi de kendisinde barındırmaktadır. Öyle ki, Nietzsche'nin yapmaya çalıştığı gibi, hâkim değerlerin yeniden bir değerlendirmesi gerçekleştirilmek istendiğinde, sadece dünyaya ilişkin bir yorumun olumsuzlanması ya da saf dışı bırakılması söz konusu değildir, esasen şimdiye kadar kişileri bir arada tutan bütün ahlaki, dini, bilimsel ve felsefi bağlar da gevşetilmiş olur. Böylece kişinin hem toplumla hem de geçmişi ile olan ilişkisi açıkça sallantılı hale getirilir. Nietzsche'nin deyişi ile kişi sanki değerlerin ters yüz edilmesi ile birlikte yönsüz ve yersiz-yurtsuz kalmış gibidir (KSA 3, 481; FW 125). Bu anlamda denilebilir ki Nietzsche açık bir şekilde *geleneğe* karşı bir düşünme etkinliği sergiler, çünkü bu yeniden değerlendirilecek değerler kuşkusuz geleneğin neredeyse Antik Yunan'dan beri iki bin yıldır büyük bir kuvvet ile onayladığı, sonraki nesillere aktarmak için çabaladığı ve korumak için gerekirse insanları feda ettiği değerlerdir. Nietzsche, tahmin edilebileceği üzere felsefi anlamda mümkün merteye kendisini gelenekten ve böylece bu geleneği meydana getiren değerlerden koparmaya çabalar.

Bu noktada sorulması gereken soru, Nietzsche'nin niçin, insanlık için bu kadar önemli olan ve bir yaşam dünyasını mümkün kılan değerleri yeniden değerlendirmeye giriştiğidir. Kısaca bu değerler niçin ve neden yeniden değerlendirilmelidir? Bu Nietzsche'nin sırf felsefi çıkmazlara bir çözüm üretmek için giriştiği bir proje midir? Çok daha önemlisi eğer insanlık için yaşamsal öneme sahip değerler bu yeniden değerlendirme sonucunda güçlerini yitirip zemin olma görevlerini kaybederlerse, yukarıda söylenmiş olduğu gibi insan kendisini yeryüzünde nasıl evinde hissetmeye devam edebilecektir? Dahası böylesi bir felsefi risk alınmaya değer midir? Tüm bu soruların tatmin edici cevaplar bulabilmesi için, bütün bir Batı geleneğine hükmeden değerleri Nietzsche'ye sorgulatan unsurun açığa çıkartılması ve gösterilmesi gerekmektedir. Eğer bir filozof değerlerin yeniden bir değerlendirmesini gerçekleştirmek istiyorsa kuşkusuz bu, değerleri sorunlu gördüğü için böyledir. Peki, Nietzsche mevcut değerlerde ne gibi bir sorun keşfetmiştir?

Bu soruya yanıt verebilmek için tekrardan, değerlerin insan yaşamındaki işlevine bir bakış atılmalıdır. Buna göre değerler, insanın içinde yaşadığı dünyayı anlamasına ve anlamlandırmasına olanak tanıyan öğelerdir. İnsan bu değerler vasıtasıyla yaşama, dünyaya ve kendisine ilişkin değerlendirmeler gerçekleştirip malumat sahibi olur. Dolayısıyla insan; dünya içinde nasıl konumlandığını, hayatının nasıl bir amacı olduğunu, çok daha önemlisi kişi olarak kim olduğunu sadece bu değerler vasıtasıyla öğrenebilmektedir. İnsan anlam arayan tek varolan olarak, niçin yaşadığını, hangi amaçla var olduğunu ve bu dünyada ne yapması gerektiğini bilmek

ister (KSA 3, 372; FW 1). Kişi kendi yaşamını haklılandırmaya çalışır ve bunu yapabileceği yegâne zemin ise bilinçli ya da bilinçsiz şekilde benimsediği değerlerdir. Kısaca insan kendisi, başkaları ve dünya ile ancak bu değerler üzerinden bir ilişki kurabilmektedir. Şimdi bu noktada Nietzsche'ye göre yaşantılarımızı biçimlendiren mevcut değerler ile ilgili olarak daha önce de belirtilmiş olan ilginç ve oldukça da paradoksal bir durum söz konusudur. Nietzsche'nin bakış açısına göre şimdiye dek insanlığa yön veren ve muhtemelen kendisinden sonra da insanlığa yön verecek olan ahlaki, dini, bilimsel ve felsefi değerler bir yandan kişiye kendi yaşamını sürdürebilmek için bir amaç, hedef ve anlam verirken; diğer yandan onu hasta etmekte, zayıflatmakta ve çöküntüye uğratmaktadır. Nietzsche'nin deyişi ile Batı kültür dünyasına hükmeden değerler başlangıçtan itibaren çöküşe (*décadence*) ait değerlerdir.

*Decca'*de Nietzsche şöyle yazmaktadır: “Yozlaşma ile ilgili olarak kavradığım şey, tahmin edilebileceği üzere, çöküş (*décadence*) anlamındadır. İddiam şudur: Tüm değerler (*werthe*) ki, günümüzde insanlık kendi en yüksek arzu edebilirliğini onlarda bir araya getirmektedir, aslında çöküşün değerleridir” (KSA 6, 172; AC 6). Nietzsche'nin *Decca'*de kaleme almış olduğu bu cümlede iki önemli nokta bulunmaktadır. Nietzsche her şeyden önce, bütün istemelerimizin ve arzularımızın mevcut olan değerlerde bir araya geldiğini ileri sürmektedir. Yani mevcut değerler kişinin arzularını koşullandırmakta, belirlemekte, yönlendirmektedir. Buna göre kişi ancak bu mevcut değer silsilesi içerisinde isteyebilir ve ancak bu *değerlere göre* arzulanabilir hale gelmektedir. Bu zaten daha önce, değerlerin değerlendirmeyi olanaklı kılmasına ilişkin yapılan tartışmada belirtilen bir husustur. Bu pasajdan çıkarılabilecek ve çok daha önemli olan ikinci sonuç esasen şudur: Eğer bütün arzularımızı kendisinde topladığımız değerler Nietzsche'nin söylediği gibi çöküşün ya da yok oluşun değerleri ise, o halde tüm istemelerimiz kaçınılmaz bir biçimde çöküşe ve yok oluşa ilişkin olmak durumundadır. Bu ise kısaca, Nietzsche'nin *hiçliği isteme* adını verdiği kavramsallığa işaret eder (KSA 5, 339; GM III, 1). Söz konusu değerler zemininde gerçekleşen her türlü edim, davranış, isteme ve düşünce; farkında olunmadan çöküşe yönelmekte, kişi gizli ve örtük bir şekilde adeta bir “yok oluşu” istemektedir. Nietzsche'nin gözünde söz konusu hâkim değerler ile gelinen noktada tüm insanlığın tek isteyebileceği şey esasen hiçlik olmak durumundadır. Çünkü eğer yaşam dünyasını kuran değerler, asli olarak çöküşün, ya da Nietzsche'nin deyişi nihilizmin değerleri ise, o halde onlarda temellenmek durumunda olan her türlü insani faaliyet bu çöküşün ve nihilizmin birer görünüşü olmak durumundadır. Nietzsche açısından Batı kültür dünyasının skandalı tam da bu noktada yer almaktadır. Ona göre bugünün dünyasında “iyi”, “yüce”, “kutsal”,

“hakiki” olarak görünen ve inanılan ne varsa, bu kaçınılmaz bir şekilde çöküşe ve düşüşe aittir. İlerleme fikri bir aldatmacaya ve Aydınlanma ideali ise bir maskeleye aracına dönüşmüştür. Antik Yunan’da filizlenen uygar dünyanın şimdiye kadar ki en yüksek başarısı herhalde, insanlığın her türden eylemselliğine yön veren bu değerlerin; çöküşe ve yok oluşa ilişkin nihilistik bir istemi barındırdığını perdeleyebilmesidir. Ve açıktır ki uygarlık bu perdelemeyi ve gizlemeyi uzun bir süre boyunca oldukça başarılı bir şekilde uygulamış ve kendi içerisinde barındırdığı nihilizmi gözlerden uzak tutmaya muktedir olmuştur.

Fakat Nietzsche’ye göre bu dönem artık sona ermektedir. Öyle ki artık bu mevcut değerler, güçlerini yavaş yavaş yitirmektedir ve oldukça uzun bir süre boyunca kendi bağırılarında gizlemekte oldukları nihilizm görünür olmaya başlamıştır. Nietzsche bu tarihsel fenomeni, “Tanrı öldü!” sözü ile dile getirmektedir (KSA 3, 480; FW 125). Burada kuşkusuz Nietzsche’nin “tanrının ölümü” ile kastettiği şey, sadece semavi dinlerdeki kadir-i mutlak tanrının ölümü değildir. Tanrının ölümü daha çok, Heidegger’in de dikkat çektiği gibi, uygar dünyanın kendisine hâkim olan, ona yön veren ve onu belirleyen *değerlerin* ölümüdür (2001: 21). Şimdiye kadar bir şekilde insanlığı ve onun kültür dünyasını bir arada tutan bu değerler artık iş göremez hale gelmeye başlamıştır. Nietzsche işte kendisini tam da böylesi tarihsel-kültürel krizin eşiğinde ortaya çıkan bir filozof olarak görmektedir. Bu krizi aşmanın yegâne yolu Nietzsche’nin gözünde açıkça değerlerin yeniden değerlendirilmesine girişmektir. Ancak böylesi felsefi bir girişim insanlığı düşmüş olduğu zayıflıktan ve yozlaşmadan kurtarabilir.

O halde Nietzsche değerlere ilişkin yeniden bir değerlendirme gerçekleştirilmesinin zorunlu olduğunu düşünmektedir. Bu, tahmin edilebileceği üzere iki sebepten dolayı zorunludur. İlkin bu değerler zaten kendi içlerinde bir hiçliği, çöküşü barındırmaktadır. Nietzsche’nin iddiasına göre bu değerler insanlığı güçlendirmek, geliştirmek ve “zenginleştirmek” yerine onu fakirleştirmekte, zayıflatmakta ve adeta çöküşe itmektedir. Bu yüzden uygar dünyanın üzerinde yükseldiği zemin ve varsayımlar olarak değerler zaten zorunlu olarak irdelenmelidir. Fakat şu da muhakkak belirtilmelidir: Bu değerler sahip oldukları hiçlik ve çöküş özelliklerine rağmen, şimdiye dek insanlığı bir şekilde ayakta tutmayı mümkün kılmış ve büyük bir başarı ile sahip oldukları çöküş ve nihilizm idealini gizleyebilmiştir. Ne var ki gelinen noktada değerler artık bu örtbas etme özelliklerini yitirmişler ve Nietzsche’nin bir kitap olarak yayımlanmamış olan notlarında ifade ettiği gibi: “Kapımızı çalan en tekinsiz misafir olan nihilizm” (KSA 12, 125; N 1885-1886) evimize girmek üzeredir. İşte bu da değerlerin yeniden bir değerlendirmesi için Nietzsche tarafından ileri sürülebilecek ikinci sebeptir.

Sadece değerlere ilişkin yeniden bir değerlendirme, mevcut değerlerin niçin işlevlerini artık yerine getiremediklerini ortaya serebilir ve yeni değerlerin yaratılması için uygun olan mekânı gösterebilir. Nietzsche'nin felsefi projesi de büyük oranda bu amaçlar ile tanımlanabilmektedir.

1.3. FELSEFEDE YENİ BAŞLANGIÇ

Şimdiye kadar değerlerin yeniden değerlendirilmesi ile ilgili olarak ileri sürülen düşünceler aslında "felsefede yeni bir başlangıç" projesi ile yakından ilintilidir. Nietzsche felsefede yeni bir başlangıç yapabilmek için "değer sorununu" çözmesi gerektiğini çok iyi fark etmiştir. Peki, şimdiye kadar söylenenler göz önünde bulundurulursa felsefe "değer sorunu" bağlamında nasıl bir konuma sahip olmaktadır? Değerleri yeniden değerlendirmek felsefeye ilişkin yeni bir başlangıcı nasıl olanaklı kılacaktır?

Eğer genel olarak kabul edildiği üzere felsefe esasen, dünyaya ilişkin bir yorum ve değerlendirme sunmaktaysa ve yukarıda görüldüğü üzere her yorum ve değerlendirme; bir perspektifi, referansı, zemini varsayıyorsa, yani kısaca *bir* değer ile mümkün olup, o değere göre belirleniyorsa, o halde felsefenin de üzerinde yükselmekte olduğu ve onu belirleyen, koşullandıran bir takım *değerler* mevcut olmalıdır. Demek ki felsefi etkinlik de, boşlukta yapılan temelsiz, zeminsiz, perspektifsiz ve koşullanmamış bir edim değildir. Nietzsche'ye göre felsefe Husserl ve Descartes gibi filozofların iddia ettiği üzere fuzuli ve şüpheli olabilecek olan her şeyin paranteze alındığı bir sıfır noktasından, yani şüphe edilemez, koşulsuz ve varsayımsız bir noktadan hareketle icra edilemez (Descartes, 1994: 21-22; Husserl, 1982: 16). Nietzsche'ye göre her bilgisel söylem ki buna felsefe de dâhildir, bir inanca dayalıdır ve varsayımsız bir bilgi hiçbir şekilde olanaklı değildir (KSA 3, 575; FW 344). O halde dünyaya ilişkin her değerlendirme gibi felsefenin de olanağını meydana getiren şey zaten sahip olunan değerlerdir. Nietzsche'ye göre o halde Batı felsefesi, ancak Antik Yunan'dan beri Batı uygarlığına hükmeden değerlerin bir ürünü ve sonucu olarak değerlendirilebilir. Bu yüzden denilebilir ki Nietzsche için felsefede yeni bir başlangıç, 2500 yıldır felsefeyi ayakta tutan ve onun devamını sağlayan değerlerin yeni bir değerlendirilmesi etkinliği ile kaçınılmaz bir şekilde yakından ilgilidir. Bu anlamda Nietzsche'nin felsefesi belli anlamlarda bir *değer felsefesi* olarak da okunabilir. Onun hedefi, yukarıda söylenen sebeplerden dolayı, değerleri sorunsallaştıracak bir konum elde etmektir. O felsefe geleneğinin problemlerini miras almak ve bu problemlere ilişkin

tartışmalara katılmak yerine, bizzat bu problemlerin dile gelmesine olanak veren değerlere yönelir ve bu problemlerin dayandığı zemini görünür kılar.

Nietzsche, felsefenin felsefe olmasına olanak veren öğeleri açığa çıkartır. Bu ise felsefi problemlere bütünüyle farklı ve belki de radikal bir perspektiften bakmak anlamına gelir. Nietzsche'ye kadar filozoflar açısından sorun; "varlığın", "hakikatin", "bilginin", "iyinin", "ahlaklılığın" vs. ne olduğunu açığa çıkartmaktır. Dikkat çekici olan şey, bu kavramlara ilişkin mevcudiyetin zaten peşinen onaylandığı ve kabul edildiğidir. Örneğin hiçbir filozof genel olarak kabul edildiği üzere, "ahlakın" varlığını, yokluğunu ya da gerekliliğini tartışmaz, fakat daha çok bu "ahlakın" özünde ne olduğunu tartışır. Bu noktada felsefeye esasen düşen görev, zaten mevcudiyeti olumlanan bu kavramlara (değerlere) ilişkin eleştirel bir kavrayış ortaya koymak ve işin bu kavramların mevcudiyetini bir analiz ve soruşturma neticesinde haklılandırmak ya da gerekçelendirmektir. Geleneksel felsefe Nietzsche'nin çarpıcı bir şekilde ifade ettiği gibi, Platon'dan beri sadece yürürlükte olan ahlaki, bilimsel ve kültürel değerlerin haklılandırılması ile meşgul olmakta ve sadece bu görev bilinci ile icra edilmektedir (KSA 3, 13: M, *Vorrede* 3). Bu kavramların "nelik"lerine ilişkin özsel bir kavrayışa ulaşmaya ve böylece onun mevcudiyetini sağlamlaştırmaya çabalayan filozof, felsefeyi bu anlamda bir soruşturma aracı olarak kullanmaktadır. Dolayısıyla felsefe; tarih içerisinde farklı ve sanki birbiri ile hiç uyuşmayan bir takım anlamlara sahip olmuş olmasına rağmen, aslında belli ölçülerde özünde hep aynı kalmıştır. Batı felsefesi ister bir empirizm ister bir rasyonalizm şeklinde icra edilsin; o ister materyalist, ister idealist bakış açısıyla hayat bulsun; neticede araçlar, yöntemler, diller ve yapılar değişmiş olmasına rağmen felsefede sorgusuz sualsiz peşinden gidilen ideal aşağı yukarı hep aynı kalmıştır. Nietzsche'nin deyişi ile o halde filozofun, felsefi etkinlik ile esasen gerçekleştirmiş olduğu yegâne şey; tarih içerisindeki ilk bakışta dikkat çeken görünüşteki farklılıklarına rağmen mevcut kavramları (değerleri) açıklamak ve onları anlaşılır kılmaya çabalamaktır. Kısaca felsefenin şimdiye kadar tek ve biricik amacı, hüküm süren değerleri gerekçelendirmek ve bir etkinlik olarak kendisinin de içerisinde yer aldığı ahlaki ve kültürel zemini tasdik etmek olmuştur. Oysa Nietzsche bundan bütünüyle farklı bir yönelim sergileyerek, mevcut felsefi tartışmalara katılmak yerine felsefenin temeline yönelir. Yani o, daha kökensel bir araştırmaya girer ve bizzat bu felsefi tartışmaların ortaya çıkmasına olanak tanıyan koşulları gün yüzüne çıkarmaya çabalar.

Bu çaba önemlidir çünkü Nietzsche'ye göre felsefi etkinlikte bulunan hiçbir filozof şimdiye dek üzerinde yükseldiği zemini etüt etmemiştir, daha doğrusu Platon'dan

beri kendisini gösteren Batı felsefesi zaten bu tarz bir araştırmayı gerçekleştirecek donanıma da sahip değildir. Geleneksel anlamda filozof, Nietzsche'ye göre hiçbir zaman, içinde nefes alıp verdiği koşulları açık ve seçik bir biçimde idrak edemez ve kendisine felsefeyi icra etmeye olanak tanıyan değerleri sorgulayacak kavrayışa ulaşamaz. Bunun, aşağıda gösterileceği üzere çok temel bir sebebi vardır. Nietzsche açısından felsefe, işte tam da bu söz konusu edilecek sebeplerden dolayı 2500 yıldır kendisini tekrarlayıp durmaktadır. Bu nedenle Nietzsche, gelinen bu noktada, felsefi tutum ile ilgili olarak radikal bir değişim talep eder ve felsefi etkinliği adeta ters yüz etmek suretiyle soruşturmayı bütünüyle farklı bir noktaya yöneltir: Felsefenin kökenine!

Temel sorular Nietzsche açısından artık "hakikat nedir?", "varlık nedir?" "ahlak nedir?" vs. türünde değil, fakat "felsefi etkinlik hangi değersel zeminde ve koşulda filizlendi?", "felsefe hangi ahlaki bakış açısının sonucu olarak gelişebildi?", "felsefe hangi insan tipinin bir ürünü olarak ortaya çıktı" vs. şeklinde sorulmalıdır. Bu Nietzscheci soru sorma biçimi ilk bakışta her ne kadar sıradan zannedilse de ve felsefe tarihi açısından kolayca karakterize edilebilecek gibi görünse de, daha dikkatli bir değerlendirme aslında bu tarz bir sorgulamanın Batı felsefesi tarafından hiçbir zaman gerçekleştirilemediği görülecektir.

Filozof, felsefenin temelinde yer alan değerleri, varsayımları ve koşulları irdelleyemez, çünkü bizzat bu değerler onun felsefeyi icra etmesini mümkün kılmıştır. Dolayısıyla bu koşullar her felsefi etkinlikte açık veya gizli olarak zaten en baştan beri ihtiva edilmek durumundadır. Felsefenin felsefe olmasını sağlayan bu temel varsayımlar, felsefenin icrası için vazgeçilmezdir. Bu varsayımlar irdelenmeye başlandığı andan itibaren, felsefe sağlam bir şekilde üzerinde yükselmekte olduğu zemini kaybetmeye mahkûmdur. Bu sebeptir ki örneğin felsefe, bir "hakikat arayışı" olduğu müddetçe, "hakikatin değerini" sorgulayamaz (KSA 5, 401; GM III, 24). Bizzat bir hakikat araştırması olarak tanımlanan geleneksel felsefe, tam da kendi tanımı gereği hakikatin değerini ya da hakikate ilişkin istemi sorgulama kabiliyetinden yoksundur. Dolayısıyla "hakikat", "doğruluk", "gerçeklik", "bilgelik", "akıl", "ahlaklılık" vs. gibi kavramlar bizzat felsefenin zemininde ve temelinde yer alıyorsa, onu mümkün kılıyorsa; o halde bu kavramların değerine, gerekliliğine ilişkin bir sorgulama zaten felsefi etkinliği daha en başında baltalayacak, onun zeminini oyacak ve dolayısıyla felsefenin kendisini bildiğimiz anlamda imkânsız hale getirecektir. Bu bakımdan herhangi bir etkinliğin kendi var olma koşullarına ilişkin bir araştırma yürütmesi sonuç olarak o etkinlik için yıkıcı bir takım etkilere sahip olacaktır. Bu yüzden Nietzsche açısından Batı metafizik geleneğinin bu tarzda bir sorgulama gerçekleştirmesini

beklemek baştan sona nafiledir. Felsefenin 2500 yıldır insan aklının bir etkinliği olarak bizzat *var* olmasını mümkün kılan bu değerleri, bildiğimiz anlamda felsefeden vazgeçmeden “yeniden değerlendirmek” açıkça pek de mümkün görünmemektedir. Felsefi etkinliğin faili olarak filozof; felsefenin koşullarına ve varsayımlarına tabiri caizse “veda etmediği” müddetçe bu koşullara *kör* bir biçimde bağımlı kalarak düşünmek ve akıl yürütmek zorundadır. Filozofun bu çıkmazını fark eden Nietzsche, kendisini tamamıyla farklı bir düzleme yerleştirir ve Batı felsefesinin temel değerlerine bir bağlılık sergilemeyi reddeder. Bu temel değerlere ilişkin reddiye, felsefede Nietzsche’ye kadar kapalı kalmış bir imkânın açılmasını sağlar. Geleneğin değerlerinden uzaklaşan Nietzsche, böylece felsefede yeni bir başlangıç ortaya koymak için ideal bir konum elde etmektedir. İşte Nietzsche tam da Batı metafizik geleneğinden, kısaca geleneksel anlamda felsefeden vazgeçebildiği için, şimdiye kadar felsefeye hükmeden değerlerin yeniden bir değerlendirmesini olanaklı hale getirebilmektedir. Belki de bu yüzden Nietzsche, felsefe geleneğinden radikal bir kopuşu ciddi bir şekilde ilk kez gündeme getiren ve böylece çağdaş düşünce için felsefede yeni bir başlangıç fikrine işaret eden filozoflardan birisi olmuştur. Nietzsche ile beraber felsefe, farklı varsayımlara sahip olabilecek bir düzleme, boyuta geçiş yapmaya hazırlanmaktadır.

Nietzsche görüldüğü üzere, felsefenin temellerine ilişkin asli bir değerlendirme sunabilen belki de ilk filozoftur. Felsefede yeni bir başlangıç yapabilmeyen yegâne yolu, yani felsefeyi radikal sayılabilecek tarzda yeniden tanımlayabilmenin yolu, zaten görüldüğü gibi, üstesinden gelinmek istenen Batı felsefesinin bizzat temel kabul ettiği varsayımları ortaya sermekten geçmektedir. Bu temel ve zemin gösterildiğinde, Batı felsefesi de gerçek manada kendi kökenlerini ortaya çıkaracak ve ona ilişkin belli ölçülere kadar *mesafeli* olan eleştirel bir konum elde edilebilecektir. Fakat bu konum Nietzsche’nin işaret ettiği gibi ancak, belirli anlamda felsefeden vazgeçilebilindiğinde elde edilebilir. İşte Nietzsche’nin yaptığı da tam olarak budur.

O halde Nietzsche’nin felsefe adına yeni bir başlangıç talep ettiği şüphe edilemez bir olgudur, fakat asıl mesele bu yeni başlangıcın neden gerekli olduğunu ortaya koymaktır. Nietzsche açısından, yukarıda görüldüğü üzere bu *neden* aslında oldukça açıktır. Yaşam dünyasına hükmeden ve dünyaya, yaşama ilişkin her türlü değerlendirmeyi mümkün kılan çöküşe (*décadence*) ait değerler artık işlevlerini yitirmiştir ve modern insan, dünyaya ilişkin yeni bir takım yorumlar ve değerlendirmeler elde etme noktasında çaresizliğe düşmek üzeredir. Yani nihilizm Batı medeniyetinin kapısına dayanmıştır. Kendisini kültürel bir krizin habercisi olarak gören Nietzsche’ye

göre modern insanın “tanrısı ölmüş” ve insanlık açık bir biçimde sebepsiz, yönsüz, temelsiz bir varoluş- diğer bir deyişle haklılandırılmamış bir varoluş- ile karşı karşıya kalmıştır. “İnsana neden gerek var?” sorusu, *çileci idealin*; son sözünü Schopenhauer aracılığıyla söylemesi ile birlikte tümüyle yanıtız kalmıştır.

Nietzsche’ye göre işte felsefe de “tanrının bu ölümünden” payını almaktadır. Neticede kültür dünyasını şimdiye dek ayakta tutan değerler aynı zamanda felsefeyi de 2500 yıldır ayakta tutmaktadır. Dolayısıyla kültürel çöküşten felsefe de nasiplenmekte ve artık kendisinden beklenen görevi yerine getirememektedir. O halde kriz bir bakıma felsefenin de krizidir. Felsefe yeni bir başlangıca ihtiyaç duyar, çünkü şimdiye kadar felsefeye hâkim olan değerler insanlığı hep zayıflatmış, yozlaştırmış ve onu örtük biçimde her daim hiçliğe sürüklemiştir. Çöküşün değerleri, kültür dünyasına egemen olduğu kadar felsefeye de hâkim olmuş ve onu tüm içerimleri ile belirlemiştir. Felsefenin de mevcut kültürel tükenmişlikten muzdarip olduğunu ileri süren Nietzsche’nin gözünde felsefe karamsarlığın, umutsuzluğun ve yılgınlığın öğretisi haline gelmiştir. “Akıl”, “hakikat”, “gerçeklik” vs. gibi başat kavramlar tarih boyunca felsefeye sürekli olarak yön vermiş ve neticede insan gelinen noktada kendi “bedenine”, “duygulara” ve “görünüşe”, kısaca yaşamın kendisine bütünüyle düşman hale getirilmiştir. Batı felsefesi, Nietzsche’nin gözünde Arthur Schopenhauer’ın dizgesinde zirve noktasına ulaşmış ve bütün içerimleri artık gün yüzüne çıkmıştır. Felsefe Schopenhauer’ın sisteminde, yaşama düşman olmanın simgesi olmuş ve hiçliğe, yok oluşa ilişkin istem bütün gücüyle vücut bulmuştur. Schopenhauer’ın deyişi ile artık “var olmamak kesinlikle var olmaya yeğlenebilir” hale gelmiştir (Schopenhauer, 1969: I, 324) ve felsefenin görevi, kişiyi işte tam da bu kavrayışa ulaştırmaktır. Her türlü istemin, arzunun ve tutkunun yadsınmasını salık veren Schopenhauer, kısaca yaşamın bir mutlak reddiyesini formüle etmeyi başarır. Böylece Batı felsefesi Nietzsche’nin gözünde, “insanın en büyük günahı onun doğmuş olmasıdır” (Calderon, 2011: 5) ifadesi ile birlikte Schopenhauer’ın karamsar felsefi dizgesinde nihayete ermiş ve kendisini bu bakımdan tümüyle tüketmiştir. Baştan beri çöküşün değerleri üzerinde hayat bulan bir felsefenin netice itibarı ile bu noktaya gelmesi Nietzsche açısından hiç de şaşırtıcı değildir. Nietzsche’nin de dikkat çektiği gibi, felsefenin zaten *çileci idealin*, yani “yaşam-düşmanı hiçlik idealinin” sağlamış olduğu habitat içerisinde filizlendiği ve serpilip geliştiği göz önünde bulundurulursa (KSA 5, 360; GM III, 10), onun bir etkinlik olarak insanlığın elinde ulaşmış olduğu bu nihai nokta hiç de bir sürpriz olarak yorumlanamaz. Felsefe Nietzsche’nin perspektifine göre, Schopenhauer’ın *yaşam yadsıyıcı* felsefi dizgesi ile birlikte, her zaman gizil bir şekilde sahip olduğu nihilizmi

nihayet tüm açıklığı ile sergileyebilmiş ve belki de ilk kez maskesini bütünüyle bir kenara bırakmak suretiyle zaten özünde gizlediği bu “yaşam düşmanlığı” görünür hale gelmiştir. Felsefe böylece yaşamı yalandan da olsa haklılandırma gayretinden uzaklaşmış ve neticede bir nihilizm ile son bulmuştur. Tam da bu tarihi durumdan dolayı Nietzsche için felsefeye yeni baştan başlamak zorunlu bir görevdir.

Geleneksel felsefeden kendisini radikal bir şekilde koparmaya çalışan Nietzsche, felsefede hayal ettiği yeni başlangıç ile ilgili olarak bir ümitsizlik ya da çaresizlik içerisinde değildir. Nihilizm her ne kadar büyük bir tehlike olarak yeryüzünü tehdit etse de, o aynı zamanda insanlık açısından yeni bir dönemin habercisidir. Çünkü Nietzsche’ye göre “tanrının ölümü” geleceğin filozoflarına yeniden başlamak için ideal bir zemin sağlamaktadır. Bu anlamda denilebilir ki, Nietzsche “tanrının ölümünü” felsefi bir fırsata çevirmek ister. O, bu hadisede bir son gördüğü kadar aslında yeni bir başlangıç için olanak da görmektedir, yeter ki sorunun asıl kaynağına inilsin ve yeter ki “mevcut değerler yeniden değerlendirilsin!”. Eski değerler çöktüğüne göre, yani “tanrı öldüğüne” göre, yapılacak tek şey vardır: Yeni ufuklara yelken açmak! Nietzsche’nin deyişi ile: “Keşfedilecek başka bir dünya daha var- hem de birden fazla, hadi filozoflar, gemilere!”(KSA 3, 530; FW 289). Bu Nietzsche açısından yeni anlamların yaratılması için filozofların üstlenmek durumunda olduğu en hayati görevdir.

“Tanrının ölümü” insanlık için hayatın sahip olduğu yegâne anlamın kaybolup gitmesi manasına gelir. Yaşama ilişkin anlamın kaybolması ve insanlığın adeta bir boşluğa düşmesi Nietzsche’ye göre geleceğin filozoflarının üstleneceği görevi belirlemektedir. Yeni filozoflar Nietzsche’nin mecaz-ı mürseli ile ana kararı terk edip sonsuz okyanusa, yani sonsuz olanaklara yelken açmalıdır. Yeni dünyalar, yani yeni değerler, yeni anlamlar yaratmalıdır bu geleceğin filozof tipi. Nietzsche gelecek için işte böylesi cesur filozoflar tahayyül etmektedir. Bu bakımdan Nietzsche’nin eleştirisi her ne kadar yıkıcı olsa da aynı zamanda olabildiğince olumlayıcı ve yaratıcıdır da. Dahası *yok etmek* ve *yaratmak* Nietzsche açısından birbirini dışlayan eylemler değildir. Nietzsche’ye göre bu iki eylem zaten beraber gitmektedir ve dahası onlar bizatihi birbirini gerektirmektedir. *Şen Bilim*’de Nietzsche bu konu ile ilgili olarak, “sadece birer yaratıcı olarak yok edebiliriz biz!”(KSA 3, 422; FW 58) derken tam da “yok ediciliğin yaratıcılığına” işaret eder ve felsefesinin işleyişi hakkında da böylelikle çok önemli bir ipucu verir. Nietzsche’nin yıkmaya ve yok etmeye, kendi deyişi ile “çekiçle felsefe yapmaya” ilişkin her hamlesi (KSA 6, 58; GD *Vorwort*) dikkatli bir şekilde incelendiğinde, kişiyi her seferinde yaratıcı bir eylemin başlangıcına götürmektedir. Nietzsche’nin böylece sanata ve sanatçının etkinliğine neden olağanüstü bir değer

atfettiği ve filozoflardan neden adeta birer sanatçı olmalarını istediği daha anlaşılır hale gelmektedir. Nietzsche daha sonra da göreceğimiz gibi sanat ile felsefeyi ayıran çizgileri belirsiz hale getirmeyi ve bu iki etkinliği yakınlaştırmayı amaçlar. O halde Nietzsche genel olarak kabul edildiği üzere felsefe geleneğinin sadece yıkıcı bir eleştirmeni değil, aynı zamanda yaşamı ve kişiyi “zenginleştirecek” yeni ve sonsuz olanaklara doğru yol almayı salık veren yaratıcı bir düşünürdür de.

Felsefenin yeni bir başlangıç yapabilmesi için Nietzsche'nin atmış olduğu adım esasen sadece “felsefi” bir anlama sahip değildir. O çok daha kapsamlı, adeta toplumsal, kültürel ve ahlaki boyutları da olan bir girişimdir. Çünkü Nietzsche zaten felsefeye ilişkin sorunun esasen kültürel ve ahlaki, kısaca insanoğlun dünya üzerindeki “başarılarına” ilişkin bir sorun olduğunu düşünmektedir. Yani ona göre, burada bir “değer” ve “değerlendirme” sorunudur söz konusu edilen. Felsefenin, değerlere ilişkin yeni bir değerlendirme sonucunda tekrardan hayat bulması ile sadece felsefi sorunlar çözümez fakat aynı zamanda insanın yaşamla kurduğu ilişki yeniden ve bu sefer çok daha sağlıklı, olumlayıcı bir şekilde tesis edilir. Nietzsche açısından insani, toplumsal ve kültürel çöküşün önündeki yegâne engel o halde geleceğin filozofları tarafından icra edilecek felsefedir. Peki, bu neden böyledir? Bu böyledir çünkü “değerlerin yeniden değerlendirilmesi” misyonunu üstlenen geleceğin filozofları, felsefenin icra edildiği zemini kökten değiştirmeyi hedeflemektedir. Felsefe böylece Nietzsche ile birlikte, yeni bir düzlem kazanır öyle ki felsefe kendisine ilişkin adeta bir terapiye girer ve şimdiye kadar sahip olduğu “hastalıklı” kökleri temizleyerek çok daha önemli bir göreve soyunur: “Değer yaratmaya!” (KSA 5, 144: JGB 211). Nietzsche'ye göre o halde felsefe, bir değer yaratma etkinliği, yasa koyma etkinliği ve çok daha önemlisi yaşama, dünyaya yeni bakışlar atmamıza olanak tanıyan perspektifler yaratma etkinliğidir. Böylece felsefe Nietzsche ile birlikte sadece 2500 yıllık sorunlarından arınmakla kalmaz, insan için yaşamsal öneme sahip olan bir ilişkinin tesisini gerçekleştirir. Kısaca felsefe kişiye, hayatı bütünüyle farklı bir düzlemde hareketle yeniden anlamlandırma olanağı kazandırır.

Nietzscheci felsefe telakkisinin bu ikili etkisi ile kişi, kendi geçmişine ilişkin soykütüksel (*Genealogie*) bir inceleme gerçekleştirerek kendisinin nasıl olup da şu anki mevcut haline geldiğini idrak eder ve buradan hareketle de yaşamın, dünyanın bir yorumunu kendisi için mümkün kılacak yepyeni değerler ve perspektifler yaratma etkinliğine doğru yol alır. Nietzsche çöküşün değerlerine ilişkin gerçekleştirdiği yeniden değerlendirme ile birlikte, dünyaya bakış atmamıza imkân tanıyan ve yaşama yönelik bir yorum sunmamıza izin veren bütünüyle farklı olan bir takım yeni değerler

yaratılmasını, perspektifler öne sürülmesini teklif eder. Öyle perspektifler ki, her birinde yaşam haklı kılınır ve kişi; yaşamı bu yeni değerler üzerinden yorumlarken ve değerlendirirken onu tüm zenginliği ile kucaklayabilsin. Çöküşün değerlerine karşılık Nietzsche'nin önerisi yaşamı olumlayacak, kişiyi güçlü kılacak değerler yaratmaktır. Nietzsche o halde çok açık bir hedefe sahiptir: Felsefeyi değer yaratacak bir faaliyet olarak kurgulamak.

Burada esas mesele, 2500 yıldır düşünce dünyasına hükmeden geleneksel felsefenin temellerine ilişkin bir düşünüm sergileyebilmektir. Çünkü ancak böylesi bir araştırma, felsefeye yeni bir takım temeller kazandırabilir ve felsefeyi yeni bir yönetime sokabilir. Ve açıktır ki daha önce de belirtildiği gibi felsefe her faaliyet gibi, üzerinde yükseltmekte olduğu temellere ilişkin bir sorgulama gerçekleştirmekte konusunda bir yoksunluk içerisindedir. En azından bildiğimiz anlamdan felsefeden vazgeçmeden bunu gerçekleştirmek pek olanaklı görünmemektedir. Fakat Nietzsche tam da, Platon'dan beri süre gelen felsefi kavrayıştan ve projeden kendisini koparmak niyetinde olduğu için felsefenin temellerine, varsayımlarına ve de değerlerine ilişkin bir düşünüm gerçekleştirme olanağına sahip olmuştur. Nietzsche'nin Batı felsefesinden kopuşu en net biçimde onun "hakikat" ve "hakikat istemine" ilişkin tutumunda açığa çıkar. Nietzsche alenen her türlü hakikat arayışından vazgeçtiğini duyurmaktadır. *Şen Bilim*'e yıllar sonra yazdığı ön sözde Nietzsche şöyle demektedir: "Hayır, bu kötü beğeni, bu hakikat istemi, "ne pahasına olursa olsun hakikat" istemi, bu "hakikat sevdasındaki gençlik çılgınlığı- bu bize yasaklandı..."(KSA 3, 352; FW, *Vorrede* 4).

Nietzsche'nin böylece kendisini her türlü "hakikat isteminden" tümüyle uzaklaştırdığını görmekteyiz. Felsefenin en temel varsayımlarından birisi olan "hakikate yönelik istemi" askıya alan Nietzsche böylece geleneksel felsefe ile ilgili tüm bağlarını alenen koparır. Nietzsche zaten ancak bu bağı koparabildiği için, bir "hakikat araştırması" olarak var olan Batı felsefesini tam olarak karşısına alarak onu irdeleyebilmiştir. Diğer bir deyişle Nietzsche ancak bir "hakikat isteminden" kendisini kurtarabildiği için felsefedeki "hakikatin değerini" sorgulayabilmiştir. Fakat açıktır ki artık bu Nietzscheci sorgulama, yani felsefenin temellerine ilişkin sorgulama, şimdiye dek kullanılan felsefi araçlarla, yöntemlerle, amaçlarla hayata geçirilemez. Çünkü bu araçlar esasen hep bir hakikat araştırması adına ve uğruna mevcuttur. Bu yüzden Nietzsche, felsefeye ilişkin devrimini soyut metafiziksel kavramlar öne sürerek, hakikate ulaşmak için epistemolojik bir takım yöntemleri tartışarak ve filozofların hangi argümantasyonda tutarsızlık sergilediğini belirleyerek ortaya koymaz ve bu anlamda Nietzsche, klasik felsefi akıl yürütmelerden olabildiğince sakındığı için esasen bilindik anlamıyla bir

filozof dahi değildir. O bu bakımdan, Alain Badiou'nun da dile getirdiği gibi daha çok bir anti-filozoftur (2001: 1)

Onun gözünde felsefe kısır tartışmalardan uzaklaşıp şu soruları gündeme getirmelidir: İnsanoğlu hangi koşullar altında felsefeyi icat edebilmiştir? Felsefe, hangi değerler üzerine kuruludur? Hangi değerler felsefenin ortaya çıkmasını sağlamıştır? Nietzsche'ye göre sadece bu türden temel sorular felsefenin geçmişini, bugünü ve geleceğini tayin edebilir. Geri kalan tüm felsefi sorgulamalar ikincil önemde kalmak durumundadır, çünkü klasik filozofların ilgilendiği türden felsefi tartışmalar (varlığın, bilginin ya da ahlakın ne olduğu gibi tartışmalar) kaçınılmaz şekilde, felsefeye bizzat can veren bu mevcut değerlere göre biçimlenmek ve belirlenmek durumundadır. Klasik felsefi tartışmalar zaten söylendiği üzere bu değerleri peşinen varsaymaktadır. O halde bu değerlerin yapısına ilişkin kavrayış bilindik felsefi akıl yürütmeler ile elde edilemez. Bu olgunun farkına varan Nietzsche, bilindik verimsiz soyut felsefi tartışmalardan kendisini uzaklaştırarak ilgisini bütünüyle bizzat felsefenin faili olan "somut ve eyleyen insana" yöneltmektedir. Felsefeye zemin olan ve bu etkinliğe bizzat hayat veren "değerlere" ilişkin fundamental soruya cevap verebilmek için Nietzsche'nin belirlemiş olduğu yol; onu eyleyen, değerlendiren *somut insana* ve bu insanın dünya içerisinde ayakta kalabilmek için ileri sürmüş olduğu *ahlaki ve kültürel* yapıya götürmektedir. Bu da demektir ki Nietzsche felsefeden ziyade, *felsefe yapan* insanı araştırmaya yönelmektedir. Ve yine, felsefeyi bir araç gibi kullanarak mevcut ahlaki düzeni temellendirmek yerine, o felsefenin hangi ahlaki ortamda hayat bulduğunu analiz etmeyi amaçlar. Böylece ona göre, *aktüel insana* (yani *iş başındaki insana*) ve bu insanın *ahlaki yönelimine* ilişkin soykütüksel bir araştırma neticesinde, felsefenin temelinde şimdiye kadar yer bulmuş ve belki de ileride de bulmaya devam edecek olan temel bir takım değerler açık edilecektir. Nietzsche, şimdiye kadar felsefe tarihinde bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde geri planda bırakılmış olan *eyleyen insanı* ve insanın yaşamla ilişkisini tesis eden *ahlaki yapıyı* ön plana çıkarmaya çalışır.

Nietzsche'nin Batı felsefe geleneğine yönelik tutumu, "yeni bir başlangıç" kavramından beklentileri ve geleceğin filozoflarına uygun gördüğü hedefler; yukarıda dile getirilenler ile bir ölçüye kadar netleştiğine göre Nietzsche'nin kendi projesi için atmayı düşündüğü adımlar artık daha somut bir biçimde dile getirilebilir. "Mevcut değerlerin yeniden değerlendirilmesi" ile felsefenin üzerinde yükselmekte olduğu değeri, koşulu ve varsayımları açığa çıkarmak ve böylece onu gerçek manada yeniden tanımlamak isteyen Nietzsche, bunu felsefe tarihinde pek de görmeye alışmadığımız bir tarzda gerçekleştirir: O ilgisini bütünüyle, şimdiye dek felsefenin temelinde yer almış

olan *somut insana* ve onun *ahlak* kavrayışına yöneltir. Diğer bir deyişle Nietzsche hem somut, eyleyen insanı hem de bu insanın ahlakını; değerlerin yeniden değerlendirilmesi projesi kapsamında birer problem olarak ele alır (Kuçuradi 1999: 3). Nietzsche esasen *insanı* ve onun bir ürünü olan *ahlakı* bir problem olarak ele alırken, her şeyden önce Batı felsefesinin temellerini problemleştirmiş olur. Neticede Nietzscheci analiz sonunda somut insanda ve ahlakta meydana getirilecek bir değişim, felsefede meydana getirilmek istenen değişimi tetiklemek durumundadır. Nietzsche'nin gözünde felsefe eğer *bir tür* insanın ve ahlakın ürünü ise, o halde bu iki öğede ortaya konulacak değişim, kaçınılmaz bir biçimde felsefeyi de etkileyecektir ki, esasında Nietzsche tam da böylesi bir etkiye ulaşmayı amaçlamaktadır.

1.4. BATI FELSEFESİNİN İKİ TEMELİ: SOMUT İNSAN VE AHLAK

Nietzsche'nin Batı metafiziğini aşmaya çabaladığı oldukça açıktır. Ne var ki Nietzsche bu amacını gerçekleştirirken kendinden önceki felsefeyi teorik olarak çürütmek istemez. Çünkü bunu yapmaya çalışmak Batı felsefesinin düzlemi içerisinde kalmayı zorunlu kılar. Oysa Nietzsche bu gelenekten bir kopuşu amaçlar ve bütünüyle farklı bir boyutta ikamet eden felsefi bir etkinliği hayal eder. Bunu gerçekleştirmek için Nietzsche geleneksel felsefi kavrayışı, bizzat bu etkinliği icra eden varlık olan insandan hareketle çürütmeye gayret eder. Bu ise felsefe tarihinde eşî benzeri pek görülmemiş bir tavidir. Dahası bu, teorik bir etkinlik olan felsefeden mümkün merteye uzak tutulmaya çalışılan bir tavidir. Felsefe geleneksel anlamda teorik bir faaliyet olarak kabul edilir ve bu teorik anlayışa uygun biçimde gücü yettiği ölçüde gayri şahsi ve objektif olmalıdır. Zaten *theoria* etkinliği daha Aristoteles ve Platon'un zamanından beri, saf bilmeyi ön plana çıkaran ve her tür pratik, kişisel öğeyi geride bırakmaya gayret eden ve bu anlamda sırf kendisi için icra edilen bir etkinlik olarak kurgulanmıştır. Kısaca felsefi etkinlik, eğer mümkünse kendi içerisindeki sübjektif öğeleri bütünüyle temizlemelidir. Çünkü en nihayetinde felsefe tekil olanın değil, fakat "evrensel ve mutlak olanın" peşindeyse, kendisinde var olan tekil öğeleri temizlemeli ve bu öğeleri felsefi dizgenin dışında tutmalıdır. Bu sebeple herhangi bir felsefi tartışmada insan faktörü daha en başta dışarıda bırakılır ve sadece argümanın kendisi üzerinde durulur. Böylece bütün bir felsefi söylemin ardında yer alan kişi yavaş yavaş soluklaşmaya başlar ve en nihayetinde bütünüyle kaybolup gider. Filozof da zaten tarih boyunca genellikle görüldüğü üzere mümkün merteye kendisini geri planda

tutmak suretiyle bir felsefi söylem geliştirmeye çabalar. Oysa Nietzsche'ye göre böyle bir tavır kesinlikle kabul edilebilir değildir. Ona göre felsefenin icrasında, söylenenleri söyleyenden ayırmak mümkün değildir. Felsefeyi insanoğlunun bir ürünü olarak gören Nietzsche, deyim yerindeyse *ad hominem* bir felsefi kavrayış sergiler. Bu ise eleştirinin argümanlar üzerinden değil, bizzat argümanın sahibi olan kişiler ve onların karakterleri üzerinden ilerlediği anlamına gelir. *Ad hominem* argümanı Nietzsche açısından haklılandırılan şey, düşünce ile düşünürün özsel bağlantısıdır (Solomon, 2006: 193).

Nietzsche bu bakımdan örnek verilecek olursa, Kant'ın eleştirel felsefesini, ne *kategoriler* ne de başka bir takım felsefi kavramlardan hareketle değerlendirip eleştirmeye gayret eder, o daha ziyade Kantçı felsefeyi *bir kişi olarak* Kant'tan ve bu felsefi dizgenin mümkün olmasını sağlayan *ahlaki kodlardan* hareketle ele alır. Yani Nietzsche, eleştirisini doğrudan bir fail olarak Kant'a yöneltir. O, bütün bir felsefi dizgenin ardında yer alan kişiyi ve onun karakterini gün yüzüne çıkarmayı ve Kant'ı adeta somut bir kişi olarak gözümüzün önünde getirmeye çalışır (KSA 6, 177; AC 11). Çünkü ona göre felsefi bir kavrayış ve dizge bu kavrayış ve dizgeyi meydana çıkaran somut insandan hiçbir surette koparılamaz. Dahası felsefede olup bitenleri, felsefenin bizzat faili olan insandan bağımsız bir şekilde ele almak Nietzsche açısından kesinlikle olanaklı değildir. Temel sorun, felsefi söylemin kaynağına inmek ve bu kaynağı mümkün merteye görünür kılmaktır. Nietzsche böylece felsefede evrensellik ve nesnellik uğruna hep göz ardı edilen "tekil" olanı, "sübjektif" olanı yeniden sahneye taşır. Böylece Batı felsefe geleneğine bütünüyle karşıt biçimde; tekil olanı, yani somut insanı, bütün felsefi sistemlerin önüne koyacak şekilde felsefenin gündemine taşır. Nietzsche'ye göre o halde *ne* söylendiğinden çok *kim* tarafından söylendiği daha önemli olmak durumundadır. Teori ne kadar sağlam ve ne kadar evrensel olursa olsun, eğer bu teori; zayıf, "hastalıklı" bir kişiden kaynaklanıyorsa, Nietzsche açısından kesinlikle kabul göremez. Çünkü bu haliyle teorinin ya da argümanın sağlamlığı ve evrenselliği sadece, mevcut olan "karakter eksikliğinin ve zafiyetinin" maskelenmesine hizmet eder. İşte Nietzsche doğrudan kişinin kendisine giderek; bu sözüm ona nesnellüğün, mutlakçılığın ve evrenselliğin maskesini düşürme hedefindedir. Böylelikle gördüğümüz üzere Nietzsche; filozofları, argümanları ile değil adeta kişilikleri ve sahip oldukları karakterleri ile değerlendirir. Nietzsche'nin felsefe yapma tarzı bu bakımdan kesinlikle teorik, yani gayri kişisel değildir. Onun niyeti tam tersine mümkün olabildiğince, felsefi etkinliğin kaynağı olan şahsı ve karakteri ortaya sermektir (Solomon, 2006: 185).

Bu bağlamda yukarıda örneği verildiği gibi Kant'ın düşüncesini Kant'ın şahsiyetinden, karakterinden kopartmak olanaksızdır. Felsefi söylem aslında bu bakış açısıyla zorunlu bir şekilde kişinin sahip olduğu karakterin bir dışavurumu haline gelir ve dahası bu söylem bizatihi bu karakter tarafından belirlenir. Bu gerçeği oldukça net bir şekilde ifade eden Nietzsche kendi felsefi söylemi söz konusu olduğunda kesinlikle geri planda kalmaya ve söylediklerini kendi kişiliğinden koparmaya çalışmaz. Nietzsche, felsefe tarihinde alışageldiği üzere diğer filozoflar gibi kendisini, felsefi söylemin ardına gizlemez ve yazdıkları ile kendisini görünmez kılmak istemez. Nietzsche'nin okuru tam tersine, onu her cümlede ve her aforizmada iyisiyle kötüsüyle kanlı canlı bir kişi olarak keşfeder. Nietzsche bir filozoftan beklenmeyecek şekilde kendi kişiliğini, karakterini bütün çıplaklığı ile eserlerinde yansıtmaya çalışır. Üstelik ona göre zaten filozofların; beylik ve evrensel ifadelerin arkasında saklanma çabaları bütünüyle boşunadır. Her ifade ve söylem Nietzsche açısından gizli ve maskelenmeye çalışılan bir karakterin, niyetin açığa vurulmasıdır. Bu yüzden filozoflar kendi kişiliklerini, boşu boşuna felsefi meselenin dışında tutmaya çalışmışlardır. Filozof böylece Nietzsche'ye göre; her söylediği, her yazdığı ile kendisine ilişkin bir gerçeği ister istemez gün yüzüne çıkarmakta, yani bir nevi kendisini ele vermektedir. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de yer alan ve felsefe tarihi açısından da oldukça önemli olan bir pasajda Nietzsche bu konu ile ilgili olarak şunları söylemektedir:

Şimdiye dek her büyük felsefe; failinin gönüllü bir itirafından ve onun bir çeşit istemsiz, bilinçsiz hatıratından ibarettir. Benzer şekilde felsefede yer alan ahlaki ve ahlaki olmayan eğilimler; felsefenin her seferinde bütün bir bitki gibi kendisinden büyüdüğü esas çekirdeği meydana getirir (KSA 5, 20; JGB 6).

Burada Nietzsche açık bir biçimde; felsefi söylem dediğimiz şeyin hiçbir şekilde onun faili olan insandan ve insanın ahlaki niyetlerinden bağımsız biçimde ele alınamayacağını vurgulamaktadır. Bu yüzden Nietzscheci okuma, her türden felsefi söylemi, modern bir deyiş ile ifade edecek olursak *yapıbozumuna* uğratmayı ve bizzat filozofların da belki de kendileri ile ilgili olarak bihaber oldukları maskelenmiş karakteri, nihai niyeti ortaya koymayı amaçlamaktadır. Üstelik gerçekten de durum Nietzsche'nin yukarıdaki aforizmada söylediği gibiyse, felsefi argümanları ve her tür felsefi görüşü somut insandan ve onun ahlaki niyetlerinden hareketle ele almak zaten kaçınılmazdır. Eğer her felsefi söylem, esasen gizli ve maskelenmiş bir şekilde filozofun kişisel itiraflarından ibaretse o halde felsefe bizzat kişinin "psikolojik" ve "ahlaki" hallerinden hareketle anlaşılabilir durumdadır. Çok daha önemlisi bu *haller* belki de söz konusu edilen felsefi söylemin gerçekten ne anlama geldiğini açığa çıkartabilecek yegâne faktörler olabilirler. Bu anlamda felsefi söylemin kaynağında yer alan somut insanı

görmezden gelerek, felsefeyi sırf argümanlar üzerinden icra etmek aslında, açığa çıkmamış ve esas anlamı perdelenmiş bir takım düşünceleri başka bir takım gizli ve maskelenmiş fikirler ile kavgaya tutuşturmaktan ibarettir. Böylece felsefe *dünyasında* gerçek manada olup biten şey bir karanlığa ve bilinmeze itilmiş olur. Felsefe tüm bu nedenlerden dolayı, ancak ve ancak onu icra eden somut insandan hareketle irdelenmek ve yeniden değerlendirilmek zorundadır. Bu bakımdan Nietzsche'nin, değerlerin yeniden değerlendirilmesi projesi bağlamında temellendirmeyi amaçladığı "felsefede yeni bir başlangıç" fikri aslında, bu yeni felsefenin faili olacak olan insanla yakinen ilgilidir. Nietzsche'nin felsefede hayal etmiş olduğu değişim o halde felsefenin kendisinde değil, fakat bizzat felsefe yapan insanda gerçekleşmelidir. Ancak felsefeyi icra eden insan değiştiğinde, felsefe de değişebilir. O halde felsefede yeni bir başlangıç, ancak somut insanda ortaya çıkartılmak durumunda olan bir başlangıçtır. Bu yüzden "felsefenin sorunu" açık bir biçimde esasen bir "insan sorunudur". Felsefenin üzerinde yükselmekte olduğu temelleri göstermek ve sonrasında felsefeye bütünüyle yeni bir temel ve işlev kazandırmak isteyen Nietzsche açısından, somut insana ilişkin bir araştırma o halde kaçınılmaz olarak görünmektedir.

Peki, tüm bunların yanı sıra, Nietzsche'nin işaret ettiği "değer problemi" ile nasıl bir ilişkisi vardır insana ilişkin sorgulamanın? Bu ilişki esasen ilk bakışta görüldüğünden çok daha temel ve önemlidir. Çünkü Batı felsefesine hükmeden, bu felsefeye daha en başta hayat veren ve tam da bu sebeple Nietzsche açısından sorunlu görülen "nihilistik değerleri" bizzat yaratan bir "insan tipi" söz konusudur burada ki, Nietzsche birçok yerde bu insan tipini *sürü insanı* olarak adlandıracaktır. Bu da "değer probleminin" esasen doğrudan "insan problemine" bağlı olduğuna işaret eder. Çöküşe ait değerlerin hangi insan tipi tarafından ortaya konduğu belirlenmediği müddetçe, Nietzsche'nin esas hedefi olan "değerlerin yeniden bir değerlendirilmesi" ve buna bağlı olarak felsefede yeni bir başlangıç olanaklı olmaz. Bu belirli insan tipini, Nietzsche'nin kullandığı anlamda *tarihsel* ve *sosyo-psikolojik* açıdan incelemek- ya da daha doğru bir Nietzscheci tabir ile *soykütüksel* açıdan incelemek- dahası onu sorunsallaştırmak, o halde bu çöküşe ait değerlerin bütün bir kültür dünyasına nasıl hâkim olduğunu kavramak açısından hayati bir öneme sahiptir. Bu insan tipine ait olan tüm yapıların çözümlenmesi ve açığa çıkartılması ile birlikte Nietzsche'nin hayal ettiği yeni felsefe kavrayışı; nihilistik değerlerin bütünüyle karşısında olan, yaşamı ve dünyayı isteme eyleminin kendisini yadsımayan, tam tersine bu istemi bütünüyle olumlayan yeni bir takım değerlerin yaratıcısı olacak olan bir üstinsan (*übermensch*) tipinin gelecekte nasıl ve ne şekilde ortaya çıkabileceğine işaret edecektir. Netice

itibarıyla dile getirilen bütün bu belirlemeler, Nietzsche'nin, "somut ve eyleyen insanı" sorunsallaştırılmasını zorunlu hale getirmektedir. Bu bakımdan tezin bundan sonraki ana bölümü Nietzsche'de insan problemini ele alacaktır.

"Somut ve yaşayan insanın" sorunsallaştırılması Nietzsche'nin felsefi yöneliminde meselenin sadece bir tarafını oluşturur, diğer ve bir o kadar önemli olan taraf, Batı felsefesine Platon'dan beri egemen olan çöküş (*décadence*) ahlakının uygun bir tarzda irdelenmesidir. Dünyaya ve yaşamın kendisine yönelik bir tutum sergilenmesine, bir bakış elde edilmesine olanak veren ve böylece yeryüzünü insan için adeta birlikte yaşanılabilir anlamlı bir *dünyaya* dönüştüren ahlak, insanlığın tarih içerisinde ortaya koymuş olduğu en önemli başarılarından birisi olarak ele alınır. Dolayısıyla Nietzsche'ye göre felsefe de ancak bu ortaya konulan başarının bir meyvesi olarak değerlendirilebilir.

Ahlak ve felsefe arasındaki ilişkinin önemi eskiden beri kabul ediliyor olsa da Nietzsche ile beraber bu ilişki bütünüyle farklı bir zemine taşınır. Nietzsche'ye göre etik ya da ahlak kesinlikle sadece felsefenin bir alt araştırma alanı olarak incelenmek durumunda olan bir yapı değildir. Ahlak genel olarak kabul edildiği üzere felsefi sorgulamaların sonucunda açıklanacak ve haklılandırılacak toplumsal kurallardan meydana gelmiş bir dizge değil, tam tersine eylemde bulunan insanın ortaya koyduğu bir değer olarak bizzat felsefeyi mümkün kılan temel öğelerden birisidir. Bu sebeple felsefenin faili olan eyleyen insanın; kendi yaşamını anlamlı kılmak ve yeryüzünü evi haline getirmek adına ortaya koyduğu ve daha sonraki zamanlarda toplumun her bir bireyine hükmeden *ahlakın* irdelenmesi Nietzsche açısından zorunludur. Çünkü Batı felsefesi ve metafizik gelenek, Nietzsche açısından her ne kadar doğrudan, *bir* tür insanın (*sürü insanı*) ürünü olsa da, felsefe aynı zamanda bu insan tipinin ortaya koymuş olduğu *ahlaki* bakışın içerisinde hayat bulmuştur. Bu anlamda felsefe, Nietzsche'nin gözünde belirli bir insan tipinin ahlaki yönelimi neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu açıdan Nietzsche'ye göre "eyleyen insan" ve onun ahlakı adeta eş zamanlı bir kritiğe tabi tutulmalıdır. Böylece Nietzsche ahlak unsurunu kullanmak suretiyle; "insan", "değer" ve "felsefe" kavramlarını bir arada tutabilecek ve kavramlar arasında köprü vazifesi görebilecek bir öğe de elde etmiş olur. Felsefe, Nietzscheci bu betimleme ile birlikte, insanın ahlaksal tutumunun bir süreci ve ürünü olarak anlaşılır. Üstelik ahlak Nietzsche açısından; insanın yaratmış olduğu *başat değer*lerden biri olarak, "değerlerin yeniden değerlendirilmesi" kapsamında analiz edilmeli ve geleneksel felsefenin zemininde bulunan bir unsur olarak yeniden düşünülmelidir. Bu açıdan "ahlak sorunu" en azından "insan sorunu" kadar, değerlerin sorunsallaştırılması

noktasında vazgeçilmez bir meseledir. O halde, değerler eğer daha önce söylendiği gibi, dünya içerisinde kişinin bir konum almasına ve buradan hareketle yaşama ilişkin bir yorum ve değerlendirme yapmasına olanak tanırırsa, başat değerlerden biri olarak ahlak da dünyaya ve yaşama ilişkin tüm yorumları belirleyen temel unsurlardan biri haline gelmektedir. Bu açıdan Batı dünyasının benimsemiş olduğu ahlak, yeniden değerlendirilmesi gereken en önemli değerlerden birisi olarak ortaya çıkmaktadır.

İnsana ilişkin her araştırma Nietzsche'nin görüşüne göre onun ahlaksal boyutunu muhakkak hesaba katmalıdır. Eğer soyut, elle tutulamayan ve bir takım felsefi kavramlara (öz, töz, benlik, akıl, ruh, beden vb.) sıkışmış insana değil de; kanlı canlı, somut, eyleyen ve bizzat kendimiz olan insana ulaşmak isteniyorsa; onun en önemli değerlerinden birisi olan ahlak, insanın bir eylemi, yorumu ve üretimi olarak anlaşılabilir durumdadır. Üstelik zaten Nietzsche'nin, "somut insana" ilişkin gerçekleştirmiş olduğu *soykütüksel* araştırmaya giden yol, büyük ölçüde bu insanın benimsemiş olduğu ahlaktan geçer. Çileci ve yaşam yadsıyıcı ahlak, ki Nietzsche'ye göre Batı felsefesi tümünden bu ahlaka batmış haldedir, köle ruhlu olan bir insan tipinin (*sürü insanı*) sonucudur. İşte tam da bu insanın yapısına ulaşmaya ve böylece de Batı felsefesinin esas kaynağını görünür kılmaya çalışan Nietzsche, bunu ancak bu insan tipinin bir semptomu olarak hüküm süren çileci ve çöküş ahlakını çözümlenememesiyle yapabilir (KSA 5, 253: GM, *Vorrede* 6). Ahlakın belli bir insan tipinin belirtisi olarak ele alınması ile Nietzsche, felsefe açısından ahlak araştırmasını bütünüyle radikal olan farklı bir düzleme taşır. Nihayetinde eğer ahlak sırf kendisi için değil de, bir belirti olarak incelenirse, o her seferinde semptomun kaynağına yani somut insana geri gitmek durumunda kalır. Böylece Nietzsche ile birlikte insan ahlaka göre şekillenen bir varlık olmaktan ziyade, ahlak belirli bir insan tipinin ürünü olup çıkar. Nietzsche açıkça insan ve ahlak arasındaki ilişkiyi ters yüz etmektedir. Böylece; "iyi", "kötü", "günah", "yalan", "doğruluk" gibi ahlaki kavramlar Platon'da ve daha sonra birçok filozofta olduğu üzere kendi başlarına var olan bir *idea*, bir *kendinde-şey* olarak ele alınmaz, fakat bizzat somut ve eyleyen insanın dünya ile girmiş olduğu yorumsal ilişki ekseninde irdelenir. O halde eğer Nietzsche, felsefenin asıl sorunlu olan zeminine ulaşmak istiyorsa, bir değer olarak bir insan tipi tarafından ortaya konulan ahlaksal yapıyı soykütüksel bir şekilde irdelemelidir. Bu anlamda ahlaka ve onun yapısına ilişkin soykütüksel bir araştırma Nietzscheci felsefe kavrayışının olmazsa olmaz unsurlarından birisi olup çıkar.

Nietzsche'ye göre Batı felsefesini olanaklı kılan en önemli değer olan ahlak, bu geleneğin katî bir belirleyicisi olmuştur. Nietzsche *Tan Kızıllığı*'na yıllar sonra eklediği ön sözde çarpıcı bir biçimde bu olguyu şu şekilde ifade eder:

Yeryüzünde, herhangi bir söylem ve ikna etme var olduğu müddetçe ahlak, kendisini en usta baştan çıkarıcı olarak çoktan kanıtlamıştır– ve biz filozofları ilgilendirmesi bakımından, filozofların esas Kirke'si olarak. Platon'dan beri Avrupa'nın bütün felsefi mimarları neden boşuna inşa edip durmuşlardır?...Doğru cevap daha ziyade, bütün filozofların ahlakın baştan çıkarıcılığına kapılarak binalarını inşa ettiği olurdu, Kant bile böyle yapmıştır. Görünüşte onların niyeti "doğruluk" ve "hakikat"ti, fakat onlar gerçekte *görkemli ahlaki yapılara* yönelmekteydiler. Kant'ın masum dilini yeniden kullanacak olursak (*Saf Aklın Eleştirisi* II, sayfa 257) kendisi; çok parlak ve fakat bir o kadar da haksız olmayan görevini ve işini, bu görkemli ahlaki yapıların zeminini eşitlemek ve sağlamlaştırmak olarak betimlemektedir (KSA 3, 13-14: M, *Vorrede* 3).

Bu önemli alıntı ile Nietzsche aslında felsefenin kendi dönemine kadar sadece yürürlükteki ahlak tarafından belirlendiğini ve felsefenin sadece mevcut ahlaki yapının haklılandırılması işi ile meşgul olduğunu dile getirmek ister. Bu bakımdan ona göre felsefe baştan sona bütün öğeleri ile ahlakidir. Nietzsche açısından felsefe bu yüzden 2500 yıldır özünde sadece ve sadece ahlaki bir icra olmuştur. Dahası felsefenin zemininde daima *bir* tür ahlak yer almıştır. İşte tam da bundan dolayı Batı felsefesi, ahlak fenomenini derinlikli bir biçimde sorgulayamamıştır. Nihayetinde Batı felsefesi zaten *bir* tür ahlaki kavrayış ile mümkün olduğundan, bu ahlaki kavrayışın sorgulanması felsefenin kendi var olma koşulunu ortadan kaldırma tehlikesini barındırmaktadır. Her söylemi ahlaki olan felsefe, daha ağzını açtığı andan itibaren ahlaki olduğuna göre nasıl olup da hâkim ahlakı sorgulayabilir? Nietzsche açısından geleneksel felsefe için bu olanaklı değildir. Felsefenin Platon'dan beri mantıksal çıkarımları kullanması ve bu mantıksal çıkarımlara o dönemden beri şüphe edilmez şekilde güven duyulması olgusu bile Nietzsche'ye göre özünde *ahlaki* bir fenomendir (KSA 3, 15: M, *Vorrede* 4). Netice itibarıyla en bilimsel, rasyonel ve teorik etkinlik bile Nietzsche'nin iddiası ile ahlaki bir düzeye indirgenir. Durum böyle olduğuna göre felsefenin var olma koşulu olan ahlak, felsefenin üzerinde gerçek anlamda konuşmadığı bir fenomen hale gelir. Nietzsche'nin meşhur deyişi ile felsefe, tarihte hiçbir zaman "iyinin ve kötünün ötesinde" bulunamamış, tam tersine ahlakın en önemli kavramları olan "iyi" ve "kötü" tarafından sürekli şekilde belirlenmiştir. Böylece felsefe, kişiye daima ahlaki bir perspektiften seslenmiştir. Kuşkusuz eğer bu ahlaki perspektif var olmasaydı bugün bildiğimiz anlamda felsefe de var olmazdı.

Daha önce yukarıda belirtildiği üzere Nietzsche'nin Batı uygarlığına hâkim olan ahlaki eleştirmesinin temel sebebi, nihayetinde bu ahlakın bir çöküş ahlakı olması ve insanı kendisine, dünyaya ve yaşama temelden düşman etmesi yatmaktadır. Bu ahlaktan beslenen geleneksel felsefe de esasen bu görevi sürdürüp durmakta ve her fırsatta insanı *güçten* düşürmektedir. Batı felsefenin insanlık için çare üretememesinin asıl sebebi, tahmin edilebileceği üzere felsefenin hiçbir zaman bu ahlakın dışında düşünmemesi olgusu yatmaktadır. Her daim onun içerisinde hayat bulduğundan felsefe de kaçınılmaz bir şekilde insanlığı her geçen gün zayıflatmakta ve karanlığa itmektedir. İşte Nietzsche radikal bir adım atmak ve "iyi ile kötünün ötesine" geçmek suretiyle, felsefeye şimdiye kadar hayat veren ahlaktan vazgeçer (dolayısıyla geleneksel felsefe kavrayışından da vazgeçer) ve böylece artık şimdiye kadar Batı dünyasına yön veren bu ahlaki yapıyı eleştirecek bir konum ve düzlem kazanır.

Bunu yapmakla Nietzsche, değerlerin yeniden değerlendirilmesinde önemli bir aşama kaydeder ve felsefeye biçmiş olduğu "yeni değerler yaratmak" görevine bir adım daha yaklaşmış olur. Nietzscheci bu yeni değerler, daha önce de belirtildiği gibi kişiye; kendisini, dünyayı ve yaşamı olumlayacak çok sayıda yeni perspektif sunabilir. Kuşkusuz bu değerlerden birisi de yine ahlak olacaktır. Bu da şu anlama gelir: Nietzsche hiç de zannedildiği gibi ahlak karşıtı, ya da kelimenin lâfzî anlamında *ahlaksız* bir düşünür değildir. Çünkü ahlak; kuşkusuz insanı insan yapan, ona dünya içerisinde başkaları ile birlikte bir konum kazandıran, dünyaya ve yaşama ilişkin bir yoruma olanak vermek suretiyle her bir bireyi *dünyalı* kılan en önemli değerlerden birisidir. Nietzsche'nin felsefeye biçtiği "yeni değerler yaratma" projesi esasen bazı açılardan "yeni bir takım *ahlaklar* yaratma" projesi olarak da okunabilir. Nietzsche'nin ahlak karşıtlığı esasen sadece, sürü insanının bir ürünü olarak Batı uygarlığına Antik dünyadan beri hâkim olan *köle ahlakına* yöneliktir. Bu anlamda Nietzsche bir değer olarak insanlık için vazgeçilmez olan *ahlaklılık* fikrine karşı değildir, o sadece, ahlaklılığın bir türüne denk düşen ve insanlığa faydadan çok zararı dokunan bütün bir Batı medeniyetine hükmeden *köle ahlakına* karşıdır. Üstelik tümüyle ahlaktan bir kurtuluş, saf *ahlak-dışı* bir perspektif kesinlikle olanaklı değildir Nietzsche'ye göre.

Bu anlamda Nietzsche, Batının hâkim ahlak görüşünü eleştirirken, bunu ancak başka bir ahlak kavrayışını temel almak suretiyle yapabilir. Yani bir referans noktası olarak ahlak, yine ancak başka bir referans noktasından hareketle değerlendirilebilir. Kısaca bir değer, ancak başka bir değerın bakış açısından eleştirilebilir ki, Nietzsche'de açık bir şekilde böyle yaptığını ileri sürer. Dolayısıyla Nietzsche'ye göre ahlaki bir

konumdan kaçış olanaklı değildir, buna gerek de yoktur. Nitekim yine *Tan Kızıllığı*'na yazdığı ön sözde Nietzsche bu konu ile ilgili olarak şunları söyler:

Bu kitapta, ahlaka duyulan güven ortadan kaldırılmıştır- fakat niye? *Bir Ahlaktan hareketle!* Ya da onda- bizde- kendisini bildiren şeye ne demeliydik? Çünkü bizim zevkimiz çok daha mütevazı ifadeleri tercih eder. Fakat şüphe yok ki, bir "yapmalısın" (*du sollst*) hala bize de konuşmaktadır, biz de hala üzerimizde yer alan katî bir yasaya itaat ediyoruz- ve bu, kendisini bize duyuran belki de son ahlaktır (KSA 3, 16: M, *Vorrede* 4).

Bu alıntı dikkate alındığında, Nietzsche'nin de hala ahlaki bir düzlemde felsefe yaptığı kabul edilmelidir. O da açık bir biçimde dile getirdiği gibi, kendisini daha üst bir yasaya teslim etmiştir ve bu anlamda düşünüldüğünde Nietzsche'nin anarşist, nihilist ve ahlak-sız bir düşünür olduğu yönündeki genel kanı pek de kabul edilebilir değildir. O gösterildiği üzere sadece ahlakın bir türüne şiddetli bir şekilde karşıdır. Nietzsche'nin düşünce silsilesinde nihai amaç eğer yaşamı, yaşamdan hareketle haklılandırmaksa ve yaşam, dünya, insan için bir tür anlam yaratmaksam, kısaca insanoğluna yaşamak için radikal sayılabilecek "yeni bir neden" vermekse, nihayetinde bu amacı gerçekleştirecek bir ahlak kavrayışına Nietzsche'nin bir itirazının olması söz konusu değildir. Yeter ki bu ahlak şimdiye kadar olduğu gibi, sözüm ona yaşamı haklı çıkarırken onu yadsıyor olmasın ve insana sözüm ona bir yaşama amacı verirken gerçekte insanlığı bir hiçliğe sürüklemesin.

Bu anlamda görüldüğü üzere Batı felsefenin temellerini göstermek ve açığa çıkarmak için, eyleyen insana ve onun ahlak kavrayışına ilişkin *soykütüksel* bir araştırma gerçekleştirmek Nietzsche açısından zaruridir. Felsefenin temellerine ilişkin Nietzsche'nin ortaya koymayı hedeflediği bu araştırmanın, kendisinden önceki felsefe kavrayışları ve filozoflar için mümkün olmamasının esas sebebi; bu klasik felsefi söylemin kendi temellerinden (*değerlerinden*) ve dolayısıyla da felsefenin sahip olduğu *ilkelerden* bir türlü vazgeçememesidir. Felsefenin daha ilk başta ortaya çıkarken belirlenen temellerine ve ilkelerine adeta bağlılık yemini etmişçesine sadık olan filozoflar, üstesinden gelinemez bir biçimde bu ahlaksal zeminin belirlediği koşullarda düşünmek ve eylemek durumunda kalmışlardır. Geleneksel felsefenin hayat bulduğu düzlemi terk etmek istemeyen ve hatta bu terk edişi tasavvur dahi edemeyen filozoflar, böylece Nietzsche açısından kısır ve verimsiz felsefi tartışmalara kendilerini mahkûm etmişlerdir. Batı felsefesinin ilkelerini, temellerini terk edebilme cesareti gösteren ve bu anlamda geleneksel felsefeden de vazgeçebilen Nietzsche, neticede Batı felsefesi ile kendisi arasında mesafe koymak suretiyle ona yönelik daha önce hiçbir filozofun sahip olmadığı eleştirel bir tutum sergileyebilme olanağına nail olmuştur. Değerlere ilişkin

yeni bir değerlendirme Nietzsche açısından ancak böyle bir mesafe ve tutum ile gerçekleştirilebilir.

2. NIETZSCHE'DE İNSAN PROBLEMİ

Bir insan ürünü ya da başarısı olarak görülebilecek olan felsefi etkinlikte söz konusu edilen her sorun, çıkmaz ya da kriz Nietzsche'ye göre ancak doğrudan insana gidilerek çözülebilir. Ona göre, felsefedeki her sorun ya da problem esasen bir insan problemidir. Dolayısıyla Nietzsche'ye göre insan problemini çözmeden felsefenin krizini ya da sorununu gidermek pek de olası değildir, hele felsefede yeni bir başlangıç yapmak hiç olası değildir. Özellikle felsefenin yeni bir amaca ihtiyaç duyduğu ve geri kalan insani etkinlikler karşısında özerkliğini ve önemini korumaya gayret ettiği günümüzde, felsefeyi kısır bir takım kavramsal, dilsel, kuramsal, metafiziksel tartışmalarla canlandırmaya çalışmak bütünüyle nafiledir. Nietzsche'ye göre felsefeyi icra eden, dahası her şeyden önce onu yaratan ve üreten insanın, her bir felsefi problemin temelinde ve kaynağında yer aldığı görmezden gelinemez. Bu yüzden Nietzsche her şeyden evvel insanı bir problem olarak ele alarak işe başlanması gerektiğini düşünür. İnsanın- yani değerlendiren, eyleyen somut insanın- Nietzsche tarafından bir problem olarak görüldüğü aşikârdır. O birçok eserinde insanın "problemlili" bir varlık olduğunu dile getirir. Fakat Nietzscheci iddiaların bir ezberden öteye gidebilmesi, havada asılı kalmaması ve daha da önemlisi onun felsefeyi yeni baştan kurgulamak adına attığı adımların bir zemine oturması için (ki bu zemin neticede yine somut insanın kendisidir) şu sorular açığa kavuşmalıdır: Nietzsche insan derken tam olarak neyi ve kimi anlatmak ister? Bu insanın problemlili olması ile kastedilen nedir? Dahası insan nasıl problemleştirilebilir? İnsanın nesi problemlidir? Tüm bu sorular ile ilintili olarak "felsefedeki yeni başlangıç, insan probleminin aydınlığa çıkması ile nasıl sağlanacaktır?".

Nietzsche'de insan kimdir veya nedir? Nietzsche insanı ele alırken soyut bir takım metafiziksel genellemelere başvuramaz ve insana ilişkin araştırmasına bir takım felsefi tanımlardan hareketle başlamaz. İnsan Nietzsche için bir kavram ya da *idea* değildir. Dahası zaten Nietzsche genel, evrensel ve değişmez bir insan özüne ya da ideasına ulaşmak niyetinde de değildir. Nietzsche insanı doğrudan "iş başında" ele alır, onu bizzat yaşarken görünür kılmaya çalışır. Nietzsche için tabiri caizse söz konusu olan *yaşayan insandır*. Bu insan Nietzsche'ye göre her an eylemlerde bulunur, değerlendirmeler ve yorumlar yapar ve yaşam içerisinde bir *konuma* sahip olur. Her

şeyden önemlisi insanoğlu tam da bu konumda *somutlaşır* ve kanlı-canlı bir varolan haline gelir. Kısaca Nietzsche'de insan denildiğinde, genel-geçer soyut bir insanlık ideası veya tanımı anlaşılabilir; fakat daha çok, kendi tekliğinde yaşamla girdiği ilişki içerisinde somutlaşan bir varolan anlaşılır. Böylece biz Nietzsche'de, metafiziksel tanımlarda silikleşmiş soyut bir insana değil, fakat eylemleri, söylemleri ve ürünleri temelinde dünya ile bir ilişki içerisinde somutlaşan “şu” ya da “bu” tekil insana rastlarız. İnsanın “şu” ya da “bu” gibi zamirlerle ifade edilmesi, bizzat bu insanın “işaret edilebilecek”, “görünebilecek” ve de “gösterilebilecek” somut bir varlık oluşundan kaynaklanır. Oysa örneğin Platon'un insanına kesinlikle işaret edilemez, bu insan gösterilemez de, o sadece *düşünülebilir*. Böylece “insan”, sadece kavramsal düzeyde varolan bir düşünme nesnesine dönüşür. Neticede teorik bir etkinlik olarak felsefenin insanla ilgisi ancak kavramsal düzeyde kurulur. İşte bu durumun kendisi, Nietzsche'ye göre Batı düşüncesinin en büyük kusurlarından birisidir. Batı felsefenin ve kültürünün genel itibarıyla Platon tarafından belirlenen çizgi içerisinde ilerlediği düşünülürse -ki Nietzsche açıkça böyle düşünmektedir (KSA 5, 12; JGB *Vorrede*) - ve bu felsefi kavrayışın daima evrensel bir takım hakikatler, özler peşinde olduğu göz önünde bulundurulursa; Nietzscheci yaklaşımın neden esasında bilindik anlamıyla felsefe karşıtı olduğu ve son tahlilde onun insan kavrayışının neden kökensel bir biçimde bilindik insan anlayışlarından ayrıldığı daha net bir biçimde görülebilir. Nietzsche; soyut, evrensel insan ideasının karşısına somut, tekil insanın eylemselliğini gündeme getirir ve bu, ileride görüleceği üzere felsefi anlamda bir devrime işaret edecektir. Nietzsche'nin, insan söz konusu olduğu neyi kastettiği belirlendiğine göre, artık insanın bir problem olarak ele alınmasının hangi manalara geldiği ortaya konulmalıdır.

“Nietzsche insanın neyini problemlenmektedir?": Nietzsche insanın dünyayla girdiği ilişki tarzını problemlenmektedir. Dünya ile girilen ilişki tarzı denildiğinde kastedilen; kişinin kendisiyle, başkalarıyla ve bizzat yaşamla girdiği ilişki tarzıdır. Nietzsche'ye göre problemlenilen işte bu ilişki tarzıdır ve Batı felsefesi de tam olarak bu problemlenilen ilişkinin bir sonucu olarak doğmuştur. Hatta denilebilir ki felsefe hem bu problemlenilen ilişkinin sonucu olarak doğmuştur ve hem de sonrasında bu ilişkinin problemlenilen bir şekilde kalmasına katkı sağlamaya da devam etmiştir. İşte Nietzsche bu ilişkide vücut bulan ve kendisini gösteren *somut insanı* konu edinir. Zaten onun gözünde, insan ancak bu ilişkide somut bir varlık hale gelir. O halde somut, yaşayan, tekil insanı konu edinmek isteyen Nietzsche kaçınılmaz bir şekilde insanın dünya ile girdiği ilişkiye göz atmak zorunda kalır. Çünkü insan ancak bu ilişkiyi kurabilmek için eylemler, değerlendirir, yorumlar, üretir, yaratır; kısaca kendisini somut bir varlık olarak ortaya koyar. Nietzsche

eğer insanın dünyayla kurduğu bu ilişkinin problemlili olduğunu ileri sürüyorsa, o halde denilebilir ki zaten bizzat somut insanın varlığı/varoluşu problemlidir. Çünkü o, bu somutluğu ancak dünyasal bir ilişki içerisinde gösterebilmektedir. Dahası bu ilişkinin kuruluşu için ortaya çıkan insan başarılarından felsefe, ahlak, din, sanat vs. de problemlidir. Demek ki insanın bu bakımdan şimdiye kadar yaratmış olduğu tüm değerler problemlidir. Çünkü tüm bu *değerler* bu ilişki (insan ile yaşam arasındaki ilişki) *uğruna* vardır. İşte tam da bu yüzden Nietzsche “değerlerin yeniden değerlendirilmesi” gerektiğini düşünmektedir. Bu anlamda aydınlatılması gereken şey, insanın yaşamla kurduğu ilişkinin tarzıdır. İnsan bu bakımdan çevresiyle, başka insanlarla, kendisiyle nasıl bir ilişki içerisinde? Dahası Nietzsche’ye göre bu ilişki hangi bakımlardan problematiktir?

İnsan bir anlamlandırma ve değerlendirme eylemi vasıtasıyla dünya ile bir ilişkiye girmektedir. Bu bakımdan denilebilir ki, insan bir “anamlar” dünyasında yaşamaktadır. İnsanın dünya ile girdiği ilişki “anlam boyutunda” cereyan eder. Çevremizdeki nesnelere, diğer insanlar ve kısaca yaşamın kendisi; bizim için bir şey ifade etmektedir, yani bizim için bir anlama sahiptir. Bu bakımdan, insanın nötr bir varlık olmadığı söylenebilir. O, Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da çarpıcı bir şekilde vurgulayacağı üzere ilişkiyel bir varolandır (2006: 88). İnsan, kökensel bir biçimde şeylerden etkilenir ve şeylere etki eder. Tüm bunlar insanın ilişkiselliğinin bir sonucudur. İnsan, içinde yaşadığı dünya ile bir ilişkide bulunarak var olabilmektedir. Dolayısıyla bu durum insan için hiçbir şekilde bir seçim meselesi olamaz. Bu bizzat insan olmanın belirleyici bir unsuru olmak durumundadır. Bu yüzden Nietzsche’ye göre insan; şeylere değer, anlam ve ölçü veren canlı olarak karşımıza çıkar. Nietzsche bu konu ile ilgili olarak Zerdüşt’ün ağzından şunları söyler: “İnsan, varoluşunu muhafaza edebilmek için her şeyden önce şeylere bir değer biçti. -Şeylerin anlamını yarattı o, insanca bir anlam! İşte bu yüzden kendisine “insan” diyor o. Değer biçen demektir bu” (KSA 4, 75; Z I, *Von tausend und Einem Ziele*).

Böyle Söyledi Zerdüşt’teki bu alıntı ile birlikte biz doğrudan, insanın eylemselliği ya da somutluğu ile karşı karşıya gelmekteyiz. İnsanı değerlendiren bir varlık olarak ele alan Nietzsche işte tam da insanın değerlendirme/anlamlandırma eylemini problemleştirir ki, daha önce de bahsedildiği üzere insan zaten ancak bu anlamlandırma eylemi vasıtasıyla dünya ile bir ilişkiye girmektedir. Çevremizdeki her şeyin bir değeri ve anlamı olduğuna göre ve Nietzsche’ye göre somut varlığımız; şeylere verdiğimiz bu değer ve anlamla kendisini gösterdiğine göre, esas mesele artık

insanın dünya ile ilişkisini tesis eden değerlendirme ve anlamlandırma eylemlerini problemleştirebilmektir. Peki, bu nasıl hayata geçirilebilir?

İnsanın bir “anamlar dünyasında” ikamet ettiği bir gerçektir. Tüketici bir biçimde bu anlamların tümünü ele almak ve sorunsallaştırmak pek de olası görünmemektedir. İnsanın; kendisiyle, başkalarıyla, çeşitli olaylarla vs. ilgili olarak geçmişinde gerçekleştirdiği ve gelecekte ortaya koyacağı henüz vuku bulmamış olan sonsuz sayıda değerlendirmesi mevcuttur. Dolayısıyla bu değerlendirme ve anlamlandırma çokluğunun içinde kaybolmadan, değerlendiren insanın bu eylemselliğini bir bütünlük ve derinlik içerisinde sorgulamak oldukça zordur. Bu noktada yapılması gereken belki de *temel* bir değerlendirme eylemi bulup, geri kalan değerlendirmeleri ona göre sorunsallaştırmaktır. Dolayısıyla burada aranan şey, referans olabilecek bir değerlendirme edimidir.

Hangi değerlendirme/anlamlandırma edimi, insan söz konusu olduğunda böylesi belirleyici bir nitelik taşıyabilir? Daha önce de dile getirildiği üzere insan; çevresindeki şeylerle, nesnelere, insanlarla ve de kendisiyle bir ilgi içerisinde var olmaktadır. Hepsi de, insan için bir şey ifade etmektedir ve her biri onun için bir anlama sahiptir. Fakat neticede açıktır ki, tüm bunlar ancak bir *yaşam* içerisinde, bir insan varoluşunda vuku bulur. Peki, insan için bir bütün olarak bu yaşamın ya da varoluşun anlamı nedir? Bu belki de Nietzsche açısından insanın cevaplamak zorunda olduğu en temel ve önemli sorudur. Çünkü yaşamın ve varoluşun anlamı sorusu diğer tüm değerlendirme edimlerimizi belirleme gücüne sahiptir. Öyle ki kişi, yaşama *verdiği* “anlam” çerçevesinde, etrafı ile bir ilişki içerisine girer. Kişinin, kendi varoluşuna ilişkin sahip olduğu anlamsal içerik, örtük olarak onun diğer tüm değerlendirme edimlerinde içerilmek durumundadır. Böylece denilebilir ki, kişinin her değerlendirmesi, esasında onun varoluşun değerine ilişkin sahip olduğu anlayışın bir dışavurumu ya da yansımasıdır. Bu bakımdan “yaşamın anlamı sorusu” Nietzsche için fundamental bir öneme sahiptir. O halde Nietzsche’ye göre “insan yaşamı/varoluşu” her türden felsefi sorun ile kökten ilgilidir. Hatta Nietzsche açısından; varoluşun ve yaşamın değeri meselesi, diğer insan başarılarının değerlendirilmesini mümkün kılan en temel perspektiftir. Denilebilir ki Nietzsche tam da bu yaşam perspektifinden sanata, felsefeye, bilime ve ahlaka bakmaktadır (KSA 1, 14; GT, *Versuch einer Selbstkritik* 2).

İnsanın, “yaşamın değerine” ilişkin tutumu burada Nietzsche açısından oldukça belirleyici bir öneme sahiptir. Çünkü bu tutum yukarıda da belirtildiği üzere kişinin geri kalan tüm anlamlandırma ve değerlendirme edimlerini temelden biçimlendirme gücüne

sahiptir. Tüm davranışlarımıza ve eylemelerimize arka planda görünmeden eşlik eden öge, belki de yaşamın bir bütün olarak bize ifade eden anlamıdır. Eğer insan Nietzsche'ye göre esasen değer biçen, değerlendiren bir varlık ise o halde varoluşun ya da yaşamın kendisi de onun için bir şey ifade etmelidir. İnsan bu bakımdan her şeyden önce, yaşamın kendisine bir değer biçmelidir. Tüm yaşantılarımıza, deneyimlerimize, değerlendirmelerimize *yön veren* şeyin kendisine yönelik bir sorudur esasen "yaşamın anlamı sorusu". Dolayısıyla Nietzsche açısından somut, eyleyen, kısaca yaşayan tekil insanın problemeleştirilmesini temel olarak olanaklı kılan ve onun geri kalan değerlendirme/anlamlandırma süreçlerini de görünür kılabilen olan perspektif, insanın "yaşamın değeri/anlamı" meselesinde ortaya koyduğu tavidir.

Nietzsche işte tam da insanın yaşam karşısında aldığı "tavır ve tutumu" problemeleştirmektedir. Problem haline gelen şey, insanın "yaşamın değerine ve anlamına" yönelik aldığı konumdur. İnsanlık tarihine ya da kültür tarihine bakıldığında, varoluşun bütününe ilişkin insani değerlendirmenin büyük çoğunlukla *sağlıksız* olduğunu ileri süren Nietzsche, insanoğlunun yaşamın anlamına ilişkin sağlıklı ve de yeterli bir yanıt sunamadığına dikkat çeker. Bu da insani varoluşun henüz *haklılandırılmamış* olduğunu ve de esasen insanın kendisini adayabileceği bir amaçtan temel olarak yoksun kaldığını gösterir. Daha önce de dile getirildiği üzere, var olabilmek için şimdiye dek sadece bir temel "anlam" ve "değer" (çileci/asketik ideal) ortaya koyabilen insanlık, bu "anlamın"da temelde yaşam-karşıtı olmasından dolayı, bütünüyle bir nihilizm ile karşı karşıya kalmıştır (KSA 5, 411; GM III, 28). İnsan varoluşunun bir yönelimden ve amaçtan noksan kaldığını düşünen Nietzsche'ye göre bu hem felsefi hem de çok daha önemlisi kültürel bir krize işaret etmektedir. O halde esasen çözülmesi gereken en temel problem Nietzsche'nin gözünde "insan varoluşunun anlamı" sorusudur. Cevap bulması gereken soru "insana neden gerek var?" sorusudur. "İnsanın yok olup gitmek yerine neden var olması gerektiği" sorusu Nietzsche'nin gözünde en fundamental ve belirleyici soru olmak durumundadır.

Varoluşun değeri söz konusu olduğunda ki belirtildiği üzere bu belki de en öncelikli ve önemli değerlendirme/anlamlandırma sürecidir, insanlık şimdiye dek çok az istisna haricinde *başarısız* olmuştur. Nietzsche'ye göre modern dünyanın bir amaçsızlık ve nihilizm içerisinde boğulmasının en temel sebebi, yaşamı anlamlandırma sürecinde ortaya çıkan *başarısızlıktır*. Yaşama ilişkin olumlu bir perspektif sunan ve de varoluşu tüm masumiyetiyle olumlayan Antik Yunanlılar, Nietzsche'nin gözünde trajik dönemlerinde bunu başarabilmiş yegâne kültür olarak tarihte yer almaktadırlar. Bunun dışında insanlığın ortaya koyduğu ve yarattığı kültürler; yaşamı ve varoluşu *sözde*

onaylanmış fakat *özde* daimi bir biçimde reddetmiş ve aslında hiç olmaması gereken bir durum olarak ileri sürmüştür. Bunun en temel sebebi, Nietzsche'nin tabiri ile Sokrates'ten Batı medeniyetinin şimdiye dek ortaya koymuş olduğu her türlü değerlendirmeye *çileci idealin* açık ve gizli bir şekilde hükmediyor olmasıdır.

İnsanlığın yaşama ilişkin her değerlendirmesi neticede *çileci idealin* izlerini taşımakta ve bu ideal, varoluşa ilişkin her tür bakışımızı belirlemektedir. Dolayısıyla yaşam ve varoluş; *çileci ideal* ile birlikte, ancak katlanmak durumunda olduğumuz bir sürece dönüşür. Nietzsche işte varoluşa ve hayatın kendisine ilişkin başarısız olarak addettiği bu insani değerlendirmeyi aşmak ve alternatif bir değerlendirme imkânı ileri sürmek ister. Çünkü neticede, felsefenin de temeline yer alan ve aslında bizzat felsefenin ortaya çıkmasına sebep olan unsur, bu sözü edilen varoluşa ilişkin başarısız değerlendirme edimidir. Günümüzde felsefenin Nietzsche'nin deyişi ile bir nihilizm ile sonuçlanmasının nedeni, onun zaten hastalıklı, zayıf ve çöküşe ait köklere sahip olmasıdır. Nietzsche'nin amacı bu hastalıklı kökleri temizlemek ve felsefenin yeniden fakat bu sefer daha sağlıklı bir şekilde filizlenebileceği yeni tohumlar ekmektir. Bunun için ise Nietzsche, bizzat felsefenin ortaya çıkmasına sebebiyet veren ve "varoluşa ilişkin başarısız değerlendirmenin" yaratıcısı olan somut insana yönelir.

İşte Nietzsche varoluşun değerlendirilmesi sürecinde kendisini somutlaştıran tekil insana yönelir. Böylece Nietzsche bu hastalıklı ve yetersiz değerlendirmenin izlerini takip etmek ve sonrasında *çileci ideale* yanıt vermek suretiyle yeni bir değerlendirme gerçekleştirebilecek olan insan tipini örneklendirmeye gayret eder. Bu noktada Nietzsche, daha önce felsefe tarihinde örneğini görmediğimiz bir tarzda, insanı tüm somutluğu ile birlikte felsefenin temeline yerleştirir. İnsanın "problemliliği değerlendirmesini" çözdüğünde, felsefenin de problemini çözeceğini düşünen Nietzsche böylece felsefeye yeni bir ivme ve başlangıç kazandırabileceğini ileri sürer.

Nietzsche'ye göre kişi, yaşama yönelik değerlendirmesi ile birlikte son derece şahsi bir konum almaktadır. Bunun sonucunda bu kişi artık sadece genel bir kavram, Plâtoncu bir idea, soyut bir tanım olmaktan çıkar ve teklisinde, somutluğunda bir *karakter* olarak görünür olur. O halde Nietzsche'ye göre, insan "yaşamın değeri ve anlamı" sorusuna verdiği yanıtla beraber tekleşir, somutlaşır, farklılaşır. İşte Nietzsche'nin farklı farklı insan tiplerinden bahsetmesinin sebebi; bu kişilerin yaşama yönelik birbirinden değişik değerlendirme tarzları ortaya koymalarıdır. Nietzsche'nin bir tip olarak üst insandan, sürü insanından, çöküş (*décadence*) ait insandan, geleceğin filozoflarından, asil insandan, rahiplerden, teorik insandan, sezgisel insandan vs. söz

açması, ancak insanın yaşam ile girdiği ilişkinin farklı haller, biçimler alması ile mümkün olabilmektedir. Nietzsche'nin bütün felsefi kariyeri boyunca bu halleri mümkün olan en vurucu biçimde ayrıntısı ile betimlediğini görmekteyiz. Böylece Nietzsche çileci ideali ve bu ideal ile mümkün olan Batı felsefesinin temelinde yer alan insan tipini görünür kılmaya çalışır. Nietzsche en nihayetinde bu *zayıf* insan tipinin yerine geçecek ve felsefeye yeni başlangıç verecek olan yeni bir insan tipini ortaya koymaya çalışır.

Nietzsche'nin külliyatına baktığımızda somut insana ilişkin göreceğimiz betimleme zenginliği, ilk başta somut insanın sistematik bir şekilde ele alınışını oldukça zorlaştırır. Gerçekten de yukarıda sayıldığı üzere Nietzsche çok sayıda insan tipinin betimlemesini ortaya koyar. Bu bir yandan Nietzsche'nin meseleye ne kadar farklı perspektiften bakabildiğini gösterirken, diğer yandan okuyucu için odaklanmayı güçleştirir. Dolayısıyla her insan tipini ele almak yerine, bizzat felsefe etkinliğinin kendisi için fazlasıyla önem arz eden belli başlı örnekler üzerinde durmak çok daha verimli olacaktır.

Bu bakımdan özellikle Nietzsche'nin Sokrates'e ilişkin tespitleri ve onu bir insan tipi olarak ortaya koyuşu dikkate alınmalıdır. Nietzsche Sokrates'te Batı felsefesinin başlangıcını ortaya koyacak karakteri ve içgüdüyü görmektedir. Filozof adı verilen karakter ve tip adeta Sokrates'te ve onun edimlerinde cisimleşmektedir. Nietzsche bu filozof tipinin nasıl bir çöküş ve yozlaşma karakteri sergilediğini göstermek ister. Felsefenin bugün bildiğimiz anlamda kuramsal bir faaliyet olarak gelişmesinin ve kendisini tüketmesinin ardında Nietzsche'ye göre Sokratik tip yer alır.

Batı felsefesi Sokrates'in açtığı yoldan ilerlemiştir ve bugün Nietzsche'nin iddiasına göre bu yolun sonuna artık gelinmiştir. "Tanrının ölümü" ifadesi ile Nietzsche bunu açık bir biçimde duyurmuştur. Nietzsche'ye göre Batı felsefesi kendi sonuna gelmiştir, fakat bu sonun başlangıcında Sokrates ve onun temsil ettiği filozof tipi bulunur. Neticede Batı felsefesinin girdiği çıkmaz ancak onun kökleri gösterildiğinde kendisini belli edebilir ve bu köklerden birisi de kesinlikle Sokrates'tir. Bu sebeple Sokrates'e ilişkin bir tartışma Nietzsche açısından kaçınılmazdır.

Diğer yandan Nietzsche açısından ele alınması zorunlu olan diğer bir tip de *sürü insanı* ve onun içgüdüdür. Çünkü sürü içgüdü (herden-instinkt) bugün Batı kültürü ya da Nietzscheci tabirle *köle ahlakı* denilen oluşumun başlıca failidir. Batı felsefenin ortaya çıkmasını, serpilip gelişmesini sağlayan bizzat bu kültürel iklim ve ahlaki ortamdır. Bu insan tipi de en az Sokratik tip kadar Nietzsche'ye göre günümüzün kültürel krizinden mesuldür. Dolayısıyla sürü insanının, bir tip olarak varoluşa ilişkin

yorumu ve bu yorumun geri kalan değerlendirme tarzlarına baskın çıkması olgusu, bir tartışmayı başlı başına hak etmektedir. Böylece tıpkı Sokratik tipte olduğu gibi Batı felsefesinin bir başka olmazsa olmaz kökeni olarak sürü insanı ve onun çöküşe götüren içgüdüğü gün yüzüne çıkacaktır.

Sürü insanına ilişkin değerlendirmeden sonra, Nietzsche'nin bu insan tipine bir alternatif olarak ortaya koyduğu üst insan (*der Übermensch*) tipi irdelenecektir. Çünkü Nietzsche bir yandan felsefenin sağlıklı temellerini bütünüyle ortadan kaldırmaya çalışırken, diğer yandan felsefeye yeni bir başlangıç verebilmek için onu bütünüyle farklı bir temel üzerine inşa eder. Felsefenin temelini değiştirmeye çalışan Nietzsche için, sürü insanından üst insana bir geçiş zorunludur. Üst insan, Nietzsche'nin özellikle *Böyle Söyledi Zerdüş'te* yeryüzünün anlamı olarak ileri sürülmesi ile birlikte ayrı bir önem kazanmaktadır. Yaşamla ve varoluşla kurulan bağı kökten bir değişime uğratan üst insan, Nietzsche açısından hem insanlığın yaşamak için yeni anlamlar yaratması hem de felsefenin yeniden başlayabileceği kültürel iklimin ortaya çıkması noktasında bir hedef olarak karşımıza çıkmaktadır. Üst insan Nietzsche'nin "insana neden gerek var sorusuna?" verdiği en ciddi cevaptır ve bu bakımdan üst insan, varoluşu haklı çıkaran en önemli öge olarak karşımıza çıkmaktadır.

Son olarak bu bölümde Nietzsche'nin geleceğin filozoflarına ilişkin yorumları ele alınacaktır. Sokratik tipin karşısında yeni bir filozof tipi ortaya koyan Nietzsche, iyinin ve kötünün ötesinde yer alan bu tipi, felsefenin bütünüyle yeni bir başlangıç yapabilmesi ve kendisine yeni bir rota çizebilmesi için ileri sürmektedir. Felsefeyi değiştirebilmek için onu icra eden filozof tipini değiştirmeyi öneren Nietzsche böylelikle felsefenin sorununu kökten çözmeyi denemiş olmaktadır. Felsefeyi bir "değer yaratma" etkinliği olarak kurgulayan Nietzsche buna uygun bir filozof tipi önermektedir. Öyle ki bu filozof, yaşamın kendisini olumlayacak, onu değerlendirmemize olanak tanıyacak ve her şeyden önemlisi varoluşumuzu haklı çıkaracak *değerler* yaratmalıdır. Her türlü hakikat karşısında yaşamı ve varoluşu savunan bu filozof tipi; yaşam ve hakikat ilişkisini tersine çevirecektir. Artık yaşam, bir takım evrensel ve mutlak hakikatler uğruna kurban edilecek, yargılanacak bir süreç olarak değil, fakat tam tersine her şeyden önemli olan ve haklı çıkarılmak için gerekirse "hakikatlerin" yaratıldığı, *uydurulduğu* ve sahnelendiği bir oyun alanı olarak ileri sürülecektir. Böylece Nietzsche'nin kurgulamış olduğu geleceğin filozofu; yaşam ve hakikat ikileminde daima yaşamın tarafını tutan kişi olarak hakikati değil fakat yaşamı kutsallaştıracaktır.

2.1. SOKRATES SORUNU

Sokrates aşikâr bir biçimde Nietzsche'nin bütün felsefi kariyeri boyunca önemli bir figür olmuştur. Nietzsche'nin yayımlanmış ve yayımlanmamış olan eserlerine üstünkörü bir bakış bile, Sokrates'in Nietzsche için son derece önemli olduğunu bize gösterebilir. Nietzsche 1872'de yayımlanan ilk eseri *Tragedya'nın Doğuşu*'ndan başlayarak, 1888'de ölümünden birkaç ay önce yayımlanan *Putların Alacakaranlığı*'na kadar Sokrates'i temel bir felsefi problem olarak ileri sürmüştür (Porter, 2006: 406). Rahatlıkla denilebilir ki, Nietzsche her döneminde şöyle ya da böyle Batı felsefenin çıkmazını, bir şekilde Sokrates'e bağlamış ve onu çoğu zaman Batı felsefesinin belirleyici figürlerinden birisi olarak ele almıştır. Nietzsche için Batı felsefesi ile ilgili bir hesaplama ve tartışma neticede Sokrates'e ve onun kişiliğine ilişkin bir tartışmayı zorunlu kılar, çünkü Nietzsche Batı felsefesinin adeta Sokrates'in kişiliğinde vücut bulduğunu ileri sürmektedir. Sokrates bu bakımdan hem Batı felsefesinin kurucusu hem de onun en karakteristik temsilcisidir.

Nietzsche'nin Sokrates'e ilişkin görüşlerini ve tartışmalarını tek bir alt başlıkta bütünüyle tüketmek ve tüm yönleri ile irdelemek pek mümkün görünmemektedir. Bu ancak başlı başına ayrı bir tez konusu olarak gerçekleştirilebilir. Üstelik bizzat Sokrates'in tarihi kişiliği bile oldukça muğlak ve tartışmalıyken ve neticede üzerine çok sayıda farklı görüş varken, Sokrates'e ilişkin bir tartışma iyice güç hale gelmektedir. Sokrates'in en önemli öğrencilerinden Platon ile ilişkisi de denkleme eklendiğinde, iş iyice içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. Bu bakımdan burada amaç, Sokrates'in tarihi ve de felsefi kişiliğine ilişkin tartışmada son sözü söylemek değildir. Sokrates burada ancak belli bir çerçeveye- Batı felsefesinin temeli olarak insan problemi çerçevesine-bağlı kalınarak incelenmektedir.

Bundan dolayı Nietzsche'nin Sokrates'e ilişkin görüşleri sadece mevcut tezin bağlamında, yani felsefi temellerin gösterilmesi ve değiştirilmesi bağlamında, sorgulanmaktadır. Nietzsche'nin Sokrates'e ilişkin görüşleri ne hatalardan bağısızdır ne de Sokrates üzerine son sözü söyleme iddiasındadır. Nietzsche burada açıkça Sokrates figürünü kendi amaçları için kullanmakta ve iddiasını sağlamlaştırmak için onu sürekli olarak sorgulamaktadır. Fakat Nietzsche'nin bu sorgulamalarda hedeflediği şey son derece açıktır. O, Sokrates'e ilişkin bir tartışma ile esasında sadece meselenin daha anlaşılır kılınmasını, göz önüne gelmesini ve de somutlaşmasını amaçlamaktadır. Üstelik Sokrates'e ilişkin bir tartışma ile Nietzsche somut, tekil insana gidilerek nasıl felsefe yapılabileceğinin en güzel örneğini vermektedir. Bu, aynı zamanda felsefe

tarihindeki onlarca Sokrates yorumu için de verimli bir perspektif olarak yorumlanabilir. Nietzsche'nin soyut felsefi argümanlar üzerinden değil de bizzat felsefeyi icra eden şahıslar üzerinden bir tartışma yürüttüğü göz önünde bulundurulursa, Sokrates'e ilişkin bu aşırı sayılabilecek ilgi daha anlaşılır hale gelir.

Peki, Nietzsche'ye göre Sokrates kimdir? Neyi temsil eder? Sokrates'in temel bir problem olarak ele alındığı Nietzsche'nin eserlerinden hareketle bu sorulara cevap verecek olursak; örneğin Nietzsche'nin felsefi kariyerini başlatan 1872 tarihli *Tragedya'nın Doğuşu*'nda, Sokrates Antik Yunan'daki trajik kültürün "ölümüne" sebep olan temel itki olarak ortaya konulur (KSA 1, 87; GT 12). Nietzsche'nin iddiasına göre Sokrates'in Euripides üzerinde yol açtığı etki, Yunan tragedyasının anlamını bütünüyle değiştirmiştir. Sokratik güdü ile eserlerini meydana getiren Euripides, tragedyanın Aiskhylos ve Sophokles'teki şeklini, içeriğini ve her şeyden önce varoluş amacını kökten sarsmıştır. Bu durum ise sadece tragedyanın yok olup gitmesi manasına gelmez, fakat çok daha önemlisi bir kültürün, diğer bir deyişle "varoluşun değerine ve anlamına" ilişkin bir perspektifin yok olması anlamına gelir. Bu ise insanın yaşama, yeryüzü ile kurduğu bağın radikal bir değişime uğradığını göstermektedir. İşte bu bağda meydana gelen köklü değişimin ortasında, Nietzsche'ye göre (en azından *Tragedya'nın Doğuşu*'nu yazan Nietzsche'ye göre) Sokrates durmaktadır. Sözü edilen bu köklü "değişim" aynı zamanda felsefenin de rasyonel, teorik ve diyalektik bir faaliyet olarak kültür sahnesine çıkmasını ihtiva eder. Bu da, bildiğimiz anlamda Batı felsefesinin bu değişim içerisinde kökleğine işaret etmektedir. Nietzsche işte bu değişimi Sokrates ile birlikte anlamaya çalışmaktadır. O halde yapılması gereken şey Sokrates üzerinden Yunan dünyasında meydana gelen bu kültürel değişimi anlamlandırmaktır.

Tragedya'nın Doğuşu'nda, Antik Yunan'da meydana gelen bu kültürel sarsıntının izlerini süren Nietzsche; tragedya sanatının ortaya çıkışı meselesi ekseninde trajik insanın yaşama kurduğu bağı görünür kılmak ister. Çünkü Nietzsche bu kitabını yazdığı dönemde, artık kaybolduğuna inandığı bu bağın; modern dünyanın yaşamakta olduğu kültürel, insani ve felsefi krizin çözülmesi noktasında son derece önemli olduğuna ilişkin bir inanç beslemektedir. Bu anlamda Yunan trajik kültürü Nietzsche için ayırt edici bir öneme sahiptir. Ona göre bu dönemde Yunanlılar nasıl yaşayacaklarını bilen insanlar olarak karşımıza çıkarlar, onlar *derin* bir şekilde *yüzeyde* kalmayı başarmışlardır (KSA 3, 352; FW, *Vorrede zu zweiten Ausgabe* 4). Dahası Nietzsche'nin gözünde trajik dönemde Yunanlılar, yaşamı ve varoluşu haklı çıkaracak bir kültürel ortam yaratmayı mümkün kılmışlardır. Bunun en önemli göstergesi, bizzat bu kültürün bir ürünü olarak ortaya çıkan tragedya sanatının, insanın yaşama kurduğu

trajik bağı açığa çıkarmasıdır. Tragedya sanatı bu kültürün bir yansıması olarak “trajik insanın” yaşamın kendisiyle nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu ve varoluşun değerine ilişkin nasıl bir değerlendirme sunduğunu bize belli etmektedir. Nietzsche’ye göre bu yüzden tragedyayı meydana getiren unsurların açığa çıkarılması, bu trajik kültürün, varoluşun değerine ilişkin yorumunu bize gösterecektir. Nietzsche tragedyanın doğuşuna yönelik bir soruşturma gerçekleştiriyormuş gibi görünmesine rağmen aslında bir “insan tipinin” yaşamı değerlendirmesi olgusuna bakmaktadır. Yani burada Nietzsche için esas mesele, trajik dönemde Yunanlıların hayatı ve varoluşu nasıl haklı çıkardıklarıdır. Bu manada Nietzsche’nin *Tragedya’nın Doğuşu*’daki esas motivasyonu, sıradaki soruları yanıtlamaktır: Yunanlılar yaşamın anlamsızlığı sorunsalını nasıl aşabildiler? Acının, çaresizliğin üstesinden gelebilecek kültürü nasıl kurabildiler? Dolayısıyla Nietzsche, metnin arka planında esasında, insanın yaşamla kurduğu özel bağı inceler. Nietzsche daha önce görmüş olduğumuz gibi, felsefenin esas görevini yaşamın ve varoluşun haklı çıkarılması olarak belirler. Felsefe bir etkinlik olarak, ona göre günümüzde bu amacından uzaklaşmıştır. Bu yüzden Nietzsche’nin yaptığı gibi, felsefeye yeni bir başlangıç verilmek isteniyorsa; yaşamı, olan biten her şeye rağmen haklı çıkarmayı başarmış ya da en azından bunu denemiş olan Yunanlılara ilişkin bir sorgulama gerçekleştirilmelidir. İşte bu yüzden Nietzsche Yunanlıların, trajik dönemde yaşamla kurdukları bağı aydınlatmak ister ve bunu, tragedya sanatı üzerinden gerçekleştirmeyi amaçlar.

Tragedya Nietzsche’ye göre, bu sanat için temel teşkil eden fakat neticede özlerinde karşıt olan iki dürtünün bir aradalığı ile mümkün olmuştur. Bu iki zıt sanatsal dürtünün bir arada bulunuşu tragedyanın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Nietzsche’ye göre bu iki temel sanatsal yönelim Apollon ve Dionysos tanrılarına dayanır. Yunan insanı ve sanatçısı; varoluşa ve bir bütün olarak yaşamın kendisine, bu iki tanrının bir araya getirilmiş perspektifinden baktığından, yaşama ve varoluşa yönelik tarihte pek de rastlanılmayan özgünlükte olumlu olan bir değerlendirme olanağına sahip olmuştur. Peki, bu karşıt olan bu iki tanrısal dürtü neyi temsil eder ve onların bir araya gelmeleri neyin mümkün olmasını sağlamıştır?

Nietzsche’ye göre Apollon ve Dionysos tanrıları Yunanlılar tarafından sırasıyla düş görme (*träumen*) ve kendinden geçme (*rausch*) edimleri ile algılanır (KSA 1, 26; GT 1). Buna göre Apollon, düş görme ve akılsal ışığın tanrısı olarak insanı; deneyim dünyası içindeki çokluğa, nedenselliğe sevk eder ve de sonuç olarak içinde yaşadığımız bu dünyanın mevcut haliyle bize görünmesine olanak tanır. Fakat bu aynı zamanda, Apollon’u, insanın acı ve haz arasında seyreden yaşantısından sorumlu

kılar. İnsanın görünüşler dünyasındaki varoluşuna hükmeden Apolloncu güdü; biçimler, şekiller, görünüşler, renkler ve ışık içerisinde dünyaya bir görüntü verir. Yarattığı imgelerle yaşamın kendisini, “görünen bir düşe” dönüştüren Apolloncu dürtü aynı zamanda görünüş dünyasının rasyonel, akledilebilir ve hesaplanabilir olmasını mümkün kılmaktadır. Bu imgeler içinde, adeta insanın bir birey olarak var olmasını mümkün kılan bireyselleşme ilkesini (*principium individuationis*) yöneten Apolloncu güç, bu bakımdan esasen plastik sanatların da temelinde yer alır. Fakat Apolloncu bu itki, görünüşün ötesinde ayrı bir gücün ve gerçekliğin daha olduğunu ima eder. İşte bu gerçeklik, tanrı Dionysos tarafından yönetilir.

Dionysosçu güdü, Apollon ile karşıtlık oluşturacak şekilde kendinden geçmenin, sarhoşluğun, akıl dışılığın dürtüsü olarak kendisini gösterir. Apolloncu dürtü eğer düş gören insan için bir Maya perdesi işlevi görüyorsa, Dionysos işte bu perdeyi parçalayan ve her türlü bireyselleşmeyi -ve bununla birlikte her tür akılsallığı- bir esrime ile yıkıp geçen itkiyi simgeler (KSA 1, 29; GT 1). Bu anlamda Dionysos, görünüş dünyası içerisinde acı ve haz arasında savrulan bireyin her türlü epistemolojik ve ontolojik tecrit edilmesini aşarak, onu tüm insanlarla bir kader birliği içerisinde bir araya getirir. Buna göre bireyselleşmenin, çokluğun, nedenselliğin, acı ve hazzın sadece birer görünüşten ibaret olduğunu dile getiren Dionysosçu itki, herkesin ve her şeyin ortak bir kökene sahip olduğunu haykırarak bireysel acının üstesinden gelir. Dionysosçu etki kendisini en iyi şekilde müzikte göstermektedir. Bir coşkunluk, tinsel boşalım ve akıl dışı bir güç olarak Dionysos herkesi, Nietzsche'nin “İlk-Bir” (*Ur-Einen*) adını verdiği ortak bir birleştirici ilkeye bağlar. Böylece Apollon'un görünüşler dizisinde bir köle olan insan, Dionysos'un akıl dışı coşkunluğunda özgürlüğüne kavuşur (KSA 1, 29; GT 1). Kişinin maruz kaldığı özünde anlamsız olan acılar, nihayetinde bir esrime ve kendinden geçme ile daha üst ve ortak bir gerçekliğe bağlanır.

Nietzsche'nin bu ilk döneminde, yoğun bir biçimde Schopenhauer'ın etkisi altında olduğu aşikârdır. Bu anlamda *Tragedya'nın Doğuşu* başarısız bir deneme olarak okunabilir. Nietzsche'nin kendisi de, kitaba 14 yıl sonra yazdığı ön sözde bunu kabul eder gibi görünmektedir (KSA 1, 14-15; GT, *Versuch einer Selbstkritik* 3). Fakat burada kitabın önerdiği çözüm, özgün olmaktan uzak olsa dahi, amacı hala özgün bir Nietzscheci düşünceyi içermektedir: Bu amaç: “Varoluşun haklı kılınması ya da olumlanmasıdır”. Bu yüzden Nietzsche kitap boyunca esasında şu soruya yanıt arar: İnsan varoluşu; yeryüzünde olup biten her şeye rağmen nasıl haklı çıkarılabilir?

Bu temel düşünce ve soru Nietzsche'nin bütün bir felsefe kariyerine damgasını vurmuştur. Nietzsche'nin felsefeden beklediği şey, bu sorulara tatmin edici bir yanıt vermektir ve *Tragedya'nın Doğuşu*'nda önerdiği çözüm, her ne kadar tatmin edici olmasa da Nietzsche'nin cevaplamayı umduğu soru orada en güçlü biçimde kendisini duyurmaktadır. *Tragedya'nın Doğuşu*'nu kayda değer yapan unsur işte tam da burada yatmaktadır. Nietzsche'nin bütün bir felsefi kariyerine yön veren sorular daha *Tragedya'nın Doğuşu*'ndan itibaren görülebilir haldedir. Yunanlılar yaşamı olumlamayı, varoluşu haklı çıkarabilmeyi nasıl başarabilmişlerdir? İşte kitap ancak bu soru ekseninde okunduğunda bizim için bir önem kazanmaktadır. Bu sebeple Nietzsche, tragedya sanatının doğuşuna yol açan iki temel ve birbirine zıt itkiyi, yani Apolloncu ve Dionysosçu itkiyi, bir birliktelik şeklinde ortaya koyarken esasında aklında sadece "varoluşun haklı kılınması" sorununa bir çözüm bulmak vardır. *Tragedya'nın Doğuşu*'nda Nietzsche; Yunanlıların böylesi bir çözümü, en azından trajik dönemlerinde hayata geçirdiklerini düşünür.

Nietzsche'ye göre Yunanlılar iki zıt dürtüyü bir araya getirecek perspektife ulaşmışlardır. Bu özellikle Aiskhylos ve Sophokles'in tragedyalarında bizler için görünebilir haldedir. Tragedyanın bir sanat olarak ancak Apolloncu ve Dionysosçu dürtülerin bir araya gelmesi ile ortaya çıkabildiğini düşünen Nietzsche, trajik kültürün varoluşu haklı çıkaracak bir değerlendirme sunduğunu bize göstermektedir. Dahası hem Apollon hem de Dionysos, tragedyadaki etkiye yol açabilmek için birbirine ihtiyaç duymaktadır. Hikâye, içerik, kahramanların bireysel serüvenleri ve esasında bütün bir sahnenin yaratılışı ancak Apollon'un şekil verici, hesaplayıcı, imgesel, bireyselleştirici dürtüsü ile mümkün olurken; koronun devreye girmesi ve tinsel boşalımın sağlanarak insanlararası bir kader birliğine varılması ancak Dionysos'un akıl dışı esrimesi ve sarhoş edici kendinden geçişi ile mümkün olmaktadır.

Böylelikle Nietzsche'nin gözünde Yunan tragedyasını, her zaman yeniden Apolloncu bir imgeler dünyası aracılığıyla boşalan Dionysosçu koro olarak anlamak durumundayız. Tragedya, sırf bir Apolloncu görünüşten kurtulma değildir; tam tersine, bireyin parçalanması ve *İlk-varlıkla (Ur-sein)* bir olmasını ortaya koymaktadır. Nietzsche'nin gözünde, deneyimlediğimiz sahne ve sahneye ait her şey (ve diğer anlamda yaşadığımız yaşamın bütünü) hep Apolloncu birer icat olmasına rağmen, müzikle ve Dionysosçu koro ile birlikte aslında sahnenin (ve de bütün bir yaşamın) bu İlk-varlığın cisimleşmesinden ibaret olduğunu idrak ederiz (KSA 1, 62; GT 8). Bu tarz bir idrak ediş bizi her türlü acıdan, ızdıraptan ve de yalnızlıktan özgür kılar. Yaşamın kendisi ve bütün bir varoluş; Apolloncu açıdan bakıldığında bir haksızlık, adaletsizlik ve

de isyan edilesi bir olgu olarak kendisini pek ala gösterse de, diğer yandan tüm acı, tüm adaletsizlik, tüm haksızlık ve de isyan; sonuç olarak İlk-varlıkla *bir olduğumuzda*, herkesin aynı kaderde birleştiğini algıladığımızda bütünüyle buhar olup kaybolacaktır. Böylece Nietzsche'nin çarpıcı bir şekilde vurguladığı gibi "varolan her şey, hem haklı hem de haksızdır ve her ikisinde de eşit ölçüde haklılandırılmıştır. Budur senin Dünyan!"(KSA 1, 71; GT 9). Nietzsche'ye göre biz bu durumu özellikle Sophokles'in *Oidipus Kolonos'ta* isimli tragedyasında ve Aiskhylos'un *Zincire Vurulmuş Prometheus* tragedyasında görebiliriz. Hem Oidipus hem de Prometheus tüm zekâlarına, becerilerine ve kahramanlıklarına karşın inanılmaz derecede yoğun acılara maruz kalırlar. Yaşam her ikisine karşı acımasızca ve adaletsizce davranıyor gibi görünmektedir. Trajik birer kahraman olarak her ikisi de esasında insanın yaşam karşısındaki çaresizliğini ve yalnızlığını simgelemektedir. Peki, o halde onların varoluşu nasıl haklı çıkarılabilir? Tragedyada, bu kahramanlara yönelik var olan acımasız senaryo, yani yaşamın kendisi, bir şekilde haklı kılınmalıdır. Aksi takdirde her insani çaba, amaç ve niyet bütünüyle *boşuna* olacaktır. Tüm acılar haklı kılınmalıdır. İşte bu noktada koro ile birlikte Dionyosçu dürtü devreye girer.

Senaryonun acımasızlığına rağmen, neticede koro devreye girdiğinde Nietzsche'ye göre Dionyosçu mit hem Oidipus'a hem de Prometheus'a bir teselli ve kurtuluş sunar. Dahası bu akıl dışı mit bir çöşkunluk ve kendinden geçiş ile beraber; kahramanın eylemlerini ve bu eylemin tüm sonuçlarını haklı kılar. Onları bir kader birliği içinde bir araya getirerek onlara Dionyosçu adaleti sunar. Nietzsche'ye göre tragedya sadece bir örnekten ibaret olmayıp, trajik dönemde doğrudan Yunan insanının yaşama yönelik takındığı tutumu yansıtır. Oidipus ve Prometheus'un birer kahraman olarak Dionyosçu mitte özgürleşmesi bizzat tragedyanın bir izleyicisi olan insanın özgürleşmesi anlamına gelir.

Fakat Nietzsche'ye göre Yunan dünyasında meydana gelen radikal bir dönüşüm, Apollon ve Dionyos birlikteliğine dayanan trajik dönemi sonlandırmış ve tragedyanın anlamını kökten değiştirmiştir. Bu değişim Nietzsche'ye göre özellikle Euripides'in tragedyalarında takip edilebilir. Euripides'in amacı tragedyadan Dionyosçu akıl dışı öğeleri temizlemektir. Yunan tragedyaları uzunca bir süre sadece Dionyosçu acıları konu edinmiştir. Euripides'e kadar Prometheus ve Oedipus gibi başlangıçtaki kahramanlar sadece onun birer maskesidir. Onların bireysel birer kahraman gibi görünmesinin sebebi daha önce de söylendiği gibi Apollon'dur. Oysa bu kahraman görünüşünün ötesinde aslında Dionyos'un ta kendisi yer almaktadır (KSA 1, 71; GT 10). Mitosun kendisi, böylece tragedyaya ile beraber en derin ve güçlü

konumunu kazanır. Ne var ki Euripides Dionyosçu öğeleri tragedyadan kapı dışarı ettiğinde esasında sadece tragedyanın değil, yaşama ilişkin bir perspektifin de sonunu getirmiştir. Nietzsche'nin deyişi ile aslında Euripides Dionyosu terk ettiğinde, Apollon da Euripides'i terk etmiştir (KSA 1, 75; GT 10). Çünkü tragedyanın özünde, hem Apollon hem de Dionyos birbirini gerektirmektedir. Nietzsche'ye göre birisinin ortadan kalkması, diğerinin de anlamını bütünüyle değiştirir.

Peki, Euripides neden Dionyosçu miti tragedyadan kovmak istemiştir? Euripides'e bu fikri veren ve onun düşüncesini şekillendiren kişi, Nietzsche'ye göre Sokrates olmuştur. Hatta Nietzsche bir adım daha ileri giderek Euripides'in sadece bir maske olduğunu ve arkada konuşanın her daim Sokrates olduğunu ileri sürer (KSA 1, 83; GT 12). Onun gözünde artık savaş halinde olan Dionyos ile Sokrates'tir. İşte tragedyaya tam da bu savaş ve karşıtlık içerisinde yok olup gitmiştir.

Euripides tragedyalarını oluştururken "güzel olan bilinçli olandır" düsturu ile hareket eder. Bu ise Nietzsche'ye göre Sokratik "iyi olan akla uygun olandır" düsturu ile mutlak anlamda paraleldir. Sokrates ancak akledilebilir ve kanıtlanabilir olan şeyin iyi, güzel ya da erdemli olabileceğini ilan ettiğinde aslında bütün bir trajik kültürün ve Apollon ile Dionyos birlikteliğine dayanan tragedyanın sonunu getirmiştir. Çünkü Sokratik iddia ile tragedyaya yönelen Euripides doğal olarak akıllı, bilinci, bilgiyi ve de farkındalığı simgeleyen Apollon'u baş tacı etmiş ve akıl dışı, esrik öge olan Dionyos'u saf dışı bırakmıştır. Tragedyayı tamamen Apolloncu öğeler üzerinde inşa etmeye çalışan Euripides tragedyanın bütün mitik öğesini yok etmiş ve onu rasyonel bir sanat etkinliğine indirgemıştır. Fakat tragedyadaki Apolloncu etki, ancak Dionyos ile birlikte anlam kazandığından, neticede Euripides amaçladığı gibi tragedyaya sanatını Apollon'da temellendirmeyi de başaramamıştır (KSA 1, 85; GT 12).

Sokrates ile birlikte bilinçli bilmeye ve rasyonelliğe yapılan vurgu ve neticede sadece bilinçli olanın değerli, iyi, güzel ve erdemli olarak kabul edilmesi; trajik kültürün ve de varoluşa ilişkin bir tür değerlendirmenin sonunu getirmiştir. Sokrates ile beraber yeni bir tür insanın dönemi başlar Nietzsche'ye göre. Bilinçli bilgiye değer veren kuramcı insan tipi böylece Sokrates ile birlikte tarih sahnesine gelir ve bu tip, Batı dünyasının filozofu, bilim adamı, sanatçısı vs. olur. Özellikle Aiskhylos'un neredeyse akıl dışı bir esrimeye dayanan mitsel yaratımı kaybolurken, diğer taraftan hesaplayıcı ve her şeyi son raddeye kadar bilmek isteyen bir anlayış bütün bir kültür dünyasına hâkim olmaktadır.

Nietzsche'nin gözünde Sokrates bilinçli bilgiye aşırı bir değer vererek, içgüdüsel eylemin- ki tragedya neredeyse bilinç dışı esrik bir içgüdü ile yaratılır- sonunu getirmiştir. Sokrates Atina'nın önde gelen kişileri ile gerçekleştirdiği konuşmalarda dehşetle fark etmiştir ki, hiç kimse yaptığı işin esasen bilincinde değildir. Kimsenin kendi edimleri üzerinde derinlikli bir kavrayışı yoktur. Herkes neredeyse *içgüdüsel* bir biçimde eylemektedir ve bu durum Sokrates'e kabul edilemez görünmüştür. Ona göre bilincin eksik oluşu varoluşsal bir hatadır ve bu hata derhal düzeltilmelidir. Kavrayış yoksunluğuna katlanamayan Sokrates bu eksikliği gidermek için *içgüdüsel eyleme* adeta diyalektik bir savaş açmış ve bu tarz bir varoluşu düzeltmeye gitmiştir (KSA 1, 89; GT 13). Sokratesçi bu eğilim, tragedya'yı yok ettiği gibi aslında ciddi bir biçimde dönemin etik kavrayışını da çürütmüştür. Mevcut varoluşun bu haliyle eksik, hatalı ve değersiz olduğunu düşünen Sokrates, böylelikle yaşam karşısında adeta bir yargıç rolünü üstlenmiştir.

Sokratesçi eğilimin temelinde Nietzsche'ye göre Sokratik *daimon* yer almaktadır. Sokrates bizim için ancak bu *daimonda* somutlaşır; çünkü neticede onun edimlerinin, söylemlerinin ardında esasen bu *daimon* bulunur ve konuşur. *Daimon* Sokrates'in içsel tanrısal sesi ve sezgisidir, yani adeta onun karakteri ve kişiliğidir. Sokrates'in bütün değerlendirmelerine yön veren unsur işte bu *daimondur*. Bu aslında, tıpkı daha önce yukarıda vurgulandığı gibi, Nietzsche'nin felsefi sistemlerin ardındaki kanlı canlı somut insanı ortaya dökme çabasını imler. O, devasa düşünce sistemlerinin ardındaki karakteri ya da buradaki deyişi ile *daimonu* görünür kılmak ister. Peki, ne yapar Sokratik *daimon*?

"Bu ses her seferinde onu bir şey *yapmaması* konusunda uyarıyordu. İçgüdüsel bu bilgelik bütününü kural dışı olan bu yaratılıştaki, bilinçli bilgiyi zaman zaman engellemek için kendisini gösteriyordu. Bütün üretken insanlarda içgüdü, yaratıcı-olumlayıcı kuvvetken ve bilinç ise eleştirel ve engelleyici bir uyarıcı olarak işlev görürken; Sokrates söz konusu olduğunda içgüdü eleştirici, bilinç ise yaratıcı olur- gerçekten *per defectum* ortaya çıkan bir canavarlık!" (KSA 1, 90; GT 13).

Nietzsche, alıntıda da görüldüğü üzere Sokrates'te içgüdü ile bilincin işlevsellik bakımından yer değiştirdiğini ve bunun da bütününü bir "canavarlık" doğurduğunu ileri sürmektedir. Nietzsche daha sonra Sokrates'teki bu durumun sağlıksız bir belirti olduğunu ileri sürecek ve felsefenin işte bu "sağlıksız" karakterde köklendiğini iddia edecektir. Nietzsche'ye göre Sokrates sorunu nihayetinde Sokrates'in kişiliğinde düğümlenen bir sorundur ve yapılması gereken şey Sokratesçi bu eğilim ve tavrı aydınlatmak ve gerektiğinde karşıt bir tavır, eğilim ileri sürmektir. Sokrates sahip olduğu

bu kişilik ve tavır ile esasen Batı felsefenin de temellerini atmıştır. Nietzsche'ye göre bilincin, farkındalığın ve neticede aklın ön plana çıkarılmasının ve gerçeklik karşısında nihai yargıç ilan edilmesinin başlangıcında Sokrates durmaktadır. Göreceğimiz gibi Nietzsche işte bu başlangıcı değiştirmek ve felsefeye yeni bir yol haritası belirlemek istemektedir.

Sokrates'in tragedyada gördüğü akıl dışı öğeler onu dehşete düşürmüştür. Tragedya'nın Aiskhylos'ta sahip olduğu Dionysik yapı her türlü neden-sonuç ilişkisini, mantıksal çıkarım edimini saf dışı bırakır. Oysa tam da bunlar Sokrates'in noksan olarak gördüğü ve nihayetinde düzeltmeye çalıştığı şeylerdir. Tüm bu Sokratik dürtü neticede, bilinçli *bilmeye* dayalı bir toplumsallığın doğmasına sebebiyet vermiştir. Ondan aldığı etkiyle Platon ise tragedyayı, görünüşler dünyasının bile altında yer alan en değersiz ve kıymetsiz bilme türü olarak ilan etmiştir (KSA 1, 93; GT 14).

Sokrates'in etkisi özellikle felsefi düşünme tarzı üzerinde belirleyici hale gelmiştir. Her şeyin sav ve karşı sav diyalektiğinde konumlanmasını gerektiğini düşünen Sokrates adeta mantıksal çıkarımın ve akıl yürütmenin şampiyonu olmuştur. Akla ve onun mantıksal işlevine duyulan bu sonsuz güvende kuşkusuz bir iyimserlik ögesi bulunur. Her şeyin; akli yöntemlerle, mantıksal araçlarla çözümlenebileceğini düşünen bu Sokratik eğilim neticede ahlakın, yaşamın ve mutluluğun kavrayış gücüne dayanması gerektiğini ileri sürer. Erdemin bilgi olduğunu ve ancak bilgisizlikle yitirileceğini savlayan Sokrates, sonuçta sadece erdemli, yani bilgili olan kişinin mutlu olabileceğini iddia eder. Böylece erdemin, yani insanı insan yapan şeyin kesinlikle akıl olduğu düşünülür. Selametın, ancak akla yönelmekle bulunabileceğini iler süren Sokrates, sonuç olarak bilinçli bilmeye sonsuz bir güven duymaktadır. Tam da bu güven Nietzsche'ye göre Sokrates'i, dünya tarihi denilen şeyin bir dönüm noktası ve ani değişmesi olarak ortaya koyar (KSA 1, 100; GT 15). Çünkü daha önce görülmeyen bir varoluş biçimi, yani bir insan tipi Sokrates'le birlikte kendisini göstermektedir: Kuramcı tip veya teorik insan ya da bilim adamı olarak adlandırılabilir bu tiple birlikte Nietzsche'ye göre yeryüzünde yeni bir *kuruntu* doğmuştur. İlk olarak Sokrates'in şahsında cisimleşen bu kuruntu; bilincin ya da düşüncenin neden-sonuç kategorisini kullanarak varoluşun en temel noktalarına kadar ulaşılabilirliğini ve bilinebileceğini ileri sürer. Bununla da kalmayarak, mantıksal akıl yürütme ile gerektiğinde varoluşun düzeltebileceği de düşünülür (KSA 1, 99; GT 15).

Bu yaklaşımın çok daha vahim sonuçları olmuştur. Varoluşun mutlak olarak akli bir biçimde kavranabileceğine ilişkin kuruntu ve bunun insan mutluluğu ve selameti

açısından zorunlu olduğuna ilişkin Sokratik iddia böylece hakikatin kutsanmasına ve geri kalan her şeyin de ikincil önemde kalmasına sebebiyet vermiştir. Sokrates'in hakikat uğruna bilerek ölüme gitmesi, adeta kutsal bir filozof davranışı olarak efsaneye dönüşmüştür. Öyle bir efsane ki onun neticesinde filozoflar, hakikati ne pahasına olursa olsun bulmak durumunda olan kişiler olarak görülmeye başlanmışlardır. Hatta yaşamın kendisi bile, hakikat uğruna kurban edilebilecek bir şeye dönüşmüştür.

Böylece Nietzsche'nin gözünde, Sokrates'in akıl dışı olana, içgüdüsel olana, esrik olana karşı vermiş olduğu mücadele teorik insanın ve de esasında hakikat peşinde koşan filozof tipinin doğuşuna yol açmıştır. Sonuçta bu tip tarafından icra edilen Batı felsefesinin yönelimi daha en baştan kendisini belli etmektedir. O her şeyden önce bir hakikat araştırması olarak ortaya çıkar. Nietzsche'nin felsefeye yeni bir başlangıç vermek suretiyle değiştirmek istediği şey, Batı felsefenin temelinde yer alan bu koşulsuz hakikat istemidir. Fakat Nietzsche'nin bunu yapabilmesi için, her şeyden önce bir tip olarak Sokrates'in yaşamla kurduğu bağı daha köklü bir şekilde açığa çıkarmalıdır. Çünkü Nietzsche'ye göre, Sokrates tam da yaşamla kurduğu sağlıksız ilişki neticesinde mantığa, akla ve de bilinçli bilmeye öncelik tanımaktadır. Nietzsche her ne kadar *Tragedya'nın Doğuşu*'nda henüz Sokrates'in yaşamla kurduğu ilişkiyi derinlemesine inceleyemese de, bu eserde biz ileriki dönemlerde ortaya çıkacak olan temel düşüncenin nüvelerini görmekteyiz.

Zaten neticede *Tragedya'nın Doğuşu*'nda Nietzsche'nin esas hedefi Sokratik tipe beraber yitip gitmiş tragedyayı yeniden canlandırabilmektir. O halde Nietzsche, Sokrates'i kendisine rol model olarak alan kültürel ortamdan hiç de hoşnut değildir. Ancak Nietzsche'nin, bu Sokratik tipi örnek alan ve onu adeta bir rol model olarak gören Batı'nın kültürel yapısına (ki Nietzsche ona İskenderiye kültürü demektedir) ilişkin temel hoşnutsuzluğu, esasında bu kültürün varoluşu açıklarken sadece akli olana başvurması noktasında yatmaktadır. Fakat Nietzsche'nin gözünde 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde "varoluşun kendisini anlamak" için İskenderiye kültürünün kullandığı rasyonel yöntemler artık tümüyle tükenmiştir.

Tragedya'nın Doğuşu'nda Nietzsche, 2500 yıldır hüküm süren Sokratik insanın artık "varoluş meselesi" söz konusu olduğunda bütünüyle cevapsız kaldığını çünkü neticede aklın sınırlarının sonuna kadar zorlandığını savlamaktadır. Akıl gidebileceği yere kadar gitmiş ve son sınırlarına ulaşmıştır, böylece söyleyebilecek yeni ve daha derin olan bir şeyi de kalmamıştır. Rasyonalite, mantıksal sonuçlarını sonuna kadar çıkarsayarak artık kendisini tüketmiştir. İskenderiye kültürü Nietzsche'nin deyişi kendi

kuyruğunu ısırarak üzere olan bir yılanı dönmüştür. Akıl kendi sınırlarını görmeye başlamıştır, böylece kuramcı insan tipi de, yol açtığı sonuçlardan dehşete kapılmak üzeredir. O adeta bir kopuşun eşiğindedir. Bütünüyle üzerine yaslandığı akıl ilkesi artık ona bir cevap veremez olmuştur. Artık şunu duyumsar bilim ilkesi üzerine inşa edilmiş bir kültür: Mantıksız olmaya, yani kendi açtığı sonuçlardan kaçmaya başladığında yok olması gerekmektedir ve bütün bir Batı kültürü (İskenderiye kültürü) bu anlamda bir kriz içerisindedir. Nietzsche, bu kültür yapısının mantıksal sonuçlarını bütünüyle çıkarsadığını ve sonlandığı düşünür. Nietzsche *Tragedya'nın Doğuşu*'nda işte bu yüzden tragedyanın yeniden canlandırılması gerektiğini düşünür. Bu, kültür dünyasının kurtuluşu için Nietzsche'nin o zamanlar önerdiği tek çözümdür.

Nietzsche için "tragedya yeniden nasıl doğabilir?" sorusu tam da bu bakımdan önemlidir. Bilinçli bilginin sınırlarına varıldığında atılacak bir sonraki adım, bizi tekrardan mite, akıl dışına ve Dionysos'a götürecektir. Ancak böylesi bir adım neticesinde akıl ve akıl dışı olan (Apollon ve Dionysos) yeniden bir araya gelerek yeniden "varoluşu haklı çıkarabilir". Belki de akıl ancak kendi sınırlarını keşfettiğinde bir "akıl dışına" duyduğu ihtiyacı idrak edebilir. Nietzsche bu işte bu sebeple aklın sınırlarına gelindikten sonra bir adım daha atılmasını ve böylece trajik olana yeniden dönülmesini talep eder. Bu adımı atmak için Nietzsche, Richard Wagner'in müziğine işaret eder. Ona göre Richard Wagner'in müziği ile kültür dünyası yeniden Antik Yunan'daki trajik yapıya bürünecek ve böylece kaybolmuş olan Apollon ve Dionysos birlikteliği yeniden sağlanacaktır. Neticede insan varoluşu Wagner'in sanatıyla yeryüzünde yine haklı bir şekilde var olabilecektir.

Sokrates'e ilişkin çözümleme *Tragedya'nın Doğuşu*'nda bir taraftan önemli ve ufuk açıcı diğer taraftan ise tamamlanmamış ve yetersiz olarak görünmektedir. Daha sonra kendisinin de fark ettiği gibi Nietzsche'nin *Tragedya'nın Doğuşu*'nda Sokrates'e ilişkin gerçekleştirmiş olduğu analiz çoğunlukla tek taraflı ve sığ kalmaktadır. Orada Sokratik tipin içgüdü ve esrime karşısında bilinçli bilmeyi, farkındalığı ve akli ön plana çıkarması Nietzsche tarafından amansızca eleştirilir, çünkü Nietzsche'ye göre varoluşun haklı çıkarılması söz konusu olduğunda *akıl, mantık ve neden-sonuç ilişkisi* yetersiz kalmaktadır. Batı kültürünün geldiği noktada bu açıkça fark edilebilir. Sokrates'in yarattığı kuruntu ile birlikte, "varoluşun kendisi" akıl, mantık ya da diyalektik yöntem ile açıklanabilir bir şeye dönmüştür. Ya da en azından böylesi iyimser bir illüzyon ortaya çıkmıştır. Oysa işte bu illüzyon (hakikatin en nihai noktasına kadar akıl tarafından ele geçirilebileceği illüzyonu) Batı kültürünün sonunu hazırlamıştır. Felsefenin ve neticede felsefenin belirlediği programda işlev gören diğer bilimlerin

(çünkü tüm bilimler şöyle ya da böyle felsefeden koparak ama bir anlamda da ona sadık kalarak- yani hakikat peşinde koşarak- ortaya çıkmıştır) kökeninde hep bu Sokratesçi kuruntu yer almaktadır. Nietzsche işte bundan dolayı *Tragedya'nın Doğuşu*'nda, bu illüzyona ve kuruntuya sebebiyet verdiği ve böylece Batı kültürünü yok oluşa götürdüğü için Sokrates'i mahkûm eder. Nietzsche'nin o günkü düşüncesine göre bu mevcut kültürel krize ilişkin yegâne çözüm: Yunanlılar'ın trajik dönemine Richard Wagner'in müziği ile dönmek ve böylece Apollon ile Dionyos'un dinamik birliğini yeniden tesis etmektir. Oysaki mesele, Nietzsche'nin daha sonra kavrayacağı gibi bundan daha derin ve köklüdür. Varoluşun haklı kılınması meselesi sadece Apollon ve Dionyos'un, ya da diğer bir deyişle sadece akılsal olan ile esrik olanın, bir araya gelmesi ile çözülemez.

Nietzsche'nin Wagner ve Schopenhauer'ın etkisi altında olduğu bu dönemde, adeta bir Yunan nostaljisine sahip olduğunu görmek çok zor değildir. Ne var ki Nietzsche, yaşamın ve varoluşun haklı çıkarılması meselesini; trajik döneme geri dönerek ve Apollon ile Dionyos arasında bulunduğunu varsaydığı birlikteliği yeniden canlandırarak çözmeye çalışması tatmin edici bir sonuç doğurmamıştır. Çok daha önemlisi Nietzsche'nin de fark etmiş olduğu üzere Sokratik tipin en önemli "hatası", akıl dışı olana karşılık olarak rasyonel olana ve mantıksal olana tutunması değildir. Nietzsche'ye göre Sokrates'in, içgüdü karşısında bilinçli bilgiyi seçmesi ve çok daha önemlisi içgüdüsel olanı bir eksiklik olarak görüp, akıl ile bilince fazlasıyla değer vermesi esas problemi teşkil etmez. Asıl mesele bu seçimin Sokrates tarafından neden böyle yapıldığıdır. Sokrates'i bilince, mantığa, neden-sonuç ilkesine sevk eden nedir? Sokrates neden her şeyden önce bunlara önem atfetmektedir?

Nietzsche'nin de göstermeye çalışacağı gibi Sokrates'in akıl dışı olan karşısında mantığı, bilinci ve rasyonel olanı seçmesi, esasında onun yaşam karşısında takındığı tavrın bir sonucudur. Bu anlamda Sokrates sadece teorik, kuramcı ve bilimci bir tip ya da karakter değildir. Çok daha önemlisi, Sokrates'in kuramcı ve teorik bir tip olmasına neden olan şey, Nietzsche'nin deyişi ile onun temelde çöküşe ait (*decadant*) bir tip olmasıdır. Sokrates temelde yaşam karşısında çöküntüye uğradığı için akla, bilince ve de mantıksal akıl yürütmeye kendisini teslim etmiştir. Dolayısıyla Nietzsche Sokrates'e ilişkin analizini *Tragedya'nın Doğuşu*'ndan daha ileriye taşımalıdır. Her şeyden önce Sokrates'in bir kişi olarak yaşam karşısındaki somut duruşu açığa çıkarılmalıdır. Nietzsche özellikle *Şen Bilim*'le birlikte ve sonrasında; Sokrates problemini, yaşam problemi ile birlikte ele alır. Bu anlamda Nietzsche, Sokrates'in yaşam karşısında aldığı tutumu ve takındığı tavrı aydınlatmaya çalışır. Göreceğimiz

gibi bu tavır aynı zamanda Batı felsefesinin üstlenmiş olduğu proje için son derece önemli olacaktır.

Şen Bilim'de Nietzsche, bir kişi olarak Sokrates'in yaşamın kendisine yönelik tutumunu somutlaştırmaya çalışır. Sokrates yaşamla nasıl bir ilişkiye sahiptir? Yaşam ve bir bütün olarak varoluş hakkında Sokrates'in nasıl bir yargısı ve de değerlendirmesi vardır? Nietzsche işte bu sorulara bir yanıt verebilmek için Sokrates'in hapisanede geçen son anlarını analiz eder. Sokrates baldıran zehrini içmiş ve ölmek üzeredir. Uzun bir süre sessiz kalan Sokrates nihayet son bir kez söz alır. Nietzsche bununla ilgili olarak *Şen Bilim*'deki 340 numaralı *Ölen Sokrates* başlıklı aforizmada şunları söyler:

Ölüm müydü, ya da zehir miydi, ya da inanç mıydı, ya da kötülük müydü?- Bir şey, o anda onun dilinin bağını çözdü ve o şöyle söyledi: 'Ah Kriton ben Asklepios'a bir horoz borçluyum'. Bu gülünç ve korkunç 'son söz', duymasını bilen kulaklar için şu anlama gelir: 'Ah Kriton, *yaşam bir hastalıktır!*' (KSA 3, 569; FW 340) .

Nietzsche'ye göre Sokrates'in ölmeden hemen önce son söz olarak, hekim ve iyileştirme tanrısı Asklepios'a bir horoz borçlu olduğunu söylemesi, Sokrates'in bir kişi olarak yaşam karşısında takındığı tavrı bize çok açık bir biçimde göstermektedir. Nietzsche'ye göre Sokrates'in hekim tanrısına borçlu olduğuna inanmasının sebebi, öldüğünde iyileşeceğini düşünmesidir. Buna göre Asklepios, Sokrates'in inancına göre öldüğünde onu iyileştirecektir (Leimbach, 2008: 290). Peki, hastalığı neydi Sokrates'in? Onun hastalığı bizzat yaşıyor olmasıdır, daha doğrusu yaşamın kendisi bir hastalıktır ve Sokrates yaşamdan ayrılıp ölüme doğru giderken iyileştiğini duyumsamaktadır. Nietzsche'nin yorumuna göre, Sokrates öldüğünde bir hastalık olan *yaşamdan* kurtulacaktır ve bu kurtuluşu sağladığı için Sokrates Asklepios'a minnet duymaktadır. Sokrates'in bilerek ve *neredeyse* kendi seçimiyle ölüme gitmesi, kuşkusuz yaşama çok da değer vermemesi anlamına gelir, ya da daha doğru bir şekilde ifade edersek diyebiliriz ki Sokrates yaşamdan *daha değerli* şeylerin var olduğuna inanır. Fakat Nietzsche bir adım daha atarak Sokrates'in, yaşamın kendisini bir hastalık gibi algıladığını ileri sürer. Sokrates nihayet öldüğünde, kendisini iyileştirdiği için Asklepios'a borçlanacağını düşünür. Nietzsche açısından Sokrates'in bütün kişiliği bu son sözlerde somutlaşır. O halde esasında Nietzsche'nin *Tragedya'nın Doğuşu*'nda iddia ettiği gibi Sokrates iyimser bir karakter değil, tam tersine o kötümser biridir. Onun iyimserliğinin, yani diyalektik bir yöntemle hakikate ulaşılacağı kuruntusunun altında, bu yaşamın esasında kötü, istenilmeyecek bir şey olduğu olgusu yatmaktadır. Çünkü dikkatle bakacak olursak şunu fark ederiz: Sokrates'in aradığı hakikat bu yaşamda ve dünyada elde edilebilecek bir şey değildir. Sokrates'in hakikati; duyduğüstü, yaşam üstü,

öte dünyacıdır. Bu Sokratesçi hakikat kavrayışı bile esasında bize Sokrates'in yaşamı ve içinde yaşadığı deneyim dünyasını küçük gördüğünü gösterebilir. Sokrates'in ölmeden önceki son sözleri, aslında rahatlıkla bu bakımdan malumun ilanı olarak da okunabilir. Sokrates işte tam da geçip gitmekte olan yaşamın ve varoluşun karşısında zayıf düştüğü ve çöküntüye uğradığı için akılcılığa yönelir. Yaşama ve yaşamın getirdiği acıya, gelip geçiciliğe ve evrensel bir anlamın eksikliğine katlanamayan Sokrates; saf bir mutluluğa, ezeli-ebedi bir gerçekliğe ve de evrensel olan hakikatlere yönelik bir *istem* sergiler ve işte tam da bu *istemin* kendisi o halde *yaşam karşıtı* olmak durumundadır. Çünkü yaşam ne ezeli-ebedidir ne de evrensel olan genel geçer anlamlar barındırır. Ezeli-ebedi olanı, mutlak ve evrensel olanı istemek, bunları barındırmayan yaşama ve varoluşa sırt çevirmek anlamına gelir ve tam da bu noktada Sokrates, varoluşun ona katlanamaz gelen özelliklerinden kurtulabilmek için akılcılığa dört elle sarılır. Çünkü neticede Sokrates akıl vasıtasıyla, gelip geçici olan deneyim dünyasında- yani diğer bir deyişle yaşamın kendisinde- yer almayan ezeli-ebedi ve öte dünyacı hakikatlere ulaşabileceğini düşünür. Akıl burada yaşamın kendisinden kaçmak, korunmak ve onun üstesinden gelmek için bir araca dönüşür. Böylece felsefe daha Sokrates'te ilk adımlarını atarken, yaşam-karşıtı öğeler tarafından beslenmiştir.

Sokrates'e ilişkin bu analiz ile birlikte Nietzsche aslında bütün bir Batı felsefesine hükmeden anlayışı da gün yüzüne sermektedir. *Tragedya'nın Doğuşu*'nda Nietzsche, Batı felsefesinin temelinde yer alan *akılcılığın* esasında Sokrates'e dayandığını göstermişti. Fakat durum bununla da kalmaz, çünkü Sokrates'in yaşam karşıtı duruşu da Nietzsche'ye göre bütün bir Batı felsefesine sinmiştir ve onu temelden belirlemiştir. Dahası felsefenin *akılcılığına* sebep olan şey işte tam bu yaşam-karşıtlığıdır. Hakikatin ele geçirilebileceğine ilişkin iyimser bir portre çizen Batı felsefesi, Schopenhauer'la birlikte bunun aslında bir maske olduğunu gizleyemez olmuştur ve kökeninde yer alan kötümserlik ve yaşam-karşıtlığı, artık tüm yönleriyle açık hale gelmiştir. Bu çıkarım, aslında Sokrates'e ilişkin Nietzscheci analizin bütün bir Batı felsefesine yansıtılması ile birlikte mümkün olmuştur. Sokrates'in sözde iyimserliği yaşama yönelik bir düşmanlığı gizlerken, bildiğimiz anlamda felsefenin insana verdiği umut da, arkasında bir yaşam düşmanlığı ve kötümserlik barındırır. Nietzsche'nin, kendi çağını nihilizm çağı olarak görmesi bu bakımdan hiç de şaşırtıcı değildir. Felsefe zaten özünde şimdiye dek nihilizmden başka bir şey vaaz etmemiştir ki! Nietzsche'ye göre kendi çağında olup biten, şimdiye dek gizli kalmış bu durumun en nihayetinde açık hale gelmesinden başka bir şey değildir.

Nietzsche'nin "derine" inme çabası ve dürtüsü burada son bulmaz. Sokrates'i didik didik etmeye devam eder. Yaşamı bir hastalık olarak algılayan Sokrates imgesi üzerine yoğunlaşan Nietzsche buna sebep olan temel unsuru bulma amacındadır. *Putların Alacakaranlığı*'nda *Sokrates Problemi* adlı alt başlıkta Nietzsche işte Sokrates'in yaşam karşıtı tavrının altında yatan esas nedeni göstermeye çalışır. *Putların Alacakaranlığı*'nda Nietzsche Sokrates ile ilgili olarak cevaplanması gereken iki temel soruyu gündeme getirir. Sokrates'in akıl=erdem=mutluluk öğretisinin ekseninde kendisini gösteren yaşam-karşıtı değerlendirmesi esasında neyin belirtisidir? Çok daha önemlisi, yaşama ilişkin bu Sokratesçi değerlendirme ve öğretisi Yunan dünyasında nasıl güç kazanmıştır ve bütün bir Batı kültürüne hâkim olmuştur?

Sokrates'in yaşama ilişkin hükmü üzerinden meseleyi yeniden tartışmaya açan Nietzsche, nasıl olup da yaşamın değersiz bir şey olup çıktığını anlamaya çalışır. Sokrates de dâhil olmak üzere tüm bilgiler yaşam hakkında "değmez" ya da "boşuna" değerlendirmesinde bulunmuşlardır. Nietzsche'nin gözünde Sokrates'in "son sözü" buna en iyi tanıktır. Ona göre Sokrates yaşamdan bıkmıştı. Peki, bunda hiç bir hakikat payı yok mudur? Yaşam gerçekten de "değmez" bir şey olamaz mı? Üstelik çoğunluk bu konuda hemfikir iken, yaşam pek ala olumsuz bir şey olabilir diye düşünülebilir (KSA 6, 67; GD, *Das Problem des Sokrates* 1).

Fakat Nietzsche, bir adım daha atmadan önce burada durmamızı ister. Nietzsche'nin iddiasına göre, yaşamın kendisi ile ilgili olarak nesnel bir hakikati dile getirdiğini iddia eden her söz, temel bir yanılgı içindedir. Nietzsche'ye göre yaşamın ve varoluşun kendisine ilişkin bir değerlendirmenin, mutlak bir hakikati ifade etmesi mümkün değildir, çünkü yaşama ilişkin bir değerlendirme sunan herkes, şu ya da bu biçimde bir *taraf* olmak zorundadır (KSA 6, 67; GD, *Das Problem des Sokrates* 2). O halde Nietzsche'ye göre yaşamı "dışarıdan" deneyimlemek ve *tarafsız* bir göz olmak, kişi için söz konusu değildir. Yaşamın total bir deneyimi, kişiyi hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan kesinlikle aşan bir durumdur. Kişi "tanrısal bir göze" sahip değildir ve bu bakımdan kişi, kesinlikle yaşam hakkında ya da varoluşun değeri hakkında nesnel ve mutlak bir yargıç olamaz. O hep yaşamın içerisinden, yaşama bakmak zorundadır. O daima zaten bir yaşam perspektifinden- bir pencereden- yaşamın kendisi değerlendirir. Kişi, bu bakımdan zaten hep yaşam-içinde koşullanmış olan bir varoluş içerisindedir ve bu koşullar kesinlikle onun dünyaya, yaşama ve varoluşa ilişkin yorumlarını kökten belirler. Diğer bir deyişle, daha önce yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi kişi, içselleştirdiği bir *değerden* hareketle varoluşu ve yaşamı değerlendirir. Dahası zaten değerlendirmesini mümkün kılan şey de bu *değerin*

kendisidir. Durum böyle olduğuna göre yaşam hakkında, en son hakikati dile getirdiğini iddia eden her söyleme şüphe ile yaklaşmak gerekir. Her söylem ve değerlendirme, bizzat o söylemi ve değerlendirmeyi mümkün kılan *değerin* izlerini taşır. Her defasında bu *değerlerden* yola çıkarak konuştuğumuz için, Nietzsche'nin dediği gibi daima bir taraf olmak durumunda kalırız. O halde Sokrates'in yaşam hakkındaki yargısı da mutlak ve değişmez bir hakikati dile getiriyor olamaz. En nihayetinde Sokrates'in yargısı da bir perspektiften, bir değerden hareketle kurulmuştur ve yaşam hakkında değişmez bir hakikati dile getirmek yerine, o esasen sadece bir değer bakış açısını ortaya koymaktadır. Peki, Sokrates ve bilge olarak kabul edilen kişiler o halde neden yaşam söz konusu olduğunda kötümser, yaşam-karşıtı olan bir *değerden* hareketle yaşamı değerlendirmektedir? Eğer Sokratesçi değerlendirmede bir hakikat payı yok ise ne vardır peki onda? Nietzsche şöyle yanıt verir:

“Burada her halükarda bir şey hakiki olmalı! Consensus sapientum (*bilgelerin görüş birliği*) hakikati kanıtlar.”- Hala böyle mi söyleyeceğiz? Buna hakkımız var mı? Biz şöyle yanıt veririz -“Burada her halükarda bir şey *hasta* olmalı”: Tüm zamanların bilgeleri, onları daha yakından bir görmeye çalışmalı! Onlar belki de ayaklarının üstünde artık sağlam duramıyor? Geç? Sallantılı? Dekadanlar? Bilgelik yeryüzünde artık bir karga gibi mi görünür, en küçük leş kokusunda heyecanlanan? (KSA 6, 67; GD, *Das Problem des Sokrates* 1).

Nietzsche'ye göre Sokrates'in yaşam karşıtı duruşunun altında Sokrates'in hastalıklı karakteri yatmaktadır. Bu yüzden Nietzsche Sokratik iddiada bir *hakikat* değil tam tersine bir *hastalık* bulmaktadır. Nietzsche'ye göre, sözüm ona bilge olan kişiler ve Sokrates ile Platon gibi filozoflar birer *çöküş* tipidir. Tam da bu yüzden onlar yaşamı, uzun süren bir hastalık olarak değerlendirmektedirler. Bu anlamda hem Sokrates hem de onunla birlikte öğrencisi Platon; Yunan asilliğinin bozuluşunu temsil eder. Yaşamsallığı ve hayatı coşkunluk içinde olumlamak yerine, olabildiğince soğuk bir akıl yürütmeyi ve *cansız* bir diyalektiği tercih eden Sokratik iddiada karşılaştığımız şey; yaşam karşısında duyulan büyük bir *acı* ve *çaresizliktir*. Yaşamdan dolayı *hasta olmak* ve neticede bizzat yaşamın kendisini bir *hastalık* olarak algılamak ve ruhun ölümsüzlüğünü çeşitli argümanlarla kanıtladıktan sonra beden ölmesiyle sonuçlanan bir kurtuluşa ermek...tüm bunlar Sokratik öğretinin özünde yatan şeyi bize tam manasıyla vermektedir. Fakat yine de tüm bu Sokratik iddialarda gerçekten yaşamın anlamına, hakikatine ilişkin bir şey bulunmaz mı? Nietzsche'ye göre kesinlikle bulunmaz. Sokrates yaşama ilişkin ne evrensel bir hakikati ne de değişmez nesnel bir gerçeği dile getirmektedir. O sadece kendi karakterini, bakış açısını tüm bir yaşama yansıtmaktadır ve de adına hakikat demektedir.

Bu durumda Sokratik iddianın bizzat yaşam ile ilgili ne söylediği daha açık hale gelir. Sokrates'in yaşama ilişkin sözlerini böylece mutlak bir hakikat olarak yorumlamak artık mümkün değildir. Bu sözler sadece Sokrates'in bir kişi olarak zayıflığını, hastalığını ve neticede yaşam karşısındaki *çöküşünü* (*décadence*) ilan etmektedir. Sokrates Nietzsche'ye göre, suçlu bir *dekadan* (çöküş içinde olan tip) olarak sadece ayaktakımına ait olabilir (KSA 6, 68-69; GD, *Das Problem des Sokrates* 3). Fakat Sokrates bir dekadan olarak çok daha önemli bir işleve sahip olmuştur. O sadece, kendi *hastalığını* gizlemek için mantıksallığı, akılcılığı ve diyalektiği icat etmemiştir. O aynı zamanda bu icatla birlikte, giderek çökmekte olan Yunan dünyasının bir nevi *kahramanı* ve *kurtarıcısı* olmuştur.

Nietzsche'ye göre Sokrates esasında Yunan dünyasında kendisinin bir istisna olmadığını anlamıştır. Onların ardında yer alan şeyi gören ve açık bir şekilde kendi davasının (yani yaşam karşısında yaşadığı *çöküşü*, başka taraflara yönlendirmek suretiyle gizli tutup bir şekilde hayatta kalmak) esasında bütün bir Yunan toplumunun davası olduğunu idrak eden Sokrates artık önemli bir göreve soyunur. Nietzsche'ye göre eski Atina sona ermektedir (KSA 6, 71; GD, *Das Problem des Sokrates* 9). Asil ve seçkin Yunanlıların devri kapanmaktadır ve belirli insan tipinde bir dejenerasyon ve bozulma meydana gelmektedir. Yani diğer bir deyişle yaşama ilişkin *bir* değerlendirme tarzının sonuna gelinmiştir (ki daha sonra göreceğimiz gibi Nietzsche, sona eren bu "asil/soylu değerlendirme tarzını çok önemsemektedir, çünkü ona göre asil ve soylu olan bir kişi tipi varoluşu gerçek manada haklı çıkaracak eylemlerde ve değerlendirmelerde bulunur). Dolayısıyla bütün bir Yunan toplumu temel bir yozlaşmaya gitmekte ve barındırdığı seçkinlik ögesini yitirmektedir. Böylece Nietzsche *Tragedya'nın Doğuşu*'nda sadece Sokrates'in neden olduğu toplumsal bir bakış açısının değişiminden bahsederken ve bu değişimden tek başına Sokrates'i suçlu tutarken, *Putların Alacakaranlığı*'nda artık Yunan toplumunu Sokrates'ten ayrı tutmaz. *Putların Alacakaranlığı*'nda ortaya konulan analize göre, dejenere olan ve bir çöküş içinde bulunan sadece Sokrates değil, bütün bir Yunan toplumdur. Dolayısıyla Antik Yunan'da yaşam karşısında meydana gelen değerlendirme probleminde tek başına suçlu olan Sokrates değildir. Fakat bu durum, ne tarihsel ne de felsefi açıdan Sokrates'in önemini ortadan kaldırmaz. Sokrates yine önemli bir dönüşümün kaynağında yer almaya devam eder. Hatta Sokrates'in bu dönüşümdeki rolü, *Tragedya'nın Doğuşu*'daki kapsamını da aşar ve çok daha hayati bir göreve dönüşür: Hayatta kalma görevi.

Buna göre Sokrates tüm dünyanın, kendisine gerek duyduğunu fark etmiştir. Nietzsche'ye göre Yunan toplumu Sokrates'in yöntemine, tedavisine ve çöküş içinde olmasına rağmen kişisel kendini koruma özelliğine ihtiyaç duymaktadır. Nietzsche'nin buradaki analizinden hareketle, Yunan toplumunu en azından Sokrates kadar hasta olduğunu söyleyebiliriz. Yani Yunan toplumu kültürel bir yozlaşma içindedir. Yaşamın olumlanması bir yana; onun gereksiz, lüzumsuz bir şeye dönüşmek üzere olduğu idrak edilmektedir. Kültürel bir krizin, ya da yaşamla kurulan bağın bütünüyle yozlaşması sonucunda, Sokrates Yunan toplumuna adeta bir kurtarıcı gibi görünmüştür. Nietzsche'nin deyişi ile:

Bütün Yunan düşüncesinin kendisini akılcılığa atma konusunda sergilediği fanatizm, bir aciliyeti ele verir: Tehlikedeydiler ve tek bir seçenekleri vardı: Ya yok olup gitmek ya da *saçma bir akılcı olmak (absurd-vernünftig zu sein)*... Akıl=Erdem=Mutluluk sadece şu anlama gelir: Sokrates gibi yapmalı ve karanlık arzulara karşı kalıcı bir gün ışığı oluşturmalı- aklın gün ışığı. Ne pahasına olursa olsun zeki, açık, aydınlık olmalı: İçgüdülere ve bilinç dışına verilen her taviz aşağıya götürür (KSA 6, 72; GD, *Das Problem des Sokrates* 10).

Böylece Nietzsche açık bir biçimde, Sokrates akılcılığının, çökmekte olan Yunan dünyasını yok olup gitmekten kurtardığını düşünmektedir. Akılcılık, kültüre adeta bir sığınak olmuş ve yaşamın bir şekilde devam etmesini sağlamıştır. Sokrates'in rehberliğinde aklın ışığına sığınan Yunanlılar güvenli bir limana demir attıklarını düşünmektedirler. Dolayısıyla Nietzscheci yoruma göre, Sokrates adeta Antik Yunan'da köklenen Batı kültürünün bir kurtarıcısıdır. Bugün Batı kültürü ve bu kültürün-felsefe de dâhil olmak üzere- bütün ürünleri, varlıklarını o halde Sokrates'in yaklaşımına borçludurlar. Fakat bunun bir bedeli de olmuştur kuşkusuz. Her şeyden önce Yunanlıların zevki diyalektikten yana olmaya başlamıştır. Seçkin ve asil kültür, yerini ayaktakımı kültürüne bırakmıştır. Böylece daha aşağı dereceden bir kültür, dünya üzerinde hâkimiyet kurmaya başlamıştır. Bu aynı zamanda daha zayıf, güçsüz ve çöküşe ait olan bir değerlendirme tarzının yeryüzüne hâkim olmaya başladığını göstermektedir. Oysa Nietzsche'ye göre Sokrates'ten evvel, akılcılık ve diyalektik değerlendirme hiç de hoş karşılanmaz. Dahası kendi düşüncelerini ve edimlerini mantıksal bakımdan gerekçelendirmek asillere göre oldukça *aşağılık* bir durumdur. Asillik Nietzsche açısından önemlidir, çünkü neticede asil kişi, kendisiyle ve yaşamla *sağlıklı* bir ilişki kurabilen ender insan tiplerinden birisini meydana getirir. Asil kişi kendisinden ve edimlerinden şüphe etmez, o eylem insanıdır. Sadece eyler. Oysa Sokrates'in temsil ettiği kişi tipi tam tersine şüphe ile doludur. Ne kendinden ne de yaşamdan memnundur. Tüm olan bitenler onun için bir muammadır ve bu muamma ona acı çektirir. İşte bu muammanın doğurduğu acıdan sakınabilmek için Sokratik tip

akla ve diyalektiğe sarılır ve her şeyi mantıksal bir gerekçe üzerine oturtmaya çalışır. Böylece Nietzsche'ye göre yaşama ilişkin bir değerlendirme bütünüyle yozlaşır. Çünkü neticede varoluşun kendisi; ne akılsal ne mantıksal ne de ahlakidir. Bunlar sadece yaşamın oluşu, geçip gidiciliği ve temelde *ahlak-dışılığı* ile mücadele edemeyen insan tipinin, yaşamı çekilir kılmak için varoluşun kendisine yüklediği uydurmalarıdır.

Çok daha önemlisi, akılcılık Sokrates ile birlikte bir kurtarıcı olarak kendisini ilan ederken aslında sadece bir maskeleyen aracıya dönüşür. Akılcılık böylelikle zayıf olmanın, acı çekmenin, yozlaşmanın ve çöküş-içinde olmanın gizlendiği bir maske olup çıkar. Bu Nietzsche için son derece önemli bir belirlemedir. Çünkü ona göre Yunan toplumu ve bu bağlamda Batı kültürü yok oluşun eşiğinde akılcılığa sığındıklarında, her türlü çöküşten kurtulduklarını sanmışlardır. Oysa Nietzsche'ye göre bu, sadece filozoflar ile ahlakçıların kendilerini kandırmalarıdır. Nietzsche açısından Sokrates ile birlikte, yani akılcılık ile birlikte, dekadansın ya da diğer deyişle çöküşün kendisi ortadan kaldırılamaz, sadece onun anlatımı değişir (KSA 6, 72; GD, *Das Problem des Sokrates* 11). Böylece Nietzscheci analize göre felsefe; ve tarih içerisinde felsefeden koparak bağımsızlığını ilan eden tüm bilimler bu anlamda dekadansın birer görünüşünden ibarettir. Dahası, sadece akılcı temele koyan ve sadece akılsal olanı ölçü yapan her söylem çöküşe ait olmak durumundadır. Hakikatin akılsal olanda ortaya çıkabileceğini iddia eden ve neticede rasyonel bir hakikat araştırması olarak gelişen her edim, böylece özünde yaşam-karşıtı olan bir dürtü tarafından beslenir. Sadece bir maske olan akla duyulan güvenin sarsılması tam da bu sebeple, yaşam karşısında zaten gizil olarak var olan *çöküşü* gün yüzüne çıkarır. Nietzsche'ye göre nihilizmin 19. yüzyılın sonunda bu denli güç kazanması ancak böyle anlaşılabilir. Akılcılık, dekadansı ortadan kaldırmaz fakat sadece onu katlanabilir hale getirir. İşte Sokrates'in ilacı da bütünüyle bu anlama gelmektedir. Akılcılık olarak bu ilaç; hastalığı, yani yaşam karşısında çöküşe uğramayı tamamen iyileştirmez, sadece bu çöküşü başka bir yere kanalize ederek farkına varılmasını önlemeye çalışır. Fakat neticede Nietzsche'ye göre Sokrates'in kendisi bile ölüm döşesinde, bu akılcılık maskesini bir kenara bırakmış ve olan biteni kendisine itiraf etmiştir. Nietzsche'den alıntılanacak olursak: "Sokrates bir hekim değil, dedi o sessizce kendi kendine: Ölümün kendisidir sadece burada hekim...Sokrates sadece uzun süredir hastaydı..."(KSA 6, 73; GD, *Das Problem des Sokrates* 12).

Böylece Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*'nda Sokrates'in problemini tek başına sadece Sokrates'ten hareketle ele almaz ve onu daha geniş bir çerçeveye oturtur. Nietzsche'ye göre Sokrates ancak kültürel bir bağlamda önemli hale

gelebilmıştır. Dahası Sokrates, çökmekte olan bir toplumun üyesidir. Kuşkusuz Sokrates bir filozof tipi olarak Nietzsche'ye göre felsefenin bütün gidişatını belirlemiştir. Felsefe, Nietzsche'ye göre kendi dönemine kadar Sokratik bir biçimde icra edilmiş ve ancak Sokratik tipin bir faaliyeti olmuştur. Dolayısıyla Batı felsefesi bütünüyle bu tipin karakterini yansıtmış ve yaşamın anlamı ve haklı çıkarılması sorunsalında tam anlamıyla başarısız olmuştur. Zaten özünde yaşam-karşıtı bir tip olan Sokrates'in ellerinde, felsefenin başka bir şeye dönüşmesi beklenemez. Bu bağlamda göreceğimiz gibi, Nietzsche felsefeyi Sokrates tipindeki filozofların elinden alıp, onu *geleceğin filozofları* adını verdiği kişilere bırakmak ister. Böylece felsefe adı verilen etkinlik bu kişilerin elinde bambaşka bir şeye dönüşme olanağına kavuşabilir. Batı felsefesinin temelinde Sokratik tipin varlığı bir problemdir ve Nietzsche bu problemi en açık şekilde gösterdiğine inanır. Nietzsche daha sonra göreceğimiz gibi bu tipe karşılık olarak geleceğin filozof tipinde de bahsedecektir. Fakat bundan önce Nietzsche'nin sürü insanı ve üst insan ayırımına bakmakta fayda vardır. Sokrates'i, çöken bir Yunan toplumunun üyesi olarak görmek zaten bu toplumu oluşturan dürtünün incelenmesini de zorunlu kılmaktadır. Neticede Sokrates'in ilacına ihtiyaç duyan, bu sürü insanı tipinden başkası değildir. O halde eğer Sokrates Batı felsefesinin başlangıcından yer alıyorsa, sürü insanı da bu *başlangıcın* oluşmasını mümkün kılan koşulları belirlemiştir.

2.2. SÜRÜ İNSANI

Nietzsche'ye göre sürü insanı ile üst insan arasında ortaya konulmak istenen dönüşüm ve değişim aslında felsefenin kendisinde ve neticede bizzat Batı kültüründe meydana gelecek olan dönüşümü tetikleyecektir. Bu anlamda felsefede yeni bir başlangıç da ancak, şimdiye dek egemen olan sürü insanının mağlup edilmesi ve onun yerine üst insanın ikame edilmesi ile olanaklı olabilecektir. Fakat burada söz konusu olan, bir insan tipinin başka bir insan tipi tarafından yok edilmesi ve fiziksel bir şiddete maruz kalması değildir. Burada insanın kendi varoluşunda bir dönüşüm gerçekleştirmesi öngörülür ve bu dönüşümü yaşaması gereken de esasen bizzat sürü insanının kendisidir. O kendini, yani sürülüğünü yenmek zorundadır. O halde Nietzsche'de sürünün mağlup edilmesi, *ötekine* yönelik fiziksel bir şiddet gerektirmez. Burada doğrudan insanın tininde somut bir değişim talep edilir. Nietzsche'ye göre insan kendide var olan sürü içgüdüsünü yenmeli ve kendi ruhunu dönüştürmelidir. Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüş'te* insan tininin dönüşümünü şu meşhur metaforla dile getirmektedir: "Tinini üç dönüşümünü anlatıyorum ben size: Tinini nasıl deveye, devenin

nasıl aslana ve aslanın da en sonunda nasıl çocuğa dönüştüğünü” (KSA 4: 29; Z I, *Von den drei Verwandlungen*). O halde değişim, bir insanın başka insana üstünlük kurması ile değil, fakat bizzat kendini dönüştürmesi ile olanaklı olacaktır. İşte bu sebeplerden dolayı Nietzsche doğrudan sürü insanına seslenir. Onu bir nevi kendi sürülüğünden koparmak ister (KSA 4: 25; Z I, *Zarathustra’s Vorrede* 9). Onu kendi olmaya çağırır, çünkü sürü içerisinde insan kendisi değildir. Bu ise Nietzsche’ye göre sürü insanının temel problemlerinden birisini meydana getirir. “Kişinin kendisi olması” düşüncesi aslında Nietzsche’nin insan görüşünü anlamak adına oldukça önemli bir işlevi üstlenmektedir. Kişi ancak sürüden kopduğunda ve dünyaya kendi gözleri ile bakıp değerlendirdiğinde kendisi olabilir.

Fakat açıktır ki sürü insanı kendisi değildir. Adı üstünde o sürüdür; bireyselliğini, özgünlüğünü ve özgürlüğünü bütünüyle sürüye terk etmiştir. Tam da bu yüzden onun her değerlendirmesi esasında sürü içgüdüünün bir dışavurumudur. Sürü içerisinde kişi, dünyaya kendi gözleri ile bakmaz, o sadece sürünün değerleri ile dünyayı görür ve değerlendirir (Kuçuradi, 1999: 27). Bu anlamda sürü insanı zaten kendisinden çok önce yaratılmış olan ve sürünün benimsediği *değerlerle* (ahlak, gelenek, din vs.) iş görür. Sürü insanının tüm davranışları bu anlamda sürünün değerlerine uymak zorundadır ki, zaten sürü insanı her davranışı ile kendisini sürünün değerlerine uydurmaya çalışır. Böylece geçerlilikte olan sürü ahlakı, bütünüyle kişinin değerlendirmesini belirler. İşte Nietzsche’nin buradaki temel problemi; belirleyici olan temel bir değer (ki Nietzsche ona *çileci/asketik ideal* demektedir) sürü insanını bütünüyle bir hiçliğe ve çöküşe sürüklüyor olmasıdır. Hep sürünün değerleri arasında devinen sürü insanı bütünüyle yaşam-düşmanı öte dünyacı öğeler ile bezenmiş çileci ahlakın bakış açısından dünyayı görmektedir. Bu ise kişinin dünyayla *sağlıklı* bir ilişki kuramamasına sebep olmaktadır. Fakat şimdiye kadar yeryüzünde başka bir değer hâkimiyet kurmadığı için insanlık bu değere (çileci ideale ve ahlaka) mahkûm olmuştur. Çünkü değerlendirmelerimize zemin olacak değerlerin yokluğunda; dünyaya, yaşama ve de kendimize ilişkin bir şey söylemek, yorumda bulunmak imkânsız hale gelir. Bu yüzden varolan yegâne değer olarak *çileci ideal* insanlığın kaçınılmaz bir şekilde bağlanmak durumunda unsur olmuştur. Sonuçta sadece çileci ideal bir değer olarak şimdiye dek insanlığın yeryüzündeki konumunu belirlemiştir. İşte tam da bu yüzden Nietzsche sürü insanını, sürünün değerinden koparmak ister. Böylece insan sürüden koparak; yaşamla asli bir ilişki kurmasına olanak tanıyacak ve yeni dünyalar ortaya koyacak temel değerleri artık kendi yaratabilir. Fakat bu son derece şahsi değer yaratımının temel koşulu şudur: Kişi yaşama ve varoluşa bütünüyle kendi gözleri ile bakmalıdır. İnsan dünyaya başkalarının

gözüyle değil, kendi gözüyle bakabilmelidir. Kişinin kendisi olması da işte esasen tam da bu anlama gelir. Bu yüzden Nietzsche aralıksız bir biçimde “kişi nasıl kendisi olur?” sorusuna bir yanıt aramaktadır.

Söylenenleri göz önünde bulundurarak diyebiliriz ki, Nietzsche genellikle zannedildiği gibi kitaplarını *üst insan* için değil, tam tersine *sürü insanı* için kaleme alır. Çünkü göreceğimiz gibi üst insanın başka görüşlere, tavsiyelere ve belki de felsefi kitaplara ihtiyacı yoktur. Üst insan zaten kendi yaşamının bir ozanı, şairi olarak var olur (KSA 3: 540; FW 301). Bu anlamda Nietzsche'nin öğütlerine, yol göstericiliğine ve kitaplarına ihtiyaç duyan bizzat sürü insanının kendisidir. Çünkü kendini dönüştürüp üst insana gidecek yolu açacak olan sürü insanıdır. Bu bakımdan Nietzsche her şeyden önce kendini dönüştürebilecek olan kişilere işaret eder. Nietzsche'nin seslendiği kişi, üst insana gidecek olan bir köprü olmak durumundadır. Nietzsche'nin Zerdüş'te dile getirdiği gibi günümüzde insan, bir yıldırım olan üst insanı haber verecek yağmur damlası olmalıdır (KSA 4: 18; Z I, *Zarathustra's Vorrede* 4). Nietzsche o halde üst insan kavrayışı ile insandaki sürü dürtüsünü ve içgüdüsünü mağlup etmek ister. O üst insan kavramı ile birlikte, bir dönem Nazilerin zannettiği gibi, ayaktakımı olan insanları yeryüzünden silmek istemez. Nietzsche'nin yegâne talebi, insanoğlunun yaşamı haklı çıkaracak bir değerlendirmeyi gerçekleştirmesidir. Her şeyiyle birlikte yaşamı ve varoluşu haklı çıkaracak bir değerlendirme, kişi için ancak yüksek/üst tinsel bir duruma ulaşıncaya mümkün hale gelebilir. Bu bakımdan Nietzsche; sürü insanı ve üst insan arasındaki karşıtlığı sadece bu yüksek tinsel duruma ulaşmak adına ileri sürer. O halde cevaplanması gereken soru kendisini belli etmektedir. Sürü insanının, yaşama ilişkin değerlendirmesi, varoluşun haklılandırılması meselesinde neden başarısız olur? Bu soruya yanıt verebilmek için sürü insanını yapıcı incelemek ve onun değerlendirme tarzını serimlemek gerekir.

Sokrates'e ilişkin bireysel gibi görünen sorunu neticede bütün bir Yunan toplumuna bağladığında Nietzsche'nin fark ettiği şey, esasen Sokrates'in çok daha genel bir insan tipine ait olduğudur. İşte bu insan tipi doğrudan Batı uygarlığının bir ürünü olan felsefe ile yakından ilgilidir. Nietzsche'ye göre felsefenin ve kültürün bugün bir kriz içerisinde olmasının nedeni bir tür insanın (sürü insanı) ve onun değerlendirme tarzının yeryüzüne egemen olmasıdır. Nietzsche'nin deyişi ile bugün Avrupa'ya egemen olan, sürü insanı ve onun sürü ahlakıdır (KSA 5: 124; JGB 202). Batı kültürüne ait tüm öğelerin bir nihilizm ile karşı karşıya kalması ve modern bireyin yaşama ilişkin bir anlamsızlıktan ve amaçsızlıktan muzdarip olmasının yegâne sorumlusu sürü insanı ve onun değerlendirmesi neticesinde ortaya çıkan sürü ahlakıdır. Peki, sürü insanı

kimdir? Sürü insanı Nietzsche'nin değerlilik ve kuvvet açısından en aşağıda yer aldığını düşündüğü insan tipidir (Sadler, 1995: 78). Bu anlamda cevaplanması gereken temel sorular; sürü insanının neden değerlilik açısından aşağıda yer aldığı ve sürü değerlendirmesinde problemleri olan noktanın ne olduğudur. Çünkü ancak bu sorular yanıt bulduğunda, tıpkı Sokrates sorusunda olduğu gibi Batı felsefesinin sorunu da açık hale gelebilir ve Nietzsche'ye göre bir çözüm önerisi ortaya konulabilir. Eğer Batı felsefesi bir sürü içgüdüünün ürünü ise, yapılması gereken şey sürü kavramı ile Nietzsche'nin kastettiği bağlamı göstermek ve bu kavramla işaret edilmek istenen problemi görünür kılmaktır.

Nietzsche burada söz konusu edilen insan tipini ve onun değerlendirme tarzını betimlerken "sürü" kavramını kuşkusuz bir rastlantı sonucunda seçmemiştir. Nietzsche'nin *toplum* yerine *sürü* kavramını seçmesinin belli bir takım sebepleri vardır. Ona göre Batı dünyasına hâkim olan insan tipinin değerlendirme sürecini en iyi tanımlayan kavram "sürü"dür. Batı uygarlığının insanı ancak bir "sürü" değerlendirmesi içinde somutlaştırmıştır. Daha önce de belirtildiği üzere Nietzsche'de kişiler, temel olarak yaşamla kurdukları ilişki tarzına göre tiplere ayrılmaktadırlar. Kişinin somut bir varlık olarak kurulmasına izin veren bu *ilişki*; bir değerlendirme/değer biçme/anlamlandırma ekseninde meydana geldiği için, Nietzsche'ye göre kişi de ancak bir bütün olarak yaşam karşısında aldığı tavırda görünebilir ve elle tutulabilir hale gelir. Kişiyi Nietzsche'de soyut bir tanım olmaktan kurtaran ve onu *yaşayan, somut* bir varlığa dönüştüren öge, bizzat yaşamı ve varoluşu değerlendirme/anlamlandırma eylemidir. Dolayısıyla "sürü" kavramına ilişkin bir analiz bize bu insan tipini tüm somutluğu ile verecektir. O halde doğrudan bu tipin değerlendirme sürecine ve tarzına bakılmalıdır. Böylece, Batı felsefesinin en önemli temellerinden birisi gün yüzüne çıkacaktır.

Yaşamın *değerine* ilişkin bir *değerlendirme* her insan için olduğu gibi sürü insanı için de kaçınılmazdır. O da her insan tipi gibi değer biçmeden ve değerlendirmeden var olamaz. Peki, sürü insanı yaşamı nasıl değerlendirir? *Sürüce* bir değerlendirme nasıl bir şeydir? Bu sorulara yanıt verebilmek için öncelikle doğrudan Nietzsche'nin "sürü" kavramı üzerinde durmamız gerekir. Nietzsche'nin belirli bir insan değerlendirmesini betimlerken neden bu kavramı kullandığını anlamak önemlidir. *Sürü* kelimesi günlük hayatta esasında hayvanlara özgü bir toplanmayı ve davranış tarzını dile getirmek için kullanılır. Bu anlamda sürü kavramı, hayvanlar âleminde ortaya çıkan bir davranışı tasvir etmektedir. Doğada bilindiği gibi koyun, keçi, inek, zebra, kurt, kuş vb. sürüleri bulunur. Bazen dış saldırılardan korunmak için, bazen de avlanmak için sürü içgüdüüne sahip olan hayvanlar bir araya gelmekte ve ortak bir davranış sergileme

eğilimine girmektedirler. Bazı hayvan grupları hayatta kalmak için doğuştan bir sürü içgüdüsüne sahip olmuşlardır. Sürülerde belirleyici olan öge; ortak ve tek tip bir davranış biçimidir. Amaç bir bütünlük içerisinde eylemek ve bu bütünün işlevsel bir parçası olmaktır. Her hayvan, sürünün bütününe uyacak şekilde eylemekte ve sürünün bir parçası olarak davranmaktadır. Fakat amaç ister saldırmak ister korunmak olsun, neticede bu hayvanlar için “sürü”, bir *hayatta kalma* koşulu olarak var olur. Sürü dışına çıkan her hayvan bütünüyle savunmasız şekilde her türlü tehlikeye açık hale gelir. Bunun yanı sıra hayvan, sürüde kalmak için kendi davranışlarının bütünüyle sürü içgüdü tarafından şekillendirilmesine izin verir. Böylece davranışı bireysel değil fakat sürüce olur. Fakat tüm bunlardan da önemli olan ve sürü denilen davranış biçimini belirleyen şey aslında “zayıflık”tır. Nietzsche için zayıflık, kırılabilirlik ve yetersizlik; *sürü* kavramındaki en önemli belirlenimi meydana getirir. Çünkü *sürü* ancak zayıf, kırılabilir ve de yaşam döngüsünde tek başına kalmayı beceremeyen hayvanlarda görülen bir içgüdüdür. Sürü, o halde sadece yaşayabilmek için başkalarına ihtiyaç duyan güçsüz hayvanın bir içgüdüsüdür. Diğer taraftan yırtıcı olan hayvanın, yani bir kartalın, bir kaplanın ya da Büyük Beyaz köpekbalığının sürü içgüdü yoktur. O yaşamını kendi başına, kendi yetenekleri ile idame ettirebilir.

İşte bu belirlemeler Nietzsche açısından oldukça önemlidir. Sürü davranışının meydana gelmesini sağlayan temel ögeyi *zayıflık* olarak gören Nietzsche bu belirlemesini insan dünyasına da taşır. Neticede Nietzsche güçsüz, yeteneksiz, sağlıksız insanların da tıpkı hayvanlarda olduğu gibi bu eksikliklerini kapatmak için sürü temelli bir değerlendirme sürecine girdiklerini düşünür. Böylece *sürü* sadece bazı güçsüz hayvanların değil, fakat aynı zamanda yaşam karşısında zayıf olan, ezilen, çöküşe uğrayan bir insan tipinin de davranış ve değerlendirmesini niteler. Nietzsche’ye göre *sürüce* değerlendirme sadece güçsüz, zayıf ve de çöküş içindeki bir varlığa ait olabilir. Sürüye götüren ona göre zayıflıktır ve daha da önemlisi *sürüye* yol açan şey işte bu zayıflığın mevcudiyetini gizleme ve perdeleme isteğidir. Sürü değerlendirmesini ortaya koyan şey baştan sonra bu istektir. Nietzsche “sürü” ve “zayıflık” kavramlarının kaçınılmaz şekilde birbirine bağlı olduğunu düşünür.

Peki, insandaki sürü içgüdüsünün *zayıflığı* nasıl anlaşılmalıdır? Bu zayıflık neye işaret eder. Sürü insanının zayıflığı her şeyden önce, yaşamın değerine ilişkin bir değerlendirmede kendisini gösterir. Sürü insanı Nietzsche’ye göre, hayatın kendi başına bir değere, mutlak bir anlama sahip olmadığı gerçeğine katlanamaz. Oysa Nietzsche’nin düşüncesine göre; varoluşun, yaşamın ve doğanın zaten kendi başına bir anlamı ve değeri yoktur. *Anlam* ve *değer* Nietzsche’nin deyişi ile sadece insanın;

varoluşa ve yaşama armağan ettiği niteliklerdir. Bu bakımda esasında yeryüzünde bir *Dünya* yaratan sadece insanın kendisidir (KSA 3: 540; FW 301). Yaşamın değerine ilişkin her söylem bu bakımdan kaçınılmaz bir şekilde Nietzscheci tabirle *insanca pek insanca* bir kaynağa sahiptir. Üstelik daha önce de dile getirildiği gibi insan; varoluşu dışarıdan, objektif bir şekilde değerlendirecek “tanrısal bir göze” de sahip değildir. Oysa sürü insanı her değerlendirmesinde; yaşamın kendi başına; mutlak, evrensel bir anlamı olduğu varsayımı ile iş görür. Fakat işte Nietzsche’ye göre varoluştaki olmayan bir özelliği; varoluşun kendisine yüklemek, bizzat varoluşun özsel, *çıplak* anlamsızlığı ile baş edememek manasına gelir. Sürü insanının işte her defasında evrenselliğe nesnellığe, genel-geçerliliğe ilişkin tutkusu o halde sadece zayıflığının bir işaretidir. Yaşam, kendi içinde ve kendi başına bir değere sahip olmadığına göre ona ilişkin tüm nitelermeler de kaçınılmaz bir şekilde bazı insanlara *göre* olacaktır. Yaşamın anlamı ve değeri sadece insana göre belirlenebilir ve bu anlam da kesinlikle kuşatıcı değildir ve her tür evrensel değildir. Peki, evrensel bir anlamın yoksunluğunda kendisini kaybetmiş, çaresiz ve yersiz-yurtsuz hisseden ve nasıl davranacağını bilemeyen *sürü insanı* bu durum karşısında ne yapacaktır? Ezeli-ebedi anlamlara sahip, değişimden bağımsız, mutlak hakikatlerin barındığı bir *öte dünya* icat edecektir. Dahası sürü insanı, içinde yaşadığı olgusal dünyayı bu öte dünyacı nitelikler ile yargılayacak; onu ikincil bir öneme, adeta hakiki dünyanın soluk bir kopyasına dönüştürecektir. Böylece sürü insanının, yaşamın kendi içinde bir anlama sahip olmayışı karşısında sergilediği zayıflık ve çöküş, onu yaşam-karşıtı hastalıklı bir varlığa dönüştürür. Dahası sürü insanı, öte-dünyacı bir ahlaka göre yaşamı yargılar ve bu bakımdan yaşamın kendisi esasında hiç olmaması gereken hatalı bir sürece dönüşür. Çünkü ezeli-ebedi, değişmez ve evrensel anlamlara sahip *aşkın dünya* karşısında; değişime ve geçip gitmeye açık olan içinde bulunduğumuz dünya, elbette sadece onun soluk, eksik ve de hatalı bir kopyası olup çıkar. O halde Nietzsche’ye göre sürü insanı temel zayıflığından ötürü; sağlıklı, hastalıklı ve çarpık bir dünya yorumuna sahip olur, ki göreceğimiz gibi neticede Batı felsefesi de bütünüyle; bu hastalıklı, zayıf insanın çarpık bakışında ortaya çıkar.

Nietzsche, bir yandan sürü insanının temel halini, “yetersizlik” ve “zayıflık” olarak meydana çıkartırken, aynı zamanda sürü insanının tüm yaratımlarını, ürünlerini ve başarılarını da bir zayıflık ve yetersizlik temeline sahip oldukları gerekçesiyle eleştirir. İşte şimdiye kadar bir *sürü* bakış açısının ürünü olan Batı felsefesi tam da bu sebeple sağlıklı ve zayıf köklere sahip olmuştur. Sürü insanının yaşamla kurduğu ilişkinin sağlıklı olduğunu düşünen Nietzsche, bu ilişkide ortaya çıkan bütün insan başarılarının da sağlıklı olduğunu ileri sürer. Felsefe de o halde, Batı kültürünün ve

bu kültüre ait insanın bir başarısı olarak yaşamla kurulan sağlıklı ilişkisinin bir sonucudur.

Eğer sürüce bir değerlendirme Nietzsche'nin dediği gibi bir zayıflıktan, acizlikten ve bir yoksunluktan dolayı meydana geliyorsa o halde bir sürü değerlendirmesi ürünü olan Batı felsefesi de ancak bir yoksunluktan ve zayıflıktan doğabilir. Bu bakımdan Nietzsche'ye göre felsefe yapmanın temeline kesinlikle "merak", "bilme isteği", "hakikat aşkı", "bilgelik sevgisi" gibi dürtüler bulunmaz (KSA 5: 20; JGB 6). Bunlar sadece daha acı bir gerçeği (yani zayıflığı, hastalığı ve çöküşü) gizlemek için ileri sürülmüş maskeleyen araçlardır. Nietzsche'nin vurucu bir şekilde dile getirdiği gibi şimdiye dek felsefe etkinliği genellikle sağlıklı ve hasta bir insan tipinin varlığında icra edilmiştir. Bütün bir Batı felsefesi Antik Yunan'dan beri sadece *sağlıklı* ve *zayıf* insanların etkinliği olmuştur. Nietzsche'ye göre felsefe ile meşgul olan insanlar genellikle hasta ve zayıftır. Felsefe denilen düşünme etkinliğinin temelinde o halde çoğunlukla bu *hasta* bedeninin kendini iyileştirme çabası yatar. Nietzsche sağlık ve felsefe arasındaki ilişkinin zannedildiğinden çok daha sıkı olduğunu ileri sürer ve bütün bir Batı felsefesine yön veren şeyin bir çeşit *hastalık* olduğunu düşünür (KSA 3: 348; FW, *Vorrede zur zweiten Ausgabe* 2).

Felsefenin bir etkinlik olarak zayıf ve hastalıklı insanlar tarafından icra edilmesini en iyi kanıtlayan şey, onun şimdiye kadar bir *selamete erme* projesi tarafından belirlenmiş olmasıdır. Felsefenin insana bu dünyada bir çeşit rasyonel *kurtuluş* sunmak amacıyla icra edildiğini düşünürsek, tam da bu kurtuluş çabasının kurtulmak istenen şeyi ele verdiğini görürüz. İnsan yaşam karşısında adeta bir çöküşe uğramaktadır, ne fiziksel ne de ruhsal açıdan kendinden hoşnut değildir. Nietzsche'nin deyişi ile insan yaşam karşısında hasta bir hayvandır (KSA 5: 367; GM III, 13) ve işte bu hastalıklı durumdan kurtulmak için kişi felsefeye sarılır. Bu bakımdan filozofun bir kişi tipi olarak evrenselliğe, nesnellığe, barışa, huzura, değişmez anlamlara, mutlak hakikatlere vs. ulaşmak için felsefeye müracaat etmesi, bize şunu gösterir: Yaşamın kendisinde bulunmayan adalet, evrensellik, nesnellik, mutlak hakikat ve anlam; filozof için katlanılmaz bir durumdur. Filozof işte bundan dolayı hastadır ve acı içindedir. Bu acıdan ve hastalıktan kurtulmak adına felsefe adı verilen etkinliğe sarılan filozof, ilacını felsefede aradığı müddetçe Nietzsche'ye göre başarısız olmaya mahkûmdur. Felsefe, tarih boyunca sadece filozofun bir sürü insanı olarak hastalığını gizlemiş ve *hatayı*, *eksikliği* kendisinde değil, fakat bizzat yaşamda aramıştır. Bu düşünüş biçimine göre, eğer ortada bir hata ve eksiklik varsa, bu hata kişiye değil, olsa olsa hayata ait olabilir. Hatanın bizzat yaşamın kendisinden kaynaklandığını kanıtlayabilmek için kişi; ezeli-

ebedi, değişmez olan ve her tür evrensel anlamın kaynağı haline gelen bir öte dünya icat etmiştir. Ancak böylesi bir öte dünyanın icadıyla birlikte filozof; yaşamı yargılayabilmiş, onu hatalı ve eksik olarak damgalayabilmiş ve sonuç olarak onu istenmeyen bir şey ilan edebilmiştir. Batı felsefesi, kendi kökeninde çok iyi gizlediği bu gerçeği, nihayetinde Schopenhauer ile birlikte tümüyle itiraf ettiğinde ve varoluşu ve yaşamı istenmeyen bir şey olarak ilan ettiğinde, kendi krizini ve iflasını da gün yüzüne çıkarmış olur.

Oysa Nietzsche'nin de sıklıkla vurguladığı gibi *eksik ve hatalı* olan yaşam değil, fakat bizzat yaşam karşısında *sağlıklı* bir tavır alamayan hasta insanın kendisidir. Sürü insanın zayıf ve hastalıklı bir yapıya sahip olduğunu ve tam da bu durumun onu sürüce bir değerlendirmeye ittiğini düşünün Nietzsche felsefenin bir ilaç olmaktan ziyade işi daha da kötü duruma sokan bir etkinlik olduğunu düşünür. Ona göre zaten hasta olan insan, yaşama tutunmak için uydurulan bu sahte ilaçla (yani felsefe etkinliği ile) daha da hastalanmıştır.

Yaşamın kendi içinde sahip olduğu yapı karşısında, zayıflığından ötürü çöküşe uğrayan insan böylece varoluş ile ilgili bütününüyle yanlış bir sonuca ulaşır. Varoluşun kendisi; sürü insanının sahip olduğu *zayıf* ruhsal yapı yüzünden acı, ıstırap ve çile ile özdeş hale gelir. Yaşam ve varoluş bu kişi tipinin gözünde zorunlu olarak istenmeyen bir şeye dönüşür. Daha önce de bahsedildiği gibi bu düşünceler zaten Schopenhauer'ın bütün felsefi dizgesinde rahatlıkla görülebilir. Bilindiği üzere Schopenhauer, varoluşu ve yaşamı adeta "boşuna" yaşanan anlamsız bir süreç olarak formüle etmek için, bir zamanlar genç Nietzsche'yi de derinden etkilemiş olan *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'yı* kaleme alır. Üstelik bütün sistemini, varoluşun nasıl reddedilebileceğini göstermek için büyük bir ustalıkla kurgular. Schopenhauer'a göre filozof, bilge ya da ulu kişi; özünde kör bir *isteme* olan varoluşa sırt çeviren ve onun bir görünüşü olan bireysel istemeyi tamamen susturan kişidir. Böylece felsefe, varoluşa ilişkin her türlü iyimserliğini bir kenara bırakır ve yaşamın haklı kılınması bir yana, onu tümüyle reddetme eğilimine girer.

Nietzsche'nin iddiası, felsefenin Schopenhauer ile birlikte dile getirdiği bu hususun, örtük olarak bütün bir Batı felsefesi için geçerli olduğuna ilişkindir. Bütün bir Batı felsefesi ona göre yaşam-karşıtı, özünde kötümser bir faaliyettir. Fakat genel olarak insanlık tarihine bir bakış attığımızda esasında Nietzsche'nin iddiasına ters bir şekilde pek de kötümser teoriler görmeyiz. Hatta her felsefi söylem, en nihai hakikati dile getirdiğini ve bu bakımdan insanlık için bir umut ışığı olduğunu ima eder. Batı

felsefesinin temelinde bulunan zayıflık, çöküş, kötümserlik ve nihilizm çok güzel bir şekilde gizlenmektedir. Sürü insanı, özünde *zayıftır* ve fakat tarih içerisinde bu zayıflığını çok iyi bir şekilde *gizleyebilmiştir*. Sürü insanı bu durumu sadece başkalarından gizlemez, dahası sahip olduğu karakter ve tinsel zayıflığını kendisinden bile gizler. Hatta öyle ki Nietzsche'ye göre sürü insanı kendisinin zayıf olduğunu bile *bilmemektedir*. Kendini kendinden o kadar güzel bir şekilde gizlemiş ve saklamıştır ki, sürü insanı özünde kim olduğunu unutmuştur. Dolayısıyla Nietzsche'nin dediği gibi: "biz bilenler kendimize yönelik tam bir bilgisizlik içindeyiz" (KSA 5: 247; GM, *Vorrede* 1). Kim olduğumuza ilişkin soru, bu bakımdan sürünün kendisi tarafından üstlenilmiştir. Fakat neticede işte tam da bu gizleme ve kendisine ilişkin bilgisizlik sayesinde sürü insanı hayatta kalmayı başarmıştır.

Sokrates problemi bağlamında dile getirildiği gibi, akılcılık, mantıksallık, felsefe ve diğer *sürü değerleri*; sadece bu zayıflığı ve yaşam karşısındaki çöküşü maskelemek için icat edilmiş araçlardır. Bu noktada Nietzsche'nin analizi Batı felsefesinin sahip olduğu esas anlamı ve aldığı yönelimi açık hale getirmektedir. Batı felsefesi dediğimiz şey özünde; sürü insanının zayıflığını ve çöküşünü perdeleyebilmek için, bireyi değil de varoluşu ve yaşamın kendisini kusurlu gösteren nihilistik bir sürü etkinliğidir. Böylece felsefe, hasta bir girişimin sahte ilacı haline gelir. Nietzsche'ye göre ilacın (felsefenin) sahte olduğunu, 2500 yıllık sözde ilerlemeye rağmen modern bireyin nihayetinde nihilizm batağına saplanmasından anlayabiliriz. Bu anlamda hayata sırt çeviren ve özünde her zaman asketik/çileci olan felsefi ideal, Nietzsche'nin deyişi ile dejenere olmuş hasta bir yaşamın korunması ve iyileştirilmesi içgüdüsünden ortaya çıkar (KSA 5: 366; GM III, 13). Fakat Sokrates'ten beri felsefenin bu nihilizm kokan eğilimi çok güzel bir şekilde çeşitli felsefi, dini ve bilimsel araçlarla gizlenmiştir. Bu ilacın sahte olduğu ve felsefenin en umutlu ve iyimser çabalarının bile boşuna meydana geldiği, nihai olarak Schopenhauer'ın felsefesi ile ortaya dökülmüştür. Nietzsche "Tanrı öldü!" sözü ile tam da bu gerçeği dile getirmek ister. Bu noktada artık sürü değerlendirmesinin, yaşam karşısında bir zayıflık gösteren insan tipinin sonucu olarak doğduğunu ve sürü insanının asketik-kültürel dünyasında filizlenen felsefi etkinliğin de bu zayıflığı perdelemek için icat edildiğini söyleyebiliriz. Bu belirlemelerden sonra ortaya konulması gereken husus; sürü insanının tüm zayıflığına ve çöküşüne rağmen nasıl olup da bütün bir Batı dünyasına hâkim olduğu ve felsefeyi bu uğurda bir araç olarak nasıl kullandığıdır. Sürü insanı, zayıflığını nasıl olup da bir güce dönüştürebilmiştir? Sürü değerlendirmesi tüm *zayıflığına* rağmen gücünü nereden alır?

Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü*'nde tam bu soruların yanıtlarını aramaktadır. Sürü insanının kendi zayıflığını, ortaya koyduğu ahlaki yapı neticesinde görünmez kılması ve bu ahlakla birlikte, yaşama ilişkin değerlendirmesini bütün bir Batı dünyasına empoze etmesi, Nietzsche için, felsefenin bir düşünsel etkinlik olarak şimdiye kadar “ne olduğu” ve gelecekte “ne olması gerektiği” meselesi ile yakinen ilgilidir. Çünkü felsefe bir maskeleyme aracı olarak, bizzat sürü değerlendirmesinin *güç* ve *hâkimiyet* kazanmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Eğer felsefede yeni bir başlangıç öngörülecekse, her şeyden önce felsefenin bir metafizik olarak üstlendiği bu rol görünür kılınmalıdır. Ancak ondan sonra felsefeye yeni bir amaç ve görev verilebilir. Bu anlamda Nietzsche’de, sürü insanının ve onun sürü ahlakının kökenlerine ilişkin soykütüksel bir araştırma, bizzat Batı felsefesinin kökenine ilişkin bir araştırma anlamına gelir. Çünkü hem sürü insanı hem de onun sürü ahlakı Batı felsefesinin iki temel zeminini oluşturur. Bu iki temel zemini idrak ettiğimizde esasında Batı felsefesinin sahip olduğu gerçek anlam da bizim için gün yüzüne çıkacaktır.

Sürü insanı, ya da köle ahlakının temelinde yer alan zayıf ve hastalıklı kişi tüm bu olumsuz özelliklerine rağmen yeryüzünde nasıl ayakta kalabilmiştir? Nietzsche’ye göre bu noktada her şeyden önemli olan unsur, sürü insanının kendisini bir şekilde “iyi”, “önemli” ve “anamlı” hissetmesidir, ya da diğer deyişle bir şekilde kendi varlığını olumlamasıdır. Bu olumlama özellikle önemlidir, çünkü kendisini “iyi”, “değerli” ve “önemli” görmeden insanın yeryüzünde ayakta kalması ve de bir kültür ortaya koyması mümkün değildir. Peki, özünde zayıf ve Nietzsche’ye göre *değeri düşük* olan bir kişi, kendi varlığını nasıl olumlayabilir? Kendisini nasıl “değerli” hissedebilir? Çünkü ancak “değerli” olanın varoluşu bir anlama sahip olacaktır. Kişi kendisini; yaşam karşısında zayıf, çöküş içinde hissettiği müddetçe varoluşunu olumlayamaz ve haklı çıkaramaz. Bu şekilde insanının kendi varlığına tahammül etmesi söz konusu değildir. O bir şekilde kendisini “iyi” olarak tecrübe etmelidir. Nietzsche işte sürü insanın bu durumunu çözümlemek için *Ahlakın Soykütüğü*'nde köle ve efendi ahlakı arasındaki *mesafe tutkusuna (Pathos der Distanz)* dikkat çeker (KSA 5: 259; GM I, 2). Nietzsche’nin, insanlar arasındaki “değer farkını” nitelemek için kullandığı bu kavram; iki farklı insan tipinin (efendi ve sürü insanı) yaşam karşısındaki duruşlarından hareketle “iyi” kavramına nasıl ulaştıklarını ve kendilerini ne şekilde olumladıklarını gösterir.

Efendi, asil, soylu, güçlü ya da aristokrat olarak adlandırılan kişi Nietzsche’ye göre doğrudan ve dolaysız bir şekilde kendisini olumlar. O kendisinden hoşnuttur. Buna göre efendi; “iyi” kavramı için başka bir kaynağa ihtiyaç duymaz. Eylem insanı olan soylu kişi, adeta emrederek, değer koyarak, isim vererek ve yaratarak var olur. İyi olan

bizzat kendi eylemidir. Dolayısıyla efendi, yaşamla kurduğu ilişkiyi bütünüyle üstlenmiş durumdadır. Yaşamın anlamı sorusu karşısında ezilmez ve acı çekmez. Evrensel bir hakikat ve anlam peşinde değildir. O bizzat anlamın kendisidir. Anlam denilen şeyin, kendi varlığından fıskırdığını idrak eder ve bu insanı değerli kılan unsur, bizzat hayata *anlamı* ve *değeri* armağan etmesidir. Soylu kişi bu bakımdan kendi varlığını değerli gördüğü için yaşama da aynı olumlu değeri verir. Neticede yaşam zaten bizzat *onun* yaşamıdır. Evrensellik, genel-geçerlilik peşinde olmayan soylu kişi, kendi varoluşunu ve değerlendirmesini her şeyin önüne koyar. Eylemlerinden şüphe duymaz, bu yüzden eylemlerini rasyonel bir yolla gerekçelendirmeye de uğraşmaz. Efendi tam da bu bakımdan emir veren, savaşçı, yaratıcı, yasa koyucu bir insan tipine karşılık gelir. Yaşama, varoluşa daima bir “evet” ile yaklaşan asil kişi her eylemi ile zaten varoluşunu haklı çıkarmaktadır. Soylu ve cesur aristokratların değerlendirmesinin temelinde güçlü bir beden, çiçek açan zengin bir sağlık durumu mevcuttur. Aynı şekilde savaşçı, maceracı olan bu soylu kişi tipi güçlü, özgür ve de *mutlu* bir eylemi simgeler (KSA 5: 266; GM I, 7).

O halde efendi olan kişi, “iyi” kavramına sadece kendisine bakarak ulaşır. Bu anlamda soylu kişi, adeta iyi kavramının bir “*causa sui*”sidir. İyi olmak için, değerli olmak için kendisinden başka bir kaynağa ihtiyaç duymayan soylu ve güçlü kişi tipi Nietzsche’nin gözünde tam da sağlıklı bir değerlendirme tarzını hayata geçirir. O bu anlamda kendi kendisinin nedeni olarak varolur. Böylece sürü insanı gibi, varoluşunu haklı çıkarmak için öte-dünyasal bir hakikat peşinde değildir. Öte-dünyacı bir neden arayışında olmadığı için soylu kişi, kendinden ve yaşamdan bütünüyle hoşnuttur. Soylu kişi için “fena” (*schlecht*), “değersiz” olan yegâne şey; kendi gibi olmamak, yani “iyi” olmamak sonucunda ortaya çıkar. Bu anlamda “fena olmak” ancak ikincil bir öneme sahiptir. Çünkü efendinin ahlakında, “fena” ancak “iyi”den türetilen bir kavramdır. Böylece soylu kişi daha neşeli bir şekilde varoluşun bütününe “evet” demek için yaşar. O dolaysız bir şekilde kendi varlığından hareketle “iyi” kavramını ortaya koyar ve ancak ondan sonra “fena”, “aşağı” ya da “genel” olana dolaylı bir şekilde *iyinin* karşıtı olarak ulaşır (KSA 5: 271; GM I, 10).

Peki, köle ahlakına sahip olan zayıf, sürü insanının kendisini olumlama ve “iyi” kavramına ulaşma süreci nasıl meydana gelir? Nietzsche’ye göre zayıf insanın, kendisini olumlama süreci daha karmaşık, dolambaçlı ve *dolaylıdır*. O özünde zayıf ve değeri düşük olduğu için soylu insan gibi kendi varlığından hareketle kendisini olumlayamaz. Sürü insanı bu bakımdan “iyi” kavramına kendi varoluşundan yola çıkarak ulaşamaz. En önemlisi o kendisine bakarak kendi varoluşunu haklı çıkaramaz.

Bu anlamda köle ruhlu insanın dürtüsü kendini olumlamak amacıyla dış bir kaynağa yönelir. Zayıf insan bu bakımdan kendisine bir düşman arar ve bu düşmanı da soylu, asil, efendi kişi tipinde bulur. Soylu insana bakan ve onun sahip olduğu gücü gören sürü insanı, kendisi aynı güce ve yetkinliğe sahip olamadığı için aristokrat insana büyük bir hınç (*ressentiment*) ve öfke besler. Nietzsche'ye göre sürü insanının köle ahlakı bütünüyle bu hınç duygusu ile ortaya çıkar. İşte bu hınç duygusuyla, onun gibi olamadığı için soylu insandan adeta intikam almaya çalışan köle ruhlu insan, soylu insanın bütün bir değerlendirme biçimini tersyüz eder. Böylece soylu insanın, "iyi=soylu=güçlü=güzel=mutlu" değerlendirmesi sürü insanının hıncı ve öfkesi ile alaşağı edilir (KSA 5: 267; GM I, 7).

Soylu insan böylece sürü tarafından, sahip olduğu özellikler yüzünden "kötü" olarak damgalanır ve işte ancak yaratılan bu "kötüden" sonra sürü insanı şöyle der: "Biz, böyle güçlü, asil, mutlu yani "kötü" olmadığımız için *iyiyiz*". Yani sürü insanı "iyi" kavramını ve kendisine ilişkin olumlamayı ancak hınç duyduğu soylu insanı "kötü" ilan ederek, dolaylı bir şekilde meydana getirir. Böylece Nietzsche'nin deyişi ile sürü insanı değerlendirmesine temel bir "hayır!" ile başlarken soylu insan bir "evet!" ile işe koyulur. Bu anlamda sürü insanının değerlendirmesi esas olarak *reaktif*, yani sürü insanı var olabilmek için her zaman karşıt ve dışsal bir kaynağa ihtiyaç duyar. Oysa soylu kişinin eylemi ve değerlendirmesi bütünüyle aktiftir, çünkü o sadece kendi varlığından hareket etmektedir. Diğer taraftan sürü dürtüsü, kendisini ancak dışsal kaynağa "hayır!" diyerek olumlayabilmektedir. Sürü insanı böylece *iyi* kavramını, kendisinden *başka olana* ilişkin reddiye sayesinde ortaya koyabilir. Tam da sürü insanının bu "hayır!"ı yaratıcı bir eylem olmaya başladığında Nietzsche'ye göre sürü insanı güç kazanır (KSA 5: 271; GM I, 10).

Sürü insanı ancak kendisinden üstün olana ilişkin bir reddiye temelinde değerler yaratmaya başlar ve Nietzsche'nin bugün köle ahlakı ya da Batı ahlakı olarak gördüğü şeyin temelinde tam da sürünün hınç temelli değerlendirmesi yatar. Nietzsche'ye göre Batı dünyasına bakıldığında bugün hangi ahlakın hüküm sürdüğünü anlamak kolaydır. *Halk* onun gözünde galip gelmiştir. "Köleler", "ayaktakımı", "sürü" galip gelmiştir. Efendiler tahttan indirilmiştir ve "genel insan ahlakı" zafer elde etmiştir. Nietzsche'ye göre bu durum insanlık sürecinde uzun süren bir kan zehirlenmesi olarak görünebilir (KSA 5: 269; GM I, 9). İnsanlık bu sürünün hıncıyla zehirlenmiştir. Nietzsche'ye göre tam da bu sebeple günümüzde her yerde zayıflık, çöküş, kendini inkâr etme ve hınç hüküm sürmektedir.

Nietzsche'nin deyişii ile "iyi doğanlar", kendilerini gerçekten mutlu hissetmişlerdir. Mutlu olabilmek için düşmanlarına bakmak zorunda kalmamışlardır. Böylece mutluluğu düşmanlarına yönelik bir bakıştan hareketle kurmamışlardır. Oysa görüldüğü gibi sürü insanı mutlu olabilmek için tam da böylesi bir kurguya ihtiyaç duyar. Nietzsche'nin iddiasına göre asil insanlar kendilerini güçle dolu *aktif* insanlar olarak duyumsamışlardır. Üstelik kendi eylemleri ile mutluluğu ayırma gereğini de duymamışlardır. Çünkü eylemek onlar için bizzat mutluluğun bir parçası olarak zaten mevcuttur. Diğer taraftan köle ruhlu olan zayıf insanlarda durum tam tersidir. Onların mutluluğu bir *pasiflik* üzerine kuruludur. Yani köle ruhlu insan sinsice düşman arayan ve bekleyen bir *reaktif* davranış içindedir (KSA 5: 272; GM I, 10). Durum böyle olduğunda Nietzsche'ye göre elbette asil ve güçlü insan zekâya, akıl yürütmeye çok önem vermezken diğer yandan sürü insanı bu eksikliğini kapatmak için Sokrates'te olduğu gibi zekâya, mantığa ve akılsallığa sarılacaktır. Asil ve güçlü insan kendi varoluşu, davranışı ve değerlendirmesi için akılsal bir temel ve gerekçe bulmakla uğraşmaz. O doğrudan adeta kendi varlığından fıskıran bir içgüdü ile eyler. Onun her şeyini gerekçelendiren bizzat kendi varlığıdır ve her eylemi ile zaten kendi varoluşunu tekrar tekrar haklı çıkartır. Oysa zayıf insan kendisinden ve değerlendirmelerinden emin değildir, daima şüphe içindedir ve her davranışı için dışsal bir gerekçeye (ki bu gerekçe tarihsel süreçte sıklıkla felsefe tarafından sağlanmıştı) ihtiyaç duyar (KSA 5: 273; GM I, 10). İşte bu noktada felsefe devreye girer ve tüm değerlendirmelere dayanak olabilecek rasyonel bir temel bulmakla meşgul olur. Oysa güçlü, asil ve soylu insanın; zaten icra edildiği şekliyle Batı felsefesine ihtiyacı yoktur. O halde felsefe, sahip olduğu rasyonel kökeni zayıf insanlara borçludur. Çünkü felsefenin akıl yürütmesine ihtiyaç duyan, eylemlerinin nedensel bir temele sahip olmasını isteyen sürü insanının kendisidir. Aynı şekilde, Nietzsche için Batı felsefesinin nihai noktasını teşkil eden Schopenhauer'a baktığımızda, onda zayıf insanlara duyulan merhametin en temel etik unsur olduğunu görürüz. O halde neticede felsefe, zayıflar tarafından zayıfların korunması için yaratılmış bir sürü değerlendirme tarzıdır.

Kendisini hınçla zehirleyen ve böylece "kötü olan düşmanını" yaratan, yani "kötüyü" yaratan zayıf insan, "kötüyü" temel bir kavram olarak alır ve ondan yola çıkarak "iyiyi", yani kendisini oluşturur. Fakat burada temel bir soru akla gelmektedir. Sürü insanı hangi gerekçeyi göstererek, yani hangi öğeye dayanarak güçlü, asil ve efendi olan kişiyi kötü ilan edebilmiştir? Açıktır ki sürü insanı, böylesi bir öğeye, en azından kendisini ikna edebilmek için ihtiyaç duyar. Sürü insanı, güçlü insanın *kötü* olduğuna kendisini nasıl inandırdı? İşte burada sürü insanının kullandığı çeşitli "kendi

zayıflığını gizleme” maskeleri ortaya çıkar. Nietzsche’ye göre *özgür isteme*, yani insan istemesinin özgür oluşuna ilişkin önyargı burada en önemli rollerden birisini oynar. Bu öyle sağlam bir önyargıdır ki, esasında bütün bir Batı ahlakı, neredeyse özgür istemenin varlığına dayanmaktadır.

Peki, özgür istemeyi ortaya koyan şey nedir? Nietzsche’ye göre özgür istemede esasen söz konusu olan şey, ayaktakımının ya da halkın bütünüyle uydurulmuş olan bir gramer kuralına körü körüne bağlılık sergilemesidir. Her yüklem bir özne tarafından taşınması gerektiği esasına dayanan bu uydurulmuş kural, neticede her eylemin arkasında eyleyen özgür bir öznenin var olduğunu ileri sürer. Yüklem taşıyıcısı olan bir öznenin varlığı, özgür isteme denilen kavramı gündeme taşır. Çünkü özne, eylemin sebebi olarak sorumlu tutulmaktadır. Özne ile eylemi birbirinden farklı şeyler olarak ele alan bu dilsel önyargı neticesinde sürü insanı; güçlü ve soylu insana karşı kullanabileceği bir silah elde etmiş olur. Böylece güçlü bir şekilde eyleyen kişinin, bu eylemi özgürce seçmiş olduğu ve sanki istese o şekilde eylemeyebileceği ileri sürülür. Böylece sürü insanının gözünde güçlü olmak ya da olmamak bir seçim meselesine indirgenmektedir. Neticede şöyle demektedir sürü insanı: “Bırakın biz böyle kötü olmayalım, yani iyi olalım. İyi olan birisi; yaralamaz, saldırmaz, gücünü kullanmaz ve yaşamdan az şey ister”. Böylece sürü insanı en önemli hamlesini yapar ve zayıf olmayı özgür bir iradeyle seçtiğine kendisini inandırır. Kendi varoluşu böylece sürü insanı için, özgürce ve bile isteye seçilmiş bir erdeme dönüşür (KSA 5: 279-280; GM I, 13). Bu noktadan itibaren zayıf sürü insanı, artık güçlünün kötü olduğuna ikna olmuştur ve kendisi de “özgürce” o şekilde davranmamayı seçmiştir. Dahası bunu en büyük ahlaki erdem olarak görmüştür. Bu noktada *özgür istemenin* Platon’dan beri artık neden felsefenin en eski sorunlarından birisi olduğu daha açık hale gelir. Filozofların tarih içerisinde yılmaz bir şekilde insan istemesinin özgürlüğünü kanıtlamaya çalışmasının gerçek anlamı o halde Nietzscheci yorumla açığa çıkar. Sürü insanının, paradoksal ve sahte bir biçimde de olsa kendisini onaylaması ve varoluşunu sürdürmesi için özgür istemenin ortaya konulması zorunludur.

Fakat işte Nietzsche’ye göre özgür isteme ve öznenin varlığı tam bir illüzyondur. Özgür bir özne olmadığı gibi bir ortada esasen zannedildiği gibi özne dahi yoktur. Bunlar sadece dilsel yapının grameri neticesinde var olduğunu düşündüğümüz kurgulardır. Bunlar sadece dilsel boyutta bir anlama sahiptir. Oysa gerçekliğin, dilsel yapımıza uyması gibi zorunluluğu bulunmaz. İşte bu yüzden Nietzsche özgür isteme kavramını kabul etmez. Eylemleri gerçekleştiren *ayrı* ve *akıllı* bir özne fikrini reddeden Nietzsche varolan yegâne şeyin *eylemin* kendisi olduğunu savunur. Ona göre bu

yüzden aslında eylem ve özne birbirinden koparılamaz. Çünkü gördüğümüz tek şey bu eylemlerdir. Bu eylemlerin ardında gizli bir özne, isteme ya da akıl bulunmaz. Bunlar sadece modern felsefesinin Kartezyen önyargılarıdır. Nietzsche'nin bu bakımdan insanı sadece eylemselliği üzerinden ele alması o halde daha anlaşılır hale gelmektedir. Güçlü ve soylu insanı bu yapısından dolayı sorumlu tutmak ve bu güçlülüğü bir seçim meselesi yapmak, yırtıcı bir kuşu, yırtıcı olmakla suçlamaya benzer. Ne kuzu, kuzu olduğu için sorumludur ne de yırtıcı kuş kuzuyu avladığı için bu davranışından dolayı suçlanabilir. Bu anlamda kuzunun, yırtıcı kuşu suçlaması neyse; zayıf insanın da güçlü insanı suçlu görmesi de odur (KSA 5: 278-279; GM I, 13).

Nietzsche'nin analizleri bizlere göstermektedir ki, sürü değerlendirmesi ile Batı felsefesi kaçınılmaz bir birliktelik sergiler. Felsefenin akılcılığa, özgür istemeye, özne ve nesne düalizmine ve de ahlaklılığa yaptığı vurgu, o halde hep sürü insanının kendi hastalıklı ve zayıf varoluşunu bir şekilde idame ettirmesini mümkün kılmak için ileri sürdüğü kurgulardır. Daha öncede dile getirildiği gibi, felsefe bir zayıflığı maskeleyen aracı olarak sürü insanı için bir selamete erme etkinliği, bir kurtuluş reçetesi ve umut kaynağı olmayı amaçlamıştır. Fakat felsefenin artık bir ilaç olmadığı aşikârdır. Tam tersine Nietzsche için felsefi etkinlik, zayıf ve hasta olan sürü insanının durumunu daha kötü hale getirmektedir. Çünkü felsefe, söylendiği gibi özünde bir kurtarıcı değil, fakat bir gizleyicidir. Dahası felsefe; zayıflığı ve hastalığı gizlemek için kullandığı yöntemlerle insan daha da derin bir şekilde hastalanmıştır. İnsanın hastalığı günümüzde öyle bir raddeye gelmiştir ki Nietzsche'ye göre felsefe, artık bu gizleme ve maskeleyen eylemini daha fazla sürdürmez olmuştur. Bu anlamda Batı felsefesi zaten kendisini tüketmiş durumdadır. Nietzsche'nin yaptığı bu bakımdan aslında sağlam bir yapıyı ve düzgün işleyen bir kurguyu yok etmek ve parçalamak değildir. Nietzsche'nin tek yaptığı şey, zaten bu kurgunun günümüzde parçalanmış olduğunu göstermektir. Kurgu en başından beri sağlam bir temel üzerinde yükselmediği için, felsefe etkinliği er ya da geç zaten yok olmaya kendisini mahkûm etmiştir. Nietzsche'nin önemi işte tam da bu hususa dikkat çekmesinden ileri gelir. Zemininde, hasta olan sürü insanı yer aldığı müddetçe felsefenin, günümüzde gelmiş olduğu noktaya ulaşması kaçınılmazdır. Nihilizm, çöküş ve hastalık bu yüzden Batı felsefesinin kaderi olmuştur. Çünkü bizzat sürü insanının çöküşü, hastalığı ve öte-dünyacılığı ilk başta felsefeyi mümkün kılmıştır. Fakat nihayetinde bu devir Nietzsche'ye göre kapanmaktadır. Batı felsefesi bu misyonunu en üst noktaya kadar taşımış ve söyleyecek yeni tek bir söze bile artık sahip değildir.

Şimdi, Nietzsche sürü insanının “iyi” kavramına nasıl ulaştığını bize gösterirken, aynı zamanda sürü değerlendirmesinin altında bir “hınç” ve “öfke” yattığını da ortaya koymuştur. Güçlü olana, asil olana ve her şeyden önemlisi kendi varlığı ile mutlu olana yönelik bir hınç duyan sürünün insanı; temel olarak kendisi bu özelliklerden yoksun olduğu için acı içindedir. Aynı şekilde *özgür istemeye* yönelik kabul ile birlikte, sürü değerlendirmesi bu özellikleri bilerek ve isteyerek seçildiği sanısını yaratır. İşte Nietzsche’ye göre zayıf insanın; güçlü, mutlu ve soylu olamadığı için duyduğu *hınç* adeta onu zehirlemekte ve hasta etmektedir. Diğer taraftan, kendi varlığını “iyi” kavramı ile özdeşleştirmek için öncelikle güçlü insanın her tür *içgüdüsel* davranışını “kötü” olarak damgalamak durumunda olan sürünün insanı, yukarıda gördüğümüz gibi kendi varlığını olumlamak için akılcılığa başvurmak durumunda kalmıştır. Bu olgu, aynı zamanda felsefenin de ortaya çıkma süreci ile yakından ilgili olmuştur. Fakat işte Nietzsche’ye göre insan her ne kadar, akılcılığa başvurarak *içgüdüsel*, bedensel ve itkisel olanı “kötü” olarak damgalasa da, neticede kendisi hala bir bedene, arzulara, isteklere ve *içgüdülere* sahiptir. O her şeyde rağmen *bedensel* ve *içgüdüsel* bir varlıktır. Dolayısıyla sürü insanı “iyi” kavramına ulaşmak için asil insanın *içgüdüsel*, güçlü, bedensel eylemlerini reddetmekle kalmaz, o aynı zamanda kendi zayıf varoluşunu olumlamak adına kendi bedenine ve *içgüdülerine* de “hayır!” demek zorundadır. Böylece sürü insanı ancak bu iki katmanlı olumsuzlama süreciyle kendi varoluşunu olumlayabilir.

Nietzsche’ye göre zayıf kişi, kendi varlığını onaylamak için paradoksal bir biçimde kendisini (yani bedenini, *içgüdülerini*, arzularını) baskılayarak inkâr etmek zorunda kalmıştır. İşte Nietzsche’ye göre sürü insanının hastalığına da bütünüyle bu paradoksal durum sebep olmaktadır. Göreceğimiz gibi felsefenin de kaynağında yer alan *çileci ideal* de benzer şekilde yeryüzünde bir anlam yaratıp onu olumlayabilmek için öncelikle yaşamın kendisini olumsuzlamak durumunda kalmaktadır. Var olabilmek için ve kendi “iyi” değerini ortaya koyabilmek için önce dışsal bir düşman yaratıp onu kötü olarak damgalayan sürü insanı, bir sonraki aşamada da kendi varoluşunu *değilleyerek* kendisini *olumlar* hale gelir.

Böylece sözüm ona “hür iradesi” ile kendi bedenine, arzularına, *içgüdülerine* sırt çeviren ve bütünüyle bilinçliliğin dünyasına yönelen sürü insanı yine de ne bedeninden, ne de *içgüdülerinden* kurtulabilir. Hem onları inkâr etmek durumunda olan hem de her şeye rağmen hala arzulayan sürü insanı, gerçekten de bir çıkmaz içindedir. Hastalıklı insanın, bu paradoksal durum içerisinde yok olup gitmemesi için bir ilaca gereksinim duyar ki bu ilaç da esasında tedaviden çok, sadece bir uyuşturma sağlar. Kendi

bedeninden, arzularından dolayı acı çeken kişi, bu durumu yaşamayan sağlıklı kişilere büyük bir öfke ve hınç duyar. Yaşadığı bu hınçtan yok olup gitmemek için Nietzsche'nin asketik rahip adını verdiği kişi tipi devreye girer (KSA 5: 366; GM III, 13).

Asketik rahip aslında Nietzsche'ye göre hasta olan insanın aradığı hekimdir. Ancak bu hekim Nietzsche'ye göre en azından sürü insanı kadar hasta olmalıdır. Çünkü sürüyü ve onun değerlendirmesini çok iyi bir şekilde anlamalıdır. O, sürüyü sağlıklı olanlara karşı duyulan bir kıskançlıktan korumalıdır ve Nietzsche'nin deyişi ile acı çekenler üzerinde efendi olmak asketik rahibin esas sanatıdır. Hekim olarak yaranın neden olduğu acıyı iyileştiren asketik rahip, aynı zamanda bu yarayı daha da zehirler. Böylece asketik rahip, sağlıklı olanı hasta, hasta olan her şeyi de uysal hale getirir. Nietzsche için burada kilit eylem uysallıktır. Çünkü sürü insanı çektiği acıdan dolayı büyük bir hınç duygusu içindedir. Bu hınç birikip büyük bir felakete neden olabilir. Bu yüzden asketik rahip, sürü insanı kendine zarar vermesin diye onun önüne geçer ve onu uysallaştırmaya çalışır (KSA 5: 373; GM III, 15).

Peki, asketik rahip sürü insanında birikmiş olan bu hıncı nasıl ortadan kaldırır? Asketik rahip Nietzsche'ye göre hıncın yönünü değiştirir. Onu başka bir yere kanalizasyon eder. Çünkü Nietzsche'ye göre her acı çeken, acının nedenini, yani failini arar ve bu nedeni bulduğunda bütün hıncını ona yönelterek boşaltır. Böylelikle bu duygu boşalımı neticesinde acısını biraz da olsa uyuşturur ve unuttur. Acıya ve kötü hissetmesine neden olan şeyi bir türlü ortaya koyamayan sürü insanı adeta asketik rahibin yol göstericiliğine sığınır. Bu noktada asketik rahip gelir ve sürü insanına acının kaynağını gösterir: Acının kaynağı bizzat sürü insanının kendisidir. Böylece asketik rahip hınç duygusunu sürü insanının kendisine yöneltilir. Bu yanlış bir tedavi olsa bile neticede sürü insanı hıncını kendisine yönelterek uysallaşmış olur. İnsanın kendi varlığına yönelen bu hıncı açıklamak için asketik rahip, "lanetlenme", "günah" "suç" gibi kavramları gündeme getirir ve onları sürü insanına atfeder. Sahip olduğu beden, arzular ve duygular sebebiyle kendisinin doğuştan "günahlı" ve "lanetlenmiş" olduğu söylenen sürü insanı böylece acıyı ve hıncı içselleştirir ve kendisiyle bir savaşa girer.

Asketik rahibin bu anlamda başardığı şey olağanüstüdür. Hasta olanları bir noktaya kadar zararsız hale getirir. Hınç duygusunu bizzat sürü insanına iade eden asketik rahip böylece acı çekenlerin kötü içgüdülerini kendini disipline etme, kendini gözetleme vs. için kullanır (KSA 5: 375; GM III, 16). Neticede sürü insanı kendisiyle uğraşmaktan hıncını başka bir şeye yöneltemez olur. Günahından arınmak, bedenini kontrol altında tutmak ve arzularına ket vurmakla, ya da diğer bir deyişle kendi

varoluşunu inkâr etmekle meşgul olan sürü insanı tamamen uysal ve zararsız bir canlıya dönüşür. Fakat bunun bedeli de oldukça ağır olmuştur. Çünkü asketik rahip ile birlikte insan kendi varoluşuna bütünüyle yabancılaşmıştır. O var olmak için neredeyse kendi yok oluşunu ister hale gelmiştir. Bu yüzden Nietzsche'ye göre asketik rahip sadece görünüşte bir hekimdir, bu anlamda onun tedavisi de baştan sonra bir illüzyona dayanır. Çünkü rahip, sadece acı ve acının verdiği rahatsızlıkla meşgul olur. Onun kökenine yani acının hakiki nedenine inmez (KSA 5: 377; GM III, 17). O sadece acıyı, yani yarayı daha da zehirleyerek uyuşturur. Bu uyuşturucunun en önemli öğelerinden birisi "günah" kavramıdır. Günah kavramıyla birlikte rahip; sürü insanının hıncını doğrudan geriye, yani sürü insanının kendisine yönlendirebilmiştir. Diğer bir deyişle rahip burada suç hissiyatını devreye sokarak insanı bir vicdan azabına sevk eder.

Acının kaynağına, doğrudan kişinin günahlı varoluşunu yerleştiren asketik rahip neticede sürü insanının acısını anlaşılır kılar. Asketik rahip bu yönlendirme ile sürü insanını en büyük tehlikeden korur, yani onu anlamsız ve hedefsiz bir acı çekmeden korur. Sonuçta sürü insanı çektiği acının ne anlama geldiğini idrak eder. İşte acıyı onun için katlanılır kılan öge tam da budur. Acının, bizzat kendi günahlı varlığından kaynaklandığı benimseyen sürü insanı böylece bu günahın kefaretiyle ödeyerek ebedi olarak bu acıdan kurtulacağını hayal etmektedir. Bunun için ise kişi, doğuşuyla beraber günahını meydana getiren bedenine, içgüdülerine ve arzularına karşı bir savaşta başarılı olmalıdır. Neticede bu dünyada çekilen acılar ve ıstıraplar, bir ebedi cennet ile ödüllendirilecektir. Böylece asketik rahip ile birlikte, hasta insan günah işleyen insana dönüşür (KSA 5: 389; GM III, 20). Sürü insanı için "yaşam" sadece çekilmek durumunda kalınan bir çileye, "insan" doğuştan günahkâr bir canlıya, "varoluşun kendisi" ise en baştan beri olmaması gereken bir hataya dönüşür (Esenyel, 2015: 52). Sürü insanı için asketik rahibin önemli olmasının sebebi; insan istemesinin bir hedefe gereksinim duymasındır ve asketik rahibin yönlendirilmesi ile birlikte insan bir amaç kazanır. Hiç istememektense sürü insanı *hiçliği* ister hale gelir (KSA 1: 339; GM III, 1). Bu husus, asketik rahibin ve genel olarak çileci idealin en önemli tarafını meydana getirir.

Nietzsche'ye göre Batı felsefesi olarak bildiğimiz etkinlik esasen asketik rahip ve onun öte dünyacı idealleri ile yakından ilgilidir. Filozofun bir kişi tipi olarak evrensel bir takım doğruların, ezeli-ebedi hakikatlerin ortaya çıkarılmasına yönelik bir teşebbüs sergilemesi; aynı zamanda duyusal, bedensel ve de maddi olana ilişkin bir reddiye ile rasyonel, tinsel ve de mantıksal olanı ileri sürmesi tamamen özünde asketik idealin bir dışavurumudur. Metafizik olarak kendisini gösteren Batı felsefesi, bu anlamda zaten

ancak sürü insanın acısını hafifletmek ve de bir kurtuluş sağlamak için icra edilir hale gelmektedir. Bu anlamda nasıl dini öğretiler asketik rahibin, sürü insanını yatıştırmak için ortaya koyduğu birer araçsa, felsefi yöntem de aynı şekilde bu uyuşturmanın vuku bulmasında önemli bir role sahiptir.

Bireyin/öznenin bir analize uğraması, kılı kırk yaran araştırma tarzı, bedene ve duygulara şüphe ile yaklaşma, arzulara ve tutkulara ket vurma ve neticede akılsal olanı yüceltme, felsefi etkinliğin hep neticede sürü insanının acısını ve hincını uyuşturup, sözde bir kurtuluş reçetesi sunması ile ilgilidir. Dolayısıyla Nietzsche'nin vurguladığı üzere Batı felsefesi bu bakımdan hep öte dünyacı idealler ile bezenmiştir, çünkü kaynağında her daim iyileşmek isteyen hasta bir insan tipi vardır. Neticede metafizik olarak Batı felsefesi, hastasını iyileştirmek yerine, onu daha da içinden çıkılmaz bir şekilde hasta etmiştir. Bu anlamda Nietzsche'ye göre felsefe, hastalıklı bir kökene sahip olduğu müddetçe ve çok daha önemlisi hasta olan insanı iyileştirmek için icra edildiği müddetçe ondan bir çözüm beklemek nafilidir. Her defasında bir maskeleye ve kendini kandırma aracı olarak kullanılan felsefi yönelim bu bakımda zannedildiği gibi insanlığı daha ileri taşımak yerine Nietzsche'nin de göstermiş olduğu gibi esasında insanlığı fark ettirmeden bir karanlığa sürüklemektedir. Batı felsefesi böylece Nietzsche'nin gözünde bir *hiçliği isteme* öğretisine dönüşmüş durumdadır. Bu anlamda denilebilir ki Batı felsefesi özünde, şimdiye kadar ilan edildiği gibi insanlığın gelişimi için gerekli ve faydalı bir faaliyet değil, tam tersine bütünüyle zararlı ve yıkıcıdır. Tam da bu yüzden Batı felsefesi hem temelleri hem de içeriği ile tümünden terk edilmelidir.

2.3. ÜST İNSAN

Nietzsche'nin iddiasına göre felsefe yeni bir başlangıç yapacaksa ve yeni bir misyon üstlenecekse; her şeyden önce sahip olduğu hastalıklı kökenleri ve temelleri temizlemelidir. Bu anlamda esasında değişmesi gereken, Batı felsefesini şimdiye dek mümkün kılan *asketik idealin/değerin* yaratıcısı olan sürü insanıdır. Nietzsche'ye göre *sürü insanı*, felsefenin hastalıklı kökenini meydana getirir. Bu sebeple felsefe Nietzsche'ye göre acilen ve zorunlu bir şekilde artık başka bir *insan tipi* tarafından icra edilmeli ve ancak bu insan tipinin yaratacağı *yeni değerler* üzerine filizlenmelidir. Nietzsche tam da bu yüzden *Zerdüş'te* şu cümleyi söyletir: "Değerlerin değişmesi- bu yaratıcıların değişmesidir. Yaratıcı olması gereken her zaman yok eder" (KSA 4: 75; Z I, *Von tausend und Einem Ziele*). Bu anlamda felsefenin değişmesi onu icra eden

insanın değişmesini gerektirir. Nietzsche'ye göre böylece felsefe ancak yaratılacak yeni *değerler* üzerinden icra edildiğinde gerçek anlamda yeniden başlayabilir.

Felsefe bir etkinlik olarak, sürü insanı tarafından icra edildiği sürece, yukarıda da gösterildiği üzere o daima bir *hiçliği istemenin* görünüşü olarak kalmak durumundadır. Bu yüzden felsefe, sürü insanından bütünüyle farklı olan bir kişi tipi tarafından yeni bir hedef ve amaç doğrultusunda ileri sürülmelidir. Nietzsche'ye göre bu, ancak yaşamın kendisiyle *sağlıklı* bir ilişi kuran kişi tipi (üst insan) tarafından gerçekleştirilebilir. İnsanın yaşamla kurduğu bağı ön plana çıkararak Nietzsche tüm felsefi ve insani sorunların bu bağ içerisinde düğümlendiğini düşünür. Böylece Nietzsche, felsefenin bir etkinlik olarak esasında bütünüyle yaşam ve varoluşun kendisi ile ilgili olduğuna işaret eder. İşte onun amacı felsefenin kökensel olarak sahip olduğu bu *yaşamsal ve varoluşsal ilgiyi* yeniden canlandırmaktır. Nietzsche üst insana (*der Übermensch*) tam da bu ilgi çerçevesinde yönelir.

Sürü insanında görmüş olduğumuz gibi, bütünüyle zayıf ve hasta bir değerlendirmenin neticesinde yaşam; haklı kılınması mümkün olmayan bir sürece dönüşür ve felsefe de işte bu dönüşümün temel aktörlerden birisi olarak özünde *yaşam-karşıtı* bir etkinlik haline gelir. Bu ise Nietzsche'nin kabul edebileceği bir durum değildir. Felsefenin esas hedefi yaşamı yadsımak ve öte dünyacı idealler ile insanı oyalamak ve neticede insanı kendisine, yaşama ve bütün bir varoluşa düşman hale getirmek değildir. Tam tersine felsefe; yaşamı olumluyan, zenginleştiren ve kucaklayan bir etkinlik olmalıdır. Dahası felsefe, insana yaşamla olumlu ve sağlıklı bir bağ kurmasına olanak tanıyacak yeni değerler yaratmalıdır. Kısaca şimdiye dek insanlığa yön veren değerler değişmelidir. Bu ise ancak gösterildiği üzere değerlerin yaratıcısının değişmesi ile mümkün olur. Bundan dolayı Nietzsche her şeyden önce insanda bir değişim öngörmektedir. Bu değişim sadece felsefede yeni bir başlangıçla alakalı değildir. Bu değişim doğrudan insanlığın bugününü ve geleceğini yakından ilgilendirir. Kısaca insanlık yeni bir hedefe, yaşamak için yeni bir amaca ihtiyaç duymaktadır. Peki, yaşamın anlamı ve insan varoluşunun hedefi nedir? Nietzsche varoluşun anlamına ilişkin soruyu, tarihte pek de eşi benzeri görülmemiş bir şekilde yanıtlar.

Nietzsche'nin gözünde *insanlığın hedefi* ve *varoluşun anlamı* üst insan (*Übermensch*) olmalıdır. Çünkü insanoğlu, sadece üst insanın gelişi ile *çileci ideale* bir karşılık verebilir ve sadece üst insan esas olarak varoluşu haklı çıkarabilir. Bu önemlidir çünkü Nietzsche'ye göre, kendi *Zerdüş't*üne kadar yeryüzünde çileci ideale meydan okuyabilecek ve insanlığa yeni bir anlam verecek bir öğreti şimdiye dek mevcut

olmamıştır (KSA 6, 353; EH, *Genealogie der Moral*). Bu anlamda Nietzsche bütün bir kültürün temelini ve dolayısıyla felsefenin de temelini *üst insanı* koymak ister. İnsan tininde (*Geist*), sürü insanından üst insana doğru gerçekleşecek olan bu değişim, felsefenin yeni bir başlangıç yapmasına da olanak tanıyacaktır. Nietzsche yaşamın anlamı ile ilgili olarak *Zerdüşt'e* şunları söyler:

“Üst insan yeryüzünün anlamıdır. İsteminiz şunu desin: Üst insan yeryüzünün anlamı olsun. Yalvarıyorum size kardeşlerim, *yeryüzüne sadık kalın* ve öte dünyacı umutlardan söz edenlere inanmayın! Farkında olsalar da olmasalar da, zehir saçan onlar (KSA 4: 14-15; Z I, *Zarathustra's Vorrede* 3).”

Nietzsche neden üst insanı; yaşamın değeri, anlamı ve hedefi olarak belirlemektedir? Bütün bir varoluşa ilişkin anlamın ve hedefin bir insan tipine işaret etmesi tam olarak neyi ifade eder? Her şeyden önce Nietzsche'nin *anlam*, *değer*, *amaç* ve *hedef* gibi kavramları doğrudan *yaşayan insana* bağlaması, Batı felsefesinin çıkmazını da gün yüzüne çıkarmaktadır. Bu kavramlara ilişkin mutlak bir hakikati bizzat varoluşun ve yaşamın kendisinde aramak belki de Batı felsefesinin en temel hatalarından birisini meydana getirmektedir. Nietzsche'nin *değer* ve *değerlendirme* kavramlarına ilişkin analizlerini akla getirdiğimizde fark ettiğimiz şey; anlam, değer ve değerlendirme kavramlarının temelde sadece insanla ilgili olduğudur. Bu kavramlar ancak insanın yaşamla kurduğu bağda bir yere sahip olurlar. Nietzsche'ye göre o halde hiçbir şeyin kendinde bir değeri ve anlamı yoktur. Bu anlamda *herhangi bir şey*, ancak birisi ona *değer biçtiğinde* bir *değere* sahip olur. O halde denilebilir ki; insan varoluşu, yaşam ve yeryüzü de *kendinde* mutlak bir değere ve anlama sahip değildir. Mutlak bir anlamdan ve değerden yoksun olan yaşam ile varoluş, ancak insani bir yönelim sonrasında bizim bir şey ifade etmeye başlar. İşte tam da bu yüzden varoluşun kendisi ancak bir *insan değerlendirmesi* neticesinde bir değere ve anlama sahip olur. Nietzsche'nin tabiri ile “değer biçmek (*schätzen*) sayesinde vardır değer (*werth*). Değer biçmek olmasaydı içi boş çıkardı varoluşun çekirdeği” (KSA 4: 75; Z I, *Von tausend und Einem Ziele*). Bu yüzden varoluşun değeri söz konusu olduğunda Nietzsche'nin de belirtmiş olduğu gibi değerlendiren somut insan; temel ve de ayırt edici bir öneme sahiptir.

Nietzsche'ye göre o halde şimdiye dek yapıldığı üzere, yaşamın kendinde bir anlama sahip olduğunu varsaymak ve bu anlamın ne olduğuna ilişkin felsefi argümanlar ileri sürmek bütünüyle nafi bir çabaya karşılık gelir. Batı felsefesi Nietzsche'ye göre sürü insanının elinde; varoluşun kendisine ilişkin bir takım hakikatlerin, anlamların ve değerlerin keşfi ile meşgul olan bir etkinliğe dönüşmüştür.

Böylece felsefe daha en başından itibaren gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir hedefe yönlendirilmiştir. Bu anlamda denilebilir ki, Batı felsefesi görevinde başarısız olmuştur çünkü zaten keşfedilecek mutlak bir hakikat, ezeli-ebedi doğrular ve evrensel anlamlar yoktur. Mevcut olmayan bir takım kurguların peşinde koşan filozof böylece yaşamın kendisine ilişkin en temel özelliği görmezden gelmiştir: Yaşam özünde, kendi başına *anlamsızdır*. İşte bu gerçeği göremeyen filozoflar, yaşamın kendisine ilişkin bir *anlamı* ve *değeri* ortaya koyabilmek için *meta-fizik* olan bir dünya icat etmişlerdir. Böylece Batı felsefesi ancak, ezeli-ebedi, değişmez, nesnel olan bu kurgulanmış öte-dünyadan hareketle içinde yaşadığımız değişim içindeki dünyaya bir anlam verebilmiştir. Tüm bu süreç ise yukarıda gösterildiği gibi, sürü insanının; kendi başına anlamsız ve değersiz olan yaşam karşısında çöküşe uğraması ve bu çöküşü gizlemek için öte dünyacı umutlara bel bağlaması ile sonuçlanmıştır. Böylece yaşam-karşıtı bir değer diğer tüm insani değerlendirme edimlerine hâkim olmuştur.

Tüm bunların temelinde esasen gördüğümüz gibi, yaşamın kendinde bir değere sahip olmaması olgusu yatar. Diğer taraftan da sürü insanı, bu olguyu sırtlayacak gücü kendi içinde bulamamaktadır. Tam da bu sebeple Nietzsche *yaşamın anlamı* sorusuna *üst insan* ile cevap verir. Üst insan, yaşamın özce değersiz olması olgusu karşısında ezilmez. Tam tersine bu değersizlik durumu onun için bir fırsat yaratır. Böylece üst insan, varoluşa bütün olarak bir değer verebilme imkânı yakalar ve çok daha önemlisi kendi yaşamının anlamını yaratabilecek bir konuma sahip olur. Yaşam, üst insan için artık eğilip bükülecek bir sürece dönüşür. Yaşamın sürekli bir akışkanlık olduğunu fark eden üst insan, işte bu akışkanlığa şekil verecek olan öge haline dönüşür. Bu bakımdan üst insanın temel özelliği Nietzsche'nin deyişi ile kendi yaşamının ozanı haline gelebilmesidir (KSA 3: 540; FW 301). Üst insan yaşamda bir seyirci, ya da önceden bir başkası tarafından yazılmış bir piyesin oyuncusu değildir. O doğrudan kendi yaşamını kurgular ve her tür değerlendirmenin ölçüsü haline gelir; dahası o, varoluşa ve yaşama kendi gözleri ile bakma cesareti gösterir.

Üst insan her eylemi ile birlikte kendi varlığından taşan bir anlamı ortaya koyarak yeryüzünde bir dünya (bütünüyle nevi şahsına münhasır olan bir dünya) yaratabilecek kudrete sahip olur ve yaşamın kendi içinde bir anlama sahip olmadığı gerçeği ile yüzleşir. Üst insan Nietzsche'ye göre şunu diyebilmelidir:

“Şöyle konuş ve kekele: Bu *benim* iyimdir, bunu seviyorum ben, tam da böyle beğeniyorum onu, sadece böyle istiyorum ben iyiyi. Onu tanrısal bir kanun olarak istemiyorum, bir insanlık-yasası ve -zorunluluğu olarak da istemiyorum: Bana yeryüzünün-ötesi ve cennet için yol gösterici olmasın (KSA 4: 42; Z I, *Von den Freuden- und Leidenschaften*).”

Bu anlamda üst insan evrensellik peşinde değildir, o yarattığı anlamın sadece kendisi için geçerli olmasını ister. Her tür evrensellik ve genel-geçerlilik iddiasının öte-dünyacı bir *zayıflık* belirtisi olduğunu bilir. Böylece yarattığı dünyanın kuralları da sadece kendisine uygulanabilir hale gelir. Bu yüzden esasen her üst insan kendine has bir dünyadır. O, genel-geçer olanın *aşağı* ve *adi* olduğunu düşünür. Bir mesafe tutkusundan (*Pathos der Distanz*) gücünü alan üst insan tam da bu yalnızlık içerisinde anlamın ve değerlerin yegâne kaynağı olur.

Üst insanın en önemli özelliklerinden birisi, yaşama bütünüyle kendi gözleri ile bakması ve onu olduğu gibi ele almasıdır. Sürünün sahip olduğu ahlaki yargılardan ve değerlerden kendisini koparan üst insan, yaşamla bütünüyle kendi yarattığı değerler üzerinden bir ilişkiye girmektedir. Bu bakımdan üst insan, Nietzsche için yaşam karşısında belirli bir tavrı simgelemektedir. Bu öyle bir tavidir ki bizzat insanın varoluşuna eksiksiz bir haklılandırma sunmaktadır. Nietzsche'ye göre insan; üst insana dönüşmediği sürece varoluşu bütünüyle anlamsız, amaçsız, yönsüz ve de hedefsiz kalmak durumundadır. Üst insan tam da "insana ne gerek var?" sorusuna verilebilecek yegâne yanıttır. Zerdüşt bu konu ile ilgili olarak şöyle demektedir: "İnsan varoluşu tekinsizdir ve yine de hala bir anlama sahip değildir... Ben insanlara kendi varoluşlarının anlamını öğretmek istiyorum: Üst insandır bu, karanlık insan bulutundaki yıldırım. (KSA 4: 23; Z I, *Zarathustra's Vorrede* 7)."

Nietzsche'nin, insan varoluşunun şimdiye dek sahip olduğu temel anlamsızlığa ilişkin vurgusu oldukça önemlidir ve hatta daha önce de dile getirildiği üzere, bu duruma ilişkin bir çözüm önerisi ortaya koymak, onun esas felsefi motivasyonunu meydana getirir. 19. yüzyılın ikinci yarısında, nihilizmin bütün bir Batı kültürüne hâkim olması Nietzsche'ye göre insan varoluşunun karşı karşıya kaldığı anlamsızlığın ve hedefsizliğin en önemli göstergesidir. Aynı şekilde "tanrının ölümü" de insan varoluşunun anlamsızlığını tekrar gündeme getiren başka bir ifade olarak karşımıza çıkar. Nietzsche işte bu temel probleme üst insan kavramı ile yanıt verirken yine bizzat *yaşayan insana* yönelir. Çünkü varoluşun değersizliğini ortaya koyan *sürü insanı olarak insandır* ve yine varoluşa bir bütün olarak anlamını verecek olan da esasında *üst insan olarak insandır*. Bu anlamda Nietzsche'nin varoluşun değeri sorusunu neticede insan problemine bağlaması son derece anlaşılırdır. Peki, üst insan, varoluşu nasıl haklı çıkarmaktadır? Yaşamın anlamını nasıl yaratmaktadır?

Nietzsche üst insana ilişkin bir kavrayışı ortaya koymak için çok sayıda metafor kullanmaktadır. Bunlardan en önemlisi *Böyle Söyledi Zerdüşt*'teki çocuk benzetmesidir.

Nietzsche, tinin üç değişimini bir benzetme ile anlatırken tinin önce *deveye* sonra *aslana* ve en nihayetinde bir *çocuğa* dönüşmesi gerektiğini ileri sürer. Dünyaya kendi gözleri ile bakmanın ve yeni değerler yaratmanın esas koşulu Nietzsche'ye göre tinimizin bir çocuğa dönüşmesidir:

“Fakat söyleyin kardeşlerim, çocuğun muktedir olduğu ve aslanın da gücünün yetmediği şey nedir? Yırtıcı aslan neden bir de çocuk olmalı?”

Bir masumiyettir çocuk ve bir unutuş, yeni bir başlangıç, bir oyun, kendinden dönen bir çark, bir ilk hareket, kutsal bir evet demektir.

Evet, yaratma oyunu için kutsal bir evet-deyiş gerekmektedir: Kendi istemini ister şimdi tin, kendi dünyasını kazanır dünyayı kaybeden” (KSA 4: 31; Z I, *Von den drei Verwandlungen*).

Nietzsche üst insanın yaşama ilişkin tavrını, temel olarak bir çocuğun yaşama ilişkin tavrından çıkarsamaktadır. Çocuk hem kendi varoluşuna hem de yaşamın kendisine bütünüyle naif ve masum şekilde yaklaşır. Henüz sürünün bir parçası olmayan ve sürünün değerleri ile yaşamı değerlendirmeyen çocuk, kendisine yarattığı *masum* oyun alanı ile adeta bir *dünya* ileri sürmektedir. Bu noktada kendi varoluşunu dışsal bir kaynağa ihtiyaç duymadan onaylayan çocuk, adeta kendi kendisinin bir nedeni olarak varolur. Bir yandan kendi *dünyasını* yaratan çocuk aynı zamanda kendi varoluşunu da bu dünyaya dâhil ederek tam ve eksiksiz bir varoluşsal olumlama içerisinde bulunur. Kendi hareketini kendinden alan çocuk bunu en iyi şekilde oyun yaratımı (ya da diğer deyişle dünya yaratımı) esnasında gösterir. Onun yaratıcılığı Nietzsche'nin deyişii ile zaten kutsal bir “evet!”i varsaymaktadır ve her edimi bu onaylamanın izini taşımaktadır. Çocuk için anlam ve değer zaten bizzat oyunun bir parçasıdır. Oyunun yaratılması ve ileri sürülmesi esasında anlamın yaratılması ve ileri sürülmesidir. Çocukça her oyun; var oluşun yok oluş karşısında tercih edilmesi, dahası kendi varoluşunun öne sürülmesi ve haklılandırılması olarak yorumlanabilir. Kendi dünyasını ve anlamını yaratan, kendi oyununu ileri süren çocuk böylece yaşama ve varoluşta da kutsal bir evet ile bağlanır. Nietzsche'ye göre çocuk tını tarafından yaratılan dünyanın bir ahlaktan, bilinçten, akıldan ya da mantıksal temelden yoksun olmasının hiçbir önemi yoktur. Hatta temel olarak bu dünya, içgüdüsel bir *kurgu* ve *yalan* da olabilir. Bunlar Nietzsche için belirleyici bir öneme sahip değildir. Önemli olan çocuğun kendi varoluşunu olumlamak için eksiksiz bir kurgu, dünya, oyun yaratmış olmasıdır. Yaşama kurgulanan bağın olumlu ve sağlam olması Nietzsche'ye göre her şeyden önemlidir. İnsan varoluşunun anlamı ve değeri söz konusu olduğunda geri kalan her şey ikincil bir öneme sahip olmak durumundadır. Nietzsche böylece akıl, mantıksallık

ve ahlaklılık ilkelerini kaybeder gibi görünür ama çok daha önemlisi bizzat yaşamı ve varoluşu kazanır. Çocuk tininin kendinden bir varoluşsal olumlamaya sahip olması, Nietzsche'ye üst insan kavramını kurgulama noktasında çok sayıda ipucu vermiştir.

Her şeyden önce; yaşam karşısı öte-dünyacı ilkelere ve değerlendirme tarzına sahip olan bir çocuğa rastlamanın pek mümkün olmadığı göz önünde bulundurulursa, dahası bu tarz bir çocuğu tasavvur dahi etmenin olanaksız olduğu kabul edilirse, Nietzsche'nin yaşama yönelik alınacak tavırda neden çocuğu ve onun masum yaratma tarzını bir örnek olarak ileri sürdüğü daha anlaşılır hale gelir. Üst insan ona göre işte bu çocukça masumiyeti taşımalı ve bizzat kendi dünyasını, yani anlamını yaratmalı ve istemelidir. Bu yaratma ve istem ile birlikte üst insan zaten kendi varoluşunu onaylamış olacaktır. Nietzsche'ye göre bu yaratımın istenmesi bizzat kendi varoluşunun istenmesi anlamına gelir, çünkü bu yaratma ediminin kaynağı zaten doğrudan üst insanın kendi varoluşudur. O halde bu varoluştan fıskıran anlamı ve istemi istemek, bizzat o varoluşun kendisini istemeye sebep olur. O halde Nietzsche'nin üst insandaki istemeye yönelik vurgusu netlik kazanır. İnsanlığı kurtaracak olan bizzat istemenin kendisidir. Üst insan, sürü ahlakının *yapmalısın (Du-sollst)* düsturundan kopmak ve bizzat *istiyorum (Ich will)* edimine sahip olmak durumundadır. Bu ise aynı zamanda, *istem* ve içgüdü ile öne çıkan çocuk tinine yönelik dönüşümü işaret eder. Çocuk için bilinçlilik, farkındalık ve ahlaklılık hiçbir öneme sahip değildir. Çünkü o temel olarak zaten kendi istemesi ve yaratımı ile varolmaktadır. İstemesi ile bir bütün olan ve adeta istemenin kendisine dönüşen *çocuk* belki de insanoğlunu nihilizmden kurtaracak ve insan varoluşunu haklı çıkaracak yegâne tinsel durumdur. İşte üst insan, bu tinsel duruma ulaşmış varolandır.

Üst insanın çocuk tinine bir dönüş olduğunu düşünen Nietzsche böylece akıl ve içgüdü arasında temel bir ayrımı göz önüne serme fırsatı da yakalar. Buna göre çocuğun anlam yaratımı ve varoluşsal olumlaması ne bir akıl ürünüdür, ne de bir mantıksal çıkarımın sonucudur. Tam tersine bu yaratım, bütünüyle içgüdüsel bir eylemin sonucudur. Üstelik zaten çocukluk, genellikle bir farkındalıktan, bilinçlilikten yoksun olma durumu olarak yorumlanır. Mantıksal akıl yürütmenin sekteye uğradığı bir dönem olarak çocukluk, düşünce tarihinde genel olarak hızla terk edilmesi gereken bir süreç olarak ele alınır. Oysa Nietzsche çocuk benzetmesi ile birlikte içgüdüsel ve bilinçsiz yaratımın önemine dikkat çeker ve adeta bu dönemi kutsallaştırır. Esasında, yaşamın ve varoluşun anlamına ilişkin *bilginin* ve *yaratımın* hiç de mantıksal akıl yürütmelere dayanmadığını düşünen Nietzsche yaşam karşısında "çocukça" bir tavrın vurgusunu yapar. Varoluşa ilişkin mantıksal bir temellendirmenin bize Sokrates'in

akılcılığından kalan bir miras olduğunu düşünen Nietzsche, bunun olsa olsa bir *zayıflık* belirtisi olarak ele alınabileceğini ileri sürer. Nietzsche'ye göre akla duyulan bu güven, gösterildiği üzere sadece bir maskeleyedir. Aklın daima kendisinin ötesinde bir neden aradığı ve doğal olarak dışsal kaynaklara yöneldiği yerde (çünkü akıl bizzat onlarla beslenir), içgüdü doğrudan içsel bir eylemselliği, yaratımı ortaya koyar ki, çocuklukta gördüğümüz yaratım tam da bu şekildedir. Üst insanın istemesi adeta içgüdüsel bir *causa sui* olarak cereyan eder ve bu istem hiçbir rasyonel harici kaynağa sahip değildir. Dolayısıyla onun yaratması her tür mantıksal akıl yürütmenin sınırlarını ve kapsamını aşar.

Üst insan Nietzsche'ye göre temel bir yaratıcı olarak yaşama ve varoluşa olumlu bir değer verebilmelidir. Kısaca yaşamın anlamını yaratabilmelidir. Fakat bunu bütünüyle içgüdüsel şekilde adeta bir sanatçı gibi kendi varlığından hareketle ortaya koyabilmelidir. Üst insanın kendi içgüdüleri ve sezgileri ile eylediğini ve kendi değerlerini bütünüyle bu şekilde yarattığını ileri süren Nietzsche, yaşamın böylece bir oyun alanına dönüştüğünü iddia eder. Üst insan, işte bu alan içerisinde yarattığı her anlam ve değer ile birlikte yaşamı değerlendirecek yeni bir takım pencereler, perspektifler elde eder. Böylece kişi yaşamla koparılamaz bir kökensel bağa sahip olur. Bu aynı zamanda yaşamın olumlanması adına atılacak en önemli adımdır. Çünkü üst insanın her yaratımı; yaşamın ve insan varoluşunun ileri sürülmesi, yani yaşam ile insan arasında koparılamaz sağlam ve olumlu bir bağın tesis edilmesi ile ilgilidir. Üst insanın üstlendiği en önemli görev belki de budur.

Üst insanın Nietzsche tarafından insanlığın yöneleceği bir hedef olarak işaret edilmesi, üst insanın Platon'un *insanlık ideası* gibi genel bir kavramsallığa sahip olduğunu göstermez. Nietzsche bu bakımdan mümkün merteye evrensellikten ve genellikten sakınmaya çalışır. Nietzsche'nin, üst insanı bir hedef olarak her bir insan için ileri sürdüğü doğrudur. Fakat bu, üst insanın tek ve ideal bir insanlık halini temsil ettiği anlamına gelmez. Nietzsche üst insanı ortaya koyarken esas hedefi, herkesin *kendi gözleri* ile varoluşa bakabilmesini olanaklı kılmaktır. Denilebilir ki Nietzsche insanları *kendileri* gibi olmaya davet eder. Çünkü sürü içerisinde hiç kimse kendisi değildir. Nietzsche bu bakımdan insan teklifine olağanüstü önem verir ve her tür evrensellik iddiasını reddeder. Tam da bu yüzden Nietzsche *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ün alt başlığını "herkes için ve hiç kimse için bir kitap" olarak ifade eder. Bu ifade üst insanı anlatmanın belki de en iyi yoludur. Nietzsche üst insan ile birlikte insanı sürüden koparmak ister ama bunu yaparken amacı, kendi müritlerini yaratmak ve insanları, belirlenmiş başka mutlak bir ideale bağlamak değildir. Bu durumda zaten Nietzsche'nin

üst insan kavrayışı kaçınılmaz bir şekilde sürünün bir başka görünümü olarak kendisini gösterirdi. Nietzsche insanı sürüden koparır ve onlara kendileri gibi olmayı önerir (KSA 4: 25; Z I, *Zarathustra's Vorrede* 9). Sürüden kopan kişi kendi yolundan gitmelidir. Ancak kendi yolundan giden üst insan olabilir. Bu anlamda bir üst insanın başka bir üst insanı takip etmesi, hatta Nietzsche'yi takip etmesi bile söz konusu olamaz. Yaşamın bir oyun alanı olduğu yerde Nietzsche'ye göre sonsuz sayıda değerlendirme ve perspektif olanaklıdır. Bu anlamda üst insan genelliğe evrenselliğe işaret etmez. Tam tersine üst insan Nietzsche'de tekilliğe, bireysel ve şahsi olana işaret eder. Dolayısıyla üst insan Nietzsche'de ancak kendi yolunu takip eden insan anlamına gelebilir.

Yaşamın nötr bir saha olması, yani kendi başına bir değerlilik statüsüne sahip olmaması, üst insan için sonsuz sayıda *dünyanın* yaratımı için yeni bir takım imkanlar açar. Bu imkânlar aynı zamanda üst insana büyük bir de sorumluluk vermektedir. Üst insanın bu bakımdan diğer ayırt edici bir özelliği bu sorumluluğun altında ezilmemesi, ondan kaçmaması, tam tersine onu bütünüyle üstlenmesidir. Bu noktada Nietzsche üst insan ile ilgili olarak *Böyle Söyledi Zerdüş'te* şunları dile getirir:

“Sen yeni bir güç ve yeni bir hak mısın? Bir ilk hareket misin? Kendi kendine dönen bir çark mısın? Senin etrafında dönsünler diye yıldızları zorlayabilir misin?...Kendi iyini ve kötünü sen verebilir misin kendine? Ve kendi istemini bir yasa olarak asabilir misin üstüne? Kendi kendinin yargıcı ve kendi yasanın cellâdı olabilir misin?” (KSA 4: 80-81; Z I, *Vom Wege des Schaffenden*).

Görüldüğü Nietzsche, üst insan söz konusu olduğunda onun birçok niteliğe aynı anda sahip olmasını ister. Her tür anlamın bizzat insanın bir ürünü olarak ortaya çıktığını ve bütün bir yaşam alanının bu anlama göre şekillendiğini kabul edersek, diyebiliriz ki bu durum aynı zamanda anlamın kaynağındaki insanı büyük bir sorumlulukla karşı karşıya bırakır. Değerin ve anlamın yaratıcısı olan üst insanı bu yaratımı bütünüyle üstlenmek durumundadır. O halde Nietzsche üst insandan; hem bir anlam ve değer yaratmasını istemektedir hem de bu değeri bir yasa gibi görüp gerektiğinde bu yasaya göre kendisini yargılamasını talep eder. Böylece yaratmak Nietzsche ile birlikte bir keyfiyete tabi olmaz. Her yaratılan *değer* üstlenilmesi gereken bir sorumluluk getirir. Üst insan yarattığı bir *anlama* ve *değere* göre eyleyen, bu anlamın bir evrensellik ve tümellik içermediğini idrak eder, fakat işte yine de o sanki mutlak bir yasaymış gibi ona uymak durumunda kalır. Üst insanın bu yasaya ihanet etmesi, esasında kendine ihanet etmesi anlamına gelir. Çünkü bu yasa bizzat üst insanın kendi varlığından fıskırmıştır. Bu yasaya kendini tabi kılması, bu bakımdan temel olarak kendini kendine tabi kılmak anlamına gelir. Bu anlamda üst insan yaratmış olduğu anlamı, dünyayı, yasayı vs. sonuna kadar benimsemek durumunda kalır.

Fakat işte bu yaratılan ilkenin ya da yasanın dışsal ve evrensel hiçbir garantörü yoktur. Üst insana hata yaptığını ya da doğru yaptığını söyleyecek hiçbir dışsal referans bulunmaz. Yaratılan yasanın, ilkenin, anlamın ve değerin doğru olup olmadığını verecek bir ölçü bulunmaz çünkü bizzat bu yaratılan değerin kendisi, geri kalan her Şey için bir kıstas görevi görmektedir. Neticede her eylem üst insan için bilinmeze, muğlâklığa atılan bir adım olarak kendisini gösterir. Böylece her yaratma bir riske dönüşür. Doğruluğu ve yanlışlığı belirleyecek evrensel bir yasanın yokluğunda tek yargıç bizzat değerin yaratıcısı olan üst insandır. Üst insan Nietzsche'nin gözünde böylece *emin olmadan* yaşayabilen (daha doğrusu emin olmaya gerek duymadan) ve sadece kendine duyduğu güvenle eyleyen kişidir. İşte üst insan bu riski göze alabilmiş, aynı zamanda kesinlik ve mutlaklık isteğini de terk edebilmiş kişidir. Nietzscheci tabirle üst insan, her tür evrenselliğin kaybolup gittiği yerde, yeni denizlere yelken açmaya cüret etmiş olan kişidir. Onun üst oluşu, bir güce sahip oluşu işte bütünüyle bu riski alması ile ilgilidir. Üst insan bu bakımdan tabir-i caizse *hakikat olmayan* bir hakikatin yaratıcısı haline gelerek yaşamsal cesareti sergileyebilen kişidir.

Kesinlik arayışı ve emin olma isteği Nietzsche'ye göre sadece zayıfların bir içgüdüdür. Genel-geçer kuralların olduğu bir dünyada yaşamak ancak zayıfların bir isteği olabilir (KSA 3: 582; FW 347). Bu kişiler temel olarak kendi kurallarını yaratmaktan aciz ve kendi anlamlarını ortaya koymaktan yoksundur. Tam da bu sebepten dolayı sürü insanı kendisini; özünde sahte olan, dahası esasen hiçbir Şekilde mevcut olmayan, bir takım evrensel ve öte-dünyacı kurallara bağlar. Bu sözüm ona evrensel kurallar sürü insanının yaşama devam etmesini mümkün kılar. Fakat bu evrensellik ideali (ki yukarıda gösterildiği üzere Batı felsefesi de genelde bu idealin peşinde gitmiştir) insanı daha da güçten düşürür ve hasta eder.

Diğer taraftan üst insan, sürü insanından farklı olarak evrensellik peşinde değildir. Çünkü üst insan, evrensel bir hakikatin zaten var olmadığı olgusunu idrak etmiş ve göğüsleyebilmiştir. Evrensel ve genel-geçer olmayan, tam tersine bütünüyle Şahsi bir hakikate kendisini bağlayan üst insan böylece sadece gelip geçici olan bir takım varsayımlarla, perspektiflerle, doğrularla yaşamını idame ettirebilme cüreti gösterir. O sadece bir *belki* ile yetinmesini bilir. Nietzsche'nin deyişi ile "tehlikeli belki"nin filozofları (*Philosophen des gefährlichen Vielleicht*) tamamen böylesi bir tutumun vücut bulmuş halleridir (KSA 5; 17: JGB 2). Yeni bir dünyaya atılan insan, "emin olmadan" yaşayabilmeyi öğrenmelidir. Nietzsche'nin gözünde nihilizm de ancak böyle aşılabilir. Üst insanın kendi varoluşuna ilişkin bir istemi hayata geçirmesi, her tür nihilistik öğeyi saf dışı bırakma gücüne sahiptir. Nietzsche, geleceğin ancak böyle

insanlar tarafından şekillenebileceğini savunur. Geleceği hazırlayacak olanlar, tehlikeli yaşamalarını bilmelidir. Bu kişiler Nietzsche'ye göre evlerini Vezüv'ün eteklerine kurmalı, gemilerini daha önce araştırılmamış denizlere yollamalı, kendileri ile aynı olanlara karşı daimi bir savaş içerisinde yaşamalıdır (KSA 3: 526; FW 283). Geçmiş ile ilgili olarak bir hoşnutsuzluk duyan Nietzsche yine de gelecek olan üst insandan ve geleceğin filozof tipinden umutludur. Çünkü bu *yüksek* insanlar tam da kendi yollarından gidecek ve her türlü yaratma riskini üstleneceklerdir.

Nietzsche'ye göre şimdiye dek felsefe genel olarak bir insan *başarısı* ve değeri olarak görülmüştür. Fakat felsefe, denildiği gibi bir insan başarısı, genel hatlarıyla bir *başarı* olarak ele alınacaksa şimdiye dek *başardıklarına* gerçek manada bakmak gerekir. Nietzsche'yi dinleyecek olursak, Batı felsefesi bir *başarı* değil, daha ziyade bir insan *başarısızlığı* olarak gözüktür. Felsefe bir insan başarısı/değeri olamamıştır çünkü ne vaat ettiklerini insana sunabilmiştir ne de esas olarak ortaya koyması gerektiği başarıya ulaşabilmiştir. Felsefenin şimdiye dek en büyük başarısı sadece zayıf insanların bu zayıflığını ustalıklarla gizlemesi olmuştur ve fakat işte bu gizleme bile 19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, nihilizmin kendisini en güçlü şekilde duyurması ile birlikte tümüyle imkânsız hale gelmiştir. Dolayısıyla bir başarıdan söz etmek, Nietzscheci bakış açısına göre pek de mümkün değildir. Nietzsche'nin gözünde felsefe ancak üst insan tarafından icra edildiğinde bir insanlık *başarısı* olabilir. Sonraki bölümde daha net bir şekilde de görüleceği üzere Nietzsche felsefeyi geleceğin filozoflarına teslim etmek ister. Üst insanın gelişi ile birlikte felsefe Nietzsche'ye göre baştan beri olması gereken şeye dönüşür: Yani yaşamı ve bütününde varoluşu haklı çıkarmak için icra edilen bir faaliyete. Tam da bunu gerçekleştirebildiğinde, felsefe zaten sahip olması gereken gerçek amacına ulaşmış olur. Yaşam ile insan arasında koparılamaz, sağlam ve olumlu bir bağ kurmak suretiyle, insanı yaşamla bütünleştirmek ve *zenginleştirmek*, felsefeyi tam Nietzsche'nin tahayyül ettiği konuma getirmektedir. İşte Nietzsche buradan yola çıkarak felsefenin belki de ancak üst insanın elinde bir başarı öyküsü yazabileceğine inanır. Çünkü felsefe sadece üst insan tarafından icra edildiğinde yaşamı haklı çıkararak ve varoluşu bütününde olumlayan bir eğilim sergilemeye başlar.

2.4. GELECEĞİN FİLOZOFLARI

Geleceğin filozofları (*Philosophen der Zukunft*) esasen Nietzsche'nin üst insan dediği kişinin bir modifikasyonu olarak okunabilir. Aslında geleceğin filozofu, kendisine

felsefeyi konu edinen üst insandan başkası değildir. Bu bakımdan Nietzsche geleceğin filozoflarına da üst insanı işaret eder. Geleceğin filozofları, felsefenin içinde bulunduğu krizi aşmasına yardım edebilecek yegâne kişilerdir. Nietzsche kendi çağında, felsefenin içinde bulunduğu durumdan kesinlikle hoşnut değildir. Mevcut yapılaş şekliyle felsefe ona göre artık hiç kimseye bir şey ifade etmez. Bu bakımdan metafizik olarak Batı felsefesi artık son anlarını yaşamaktadır ve felsefenin yavaş yavaş öldüğü yerde bilim, felsefenin yerini almak için hazır beklemektedir. Nietzsche bu mesele ile ilgili olarak *İyinin ve Kötünün Ötesinde* şu çarpıcı tespitte bulunur:

“Bilim bugün gelişmektedir ve rahat vicdanı yüzüne yansımıştır. Diğer taraftan, bütün bu yeni felsefenin yavaş yavaş batarken dönüştüğü şey, bugün felsefeden geriye kalan ne varsa; kendisine yönelik bir alay ve acıma değilse de, kuşku ve bezginlik uyandırır. Bir “bilgi teorisine” indirgenmiş felsefe, gerçekten de süklüm püklüm bir dönemcilikten (*epochistik*) ve bir çekimserlik öğretisinden daha fazla bir şey değildir: Bir felsefe ki, hiçbir eşiği aşamaz ve acı içinde her türlü giriş hakkını kendisine *yasaklar*- İşte bu son demlerinde olan bir felsefedir, bir son, bir can çekişme, acıma uyandıran bir şey. Böyle bir felsefe nasıl- egemen olacak ki! (KSA 5: 131-132; JGB 204)”.

Nietzsche, bu paragrafta açık bir biçimde Batı felsefesinin sonunu ilan etmektedir. Özellikle pozitif bilimlerin teker teker felsefeden koparak bağımsızlıklarını ilan etmesi ile birlikte “bilimselliğin” büyük güç kazandığını gören Nietzsche, felsefenin günümüzde artık sadece bu bilimsellik bakış açısı altında mümkün olduğunu söyler. Bu ise esasında örtük bir biçimde, felsefenin artık kendi başına bağımsız bir etkinlik olarak icra edilmesinin mümkün olmadığını ima eder. Felsefe alenen, artık bilimlere teslim olmuştur. Böylece bilim ve felsefe arasındaki değerlilik sırası temelden değişime uğramıştır. Hâkim olan, artık eskisi gibi felsefe değil, fakat bilimlerdir. Her araştırma sahası aynı zamanda kendisini felsefeden koparmak için canla başla uğraşmaktadır. Hatta bir araştırma dalının bilim olmasını mümkün kılan şey, ilk başta kendisini felsefenin hâkimiyetinden kurtarması ve özgürleştirmesidir. Bir bilim dalı, ya da araştırma sahası ancak felsefeden özgür kaldığında gerçek anlamda bilime dönüşebilmektedir. Dolayısıyla bilim dalları, kendi dinamikleri gereği felsefeye yönelik *doğal* ve *olağan* bir düşmanlığı barındırmaktadırlar. Onlar ne pahasına olursa olsun felsefeden özgürleşmek isterler. Fakat bu durumdan çok daha vahim olan şey; bilimin ve bilimi icra eden araştırmacının, akademisyenin büyük bir istekle felsefenin ve filozofun yerini almaya çalışmasıdır (KSA 5: 130; JGB 204). Bilim adamına göre felsefe artık miadını doldurmuş bir etkinlik tarzıdır ve felsefenin ilgilenebileceği her şey zaten bir bilim dalının konusu olmuştur. Bu yüzden de filozofun yerine bilim adamları, uzmanlar ve akademisyenler rahatlıkla ikame edilebilir. Bu ise felsefenin, bütünüyle ilgisiz ellere düşmesine ve bu ellerde son bulmasına sebebiyet verecektir.

Fakat bilimi göklere çıkaran ve felsefeyi yerin dibine sokan bu eğilimin en büyük müsebbibi Nietzsche'ye göre, ayaktakımı içgüdüsüne (*pöbelmännischen Instinkte*) kapı açan felsefenin bizzat kendisidir. Nietzsche'ye göre filozoflar kendilerini iyi temsil edemedikleri ve felsefeye ilişkin bir kavrayış yoksunluğu sergiledikleri için, felsefe her tür zayıflığa, yozlaşmaya maruz kalmıştır. Bu durumun en iyi örneği felsefeye hâkim olan pozitivist eğilimdir Nietzsche'ye göre. Bu haliyle felsefe, bilimin boyunduruğu altında iş görmeye çalışan, kendisini bilime benzetmeye uğraşan bir etkinliğe dönüşür.

Neticede felsefe, sahip olduğu bütün saygınlığını yitirir ve kendisine bütünüyle yabancı olan bir etkinlik haline gelir. Bilimsel perspektifin altında felsefe kendi esas işlevinden bütünüyle uzaklaşır ve sadece bilimin ajandasına uyacak bir işleve sahip olur. Tam da bu bilimselliğin hâkimiyeti altında, felsefe neticede çoğu zaman sadece eleştirel bir faaliyet olarak görülür. Aynı şekilde felsefenin modern dönemde bir bilgi teorisine (*Erkenntnistheorie*) indirgenmesini sağlayan şey de bu bilimsel perspektiftir. Dolayısıyla bilim, felsefenin ne olması gerektiğini belirleyen bir güç haline dönüşür. Daha problemlili olan şey ise felsefenin de sahip olduğu konum gereği buna alenen izin vermesidir. Esasında Nietzsche'ye göre felsefenin bu halinden sorumlu olan bizzat felsefeyi icra eden filozof tipidir. Filozof bir kişi tipi olarak, sürü insanına ve ayaktakımına ait olduğu sürece felsefenin bir hâkimiyet elde etmesi ve kendi başına durması mümkün değildir. Dolayısıyla incelenmesi gereken de tam olarak bu filozof tipidir.

Bu noktada Nietzsche, çözümü yine tekil insana gitmekte bulur. Felsefeye yeni bir başlangıç ve bilimler karşısında bir bağımsızlık verilecekse felsefenin kökeninde ve icrasında yer alan *somut insan* tüm açıklığı ile meydana çıkarılmalıdır. Sokrates'in rol model olduğu filozof tipi artık işlevsiz kaldığına ve kendisini tümüyle bilimselliğe teslim ettiğine göre yeni bir filozof tipinin ileri sürülmesi kaçınılmazdır. Bunun için her şeyden önce filozofun *kim* olduğu ve *ne* yaptığı belirlenmelidir. Bu önemlidir çünkü sadece geleceğin filozofları, felsefe için yeni bir başlangıç temsil edebilir ve felsefe ancak bu geleceğe ait filozofların ellerinde yeni baştan şekillenebilir. Bu hakiki filozof tipini açığa çıkarmak için Nietzsche, sahici filozofu bilim adamından, nesnel adamdan, çileci tipten, şüpheciden ve akademisyenden ayıran temel yapısal özellikleri göstermeye çalışır. Çünkü Nietzsche'ye göre filozof, tarih boyunca daima bu tiplerden birisiyle karıştırılmıştır. Peki, kimdir filozof? Nietzsche bu soruya filozofun ne olmadığını ortaya koyarak cevaplamaya başlar ve yavaş yavaş bir filozof imgesini gün yüzüne çıkarır.

Nietzsche, her şeyden evvel günümüzdeki toplumsal, bilimsel ve eğitsel koşulların bir filozof tipinin yetişmesi için pek de uygun olmadığını düşünür. Özellikle bilimsel eğilimin git gide alanını genişlettiği ve yeryüzünde her bir alan için bir *uzman* tayin ettiği günümüzde, bir filozofun olgunlaşması ve dünyada olup bitene ilişkin yüksekte duran bir bakışa ve derine inen bir kavrayışa sahip olması neredeyse imkânsızdır. Her bir kişi, tüm gücünü sadece belirli bir alanda uzmanlaşmaya ayırdığı müddetçe, yaşamsallığın ve varoluşun bütününe ilişkin yeterli ve yetkin bir değerlendirmeye ulaşma ihtimali oldukça düşüktür. Tüm bunlar bir yana Nietzsche'nin gözünde, kitleler ve halk uzun zaman boyunca filozof tipine karşı yanlış bir kavrayışa sahip olmuştur. Buna göre filozof sadece “zeki olan” ve “yaşamdan olabildiğince uzak duran” kişi olarak algılanmıştır. Ayaktakımına göre filozofun bilgeliği, sadece zor durumlardan kurtulmak için ortaya çıkmıştır. Bu bakış açısına göre filozof, kendisi için acısız bir yaşamı mümkün kılmıştır. Fakat sahici filozof, Nietzsche'ye göre tam da felsefi olmayan, bilgece olmayan bir tarzda yaşar. O ayaktakımının ne bilgeliğine ne zekâsına ne de felsefesine uyar. Filozof Nietzsche'nin deyişi ile yüzlerce denemenin ve baştan çıkarmanın yükünü sırtında hisseder ve sürekli kendisini riske atar (KSA 5: 133; JGB 205). O halde sahici filozof, yaşamın zorluklarından kaçmak şöyle dursun, onları kucaklar ve doğrudan onlara atılır.

Nietzsche'ye göre sahici filozofun akademisyenlerden ve de bilim adamlarından en önemli farkı, vasat ve olağan/normal olan ile yetinmiyor olmasıdır. Bilim adamı ya da akademisyen Nietzsche'ye göre her tür asillikten ve soyluluktan uzaktır. Bu yüzden yasa koyucu ve buyurgan da değildir. Bilim adamı yeni değerler yaratamaz. O sadece kendisine verilen hazır kuralları takip eder. Fakat işte Nietzsche filozofun yasa koyucu, anlam yaratıcı bir soyluluk sergilemesi gerektiğini salık verir. Bu yüzden bilim adamının ya da bir akademisyenin felsefeye yönelmesi kaçınılmaz bir biçimde felsefeyi de vasat, sıradan ve olağan bir etkinliğe dönüştürür. Filozofa ilişkin en önemli yanlış anlamalardan birisini de nesnellik ideali meydana getirir. Nietzsche'ye göre filozof sıklıkla nesnel insanla (*Der objektive Mensch*) bir tutulmuştur. Felsefe nesnel insanın elinde gayr-i şahsi bir etkinlik olarak kurgulanmak suretiyle, yaşama ve varoluşa hiçbir şekilde dokunamayan bir argüman ileri sürme faaliyetine dönüşmüştür. Buna göre nesnel tip, objektif olmaya çalışarak kişisel olan her şeyi kapı dışarı eder. Bu özellikle Schopenhauer'ın felsefi kavrayışında daha net bir biçimde görülebilir, orada amaç her tür bireyselliği kaybedip; neticede *ilgisiz* ve de *istemersiz* bir benlik yaratmaktır. Böylece bu saf benlik, bilgi nesnesi yaptığı şeyi bir ayna gibi yansıtacaktır (KSA 5: 135; JGB 207). Nesneye ilişkin bir saf bilmeye ulaşmaya çalışan nesnel insan artık kendi

varoluşuna, ihtiyaçlarına ve kişiliğine ilişkin her tür temel farkındalığı kaybeder. Böyle olunca da kendi bireysel varoluşunun amacına ilişkin bir şey söyleyemez olur. Nesnel insan kendisini kurgusal bir saflığa, iradesizliğe terk ettiğinde, kendi yaşamını bir seyirci gibi izleyen ve ona hiçbir şekilde müdahil olamayan bir varolana dönüşür. İşte bu tip, genellikle filozof olarak görünmüştür. Oysa Nietzsche'ye göre böylesi bir nesnellik idealinde kişi sadece bilginin bir aracı haline dönüşür. Daha vahim olan şey ise bu kişi, varoluşun haklılandırılması meselesinde bütünüyle sözsüz kalmaktadır. Kendi varoluşuna, kişiliğine ve istemine bütünüyle yabancı kaldığı için artık nesnel insan, tüm bunların ne anlama geldiğine ilişkin hiçbir düşünce yaratamaz olur. Böylece nesnel insanın, Nietzsche'nin geleceğin filozofu tipolojisine uymayacağı oldukça açık hale gelir. O ne bir başlangıç, ne bir yol gösterici ne de anlam yaratıcı olabilir (KSA 5: 136; JGB 207). Oysa filozofun ilk ve asli görevi, tam da varoluşun haklı kılınması ve onaylanması ile ilgili olmalıdır. Filozof bunu ancak kendi varoluşundan hareketle gerçekleştirebilir. Bu yüzden filozof kendi bireyselliğini bir kenara bırakmak yerine onu bütünüyle benimsemelidir.

Nietzsche'nin eleştirisi konusu yaptığı ve filozoftan ayırmak istediği bir başka insan tipi de şüpheli insandır (*Der Skeptiker*). Bu ayrımı yapmak Nietzsche açısından önemlidir çünkü "şüphe duyma" genellikle en temel felsefi dürtülerden biri olarak kabul edilir. Filozof bu bakımdan çoğu zaman bir şüpheli olarak addedilir. Oysa Nietzsche'ye göre bu büyük bir yanlış anlamadır. Bu yanlış anlamanın altında da, daha önce değinildiği gibi Sokrates bulunur. Yeniçağ ile birlikte ise Nietzsche'ye göre Montaigne gibi düşünürler şüpheli eğilimi bütünüyle felsefenin temel parçası olarak ileri sürmüşlerdir. Montaigne'nin "ne biliyorum ki?", ya da Sokrates'in "bildiğim tek şey, hiçbir şey bilmediğimdir" sözü tam da bu şüpheli eğilimlerin bir dışı vurumudur (KSA 5: 137; JGB 208).

Fakat işte Nietzsche'ye göre şüphelilik ve şüphe, esasında bir isteme hastalığıdır. Çünkü şüpheli, emin olmadığı hiç şey hakkında yargıda bulunamaz, dahası o şey hakkında bir istem ileri süremez. Neticede şüphelilik bir "yargıyı askıya alma" ve bir "yargıda bulunmama" öğretisine dönüşür. O halde *şüphe*, filozofun istemine ve yargısına ket vurmakta ve onun eylemselliğini engellemektedir. Şüpheliliğin temelinde, mutlak bir biçimde emin olma isteği yatmaktadır. Şüpheli insanı motive eden şey esasında şüphe edilmeyecek bir unsur bulma istemidir ki bu durum en açık biçimde Descartes'ın yöntemsel şüphe kavrayışında görünebilir. Orada Descartes şüpheye açık olan hiçbir yargıya güvenilemeyeceğini belirtirken sadece *cogitonun* şüpheden bağışık olduğunu ileri sürer. İşte klasik filozofların bu emin olma

isteği Nietzsche'ye göre geleceğin filozofunda kesinlikle bulunmaz. Nietzsche'nin filozofu her defasında emin olmadan değerlendirebilen, eyleyebilen kişidir. O her eylemin ve yargının bir risk olduğunun farkındadır ve gönüllü bir şekilde bu riski üstlenir. Emin olma isteği, kesinlik arayışı bu bakımdan ancak sürünün bir içgüdüğü olarak ayaktakımına ait olabilir. Nietzsche bu yüzden esasında gerektiğinde *bilmemenin* önemine dikkat çeker. Oysaki şüpheli eğilimin ve kesinlik peşinde giden düşüncenin bunu kabul etmesi söz konusu dahi değildir. Bu yüzden şüphelilik ileri atılmayı, istemeyi hep engeller. Diğer taraftan ise geleceğin filozofu tam da emin olmadan eyleyebildiği için istemesine ket vurmaz. O istemesi ile birlikte var olur ve hiçbir eyleminden şüphe duymaz. Nietzsche felsefenin bir şüphe etme etkinliği olmadığı gibi, esasında zannedildiği üzere bir kritik de olmadığını dile getirir. Nietzsche'ye göre eleştiri ve kritik olsa olsa filozofun bir aracı olabilir, onun amacı ve hedefi ise bambaşkadır (KSA 5: 144; JGB 210).

Nietzsche, felsefe işçilerinin (*philosophischen Arbeiter*) ve de bilimsel insanın, artık sahici filozofla karıştırılmaması gerektiğini ileri sürer. Bu kavramsal karmaşadan bir an önce kurtulmak gerekir. Çünkü bu karıştırmadan en büyük zararı, kendi temel işlevini kaybeden felsefe görmüştür. Oysa Nietzsche'ye göre sahici filozofun işi bellidir ve bu işi ne *nesnel insan* ne de *bilim adamı* yapabilir. Filozofun yegâne amacı değerler yaratmaktır (*Werthe schaffen*). Bunu da sadece yaşamı ve bütününde varoluşun kendisini haklı çıkarmak için yapar. Filozofun amacı Nietzsche'ye göre Hegel'de ve Kant'ta olduğu gibi mevcut değerleri- ki bu değerler zamanla birer hakikat kisvesine bürünmüştür- temellendirmek değildir. Tam tersine filozof bu değerleri yeniden değerlendiren ve bu mevcut *sağlıksız* değerlerin yerine yaşamı olumlayıcı değerler yaratan kişidir. Çünkü ancak bu değerler vasıtasıyla kişi, yaşamın bütününe ve de kendisine yönelik sağlıklı bir tutum alabilir.

Nietzsche'nin iddiasına göre, filozof *hiçlikten* hareketle (yani değersizlikten yola çıkarak, çünkü söylendiği üzere varoluşun kendinde bir değeri ve anlamı yoktur) *dünya kurucu* bir *causa sui* olarak, bir ilk hareket olarak, yaşama anlamını veren kişidir. Nietzsche'de filozof *hiçlikle* karşı karşıya gelen biri olarak tam da bu *hiçliği*, değer yaratımının ve insan için bir dünya kurgulamanın koşulu olarak kullanır. Bu yüzden geleceğin filozofu hiçliği göğüsleyebilecek bir güce sahip olabilmelidir. Varoluşun özünde bulunan *hiçlik* karşısında, sürü insanının yaptığı gibi çöküntüye uğramamalıdır. Nietzsche'ye göre filozof, *varlıktaki* temel değersizlik ve amaçsızlık öğesini, bizzat değeri ve anlamı yaratarak yenebilmeli ve insan varoluşunu, bir hedef ve anlam sunarak haklı çıkarabilmelidir. Dolayısıyla filozof tıpkı ressamın bomboş tuvali bir sanat

eserine dönüştürmesine benzer şekilde; hiçliği varoluşa, karanlığı da aydınlığa dönüştürür. Bunu da bizzat anlam yaratarak, yasa koyarak, insanlığa bir hedef vererek, kısaca bir *dünya* meydana getirerek başarır. Bu sebeple Nietzsche geleceğin filozofları hakkında şu tespitlerde bulunur:

“Oysa *sahici filozoflar, emir veren ve yasa koyanlardır*. Onlar, ‘bu şöyle olmalıdır!’ diye konuşur, insanlığın ‘nereye?’sini ve ‘ne için?’liğini belirler. Ve böylece felsefe işçilerinin tamamına ait, yani geçmişe hâkim olmuş olanların tamamına ait olan, hazırlık çalışmaları onların emrine verilir. Yaratıcı bir el ile geleceği kavrarlar ve şimdiye dek meydana gelmiş olan her şey onlar için; bir araca, bir gerece, bir çekice dönüşür. Onların ‘bilmesi’ bir *yaratmadır*, yaratmaları ise bir yasa koymadır. Hakikat istemleri- bir *gücü istemedir*. Böyle filozoflar var mı bugün? Böyle filozoflar oldu mu hiç? Böyle filozofların olması *gerekmez mi?*...(KSA 5, 145; JGB 211).”

Görüldüğü üzere Nietzsche, filozofa ilişkin eksiksiz bir imge yaratır. Bu noktadan sonra Nietzsche’de filozof tipine ilişkin bir yanlış anlamının meydana gelmesi artık olanaklı değildir. Filozofun işi, doğrudan yaşamın kendisini mesele edinmektir. Geri kalan her şey yaşamla girilen ilişki esas alındığında *ikincil* bir öneme sahiptir. Dolayısıyla hakikat, bilgi, bilim, ahlak gibi meseleler; söz konusu yaşam ve varoluş olduğunda filozof için bütünüyle araçsal bir konuma dönüşür. Böylece şüphecilik, eleştiri, bilgi teorisi gibi felsefeye atfedilen nitelikler ancak arazi bir konuma sahip olurlar. Filozof bir yaşam dünyası kurgulamak adına (yani yaşamın kendisine ilişkin bir anlamı kurgulamak adına) gerektiğinde hakikat, bilim ve ahlak gibi temel değerleri *yaratır* ve onları bu kurgunun araçları olarak kullanır. Filozof denilen kişi tipi, insanlığın şimdiye dek ürettiği her şeyi, ortaya koyduğu her başarıyı sadece bir araç olarak görür. Yaşamın haklı kılınması ve insan varoluşunun bir anlam kazanması uğruna araçsallaşan bu değerler o halde hiç de mutlak, değişmez ve ezeli-ebedi değildir. Onlar ancak varoluşun haklı kılınması bağlamında bir göreve sahip olurlar. Bu yüzden hakikati, bilimi ya da bir ahlaki yargıyı kutsallaştıran ve bunları her şeyin üstünde gören anlayış, yaşam ile değerler arasındaki doğal sırayı alt üst eder. Hatta bunun sonucunda yaşam, bir takım değerler ve hakikatler uğruna kurban edilen ikincil bir öğeye dönüşür. Sokratik filozof bunun en önemli örneğidir. Çünkü Sokrates bir ideal uğruna ya da evrensel olduğunu düşündüğü bir hakikat uğruna bizzat kendi varoluşundan vazgeçer. Batı felsefesinin filozofu, Nietzsche’ye göre işte tam da bu eğilim içerisinde var olmuştur. Bir “hakikat aşkı” ile yanıp tutuşan filozof, gerektiğinde yaşamı bu hakikat için feda etmiştir. Oysa Nietzsche’ye göre geleceğin filozofu tam tersine, yaşam ile koparılamaz olan özsel bir bağlantıya sahip olacaktır. Geleceğin filozofu için varoluşun haklı kılınması ve insan yaşamının bir anlama sahip olması meselesi her şeye önceldir; dahası *hakikat*, yaşamın kendisi için feda edilir hale gelir. Böylece felsefe; geleceğin

yeni filozoflarının elinde hakikat peşinde koşan bir etkinlik olmaktan çıkıp, varoluşun haklı kılınması için gerektiğinde hakikatin feda edildiği kurguların yaratımı ile ilgili olan bir etkinliğe dönüşür. Nietzsche'ye göre sahici filozof, *hakikati* değil fakat *yaşamı* kutsar. Bu bakımdan geleceğin filozofu evrensel hakikatlerin *keşfi* peşinde değildir, o daha ziyade kişisel ve son derece şahsi olan hakikatlerin yaratımı ile meşgul olur. Yaratılan hakikat ise sadece onu yaratan filozofa ait olabilir. Bu bakımdan Nietzsche, sahici filozofun kendi hakikatini kimse ile paylaşmak istemeyeceğini ileri sürer:

“Gelmekte olan bu filozoflar, *hakikatin* yeni dostları mı? Muhtemelen öyle, çünkü şimdiye dek tüm filozoflar kendi hakikatlerini sevmişlerdir. Fakat elbette ki onlar dogmatik olmayacaktır. Kendi hakikatlerinin, herkes için geçerli bir hakikat olması (ki bu şimdiye dek bütün dogmatik çabanın gizli dileği ve saklı anlamıydı) onların gururuna dokunduğu gibi beğenilerine de ters gelecektir. Benim yargım *benim* yargımdır: başka kimsenin kolayca hakkı yoktur onda- diyecektir belki de böylesi bir geleceğin filozofu (KSA 5: 60; JGB 43).”

Geleceğin filozofu Nietzsche'ye göre, hakikat ile bütünüyle kişisel bir bağa sahip olacaktır. Bu durum daha sonra da görüleceği üzere hakikatin anlamını kökten değiştirmektedir. Nietzsche böylece koşulsuz ve evrensel bir hakikat idealinden vazgeçmektedir. Bunu da bizzat yaşamı olumlamak için yapar. Yaşamda ve varoluşun kendisinde hiçbir şeyin mutlak, ezeli-ebedi ve evrensel olmadığına göre, evrensel bir takım hakikatlerin ileri sürülmesi; yaşamın gözden düşürülmesine sebep olur. Bu ise Nietzsche'nin kabul edebileceği bir şey değildir. Felsefe ve geleceğin filozofu, yaşamı küçük gören her şeyden uzak durur. Onun amacı bir takım evrensel hakikatler adına yaşamı küçümsemek ve yadsımak değil tam tersine yaratacağı değerler ve hakikatlerle yaşamı yüceltmektir.

Nietzsche; üst insan, geleceğin filozofu kurguları ile birlikte, ortaya koymak istediği felsefedeki yeni başlangıç için sağlam bir zemin elde eder. Felsefenin ancak onu icra eden ellerde yeniden başlayabileceğini savunan Nietzsche felsefeyi Sokratik filozof tipinden alıp geleceğin filozoflarına verir. Bir tek bu hamle ile birlikte felsefenin bütün amacı ve hedefi değişmiş olur. Sokrates'in yaşam karşısında sergilediği zayıflık neticesinde şekillenen Batı felsefesi, Nietzsche'nin bakış açısına göre sadece bu zayıflığın maskelenmesine hizmet edebilmiştir. Sokratik tipin elinde felsefe öte-dünyacı ve yaşam-karşıtı bir etkinlik haline gelmiştir. Felsefenin esas görevi olan yaşamı haklı çıkarmak edimi terk edilmiştir ve felsefe Schopenhauer'da zirve yapan bir yaşamdan el etek çekme öğretisine dönüşmüştür. Dolayısıyla sürü insanı ile birlikte felsefenin yaşamla sahip olduğu özsel bağ kökten zedelenmiştir. Oysa Nietzsche tek kişinin yaşamla kurduğu ilişkide felsefenin önemli bir görevi olduğunu düşünür. Filozof adı

verilen kişi, işte bu ilişkinin tesis edilmesi için gayret eder. Bu ilişkiyi kurmanın yegâne yolu ise *değerler yaratmaktır*. Bunu da ancak sahici filozoflar yapabilir. Değer, Nietzsche'ye göre değerlendirmelerimize yön veren, insana bir yaşama amacı sunan ve bir anlam dünyasının meydana çıkması sağlayan en esas öğedir. İşte tam da bu yüzden değerler, insan varoluşunun haklı kılınması için geleceğin filozofu tarafından yaratılmalıdır. Bu yüzden diyebiliriz ki Nietzsche için felsefe, bir değer yaratma etkinliğidir. Filozof ise bu etkinliğin kaynağında yer alan kişidir.

Nietzsche'ye göre felsefenin yeni başlangıcında yeni bir filozof tipi ikame edilmiştir. Bu atılması gereken en önemli adımdır. Fakat bir o kadar önemli olan başka bir adım da, Batı felsefesine hükmetmiş olan ve onu şimdiye kadar belirlemiş olan ahlaki kodların çözülmesidir. Çünkü Batı felsefesi başta sonra çileci bir ahlaka bulanmıştır ve Nietzsche, felsefeyi bir etkinlik olarak bu çileci ahlaktan ve onun uzantılarından bütünüyle temizlemek ister.

3. NIETZSCHE'DE AHLAK PROBLEMİ

Eyleyen somut insanı, felsefenin zemininde yer alan temel unsurlarından biri olarak kurgulayan Nietzsche, felsefede yeni bir başlangıç ortaya koyabilmek için bu zeminde köklü bir değişim öngörür ve *sürü insanın* yerine *üst insanı* ikame eder. Somut insanda meydana gelen bu değişim, yani felsefenin failinde ortaya konulan bu değişim, Nietzsche'nin amaçladığı gibi doğrudan felsefenin kendisinde radikal bir dönüşüme ışık tutar. Ona göre 19. yüzyılda tüm gücüyle kendisini gösteren insani, kültürel, toplumsal ve felsefi krizden çıkmanın tek yolu, bu dönüşümü hayata geçirmektir. Değer koyucu yegâne varlık olan insan, dünyayı yeni bir takım *değerler* üzerinden algılamadığı ve kurgulamadığı sürece bu krizden, bu nihilizmden bir kurtuluş pek de olası değildir. Nietzsche bu bakımdan *değer yaratımını*, söz konusu edilen dönüşümün en önemli ögesi olarak görmektedir. Her şeyden öte Nietzsche'nin iddiasına göre felsefe, sadece üst insan ve geleceğin filozofu tarafından icra edildiği sürece bir *değer yaratma* etkinliği olabilir.

Fakat bu değişim tek başına felsefede yeni bir başlangıç yapabilmek için yeterli değildir. Batı felsefesinin zemininde yer alan bir diğer temel öge olan *ahlaki kavrayış* da radikal bir değişime uğramalıdır. Çok daha önemlisi Nietzsche'nin amacı, felsefe etkinliğini *çileci ahlakın* hegemonyasından kurtarmak ve özgür kılmaktır. Nietzsche'ye göre çileci ahlakın egemenliği altında felsefe; mevcut ahlaki, siyasi, kültürel, toplumsal

düzeni gerekçelendirmek ve temellendirmek dışında bir işleve sahip olmaz. Batı felsefesinin kendi kuruluşundan beri temellendirmek istediği bu *düzen* Nietzsche'ye göre insanlık için faydasız, dahası zararlı olduğu için (çünkü bu düzen gizli de olsa esasında bir yaşam karşıtlığını ileri sürer) felsefe de insanlığın bu çöküşüne hizmet eden bir etkinliğe doğru evrilmiştir.

Nietzsche'nin düşüncesine göre felsefe baştan sona *çileci ahlaka* bulanmıştır. Bu yüzden sürü insanının bir ürünü olan bu ahlak, yeryüzünden silinip atılmadığı sürece felsefenin gerçek manada bir geleceği olamaz. Ne var ki bu Nietzsche'nin de göstereceği gibi, belki de gerçekleştirilmesi en zor görevdir. Ahlak ve özellikle de çileci/asketik ahlak, insanlığa tarih boyunca öyle tesir etmiştir ki; ona karşı bir düşünce, deneme ve ilke üretmek neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Esasında Nietzsche'nin belki de felsefedeki yegâne amacı yukarıda söylendiği üzere çileci ahlaka karşı hakiki bir alternatif sunmak ve bu anlamda imkânsızı başarmaktır. Zaten Nietzsche *üst insan* ve *geleceğin filozofu* gibi kişi tiplerini, çileci ideale rakip olabilecek *değerlerin* yaratılması adına ileri sürer. Bu tiplerin görevi insanlığı çileci idealden kurtarmak ve yaşamın kendisine kökten farklı olan bir anlam vermektir. Fakat bu görev, söylendiği üzere zor ve bazı bakımlardan da imkânsızdır, çünkü şimdiye dek *çileci ahlaka* karşı ortaya çıkmış olan sözüm ona her alternatif görüş, teori ve çözüm Nietzsche'ye göre yine bu ahlakın görünüşünden başka bir şey olamamıştır. Bunun böyle olmasının temel sebebi; şimdiye dek insanlığın ileri sürdüğü her tür felsefi, bilimsel, sanatsal ve dinsel söylemin bizzat çileci ahlakın ürünü olarak hayat bulmasıdır. Nietzsche'ye göre felsefe, bilim, sanat ve din birer faaliyet olarak insanlık tarihi boyunca sadece çileci ahlakın sağladığı koşullar ile mümkün olmuşlardır. Onların alacağı istikamete yön veren *çileci ideal* bu yüzden birbirinden farklı gibi görünen bu bilgi etkinliklerinin bizzat özünde ve çekirdeğinde bulunur. Durum böyle olduğunda bu etkinliklerden, çileci ahlaka bir alternatif olmalarını beklemek çok da mümkün değildir. Onlar zaten bu ahlakın bir ürünü olarak, çileci ideale bir alternatif olma imkânını daha en başta kaybetmişlerdir. Bu anlamda metafizik olarak gelişen Batı felsefesinden medet ummak yapılacak belki de en son şeydir. Çünkü felsefe zaten ilk adımlarını sadece çileci idealin sağladığı koşullarda atabilmiştir.

Çok daha önemlisi çileci idealin ve ahlakın, doğrudan insanlığın *dilini* ve *düşünmesini* belirlediği göz önünde bulundurulursa, kişinin ağızını her açtığında çileci ideali haklı çıkarmak dışında bir şey yapması hiç de olası değildir. Nietzsche özellikle dile ve dilin gramer yapısına kaçınılmaz ve zorunlu bir şekilde bağlı olduğumuzu düşünür. Bu anlamda bildiğimiz anlamda felsefede söylenecek her şeyi şu ya da bu

şekilde belirlenmiştir. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de Nietzsche bu konu ile ilgili olarak şunları söyler:

“Felsefe yapmak, bu en üst derecede bir tür atavizmdir (*Atavismus*). Tüm Hint, Yunan ve Alman tarzında felsefe yapmanın tuhaf aile-benzerliği kendi kendisini kolayca açıklar. Özellikle dil-benzerliğinin mevcut olduğu yerde, felsefenin ortak grameri sayesinde- yani benzer gramer fonksiyonları aracılığıyla işleyen bilinçsiz bir hâkimiyet ve önderlik sayesinde-, felsefi sistemlerin birbirine benzeyen gelişimi ve ardışıklığı için her şeyin önceden hazırlanmış olduğu olgusunun üstesinden gelinemez: Tıpkı bazı başka dünya-yorumu olanakları için, yolun kapalı görünmesi gibi” (KSA 5: 34; JGB 20).

Çileci ideal bu bakımdan her daim galip gelir çünkü o, insanın dilini ve düşünmesini kökten şekillendirir, dahası onlara temelden yön verir. Tam da bu sebeple; söylenecek, ileri sürülecek ve iddia edilecek her şey, baştan beri çileci ideal tarafından çöktandır belirlenmiştir. *Putların Alacakaranlığı*'nda Nietzsche yine bu konu ile ilgili olarak “Korkarım ki, hala gramere inandığımız için, Tanrı'dan kurtulamayacağız” (KSA 6: 78; GD, *Die Vernunft in der Philosophie* 5) derken meselenin esas olarak “bir Tanrı'ya *inanmanın* ya da *inanmamanın*” ötesinde olduğunu düşünür. Bu mesele bizzat yaşamı ve hayatı, kısaca dünyayı görmemize müsaade eden koşullar ve belirlemeler ile ilgilidir. Dil ve düşünmenin dünya kurucu özelliğini gündeme getiren Nietzsche, sahip olduğumuz dil ve düşünmenin şimdiye dek sadece çileci ideal tarafından bize verildiğini ileri sürer. Dolayısıyla Nietzsche'ye göre insanlık temel bir çıkmaz içerisindedir. Dünyanın kendi başına olduğu haliyle bilinmesinin mümkün olmadığını ve insanın her daim bir takım koşullardan, perspektiflerden yola çıkarak bir dünya yorumuna ulaştığını ileri süren Nietzsche için asıl endişe verici olan şey ise, bu koşulların şimdiye dek sadece *çileci idealin/ahlakın* elinde olması ve onun tarafından yönetilmesidir. İşte Nietzsche problemin tam da bu noktada yer aldığını düşünür.

O halde Nietzsche iki temel belirlenimi gündeme getirir. Birincisi; bir takım koşullar, belirlenmişlikler, perspektifler dışında insanoğlu için bir dünya, yaşam ve varoluş olanaksızdır. İkincisi; bu koşullar şimdiye dek sadece çileci ideal ve ahlak tarafından sağlanmıştır. Nietzsche'nin felsefedeki yeni başlangıç ile birlikte yapmaya çalıştığı şey, bu ikinci belirlenimi değiştirmek ve insanlığı bütünüyle farklı bir rotaya sevk etmektir. Bunun için Nietzsche neredeyse yeni bir tarz dilin ve düşünmenin yaratılması gerektiğini savunur. Yani Nietzsche bizzat yaşamla, dünyayla kurduğumuz ilişkiyi belirleyen *değerleri* ve *koşulları* değiştirmek ister. Felsefenin, *yeni değerler yaratmak etkinliği* olarak kurgulanmasının esas anlamı tam da burada kendisi belli eder. Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi Nietzsche bu uğurda, insan tipinde bir

değişiklik ileri sürmüştür. Şimdi ise tüm saldırısını çileci ahlaka yönlendiren Nietzsche, felsefeyi bu idealden kurtarmak için çabalamaktadır.

Nietzscheci yoruma göre dünyaya ilişkin yorumlarımızı belirleyen dilsel yapı, çileci ideale ve ahlaka ait olduğu sürece felsefe de bu çileci idealin bir görünüşü olmak durumunda kalır. O halde çileci idealin ve ahlakın şimdiye dek yeryüzünde neden rakipsiz kaldığını anlamak artık mümkündür. Bu ideal insanlığın tüm değerlerini, ürünlerini, başarılarını, dilini ve düşüncesini kendisinde toplamıştır. Bu sebeple hali hazırda ne Batı felsefesi, ne bilimler ne de sanat; çileci ahlaka bir cevap olma özelliği taşıyabilir. Onları mümkün kılan zaten bizzat çileci idealdir. Bu yüzden Nietzsche her şeyden önce, bütün bir Batı medeniyetine hâkim olan bu ahlakın ne anlama geldiğini analiz etmemiz gerektiğini düşünür. Çileci ahlakın içerimleri gün yüzüne çıkarılmadan ve hakiki anlamı gösterilmeden bu ahlaka bir alternatif bulmanın imkânsız olduğunu fark eden Nietzsche, bir değer olarak ahlakı, problem haline getirir, yani diğer bir deyişle insanın bu en önemli ve belirleyici *değerini yeniden değerlendirir*.

3.1. ÇİLECI İDEAL

Nietzsche'nin temel iddiası ahlakın, yani çileci ahlakın ve idealin, tarih boyunca felsefeye öncel olduğuna ilişkindir. Ona göre en azından tarihsel süreç açık bir biçimde bunu göstermektedir. Batı felsefesinin, kendisini en temele koyması ve her tür etkinliği öncelediğini iddia etmesi ona göre tam bir kuruntudur. Batı felsefesi Nietzsche'ye göre ancak belirli bir ahlakın sonucu olarak ortaya çıkabilmiştir. Bu anlamda Nietzsche'ye göre felsefe bir sebep, bir ilk başlangıç değil tam tersine sadece bir *sonuç olarak* ele alınabilir. Felsefe, *sürünün* sahip olduğu çileci eğilimin ve yaşam düşmanlığının bir ürünüdür. Bu bakımdan Nietzsche'ye göre felsefe sadece bir yan etki, bir maskeleyen aracı, bir belirti olarak incelenebilir. İşte tam da bu yüzden Nietzsche, felsefeyi bir sonuç olmaktan kurtarıp bir *sebep*, bir *ilk hareket* olarak kurgulamaya çalışır ve felsefeye hep olmak istediği şeye dönüşme fırsatı vermek ister. Nietzsche ile beraber felsefe gerçekten de *koşullara*, yani her tür değerlendirmemizi mümkün kılan *değerlere* ilişkin belirleyici bir faaliyet haline gelir. Oysa Batı felsefesi ona göre her zaman çileci ahlak tarafından belirlenmiş ve onun kontrolü altında olmuştur. Felsefeyi, ahlaki bakış açısından kurtarıp özgürleştirmek niyetinde olan Nietzsche, böylece ahlak ve felsefe ilişkisini yeni baştan düzenleme imkânına kavuşur. Fakat bunu yapabilmek için Nietzsche'nin, Batı felsefesinin nasıl ve ne şekilde çileci idealin yaşam dünyasında filizlendiğini göstermesi gerekir. O halde Nietzsche çileci ideale ilişkin kapsamlı bir

analiz sunmalıdır. Ahlakın soykütüğünü çıkarmaya gayret eden Nietzsche bize felsefenin nasıl olup da ahlakın bir görünümü haline geldiğini anlatmaya çalışır.

Çileci ideal ya da ahlak Nietzsche'ye göre daha önce de söylendiği üzere insanın yeryüzünde elde ettiği yegâne başarı olarak karşımıza çıkar. Nietzscheci yoruma göre çileci ideal, insanın dünyayla girdiği ilişkiyi tümüyle üstlenmiş ve bu ilişkinin yegâne belirleyicisi haline gelmiştir. Var olabilmek için, dahası bir yaşam dünyasına sahip olabilmek için, yaşamın kendisiyle bir bağ kurmak zorunda olan insan, bunu ancak çileci idealin önderliğinde gerçekleştirebilmiştir. Bu yüzden çileci ideal insanlığın yegâne hayata tutunma kaynağı, koşulu ve değeri olmuştur. İnsanlığa bir anlam ve amaç verebilecek başka bir değer yokluğunda çileci ideal gerçek gücünü gösterir. Nietzsche'ye göre insanlığın bütün bir geçmişi ve geleceği bu idealin yönetimi altına girmiştir. Ancak gösterileceği üzere çileci ideal, insanı hayatta tutma pahasına bütünüyle hastalıklı bir varlığa dönüştürmüştür. Yine de en kötü amaç, en hastalıklı yönelim bile esas olarak anlamsızlıktan, amaçsızlıktan ve yönelimsizlikten iyidir (KSA 5: 339; GM III, 1). Çileci ideal Nietzsche'ye göre gücünü işte tam da bu husustan alır. Alternatifsiz gibi görünen bir değer olarak çileci ideal insana yeryüzünde sahip olduğu tek ve yegâne anlamı verir. Buna göre: "Yaşam bir çile, bir hastalıktır. Tek kurtuluş, ahlaklı bir tutum ile yaşama sırt çevirmek ve hakiki olan başka bir öte-dünyaya ulaşmaya çabalamaktır."

Çileci tutum yukarıda da gösterildiği üzere rahip tipi tarafından insanlığın kurtuluşu için ileri sürülmüş ahlaki bir idealdir. Bu idealin ne anlama geldiği kısmen de olsa daha önce ortaya konulmuştu. Sürü insanın yaşam karşısında yaşadığı çöküntüye ve zayıflığa, bir ilaç olmak için icat edilen çileci tutum *insanın istemesini* kurtarma görevi üstlenir. Batı felsefesinin aldığı yönelim de işte çileci idealin bu eğiliminde kendisini açıkça belli eder. Nietzsche'ye göre insan mevcut haliyle ancak çileci bir ahlak ile yeryüzünde yaşamını sürdürebilme gücünü bulmuştur. Peki, bu niye böyledir? Daha doğrusu, insanın *istemesini* kurtarmak ne anlama gelir?

Bu noktada Nietzsche yorumcusu Bryan Leiter'in yorumu bize yardımcı olabilir. Ona göre Nietzsche temel bir takım kabuller üzerinden iş görmektedir. Buna göre Nietzsche her şeyden önce, insanı acı çeken varlık olarak ele alır. Bu onun en temel kabullerinden birisidir (Leiter, 2002: 256). Nietzsche, insanın temel olarak bir takım arzuların, isteklerin doyurulması peşinde koştuğu için acı çektiği fikrini Schopenhauer'dan devşirmiştir. Fakat Nietzsche'ye göre acı sadece bununla sınırlı değildir ve çok boyutlu bir durum sergiler. Acı bizzat kişinin zayıflığından kaynaklandığı

gibi, aynı zamanda zalimliğin içselleşmesi ve doğrudan bireyin kendisine yönelmesiyle de ortaya çıkabilir. Acı aynı şekilde toplumsal düzenin kendisinden kaynaklanabilir ya da bizzat kişinin kendi varoluşunun anlamı sorusu karşısında hissettiği çaresizlik neticesinde de meydana gelebilir. Kısaca acının birçok kaynağı ve sebebi olabilir. Burada Nietzsche, acı olgusunun esasında çok belirleyici olduğunu düşünmez. Evet, insan temelde acı çeken *eksik* bir varlıktır, fakat o aynı zamanda bu acıyı yüklenme ve üstlenme gücüne de sahiptir. Kısaca, insan acıya katlanabilir ve dayanabilir. O acı ile birlikte yaşayabilir. Nietzsche'ye göre kişi için asıl dayanılmaz ve katlanılmaz olan şey, acının sebepsiz ve nedensiz olmasıdır. O halde insan Nietzsche'ye göre, yok yere acı çekme durumuna katlanamaz. Çünkü kişi, acının sebep olduğu olumsuz duyguyu boşaltacak bir kaynak arar. Acının doğurduğu duyguyu, hıncı ve nefreti boşaltmadığında kişi kendi kendisini tüketme ve yok olup gitme tehlikesi ile karşı karşıya kalır. Peki, insan bu hıncını ve öfkesini nasıl boşaltabilir? Kısaca acısının kaynağında ne vardır? Nietzsche'ye göre çileci ideal tam da bu noktada devreye girer ve insanın çektiği acıya bir *anlam* vererek insanları yaşamaya devam etmeleri için ayartır. Böylece insan acı çekmesine rağmen arzu etmeye ve istemeye devam eder. Neticede çileci ideal böylelikle insan istemesini kurtarmış olur (Leiter, 2002: 260).

Fakat bu süreç insanlık için hiç de olumlu sonuçlanmamıştır. Çileci idealin sağladığı çözüm Nietzsche'nin deyişi ile insanlığı ve yeryüzünü daha da hasta hale getirmiştir. Kişi daha önce de gösterildiği üzere rahip tipinin devreye girmesiyle, yaşadığı acının ve çöküşün sebebinin kendisi olduğunu öğrenir. Yani acının kaynağında bizzat kişinin kendisi yer alır. Böylece kişi acıdan kaynaklanan ve acının doğurduğu, *hıncı* ve *nefreti* boşaltabilecek bir kaynak bulur. Neticede düşmanın, kendisi olduğunu öğrenen kişi; böylece kendisiyle, yani varoluşu ve yaşamı ile bir kavgaya tutuşur. Çileci ideale göre suçlu olan kişinin kendisidir. Dış bir kaynak aramak bu anlamda nfiledir.

Çileci idealin kişiye öğretti şey esasında acının *anlamıdır*. Bu anlam ise bizzat varoluşun kendisine işaret eder. Bu öğretiye göre insan sadece *var* olduğu için acı çeker. Böylece *var olmanın* kendisi acı çekmeye indirgenir ve çileci ahlak tarafından alt edilmesi gereken bir düşman, bir hastalık olarak yorumlanır. Schopenhauer'da, *var olmak*, yani doğmak suçların en büyüğü olarak gösterilirken kast edilen tam olarak budur. Nietzsche'ye göre insan çileci ideal ile birlikte anlamsızlıktan kurtulurken aynı zamanda *varoluşa* düşman olmuştur. Yaşadığı acının sebebinin aynaya baktığında gören kişi, çileci idealin bu yönlendirmesiyle kendisini suçlu, günahlı, eksik ve esasında hiç olmaması gereken bir varolan olarak algılar. Durum böyle olunca kişi, yaşamdan ve

yaşamın getirdiklerinden olabildiğince uzak durmaya çalışır, kendi bedensel ve varoluşsal eğilimlerini bastırmaya, yani kısaca *çilekeş* bir yaşam sürmeye gayret eder. Bu gayreti sarf etmese bile, sahip olduğu eğilim ve arzuların dolayısıyla suçluluk ve vicdan azabı duyar ve neticede kendi varoluşuna ve yaşam düşman olur. Durum öyle bir hal alır ki, bizzat yaşamak ve var olmak kişi için en büyük suç haline gelir. “Keşke var olmasaydım” sözü esasında çileci idealin hiçbir zaman kişiye söylenmediği fakat her defasında ima ettirdiği bir husustur. Böylece çileci ideal, sonuçta Nietzsche’ye göre bir *hiçliği isteme* öğretisine dönüşür. Yaşamı reddetmek suretiyle kişiyi yaşamaya ayartan çileci ideal onu tam bir çöküşe sürükler. Neticede bu idealin paradoksal kurgusu olarak kişi, *istemeye istemeye* ister, *yok ola ola* da var olur. Nietzsche’nin deyişi ile dünya bir tımarhaneye ve yeryüzü de gezegenlerin en çileli olanına dönüşür (KSA 5: 362; GM III, 11). Fakat kişi, kendi varoluşu için başka bir anlam bulamadığından ve acısının başka bir sebebi de kendisine gösterilmediğinden dolayı kaçınılmaz bir şekilde benliğini çileci ahlaka teslim eder. Çünkü bu ideal, insanın çektiği acıya bir *anlam* veren, dahası kişinin acısını ve hıncını bir şekilde yönlendiren tek öğretimdir. Bu anlamda insanoğlu şimdiki çileci ahlaka ve onu yönlendirmesine muhtaç kalmıştır. Tam da bu sebeple kendisini çileci ideale teslim eden insan, yeryüzünde bir *anlam* kazanır ama bu *anlam* bütünüyle paradoksal, hastalıklı ve çarpıktır. Çok daha önemlisi bu *anlam* insanlığı yavaş yavaş bir çöküşe ve yok oluşa götürmektedir. Nihilizm en tekinsiz misafir olarak kendisini tam da bu bağlamda gösterir. Nihilizm esasında şu duruma işaret eder: Çileci idealin verdiği *anlam* yavaş yavaş bir *anlamsızlığa* bürünmektedir. Hâkim değerler, öte dünyacı idealler ve aşkın hakikatler güvenilirliklerini kaybetmektedirler. Böylece insan, varoluşa ilişkin soruya artık bir yanıt bulamaz haldedir. Ancak tüm bunlara rağmen bu ideal insanlığa tarih boyunca hükmedebilmiştir. Çünkü Nietzsche’ye göre hiç istememektense, *hiçliği istemek* insanlık için her zaman tercih edilir olmuştur. Tam da bu sebepten dolayı insanın istemesi bir hiçliği istemeye dönüştürülmüştür (KSA 5: 412; GM III, 28).

Daha önce de dile getirildiği üzere Nietzsche felsefe ile asketik/çileci ideal arasında koparılamaz bir bağ olduğunu düşünür. Çileci ideal felsefenin doğuşunda çok önemli bir rol oynar. Öyle ki, tarihsel araştırmalar dahi felsefe ile çileci ideal arasında sıkı ve yakın bir ilişki olduğunu bize gösterir (KSA 5: 356; GM III, 9). Bu ilişki özellikle çileci idealin yaşamı algılayış tarzında daha net bir biçimde belli olur. Buna göre çileci ideal yaşamı başka bir varoluşa giden köprü olarak ele alır. Üstelik yaşamın kendisi, eylem vasıtasıyla düzeltilmesi gereken bir hata olarak görülür (KSA 5: 362; GM III, 11). Nietzsche’ye göre Batı felsefenin işlevi tam olarak *bu çileci algılara* ilişkin bir öğreti

ortaya koymaktır. Batı felsefesinin bir metafizik olarak gelişmesinin temelinde bütünüyle bu çileci niyetler yatmaktadır. Görünüş ile gerçeklik, beden ile zihin, özne ile nesne gibi değerler arasındaki ikilemden güç alan metafizik kavrayış, bir ögenin diğerini belirlemesi ve üzerinde tahakküm kurması ile iş görebilmiştir (KSA 5: 16; JGB 2). Bu belirleme ve tahakküm ise sadece çileci idealin yönlendirmesiyle mümkün olmuştur. Bu bağlamda, yaşamın kendisi bir görünüş olarak ancak başka bir öte/metafizik gerçekliğin soluk kopyası olarak algılanır. Metafiziğin, görünüş karşısında gerçekliğe önem vermesinin ve esasında en baştan böylesi bir düalizm yaratmasının altında, çileci ahlakın; yaşamı eksik, hatalı ve de var olmaması gereken bir süreç olarak görmesi olgusu bulunur. Yani metafizik kavrayış, ancak çileci ahlakın yaşamı aşağılayan, küçük gören tutumunun bir sonucu olarak mümkün olabilmıştır ve yine ancak bu tutum, görünüşü gerekliliğin ikincil bir suretine dönüştürmüştür. Batı felsefesindeki metafiziksel eğilimin altında o halde temel çileci bir öge yatmaktadır. Aynı şekilde aklın yüceltilmesi ve diğer taraftan bedensel olan arzu, istek ve tutkuların mahkûm edilmesi de, insan varoluşunu temel bir hata olarak ileri süren çileci ahlakın ürünüdür. Bedensel eğilimlerin kötü ve günahkâr olarak tasvir edilmesi ve akıl ile bu eğilimlerin kontrol edilebileceğinin düşünülmesi felsefeye Sokrates'ten beri hükmetmektedir.

Varoluşun, akıl vasıtasıyla düzeltilmesi ve düzenlenmesi yine çileci idealin temel bir projesi olarak karşımıza çıkar. Tüm bu sebeplerden dolayı, felsefenin hakiki bir dünya kurgulamaya çalışmasının ve akli belirleyici bir ögeye dönüştürmesinin temelinde çileci olan ahlaksal bir eğilim yatmaktadır. Nietzsche'ye göre bu anlamda çileci ideal, felsefenin ortaya çıkmasını sağlayan koşulları belirlemiş ve felsefe ancak bu koşulların varlığında yeryüzünde ilk adımlarını atabilmiştir. Fakat bu durum sona ermemiştir ve çileci ideal hala felsefenin mümkün olmasını sağlayan koşulları belirlemeye devam eder. Bu koşullar var oldukça da Nietzsche'ye göre gerçek bir filozofun ortaya çıkması son derece güçtür (KSA 5: 361; GM III, 10).

Ahlakın Batı felsefesindeki belirleyici rolüne vurgu yapan Nietzsche felsefenin bu bakımdan iyinin ve kötünün ötesine geçmesi gerektiğini ileri sürer. Şimdiye dek çileci ahlakın *iyi* ve *kötü* kavrayışları tarafından kullanılan Batı felsefesi (örneğin akıl, bilgelik, hakikat, gerçeklik, sonsuzluk vs. *iyidir*; oysa diğer taraftan beden, arzu, görünüş, duygular, gelip geçicilik vs. *kötüdür*), Nietzsche'ye göre geleceğin filozoflarının elinde geçireceği dönüşümle birlikte, bizzat kendi *iyi* ve *kötüsünü* yaratacak duruma gelecektir. Bu nedenle Nietzsche'ye göre felsefe etkinliği ve filozof; çileci idealin/ahlakın üstesinden gelebilmek için iyinin ve kötünün ötesinde olabilmelidir. Bu anlamda bu *yeni* felsefe, çileci ahlaka bir alternatif olduğunu gösterebilmelidir. Oysa

söylenildiği üzere bu ahlaktan kurtulmak hiç de kolay değildir, çünkü neticede o, insanoğlunun yeryüzündeki yegâne başarısıdır. *Çileci ideal* şimdiye kadar gerçek bir rakibe sahip olmadığı için hep galip gelmiştir (KSA 6: 353; EH, *Genealogie der Moral*). Modern bilim ve modern felsefe bile bu ideale bir rakip olamamıştır. Çünkü hem bilim hem de felsefe çileci idealin koyduğu amaçlar doğrultusunda faaliyette bulunmuştur. Bu yüzden Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü*'de özellikle modern bilimin neden bir şekilde çileci kalmaya devam ettiğini inceler. Bu inceleme bizi en nihayetinde *hakikate* ve *koşulsuz hakikat istemine* ilişkin daha ileri bir araştırmaya sevk edecektir. Böylelikle Batı felsefesinin tam da özünde yer alan ve Nietzsche'nin mutlak anlamda aşılmasını salık verdiği bir mesele gün yüzüne çıkacaktır.

Nietzsche'nin, bilimsel faaliyeti *çileci* görmesi ilk başta bir şaşkınlık uyandırır, fakat Nietzsche bugün icra edildiği haliyle bilimlerin (*Wissenschaften*) çileci idealin bir görünüşü olduğu konusunda ısrarcıdır (KSA 5: 397; GM III, 23). Oysa pozitif bilimlerin iddiasına göre yeryüzü esasında, her tür metafizik, öte-dünyacı ve teolojik imalardan uzak bir şekilde açıklanabilir. O halde nasıl olur da görünürde her tür öte-dünyacı, metafizik ve teolojik içerimleri dışlayan bilimler çileci olabilir? Bilim ile çileci kavrayış arasında bağlantı nerede yer alır? Bunu anlayabilmek için bilimsel kavrayışın işleyişine bir göz atmak gerekir.

Bilim kuşkusuz Yeni Çağ ile birlikte devasa atılımlar ortaya koymuş ve kendi iddiasına göre hiçbir metafiziksel öğeye başvurmadan evrenin şifresini, gözlemlenebilen ve teyit edilebilen teoriler vasıtasıyla adım adım çözmeye başlamıştır. Buna göre Orta çağın tanrısına duyulan ihtiyaç neredeyse bütünüyle azalmıştır. Artık evren bir tanrı fikri olmadan da açıklanabilir haldedir. Nietzsche'ye göre işte bilimin bu sözde *seküler* ve *ateist* bakışı neticesinde, bilim ile bilim insanı çileci ideale yönelik en büyük alternatif olarak görünmüştür. Fakat Nietzsche'nin iddiasına göre bu haliyle bile bilim, olsa olsa asketik/çileci idealin en genç ve asil biçimidir (KSA 5: 397; GM III, 23). Peki, bu nasıl olabilir? Tüm bilimsel atılımlar, keşifler, icatlar ve açıklamalar nasıl olur da çileci, öte-dünyacı, yaşam-karşıtı ideali ortadan kaldırmaz? Nietzsche bilimsel bakışın bir çözüm olamayacağını çünkü bu bakışın, *insan varoluşunun anlamı* hakkında hiçbir söylemediğini iddia eder. Bilimsel keşifler ve icatlar, çileci idealin yerine kesinlikle bir şey ikame etmezler, aksine onlar vasıtasıyla insanın varoluş problemi daha da derinleşir. Yaşamın, varoluşun ve bireyin anlamı sorusu bilime bütünüyle yabancıdır. Bu durum kendisini bilimsel bakış açısına teslim eden kişiyi daha içinden çıkılmaz bir varoluşsal krize sürükler. Bilim, "insana ne gerek var?" sorusundan habersizdir. Oysa bu Nietzsche'nin gösterdiği gibi en temel sorudur. Kişi kendi

varoluşunun ne anlama geldiğini bilime başvurarak çözemez. Nietzsche bu mesele ile ilgili olarak şu çarpıcı ifadeleri kullanır:

“Teoloji temelli astronominin mağlup edilmesi gerçekte, bu ideale [çileci ideale çev.] yönelik bir mağlubiyet anlamına mı gelir? Böylece, belki insan kendi varoluşuna ilişkin bilmece söz konusu olduğunda, aşkın çözümlere (*jenseitigkeits-Lösung*) daha mı az ihtiyaç duyar? O zamandan beri, şeylerin *görünen* düzeni içerisinde bu varoluş kendisini artık daha rastlantısal, daha başıboş daha vazgeçilebilir olarak ele almıyor mu? İnsanın kendini küçültmesi (*die Selbstverkleinerung*), bu kendini küçültmeye ilişkin istemi, Kopernik’ten beri önlenemez bir ilerleme içinde değil mi?... Kopernik’ten beri insan, baş aşağı olan bir yola sevk edilmiştir- o gittikçe hızlı bir şekilde merkezden dışarıya doğru yuvarlanmaktadır- nereye? Hiçliğe mi? Kendi hiçliğinin delik deşik eden duygusuna mı? Hadi öyle olsun! Bu tam da -eski ideale?- giden yolun kendisidir.” (KSA 5: 404; GM III; 25).

Nietzsche’nin iddiası bilimsel ilerlemenin, çileci ideale alternatif olmak şöyle dursun, tam tersine çileci ideale olan bir ihtiyacı daha güçlü bir şekilde vurguladığıdır. Yeni Çağ’ın, nihilizme düşmüş bireyi bunun en iyi göstergesidir. Modern dönemde insanın tüm bilimsel ilerlemeye rağmen kendisini git gide daha yalnız, tecrit edilmiş ve anlamsız hissetmesinin altında bilimin, insan varoluşunun anlamı meselesini kesinlikle dikkate almaması olgusu yatar. Bilim, evrenin işleyişi hakkındaki gizemleri bir bir çözerken ve her tür metafizik öğeyi dışarıda bıraktığını ilan ederken, insanın durumunu daha da trajik hale getirir. İnsan neden ve niçin var olduğuna ilişkin soruya hiçbir yanıt bulamaz olur. Böylece bilim sayesinde metafizik kuruntudan *özgürleşen* insan, şimdi çok daha vahim bir durumla karşı karşıyadır. Eğer bilimin iddia ettiği gibi metafiziksel, teolojik yargılar bir illüzyondan ibaretse, geriye yaşama ve varoluşa *anlamını* verecek ne kalır? Kuşkusuz bilim bu anlamı vermekten yoksundur. O sadece evrenin işleyişine ilişkin sırrı açığa çıkartmak ister. Bilim bu bakımdan her tür değer ve anlam sorusunu dışarıda bırakır. Nietzsche’ye göre bilimin o halde en büyük eksiği “*değer yaratacak*” bir etkinlik olmamasıdır ve tam da bu yüzden çileci ideal karşısında hiçbir şansı yoktur (KSA 5: 402; GM III, 25). Sonuçta bilim; insana yön verecek, bir yaşam dünyası kurgulayacak ve bir anlam ortaya koyacak *değerler* yaratmak konusunda noksan kaldığı için çileci ideale asla rakip olamaz. Bilim her ne kadar metafiziksel öğeleri, öte dünyacı unsurları sözde saf dışı etse de, insan varoluşu hala bir anlam arayışındadır. Bu arayışa yanıt verebilen yegâne öğretisi hala çileci idealin kendisidir.

Nietzsche’ye göre teolojik ve metafiziksel öğeleri saf dışı bırakmak ve insanı onlardan arındırmak insanın onlara duyduğu ihtiyacı ortadan kaldırmaz. Bilimin çıkmazı bu anlamda, insanın varoluşsal arayışına sessiz kalmasıdır. Dolayısıyla bilim, görünürde çileci idealleri dışlarken, özünde onlara ilişkin ihtiyacı daha da körükler.

İnsan her bilimsel keşifle birlikte çileci ideallere biraz daha fazla bağlanma gereği duyar. Bilimin şimdiye dek insanın varoluşsal anlamı için mevcut olan yegâne yanıtı (metafiziksel ve teolojik yanıtı) saf dışı bırakması insana bir çözüm değil tam tersine bir çözümsüzlük sunmuştur. Neticede bir değeri ortadan kaldırdığınızda yerine yenisini ikame etmeniz gerekmektedir. Fakat söylendiği üzere bilimin işi, hiçbir zaman yeni değerler yaratmak olmamıştır. Akla ve onun ürettiği mantıksal süzgeçten geçmiş enformatik yargılara bel bağlayan bilimsel yaklaşım, insanın varoluş amacına ilişkin ancak biyolojik bir takım yanıtlar sunabilir ki, bu da insanı sadece hayvansal bir varoluşa indirger. Bu açıklamanın yeterli olmadığı aşikârdır ve varoluşun anlamı sorusu insana bu bakımdan acı vermeye devam etmektedir. Gösterildiği üzere bu acıya anlam ve yanıt verebilen yegâne öğreti Nietzsche'ye göre çileci ideal olmuştur. İşte tam da bu sebeple Nietzsche açısından bilimler ve bilgiye aşırı değer veren her tür etkinlik kaçınılmaz şekilde çileci idealin bir destekçisine dönüşür.

Bu bakımdan Nietzsche'ye göre çileci ideali yadsımak yetmez, önemli olan ona karşı yeni bir değer yaratmaktır ki, bilim tam da bu noktada başarısız olmuştur. O halde yeni değer yaratmaktan ve geçerli değerleri yeniden değerlendirmekten aciz olan her etkinlik kendisini peşinen çileci idealin hükümranlılığına teslim etmiştir. Bu aslında sadece bilim için değil felsefenin kendisi için de geçerlidir. Nietzsche'ye göre felsefe mevcut değerleri, yürürlükte olan ahlaksal yapıyı temellendirmek dışında başka bir şey yapmadığı müddetçe kaçınılmaz bir biçimde mevcut ahlakın sözcüsü haline gelir. Nietzsche'nin felsefeyi, *değer yaratan* bir faaliyet olarak kurgulamak istemesinin temel sebebi işte mevcut tüm değerleri kendisinde barındıran çileci ideale bir alternatif sunmaktır. Bilimin ve felsefenin; bilgiye ve rasyonalizme verdikleri aşırı önem ile her şeyi açıklayabileceklerini düşünmeleri görüldüğü üzere çileci ideal karşısında pek de başarılı olamamıştır. Neticede her iki etkinlik mevcut durumlarıyla değer yaratmak konusunda yetersiz kaldıkları için insanlık tek umudunu yine paradoksal şekilde çileci ideale bağlamak durumunda kalmıştır.

Nietzsche'ye göre Batı felsefesinin ve bu felsefede köklenen modern bilimlerin en temel hatası *hakikate* ilişkin sergilemiş oldukları koşulsuz bağlılıktır. Nietzsche Batı felsefesinin bir *hakikat istemi* olarak cereyan ettiğini ve bu istemin, felsefeden kopan bilimlerde farklı şekillerde de olsa varolmaya devam ettiğini ileri sürer. Hakikat istemi Nietzsche'ye göre Batı felsefesini belirleyen en temel unsurlardan birisidir. Fakat işte hakikat istemine ve hakikate yönelik sergilenen bu bağlılık, felsefenin çileci ideale teslim olmasına sebep olmuştur. Çünkü hakikat ve hakikate ilişkin istem bizzat çileci idealin ve de mevcut ahlakın ürünüdür. Felsefe ve bilimler kendilerini bir hakikat

arayışında tanımladıkları müddetçe çileci idealden kurtulmaları mümkün değildir. Bu bakımdan Nietzsche'ye göre hakikat ve de hakikat istemi kesinlikle sorunsallaştırılmalıdır. Onun deyişi ile *hakikatin değeri* sorgulanmalıdır. Bu özellikle felsefedeki yeni başlangıç fikri için muazzam bir öneme sahiptir. Felsefe ancak kendisini bir hakikat arayışından kurtarıp, yaşamla ve varoluşla ilgisinde ortaya çıkan bir değer yaratma etkinliği olarak kurgulayabildiğinde yeni bir başlangıca sahip olabilir. Bu başlangıç, felsefenin *hakikatten* ve bir *hakikat arayışından* vazgeçmesini öngörmektedir.

3.2. HAKİKATIN DEĞERİ

Batı felsefesinin ve bilimlerin *değer yaratıcı* olamaması ve aynı zamanda bir *değere* fazlasıyla önem vermeleri Nietzsche'ye göre felsefenin yeniden başlayabilmesinin önünde duran en önemli engellerdir. Fazlasıyla önem verilen bu temel *değer* Nietzsche'nin gözünde *hakikattir*. Buna göre felsefe ve bilimler; *hakikate*, özellikle de *koşulsuz hakikate* yönelik büyük bir inanç ve bağlılık beslemektedirler. Bu iki etkinliğin bizzat varoluş sebebi zaten *hakikatin* araştırılması ve de neticede keşfedilmesidir. Kaba bir sınıflama ile denilebilir ki, bilimler kendi tarihleri boyunca; *fiziksel* dünyanın hakikatini ne pahasına olursa olsun ortaya sermeye çalışırken, Batı felsefesi de fiziksel dünyanın temellerini meydana getiren *metafiziksel* dünyanın hakikatini keşfetmeye yönelmiştir. Nietzsche'ye göre esasında, *değer yaratma* noktasında sıkıntı yaşayan bu iki birbirine kökten bağlı etkinlik türünü bu duruma düşüren şey, hakikate ilişkin sergiledikleri adeta koşulsuz bağlılıktır. O halde bir önceki bölümde dile getirilen bu iki etkinliğin sorunu, neticede hakikat konusunda sergiledikleri adeta dogmatik tavra bağlanır. Bu anlamda hakikate yönelik sergiledikleri koşulsuz istem, hem bilimi hem de Batı felsefesini çileci idealin bir görünüşü haline getirmiştir. Nietzsche'nin iddiasına göre o halde felsefe ve felsefenin kendisinde köklenen bilimler, bir hakikat araştırması olarak işlev gördükleri ölçüde, yani bir *değer* olarak hakikate aşırı derecede önem verdikleri sürece, çileci ideale rakip olamazlar (KSA 5: 399; GM III, 24).

Nietzsche tüm bu sebeplerden dolayı hakikatin ve hakikate ilişkin istemin problemlenmesi gerektiğini düşünür. Yani bir *değer* olarak hakikat *yeniden değerlendirilmelidir*. Bilindiği üzere değerlerin yeni bir değerlendirmesini yapmak, Nietzsche'nin zaten baştan beri temel felsefi projesidir. Batı felsefesinin temelinde bulunan ve ona can veren unsur olarak *hakikat* kavramı ve *hakikat istemi*

sorgulanmadığı sürece; felsefenin bambaşka temeller üzerinde kurgulanarak yeni bir başlangıca sahip olması ve Nietzsche'nin hayal ettiği gibi *değer yaratıcı* bir faaliyet olarak çileci ideale rakip olabilmesi mümkün değildir. Bu sebeple felsefenin hakikat istemi mutlak anlamda sorgulanmalıdır. Felsefenin hakikat ile olan ilişkisi aynı zamanda felsefeden koparak bağımsızlıklarını ilan eden diğer bilim dallarına da sirayet etmiştir. Görünüşte felsefeden ayrı bir tutum içinde olan bilimler, temelde ise felsefenin belirlediği plan ve program dâhilinde faaliyet göstermektedir. Diğer bir deyişle, farklı bir şekilde de olsa onlar da hakikat peşinde koşan etkinliklerdir. Dolayısıyla Antik Yunan'dan beri felsefi araştırmanın temel motivasyonu olan hakikat istemi sorgulandığında, zaten bilimlerin de temelinde yatan şey açığa çıkmış olacaktır.

Felsefe Nietzsche'ye göre hakikat ile koparılamaz bir bağa sahiptir. Batı felsefesi hakikatsiz yapamaz. Bu da felsefenin bir hakikat araştırmasında köklendiğine işaret eder. Batı felsefesine yön veren, onun gelişimini belirleyen, her şeyden önce felsefe gibi bir şeyin ilk başta ortaya çıkmasına sebep olan şey; kişinin (filozofun) hakikati keşfetme arzusu, ihtiyacı ya da istediğidir. Nietzsche işte tam da bu noktadan hareketle hakikati bir değer olarak problemleştirecektir. Fakat bu zannedildiğinden daha zordur ve Nietzsche'de bunun farkındadır. Çünkü hakikat, felsefenin kutsalıdır. Felsefedeki her şey onun için, onun uğruna yapılır. Hatta öyle ki filozoflar Sokrates örneğinde olduğu gibi hakikat uğruna yaşamlarından vazgeçebilmektedirler. Eğer bir değer skalası yapılsaydı hakikatin en üstte yer alırdı ve geri kalan her şey ona göre düzenlenir ve biçimlenirdi. Bu sebeple Nietzsche şimdiye dek hakikatin hiçbir filozof tarafından problem haline getirilmediğini ileri sürer. Tam tersine şimdiye dek hedef, ne pahasına olursa olsun hakikate ulaşmaktır. Nietzsche'ye göre hakikatin değerini sorgulayan ilk filozof kendisidir: *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de bu konu ile ilgili olarak Nietzsche şunları söyler:

“Bizi daha birçok tehlikeye ayartacak olan şu hakikat istemi; şimdiye dek tüm filozofların kendisinden saygıyla söz ettiği şu meşhur hakikatçilik: Başımıza ne sorunlar açtı şu hakikati isteme! Ne acayip, feci, şüpheli sorular! Bu, zaten çok uzun bir hikâyedir- ve yine de henüz başlamış gibi görünmüyor mu? En sonunda artık güvenemez olduğumuzda ve sabrımızı yitirdiğimizde; aceleyle sırt çevirmemizde hayret edilecek ne var? Bu Sfenks'ten soru sormayı öğrenmedik mi *biz? Kimdir* aslında burada bize soru soran? *Nedir* aslında içimizde hakikati isteyen?- Gerçekten de, bu istemin kökenine ilişkin sorunun önünde uzunca bir süre durduk,- ta ki en sonunda çok daha temel bir sorunun önünde tamamen durana kadar. Biz bu istemin *değerini* sorguladık. Diyelim ki, hakikati istiyoruz: Peki niye hakikatsizliği değil? Ya da belirsizliği? Hatta bilgisizliği?- Hakikatin değeri problemi çıktı önümüze- ya da biz miydik bu problemin önüne çıkan? Aramızdan Oedipus olan kim burada? Kim Sfenks? Görünen o ki bu, sorular ve soru işaretlerinin bir buluşma yeridir.- Ve inanır mısınız, sonunda bize öyle geliyor ki sanki bu sorun şimdiye kadar hiç dile

getirilmedi- Sanki ilk kez bizim tarafımızdan görünüp kavranıyor, ona cesaret ediliyor? Çünkü onunla birlikte bir tehlike mevcuttur ve belki bu tehlikeden daha büyüğü de yoktur (KSA 5: 15; JGB 1).”

Görüldüğü üzere Nietzsche hakikate ilişkin istemin şimdiye dek sorgulanmadığını dile getirir. Batı felsefesinin temel kurucu unsurlarından birisi olan hakikat isteminin Nietzsche'ye kadar hiçbir filozof tarafından sorgulanmasının sebebi esasında oldukça açıktır. Filozoflar, Batı felsefesinin düzlemi içerisinde yer aldıkları müddetçe bu düzlemin ilkelerine tabi olmak durumundadırlar. Bu düzlemin temel oluşturucu ilkelerinden birisi olan hakikat ve hakikat istemi bu bakımdan, her şeyden önce zaten filozof olmanın ve felsefe ile uğraşmanın temel koşuludur. O halde söz konusu edilen bu düzlemde nefes alıp veren bir filozofun, en nihayetinde bu düzlemi yıkacak ve kendi yaptığı işi geçersiz kılacak bir etkinlik içerisinde olması beklenemez. Platon'dan Schopenhauer'a kadar tüm filozoflar içerik, üslup, tarz ve dil bakımından sahip oldukları farklılıklara rağmen esasında sadece varolduğunu düşündükleri bir hakikatin araştırması ve keşfi ile meşgul olmuşlardır. Hakikat araştırmasının bir problem olarak görülmesi felsefenin işleyişine ölümcül bir darbe vuracağı aşikârdır. Dolayısıyla filozoflardan hakikatin değerine ilişkin bir sorgulama gerçekleştirmelerini beklemek bütünüyle nafiledir. Fakat Nietzsche tahmin edileceği üzere Batı felsefesini tam da bu noktadan vurmaya hedeflemektedir.

Nietzsche'ye göre varsayımsız bir bilgi etkinliği söz konusu olamaz (KSA 3: 57; FW 575). Bu her tür hakikat için geçerlidir. Her hakikat şöyle ya da böyle bir takım koşullanmışlıklar içerisinde. Bu bilim, din, sanat ve felsefenin kendisi için de geçerlidir. O halde her etkinlik kaçınılmaz bir şekilde bir takım temellere ve varsayımlara dayanmaktadır ki, bu varsayımlar o etkinliğin bizzat varolmasını mümkün kılmaktadır. Yani her etkinlik tartışmaya açık *olmayan* belli kabuller ve varsayımlar üzerinden icra edilmektedir. “Hakikate ilişkin koşulsuz bir istem” de esasen Batı felsefenin temel varsayımıdır. Batı felsefesi tam da bu varsayımın üzerine kuruludur. Hakikat fikri, Batı felsefesinin zeminidir ve bu zeminin şimdiye dek felsefe tarafından neden sorgulanmadığını görmek pek de zor değildir. Batı felsefesi hakikate ilişkin yönelimini sorguladığı andan itibaren kendini feshetmek durumunda kalır. Kendini varoluşunu mümkün kılan kabullere ve varsayımlara ilişkin bir soruşturma o etkinliğin köksüzleşmesi, zeminsiz kalması tehlikesini doğurur. Tam da bu tehlikenin varlığı, o varsayımları ve kabulleri dokunulmaz yapmaktadır. Bu kabullerin tartışılmaya açılması esasında, o etkinliğin altını oyar. Bir *hakikat araştırması* olarak var olan ve bu şekilde işleyebilen Batı felsefesi, hakikatin değerini sorguladığı anda itibaren kendini hükümsüz

kılacaktır ve bir adım dahi atamaz konuma gelecektir. Bu tıpkı bir bilim adamının insandan bağımsız bir dış dünya fikrini sorguladığı anda itibaren bilimsel faaliyette bulunamaz hale gelmesine, ya da bir ilahiyatçının gerçek anlamda tanrının varlığını ya da yokluğunu tartışmaya açtığı anda kendi meşruiyetini kaybetmesine benzer. Bu anlamda bilimsel faaliyet için “özmeden bağımsız maddi bir dış dünya” olmazsa olmaz temel bir varsayımdır ve bu varsayım olmadan bilim diye bir şeyin olması olanaklı değildir. Aynı şekilde her tür teolojik etkinlik için Tanrının varoluşu zorunlu bir kabuldür.

Batı felsefesi de bir hakikat istemi ve hakikat araştırması düzleminde hareket ettiği sürece hakikatin değerine ilişkin bir soruşturma yürütemez. Filozof kendi etkinliğini feshetmediği sürece bu tarz bir soruşturma yürütmesi neredeyse imkânsızdır. Bu noktada Nietzsche tam da Batı felsefesinin projesinden vazgeçebildiği ve onun hakikat araştırması düzlemini terk edebildiği için, hakikat istemini bir problem olarak ortaya koyabilme şansına sahip olur. Batı felsefesinin bu temel varsayımını kabul etmeyen Nietzsche onunla kendisi arasında bir mesafe koyma fırsatı yakalar ve tam da bu noktada onun zemininde yer alan temel öğeyi değerlendirebilecek perspektife ulaşır. Felsefede yeni bir başlangıç kurgulamak isteyen Nietzsche için bu durum özellikle önemlidir. Hakikatin değerine ilişkin bir sorgulama ile felsefeyi bütünüyle başka bir zemin üzerine kurabileceğini düşünen Nietzsche, onu bir “hakikat isteminden” kurtarıp bir değer yaratma etkinliğine dönüştürebileceğini ileri sürer. O halde felsefedeki yeni başlangıç esasında felsefenin şimdiye dek sahip olduğu varsayımlarının değişmesi ile ilgilidir. Nietzsche ile birlikte felsefe artık bütünüyle farklı bir kabul ve varsayım üzerinden icra edilir hale gelecektir ki esasında bu devrimsel dönüşüm ile Nietzsche, felsefe geleneğinde bir kırılmaya işaret eder. Daha önce söylendiği üzere Nietzsche, felsefenin geldiği nokta itibarıyla tamamen tükendiğini ve insanlığa sunacak olumlu hiçbir katkısının kalmadığını ilan eder. Çok daha vahim olan ise, felsefenin insanlığı adım adım bir çöküşe ve nihilizme götürüyor olmasıdır. Çileci idealin etkisinde gelişen Batı felsefesi en sonunda bir hiçliği isteme öğretisine dönüşmüştür. Nietzsche'nin o halde felsefede bir dönüşüm gerçekleştirmek istemesi son derece anlaşılırdır. Fakat Nietzsche'nin bu noktada yapması gereken şey, Batı felsefesinin zemininde yer alan temel varsayımın da çileci ahlaka ait olduğunu göstermektedir. Gerçekten de eğer Nietzsche felsefenin kökenini değiştirmek istiyorsa, bu kökenin hastalıklı, sağlıksız ve zararlı olduğunu ortaya koyabilmelidir. İnsan tipinde ortaya koyduğu değişim ile birlikte Nietzsche, felsefenin *bir* zararlı kökünü değiştirmiş ve *sürü insanının* yerine *üst insanı* ikame etmiştir. Şimdi ise Batı felsefesine hayat vermiş olan *ikinci* kökü değiştirmek, yani felsefeyi bir hakikat araştırması olmaktan kurtarmak, isteyen Nietzsche böylece

felsefeyi; yaşamın ve varoluşun haklı çıkarılması uğruna değerler yaratan bir faaliyet olarak ortaya koyabilecektir.

Fakat her şeyden evvel Nietzsche, hakikat istemenin çileci ahlaka ait bir şey olduğunu göstermek durumundadır. Hakikat araştırmasının insanlığı ileri götürmediğini aksine nihilizme sevk ettiğini ilan eden Nietzsche hakikatin neden bir problem haline getirilmesi gerektiğini ortaya koymalıdır. Ona göre hakikat istemi esasında *ahlaki* bir kökene sahiptir ve bu istem doğrudan çileci idealin bir dışavurumudur. Peki, bunun böyle olduğu nasıl gösterilebilir? Hakikatin değerine ilişkin bir araştırmaya nereden başlanabilir? Nietzsche bu noktada soyut bir takım argümanlarla iş görmek yerine yine somut insanın eylemselliğine yönelir. Ona göre, hakikatin değerine ilişkin bir araştırmada yapılması gereken şey doğrudan, hakikatin kendisini isteyen kişiye yönelmektir. Böylece görüldüğü üzere Nietzsche’de hakikat, ancak hakikati isteyen kişi üzerinden bir problem haline gelir. Bu yüzden Nietzsche’ye göre esasında tek bir soru bize bir çıkış noktası sağlayabilir: Kişi niçin hakikati ister? Gerçekten de Nietzsche’ye göre bu soruya verilecek dikkatli bir cevap bizi doğrudan meselenin özüne götürecektir. Nietzsche *Şen Bilim’in, Ne Dereceye Kadar Biz de Hala Dindarız* başlıklı 344. aforizmasında, hakikatin kişi tarafından istenmesi ile ilgili olarak şu çözümlerde bulunur:

“Bu koşulsuz hakikat istemi: nedir o? O, *aldatılmaya izin vermeme* istemi midir? Yoksa o, *aldatmama istemi* midir? Şöyle ki, ‘aldatılmak istemiyorum’ tekil durumu, ‘aldatmak istemiyorum’ genellemesi altında kavranırsa, *hakikat istemi* ikinci cümledeki gibi de yorumlanabilir: Fakat aldatmamak neden? Aldatılmaya izin vermemek neden?...Neticede hakikat istemi, ‘aldatılmaya izin vermeme istemi’ anlamına gelmez, fakat- burada başka bir seçenek yok- ‘aldatmak istemiyorum, kendimi bile’ anlamına gelir-ve *böylece bu noktada artık ahlakın zemininde yer alırsınız* (KSA 3: 575-576; FW 344).”

Nietzsche’ye göre bir kişinin; yalanı ve bilgisizliği değil de bilgiyi ve özünde hakikati istemesinin temelinde sadece ahlaki bir önyargı vardır. Yalanın karşısından doğrunun ve hakiki olanın seçilmesi Nietzsche’ye göre sadece ahlaki bir temele sahip olabilir. Hakiki olanın kutsanması baştan sonra ahlaki bir süreçtir ve hem felsefe hem de bilimler şimdiye dek sadece bu ahlaki temel ile mümkün olmuşlardır. Nietzsche’ye göre ahlak tarafından şekillendirilmiş, özellikle de çileci ahlak tarafından şekillendirilmiş, canlılar olmasaydık hiçbir biçimde hakikate ilişkin koşulsuz bir istem sergilemezdik. Bu yüzden Nietzsche’ye göre hakikate ilişkin koşulsuz bağlılık sadece çileci ahlakın bir görünüşü olabilir. Hakikate ilişkin fikri körükleyen daha en başından itibaren sadece çileci ideallerdir. Diğer taraftan hakikatin bir takım başka gerekçeler gösterilerek, örneğin onun insanlık için faydalı olduğu ileri sürülerek gerekçelendirilmeye çalışılması

bütünüyle manasızdır. Nietzsche'ye göre insanlık, varoluşun niteliklerine ilişkin tam bir bilgisizlik içerisindedir. Hal böyleyken, hakikatin insan varoluşu için avantajlı ve gerekli olduğu düşüncesi kesinlikle temelsiz olmalıdır (KSA 3: 575; FW 344). Hakikat peşinde koşmanın faydalı olduğu fikri Nietzsche göstereceği üzere sadece ahlaki bir varsayım olarak ortaya çıkar. Bu sebeple bir takım ahlaki kabullere, varsayımlara, önyargılara takılı kalmak suretiyle hakikat istemi kesinlikle problem haline getirilemez. Görüldüğü üzere hakikatin kutsal ilan edilmesi onun hakkında ortaya çıkacak her türlü soruşturmayı daha en başından engeller. Nietzsche'nin iddiasına göre hakikat istemi, felsefe tarihinde kesinlikle haklılandırılmamıştır, bu istem sadece kendiliğinden değerli olarak koşulsuz bir şekilde benimsenmiştir. Hakikatin peşinden neden gitmemiz gerektiği sorusunun cevapsız kaldığını düşünen Nietzsche böylece esasen bir hakikat araştırması olarak gelişen Batı felsefesinde devasa bir boşluk bulunduğunu iddia eder (KSA 5: 401; GM III, 24). Dolayısıyla hakikat isteminin nasıl bir değere sahip olduğu bütünüyle muğlâk kalmıştır. Dahası hakikatin istenmeye değer olup olmadığı bile henüz cevabını bulmuş bir soru değildir. O halde Batı felsefesinin çok da sağlam bir temel ve varsayım üzerine kurulmadığı söylenebilir.

Nietzsche bir adım daha atarak, *hakikat arayışının* faydalı olmak şöyle dursun, tam tersine insanlık için zararlı bile olabileceğini düşünür. Nietzsche'ye göre en azından bu tarz bir sorunun sorulmasının önünde hiçbir engel bulunmaz. Hakikatin değeri, faydası ya da zararı hakkında şimdiye dek kimsenin kafa yormamış olması, hakikati ve hakikat istemini kıymetli kılmaz. Hakikatin sorgusuz sualsiz bir biçimde kutsallaştırılması sadece onun sahip olduğu içerimleri karanlık içinde bırakır. Bu içerimlerin neler olduğunu ortaya koyabilmek için hakikate ilişkin bir istemin ne anlama geldiği ve nasıl bir değere sahip olduğu sorgulanmalıdır. Bu sorgulama sonunda Nietzsche, hakikat arayışının esasında insanlığın çöküşü ile yakından ilgili olduğunu ortaya koyacaktır. Bu arayış aslında zannedildiği gibi insanlığın bir *başarısı* değildir; tam tersine bu arayış Nietzsche'ye göre insanlığı bir felaketin eşliğine (nihilizme) getirmiştir. Modern dönemde bireyin, içinde bulunduğu vahim durum, bunun temel ispatıdır. Hakikat arayışında gelinen nokta varoluşun anlamı sorusunun bütünüyle yanıtızsız kalmasına sebep olmuştur. Hakikatin peşinde koşan insan, neden var olduğu sorusunu bütünüyle unutmuştur. O daha sonraları Heidegger'in de diyeceği gibi artık *varolmanın* ne anlama geldiğini artık bilmemektedir.

Nietzsche'ye göre hakikat arayışında, tıpkı çileci idealde de mevcut olan bir çelişki kendisini belli eder. Buna göre hakikat istemi ya da arayışı Nietzsche'ye göre pek de makul olmayan bir eğilime sahiptir. Çok daha önemlisi hakikat arayışı ile ortaya

konulmak istenen şey bizzat hakikat istemi ile çelişmektedir. Başka bir deyişle Nietzsche, *hakikat* ile *yaşam* arasında kapanamaz bir uçurum ve farklılık olduğunu düşünür. Bu belirleme önemlidir, çünkü hakikat istemi esasında varoluşun ve de yaşamın özünde yatan şeyi açığa çıkarmak istemektedir. Filozof, varoluşa ilişkin bulmacayı çözmeyi ve ona ilişkin hakikati dile getirmeyi amaçlamaktadır. O halde filozofun bu istemi, yaşamın kendisini açıklamak ve anlamak amacıyla olan bir istem olmalıdır. Denilebilir ki aslında hakikat, varoluşun kendisine yönelmektedir. Hakikat istemi tıpkı çileci idealde olduğu gibi, paradoksal şekilde de olsa yaşamı anlamlandırmaya yönelmiştir. Fakat Nietzsche tam da bu noktada *yaşam* olgusunun, hakikat fikrini dışladığını düşünür. Ona göre yaşam ile hakikat, hiç bir durumda örtüşmeyen iki öğedir. Özellikle yaşamın ve varoluşun kendisi bir *oluşu*, *gelip geçiciliği*, *aldatmayı*, *olgusallığı* ve *değişimi* gözler önüne sererken; hakikat bir *evrenselliği*, *mutlaklığı*, *zorunluluğu* ve *ebediyeti* simgeler. Durum böyleyken hakikate ilişkin bir arayışın nasıl olup da insanlığa bir avantaj ve fayda sağlayacağı pek anlaşılır değildir. Hakikat fikri, açıkça varoluşun kendisine uygun değilken; hakikat noktasında ısrar etmek hem yaşamın *olağan* akışını bozmaktadır hem de onu çarpıtmaktadır. Nietzsche'ye göre hakikatin bir gereklilikmiş gibi sunulması esasında başka bir şeyi (zayıflığı, çöküşü ve yoksunluğu) gizlemek için uydurulmuş bir maskedir. Hakikate duyulan *özlem*; bu dünyada var olmayan ezeli-ebedi olana, mükemmel olana, değişmez olana hissedilen bir özlemdir. Hakikatin esasında işaret ettiği şey, bu genelgeçerlilik, mutlaklık, evrenselliktir. Bir evrenselliğe ulaşmaya çalışan koşulsuz hakikat istemi; her seferinde kaçınılmaz bir şekilde yaşamın, deneyim dünyasının ötesine işaret etmektedir. Bu istem adeta yaşamın kendisine uğramadan ve ona dokunmadan, doğrudan onun *ötesine* geçer. Evrensel olana ve ezeli-ebedi olana giden yol kaçınılmaz bir şekilde, gelip geçici olan deneyim dünyasını görmezden gelmektedir. Bu haliyle hakikat istemi ve arayışı kişinin varoluşuna hizmet etmek yerine, her seferinde bu varoluşu küçümsemeye, eksiltmeye yani kısaca yadsımaya çalışır.

Peki, yaşamın ve varoluşun kendisi; hakikat ile ifade edilmek istenen hiçbir özelliği taşıyamıyorken, hakikate ilişkin bir arayış neden vuku bulur? Bu arayış Nietzsche'ye göre, tam da yaşamın kendisini olduğu gibi kabul edemeyen, onun başka bir şey olmasını dileyen içgüdü'nün eseridir. Gelip geçici olmanın verdiği huzursuzluk karşısında bir teselli arayan sürü insanı, bakışını yaşamın ötesine çevirir. Yaşamla ve kendi varoluşu ile uzlaşamayan kişi, bir hakikat arayışı neticesinde bu uzlaşmazlıkta yaşamı suçlu ilan eder. O halde koşulsuz hakikat arayışı bir filozof olarak kişinin, yaşamı suçlamak, aşağılamak için giriştiği bir süreçtir. Yaşamın aslında

görüldüğünden başka bir şey olması gerektiğini ima eden bu arayış, esasında insanın yaşamla girdiği temel ilişkiyi bozmakta ve çarpıtmaktadır. Dahası hakikat kavramı; insanın, yaşamı doğru ve düzgün bir şekilde görmesini engellemektedir. Hakikat fikri, insana bütünüyle sağlıklı bir dünya yorumu sunmaktadır. Böylece insan hakikat penceresinden baktığı ölçüde, yaşamı olduğu haliyle algılayamaz olur. Neticede yaşam ve dünyanın kendisi insan için, başka bir öte-dünyanın soluk ve değersiz bir gölgesine dönüşür ki, çileci idealin zaten nihai amacı da budur. Hakikat arayışının temelde yatan sebebi o halde yaşamı anlamak değil, fakat bu yaşamın başka bir öte-dünya adına kurban edilmesini haklı çıkarmaktır. Dolayısıyla Nietzsche'nin gözünde koşulsuz hakikat isteminin zemininde çileci bir ideal ve ahlak yer alır. Nietzsche'ye göre bu yüzden hakikati istemi, temelde bizi kendi varoluşumuza ve yaşama yabancı kılar. O halde hakikat istemi, insanlık için faydalı olmaktan çok zararlı bir yönelimdir. Nitekim Nietzsche bu fikrini şu şekilde belirtir:

“İnsan sadece düzgün bir biçimde kendisine ‘niye aldanmak istemiyorsun?’ diye sormalı....Böylesi bir niyet, belki hoşgörü ile yorumlandığında bir Don Kişotçuluk, duygu dolu küçük bir budalalık olarak görülebilir. Fakat bu, çok daha fena bir şey de olabilir, yani yaşam düşmanı yok edici bir ilke de olabilir...
Hakikat istemi- bu, gizli bir ölüm istemi de olabilir (KSA 3: 576; FW 344).”

Görüldüğü üzere Nietzsche hakikat isteminin çok daha vahim bir şey gizlediğini düşünmektedir. Peki, gerçekten de hakikat istemi, Nietzsche'nin iddia ettiği gibi bir ölüm istemi olabilir mi? Hakikat istemi insanlık için *ölümcül* müdür? Eğer Nietzsche'nin iddia ettiği gibi hakikat istemi, çileci idealin bir görünümü ise ve eğer çileci ideal özünde örtük olarak bir *hiçliği istemeyi* barındırıyorsa, o halde hakikat istemi pek ala gizli bir *ölüm istemi* de olabilir. Yukarıda dile getirildiği üzere, hakikatin yaşamla kurduğu çarpık ve de sağlıklı ilişki göz önünde bulundurulursa bu durum daha da anlaşılır hale gelir. Nietzsche'ye göre hakikat istemi kendi yapısı gereği yaşam karşıtı olmak durumdadır. Çünkü o yaşamı istemez ve fakat yaşamın kendisini aşan, yani bir anlamda *yaşam-olmayan* bir şey (hakikat) ister. Hakikat istemi bu anlamda mevcut varoluşun değişmesine yönelik bir istemdir. Yaşamı olduğu gibi kabul *etmeme* istemidir. Dahası o, yaşamı değersiz bir şey olarak gören ve onu temelde yadsıyan bir istemidir. Nietzsche'ye göre insan ve özellikle de sürü karakterini sergileyen insan; hakikati, yaşamın kendisine tahammül edemediği için ister. Yaşamın sahip olduğu gelip geçiciliğe, değişime, olgusallığı, rastlantısallığa katlanamayan; dahası yaşamın kendisinde yer alan *anlamsızlığı* ve *değersizliği* göğüsleyemeyen kişi bunlardan kurtulabilmek için bir hakikat arayışına yönelir. Böylece filozof aracılığıyla kişi; değişimden muaf, ezeli-ebedi, mutlak, zorunlu, anlamlı ve de değerli olan *metafiziksel*

bir hakikat icat eder. Tam da bu haliyle hakikat arayışı elbette özünde bir *hiçlik* arayışına dönüşür. Çünkü kişi hakikati; yaşamı bütünüyle yadsıyabilmek, *hiçleyebilmek* ve onun eksik ve *değersiz* bir şey olduğunu kanıtlayabilmek için ister. Kişi böylece, duyumsamakta olduğu çöküşün, eksikliğin ve zayıflığın kaynağında kendisinin değil, fakat bizzat yaşamın yer aldığını ileri sürebilecek bir duruma ulaşır. Her tür çöküşün kaynağında bizzat varoluşun ve yaşamın bulunduğunu kanıtlayabilmek için de hakiki bir metafiziksel dünyanın peşinden gider. Hakikat arayışı adeta yaşamı suçlamak için icra edilen bir etkinliğe dönüşür. Koşulsuz hakikat istemi, yaşamı haksız çıkarmanın *par excellence*'idir. O halde hakikat arayışı sadece kişinin (sürü insanın) zayıflığını perdelemek için icat edilmiş bir eylemdir. Dolayısıyla hakikat arayışı, sürü insanının varoluşunu sürdürebilmek için kaçınılmaz bir alet olarak karşımıza çıkar. Kişi ancak başka bir dünyanın, yaşamın var olduğu hayali ile içinde bulunduğu mevcut yaşama katlanabilmektedir. Hakikat arayışı, zayıf kişi tarafından ancak bu öteki dünyanın sözüm ona temellendirmesini mümkün kılmak için icra edilir. Bu da hakikat arayışının çileci idealler tarafından programlandığını açıkça gösterir. Neticede Nietzsche'ye göre, hakikat arayışının ya da koşulsuz hakikat isteminin çileci bir ahlakın görünüşü olduğu ve neticede bir *hiçliği isteme* tarafından yönlendirildiği aşikârdır. O halde kendisini bir hakikat arayışına bağlayan her etkinlik sadece zayıflığa ve çöküşe hizmet eder.

Böylece koşulsuz bir hakikat arayışında köklenen tüm bir Batı felsefesi ve bilimsel faaliyet; insanlığı güçlendirmek, ileriye taşımak ve geliştirmek yerine, örtük bir şekilde çöküşe ve karanlığa sürüklemektedir. Bu etkinlikler yaşamı ve varoluşu haklı çıkarmak yerine, onları yadsıdıkları sürece insanlık için kesinlikle faydalı olamazlar. Yaşam ve hakikat ikileminde, her zaman *hakikatin* tarafında olan Batı felsefesi böylece yaşama her defasında kara çalan ve onu hakikate kurban eden bir etkinlik haline gelir. Koşulsuz hakikat araştırması ve "ne pahasına olursa olsun hakikat istemi", çileci idealin en yetkin görünüşü olarak insanın dünyayla kurduğu ilişkiyi çarpıtmakta, yaşamı yozlaştırmakta ve insanı nihilizmin eşiğine getirmektedir. Böylece koşulsuz bir hakikat *istemi* ve bu isteme duyulan *inanç*; çileci idealin bilim ve felsefe kisvesi altında modern dünyada kendisini gösterme şekline dönüşür (Clark, 1990: 181).

Yaşamın, çileci bir ahlak tarafından sürekli olarak yargılandığını düşünen Nietzsche, bir ahlak penceresinden yaşamın kendisine bakmanın, insanın yaşamla kurduğu ilişkiyi kökten baltaladığını ileri sürer. Nietzsche her tür bilimin ve felsefenin bir ahlak tarafından belirlendiğini düşünür ve şu temel soruyu sorar:

“O halde, ‘neden bilim?’ sorusu Şu ahlaki probleme kadar geri götürülebilir: Yaşam, doğa ve tarih *ahlakdışyken*, neden ahlak var? Hiç Ő p he yok ki böylece hakikatin sözcüsü, bilime yönelik bir inancın varsaydđđı gibi en gözü pek ve nihai anlamda; yaşamdan, doğadan ve tarihten *başka olan bir dünyayı olumlar*; ve bu *başka dünyayı* olumladđđı sürece o, aynı Şekilde onun karşıtı olan dünyayı, yani bizim dünyamızı yadsımak zorunda da değil mi? (KSA 3: 576; FW 344).”

Nietzsche’nin buradaki sözleri tartışmayı temel olarak bütünüyle özetler. Ahlaki bir iğg d  olan ve çileci bir ideal olarak işlev gören hakikat istemi, iÇinde yaŐadđđımız ve her gün tecrübe ettiğimiz dünyadan hep başka olan öte bir dünyanın arayışı iÇindedir. Bizzat bu arayış başka bir dünyanın (temelde ahlaki olan bir dünya) olumlanması iken, onun karşıtı olan deneyimlenen dünya doğal olarak her seferinde yadsınır. Bu anlamda Nietzsche’nin yargısı Ő p he götürmeyecek Şekilde, hakikat isteminin yaşam-düşmanı bir eğilim olduğu yönündedir. O halde bir hakikat arayışı olarak gelişen Batı felsefesi de özünde bir yaşam-karŐıtlđđını barındırır. Çok daha önemlisi Batı felsefesi, hakikat araştırması ile aslında *varlığın* kendisinde olmayan bir niteliği (ahlaki) zorla ona yükler ve sonra da bunu yaptđđını unutup, o yüklediği Şeye ilişkin bir araştırmaya girişir. Nietzsche’nin benzetmesi ile söyleyecek olursak filozof önce çalılığın ardına bir Şey koyup gizleyen ve sonrasında bunu yaptđđını unutup çalılıkta aradığı Şeyi bulan kişidir (KSA 1: 883; WL 1).

Felsefe tarihinde cereyan eden bütün hakikat araştırması Nietzsche’ye göre bundan başka bir Şey değildir. Filozofun keşfetmeye çalıştığı hakikatler aslında zorla dünyaya *dayatılmaktadır*. Böylece kendi iÇinde hiÇbir ahlaksal  ge bulundurmeyen yeryüzü zorla ahlaki bir yapıya b r nd r l r ve ona göre değerlendirilir. Nietzsche’nin “ahlaki olgular (yani dünya) yoktur ve fakat sadece olguların (dünyanın) ahlaki bir yorumu vardır” sözü yine bu bağlamda anlam kazanır. Filozofun Şimdiye kadar belki de en büyük kusuru, ahlak g zlg nden yeryüzüne ve olup bitene baktđđının farkında olmamasıdır. Sadece çileci idealin perspektifinden bir dünya resmine sahip olan filozof, bunun yegâne ve mutlak bakış olduğunu düşünmesi, başka perspektiflerin önünü kapamıŐ ve böylece * ileci ideal* tüm dünya yorumlarını kendi bünyesinde toplayabilmiŐtir. Nietzsche’nin felsefedeki yeni başlangıç fikri bu bakımdan, dünyaya ve yeryüzüne bakabilmemize olanak tanıyacak çok sayıda başka ve birbirinden farklı perspektifin ortaya konulmasıyla da ilgilidir. Dünya ve yaşam böylece sonsuz sayıda farklı yoruma sahip olabilir. Yeter ki kişi bu olanağın farkına varabilsin. Nietzsche’ye göre felsefe esasında böylesi imkânların varlığını gösterebilecek bir olanağa sahiptir, fakat Şimdiye dek bir etkinlik olarak felsefe kendisini koşulsuz bir Şekilde hakikat araştırmasına baĐladđđı iÇin ve hakikati kutsallaŐtırdđđı iÇin yeni perspektifler (değerler)

yaratacak fırsatı yakalayamamıştır. Bu haliyle Batı felsefesi; çileci ideallerin bir sözcüsü, hakikatin savunucusu ve yaşamın bir düşmanı olarak icra edilmiştir.

Hakikat ve yaşam arasındaki çatışmada şimdiye dek daima hakikatin tarafında durmuş olan Batı felsefesi Nietzsche'ye göre artık tükenmiştir. Öyle ki Batı felsefesi sadece öte-dünyacı hakikatlere ilişkin araştırmada başarısız olmakla kalmamış, aynı zamanda deneyim dünyasına ilişkin açıklamalarında da başarısız olmuştur. Nietzsche'nin deyişi ile "Hakiki dünyayı ortadan kaldırdık: Peki, geriye hangi dünya kaldı? Görünüş dünyası mı?... Fakat hayır! *Hakiki dünya ile birlikte biz görünüş dünyasını da ortadan kaldırdık*" (KSA 6: 81; GD *Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde*). Burada Nietzsche aslında Batı felsefesinin, kendini feshettiğini ilan eder. Çünkü *hakiki dünya* ortadan kaldırıldığında esasında *görünüş dünyası* kavramı da bir gereksizliğe indirgenir (Danto, 2002: 37). Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*'nda "*Hakiki Dünya*" *Sonunda Nasıl Masal Haline Geldi* başlıklı bölümde, Batı felsefesi tarihi boyunca deneyim dünyasının ancak hakiki bir öte-dünya aracılığıyla açıklandığını ileri sürer. Platon'un *idealer* vasıtasıyla *görünüşler dünyasını* açıklaması ya da Kant'ın, deneyim dünyasını nihayetinde bilinemez olan bir *kendinde-şey (ding an sich)* kavramı ile temellendirmesi bu durumu yansıtan birçok örnekten sadece ikisidir. Yeni Çağ biliminin ve pozitivistimin güç kazanması ile birlikte metafiziksel açıklamaların kapı dışarı edilmesi neticesinde ise sadece metafiziksel bir dünyaya ilişkin olanak ortadan kalkmaz, fakat aynı zamanda bu metafiziksel dünya tarafından temellendirilen deneyim dünyası da ortadan kalkar. Bilimsel yaklaşım ve pozitivist eğilim adeta yaşam dünyasının şimdiye dek sahip olduğu yegâne dayanağını ve zeminini ortadan kaldırır. Metafiziksel hakikatin çökmesi ile beraber artık deneyim dünyasını açıklayacak bir öge de geriye kalmaz ve esasında bu durum Nietzsche'nin deyişi ile nihilizmin gelişini haber verir. Yaşam dünyasını şimdiye dek sahte bir biçimde de olsa ayakta tutan ve açıklayan metafizik olarak Batı felsefesi, kendi çöküşü ile birlikte insanın yegâne anlam dünyasını da alıp götürür. Bir başka şekilde "Tanrının ölümü!" olarak adlandırılabilir bu tarihi olay ile birlikte insanın yersiz yurtsuzluğu hat safhaya çıkar. İşte Nietzsche tam da insanın mutlak anlamda yönünü yitirdiği bu kriz ortamında, felsefenin bir etkinlik olarak yeni baştan kurgulanabileceğini ve böylece insana bir çıkış yolu sağlayabileceğini hayal eder. Ancak felsefe, varoluştan çok hakikati kutsallaştırdığı ve yaşam karşısında hakikat istemini ön plana çıkardığı sürece yeni bir başlangıç elde edemez. Felsefedeki yeni başlangıç böylece dile getirildiği üzere felsefenin kökeninde bir değişimi varsaymaktadır. Felsefeyi şimdiye kadar mümkün kılmış olan hakikat araştırması kesinlikle terk edilmelidir. Felsefe hakikate bir bağlılık sergilediği sürece

hiçbir şekilde çileci ideale rakip olamaz. Bir hakikat araştırması olarak vuku bulduğu sürece felsefe, varoluşu haklı çıkarmak gibi mesele ile kesinlikle uğraşmaz. Oysa bilindiği üzere Nietzsche her etkinliğin ki özellikle de felsefenin en temel ödevini, insan varoluşunu haklı çıkaracak *değerler yaratmak* olarak ortaya koyar.

Şimdi bu noktada temel bir soru karşımıza çıkmaktadır. Felsefe bir hakikat arayışından vazgeçtiğinde nasıl bir etkinlik olacaktır? Kısaca bu soru, felsefenin hakikatsiz yapıp yapamayacağı ile ilgilidir. Felsefe hakikatin peşinden gitmeyip de yalanın, aldanmanın, eksik ve yanlış olanın mı peşinden gidecektir? Nietzsche'ye göre bu sorular, dışarıdan bakıldığında her ne kadar önemli gibi görünseler de esasında ikincil bir değere sahiptirler. Dahası onlar hala Batı felsefesi düzlemine bağlı kalmakta ısrar eden bir eğilimin sorularıdır. Felsefenin kökensel bir bağlılık sergilemek durumunda kaldığı husus hakikat değil, fakat sadece yaşam ve varoluştur. Nietzsche'ye göre bu bağlamda hakikat ve hakikat istemi, yeniden başlayacak olan felsefenin önceliği kesinlikle değildir. Hakikat istemi ancak insan varoluşunun haklı çıkarılması meselesinin altında düşünülebilir. Bu da hakikatin ancak ikincil bir öneme ve anlama sahip olduğunu gösterir. Demek ki, hakikat ancak yaşamın haklı kılınmasına hizmet ettiği ölçüde bir değere sahip olabilir. Nietzsche'nin iddiasına göre geleceğin filozofları tarafından icra edilecek olan felsefe yeni bir başlangıç yaparak, şimdiye kadar çileci idealin hükmü altında gelişen hakikat ve yaşam ilişkisini tersine çevirecektir. Buna göre yaşam artık; *keşfedilmek* durumunda olan bir metafiziksel hakikatin soluk ve değersiz kopyası değil, tam tersine olumlanması ve haklı kılınması için gerektiğinde her türlü hakikatin *yaratıldığı* belirleyici bir öge haline gelir. Nietzsche'ye göre insan varoluşundan daha yüce olabilecek hiçbir metafiziksel hakikat bulunamaz. Bu yüzden özünde yaşama ve insana tamamen yabancı olan metafiziksel bir hakikat kavrayışı terk edilmelidir. Yeni bir başlangıca ihtiyaç duyan felsefe bu olguyu benimseyebilmelidir.

Hakikat Nietzsche'ye göre bir takım felsefi akıl yürütmeler ile keşfedilecek evrensel, mutlak, ezeli-ebedi, değişmez metafiziksel bir öge değildir. Hakikat tam tersine geleceğin filozofu tarafından insan varoluşunu haklı çıkarmak için yaratılacak bir değer olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla Nietzsche'nin hakikat kavramından beklediği şey yaşamın ve varoluşun yargılanması değil, tam tersine onları zenginleştirilmesi, olumlanması ve güçlendirmesidir. Nietzsche görüldüğü üzere Batı felsefesinin en önemli değeri olan hakikat telakkisini büyük bir dönüşüme uğratar. Hakikate bir bağlılık sergilemeyi reddeden Nietzsche böylece felsefeyi çileci idealin hegemonyasından kurtarır. Felsefenin zemininde bundan sonra bir hakikat arayışı ve istemi değil, fakat

bizzat varoluşun kendisi yer alacaktır. Hakikati kutsallaştırmayan ve bir değer yaratma etkinliğine girişen felsefe böylece çileci ideale bir alternatif olabilir. Bu da insanlığın varoluşunu anlamlı hale getirecek olan çok sayıda olumlu yeni perspektifin felsefe tarafından sunulması anlamına gelir. Nietzsche'nin hayal ettiği felsefedeki yeni başlangıç ile beraber hakikat, kendisine koşulsuz bir şekilde hizmet edilen kutsal, adeta tanrısal bir unsur olmaktan çıkar ve bizzat insan varoluşuna hizmet etmek için *yaratılan* bir ögeye dönüşür.

“İnsan varoluşuna ne gerek var?”, “insanlık yok olup gitmek yerine neden var oluyor?”, kısaca “yaşamamın anlamı nedir?” sorularına yanıt verebilmek için felsefenin *değerler*, kurgular ve de esasen Antik Yunan'da örneğini görmüş olduğumuz gibi bir takım *mitler* yaratması gerektiğini ileri süren Nietzsche, bunların birer geçici hakikat olarak değerlendirilebileceğini düşünür. Böylece Nietzsche aslında hakikatin şimdiye kadar sahip olduğu evrenselliği, değişmezliği, mutlaklığı tümüyle alıp götürür. Hakikatin filozof tarafından geçici bir süre, yani insan varoluşuna hizmet ettiği bir süre, için yaratılıyor olması onu bir *kurguya* veya bir *yanılsamaya* dönüştürüyor gibidir. Böylece Nietzsche hakikatin içeriğini kökten bir şekilde değiştirir. Artık bu, bir anlamda hakikat olmaktan çıkmış bir *hakikattir*. Nietzscheci bu hakikatin ölçüsü ne akıl, ne mantık, ne nesnesine uygunluk, ne de deney ve gözlemlerle denetlenebilirliktir. Hakikat Nietzsche'nin gözünde bir takım rasyonel ve evrensel ölçüleri çoktan geride bırakmıştır. Hakikatin bu Nietzscheci kavrayışta temel olarak sadece yaşamak için insana sunulan gerekçeler ile ilgili olduğu unutulmamalıdır. Bu sebepten dolayı hakikatin ölçüsünü belirleyen şey, onun yaratılmış bir değer olarak, insan varoluşunu ne dereceye kadar haklı çıkardığı ile ilgilidir. İnsanın kendi varoluşunu olumlamasını sağlamak, Nietzsche'ye göre yaratılmış olan hakikatin en temel görevidir. Dolayısıyla bu hakikat, ne kadar insanın yaşam ile bağını kuvvetlendiriyorsa, ne dereceye kadar insanın varoluşu olumlamasını sağlıyorsa, o kadar geçerlidir. Görüldüğü üzere hakikat Nietzsche'nin gözünde ancak *etki gücü* ile ölçülür hale gelir. İnsana yaşamak için sunduğu haklılandırma ve yaşama verdiği anlam, bu bakımdan hakikatin yegâne ölçüsüdür. Bu noktada denilebilir ki hakikat, varoluşu haklı kıldığı ve insanı buna ikna ettiği sürece isterse bir *kurgu*, bir *yanılsama* ya da bir *yalan* olabilir. Dolayısıyla Nietzsche'ye göre hakikat, *hakikat olmadan* da var olabilir ve bu noktada yeni bir başlangıç yapmak üzere olan felsefe de hakikatsiz yoluna devam edebilir.

Hakikatin bir kurgu olması Nietzsche'ye göre kesinlikle bir eksiklik değildir, onu önemli ve değerli yapan sahip olduğu ikna gücüdür. Hakikat bu haliyle insanlar

üzerinde adeta *mitik* bir etkiye sahiptir. İnsanlar bu yaratılan mitin gücüyle yaşamlarını anlamlı hale getirirler. Burada Nietzsche'nin özellikle Antik Yunan'da Sokrates öncesi trajik kültürü rol model aldığı görülebilir. Ona göre Yunanlılar; yaşamın anlamsızlığı, değersizliği karşısında Olympos dağındaki tanrıları kendilerine benzeterek yaratmışlar ve tanrıların her tür acıya, entrikaya ve de kötülüğe rağmen varoluşlarını sonuna dek olumlamalarını örnek alarak, yaşamı tüm yönüyle benimsemişlerdir. Kısaca Yunanlılar yaşayabilmek için, yani varoluşu olumlayabilmek için kendi suretlerinden yola çıkarak tanrıları yaratmak zorundaydılar (KSA 1: 36; GT 3). Bu hakikat yaratımında görüldüğü üzere ne bir rasyonellik ne de bir mantıksallık hüküm sürmektedir. Burada hakikat ne bir evrenselliğe, ne bir zorunluluğa ne de bir mutlaklığa sahiptir. O adeta her tür akıl yürütmeyi ve kavramsallığı aşan muazzam bir etki gücüne sahiptir. Bu yüzden Nietzsche evrensel bir hakikat kavrayışının Yunanlılar tarafından benimsenmediğini, onların çok daha önemli bir şey yaparak yüzeyde (yani yeryüzünde) kalarak derinleşebildiklerini ileri sürer (KSA 3: 352: FW *Vorrede zu Zweiten Ausgabe*, 4). İşte gerçek Yunan mucizesi tam olarak budur. Onlar belki varoluş sorusuna gerçekten dokunabilmiş ve yaşamı en derin şekliyle olumlayabilmiş yegâne topluluktur.

Varoluşun kendinde bir anlama ve değere sahip olmadığı, bu değer ve anlamın ancak insan tarafından varoluşa verildiği göz önünde bulundurulursa Nietzsche'nin hakikatin değerine ilişkin bu yaklaşımı daha anlaşılır olur. Nietzsche'nin teklif ettiği şey aslında sadece bu gerçeğin *görülmesidir*. *Anlam ve değer*, dolayısıyla da *hakikat* orada bir yerde, ya da *ötede* bir yerde keşfedilmeyi bekliyor değildir. Anlam ve değer bizzat bizim tarafımızdan yaratılmak ve yaşamın kendisine yüklenmek durumundadır. Bu yüzden filozof dediğimiz kişi; evrenin, doğanın ya da varoluşun bir gözlemcisi, dışarıdan bakan bir *seyircisi* değildir. Filozofun *derin düşüncelere* dalarak varoluşun anlamını çözmesi mümkün değildir. Çünkü dediğimiz gibi varoluşun kendinde zaten bir anlamı yoktur. Bu yüzden filozof bu pasif seyirci durumundan sıyrılarak, aktif ve yaratıcı bir konuma geçmelidir. Nietzsche'nin deyişi ile geleceğin filozofu bu haliyle kendi yaşamının ozanı olmalıdır (KSA 3: 540; FW 301). Bu da son derece şahsi, bireysel bir anlam ve hakikatin yaratılması anlamına gelir. Kişiye niçin var olduğunu söyleyecek evrensel bir göz bulunmadığına göre, bu görevi bizzat *üst insana* dönüşmesi gereken kişi üstlenmeli ve kendisini yaşama köklü bir şekilde bağlayacak ilkeler yaratmalıdır.

Nietzsche önerdiği bu yeni felsefe tarzı ile birlikte nihilizmi ve kültürel krizi aşabileceğini düşünür. Nietzsche'ye göre insan *kendi* anlamını ya da hakikatini

yaratabilecek tinsel bir güce sahip olmalıdır. Nietzsche'nin bir önceki ana bölümde, somut insandaki dönüşümü ortaya koyarken dile getirmek istediği şey de tam olarak budur. Sürü insanın üst insana dönüşmesi, esasında kişinin hakikat kavramı ile olan ilişkisinde bir değişimi ortaya koymaktadır. Neticede bir kişi ancak bu tarz kişisel ve şahsi bir hakikat yaratımına gittiği ölçüde üst insan haline gelebilir. Bu anlamda üst insanı sürü insanından ayırt eden şey; evrensel, mutlak, metafiziksel ve ahlak temelli bir hakikate kendisini bağlamaması ve tam tersine bireysel, geçici ve yaşam olumsuzlayıcı bir kurgu olan hakikat yaratımına girişmesidir. Fakat bu noktada temel bir soru karşımıza çıkmaktadır. Eğer denildiği gibi hakikat, filozofun bireysel bir kurgusu olarak yaşamı haklılandırmak durumunda olan bir öge şeklinde yaratılıyorsa; bu durumda kişi bir kurgu, belki de bir yalan olan hakikate nasıl inanabilir ve bu inanç doğrultusunda yaşamaya ne şekilde devam edebilir? Kısacası Nietzsche'nin bu hakikat kavrayışı, kişiyi varoluşunu olumlama için nasıl ikna edebilecektir? Özellikle Nietzsche, hakikatin bir kurgu, bir yaratım ve gerektiğinde bir aldatma olduğunu iddia ettiğinde, kişi kendisini bu yalana nasıl teslim edebilir? Bu temel bir problemdir, çünkü Nietzsche varoluşun olumlanması için kişinin kendisini bu "yalandan" hakikate teslim etmesi gerektiğini düşünür. Yaratılmış bir *mit*, bir efsane olarak hakikate nasıl inanabiliriz? Kendimizi gönüllü bir şekilde ona nasıl teslim olabiliriz ve onu nasıl kendi yaşamız haline getirebiliriz?

Bu noktada, hakikate ilişkin belirli bir özellik göz önünde bulundurulmalıdır: Hakikat, insanın yaşamla bir bağ kurmasını mümkün kılan en temel ögedir. Nietzscheci hakikat kavrayışı böylece esasında insanın bir dünyaya sahip olmasını sağlar. Bir kurgu olarak hakikat insanın rasyonel yanından çok varoluşsal yanına dokunur ki, Nietzsche'ye göre yaşamı olumlamanın temel yolu da tam olarak insanın varoluşsal yönünden geçer. Daha önce de dile getirildiği üzere Nietzsche, hakikatin bir etki gücü ile ölçüldüğünü düşünür. Buna göre hakikat bizi ne dereceye kadar varoluşumuzu olumlamaya iterse o derece geçerli olur. Peki, bu etki nasıl sağlanır? Nietzsche hakikatin etkisini garanti edecek ve kişinin bu hakikati benimsemesine olanak tanıyacak şeyin, hakikatin sunulmuş biçimi olduğunu söyler. Hakikati kabul ettiren şey onun *gösteriliş* şeklindedir ve bu noktada Nietzsche'nin ciddi oranda sanatsal bir sunuşa bel bağladığını görmekteyiz. Dolayısıyla Nietzsche'de kurgu (hakikat) öylesine ve kaba bir biçimde yaratılarak, uydurularak sunulmaz. Bu kurgu sanatsal bir tarz içinde adeta estetize edilerek insana sunulur. Kurgunun insana dokunması ve onun varoluşuna etki etmesi ancak böyle mümkün olur. O halde sanat Nietzsche için bir çözüm olanağını işaret edebilir ve hakikatin sunulması noktasında önemli bir rol model olabilir. Nietzsche

zaten hakikatin ve değerlerin yaratılmasından bahsederken, yaratma fillini büyük ölçüde sanatsal bir etkinlik olarak görür. Dolayısıyla sanat ile felsefe Nietzsche'ye göre birçok açıdan iç içe geçmektedir. Nietzsche tarafından filozofun, kendi yaşamının ozanı olarak ilan edilmesi esasında filozofun bir sanatçı olduğunu ima eder. Nietzsche'nin anlayışına göre hakikati insan için ikna edici kılacak olan şey onun sunulma tarzı ise o halde sanat, hakikatin kişiye gösterilmesinde çok önemli bir işlev üstlenir.

Durum sadece bundan da ibaret değildir. Eğer hakikat, sanatsal bir yaratım olarak insanın yaşamla köklü bir bağ kurmasına olanak tanırırsa ve bir dünya kurmasını mümkün kılıyorsa, o halde insanın yaşamla temelde estetik/sanatsal bir ilişkiye sahip olduğu söylenmelidir. İnsan Nietzsche'ye göre demek ki *sanatsal* bir şekilde varolmaktadır. Nietzscheci bu kavrayışta kişi, sadece sanatsal bir şekilde kendi varoluşunu haklı çıkarabilir. Trajik dönemde Yunanlıların, hakikati bir tragedya sanatı vasıtasıyla sunmaları bu duruma verilebilecek en önemli örneklerden birisidir. Onlar tragedya sanatını kullanarak varoluşu haklı kılacak bir konuma yükselmişlerdir. Çok daha önemlisi onlar bir *kurgunun* insana ne derece etki edebileceğini göstermişlerdir. Yunanlılar hem bir mit/efsane yaratarak hem de bu miti tragedya suretinde sunarak, insan varoluşunun haklı kılınmasında sanatın iki katmanlı önemini göstermişlerdir. Bu bakımdan Nietzsche'ye göre filozofun kurgusal yaratımını kabul ettirecek en önemli etken sanattan gelmektedir. Bir kurgu olarak hakikatin insana ulaşmasını ve ona etki etmesini mümkün kılacak olan şey bu kurgunun sanatsal ögesidir. Böylece göreceğimiz gibi Nietzsche, bir yandan felsefenin sanatsal olmasını öngörürken, aynı zamanda filozofun da bir sanatçı şeklinde değerler yaratmasını önerir. O halde felsefede yeni bir başlangıç hayal eden Nietzsche için sanat, felsefenin yapılış biçimine doğrudan etki etmelidir.

3.3. SANAT VE FELSEFE

Sanat, Nietzsche'nin hayata geçirmek istediği proje için vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Dahası sanat bir etkinlik olarak onun *değerler yaratma* kavrayışında merkezi bir rol oynar. Hatta Nietzsche, yayımlanmamış olan notlarında gördüğümüz üzere bir adım daha ileri giderek kendisini bir sanatçı-filozof olarak görmektedir. Bu anlamda o adeta Dionysos'un sözcüsü olmaya çalışır. Ona göre geleceğin filozofları kendi hakikatlerini birer sanatçı edasıyla yaratmalıdırlar. Çünkü felsefe bir *değer yaratma* sanatına dönüşmediği sürece çileci ideale bir rakip olamadığı gibi, nihilizmin de

üstesinden gelemez. Bu anlamda Nietzsche’de sanat ile felsefe koparılamaz bir bağa sahiptir. Felsefe neticede bir yaratma fiili ile özdeşleştirildiğinde sanat ile yakın bir temas içerisinde olması kaçınılmazdır. Bu anlamda Nietzsche felsefeyi, bir *keşfetme* etkinliği olan bilimden ziyade, bir *yaratma* edimi olan sanata yakın görür. Hakikatin keşfedilmediğini, yaratıldığını düşünen Nietzsche için felsefenin sanata yakın durması oldukça anlaşılırdır.

Nietzsche kaleme almış olduğu çoğu kitabını birer sanat eseri olarak gördüğü aşikârdır. Yazım tarzı da zaten kendisinin klasik bir filozof olarak algılanmasını oldukça güçleştirir. O gerçekten de çoğu zaman bir filozoftan çok sanki ilhamla hareket eden bir şair gibidir. Fakat bu durum okuru yanıltmamalıdır. Çünkü esasında Nietzsche’nin ortaya koyduğu incelikli ve detaylı analizler, onun felsefi meselelere ilişkin derin bir kavrayış sergilediğini gösterir. Onun, en temel varoluş problemini (yaşamın anlamı problemini) çözmeye çalışan ve bu uğurda yolda olan bir filozof olduğundan şüphe edilemez. Denilebilir ki Nietzsche sadece gördüklerini, kavradıklarını sanatsal bir biçimde sunmaya çalışan bir düşünürdür. Örneğin Nietzsche’nin temelde bir estetizm ekseninde iş gördüğünü düşünen Megill’in iddiasına göre, Nietzsche olgunluk döneminde felsefenin adeta bir sanata dönüşmesini amaçlar (1998: 71). Bu iddianın boyutlarını incelemek tezin mevcut amacının dışında olsa da, en azından *Böyle Söyledi Zerdüşt* ile birlikte Nietzsche’nin sanat ile felsefeyi birbirinden koparılamaz şekilde bir araya getirdiği ve belki de felsefeyi bir sanata dönüştürdüğü iddia edilebilir. Eğer Nietzsche’nin *Ecce Homo*’da ileri sürdüğü gibi Zerdüşt onun insanlığa verdiği en büyük armağan ise (KSA 6: 259; EH, *Vorwort* 4) o halde Nietzsche’de felsefenin sanata dönüştüğüne ilişkin iddia, kabul görebilecek bir konum elde eder. Gerçekten de Nietzsche *Böyle Söyledi Zerdüşt* ile birlikte en üst düzeyde, felsefe ile sanatı bir araya getirir. Nihai amacının bu olup olmadığı tartışmalı olsa da sanatın bir etkinlik olarak ve sanatçının bir kişi tipi olarak Nietzsche’nin felsefi kavrayışında ve varoluş problemini çözme noktasında oldukça önemli bir yere sahip olduğu gerçeği inkâr edilemez.

Felsefi kariyeri boyunca insan varoluşuna bir anlam ve yönelim vermeye çalışan Nietzsche tam da bu yüzden *değer yaratımının* zorunlu olduğunu düşünür. Ona göre yaratılacak olan değer rasyonel olması ve insan akli tarafından kavranılması kesinlikle mümkün değildir. Çünkü söylendiği üzere zaten ortada kavranılacak ve keşfedilecek rasyonel anlamlar yoktur. Oralarda bir yerde keşfedilecek bir hakikatin var olduğu fikri tamamen bir illüzyondur ve daha öncede dile getirildiği üzere Nietzsche’ye göre bu illüzyonun yaratıcısı da Sokrates’tir. Varoluşun kendi özünde rasyonel ve

mantıksal olduğu fikri, Sokrates'in bir kuruntusu olarak bütün bir Batı felsefesine ve kültürüne hükmetmiştir ve açıkçası hala da hükmetmektedir. Varoluşun, akledilebilir bir hakikati gizlediği sanrısını ortaya koyan Sokrates, Nietzsche'ye göre insanlığı bütünüyle yanlış bir yola sevk etmiştir. İşte Modern bilim bile hala bu Sokratik yoldan yürümektedir ve evrenin saklı sırrını keşfetmeye çalışmaktadır. Oysa Nietzsche'ye göre varoluşun anlamı ve değeri sorusu her tür akılsallığı aşmaktadır. Hiçbir mantıksal gerekçe insan yaşamının ve bir bütün olarak varoluşunun anlamını ortaya koyamaz. Tüm bilimsel gelişmelere rağmen nihilizmin yanı başımızda durması ve varoluşumuzun neredeyse bir anlamsızlığa indirgenmesi Nietzsche'ye göre bunun en iyi göstergesidir. Hiçbir akıl yürütme insanoğlunun neden var olması gerektiğini tüketici bir biçimde açıklayamaz ve fakat sadece bu açıklamayı yapabileceği sanrısını yaratır.

O halde yaşam karşısında, daha doğrusu kendi varoluşumuz karşısında, şimdiye kadar filozofların yapmaya çalıştığı gibi kavramsal, rasyonel ve mantıksal bir tutum sergilemek bizi tatmin edici bir sonuca götürmez. Felsefenin nihai olarak Schopenhauer ile birlikte her tür rasyonel temeli terk etmesi ve yine Schopenhaurcu tavırla evrenin nihayetinde akıl dışı bir gücün (kör ve amaçsız bir *isteme*) görünümü olarak kabul edilmesi rasyonalitenin iflasını ilan eder. Eğer varoluşa yönelik rasyonel bir tavır takınmak mümkün değilse nasıl bir tutumla yaşamın anlamına yaklaşmak gerek? Nietzsche'ye göre varoluşun kendisine sadece estetik bir tarzda yaklaşabiliriz. Varoluş karşısında sadece sanatsal bir tavır takınabiliriz. Kişinin yaşamla ilişkisi bu bakımdan rasyonel olmaktan ziyade sanatsal olmalıdır. Peki, Nietzsche bu durumu nasıl haklılandırmaktadır?

Eğer varoluşun akledilebilecek bir anlamı ve yine akıl ile keşfedilebilecek bir hakikati yok ise; bu durumda varoluşa ilişkin böyle bir anlam ve hakikat açıkça *uydurulmak* ya da yaratılmak zorundadır. Felsefedeki esas sorun zaten şimdiye kadar bu uydurulmuş ve yaratılmış hakikatlerin; uydurulmuş olduklarının unutularak mutlak, genel-geçer ya da değişmez ilan edilmesidir. Böylece bu evrensel ve değişmez hakikatler, gelip geçici olan yaşamın bir düşman olarak algılanmasına sebep olmuşlardır. İşte Nietzsche varoluşun olumlanmasını mümkün kılacak bir takım hakikatlerin yaratımı ve *uydurulması* ile ilgili olan bir felsefe yapma etkinliği ileri sürer. Eğer varoluş kendinde bir anlama sahip değilse ve bu anlam her tür mantıksallığı ve rasyonaliteyi aşacak şekilde bizzat kişi tarafından yaratılmak ya da tabiri caizse *uydurulmak* durumundaysa, Nietzsche'ye göre devreyse sanatsal bir etkinliğin girmesi kaçınılmazdır. Çünkü burada söz konusu edilen yaratıcı faaliyet hiçbir mantıksal

gerekçeye sahip olmadan kişinin dolaysız bir şekilde varoluşunu olumlamasını sebep olmalıdır. Yaratılan öge daha önce de dile getiriliği üzere ikna edici olmalı ve kişi tarafından benimsenebilmelidir. Kişi bu yaratılan ve adeta uydurulan hakikat ile kendi varoluşunu haklı kılabilmelidir. İşte bunun olabilmesi için yaratılan ögenin *mitse*, adeta *destansı* bir özelliği bulunmalıdır. Bu yaratılan değerler ve hakikatler kişiye etki edebilmek için *mitse* ve *efsanevi* bir boyuta ulaşmak durumundadırlar. İrrasyonel olan, mistik öğeler içeren ve her tür akıl yürütmeyi aşan *mit* fikri Nietzsche için son derece önemlidir. Mit yaratımı adı verilen şey ise kesinlikle sanatsal bir faaliyet olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda Nietzsche'nin projesi bir başka bağlamda, insan varoluşunu haklı çıkaracak mitlerin yaratımı olarak da görünebilir (Megill, 1998: 128). Aydınlanma ve Modern bilimin Batı dünyasına hâkim olması ile birlikte akıl dışı her öge gibi *mit* de kültür dünyasından kovulmuştur. Nietzsche işte tam da Batı dünyasının rasyonalizminde yitip gitmiş olan miti yeniden ele geçirmek ister, onu tekrardan Batı kültürünün temel taşı yapmaya çalışır. Nietzsche'nin olgunluk döneminde ilan ettiği ve *Zerdüş'*ün temel öğretisi olarak gördüğü *ebedi dönüş* (*die ewige Wiederkunft*) düşüncesi esasında sadece böylesi mitsel ve destansı bir anlama sahip olabilir. *Ebedi dönüş* öğretisi sonraki bölümde göreceğimiz gibi Nietzsche'nin yaratmış olduğu en önemli mittir.

Her ne olursa olsun miti yaratabilecek ve onu yeniden kültürün zeminine taşıyabilecek yegâne faaliyet sanattır. Tam da bu sebeple Nietzsche felsefenin sanatsal olması gerektiğini düşünür. Nietzsche *Tragedya'nın Doğuşu*'ndan başlayarak esasında bütün bir felsefi kariyeri boyunca sanatı böylesi bir olanağın taşıyıcısı olarak görür. Homerik çağda Yunanlıların sanat aracılığıyla kendilerini mitsel olanın bir parçası olarak (yani bir başka ifade ile tanrıların bir parçası olarak) kurgulamaları, Nietzsche için son derece önemlidir. Yaşamın ve varoluşun getirdiği her tür bela, acı ve keder karşısında, kendi imgesinden yola çıkarak yarattığı *tanrılara* bakan Yunan vatandaşı bireysel varoluşunu olumlayacak gücü onlarda bulmaktadır. Hiç bir varoluşsal acı karşısında yılmayan, kendi varoluşlarını olumlayan ve yaşamaya devam eden tanrılar, Yunanlılara bu bakımdan varoluşsal bir örnek teşkil etmişlerdir. Tanrılar her tür zorluğa ve görünüşteki anlamsızlığa rağmen yaşamaya devam ediyorsa insan her halükarda kendi varoluşunu olumlayabilmelidir. Burada tanrıların uydurulmuş birer masal ya da efsanevi öge olması kesinlikle onların önemini azaltmaz, asıl mesele onların birer yaratılmış hakikat olarak insanların varoluşuna bir amaç ve yön vermesidir. Yunan dünyasının tanrıları o halde yaratılmış birer mit olarak Yunan kültürünün temel taşını meydana getirirler ve Yunanlıların; yaşamın ve varoluşun

anlamına ilişkin sorusunu olumlu yönde cevaplanmasını sağlarlar. Bu cevabın, akılcılığı görmezden gelmesi ve her tür mantıksallığı dışarıda bırakması kayda değerdir. Yunanlılar varoluşa ilişkin mantıksal hiçbir gerekçenin verilemeyeceğini idrak etmişler ve böylesi bir evrensel hakikat istemini askıya alabilmişlerdir. Bu bakımdan akılsallık ve mantıksallık mit yaratımında neredeyse hiçbir rol oynamaz. Tam tersine akılsal olan; miti, yani diğer bir deyişle akıl dışı olanı dışlar. Akılcılığın; efsanelere, masallara ve bir takım uydurmalara tahammülü yoktur. Oysa işte Nietzsche'ye göre tam da bu uydurmalar belki de insanlığın bir dünya kurmasını ve bir anlam dünyasına sahip olmasını sağlar.

Varoluşun anlamı meselesinde aklın kavrayabileceğinden çok ötelere gitmek gerektiğini düşünen Nietzsche'ye göre gerçek sanatçı mantıksal gerekçelerin ötesini görebilmelidir. Bu yüzden de Homeros ve Aiskhylos gibi sanatçıların belki de en büyük başarısı, akıl dışı olanı kabul ettirecek bir sunuşu mümkün kılmalarıdır. Sanatın gücü o halde aklın ve mantığın ulaşamadığı noktaları insan için ulaşılabilir kılmaktadır. Fakat işte Sokrates ve Platon ile birlikte Yunan kültürü sanatın bu akıl dışılığını mahkûm ederek ondan kaynaklanan her tür unsuru onunla birlikte kapı dışarı etmiştir. Böylece Batı felsefesinin başlangıcı ile birlikte mitsel öge ve böylece de varoluş meselesinin esas çözümü yitip gitmiştir. Bilindiği üzere Nietzsche *Tragedya'nın Doğuşu*'nda tragedyanın Sokrates tarafından nasıl sonlandırıldığını ve böylece Dionysosçu esrik, akıl dışı ögenin ne şekilde kapı dışarı edilerek sadece Apollon'un ön plana çıkarıldığını anlatır. Sokrates'in ellerinde yitip giden tragedya sanatının ve kaybolan Dionysosçu etkinin yol açtığı kültürel krizin bir çözümünü arayan Nietzsche, bu erken dönemlerinde Wagner'in kişiliğine duyduğu hayranlık neticesinde çözümün Wagner'in müziğinde yer alabileceğini düşünür. *Tragedya'nın Doğuşu*'nu yazan Nietzsche'ye göre, Wagner'in sanatı, Dionysosçu dürtüyü yeniden canlandırarak yitip gitmiş olan tragedya'yı yeniden doğurabilir ve böylece kültürel kriz aşılabilir. Kısaca Wagner; Apollon ile Dionysos'u tekrardan bir araya getirerek mite bir dönüşü sağlayabilir. Nietzsche böylece varoluşun değeri sorusunda, trajik dönemde Yunan toplumunun sahip olduğu kavrayışa yeniden ulaşabileceğimizi ve neticede Sokratik akılcılığın doğurduğu varoluşsal ve kültürel krizi aşabileceğimizi hayal eder.

Bir başka deyişle Nietzsche sanatsal bir mit yaratımının, insan için bir dünya ve bir kültür yaratımı anlamına geldiğini düşünmektedir. Nietzsche'nin çileci ahlaka rakip olarak ortaya koyduğu felsefenin *değer yaratımı* esasen, insan için bir anlam dünyasının yaratımına işaret eder. Bu süreç ise akıl yürütmeden, mantıktan ziyade

sanatsal ve yaratıcı bir dürtü talep eder. Sanat Nietzsche'ye göre insan için bir dünya doğurur ve felsefe tam da bu yüzden sanatsal olmalıdır. *Tragedyanın Doğuşu*'nda sanatın bu gücüne dikkat çeken Nietzsche orada Yunanlıların sanat vasıtasıyla nasıl bir dünya yarattıklarını ve bilim vasıtasıyla da bu dünyayı nasıl yıktıklarını gösterir. Nietzsche'nin amacı işte bu bakımdan yeniden bir kültür, bir yaşam dünyasının yaratımıdır. Modern bilimin şekillendirdiği Batı kültürü yozlaşmanın son aşamasında bir nihilizm ile karşı karşıya kalmıştır. Bu durumdan bir kurtuluşu sağlamak için, felsefenin yeni değerler yaratması, yani diğer bir deyişle yeni bir kültürel zemin ortaya koyması gerekir. Bu ise ancak mitsel olana bir dönüşle, ya da belki de Dionysosçu olanın geri gelmesi ile mümkün olacaktır.

Tragedya'nın Doğuşu'na yıllar sonra yazdığı ön sözde Nietzsche çözümün aslında Wagner'in müziğinde/sanatında yatmadığını itiraf eder. Miti ve Dionysos'u geri getirecek olan Wagnervari bir sanat değildir. Bu anlamda *Tragedyanın Doğuşu* başarısız bir denemedir. Fakat orada önemli olan esasen amaçtır ve Nietzsche görüldüğü tüm yazıları boyunca bu amacın, yani "yeni değerler yaratma olanağının", peşinden gitmektedir. Wagner'in sanatının bir çözüm olmaması bu noktada sanatın suçu değil, fakat sadece sanatın Wagnerci yorumunun bir suçudur. Dolayısıyla Nietzsche sanata ve mit yaratımına bel bağlamaktan vazgeçmez. O sadece bu sanat görüşünü modifikasyona uğratar ve temel olarak sanat içerisinde bazı ayrımlara gider. Neticede sorgusuz bir şekilde kabul edilen bir sanat icrası örtük bir şekilde de olsa çileci ideale de ait olabilir. Bu tehlike her zaman mevcut olmasına rağmen Nietzsche ilk dönemlerinde, Wagner'in ve Schopenhauer'in izinden giderken böylesi bir tehlikenin henüz farkında değildir. Dolayısıyla Nietzsche kendi probleminden hiçbir şekilde sapmamış olmasına rağmen, bu problemin çözümü söz konusu olduğunda kendi kavrayışını her daim geliştirmeye çalışmıştır. Bu durum, sanatın kendisi söz konusu olduğunda da böyledir. Peki, Nietzsche sanata ilişkin kavrayışını nasıl geliştirir?

Burada önem arz eden husus, sanatın yaşam ile sahip olduğu ilişkidir. Sanatın yaşam karşısında aldığı tavır Nietzsche'ye göre bu noktada belirleyicidir. Dolayısıyla Nietzsche sanatı ve sanatçıyı, bir yaşam perspektifinden değerlendirmek gerektiğini düşünür (KSA 1: 14; GT *Versuch einer Selbstkritik*, 2). Bu bağlamda felsefeyi belirleyen ve yön veren şey, aynı şekilde sanatın da belirleyici unsuru olur. Her iki etkinlik, insanın yaşamla kurduğu ya da kurmaya çalıştığı ilişki ekseninde ortaya çıkar. Zaten insanın, içerisinde anlamı bir şekilde var olabileceği bir *dünyanın* meydana gelmesi ancak bu ilişkinin sağlıklı bir biçimde kurulması ile olanaklıdır. Daha önce de dile getirildiği üzere

tüm insanı etkinlikler insanın yaşamla ilişkisini tesis etmek ve böylece bir dünya meydana getirebilmek için ortaya konulmuş ya da üretilmiştir. Nietzsche tam olarak bu yüzden hem felsefenin hem de sanatın *dünya kurucu*, yaratıcı bir etkinlik olmasını planlamaktadır. O halde sanat da bir etkinlik olarak ancak insanın, varoluş karşısında sergilediği tutum ile anlam kazanır. Sanatçının yaşam karşısından takındığı tavır, sanatı Nietzsche'nin hayal ettiği gibi yaşam olumlayıcı ve kültür yaratıcı bir mite götürebileceği gibi, tam tersine onu çileci idealin bir görünüşü olarak yaşamdan uzaklaşan ve varoluşa sırt çeviren bir etkinliğe de dönüştürebilir. O halde her etkinlik gibi, sanat da çileci idealler ışığında icra edilebilir. Bu bakımdan sanata ilişkin bir takım ayrımlara gidilmelidir ki Nietzsche esasında bu tarz bir ayrımı *Tragedyanın Doğuşu*'nda gerçekleştirmediği için kitabın başarısız olduğunu düşünür. Ona göre o dönemde kendisi Schopenhauerci ve Wagnerci romantik sanat anlayışının etkisinde kaldığı için yaşam olumlayıcı bir çözüme ulaşamamıştır.

Nietzsche'ye göre tıpkı felsefenin icrasında olduğu gibi sanatın icrasında da belirleyici iki unsur vardır. Buna göre sanat ilkin, Schopenhauer ve Wagner'de olduğu gibi, yaşam karşısında duyulan *yoksunluktan* kaynaklanan bir acı ve çöküşten hareketle icra edilir ve burada sanat, bu acının dindirilmesi uğruna icra edilir (KSA 3: 620; FW 370). Böylece sanat, romantizm kisvesi altında yaşama karşı duran, kişiyi ondan uzaklaştırmaya çalışan ve kişiye dinginlik vermeye gayret eden bir faaliyet haline gelir. Bu haliyle sanat ancak çileci idealin bir dışavurumudur. Felsefenin bu tarz bir sanat anlayışı ile buluşması Nietzsche'ye göre Schopenhauer'ın felsefesinde görüldüğü üzere çok da iyi sonuçlar doğurmamıştır. Fakat sanatın icra edilebileceği bir başka temel daha mevcuttur. Bu temelde sanat, yine bir acıdan kaynaklanır ama bu sefer yaşam *doluluğundan* hareketle icra edilir. Bu Nietzsche'ye göre trajik sanat anlayışıdır ve temelinde Dionysosçu bir güdü bulunur. Yaşamın zenginliğinden, doluluğundan kaynaklanan bir kendinden geçme hali olarak sanat, burada yaşamı kutsallaştırmak, onu arttırmak ve her daim dönüştürmek için yaratır. Nietzsche'ye göre bu noktada sanat, romantizmde olduğu gibi bir *açlıktan* hareketle değil fakat bir *bolluktan* hareketle yaratıcı hale gelir (KSA 3: 621; FW 370).

Nietzsche'ye göre sanat bazı görünüşleri ile çileci ideale ait olabilir. Wagner ve Schopenhauer bunun en eksiksiz iki örneğini meydana getirir. Fakat yine de sanat; hem Modern bilimden hem de şimdiye dek yapılageldiği şekliyle Batı felsefesinden daha köklü bir biçimde çileci ideale rakip olabilecek niteliklere sahiptir. Çünkü sanat bilimden farklı olarak en azından yaratıcı bir faaliyet olarak meydana çıkar. Dolayısıyla

sanat Nietzsche için, çileci ideale bir rakibin bulunabileceğine ilişkin bir umut kaynağı olarak görünebilir. Zaten tam da bu umut yüzünden Nietzsche, felsefenin bir takım sanatsal özellikler sergilemek durumunda olduğunu düşünür. Peki, sanatın diğer etkinliklere göre nasıl bir avantajı vardır? Her şeyden önce Nietzsche'nin gözünde sanat; bilim ve metafizik tarzdaki felsefeden farklı olarak, kendisini bir hakikat araştırmasına bağlamaz. Dolayısıyla Nietzsche'ye göre sanat, klasik anlamda bir hakikat araştırması olarak kendisini göstermez. Hatta sanat Nietzsche'ye göre bir hakikat isteminden çok bir aldatma istemini (*Wille zur Täuschung*) ileri sürüyor gibidir (KSA 5: 402; GM III, 25). Batı felsefesinin ve ondan doğan Modern bilimin hakikati kutsallaştırdığı ve böylece çileci idealin bir sözcüsü haline geldiği yerde; sanat tam tersine yalanı ve de kurguyu kutsallaştırarak, insanla yaşam arasında çileci idealden bütünüyle farklı olan bir ilişkinin kurulabileceğine işaret eder. Bu ilişki tahmin edilebileceği üzere sanat tarafından kurgu aracılığıyla kurulur.

Diğer taraftan Nietzsche'nin iddia ettiği gibi her etkinlik için temel ve esas amaç, bu ilişkinin tesis edilmesi ise, o halde hakikatin kendisini kutsal hale getirmek ve hakikatin önceliğini vurgulamak bu ilişkinin kurulmasını oldukça güçleştirir. Hakikatin, yaşamsallığa tercih edilmesi bu ilişkinin çileci idealde olduğu gibi sağlıklı bir şekilde kurulmasının önüne geçer. Böylece şimdiye dek hakikati kutsallaştırmış ve onun keşfini tek amaç olarak belirlemiş olan Batı felsefesi kendine ihanet etmektedir. Esasen insanın bir dünya meydana getirmesini ve varoluşun kendisi ile koparılamaz bir bağ kurmasını mümkün kılmak için ortaya çıkmış olması gereken felsefe, bir hakikat araştırması olarak bunun tam tersi istikamette yol almıştır. İnsan, daha önce de söylendiği üzere bu süreçte kendisine, yaşama ve bütün bir varoluşa yabancı bir düşman olarak bakar olmuştur. Oysa sanatın öne çıkarmaya çalıştığı kurgunun kendisi, zaten her daim bu insan ile yaşam arasındaki ilişkiyi ön plana çıkarır ve ne pahasına olursa olsun bu ilişkinin gerçekleşmesini amaçlar. Durum böyle olunca Nietzsche'ye göre sanat bir kurgu ve aldanma ile iş görse de en temel görevini yerine getirmektedir. Neticede sanatsal kurgu, kendisini gereğinden fazla ciddiye almaz. O daima ironik bir tavır içinde her tür evrensel hakikat iddiasına gülüp geçer. Böylece kurgu, hakikat isteminden farklı olarak Nietzsche'nin deyişi ağırbaşlı bir ciddiyetle yaşamı mahkûm etmez, onu insanın bir yaşam alanı haline getirir Yani insanı köklü bir şekilde varoluşa ve yaşamın kendisine bağlar. İşte sanat esasında kurgu ve yalanı da bu uğurda kullanır. Kültürün Nietzscheci anlamda bir mite bağlanması sanatın en önemli işlevini ortaya koyar. Sanat yeryüzünü bir dünyaya dönüştürür ve böylece onu insanın bir evi haline getirir.

Deleuze'ün de söylediği gibi Nietzsche'de geleceğin filozofu, perspektifler yaratan ve adeta şiir aracılığıyla konuşan yasa koyucu bir sanatçıdır (2005: 19). Sanatın gücünü felsefeye katmaya çalışan Nietzsche böylece felsefeyi değerler yaratan bir faaliyet olarak ileri sürmeyi amaçlar. Nietzsche'ye göre yaşamı haklı çıkarmanın başka bir yolu yoktur. Yaşam onun gözünde ancak sanat aracılığıyla haklı çıkarılabilir. Dahası varoluşu çekilir kılan şey, onun sanat tarafından bize estetik bir tarzda sunuluyor olmasıdır. Yeryüzünü ve bir bütün olarak varoluşu değerli ve de kıymetli kılan şey, bu anlamda onun estetize edilmesidir. O halde Nietzsche'ye göre varoluş, ancak sanatsal bir fenomen olarak insan tarafından benimsenebilir (KSA 3: 464; FW 107). Aksi halde kendi içinde anlamsız, değersiz ve önemsiz olan varoluşa göğüs germek mümkün değildir. Felsefenin sanatı örnek alarak, değerler yaratması ve kültür dünyasını yeni baştan inşa etmesi, dahası insanlığa yeni yollar sunması, esasında varoluşun haklı çıkarılmasından başka bir değildir. Değerlerin yaratımı bu anlamda, her seferinde varoluşa bir anlam vermek anlamına gelir. Varoluşa bir anlam vermek ise, yaşamın kendisini ve kişiyi köklü bir şekilde birbirine bağlar. Nietzsche'ye göre başka hiçbir bilimsel, kavramsal edim bu ilişkiyi tesis edecek güce sahip değildir. Sadece sanatın böylesi bir gücü vardır. Neticede sadece sanat, bir dünya yaratabilir. Bu bakımdan Nietzsche'ye göre esasında insanın içinde yaşadığı dünya sadece sanatsal bir çabanın ürünüdür. Bilim ise bir dünyanın yaratımından olabildiğince uzaktır. Bu anlamda felsefenin yaratacağı yeni değerlere ilişkin bilgi; kesinlikle kavramsal, bilinçli ve nedensel değildir. Daha önce de söylendiği üzere mit, her tür akıl yürütmeyi aşmaktadır. Mitin kişiden talep ettiği şey aslında *içgüdüsel* bir kavrayıştır. Çünkü mitsel olanın bilincine varmak ve ona ilişkin kavramsal bir farkındalık sergilemek olanaklı değildir. Üstelik zaten Nietzsche'nin belirttiği üzere bilinçli bir mit kavrayışı, tragedyanın sonunu getirmiştir. Bu sebeple Nietzsche'ye göre felsefenin yaratmak durumunda olduğu değer, ancak *içgüdüsel*, adeta *bilinçdışı*, bir şekilde benimsenmek durumundadırlar. Nietzsche mit ile birlikte, Antik tiyatrodaki sergilenen tragedyanın seyirci üzerindeki etkisine benzer bir etki uyandırmak istemektedir. O sanki kişinin, mite bütünüyle içgüdüsel bir şekilde kapılıp gitmesini beklemektedir. Kültürel krizden ve nihilizmden bir kurtuluş ancak kişinin bilimsel olana, yani bilinçliliğe verdiği önemi azaltması ve belki de felsefenin yaratacağı değerlere içgüdüsel bir şekilde yönelmesiyle mümkün olacaktır. Böylece Nietzsche *logos/mythos* ikileminde, çözümün şimdiye dek zannedildiği üzere *logosta* olmadığını, fakat *mythosta* bulunduğunu ileri sürer (Megill, 1998: 125).

Batı felsefesinin başlangıçtan itibaren özellikle Sokrates ve Platon'da gördüğümüz üzere *logos* üzerine kurulu olduğunu düşünen Nietzsche böylece bu temeli değiştirmek ve felsefeyi bir *mythos* üzerinden yeniden başlatmak ister. Bu imkânın Homerik ve trajik çağda Yunanlılar tarafından hayata geçirildiğini düşünen Nietzsche, bir anlamda Batı felsefesinin akılcılık potasında eriyip giden mitselliği yeniden canlandırmak ister. *Böyle Söyledi Zerdüşt* tam da bu böylesi bir çabanın ürünüdür. Nietzsche'nin bu kitaptaki temel tezi bütünüyle bir *mythos* özelliğine sahiptir. Nietzsche için, Zerdüşt'ün *ebedi dönüş* öğretisi aslında yeniden mite dönüşü müjdelir. Belki tam da bu yüzden *Zerdüşt*, Nietzsche'nin en önemli felsefi projesi olarak karşımıza çıkar. Burada Nietzsche kendi deyimi ile felsefeyi olabildiğince en yetkin biçimde bir sanata dönüştürebilmiştir. Bu haliyle kitap, bir müzik eseri olarak dahi okunabilir (KSA 6: 335; EH *Also Sprach Zarathustra*, I). Üstelik Nietzsche Zerdüşt'ün bir şiirsel ilhamla kaleme alındığını ve her bölümünün adeta bir esime ile yazıldığını söyler. Bu da bize kitabın aslında sanatsal bir dürtü ile yaratıldığını gösterir. Fakat bununla birlikte Nietzsche'nin felsefeden uzaklaştığı ima edilmez. Onun niyeti sadece felsefenin mevcut temelini değiştirmektir. Nietzsche'ye göre felsefe, rasyonel bir temele değil fakat sanatsal bir temele sahip olmalıdır. Bu sebeple Nietzsche ısrarla felsefenin sanatsal bir dürtü ile icra edilmesini tavsiye eder. Felsefe ancak bu şekilde Nietzsche'nin öngördüğü gibi, değer yaratıcı bir etkinlik haline gelebilir.

Zerdüşt bize sadece, Nietzsche'de felsefenin sanata dönüştüğünü göstermez, fakat aynı zamanda sanatın da bir felsefeye doğru evrildiğini gösterir. Sanat ile felsefe bu eserde adeta koparılamaz bir bütün meydana getirir. Her iki etkinlik de insanın varoluş karşısında alacağı ya da almak durumunda olduğu temel tavrı bir bütünlük içinde tesis eder. Bu anlamda Nietzsche'nin *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te ileri sürdüğü *felsefi* fikirlerin *sanatsal* temelleri adeta varoluşun mutlak bir olumlanmasına ve haklı çıkarılışına hizmet eder ki, daha önce de dile getirildiği üzere Nietzsche'nin temel hedefi bu haklı çıkarışı mümkün kılmaktır. Nietzsche'de felsefe ile sanat; sadece ve sadece bu hedef için bir araya gelmektedir. O halde sanatsal-felsefi bir içerime sahip olan *üst insan* ve kitabın temel tezi olan *ebedi dönüş*, bu uğurda Nietzsche tarafından ortaya konulan temel öğretiler olarak görünmek durumundadır.

Fark edilebileceği gibi, Nietzsche felsefesini temelden belirleyen bu öğretilerin kökeninde ne rasyonel bir farkındalık ne mantıksal bir akıl yürütme ne de salt bir akılcılık bulunur. Neticede ne *üst insan* ne de *ebedi dönüş* birer öğreti olarak rasyonel bir şekilde bilince taşınabilir. Onlar açık bir biçimde her seferinde, düşünme yasalarını

ve her tür rasyonaliteyi aşarlar. Bu öğretilere ilişkin her kavrayış da bu anlamda daima eksik ve tamamlanmamış olarak kalmak durumundadır. Bu öğretiler esas olarak; aklın da ötesine giden ve bu anlamda irrasyonel sayılabilecek bir içgüdüsel yaratıma ve bir esrimeye atıfta bulunur. Daha önce de söylendiği üzere Nietzsche kendisini, bir hakikat araştırması olarak gelişen Batı felsefesinin *logosundan* kurtarmaya çalışır. *Logosu* temel almadığı için de Nietzsche'nin öğretilerini klasik birer felsefi argüman olarak okumak oldukça zordur. Dolayısıyla Nietzscheci öğretilere ilişkin rasyonel ve nedensel bir yaklaşımın başarısız olması kuvvetle muhtemeldir. Nietzsche gördüğümüz üzere daha çok Dionyosçu olanı dile getirmeye çalışır. Nitekim Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te Dionyosçu olanın en derin uygulanışını hayata geçirdiğini ileri sürer (KSA 6: 343; EH *Also Sprach Zarathustra*, 6). Nietzsche böylece, felsefeden kovulmuş ve adeta aforoz edilmiş olan bir öğeyi tekrardan felsefenin merkezine ve zeminine yerleştirir. Felsefe Nietzsche'ye göre ancak Dionyosçu bir temele sahip olduğunda yeniden başlayabilir. Çünkü sadece bu temel, onu varoluşun haklı çıkarılması için bir takım değerler yaratmaya götürür.

*Ebedi dönüş*e ve *üst insana* bakacak olursak her iki öğretinin de Nietzsche için Dionyosçu bir söylem barındırdığını söyleyebiliriz. Örneğin Zerdüşt, *ebedi dönüş* söz konusu olduğunda hiçbir mantıksal gerekçe veya sebep belirtmez, o doğrudan bu öğretiyi adeta buyururcasına ileri sürer. Onun ileri sürülüşü bir felsefi kuramın ispatlanmasından çok, bir sanatsal eserin ortaya konulmasına benzer. Nietzsche'nin değer ya da mit yaratımı her tür nedenselliğin terk edilmesini öngörür. Dolayısıyla Zerdüşt söz konusu olduğunda her tür akılsallığın bir kenara bırakıldığını görmekteyiz. Nietzsche'ye göre Zerdüşt'ün işi "nedenler hakkında soru sormak" değildir (KSA 4: 163; Z II, *Von den Dichtern*). Zerdüşt bir takım akıl yürütmelerin sonucunda ortaya bir şeyler koyuyor değildir, o her tür nedenselliğin geride bırakıldığı bir düzlemde insanlığa seslenir. Bu anlamda ebedi dönüş gibi bir öğretinin rasyonel bir şekilde kavranması mümkün değildir. Fakat *Dionyosçu sanat* bu kadar merkezi bir rol üstlendiğinde her türlü felsefi öge de terk edilmiş olmaz mı? Böylece Zerdüşt sadece bir sanat eseri olarak mı değerlendirilecektir? Oysa Nietzsche bu kitabın sahip olduğu sanatsal biçime rağmen temelde felsefi olduğunu düşünür. Her ne kadar kitabın sunuluş tarzı büyük ölçüde sanatsal esrimeye dayanıyor olsa da, arkada bu sunuş biçiminin çözmek istediği hakiki felsefi bir problem yatmaktadır. Zerdüşt'ün temel meselesi, varoluşun; üstesinden gelinemeyen *geçmişe* ve henüz vuku bulmamış *geleceğe* rağmen bütünlüklü bir şekilde nasıl olumlanıp haklı çıkarılabileceğidir. O halde kitap, en temel felsefi problem olan varoluş meselesine ilişkin bir çözüm bulmakla ilgilenmektedir.

Onun motivasyonu o halde son derece felsefidir: İnsan nasıl olup da mevcut haliyle varoluşu benimseyerek, yeryüzünü kendi evi haline getirebilir? Kısaca insan bir dünyaya nasıl sahip olabilir?

3.4. EBEDİ DÖNÜŞ VE GÜÇ İSTEMİ

Nietzsche, *ebedi dönüş* öğretisini kendi felsefesinin zirvesi olarak görür. Bu temel düşünce ona göre, bütün insani şeylerden (*menschliche Dinge*) daha yüksek bir konumda yer almaktadır (KSA 9: 494; N *Frühjahr-Herbst 1881*). Gerçekten de Nietzsche *ebedi dönüş* öğretisi ile olağanüstü bir şey yarattığını hissetmektedir. İnsanlık yeryüzünde ona göre şimdiye dek *ebedi dönüş*ten daha önemli olan bir şey yaratmamıştır. Nietzsche'nin kendi deyişi ile insanlığa bahsettiği en büyük armağan olan Zerdüşt'ün, *ebedi dönüş*ün öğretmeni ilan edilmesi bunun en önemli göstergesidir. Eğer Zerdüşt'ün temel meselesi *ebedi dönüşü* öğretmek ise, o halde bu öğretinin Nietzsche felsefesinde belirleyici bir yer işgal ettiği kabul edilmelidir. Nietzsche için *ebedi dönüş* (*die ewige Wiederkunft*) ya da diğer bir ifade ile *aynı olanın bengi dönüşü* (*die Wiederkunft des Gleichen*); felsefenin merkezinde yer alan bir *mit*, bir *değer* olarak işlev görür ve tam da bu sebeple büyük bir öneme sahiptir. Felsefeyi bir *değer yaratma* faaliyeti olarak kurgulamak isteyen Nietzsche aslında, *ebedi dönüş* öğretisi ile bunun en kusursuz örneğini bize göstermiş olur. Nietzsche'nin felsefi kariyeri boyunca katetmiş olduğu yola baktığımızda, *ebedi dönüşün* esasında onun hayal etmiş olduğu gibi felsefi açıdan yeni bir başlangıcı temsil ettiği söylenebilir. Böylece felsefenin yeni başlangıcı için temel bir örnek teşkil eden bu öğretisi, geleceğin filozoflarına da yol gösterici bir özelliğe sahip olur.

Bilindiği gibi Nietzsche'nin bütün felsefi çabası, insan varoluşunu haklı çıkaracak ve böylece çöküşü (*décadence*) simgeleyen asketik/çileci ideale alternatif olabilecek olan yeni *değerler* yaratmaktır. Daha önceki bölümlerde getirildiği dile üzere bu *değerler*, geleceğin filozofları tarafından yaratılmak durumunda olan bir takım *kişisel hakikatlere* işaret ederler. Bu halleriyle kişisel birer hakikat olarak *değerler*; her türden evrenselliği, genel-geçerliliği, mantıksallığı ve de akılcılığı kapı dışarı eden bir *mitsel* yapıya sahip olurlar. Nietzsche tam da bu yüzden, bilimsel keşfi dışlayan *sanatsal yaratımı*; yeni felsefe yapma biçimi için bir rol model olarak görür. Çünkü sadece sanatsal bir biçimde yaratılmış olan değerler, birer mit olarak kişi üzerinde etki edebilecek güce ulaşırlar. Mit, böylece yapısı gereği her tür rasyonel kavrayıştan

sıyrılıp giden ve bilinçli bir fakındalığın ötesine geçen bir unsur olarak, kişiye *etki etme* gücü ile ön plana çıkar. Neticede yukarıda sayılan nitelikleri içermek durumunda olan bu *değerler*, insan varoluşuna olumlu bir anlam vererek varoluşun bir haklı çıkarılışını mümkün kılarlar. Nietzsche, geleceğin filozofları tarafından yaratılacak olan bu yeni değerlerle; yeryüzünün kişi için bir anlamlar dünyasına dönüştürülebileceğini ve insanın “yok olup gitmek” yerine neden “var olduğu” sorusunun olumlu bir tarzda yanıt bulabileceğini ileri sürer. Nietzsche’ye göre bu değerler vasıtasıyla kişi; dünyaya ve de yaşamın kendisine ilişkin olumlayıcı değerlendirmeler gerçekleştirebilecek bir konum elde eder. Daha önce de söylendiği gibi Nietzsche için bir değerın önemi, onun bir dünyasal anlamlandırmayı mümkün kılıyor olmasıdır. O temel bir zemin olarak kişiye; dünyaya bakabileceği bir perspektif, bir pencere sunar ve kişi bu perspektiften hareketle bir dünya yorumuna ulaşır. Dolayısıyla Nietzsche açısından *değerler* yaşamsal bir öneme sahiptir. Onlar, kişinin bizzat yaşamla bir ilişki kurmasına olanak tanır. Dünya, yaşam ve varoluşun kendisi insan için ancak bu değerler üzerinden bir anlam kazanır.

Şimdiye kadar insanlığın yaratmış olduğu yegâne değer olan *çileci idealin* sağlıksız değerlendirme biçiminden insanlığı kurtarmak isteyen Nietzsche, ona rakip olabilecek bir değer yaratmanın peşindedir. *Zerdüşt* ve onun temel öğretisi olan *ebedi dönüş* ile Nietzsche böylesi bir rakibin en nihayetinde Batı kültürüne bahşedildiğini ileri sürer (KSA 6: 353; EH *Genealogie der Moral*). Dolayısıyla Nietzsche, felsefedeki yeni başlangıçla birlikte ileri sürdüğü şeyin, Batı felsefesinin her tür icrasından köklü bir şekilde farklı olduğunu düşünür. Bir metafizik olarak gelişen Batı felsefesinin şimdiye kadar ortaya koyduğu sözüm ona hakikatler; yaşamı ve varoluşu bir bütün olarak yargılamak, küçük görmek ve yadsımak dışında bir işleve sahip olmamıştır. Nietzsche’ye göre Batı felsefesi sahip olduğu metafizik eğilimler neticesinde, varoluşun kendisini bütünüyle bir *düşman* olarak açığa çıkartır. Böylece insan bu düşmanla savaşmak için yeryüzüne gelmiş bir canlıya dönüşür ve neticede insanın varlıkla bağı tümüyle koparılır. Fakat Nietzsche felsefenin görevini tümüyle tersine çevirir. Zaten Nietzsche söz konusu olduğunda felsefede yeni bir başlangıç yapmak aslında felsefenin görevini değiştirmek anlamına gelir. Felsefenin görevi Batı felsefesinde olduğu gibi insanın varoluşla olan bağı zedelemek, bu bağı koparmak değildir. Tam tersine felsefenin esas görevi Nietzsche’ye göre sadece insan ile varoluş arasındaki ilişkiyi tesis etmektir. Bu yüzden Nietzsche’nin ileri sürmüş olduğu her şey gibi *ebedi dönüş* de, ne metafiziksel bir öğreti ne kozmolojik bir keşif ne de evrensel bir hakikattir. O sadece, varoluşu haklı çıkarmak için, yani insan ile varoluşun kendisi arasında köklü

bir bağ ve köprü kurmak için, Nietzsche tarafından ileri sürölmüş Dionysosçu bir *efsanedir*. *Amor fati* (kader sevgisi) fikrinin en olgun ve yetkin hali olan *ebedi dönüş*, bütün yaşamsallığın kusursuz bir onaylanması olarak insanı adeta kendi varoluşuna rapteder. Bir *efsane* ya da *mit* olarak ebedi dönüş göröldüğü üzere her tür mantıksal kavrayışın elinden kayıp gider. O halde bir akılcılık ve mantıksallık temelinde, yani *logos* temelinde hayat bulan ve gelişen Batı felsefesi, Nietzsche'nin *mythos* temelli felsefesinden köklü bir şekilde ayrılır. Nietzsche'nin *ebedi dönüş* öğretisi bu sebeple felsefe tarihinde radikal bir kopuşa ve felsefedeki yeni bir başlangıca işaret eder.

Peki, *ebedi dönüş* yaratılan mitsel bir değer olarak Nietzsche'nin ona yüklemiş olduğu görevin altından kalkabilmekte midir? Her şeyden önce *ebedi dönüş* yaratılan bir mit olarak, varoluşu olumlayan bir dünya yorumunu kişi için mümkün kılmalıdır. Bunu başarıp başaramadığını görmek için bu *ebedi dönüş* mitine yakından bakmak gerekir. Bu bağlamda cevabı aranacak sorular şunlardır: Ebedi dönüş bir öğreti olarak hangi içerimlere sahiptir? Çok daha önemlisi bu öğreti, varoluşun olumlanmasına nasıl hizmet eder? Nietzsche ebedi dönüşü, Zerdüş'tün temel teması olarak ileri sürse de esasında bu öğreti hakkındaki fikirlerini, ilk kez *Zerdüş'tü* önceleyen *Şen Bilim*'de yer alan "En Büyük Ağırılık" başlıklı aforizmada dile getirir.

"Günün birinde ya da bir gecenin bir vakti, sen en ıssız yalnızlığında bir iblis sana gölge olup şöyle deseydi nasıl olurdu: 'Şu an yaşamakta olduğun ve şimdiye kadar yaşamış olduğun bu yaşamı, tekrardan ve sayısız kere yaşamak zorundasın. Ve onda yeni hiçbir şey bulunmayacak, fakat her acı ve her arzu ve her düşünce ve iç çekiş ve yaşamının söylenemeyecek tüm küçük ve büyük şeyleri hepsi de aynı düzen ve sıra içinde sana geri gelmek zorunda olacak- bu örümcek ve ağaçlar arasındaki bu ay ışığı bile, bu anın kendisi ve ben kendim bile. Varoluşun ebedi kum saati her zaman yeniden çevrilecek- ve sen de onunla birlikte, toz zerresi!'- Kendini yere atmaz, dişlerini gıcırdatmaz ve böyle konuşan iblise lanetler okumaz mısın? Ya da bir kez olsun, ona şu şekilde cevap vereceğın dehşet dolu bir an mı geçti başından: 'sen bir tanrısın ve ben, daha tanrısal olan hiçbir şey duymadım!'. Böylesi bir düşünce sana hâkim olsaydı, o seni olduğun halinle dönüştürürdü ve belki de ezip geçerdı; Herkes ve her şey için geçerli olan 'bunu tekrardan ve sayısız kere yeniden ister misin?' sorusu, en büyük ağırılık olarak senin eylemlerinde yer alırdı. Ya da bu son ebedi onay ve mühürden daha fazla bir şey istememek için, kendine ve yaşama yönelik nasıl iyi niyetler içinde olabilirdin?"(KSA 3: 570; FW 341).

Göröldüğü üzere *ebedi dönüş* burada bütün bir yaşamsallığın ve varoluşun sonsuz kere özdeş şekilde tekrarlanmasını içerir. Buna göre yaşam, her küçük ayrıntısına kadar aynı şekilde sonsuzca tekerrür edecektir. Varoluşu böyle bir mitsel öğreti üzerinden görmek Nietzsche'ye göre kişiyi temelden bir değişime uğratar. Esasen Nietzsche'ye göre ebedi dönüş aslında kişinin yaşam karşısında alabileceği sonsuz sayıdaki tavırdan sadece bir tanesidir, fakat belki de en önemlisidir. Çünkü bu tavır;

insan yaşamına mutlak bir yönelim ve olumlu bir anlam vermek suretiyle, insan ve varoluş arasında koparılamaz bir bağ yaratır. Yaşam ebedi dönüş ile birlikte birey için, sonsuzca onaylanacak kutsal bir sürece dönüşür. Yukarıda alıntısı yapılan aforizma ile Nietzsche, ebedi dönüş öğretisinin nasıl *yaşam olumlayıcı* bir ilke haline geldiğini çok açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Hatta öyle ki, bu ilke kabul edildiği takdirde, açıkça varoluşun olumlanmasının bir garantörü haline gelmektedir. Peki, ebedi dönüş bir mitsel yaratım olarak yaşamın olumlanmasını nasıl garanti eder?

Yaşanmış olan her şeyin en küçük ayrıntısına kadar aynı sıra ve düzen içinde sonsuz kere tekrar edeceğini kabul eden bir kişi, o halde her bir yaşantısının ve eyleminin sonsuz kere onaylanmasını da kabul etmiş olur. Bu da her bir eylemi ve her bir anı kişi için son derece önemli hale getirir. Her bir eylem kişi için, ebediyen var olacak adeta kutsal bir ana dönüşür. O halde her bir an sayısız kere tekrar edecekse, kişi kendi eylemini ona göre (yani sonsuz kere tekrar etmesini istediği şekilde) düzenlemek durumunda kalır. Bu da esasında tüm eylemselliğin kişi tarafından üstlenilmesine ve sorumluluğunun alınmasına sebep olur. Öyle ki bu eylem sonsuz kere tekrarlanırsa bile kişi onun o şekilde gerçekleşmesini ister hale gelir. Ebedi dönüşün kabul edilmesi ile birlikte, kişi sonsuz kere tekrarlanacağını bildiği bir yaşamı yaşamakla yükümlü olur. Her hatanın ve her doğrunun ebediyen tekrarlanacağını bilen bir kişi için bu durum, Nietzsche'nin de dile getirdiği gibi *en ağır* yüklerden birisidir. Çünkü ebedi dönüş; yapılabilecek bir hatanın, eylemden duyulacak bir pişmanlığın, istenilmeden yaşanacak bir yaşamın sonsuz kere tekrarlanması anlamına da gelir. Böylece kişinin seçeceği eylem, ebediyen ona bağlanmaktadır. İşte ebedi dönüş bir öğreti olarak insanın bu bağı üstlenmesini mecbur kılar. Bu durum diğer bir deyişle kişinin kendi varoluşunu bütünüyle benimsemesi anlamına gelir. Ebedi dönüş, yaşamı kişinin varlığına ait olan koparılamaz öğeye dönüştürür. Öyle ki artık kişi ve yaşamı iki ayrı şey olmaktan ziyade, bir bütün oluşturmaktadırlar. Nietzsche'nin hedeflediği de esasında bu bütünlüğü oluşturmaktır.

Ebedi dönüş, insana sadece isteyebileceği bir yaşam kurgulamasını zorunlu hale getirir. Onu bir öğreti olarak benimsemiş hiç kimse, öylesine ve amaçsız, tesadüfî bir şekilde yaşamını sürdüremez. Çünkü kişi pişman olduğu ve üzüntü duyduğu bir sürecin, ebediyen tekrarlanmasını istemez. Tam da bu yüzden ebedi dönüşle birlikte kişi hep memnun olacağı (yani onaylayacağı) bir yaşam kurgular. Böylece ebedi dönüş bir öğreti olarak her tür pişmanlığı, "keşke"yi ve yadsımayı kesin olarak bertaraf eder. Bu öğreti tam da Nietzsche'nin hayal ettiği gibi, insanı öyle bir yaşamsallığa sürükler ki; her seçim, her istem ve her eylem sonsuzca tekrarlanacak şekilde kabul edilip

içselleştirilir. Bu ise varoluşun mutlak ve eksiksiz bir şekilde onaylanması anlamına gelir.

Nietzsche'ye göre, ebedi dönüş öğretisi sayesinde sağlanan bu varoluşsal olumlama ile birlikte, en temel sorun olarak görünen “yaşamın haklı çıkarılması meselesi” de çözüm bulmaktadır. Neticede kişinin eylemselliği, ebedi dönüş öğretisi ile beraber sadece varoluşunu haklı çıkarmaya yönelmektedir. Kişi burada öyle bir yaşamsallık kurgulamaktadır ki, onunla birlikte varoluşun *ebediyen* alacağı şekli belirler. Bu varoluş haklı olarak *vardır* çünkü ebediyen aynı şekilde tekrarlanması için bizzat kişinin kendisi tarafından ortaya konulmuştur. Burada artık yaşam, ebediyen istenecek bir öge olarak haklı kılınmıştır. Her bir eyleme, her bir istemeye, her bir seçime ve her bir ana sirayet eden ebedi dönüş ilkesi adeta kişiyi kendi varoluşuna yapıştırır. Öyle ki kişi kendisine açık bir biçimde şu soruyu sorabilecek noktaya gelir: “Nasıl bir yaşam yaşamalıyım ki, onun sonsuzca tekrarını isteyebileyim?”. Nietzsche'ye göre kişi yaşamını öyle bir şekilde onaylamalıdır ki onun ebedi bir dönüşünü isteyebilsin. Tam da bu noktada Nietzsche'nin “kişi kendi yaşamının ozanı olmalıdır” sözü bir anlama bürünür. Kişi kendi hayatını ebedi dönüş ilkesini gözeterek kurguladığında onu haklı çıkaracak şekilde *var* olur. Yaşamın anlamı sorusu da bu bağlamda yanıt bulur. Yaşamın ve bir bütün olarak varoluşun anlamı bu bakımdan kişinin yaşamla kurduğu ilişkide açık hale gelir. Kişinin bizzat yaşama *verdiği* değer ve anlam bu bakımdan, yaşamın ebedi bir şekilde bu anlam ve değer üzerinden tekrarlanmasını içerir. Kişi ancak ebediyen isteyebileceği bir “anlam”a kendisini bağlar ve bu anlam üzerinden kendisine bir yaşam inşa eder.

Diğer taraftan fark edileceği üzere Nietzsche'nin *amor fati* söylemi de ebedi dönüş ile yakinen ilgilidir. Nietzsche için *amor fati*nin işaret ettiği şey, yaşamın bir kader olarak sonsuzca tekrarlanacağını kabul ederek onu kalben de benimsemektir. Örneğin *Ecce Homo*'da Nietzsche kendi içsel doğasının bir *amor fati* olduğunu ilan ederken aslında kendi yaşamını tümüyle; yani geçmişiyile ve geleceğiyle birlikte benimsediğini dile getirir (KSA 6: 263; EH). Nietzsche açık bir biçimde kendi yaşamına, kaderine minnet duymakta ve ona karşı büyük bir sevgi beslemektedir. Nietzsche tam da bu yüzden kendi yaşamının sonsuzca bir tekrarını isteyecek konumda yer alır. *Amor fati* ile ebedi dönüşün birbirine bağlanması esasında şaşırtıcı değildir, çünkü insan sadece sevdiği bir yaşamın/kaderin sonsuzca tekrarlanmasını ister. Bu anlamda *ebedi dönüş* öğretisi esasında bir *amor fati*yi şart koşar. Sevilmeyen bir yaşamın onaylanması, haklı çıkarılması ve çok daha önemlisi ebediyen tekrarının istenmesi mümkün değildir. Nietzsche'nin *Şen Bilim*'de dile getirdiği üzere: “Amor fati: bundan

böyle benim sevgim bu olsun...Suçlamak istemiyorum, suçlayanları bile suçlamak istemiyorum. Gözümü kaçırmak benim tek yadsımam olsun...Bir gün sadece bir evet-diyen olmak istiyorum! (KSA 3: 521; FW 276). Kısaca Nietzsche görüldüğü üzere mutlak bir onaylamanın peşinde gitmektedir ve ebedi dönüşü ona bu fırsatı tanımaktadır.

Ebedi dönüşün gerçekte var olup olmadığı sorusu ve bu öğretinin kanıtlanıp kanıtlanmayacağı meselesi Nietzsche'ye göre önemsizdir. Gerçekten de Nietzsche ebedi dönüşün gerçekliğini ortaya koyacak bir kanıt sunmakla meşgul olmaz. *Şen Bilim*'deki haliyle bu öğretiyi bir varsayım, bir düşünce deneyi şeklinde karşımıza çıkarırken; *Böyle Söyledi Zerdüş'te* ise sadece Zerdüş'ün buyurduğu fakat hiçbir şekilde bir kanıtla dayandırmadığı bir anlatı olarak ileri sürülür. Esasında zaten bir *mythos* özelliğine sahip anlatı olarak ebedi dönüşü temellendirecek ve varlığını kanıtlayacak hiç bir mantıksal, akılcı adım bulunmaz. Nietzsche zaten böylesi bir arayış içinde de değildir. Ebedi dönüşü bir bağlılık sadece *içgüdüsel* şekilde ortaya konulabilir. Böylece Nietzsche hiç bir kanıt sunmadan bizden ebedi dönüşü inanmamızı ve yaşantımızı ona göre sürdürmemizi talep eder. Ona göre bu öğretinin bir evrensel hakikati dile getirip getirmediğini sorgulamak varoluş söz konusu olduğunda anlamsızdır. Çünkü Nietzsche bu öğretiyi ile metafiziksel bir hakikati dile getirmeye çalışmaz, o sadece yaşamın algılanışına yönelik bir etki uyandırmaya çalışır. O halde esas önemli olan şey, sadece insanın bu ebedi dönüş *varsayımı* ile yaşam karşısında alacağı tavidir (Nehamas, 1999: 151). Yaşam bu ebedi dönüş miti ile ebediyen onaylanacak bir öğeye dönüşüyorsa kişi böylesi bir kurguya kendisini bırakabilmelidir. Tam da bu yüzden ebedi dönüş gerçekten kozmolojik bir hakikati dile getirmiyor olsa bile, ortaya koymuş olduğu etki ile başlı başına önem arz eder. O halde kişi, ebedi dönüş öğretisini benimsediğinde artık onun gerçekliğini ya da kurgusal olduğunu sorgulamak manasızdır. Ebedi dönüş, kişiyi yaşam olumlayıcı bir tavra sevk ettiği ölçüde Nietzsche tarafından haklı kılınır. Görüldüğü üzere Nietzsche sadece yaşamın olumlamasına ve haklı çıkarılmasına izin verecek bir kurgu ortaya koymaya gayret eder. Ebedi dönüş bu olumlamayı ve haklı çıkarışı yerine getirdiği sürece gerçekten bir ebedi dönüşün var olup olmadığı meselesi önemsiz hale gelir. Kişi, kendisini bu varsayımına bıraktığı andan itibaren artık bütünüyle farklı bir varoluş algısına sahip olur. İşte Nietzsche her türlü hakikat pahasına bu algının yaratımı peşindedir. Yaşamsallık, kendisinden hareketle haklı kılındığı müddetçe hiçbir evrensel hakikatin önemi yoktur.

O halde ebedi dönüşün, Nietzsche tarafından ileri sürülen ontolojik, metafiziksel ya da kozmolojik bir öğretiyi olduğu iddiası, tümüyle Nietzsche'nin felsefi projesini gözden kaçırmaktadır. Ebedi dönüş bu anlamda sadece bir mit olarak yaşamın

olumlanışını mümkün kılmak isteyen bir *denemedir*. Çok daha önemlisi, yaratılabilecek çok sayıda denemeden sadece bir tanesidir. İşte tam da bu yüzden Nietzsche geleceğin filozoflarına seslenirken: “Bulunacak başka bir dünya daha var- hem de birden fazla! Haydi filozoflar, gemilere!” (KSA 3: 530; FW 289) demektedir. Nietzsche geleceğin filozoflarına verdiği bu öğütle onların sonsuz sayıda yeni deneme gerçekleştirmesini ister. Filozof onun gözünde yeni “anamlara” cüret edebilen, yaşamın kendisini bir deneme olarak görebilen ve böylece yaşamla koparılamaz bir bağı tesis etmek için en *şahsi* hakikatini yaratabilen kişidir.

Ebedi dönüşe ilişkin böylesi bir yorum aynı zamanda, tarihsel süreçte adeta Nietzsche'nin felsefesi ile özdeşleşen *güç istemi* (*Wille zur Macht*) kavramına ilişkin makul bir açıklama sunar. Güç istemi çoğu zaman Nietzsche'nin en önemli felsefi kavramı olarak görünür, oysa kitaplarına bakıldığında bu kavramın diğer felsefi problemlere nazaran çok fazla bir önceliği yoktur. Üstelik genellikle sanılan aksine, Nietzsche *Güç İstemi* adıyla bir kitap dahi kaleme almamıştır. Ablası Elisabeth Förster, Nietzsche'nin ölümünden sonra onun yayımlanmamış el yazmalarını ele geçirmiş ve onlardan yola çıkarak Nietzsche'nin felsefesinde esasında var olmayan felsefi sistemi ortaya koyacak bir çalışmanın yapılmasını istemiştir. Elisabeth Förster'in teşvikiyle bir grup araştırmacı, Nietzsche tarafından farklı zaman aralıklarında kaleme alınmış bu el yazmalarından parça parça bir takım alıntılarını bir araya getirerek *Güç İstemi* adından bir metin oluşturmuştur. Bu kitap onlara göre Nietzsche'nin nihai düşüncesini ve felsefi sistemini ifade etmektedir. Fakat Nietzsche'nin eleştirel toplu eserlerinin (*Kritische Studienausgabe*) editörlük görevini üstlenen Montinari ve Colli'nin yaptığı filolojik araştırmalar, Nietzsche'nin *Güç İstemi* adlı bir kitap tasarısında olmadığını, eğer varsa bile bu tasarıdan vazgeçtiğini şüphe içermeyecek şekilde kanıtlamıştır. Nietzsche, felsefi bir sistem peşinde koşmadığı gibi *güç istemini* de, felsefesinin merkez kavramı haline getirmemiştir. Buna rağmen Heidegger gibi çoğu düşünür, *güç istemini* Nietzsche'nin en önemli metafiziksel kavramı olarak değerlendirir. Onlara göre Nietzsche, güç istemi ile birlikte esasında metafizik tarihinin en üst noktasını temsil etmektedir. Bu yoruma göre, *güç istemi* esasında tüm varolanların nihai özünü meydana getirir ve geri kalan her şey sadece bu istemin bir görünüşü olarak var olur. Bu tarz bir Nietzsche yorumu aslında, Nietzsche'nin felsefi niyetlerini bütünüyle yanlış yorumlamaktadır. Çünkü Nietzsche temelde, ne varolanların hakikatini keşfetmek ne de bu varolanların özünde yatan şeyi bulmak ister. Bu ancak Batı felsefesinin bir çabası olabilir ki, Nietzsche radikal bir şekilde kendisini ondan koparmak niyetindedir. Nietzsche'nin yegâne felsefi derdi daha önce dile getirildiği üzere, varoluş sorusuna

tatmin edici bir cevap/yorum sunmaktır. Nietzsche kendi çabasını bütünüyle, insan varoluşunu haklı çıkaracak bir deneme ileri sürmekten ibaret görür. Zaten ona göre dünyaya ilişkin sadece, bir takım değerler üzerinden *yorumlar* ileri sürülebilir, daha fazlası değil. Dünyanın keşfedilecek nihai bir metafiziksel hakikati yoktur, bu sebeple varoluşa ilişkin söylenen her şey bir yorumdan ibarettir. Dolayısıyla Nietzsche'nin *güç istemi* kavramını, dünyaya ilişkin metafiziksel bir hakikat olarak açıklamak mümkün değildir. Üstelik Nietzsche bizzat *güç istemine* ilişkin iddialarının sadece birer yorum olarak görülebileceğini ısrarla vurgular (KSA 5: 37; JGB 22). O halde *güç istemi* kesinlikle varolanların nihai hakikati olarak değerlendirilemez.

Güç istemine ilişkin sağlıklı bir yorum, ancak Nietzsche'nin temel felsefi projesi dikkate alındığında yapılabilir. Buna göre Nietzsche'nin hedefi, *çileci ideale* rakip olacak ve böylece varoluşa ilişkin olumlu bir yoruma izin verecek yeni değerler yaratmaktır. Kısaca Nietzsche insan varoluşunun haklı çıkarılması gerektiğini düşünür ve sadece bu uğurda bir felsefenin icra edilmesi gerektiğini düşünür. Böylece tıpkı *üst insan ve ebedi dönüş* öğretilerinde olduğu gibi *güç istemi* de sadece bu amaç doğrultusunda Nietzsche tarafından ileri sürülür. Bunu dikkate almayan bütün yorumlar Nietzsche'nin güç istemi kavramını abartma eğilimine girmektedirler. Bu bakımdan Nietzsche, insanın çöküşünü engellemek ve yeni bir başlangıcı mümkün kılabilmek için felsefe ile meşgul olur. *Güç istemi* de bu bakımdan sadece *çileci idealin*, yani *décadence*ın üstesinden gelebilmek için ileri sürülmüş bir *deneme*, bir dünya *yorumudur*. Nitekim Nietzsche Deccal'de şöyle söyler:

“Yaşamın kendisi bana; bir büyüme, bir devamlılık, kuvvetlerin bir birikimi ve bir güç içgüdüğü olarak görünür: Güç isteminin eksik olduğu yerde çöküş (*Niedergang*) vardır. Benim iddiam, insanlığın en yüksek değerlerinde bu istemin eksik olduğu- ve çöküşe ait değerlerin, yani *nihilistik* değerlerin, en kutsal isimler altında hüküm sürdüğü yönündedir”(KSA 6: 172; AC 6).

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Nietzsche, çileci ideal ekseninde ortaya çıkan değerlerin bir güç isteminden yoksun olduğunu düşünür. Bu değerler bir güç istemini değil, fakat daha önce de dile getirildiği üzere bir *hiçlik* istemini ileri sürmektedirler. O halde *güç istemi* Nietzsche'ye göre tam da *hiçlik isteminin* karşısında yer almalıdır. Çileci idealin hiçlik istemi, her tür yaşamsallığı çöküşe uğratar ve yaşamı örtük bir biçimde yadsır. Bu ideal, yaşamın var olabilmesi için önce yaşama sırt çevirmek gerektiğini düşünür. Şimdi eğer Nietzsche bu ideale rakip bir değer ortaya koymak istiyorsa, bu değer; yaşamın bir olumlamasını gerçekleştirilmelidir ki, güç istemi tam da böylesi bir işlevi yerine getirir. O halde güç istemi, bizzat yaşamsallıkla ilgilidir, hatta denilebilir ki güç isteminin onaylanması, doğrudan yaşamın onaylanması anlamına

gelir (Figal, 2001: 224). Üstelik Nietzsche bir adım daha atarak, yaşamın kendisini bir *güç istemi* olarak görür (KSA 5: 27; JGB 13). Esasında yaşamın onaylanması bir güç istemenin onaylanması anlamını taşıyorsa elbette yaşamın kendisi de bir güç istemi olarak yorumlanabilir. Peki, güç istemini onaylamak nasıl yaşamsallığın onaylanması anlamını taşıyabilir? Nietzsche burada ne kastetmektedir? Güç istemini anlamak için *ebedi dönüş* öğretisi yol gösterici olabilir, çünkü güç isteminde ortaya konulmak istenen öge en yüksek düzeyde bir kendini olumlamayı içermektedir.

Her şeyden önce, isteme denilen fenomene bakmak gerekir. Nietzsche'ye göre *isteme* denilen şey esasında tek başına izole edilmiş bir yeti değildir; o farklı arzu ve istemlerin bir güç ilişkisi olarak vardır (KSA 5: 32; JGB 19). Bu anlamda isteme son derece karmaşık bir eylemselliğe işaret eder. O bir yandan etkilenmeyi, fakat diğer yandan da etkide bulunmaya işaret eden bir eylemseliktir. Bu ise onun hem emir veren hem de itaat eden bir yapı içinde olduğunu gösterir. Üstelik her isteme edimi bir parça bilinç de içermek zorundadır. Durum böyleyken istemenin; tekil ve izole edilmiş bir yetiden çok, esasen iktidar çatışmasını yansıtan bir ilişki ağına gönderimde bulunduğu aşikârdır. Çok daha önemlisi her kişi bizzat bu *iktidar ağının kendisi* olarak var olur. Kişi bir isteme yetisine sahip bağımsız ve izole bir özne değildir. Bu, daha önce söylendiği üzere sadece dilin gramerine ait bir önyargıdır. Kişi bizzat eylemselliğin kendisidir. Eylemin ardında bir özne kesinlikle yoktur. Bu bakımdan her kişi bir arzu, bir tutku kısaca bir isteme olarak var olur. İşte Nietzsche'ye göre bu isteme ancak bir güç ilişkisi olarak anlaşılabilir.

Şimdi, her dürtü ve arzu temelde *güç* elde etmek ister. Nietzsche'ye göre her dürtü, her istem ve her arzu yapısı gereği gerçekleşmek ister, yani kendini ortaya koymak ve geri kalan arzular üzerinde hâkimiyet kurmak ister. Bu da açıkça her *istemin* aslında bir *güç istemi* olduğu sonucunu doğurur (Figal, 2001: 218). İşte tam da bu yüzden; hedefler koymak, arzu etmek, talep etmek vs. olarak görünebilecek olan yaşamsallık, Nietzsche tarafından bir güç istemi olarak yorumlanır. Güç istemi bu anlamda söz konusu istemin kendini olumlamasından başka bir şey değildir. İstem ilk belirtisi, kendini olumlamadır. Çünkü istemenin *istediği* tek şey bir *gerçekleşmedir*. O halde bu *istem ediminin* bizzat kendisi olan kişi, bir güç duygusuna, ancak yaşamsallığını, diğer bir deyişle istemini hayata geçirdiğinde erişebilir. Çünkü güç istemi Nietzsche'ye göre esasen bir güç duygusunun hissedilmesinden ve tecrübe edilmesinden başka bir şey değildir (KSA 8: 425; N *Ende 1876-Sommer 1877*). Nietzsche'nin deyişi ile kişi kendi istemini *istediği* sürece; yani ancak bu varoluşsal olumlamayı başardığı sürece bir güç hissiyatına sahip olabilir. Ancak kendisi olan kişi

(ki bu da esasen *kendi istemi ile bir olan* kişi anlamına gelir), bir güç istemenin vücut bulmuş hali olabilir. Örneğin *üst insanın* sahip olduğu güç ve bağımsızlık hissiyatını doğran şey bu bakımdan tam bu kendini onaylama halidir. En özgür kişi o halde kendi üzerinde en fazla güç hissiyatına sahip olan kişidir (KSA 9: 488; N *Frühjahr-Herbst 1881*). Üst insan doğrudan kendisini (yani istemini) ileri sürdüğü için ve bu istemden hareketle yaşam olumlayıcı değerler yarattığı için bir güç ve bir bağımsızlık hissiyatına sahip olur. Bu bakımda güç istemi, başkalarına ilişkin bir gücün hissiyatı değil, fakat kendi varoluşuna ilişkin bir güç hissi anlamına gelir. Nietzsche bu yüzden güç istemini; özgürlük, özerklik, bağımsızlık duygusu ile anlatmaya çalışır.

Güç istemi böylece çoğunlukla zannedildiği gibi başkalarına yönelik bir şiddet pratiğini içermez, fakat kişinin kendisiyle bir bütünlük içerisinde yer alarak bir güç ve bağımsızlık hissiyatını dile getirir. Bilindiği üzere Nietzsche'ye göre çileci ideal; tüm insani istem, arzu ve tutkuları kötü ve günahkâr olarak ilan etmiş ve bunun sonucunda kişi bizzat kendi varoluşuna düşman hale getirilmiştir. Çileci idealin dünya görüşü altında kişi kendisiyle bir savaşa tutuşmuş ve mümkün mertebe istemini susturmakla, bastırmakla ve yadsımakla meşgul olmuştur. Nietzsche tam da bu sebeple çileci idealin egemenliği altındaki sürü insanının, bir güç isteminden yoksun olduğunu düşünmektedir. Sürü insan kendi istemini, varoluşunu, kısaca yaşamsal ilkesini yadsımakla meşgul olduğu için hiçbir şekilde bir yetkinlik ve bağımsızlık duygusuna sahip olamaz. Sürü insanı kendi isteminden nefret eder. Oysa güç istemi, istemin onaylanmasından ve gerçekleştirilmesinden başka bir şey değildir.

Tıpkı ebedi dönüş gibi güç istemi de yaşamsallığın artması, zenginleşmesi ve mutlak anlamda olumlanması anlamına gelir. Özellikle *Ahlakın Soykütüğü*'nde yer alan üçüncü denemede görülebileceği üzere Nietzsche güç istemini, en yaşam olumlayıcı dürtü olarak ele alır (Janaway, 2007: 143). Böylece güç istemi, Nietzsche'ye insanlar arasındaki yapı farkını ortaya koyma fırsatı verir. Çok daha önemlisi üst insanın ve geleceğin filozofunun ruhsal bir durumu olarak güç istemi, kişiye kendisine ilişkin eksiksiz bir olumlama gerçekleştirmesine izin verir. Güç isteminden yoksun olan sürü insanı her daim başka bir varoluşun (ki çoğu zaman bu metafizik bir varoluştur) hayaliyle bizzat kendi benliğine savaş ilan ederken; güç isteminin vücut bulmuş hali olarak üst insan her edimi ile kendi istemini, yani varoluşunu olumlar. Nietzsche, güç istemi kavramı ile böylece kişiye, kendisiyle (ki *kendisiyle* kasıt istemleri, arzuları, tutkuları, düşünceleri, eylemleridir) barışma fırsatı vermektedir. Kişi, *güç istemi* kavramıyla kendi varoluşuna, tıpkı ebedi dönüş öğretisinde olduğu gibi koparılamaz şekilde raptedilmektedir.

O halde neticede güç istemi de, ebedi dönüş gibi Nietzsche'nin esas felsefi projesi bağlamında bir anlama sahip olur. Felsefede yeni bir başlangıcın örneği olarak ortaya konulabilecek ve yaratılabilecek sayısız değerden, kavramdan sadece birkaçı olan bu öğretiler, aynı zamanda felsefedeki başlangıcın hiçbir şekilde sona ermeyecek bir süreç olduğunu dile getirirler. Buna göre bir Nietzsche felsefesinden, okulundan ya da gelecek nesillere aktarılacak öğretilerinden bahsetmek mümkün değildir. Nietzsche'nin ileri sürmüş olduğu öğretiler kendi deyimini ile sadece birer deneme ve yorum olarak işlev gördüğüne göre, her kişi dünyaya ilişkin anlamını kendisi yaratmak zorunda kalır. Nietzsche bu durumu *Böyle Söyledi Zerdüş'te* çok açık bir biçimde dile getirir. *Armağan Eden Erdem Üzerine* isimli bölümde Zerdüş artık müritlerinin ve öğrencilerinin kendisini takip etmemelerini öğütler, ona göre herkes kendi yolundan gitmeli ve kendini bulmalıdır (KSA 4: 101; Z I, *Von der schenkenden Tugend* 3). Bu Nietzsche'nin kendi öğretileri için de geçerlidir. Her tür evrensellik iddiasından uzak olan bu öğretiler, sadece birer örnek görevi görürler. Hiçbir şekilde evrensel ve değişmez bir iddiayı ortaya koymazlar. Böylece Nietzsche esasında varoluşun sırrını da kişiye vermez. Bu sır her defasında bizzat kişi tarafından yaratılmalıdır. Nietzsche tam da bu sebeple herkese *üst insan* olmayı önerir. Bu, "herkes yaşama sebebini ve anlamını kendisi bulmalıdır" demek dışında bir şey değildir. Bu bakımdan Nietzsche'nin eserleri kendi deyişi ile *herkes için*, ama aynı zamanda *hiç kimse için* yazılmıştır. Herkes, hakikati kendisi için yaratmalı ve bu yaratılmış hakikate göre yaşayabilmelidir. Nietzscheci kendini aşma ve üstesinden gelme ancak bu şekilde hayata geçirilebilir. Bunların ışığında denilebilir ki, eğer felsefe Nietzsche'nin öngördüğü gibi varoluşu haklı çıkaracak *değerler yaratarak* yeni bir başlangıç yapacaksa, bu başlangıç her insanla (ya da daha doğrusu her *üst insanla*) beraber yeni baştan tekrarlanmak durumundadır. Ebedi dönüşün mitsel anlamı belki de tam olarak burada yatmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

HEIDEGGER VE FELSEFENİN TEMELLERİNİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

1. VARLIK VE İNSAN ARASINDAKİ BAĞIN AÇIĞA ÇIKARILIŞI

Var-lığın anlamı nedir? Varlığın anlamına ilişkin soru genel olarak *var* olma halini anlamaya çalışır. Varlığın neden *var* olduğunu anlamlandırmaya çalışan bu soru esasen kendimizle, yaşamımızla ve etrafımızdaki her şey ile köklü bir şekilde ilgilidir. Çünkü soru, neden bir şeylerin *olmamak* yerine *var* olduklarını anlamaya çalışır. Yazı yazdığımız bilgisayar, dışarıda gördüğümüz ağaç, niye *var* da yok değil? Sahip olduğumuz pişmanlıklar, umutlar, bildiğimiz diller, kurduğumuz medeniyetler, şehirler, devletler niye *var* da yok değil? Dünya niye *var* da *yok* değil? Ben niye *varım* da yok değilim? Yaşam niye *var*? Tüm bunlar anlamını nereden alır ve gerçekten *her şey* bizim için niye *var*? Esasen anlamak istediğimiz durum, şeylerin bize nasıl verildiği ve bizim gözümüzde *varlıklarını yokluk* karşısında nasıl kazandıklarıdır. Çok daha köklü bir şekilde sormak istersek: Nasıl oluyor da hep varolanlar *var* da Hiç yok? Özellikle de hiç olmanın olanağı her daim mevcutken *var* olmak ne anlama gelmektedir? Çünkü bahsedilen bu *her şey*, pek ala Hiçlik içerisinde kalma ve görünüşe gelmeme ihtimaline sahiptir. *Olmak*, *olmamak* tarafından her zaman alt edilme olanağını barındırır. Bu olumsuzluk içerisinde Varlığın *var* oluşu insanoğlunu tarih boyunca bir şaşkınlık içerisinde bırakmıştır. İnsanın, Varlığın *var* oluşu karşısında yaşadığı bu şaşkınlık Heidegger'e göre Antik Yunan'da bizatihi *düşünmeyi* ve de esasen felsefeyi başlatmıştır. İşte bu sebeple Heidegger'e göre *var* olmanın anlamına ilişkin soru, sorulabilecek en derin, en köklü ve en temel sorudur (GA 40: 5; EM). O halde Varlığın anlamına ilişkin soru (*die Frage nach dem Sinn von Sein*) her durumun, her sorunun ve her kavrayışın başlangıcında yer alır.

Diğer taraftan Varlığın Hiçlik karşısında bizzat şahitlik ettiğimiz üstün gelme durumu, olumsal olduğu kadar geçicidir de. Çünkü Varlığımız bir gün *ölümle*, yani Heidegger'in deyişi ile en uç ve üstesinden gelinemeyecek kesin olan bir olanakla da karşılaşacaktır (GA 2: 333; SZ). Bu demektir ki Varlık, özellikle de insan *varlığı* hiçliğe-doğru-bir-Varlıktır ve bir gün bu Varlık Hiçliğe dönüşecektir. Böylece Varlığın Hiçlik karşısında görünen zaferi bütünüyle geçici bir halden ibarettir. Bu ise Varlığın *var*

oluşuna ilişkin düşünsel şaşkınlığı iki katına çıkarır. Zaten olması bir mucize olan Varlık şimdi de Hiçliğe-doğru-Varlık haline gelir. O halde soru şu şekle doğru evrilir. Olumsal ve açıkça geçici olan bu Hiçliğe yazgılı Varlık ne anlama gelir? Dahası bizzat Varlığın kendisi, olumsal ve geçici olma hali ile nasıl ilişkili olabilir? Çünkü Varlık, geleneğin öğretisine göre *ezeli-ebedi*, *mutlak* ve de *zorunludur*; dolayısıyla hiçlik ve zamansallık ile bütünüyle karşıttır. Oysa Heidegger'in iddiasına göre hem *Zaman* hem de *Hiçin* kendisi bizzat Varlığın özüne aittir.

Burada görüldüğü üzere Varlıkla ilgili olarak iki önemli belirlenim karşımıza çıkmaktadır. Birincisi, Varlık pek ala olmayabilirdi. Bu demektir Varlık olumsaldır ve Hiçlik karşısındaki durumu bir zorunluluk ve mutlaklık içermez. Bundan dolayı Varlığı, Hiçliğin saf ve mutlak/zorunlu bir karşıtı olarak düşünmek mümkün değildir. Onlar daha çok birbirine aittir. Varlığın olumsal ve esasen Hiçlik ile bağlantılı oluşunun en önemli göstergesi ise bizzat insan varoluşudur. Çünkü bu Varlık hali asla ebedi ve zorunlu değil, tam tersine geçicidir. İnsan, Heidegger'in ifadesi ile ölüme-doğru-varlıktır (GA 2: 345; SZ). İnsan Varlığı Hiçlik ile iç içedir, Hiç tarafından ele geçirilmiştir. Bu da Varlık hakkında söylenebilecek ikinci önemli belirlenimdir. Bu belirlenimler şu cümle ile dile getirilebilir: Varlık pek ala *olmayabilirdi* ve işte pek ala bir gün *olmayacaktır* da. Varlığa ilişkin bu belirlenimlerin anlamı nedir? Her şeyden önce Heidegger'in, Varlığın *ebedi* ve *zorunlu* olduğu yönündeki klasik metafizik ve felsefi kaniya karşı duran bir düşünme ortaya koyduğu söylenmelidir. Heideggerci düşünme adeta metafizik olarak felsefenin Varlık kavrayışını baştan aşağı değiştirir. İdea, töz, tanrı, isteme, mutlak tin vs. gibi felsefe tarihinin başat kavramları *ezeli-ebedi* ve *zorunlu* bir Varlık yorumu sunarlar. Oysa Varlık, görüldüğü üzere Heidegger tarafından Hiçlikle ve Zamanla bağlantılı olarak *olumsallık* ve *geçicilik* kavramları ile anlaşılmaya çalışılır. Henüz olmamış olan (belirsiz *gelecek*) ve geçip gitmiş olan (belirli ve üstesinden gelinemez *geçmiş*) dahi bu bağlamda Varlığın özüne aittir (GA 7: 184; D). O halde Varlığı Hiçlikten ve Zamandan ayrı düşünmek olası değildir. Ne var ki felsefe geleneği Varlığı, tam da *hiç olmayan* ve *zaman dışı* bir varolana indirgemek suretiyle belirlemeye çalışır.

Yapılan belirlemeler göstermektedir ki soruların sorusu olan Varlık hakkındaki soru, bir çırpıda cevaplanabilecek bir soru değildir. Heidegger'e göre filozoflarla ilgili bizler Varlığa ilişkin *uygun* bir anlayışa ve kavrayışa sahip değiliz. Varlıktan anlaşılan şey öncelikle ve çoğunlukla bir yanlış anlamaya kurban gider. Ama buna rağmen insanlar günlük yaşantılarında, filozoflar metinlerde, bilim adamları da bilimsel çalışmalarında hiçbir sorun görmeden ve çekince duymadan Varlık hakkında konuşmaktadırlar ya da en azından bu izlenimi vermektedirler. Varlığın ne olduğu

herkesçe bilindiği varsayılır. Oysa Heidegger'e göre ufak bir soruşturma dahi meselenin çok karmaşık olduğunu bizlere gösterebilir. Her şeyden evvel; günlük hayatta, felsefede, bilimde, sanatta dile getirilen şeylerin Varlığı arasında neredeyse hiçbir ortaklık bulunmaz. Ama buna rağmen hepsi için de aynı sözcük, herhangi bir çekince duyulmadan kullanılmaktadır. Örneğin *vardır* kelimesi hem Tanrı hem de insan için kullanılır. Aynı şekilde hem bir duygu durumunu (örneğin geçmiş gitmiş bir olaya ilişkin duyumsanan bir pişmanlık söz konusu olduğunda) hem de gelecekteki bir tasarımı (örneğin öğrenilmesi planlanan yabancı bir dil) dile getirirken onlar hakkında *vardır* denilebilir. Dahası "zaman da *vardır*, mekân da *vardır*" denilir. Sadece bu örnekleri bile göz önünde bulundurduğumuzda, birbirinden oldukça farklı anlamlara sahip olan bu şeylere *varlık* veren "-dır" ek-fiilinin adeta fark gözetilmeksizin her şey için kullanıldığını görürüz. Oysa açıktır ki bir insanın, bir bilimsel olgunun, bir zamanın, bir tanrının, bir tasarımın ya da bir duygunun Varlığı birbirinden farklıdır. Bu kadar farklı anlamlara işaret etmek için her seferinde sadece tek bir kavram ya da sözcük kullanmak adeta bir olanaksızlığa işaret eder. Çünkü açıktır ki örneğin, kabul edilirse tanrının *varlığı* ile insanın *varlığı* arasında *neredeyse* hiçbir ortaklık yoktur ya da varsa bile onu anlamaktan çok uzağız. Aynı şekilde gelecekte gerçekleşmesini umduğumuz bir tasarımın *varlığı* ile yazı yazdığımız somut bir kalemin *varlığı* arasında nasıl bir ortaklık mevcuttur bilinmez. Ancak buna rağmen her ikisi için de *vardır* kelimesini kullanabilmekteyiz. Sadece bunlar da değil, aklın alabileceği ve dile gelebilecek her şey için *vardır* denilebilir.

Heidegger'e göre işte hayret verici olan tam da budur. Varlığın anlamı kullanım esnasında çok boyutlu bir hal almakta ama buna rağmen kullanımı tek bir boyuta (*Varlığa*) işaret etmektedir. Bu çokluktaki birliğin ve yine tekli kullanımdaki çokluğun durumu Heidegger'e göre Varlık bilmecesini ortaya koyar. Bir şey nasıl olur da hem *aynılığa* hem de *farklılığa* işaret edebilir? Böylece Varlık yukarıda gösterildiği gibi, sadece *Hiçlik* ve *Zamanla* özlü bir ilişkiye sahip değildir o aynı zamanda *aynılık* ve *farklılık* kavramlarına da köklü bir şekilde bağlıdır. Böylece Varlığın anlamına ilişkin hayret ve şaşkınlık katlanarak çoğalmaktadır. O karşılıklı olarak *Zaman*, *Hiçlik*, *aynılık* ve *farklılıkla* ilişkilidir. Tam da bu ilişkisellik sebebiyle Varlığın hakikatine vakıf olmak çoğu zaman mümkün değildir. Bu yüzden denilebilir ki Varlık kelimesi; günlük yaşantıda insanlar, felsefe metinlerinde filozoflar ve araştırmalarda bilim adamları tarafından kullanılsa da, onun esasen ne anlama geldiği ve neye işaret ettiği çoğunlukla kapalı kalmaktadır. Bu kadar farklı varlıksal anlamlara sahip olan varolanlar

bizim için nasıl *varlık kazanır*? Onlara ait Varlığın anlamı nereden gelmektedir? Bu sorular Heidegger'e göre Varlığın gizini oluşturur.

Peki, Varlığın aşikâr olan gizliliğine ve bilmececi yapısına rağmen insanlar için şu *varolanın* ya da bu *şeyin* Varlığından bahsetmek nasıl mümkün olmaktadır? Varlığa ilişkin bu tarz bir kullanımın sebebi Heidegger'e göre, her bir insanın örtük de olsa bir Varlık anlayışına (*Seinsverständnis*) sahip olmasıdır. Ona göre Dasein'a- ki bu kavram bundan sonra, insana has bir varoluşu imlemek için kullanılacaktır- bir Varlık anlayışı eşlik eder. Hatta Dasein, bu Varlık anlayışına sahip olması ile tanımlanır (GA 2: 16; SZ). Bu demektir ki her insan şu ya da bu şekilde, örtük de olsa açık da olsa, anlasa da anlamasa da bir Varlık anlayışına sahip olarak *var* olur. İnsan her koşulda Varlığa ilişkin bir anlama sergiler. Hatta insanın varoluşunu belirleyen ve geri kalan tüm canlılardan ayıran şey, bizzat Varlığa ilişkin sahip olduğu bu anlayıştır. Üstelik Varlığa ilişkin düşünsel bir şaşkınlığı takip eden sorgulamanın mümkün olması, insanın zaten bir Varlık anlayışı içinde deviniyor olmasından kaynaklanır. Şimdi, Heidegger'e göre insan tam da *önsel* olarak bir Varlık anlayışına sahip olduğu için neredeyse her şey ile ilgili olarak Varlıksal bir belirlemede bulunabilir. Ne var ki insanın sahip olduğu bu Varlık anlayışı gösterildiği üzere muğlâk, belirsiz ve çoğunlukla üzeri örtülü kaldığı için insan, Varlığın nasıl olup da aynı anda hem *çokluğa/farklılığa* hem de *birliğe/aynılığa* karşılık geldiğini idrak edemez. Aynı şekilde insan; Varlığın, Zaman ve Hiçlik ile sahip olduğu ilişki hakkında da yeterince aydınlanmış değildir. Ama bu durum Heidegger için bir umutsuzluk ve çaresizlik ortaya koymaz, tam tersine Heidegger tam da bu önsel ama belirsiz noktadan hareketle felsefe yapmaya çalışır. Varlığın anlamına ilişkin soruşturma, Dasein'ın muğlâk ama işte bir şekilde sahip olduğu Varlık anlayışından hareketle gerçekleşmelidir. Heidegger o halde Dasein'a ait olan bu *önsel* ama *belirsiz* Varlık anlayışının ikili yapısında bir felsefenin icrasını üstlenir. Felsefe, ona göre ancak bu önsel ama belirsiz bölgede, kısaca Dasein'da yapılabilir. Bu haliyle felsefe bu bölgenin anlaşılması ile ilgili bir çaba olarak yorumlanabilir. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da belirttiği üzere; felsefe esasen Dasein'ın varoluşsal analizi dışında başka bir şey değildir (GA 2: 51; SZ).

O halde Heidegger'in felsefeden, düşünmeden ve dilden beklentisi insanın kendi yapısı gereği sahip olduğu bu muğlâk ve belirsiz gibi görünen Varlık anlayışını geliştirmek, açığa çıkarmak, aydınlatmak ya da Heideggerci terimle ifade edecek olursak olağetirmektir (*ereignen*) (GA 56/57: 75; IPW). Felsefe yapmanın ve düşünmenin bütün amacı Varlığa ilişkin anlamayı geliştirmek ve böylece Varlıkla sahip olduğumuz ilişkiyi daha köklü bir şekilde ifade etmektedir. Çünkü eğer insan, varoluşu

gereği bir Varlık anlayışına sahipse; o halde insan ve Varlık arasında zaten köklü, belirleyici ve koparılamaz bir ilişkinin hüküm sürdüğü söylenebilir. Heidegger'in betimlediği haliyle Dasein'ı kuran bu Varlık anlayışı esasen Dasein ile Varlık arasındaki köklü bir bağa işaret eder. Zaten daha sonra da göreceğimiz gibi Heidegger sırf bu köklü ilişkiyi vurgulamak için Dasein kavramını devreye sokar. *Dasein* kavramı bu bakımdan insanın Varlıkla sahip olduğu köklü ilişkinin bir ifadesidir. Çünkü Heidegger'e göre insan, Varlık ile bir ilişkiye sahip olan yegâne varolandır. Bu bakımdan insanın ayırt edici özelliği ne akıllı, ne sosyal ne de kültürel olmasıdır. İnsanı insan yapan husus Varlıkla bir ilişkiye sahip olmasıdır. Bu noktada, yukarıda da değinildiği üzere Heidegger'in gördüğü problem, insanın Varlıkla zaten sahip olduğu bağın muğlak olması ve böylece karanlıkta kalmasıdır. Bu ilişkinin karanlıkta bırakılması hem Varlığın hem de insanın açığa çıkışını engeller. Çünkü hem Varlık hem insan ancak bu ilişkinin öğeleri olarak aydınlatılabilir. Bu da demektir ki karanlıktan aydınlığa çıkmak için Varlık insana, insan da Varlığa ihtiyaç duyar (Wisser, 1998: 444). Dolayısıyla Heidegger için felsefe de dâhil olmak üzere her tür insani etkinliğin amacı ve görevi aslında bu karşılıklı ilişkiyi aydınlatmak ve onu görünür kılmaktır. Bu sebeple Varlık sorusu izole edilmiş bir soru değildir. Varlığın hakikatini ya da anlamını aydınlatmak ancak, önsel olarak bir Varlık anlayışına sahip olan Dasein'ın aydınlatılması ile mümkündür (GA 2: 10; SZ). Bu bakımdan ne Varlık ne de insan; ilişkileri ve bağlantıları dışında ele alınamaz. Varlığın anlamı ancak ve ancak zaten bu anlama önsel ama örtük bir şekilde sahip olan Dasein ile ilgisinde ortaya konulabilir. Heidegger'in her seferinde vurguladığı husus; *ilişkiselliğin, bağlamsallığın, ait olmanın* ve neticede *mal olmanın*, geri kalan her tür felsefi, metafiziksel, bilimsel, sanatsal ve de kültürel durumu öncelediği, belirlediği ve de mümkün kıldığıdır. Felsefenin ve düşünmenin bir görevi olacaksa, bu görev işte bu *ilişkinin ve karşılıklı ait olmanın* aydınlatılmasından ibarettir. Bir başka deyişle felsefe, insanın ikamet yerini¹ ve bu ikametın doğurduğu Varlıksal ilişkiyi görünür kılmalıdır.

Ancak Platon'dan beri Batı Felsefesi ve metafiziği Heidegger'e göre, insan ve Varlık arasındaki ilişkiyi aydınlatmak şöyle dursun, bu ilişkinin öncelikli ve önsel olarak *var olmadığını* ancak *sonradan kurulduğunu* ileri sürmek suretiyle bu ilişkiyi ve dolayısıyla da bu ilişkinin iki tarafını karanlıkta bırakmıştır. Bu durum Heidegger'in neredeyse her metninde bir şekilde değindiği Varlığın unutulmuşluğuna (*Seinsvergessenheit*) karşılık gelir. Varlığın unutulması esasen insanın Varlığa köklü bir tarzda bağlı olduğunu unutmak anlamına gelir. Özellikle modern felsefenin özne/insan

¹ Dilin, Varlığın evi olması ve insanın bu meskende ikamet ediyor olması anlamında.

merkezli evren kavrayışı bu durumu daha da ileri bir noktaya götürerek insan ile Varlık arasındaki bağı görölmesini iyice güçleştirmiştir. İnsanın ilişkiselliğini görmezden gelen bu felsefi tavır, öznenin kurucu bir özellik sergileyerek bizzat Varlığı belirlediğini ve ürettiğini savlar. Modern özne; Varlığı, hakikati, doğayı, yaşamı hesaplar, denetler ve neticede onlara yönelik yaptırımlar uygulama yetkisini kendisinde görür. Akıllı öznenin bu kadar belirleyici olduğu bir konumda geri kalan her şey ikincil düzeyde ele alınır hale gelir. Varlık bile sadece öznenin bir ürününe dönüşür. Böylece, Aydınlanmacı terimlerle konuşacak olursak *bilinçli özne*, mutlak bir belirleyici figür olarak tarih sahnesine çıkar. Oysa tam da bu durum Varlığın unutulup gitmesine yol açar. Hatta özne-nesne düalizminin yarattığı ve bugün de yaratmaya devam ettiği problemin kaynağında insanın köklü bir biçimde zaten Varlıkla ilişkili olduğunun görölmemesi olgusu yatar. Felsefe bir metafizik olarak icra edildiği sürece, Varlığın önceliğini ve böylece de Varlığın insanla sahip olduğu köklü ilişkiyi göremez. Metafizik açısından bu ilişki ancak yapay bir biçimde sonradan, yani ikincil düzeyde tesis edilmeye çalışılır. Aynı şekilde zihin (özne) ile beden (nesne) arasında bir türlü kurulamayan ilişki (ki bu, modern epistemolojinin temel problemi olarak kendisini gösterir) yine Varlığın unutulmasının bir tezahürüdür. Modern öznenin Descartes'tan beri kendi kurucu bilincinden, şeyler dünyasına çıkmaya çalışması tam da insanın önsel ve köklü bir şekilde zaten Varlıkla sahip olduğu ilişkiyi karartır. Batı metafiziğinin *özne* ve *nesne* adlandırılmaları bile Heidegger'e göre başlı başına varlıksal ilişkinin karartılması neticesinde meydana çıkmıştır. Dahası insanın Varlıkla ilişkisini görmezden gelen özne-nesne düalizmi, neticede aslında hiç bir şekilde var olmayan "solipsizm", "dış dünyanın bilgisi", "özgürlük", "nedensellik" gibi problemlerin yapay bir şekilde ortaya çıkmasına neden olmuştur. Felsefe böylece problem çözen bir faaliyet olmaktan çıkmış ve tam tersine doğrudan problemi yaratan bir etkinliğe dönüşmüştür.

Bu açıdan tıpkı Nietzsche gibi Heidegger de, felsefenin Antik Yunan'dan beri üstlendiği görevde başarısız olduğunu düşünür. İnsanlığın geçen yüzyılda yaşadığı ve halen de yaşamakta olduğu çağ, Varlığa ilişkin unutulmuş zirveye çıktığı ve buna koşut olarak insanlığın da kendi özünde karanlıkta bırakıldığı bir çağa karşılık gelir. Buna göre metafizik tarihi boyunca hem Varlık hem de insan bütünüyle kendi öğelerinden uzaklaşarak temel bir yanlış anlamaya kurban gitmektedir. Metafizik her seferinde insanı Varlıktan ve Varlığı da insandan kopararak iş gördüğü ve özellikle de modern dönemden itibaren öznenin bilincinden hareketle icra edildiği için Varlığı tümünden unutup gitmiştir. Varlığın unutulması ile beraber insan, kendini anlama noktasında bir çıkmaza sürüklenir. Çünkü kendini ancak bu ilişki içinde anlayabilen, konumlandırabilen ve var

olabilen insan tamamen kendi özü dışında ikamet etmek zorunda bırakılır. Heidegger'in deyişi ile Varlıktan koparılan insan adeta yurtsuz (*Heimatlos*) kalır. Çok daha vahim olan ise bu yurtsuzluğun (*Heimatlosigkeit*) dünyanın ve de insanlığın bir kaderi haline gelmeye başlamasıdır (GA 9: 339; BH). Heidegger tam da bu *yurtsuzluk tecrübesi* içerisinde bir Düşünme ileri sürmeye gayret eder. Tıpkı *nihilizmin* ve "tanrının ölümü" ifadesinin Nietzsche için bir kriz işareti olması gibi, *yurtsuzluk* ve *Varlığın unutulmuşluğu* da Heidegger için bir kriz göstergesidir. O halde Heidegger'in düşünsel motivasyonunu meydana getiren şey, bu yurtsuzluğun, yani krizin üstesinden gelmek ve böylece insan ile Varlığın birbirine ait oluşunu göstermektir. Netice itibarıyla Heidegger'in *Düşünme* adını verdiği eylemin esas hedefi Varlığın anlamını aydınlatmak suretiyle insanın yaşadığı bu yurtsuzluk halinin üstesinden gelmektir.

Heidegger bu bağlamda, metafiziği Antik Yunan'daki başlangıcından beri Varlığın unutulmuşluğunun ve bununla birlikte insanın da kendi özünden uzaklaşmasının tarihi olarak yorumlar. Felsefe ve *Düşünme* şimdiye dek Varlığın anlamını ve hakikatini aydınlatmak ve böylece insanın özünü Varlıksal bağlam içinde görünür kılmak yerine, sürekli olarak bu ilişkinin düşünülmesinin ve böylece de aydınlatılmasının önüne geçen bir etkinliğe dönüşür. Böylece felsefe, amaç olarak ortaya koyduğu şeyi: yani Varlığı, yaşamı ve insanı anlamayı hiçbir şekilde yerine getiremez. Geline nokta, felsefe ve tarih içerisinde felsefeden koparak bağımsızlıklarını ilan eden bilimler, icra edildikleri halleri ile insanı; Varlığa, dünyaya, yaşama ve dolayısıyla da kendisine yabancılaştırmaktadır, dahası onu yersiz yurtsuz bir ikamete mecbur bırakmaktadır. Bu ise daha önce dile getirildiği üzere temel bir krize işaret eder. İnsanın varlıkla bağının görünmez oluşu esasen insanı insan yapan temel niteliğinin görünmez olması anlamına gelir. Yeni Çağ bu nedenle insanın özünün karartıldığı bir dönem olarak karşımıza çıkar. Bilim ve teknoloji çağında insan kendi özünden² uzaklaştırılırken yurtsuzluk tüm gücüyle hüküm sürmeye başlar. Böylece çağımız, teknolojik ve bilimsel açıdan en aydınlık dönemini yaşarken Varlık ve buna bağlı olarak da insanlık durumu açısından en karanlık dönemini ifade eder hale gelir. Heidegger'in ifade etmeye çalıştığı krizi anlayabilmek adına, bir yandan 20. ve 21. yüzyılda gerçekleştirilen teknolojik-bilimsel atılımları ve devrimleri tecrübe etmek ve diğer yandan da yaşanan insanlık trajedilerini görmek gerekir. İnsanlık bir yandan Plüton'a uydu gönderip oradan inanılmaz netlikte görüntüleri dünyaya ulaştırabilecek bir teknoloji ortaya koyarken, diğer yandan terör, iç savaş, insan kaçakçılığı gibi korkunç sonuçlar doğuran olaylar azalmak yerine çoğalarak süre gitmektedir. Dünya ve dünya üzerindeki her şey giderek

² Bu öz, insanın Varlıkla sahip olduğu ilişkiyi ifade eder.

bir araca indirgenirken, insanın kendisi de bizzat teknik bir gerece dönüşür. Kontrol mekanizmasının bir gereci konumuna indirgenen insan böylece doğadaki her şey gibi denetlenebilir bir nesne haline gelir. Kamusalılık içerisinde kendi benliğini *herkese (das Man)* teslim eden insan böylece kamu yararının bir aracı olarak var olur. Böylece insanın bilimsel-teknolojik açıdan ilerleyişi ile varoluşsal açıdan karanlığa düşmesi adeta koşut bir şekilde bir arada gitmektedir. Heidegger'in deyişi ile insanın özünün teknik bir şeye dönüşmesiyle Varlıksal bağlam tümüyle terk edilir ve insan, yersiz-yurtsuz bir ikamete mecbur bırakılır. Heidegger tam da bu kriz durumu içerisinde klasik felsefi kavrayışa alternatif olabilecek bir *Düşünme*'yi hayata geçirmek ister.

Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda denilebilir ki Heidegger felsefe adına yeni (*öteki/başka*) bir başlangıç yapmak niyetindedir. Felsefe onun gözünde Varlık ve insan arasındaki köklü ilişkiyi görmezden gelmek yerine bu köklü ilişkiyi *düşünmeye* ve *dile getirmeye* çabalamalıdır. Çünkü ne Varlık ne de insan, ilişkilerinden bağımsız bir şekilde açığa çıkabilir. Eğer felsefe, tarih boyunca yapılageldiği şekliyle Varlıkla sahip olduğumuz ilişki hakkında bir aydınlanma sağlamıyorsa, o halde bu aydınlanmayı sağlayacak alternatif bir düşünmenin peşinden gitmek Heidegger'in tüm kariyeri boyunca gözettiği temel amaç haline gelir. Onun Düşünmesi daima bu uğurda yoldadır. Denilebilir ki Heidegger, Düşünmeyi Varlığın Düşünmesi haline getirmek ister. Peki, Düşünme nasıl Varlığın düşünmesi olabilir? Heidegger'e göre bu sonradan, ikincil düzeyden gerçekleşecek bir çaba ve etkinlik değildir. Düşünme kendi özünde zaten Varlığa aittir, onunla ilgilidir. Çünkü Düşünme esasen Varlığın kendisini *açma* şeklindedir. Heidegger bu yüzden, modern dönemde olduğu gibi düşünmenin Varlığa hâkim olmasını ve onu denetlemesini değil, fakat Düşünmenin Varlığa uygun hale gelmesi gerektiğini savunur. Yapılması gereken tek şey o halde Düşünmeyi zaten çıktığı kökene, kendi ögesine (yani Varlığa) geri götürmektir.

Heidegger tam da bu sebeple kendisine hedef olarak köklü düşünmeye bir *dönüşü* seçer. Bu *Düşünme* artık öznenin kurucu bilincinde temellenen ve sonradan başka bir alana/nesneye/Varlığa ulaşmaya çabalayan bir düşünme değildir. Düşünme kendi köklerine dönmeye ve bu kökü anlamaya çabalayan bir düşünmedir. Bu ise Heidegger'e göre geleneği (*Die Überlieferung*) düşünmekten başka bir şey değildir. Çünkü zaten insan ancak geleneğin *dili* içerisinde *düşünebilir*. Düşünmenin kökü, geleneğin *dilinde* kendisini gösterir. Basit bir sorgulama bile çağdaş modern-bilimsel insanın hala 2500 yıl önce ortaya konulan kavramlarla düşündüğünü ve ancak bu kavramlarla yaşamı, Varlığı algıladığını/anladığını ortaya koyacaktır. Bugün hala özünde "Kartezyen" olan bir dünyada yaşıyor olmamız tesadüf değildir. Bu demektir ki

düşünmemiz ve dilimiz bütünüyle gelenek tarafından belirlenir. O halde Düşünme saf ve izole edilmiş bir bilincin/*cogitonun* düşünmesi değildir. Düşünme bu bakımdan özneye değil fakat geleneğe aittir. İnsan da bu geleneğin dilini konuşmaktan ve düşünmesini düşünmekten başka bir şey yapmaz. Heidegger'in deyişi ile nasıl düşünürsek düşünelim bizler sonuçta daima geleneğin oyun alanı içerisinde deviniriz (GA 11: 50; SI). Eğer Dasein zaten önsel olarak sahip olduğu bir Varlık anlayışı ile tanımlanıyorsa, bu Varlık anlayışı da esasen Dasein'in tarihselliğinde/gelenekselliğinde meydana çıkar. Dasein her zaman bir gelenek içinde-Dasein'dir, o daima tarihsel bir durum/konum içindedir. Bu yüzden de söylendiği üzere insan, ancak ilişkileri ve bağlamsallığı ile anlaşılabilir. Heidegger'in Dasein'ı, Dünya-içindeki-varlık olarak tanımlanması tam da bunun göstergesidir. Dasein'in *anlaşılması* ve böylece onun *Varlık anlayışının* geliştirilmesi dünya-içindeki-varoluşun *anlaşılmasına* bağlıdır. Bu ise insanın gelenek ile olan bağının gösterilmesi anlamına gelir.

Tıpkı Varlık ile insan arasındaki var olan önsel ilişki gibi, filozof da kendi geleneği ile de köklü bir ilişki/anlama içerisinde ve Varlığa yönelik anlamayı da şekillendiren büyük ölçüde geleneğin kendisidir. Eğer Heidegger'in iddia ettiği gibi bugün Varlığa ilişkin bağımız zedelenmişse bu, geleneğin ortaya koyduğu/koyamadığı Düşünme sebebiyle böyledir. Varlık anlayışımızı belirleyen gelenekle hesaplaşmak, onunla eleştirel bir diyalog hayata geçirmek bu bakımdan zaruridir. O halde Heidegger'in felsefeden beklediği şey gelenekle *hermeneutiksel* bir diyalog gerçekleştirmek suretiyle bu geleneğin *söylemini* ifşa etmek ve bu ifşa sırasında gelenekle kaçınılmaz bir şekilde sahip olduğumuz ilişkiyi Varlığa uygun gelecek şekilde iyileştirmektir. Bu da esasen bizi insan olarak kuran temelleri, varsayımları anlamak anlamına gelir. Gelenek ile girilen diyalog bizzat bu temeller, değerler ve varsayımlar hakkında düşünmek anlamına gelir. Felsefe o halde Varlık ile insan arasındaki ilişkiyi aydınlatmak için geleneğe (bu durumda felsefe geleneğine) yönelik bir anlama sergilemelidir. Neticede bizzat kişiyi kuran bu değerler, temeller ve varsayımlar aynı zamanda kişinin Varlıkla sahip olduğu ilişkinin aldığı yönelimi görünür kılmaktadır. İşte bu yüzden ki gelenekle sahip olduğumuz ilişkiyi açığa çıkarmadıkça Varlığa ilişkin bağımızın nasıl vuku bulduğunu anlamak da imkânsızdır. Çünkü Varlık anlayışımız bizzat bu gelenek içerisinde köklenir. Neticede Dasein (yani insanın var olma hali) bizzat içinde devindiği ve bu yüzden de bu *var olma halini* belirleyen *gelenek* ile eleştirel bir diyalog içerisine girebilirse; insan, Düşünmenin ögesini (yani Varlığı) tecrübe etmiş olur, ya da Heideggerci ifade ile konuşacak olursak Varlığın Düşünmesine karşılık gelmiş olur. Düşünmenin kökenine ilişkin bir deneyim ile insan,

Varlığa ilişkin anlamının sekteye uğratıldığı kesitleri, temelleri idrak edebilir ve neticede onları gözden geçirebilir ve iyileştirebilir.

Varlığın anlamına/hakikatine yaklaşmak o halde Varlığa yönelik her tür anlamımızı belirleyen geleneğin *düşünmesini* ve *dilini* anlamaktan ve esasen onları revize etmekten geçer, öyle ki onlar Varlığın hakikatine uygun olsun. Heidegger'in metafizik geleneğini bozma/tahrip etme (*Destruktion*) adını verdiği felsefi yönelim tam olarak bu çabaya denk düşer. Söz konusu olan geleneğin yok edilmesi ya da mutlak olarak ortadan kaldırılması değil, fakat daha çok bu geleneği anlamak suretiyle üzerinde yükseldiğimiz, ikame ettiğimiz Varlıksal düzeyi görünür kılmaktır (GA 2: 30-31; SZ). Ancak böylesi bir edim ile geleneğin düşünmesinde ve dilinde bizden gizlenen Varlığın hakikatine yaklaşabiliriz. Gelenekten bir kopuş bu bakımdan Heidegger'e göre mümkün olmadığı gibi zaten kendisinin böyle bir amacı da yoktur. Köklere yönelik bu dönüş adeta dile *rağmen* dil *üzerinden* gerçekleşecektir (Aça, 1997: 6). Gadamer'in de söylediği gibi insan daima tarihsellik tarafından belirlenir ve ondan bir kaçış da söz konusu değildir. O yüzden yapılması gereken şey bu tarihselliği, ya da Gadamerci ifade ile söyleyecek olursak yaşam-dünyasını olabildiğince keşfetmektir. Bütün amaç burada insanı kuran ve belirleyen öğeleri, önyargıları ve varsayımları görünür kılmaktır. İnsanın bir anlamlar dünyasında yaşadığını gören Gadamer, Heidegger'e benzer şekilde bir şeylerin bizim için nasıl anlamlı hale geldiğini keşfetmek ister. Heidegger'in varlıkla insan arasında göstermek istediği ilişkiyi, Gadamer yaşam-dünyası ile insan arasında görünür kılmak ister. Dahası Gadamer'in de söylediği gibi insan anladığı şeye aittir. Anlayan ve anlaşılan, ya da diğer deyişle yorumlayan ve yorumlanan bu bakımdan kökten bir şekilde ilişkili olmak zorundadır (Gadamer, 2010: 268).

O halde insan kendisini ve Varlığı da her zaman bir gelenek içerisinden anlamak zorundadır. Nihayetinde gelenekten mutlak bir kopuş, her tür *düşünmeden* ve *dilden* bir kopuş anlamına geleceği için, insanın yegâne olanağı gelenek *içerisinden* bu düşünümü gerçekleştirmek ve geleneğe saklı kalmış imkânları gün yüzüne çıkarmaktır. Bunu yapabilmek için ise adeta geleneği konuşurmak, onu *dile getirmek* gerekir ki, Heidegger'in yaptığı şey büyük oranda buna benzer. O halde Heidegger gelenekten tümüyle bir kopuşu değil fakat verimli ve eleştirel bir diyalog amaçlar. Varlığın hakikatini düşünmek ve onun insanla sahip olduğu bağı aydınlatmak için Heidegger, geleneğin söyleminde başlangıçtan beri gizli kalmış, söylenmemiş, düşünülmemiş olanı dile getirmeye çabalar (GA 14: 74; EPAD).

2500 yıllık felsefe ve metafizik geleneğinin, Varlığa ilişkin anlamayı temel bir şekilde kararttığı doğrudur. Ama bu, onu kesip atabileceğimiz anlamına gelmez. Yukarıda da değinildiği üzere Heidegger için geleneğin tahrip edilmesi (*Destruktion*) aslında geleneğin, Varlıkla sahip olduğumuz ilişkiyi nasıl kararttığına anlaşılması ile ilgilidir. Bu sebeple Heidegger'in ilk amacı Varlık ile insan arasındaki ilişkinin nasıl *düşünülemediğini* ve *dile getirilemediğini* göstermek ve ancak ondan sonra bu ilişkiyi özlü bir şekilde ifade etmektir. O halde Heidegger'e göre felsefe öncelikle *mevcut* durumun bir betimlemesini yapmalıdır. Hatta ona göre sorulması gereken soru şudur: Varlığın durumu nedir? (*Wie steht es um das Sein?*) (GA 40: 36; EM).

1.1. VARLIĞIN DURUMU

Varlığın durumuna ilişkin soru açıktır ki tarihsel bir sorudur. Bu soru esasen çağımızda Varlığın ne durumda olduğunu sorar. Bugün modern dünyanın insanı ile Varlık arasındaki ilişkinin aldığı biçimi görünür kılmak isteyen bu soru, Varlığın ne şekilde kendisini açtığını/gizlediğini anlamak ister. İçinde devindiğimiz gelenek ki, bu geleneğe felsefe de dâhildir, Varlığı bize nasıl gösterir? Varlığın durumunu sormak bu tarihsel konum içerisinde, üzerinde yükselmekte olduğumuz zemini sormaktır. Peki, Varlık hangi konumdadır bugün? Heidegger'in yanıtı açıktır:

“Sonunda mesele, Varlık kelimesinin bizim için sadece bir tını ve anlamının da buhar olması değil; fakat bizlerin, bu kelimenin söylediği şeyden uzağa düşmüş ve hâlihazırda dönüş yolunu bulamıyor olmamızdır. Başka bir sebeple değil de tam da bu yüzden Varlık kelimesi artık bir şeye isabet etmez olur ve kavramak istediğimiz her şey güneşin altındaki bulutlar gibi dağılır. Durum böyle olduğu için Varlık hakkında soruyoruz (GA 40: 43; EM).”

Bu alıntıya göre Varlık, hâlihazırda öyle bir tarihsel durum içerisinde yer alır ki, o artık bizim için herhangi açık bir anlam taşımaz. Varlığın durumu, esasen Varlığın insan tarafından nasıl idrak edildiği ile ilgilidir ve Heidegger'e göre günümüzde Varlık kavranamaz, bilinemez, anlaşılabilir haldedir. Varlığın, çağımızda bize hiçbir şekilde dokunmadığını düşünen Heidegger; modern insanın, Varlığın ifade ettiği şeyden olabildiğince uzağa düştüğünü ileri sürer. Dahası Varlığı kavramak istediğimizde elimiz sanki bir boşluğa uzanıyor gibidir, o sanki bizim için neredeyse hiç gibi bir şeydir (GA 40: 38; EM). Böylece Heidegger, modern insanın Varlığı idrak edebilecek, onu dile getirebilecek imkânlardan yoksun kaldığını düşünür. Tam da bu yüzden alıntıda da dile getirildiği gibi çağdaş insan, Varlığa dönüş yolunu bulmakta güçlük çekmektedir. Varlık o kadar karartılmıştır ki, Heidegger'e göre artık onu sorgulama gereği bile duymayız.

Varlık, modern insanı hiçbir şekilde ilgilendirmez. Tıpkı artık felsefenin de kimseyi ilgilendirmemesi gibi. Felsefenin, çağımızda *sözsüz* kalması, dünyanın gidişatında söz sahibi olamaması ve bir kısır tartışma zeminine çekilmesi, aslında Varlığın unutulmuşluğu ile yakından ilgilidir. Felsefe, Varlığın Düşünmesini yerine getiremediği için artık sadece bir tartışma aracına dönüşür. Felsefe kendisini, Varlıktan kopartarak neticede kendi özüne yabancılaşmış ve insana yanıt vermek özelliğini yitirmiştir. Bu anlamda felsefe icra edildiği şekliyle Varlığın başına gelen belki de en kötü şeydir.

Bu noktada sorulması gereken şey Varlığa ne olduğudur. Çünkü Heidegger açıkça tarihsel süreçte Varlığın *başına bir şey geldiğini* düşünmektedir. Hatta bu düşünüşünü daha da ileriye taşıyan Heidegger Varlığın bugünkü durumunun bir *kader* (*Geschick*) olduğunu iddia eder. Varlığın unutulması, karanlık içinde kalışı ve insana artık hiçbir şekilde dokunmuyor oluşu bizzat Varlığın kaderi haline gelmiştir. Ne var ki burada *kader*, üstesinden hiçbir şekilde gelinemeyecek bir zorunluluk değil, fakat insanın gelenek tarafından belirlenişinin bir ifadesi olarak okunmalıdır. İnsanı belirleyen koşullara, temellere, değerlere verilen Heideggerci bir isimlendirme olan *kader*, bu bakımdan esasında kişinin kendi varsayımları ve kurucu öğeleri üzerinde gerçekleştireceği bir düşünümle üstesinden gelebileceği ve değiştirebileceği de bir şeydir.

Varlığın kaderi denilen şey, günümüzde onun insana artık hiçbir şey ifade etmiyor oluşudur. Varlık bundan böyle modern insan için sadece içi boş bir kelimedir. Onun kaderi unutulup gitmek şeklinde vuku bulmuştur. Varlık kendisini öyle bir şekilde geri çekmiştir ki bugün onu bulabileceğimiz neredeyse hiçbir yer yoktur. Felsefe tarihinde sıklıkla gördüğümüz üzere filozofların şu ya da bu varolandan/nesneden/şeyden hareketle Varlığa yaklaşma çabaları hiçbir fayda sağlamamıştır. Tam tersine bir varolan sadece başka varolana gönderimde bulunmak suretiyle Varlığı tümünden karartır. Çok daha vahim olan ise varolanı gözüne kestiren bu eğilim, bir şekilde Varlığı şu ya da bu varolana indirgemektedir. Oysa daha sonra da gösterileceği üzere varolan ile o varolanın Varlığı Heidegger'in ontolojik ayrımı gereği tümünden birbirinden farklı şeylerdir.

Örneğin elimizde tuttuğumuz bir kitapla o kitabın Varlığı kesinlikle aynı şeyler değildir. Bir varolan olarak kitap, kitabın Varlığı ile bir olamaz, çünkü Heidegger'e göre kitabı bir varolan olarak bize *veren* ve böylece *var* eden zaten Varlığın kendisidir. Kitabı bizim için karşılaşılabılır ve tecrübe edilebilir bir varolan olarak ortaya koyan Varlık bu sebeple her tür varolanı incelemek ve de belirlemek durumundadır. Kitabı bir varolan

olarak ne kadar açıklarsak açıklayalım, onu ne kadar incelersek inceleyelim, bu kitabın nasıl olup ta bize ait bir dünya içerisinde yer aldığını asla anlayamayız. Varlığın anlamı bu bakımdan her tür açıklamanın elinden kayıp gider. O halde varolana ilişkin hiçbir *açıklama* bize Varlığı vermez, tam tersine Varlığın anlamını ve hakikatini bizden gizler. Heidegger'e göre hiçbir felsefi açıklama elimizdeki kitabın neden *yok* değil de *var* olduğunu *anlayamaz*. Çünkü yapılacak her tür felsefi (metafiziksel), bilimsel, dinsel vs. açıklama sadece bir varolan olarak kitabın *ilk nedenlerini, sebeplerini ve ilkelerini* ortaya koyacaktır. Böylece bir *varolan* olarak kitabı açıklayan metafizik; *en üst ve en genel varolana* ulaşacak, belki onun özünü ve kitap olmağının en saf halini ortaya koyacaktır. Ancak bir kitabı kitap yapan özü meydana çıkarırken metafizik, onun Varlığının anlamını gizleyecektir. Bu varolanın neden var olduğu ve Hiçlik içerisinde kalmadığı yanıtız kalır çünkü bu soru metafiziksel açıklama eğilimi içerisinde sorulmaz. Varlık Heidegger'e göre, en genel ve en üstün *varolan* değildir. Bir metafizik şekilde icra edilen hiçbir felsefi açıklama bu kitabın var olmakla beraber kazandığı *anlamı* vermeyecektir. Metafizik eğilim, varolanı sadece başka bir varolanla açıklama kaygısı içerisinde Varlıksal bağlamı, açıklığı, yani anlamın ortaya çıktığı ikameti tümüyle unuttur. Metafizik her *varolanı varolmak bakımından* açıklar ve böylece Varlığın hakikatini elinden geçirir. Oysa tam da bu anlam, yani Varlık; kitabı *var* eden, bizim karşımıza *çıkaran* ve böylece onunla bir bağa sahip olmamıza *izin veren* ögedir. Ona yokluk karşısında varlık veren şey olarak Varlık; felsefi (metafiziksel), bilimsel ve benzeri açıklamalar ile kendisini açık etmez. Çünkü varolanı merkeze koyan her tür açıklama daha ilk başta Varlığı (yani örnekten yola çıkarsak bizim kitapla sahip olduğumuz kökensel ilişkiyi) görmezden gelerek *varolanın verilmişliğini* sorgusuz sualsiz benimser. Fakat Heidegger'e göre tam da üzerinde durulması gereken konu bu verilmişliğin nasıl vuku bulduğudur. Ne var ki, şeylerin bize nasıl verildiği, daha doğrusu onların nasıl *anlam ve varlık kazandığı* hiçbir şekilde düşünülmez. Varolana takılıp kalan düşünme Varlığı tümünden unutup gider. O halde dolaylı bir şekilde varolanlardan hareketle Varlığı kavramak mümkün değildir. Zaten günümüzde her tür bilimsel etkinlik artık Varlığı sormaktan kendisini geri çekmiştir. Varlık artık ne bilimin ne de felsefenin meselesidir. O açık bir kimsesizliğe ve unutulmuşluğa terk edilmiştir.

Böylece "Niye hep varolan *var* da hiç *yok*?" sorusu tamamen yanıtız kalır. Çünkü Varlığı bulabileceğimiz hiçbir yer yoktur. O artık bizler için tespit edilemez bir "uzaklıkta" yer alır. Varlık hiçbir yerde bulunmadığına ve artık bize hiçbir şey ifade etmediğine göre mantıkçıların, bilim adamlarının ve filozofların yaptığı gibi ondan vazgeçmek mi gerekir? Heidegger bu kanıda değildir. Ona göre Varlığın durumu şu an

için her ne kadar sadece içi boş bir kelimedenden ibaret olsa da, bu aynı zamanda Varlığa dönüşü bize verecek yegâne çıkış noktasını sağlar. Daha önce de belirtildiği üzere Heidegger bu karanlık, belirsiz, içi boş kelime olarak kendisini gösteren alelade Varlık anlayışından yola çıkar. Heideggerci felsefi düşünüm, Varlığın şu anki durumuna bakarak onun *kaderini* görünüşe getirmeye çalışır. Böylece Heidegger Varlık anlayışımızın temelini oluşturan unsurları açığa çıkarmış olur. Sıradan, günlük ve alelade Varlık kavrayışından yola çıkmak Heidegger'in belki de karakteristik felsefi eğilimlerinden birisini oluşturur. Çünkü Varlığın kendisini bir şekilde gösterdiği ve başka şekilde de gizlediği alan burasıdır. Eğer Heidegger Varlığın şu an ki tarihsel durumunu tüm ayrıntıları ile ortaya koyabilirse ve onun tezahür biçimlerini anlaşılır kılabilirse, belki de bu noktadan hareketle daha yetkin ve derin bir Varlık anlayışına gidecek *patikaya* ulaşabilir.

O halde Heidegger filozofların genellikle kaçtığı ya da kaçınmaya çalıştığı her günkü yaşantıya büyük bir önem atfeder. Çünkü tam da insanların devindiği bu hergünlük (*Alltäglichkeit*) içerisinde kendisini gösteren muğlak, eksik ve de sıradan kavrayış bizi daha ileriye götürecek olan sıçrama tahtasına dönüşür. Felsefenin görevi sadece ve sadece bu eksik ve sıradan kavrayışı belirleyip onu geliştirmektedir. Bu yüzden bu sıradan ve eksik kavrayışın alanı Heidegger için bir felsefenin başladığı yerdir. Eğer belirsiz bir kavrayış olmasaydı, geliştirilecek ve de iyileştirilecek herhangi bir şey de (kavrayış da) olmazdı. Heidegger'in söylediği gibi tam da bu sebeple daima geleneğin oyun alanı içerisinde deviniriz. Bizim çıkış noktamız gelenekle sahip olduğumuz bu köklü ilişkidir. Bu sebeple Heidegger için Varlığa giden yolun başlangıcında, Varlığa ilişkin geleneğin sağlamış olduğu eksik ve muğlak kavrayış bulunur. Heidegger'in Varlığın durumuna ilişkin sorusu tam da bu noktada anlam kazanır. Bu, "gelenek bizim için Varlığı nasıl açığa çıkartır?" diye sormaktan başka bir şey değildir. Eksik olan Varlık kavrayışını geliştirmek amacıyla olan Heidegger tam da bu yüzden modern insanın Varlıktan ne anladığını araştırmakla ile başlar. O halde her şeyden de önemli olan, bu *eksik kavrayışı* kavramak ve anlamaktır. Bu yapılmadığı ve eksiklik ortaya konmadığı sürece kavrayışın geliştirilmesi de iyileştirilmesi de mümkün değildir. Heidegger'in geleneğe verdiği önem de bütünüyle bu anlamda ortaya çıkar. O üzerinde yükseldiğimiz temelleri, değerleri, kavrayışları iyileştirmek ister ki neticede bunlar bizim Varlıkla olan ilişkimizin tezahür biçimleridir.

Varlığın durumu hakkında soru soran Heidegger'in dikkat çektiği en önemli husus, unutulmuş şeyin Varlığın unutulmuşluğu olduğudur. Diğer bir deyişle çağımızda Varlığın unutulmuşluğu öyle bir raddeye ulaşmıştır ki modern insan, Varlığı unuttuğunu bile

unutmuştur. Varlığın unutulup gittiğinin farkında dahi olmayan modern insan tam da bu yüzden bir çıkmaz içindedir. En büyük tehlikenin bu durumda ortaya çıktığını düşünen Heidegger bu derin unutmanın, atılacak her tür adımın önüne geçtiğini savunur. Modern insanın en büyük krizi o halde bir kriz içerisinde olduğunu idrak edememesi ve bilim ile teknolojinin ışığında sonsuz ilerleme fikrine kendini teslim etmesidir. Yapılması gereken en önemli şey, Varlığın unutulduğunu göstermek ve bir unutuluşun vuku bulunduğunu açığa çıkarmaktır. Varlığı unuttuğunu idrak edemeyen birisinin Varlığa ilişkin bir düşünüm ortaya koymasının imkânsız olduğu göz önünde bulundurulursa Heidegger'in iddiası daha da anlaşılır hale gelir.

Heidegger'in Batı felsefesi geleneğine ilişkin en sert itirazı bu noktada hayat bulur. Batı felsefesi ya da metafizik geleneği, Varlığın unutulmasına hizmet ettiği gibi, bu unutuluşu da gizleyerek, Varlığa köklü bir dönüşü iyiden iyiye güç hale getirmektedir. Gelenek her tür Varlık anlayışını belirlediği için aslında insanın tüm seçimlerini, olanaklarını ve sorularını da üstlenir. Kişi işte tam da bu noktada Varlıktan uzağa, yani geleneğin sıradanlığına düşer. Üstelik gelenek öyle bir hâkimiyet sergiler ki, kişiye aktardığı şeyleri bizzat erişilmez kılar (GA 2: 29; SZ) ve böylece kişi için, üzerinde yükseldiği zemin tümüyle görünmez olur. İnsan neden her şeyin bu şekilde olup bittiğini kavrayamaz hale gelir. İşte Heidegger bu *geleneksel* zemini, gelenek içinde anonimleşmiş olan insan üzerinden ama yine insan için anlaşılır kılmaya çalışır. Bunu yaparken de sadece Varlığın unutuluşunu açığa çıkarmaz, aynı zamanda bu unutuluşun nasıl gizlendiğini ve görmezden gelindiğini de ifşa eder. Bu noktada Heidegger'in yanıtlamak durumunda olduğu soru şudur: Batı felsefesi, Varlığı unutmakla kalmayıp bu unutuluşu gizlemeyi nasıl başarmıştır?

Bu soruya yanıt verebilmek için Platon'dan itibaren filozofların Varlığa ilişkin belirlenimlerine kabaca bakmak gerekir. Çünkü her filozof bir şekilde varlık probleminde bir çözüm bulma iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, örneğin Platon nihai varlığın *idea* olduğunu söylerken Aristoteles ve takipçileri varlığı *töz (ousia)* kavramı ile anlaşılır kılmaya çalışmışlardır. Yine aynı şekilde Orta Çağ'dan itibaren *tanrı*, mutlak ve en yetkin varlık olarak karşımıza çıkar. Modern dönemde hem Descartes hem de Spinoza, töz fikrini tekrardan Varlığa karşılık gelecek şekilde kullanmıştır. Varlık sonraları bazen *mutlak tin*, bazen *isteme* bazen de *saf madde* olarak yorumlanmıştır. Görüldüğü üzere felsefe tarihi Varlığa ilişkin yorumlarla doludur. Fakat tam da bu doluluk Heidegger'e göre Varlığı karanlıkta bırakmıştır. Ona göre filozoflar Varlıktan (*Sein*) bahsederken aslında varolanı (*Seiende*) anlatmışlardır. Çünkü Batı felsefesi geleneğinin Varlıktan anladığı şey bir varolandır. Varlık ile varolan arasındaki ayrımın görmezden gelinmesi

neticesinde ortaya çıkan temel yanlış anlama yüzünden aslında filozoflar hiçbir şekilde Varlık sorusunu sor(a)mamışlardır. Her teşebbüslerinde varolanı açıklayan filozoflar, açıklamayı sözümlerine Varlık *adına* yaptıkları için Varlık sorusunun her daim sorulduğu izlenimini uyandırmışlardır. Oysa Heidegger'in birçok yerde söylediği gibi aslında metafizik varolanı sadece varolan olarak sorgular ve düşünür (GA 9: 365-366: EWM). Böylece varlık sorusunun sorulduğu algısı, yanlış bir şekilde bütün bir geleneğe siner. Bu haliyle Varlığa ilişkin soru felsefe tarihinde henüz gerçek manada sorulabilmiş değildir. Dolayısıyla Varlığın bugün unutulmuş olmasının, dahası bu unutmanın da üzerinin kapalı kalmasının temel nedeni, Varlık ile varolan arasındaki ayrımın düşünülmemiş olmasıdır. Varlık bir varolan olarak ele alındığı sürece Varlığın hakikati gizli kalır. Gelenek kendisini varolana hapsettiği sürece, esasından her tür varolana *var-olmaklık* veren Varlığın hakikati tümüyle gizli kalır. Oysa açıktır ki *var-olmaklık* bir varolan/şey değildir. Bir sandalye, evet vardır. O bir varolandır, gözümüzün gördüğü bir şeydir; ancak onun *olmaklığını*, yani *Varlığını* bir varolana indirgeyemeyiz. Çünkü sandalyenin bir varolan olarak verilmesi tümüyle başka bir boyuta (*dimension*) gönderimde bulunur. Bunlar bütünüyle başka bir düzlemde yer alır. Varlık bir varolan değildir çünkü varolanı bize veren zaten hep odur. Varlık bu bakımdan her tür varolana *aşkındır*. Ama bu, metafiziksel düşünmenin ileri sürdüğü gibi Varlığın, aşkın bir varolan olduğu anlamına gelmez. O bizzat *aşkınlığın* kendisi olarak varolan-olmayana işaret eder. Varlık bu anlamda varolan-olmayandır (GA 9: 334; BH). Bu gerçeği göremeyen metafizik düşünme, telafisi olmayan bir hatanın içine girdiği ve Varlık ile varolan arasındaki temel ayrımı görmediği için Heidegger tarafından mahkûm edilir.

O halde Heidegger'in Varlığın durumuna ilişkin sorusu artık bir yanıt kazanır. Varlık şimdiye dek hep bir varolan olarak düşünüldüğünden ve bizler gelenek tarafından hep varolan düzleminde ikamet etmeye mecbur ediliğimizden Varlığı kavrayamaz hale geliriz. Dahası ufak bir sorgulama ile Varlığın bir varolan olmadığını idrak ettiğimizde ise daha da ümitsiz bir şekilde Varlık diye bir şeyin esasen olmadığını, olsa bile onun içi boş ve anlamı da buhar olmuş bir sözcük olduğunu ileri süreriz. Oysa bu durum insanın krizini ve yurtsuzluğunu daha da ileriye taşır. Çünkü Varlığın durumu her türden insan durumu belirler ve etkiler.

1.2. İNSANIN DURUMU

Heidegger'e göre insanın durumu da kesin bir şekilde Varlığın durumuna bağlıdır. Eğer insanın ayırt edici özelliği Heidegger'in iddia ettiği gibi Varlıkla sahip

olduğu ilişkiyse, Varlığın unutulması insanın da unutulmasını kaçınılmaz bir şekilde doğurur. İnsanın unutulması ne anlama gelir? İnsanın unutulması esasen şu gerçeğin unutulması anlamına gelir: Varlığı kendisine teslim edilen yegâne varolan insandır! Bu demektir ki insan Varlıkla ilgili bir takım seçimlerde bulunabilir. Bu Varlığın hakikatini açığa çıkartabilir, ya da onun üzerini kapatabilir. Kendi temelleri üzerine düşünebilir, varsayımların ve önyargılarını revize edebilir, Varlıkla girdiği ilişkiyi düzenleyebilir, bu ilişkiyi inkâr edebilir, dahası kendine bütünüyle yabancılaşabilir, yersiz yurtsuz kalabileceği gibi, Heideggerci ifade ile Varlığın yakınında da ikamet edebilir (GA 9: 338; BH). Varlıkla bir şey yapabilme olanağı sadece insana özgüdür. İnsanın Varlıkla bir ilişki içinde olması işte bütünüyle bu anlama gelir. Dasein'in daima bir Varlık anlayışı içerisinde devindiğini vurgulayan Heidegger için bu anlayışın anlamı "köklü bir ilişkiselliktir".

Tüm bu sayılanlar o halde, insanın Varlıksal bir ilişki sergilediğini ortaya koyar. İşte insanın unutulması esasen insanın bu olanaklarının unutulması anlamına gelir. İnsanın yeryüzündeki tüm başarıları ve başarısızlıkları bu ilişki ile ilgilidir. Dahası insanın ortaya koyduğu her şey bu ilişki uğruna vardır. Varlığın insana ve insanın da Varlığa teslim edildiğini düşünen Heidegger, felsefenin de işte bu karşılıklı ilişkinin bir tezahürü olarak görür. Heidegger'in bir dersinde söylediği gibi, insan olmak zaten felsefe yapmak anlamına gelir (*Menschsein heisst schon philosophieren*). Bir hayvan felsefe yapmaz, tanrının da felsefe yapmaya ihtiyacı yoktur. Hatta felsefe yapsa tanrı, tanrı olmazdı. Felsefe sadece insana özgüdür; çünkü felsefe yapmak, daha doğrusu felsefenin özü, sonlu bir varolanın sonlu bir imkânı olarak ortaya çıkar (GA 27: 3-4; EP). Neticede sadece insan, Varlıkla bir ilişkiye sahiptir. Ne tanrının ne de hayvanın Varlıksal bir bağlamı mevcuttur. Sadece insan kendi sonlu durumunda Varlıksal bir bağlam içerisinde yer alır ve felsefe işte tam da bu bağlamdan doğan etkinliktir. Felsefe bu anlamda daha önce de söylendiği üzere sadece bu ilişkiyi aydınlatmak adına icra edilir.

Varlıksal bağlamın unutulması görmezden gelinmesi esasen, insanı insan yapan temel özelliğin görmezden gelinmesi anlamını taşır. Böylece insan hiç de kendisine uygun olmayan bir ikamete mecbur bırakılır. Heidegger'in iddiasına göre çağımızda Varlığın unutulmasına ve durumuna koşut olarak, insanın durumu da bir *yurtsuzluk* olarak meydana çıkar. Bu, insanın Varlığa ve böylece de kendi özüne uzak düşmesi anlamına gelir. Varlığın teslim edildiği insanın, Varlığı görmezden gelmesi aslında kendi varolma koşulunu ve olanağını karartması ile sonuçlanır ki, modern insanın başına gelen şey tam olarak budur. Varlıktan anladığı şey bir varolan olduğu

müddetçe ve bu varolanı kendisine *dışsal* bir şey olarak tasarladığı sürece, kişinin kendisine ve Varlığa ilişkin otantik bir kavrayış sergilemesi mümkün değildir. İnsan, Varlıksal bir zemine, diğer bir deyişle bizzat insanın kendisini *var* eden bir açıklığa ya da olanağa kayıtsız kaldığı sürece *yurtsuzluk* onun kaderi haline gelir. Çünkü insan Heideggerci ifade ile söyleyecek olursak artık Varlığın evinde ikamet edemez olur, bu evden sürgün edilir ve kendisine bütünüyle yabancı olan bir mekâna itilir. O halde Varlığın bir varolana indirgenmesi ve neticede insanın da bu varolana takılıp kalması onun yurtsuzluğuna neden olur (İyi, 2003: 57).

Yurtsuzluğun temelinde bizzat Varlığı bir varolan olarak tasarlayan metafizik tarzda düşünme bulunur ki Heidegger bu düşünme tarzına teknik (*technik*) düşünme adını vermektedir. Felsefenin Platon'daki başlangıcından itibaren düşünme Heidegger'e göre bir *technik* olarak gelişmiştir ve 20. yüzyıla gelindiğinde teknoloji ve bilimsellik adı altında en yüksek gücüne ulaşmıştır. Teknik düşünmenin en primitif hali tasarlayıcı ve nesneleştirici olmasıdır. Ele aldığı her şeyi öznenin bir tasarımı haline getiren teknik düşünme, Varlığı da insanı da bir tasarım olarak değerlendirir. Varlığın varolana indirgenmesi ancak bu tasarlayıcı teknik düşünme ile mümkün olmuştur. Kavramlaştırılmış varolanlarla iş gören ve her tür ilişkiseliliği ve bağlamsallığı dışarıda bırakan tasarlayıcı teknik düşünme, nesnesini geri kalan her şeyden izole ederek ona ait olan sabit ve değişmez özü ortaya koymaya çalışır. Tam da bu şekilde hem Varlık hem de insan birbirinden kopararak sabit, mutlak, evrensel, ezeli-ebedi birer tasarım/kavram haline gelir. Felsefe tarihi boyunca insanın neliğine ilişkin soruşturmalar bizzat bu değişmez olduğu düşünülen özün bulunmasına ilişkindir. Bu öz bazen *akıl*, bazen *isteme*, bazen *duygu*, bazen *toplumsallık* vs. olarak karşımıza çıkar. Böylece insan olmak bu öze eş anlamı hale gelir ve bunun sonucunda bu düşünme tarzı çağımızda insanı adeta el-altında-duran (*Bestand*) ve kullanıma hazır bir varolana dönüştürür. Bu ise insanın nesneleşmesi, diğer bir deyişle makineleşmesi anlamına gelir. Teknolojik çağda insan Heidegger'in deyişi ile artık denetlenebilir, hesaplanabilir ve de *üretilebilir* hale gelmiştir. Özü belirlenen ve sabitlenen şeyin yeniden üretimi artık sadece bir zaman meselesidir. Günümüzde yapay zekânın gelişmesi, dahası robotların yavaş yavaş insanın yerini alması ve insanın işlevlerini yerine getirmesi teknik düşünmenin doğal bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Heideggerci kavrayış ile konuşacak olursak; söz konusu olan esasında robotların insan haline gelmesi değil fakat daha ziyade insanların robota dönüşüyor olmasıdır. İnsan; bilimsel ve teknolojik açıdan maddi, mekanik, fizyolojik bir öz çerçevesinde tanımlanıp belirlendiğinde zaten çoktan robotize edilmiş hale gelir. İnsanın özü bir makine olarak ortaya konduğunda ve

insan, makineleşmiş bir varolan olarak tasarlandığında o bir robot olarak yeniden üreilmeye zaten hazır hale gelmiştir. Dolayısıyla yapay zekâ ve robot teknolojisi, zaten makineleşmiş bir varolanın (insanın) yeniden üretiminden başka bir şey değildir. Bu anlamda robotların insanlaşması süreci temel olarak bir yanlış anlamaya dayanır. Çünkü burada söz konusu olan robotun insanlaşması değil fakat insanın mekanik olarak yeniden üretilmesidir.

O halde yeryüzüne hâkim olan *teknik düşünme*; Varlığı içi boş ve anlamı buhar olan bir sözcük haline getirdiği gibi insanı da yeniden üretilebilir mekanikleşmiş bir varolana dönüştürür. İnsan böylece kendi kökeni ve temeli ile olan ilişkisini/bağını tamamen kaybeder. İnsanın yurtsuz kalması tam da bu yüzden gerçekleşir. İnsan artık kendisine *uygun* olan bir mekânda ikamet etmez, onun ikameti bütünüyle nesneleştirici olan teknik bir alanda cereyan eder. Teknik çağda insan kendisini bir nesne olarak algılar ve tasarlar. Çok daha önemlisi, teknik eğilim öyle bir şekilde hüküm sürer ve insanı belirler ki, insan akıllı bir robottan nasıl bir farklılaştığını idrak edemez hale gelir. Bu ise insani ve kültürel açıdan bir krize yol açar. İnsanı *değerli* kılan şeyin görünmez hale geldiği teknik dünyada insan adeta sadece yerine getirdiği işlevlerle ve görevlerle bir anlama sahip olur. Teknolojinin devasa atılımlar gerçekleştirdiği çağımızda, insani yıkımın daha da şiddetlenmesi bunun açık bir göstergesidir.

Heidegger'e göre teknik düşünmenin bir tezahürü olan metafizik olarak felsefe, tasarlayıcı yaklaşımı ile insanın nesneleşmesinin önünü açmış ve şu gerçeğin görülmesini engellemiştir: *Var* olmanın ne anlama geldiğine yanıt verebilecek yegâne varolan insan, ya da diğer bir deyişle onun varolma tarzı olarak ifade edilen Dasein'dir. Heidegger'e göre sadece Dasein varolmaktadır geri kalan her şey sadece vardır. Bunu başka bir şekilde söyleyecek olursak: Dasein'in özü onun varoluşunda yatar (GA 2: 56; SZ). Bu ifade ile Heidegger, Dasein'in başka varolanlar gibi bir takım özelliklere sahip olmadığını anlatmak ister. Dasein dışındaki her varolan, bir takım değişmez ve zorunlu niteliklerin taşıyıcısıdır ve hatta bizzat bu nitelikler o varolanın özünü meydana getirir, onun neliğini oluşturur. Dasein haricindeki hiçbir varolan kendi niteliklerine ilişkin bir seçimde bulunma özelliğine sahip değildir. Bu nitelikler üstesinden gelinemez bir şekilde varolana adeta yapışmıştır. Diğer taraftan Dasein'a ait her tür nitelik sadece bir *olanak* olarak onda bulunur. Bunlar sadece Dasein'in *var* olma imkânları olarak karşımıza çıkar. Bu demektir ki Dasein bu olanakları gerçekleştirebileceği gibi onları görmezden de gelebilir. Çünkü sadece Dasein, kendi Varlık temeline, yani bu imkânların varlığa geldiği alana/bölgeye ilişkin bir kavrayış ortaya koyabilme kudretine sahiptir. Dasein işte her şeyin bir anlam ve varlık kazandığı bu

zeminde/temelde/açıklıkta diğer bir deyişle Heidegger'in "Dünya" adını verdiği alanda ikamet etmektedir. Bu aynı zamanda Dasein'in, Varlığın açıklığında/kayranın da (*Lichtung des Sein*) durduğu anlamını taşır ki, Heidegger bu ifade ile insanın; Varlığın anlamına ve hakikatine kaçınılmaz bir şekilde bağlı olduğunu göstermek ister. Varlığın açıklığında durmakla Dasein, varolanların bir *anlam elde ettiği*, bizim için *karşılaşabilir olduğu*, kısaca *Varlık kazandığı* bir bölge ile ilişkili hale gelir. İnsanın ayırt edici yönü tam da bu bölge ile ilişkili olmasıdır. O halde *teknik düşünme* bile esasen bir *var olma olanağıdır*. Dahası bir imkân olarak insan tarafından gerçekleştirilmesine rağmen teknik düşünme, neticede insanın bu bölge ile iletişimini koparmaktadır. Teknik düşünme ile Varlığın bir tasarım nesnesine dönüştürülmesi, günümüzde insanın kendi zemininden kopartılarak yurtsuzlaşmasına neden olur. Oysa Heidegger'in iddiası teknik düşünmenin sadece birçok olanaktan sadece bir tanesi olduğu yönündedir. Teknik bir zeminde iş gören doğabilimi ve mantıksallık, insanın durumu ve özü ile ilgili son sözü söyleme hakkına kesinlikle sahip değildir. Heidegger'in dediği gibi:

"Sırf fizyolojinin ve fizyolojik kimyanın, insanı doğabilimsel biçimde bir organizma olarak araştırabiliyor olması; insana ait özün, *organik* olanda, yani bilimsel olarak açıklanmış bedende bulunduğunu kanıtlamaz (GA 9: 324; BH)."

İnsanın doğabilimsel bir şekilde araştırılması ve bir takım sonuçların elde edilmesi elbette mümkündür. Ancak insana ait bu tarz bir sorgulama, onun hakiki Varlığını aydınlatmaktan çok karartır. Üstelik yukarıda da söylendiği üzere Heidegger'e göre, insanın bilimsel bir bakışa sahip olması bile esasen sadece Dasein'a ilişkin bir tür imkânın, Varlık zemininde gerçekleşmesidir. Her ne kadar bu imkân, insanı ve Varlığı tasarlayıcı bir şekilde ele alarak her ikisini de denetlenebilir birer varolana dönüştürüyor olsa da, bilimsel/tasarlayıcı bakışın da esasen köken olarak bir tür imkânın Varlığa gelmesinden başka bir şey olmadığı söylenebilir. Teknik düşünme de bu bakımdan Varlığa gelmenin, açığa çıkmanın sadece bir *tarzıdır*. Ancak bu açığa çıkma tarzı Varlığın insanla olan bağına yerine getirmekten çok, bu bağı görünmez hale getirerek insanın kendi özüne, varoluşuna, yani Varlıksal kökenine yabancılaşmasına sebebiyet verir. O halde teknik düşünmenin esas tehlikesi bizzat kendi eğiliminin tehlikeli oluşunu gizliyor oluşudur. Teknik düşünme kendi kaynağını, yani Varlığın açıklığını görünmez ve erişilmez kılarak hüküm sürer. Tam da bu sebeple Heidegger'e göre teknik, insanlık için atom bombasında bile daha tehlikeli hale gelir. Çünkü teknik düşünme atom bombasının zemininde yer alan bağlamı bütünüyle karartır. Dolayısıyla teknik düşünme, nihayetinde teknolojik bir takım sonuçlarla insanlığı tehlikeye soksa da aslında daha tehlike olan şey, teknik düşünmenin kendi zeminini gizliyor oluşudur.

Heidegger tam da bu zemini görünüşe getirmek durumunda olduğumuzu söyleyerek, tehlikeden bir kurtuluşun ancak bugün modern insanın ikamet ettiği alanı ortaya çıkarmakla bertaraf edilebileceğini söyler.

Günümüzde insanın içinde bulunduğu durum, varlığın durumuna bağlı olarak yurtsuzluk olarak yorumlanır çünkü Heidegger'e göre esasen insanın Varlıktaki ikamet imkânı olan *özlü düşünme* teknik düşünmeye, özünde *şiiir olan dil* de bir iletişim aracı olarak kamusal dile dönüşmüş haldedir. Böylece Heidegger, insanın neden Varlıktan uzağa düşerek bir yurtsuzluğa mahkûm olduğunu açıklamış olur. Bir zamanlar insanın Varlıkta ikamet etmesini mümkün kılmış bu iki eylem tarzı Varlıksal bağlantılarını kaybetmişler ve artık başka edimlere dönüşmüşlerdir. Günümüzde ortaya konulan düşünme ve dil artık Varlığa ait değildir (GA 9: 317-318; BH). Yine de Heidegger en azından bir zamanlar Antik Yunan'da, Düşünmenin ve Dilin Varlığa ait olduğunu kabul eder. Yunanlılar, bir dönemlerinde Varlığa uyan bir düşünüm ve dile getiriş ortaya koyabilmişlerdir. Örneğin onların kullandığı *aletheia* ve *physis* gibi sözcükler, orijinal halleriyle Heidegger'e göre Varlığın dile geldiği söylem biçimleri olarak değerlendirilebilir. "Varolanın neden var olduğunu" soran yunanlılar bu bağlamda varolana, *physis* adını vererek Varlığın Düşünmesini gerçekleştirmeye çalışmışlardır. *Physis* bu bağlamda "neden varlığın var olduğunu ve yokluğun olmadığını" düşünmeye çalışan bir söylemin dile gelmesidir. Heidegger'e göre *physis* kelimesi tarih içerisinde Latinceye *natura* olarak çevrilir ve günümüzde *doğanın* karşılığı olarak kullanılır. Oysa ona göre ne *natura* ne de bugün kullandığımız anlamda *doğa* kavramı Yunancada dile gelen *physis* kelimesine karşılık gelebilir. *Physis* Antik Yunandaki haliyle sadece fiziksel doğaya karşılık gelmez. Heidegger'e göre Yunanlılar bu sözcük ile sadece maddi dünyanın düzenini açıklamak istemezler, ona göre Yunan düşünürü bir bütün olarak varolanın *var* oluşunu *physis* sözcüğü ile karşılar. Dolayısıyla bu sözcük hem *tinsel* hem de *fiziksel* varolma hali için kullanılır. Bir şeyin *yokluktan varlığa* gelişinin adlandırılması olarak *physis* kendisinden hareketle bir şeyin *açılmasını*, açımlayan *gelişimi*, bu gelişimin kendisini *görünüşe getirmesini* ve bu görünüşte *kalmasını*, kısaca söylemek gerekirse açılarak-kalan hükmedişi (*aufgehend-verweilende Walten*) anlatır. Böylece aslında *physis*, Yunanlıların Varlığa verdikleri bir adlandırmaya dönüşür. *Physis*, Varlığın düşünsel-şiiirsel bir dile gelişidir, çünkü her şey bu *physis*e göre, ona uygun şekilde varlığa gelir (GA 40: 16; EM).

Ancak Platon ile beraber Düşünme ve dil, felsefe haline gelerek teknik bir anlam kazanır ve Varlığa ait olmaktan uzaklaşır. Böylece Heidegger'e göre *physis* bir zamanlar sahip olduğu anlama ve anlatım gücüne artık sahip değildir. Bugün *physis*

sadece maddi varolanların denetlenebilir, hesaplanabilir ve de kontrol edilebilir nesnel dünyasını ifade eden sözcüktür. Bir zamanlar varolanların *var* oluşunu özlü bir şekilde anlatan bu sözcük felsefenin ödün vermez akılcılığı ile birlikte Varlıkla olan bağınyı yitirmiştir ve *teknik* bir ifade biçimine dönüşmüştür. O halde Heidegger'e göre felsefenin Varlıktan uzaklaşması bir yandan Platoncu metafizik ile yakından ilgilidir, çünkü o Varlığı unutan ve unutturan bir teorileştirme, kavramsallaştırma edimidir. Varlığın unutulmasına katkıda bulunan bir başka edim de Eski Yunancanın Orta Çağ'da Latinceye çevrilmesidir. Yunanca Latinceye çevrilirken bütün otantikliğini yitirmiş ve Varlığın dili olmaktan uzaklaşmıştır. Böylece felsefenin düşünmesi ve dili bütünüyle nesneleştirici bir nitelik kazanarak *physis* sözcüğün anlamını bile nesnel bir şekilde dönüştürür. Heidegger'in Düşünme ve dilde gerçekleştirmek istediği dönüşüm, onları ait oldukları köke, yani Varlığa geri götürür. *Düşünme* en basit olanın Düşünmesi olarak "Varolanın neden *var* olduğunu ve *yok* olmadığını" dile getirebilmelidir. Kısaca hem Düşünme hem de dil Varlığa ait olmalıdır.

Heidegger'e göre hem Düşünme hem de dil felsefenin Platon'daki başlangıcı ile birlikte köklerini yitirir ve insana Varlıkta ikamet etme olanağını men eder. Oysa eğer insanı insan yapan Varlıkla sahip olduğu ilişki ise, bu ilişkiyi yerine getiren *özlü düşünme* ve *şiiysel dil*, insanın kendi özüne uygun bir meskende ikamet etmesi için vazgeçilmez iki edim haline gelir. Bu iki eylemin kendi köklerinden koparılması ve Varlığın düşünmesi ile Varlığın dili olmaktan uzaklaşarak sadece modern öznenin denetleyici, nesneleştirici, hesaplayıcı ve tasarlayıcı bir edimine dönüşmesi, insani durumun yurtsuzluk olarak ortaya çıkması ile sonuçlanmıştır. Yurtsuzluk, evsiz kalındığında ortaya çıkan bir durumdur. İnsanın evi Heidegger'e göre Varlıkta yer alır. Ancak Varlığa ait bir ev insana uygun bir ikameti mümkün kılar. Varlığın evi ise dildir. Varlığın evi olan dilde ikamet etmek için insan bu eve uyan bir dile kendisini teslim etmelidir. Sadece bu dili konuşan şairler, Heidegger'e göre insanın; Varlığın evinde bulunuşunu muhafaza ederler. İnsanın varlıksal ilişkisinin özenle korunması ve muhafaza edilmesi gerektiğini savunan Heidegger bu muhafazanın ancak *Düşünürler* ve *Şairler* tarafından gerçekleştirilebileceğini ileri sürer (GA 9: 313; BH). Oysa günümüzde insan bu şiiysel dili terk ettiği için evsiz, yani yurtsuz kalmıştır. İnsan artık kendisine bütünüyle yabancı olan *teknik* bir ikamet içerisinde bulunur.

Tüm bu söylenenler, insanın Varlıkla sahip olduğu ilişkinin *düşünsel* ve *dilsel* olduğunu ortaya koyar. Varlığın hakikatinin/anlamının ortaya çıkmasına izin verecek olan Düşünme ve dildir. Ne var ki günümüzde olduğu gibi bu "dil" özne-yüklem gramerine bağlı bir dil ve bu "düşünme" de mantıksal akıl yürütmeye dayanan düşünme

değildir. İnsan bu tarz bir dil ve düşünme zemini içerisinde devindiği sürece Varlıksal bağını görünür kılması ve Varlığın meskeninde ikamet etmesi mümkün değildir. Teknik düşünme ve dil; Varlığı *varolan bir şey* olarak tasarladığı için insanın özü karanlıkta kalmaya mahkûmdur. Heidegger burada teknik düşünmeyi ve mantığı doğru anlamak gerektiğini düşünür. Mantıksal düşünme Düşünmenin sadece *bir* olanağıdır. Dolayısıyla mantık, Düşünmenin eşdeğeri ya da ölçüsü değildir. O sadece Düşünmenin var olan birçok olanağından sadece bir tanesinin gerçekleşmesidir. Heidegger zaten mantığın karşısında yer alan ve onu düşman ilan eden birisi değildir. O sadece teknik düşünmenin ve mantığın özünde yatan şeyi anlamak ister. Ona göre teknik düşünme ve dil, Düşünmenin bir olanağı olarak kendi temellerini gizler haldedir ve tehlikesi de tam noktada bulunur. Mantığın ve rasyonelitenin sınırsızca hüküm sürmesi ve kendini tek söz sahibi olarak ilan etmesi esasen mantığın sadece bir olanak olduğunu gizler. Böylece mantık kendisini tek ölçü olarak ileri sürerken geri kalan her tür Düşünme olanağını kapı dışarı eder. İşte Heidegger'in yaptığı şey esasen felsefeye, bilime ve her tür düşünmeye hükmeden mantıksal akıl yürütmenin sadece bir Varlıksal olanak olduğunu göstermektir. Çünkü mantığın kendisi bizzat bir olanak olduğunu gizlemektedir. Bu gizleme de esasen mantıksallığın özüne aittir. O her daim varolana takılıp kaldığından yani kavramsallaştırma, nesneleştirme, kontrol etme mekanizmaları nezdinde iş gördüğünden, her şeye *varlık veren (es gibt Sein)* Varlığın hakikatini ve açıklığını düşünemez. Oysa bizzat mantıksal akıl yürütmenin bile olanağını meydana getiren zaten Varlığın kendisidir. Varolana varlığını veren Varlık olduğuna göre, bu varolan ile iş gören mantığın kendisi de Varlığın bir imkânı olmak durumundadır. Mantıksal akıl yürütmenin kamburu bu bakımdan nesneleştirici tavrıyla kendini yegâne otorite ilan etmesi ve kendi temelini görmezden gelmesidir. Oysa mantık insanın birçok Varlıksal olanağından sadece bir tanesidir.

“Varlığın niye var olduğu” ve “var olmanın ne anlama geldiği” sorularına yanıt vermek kuşkusuz sadece insana has bir durumdur. Çünkü sadece insan, eksik de olsa bir Varlık anlayışına sahiptir. Heidegger'e göre felsefe her şeyden evvel Dasein'in sahip olduğu bu belirsiz Varlık anlayışından hareketle bu sorulara yanıt sağlamak amacıyla ortaya çıkmıştır. Felsefenin görevi bu sorulara yanıt vermek suretiyle insan ile Varlık arasındaki bağı yerine getirmek ya da diğer bir deyişle Dasein'in muğlâk, belirsiz Varlık anlayışını geliştirmek ve aydınlatmaktır. Ne var ki Platon'dan itibaren aldığı yönelimle teknik bir faaliyete dönüşen felsefi düşünüm bu bağı yerine getiremediği gibi tarihsel süreçte insanın bu imkânını da kapamıştır. O halde felsefi gelenek ve bu geleneğin belirlediği yol haritasında ortaya çıkan bilimler, başlangıçtan beri yerine

getirmeye amaçladıkları hedefe ulaşamamışlar ve insanın modern çağdaki durumuna bakılırsa da bu hedefin hakiki manada gerçekleşmesinin önüne geçmişlerdir. Nedir peki bu hedef? Felsefe ve felsefenin kaynaklık teşkil ettiği bilimlerin en temel amacı insanı, dünyayı, evreni kısaca *var*-oluşu anlaşılır kılmaktır. Ancak gelinen noktada bu gerçekleşmediği gibi tam tersine felsefe, başka anlama olanaklarını engelleyici teknik bir gerece dönüşmüştür. Bu tarz bir felsefe esasen Varlığın ve buna bağlı olarak insanın bugünkü durumuna bakılacak olursa *sona ermiştir*. Heidegger *teknik* anlamda felsefenin esasen tüm olanaklarını sonuna kadar kullandığını ve neticede söyleyecek yeni bir sözünün kalmadığını düşünür. O halde *teknik* anlamda felsefe kendi olanaklarını tüketmiştir. Tam da bu sebeple başka bir başlangıca ve Düşünmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Öyle bir başlangıç ve düşünme ki Varlığa ait olan dile gelsin. Bu anlamda felsefenin *sonu* aslında Varlığa dönüşün bir *başlangıçtır*. Heidegger'e göre bu tarz bir düşünme (Varlığın düşünmesi), esasen felsefe geleneğinin başlangıcında bir olanak olarak mevcuttur, hatta bütün felsefe tarihi boyunca bu dönüş olanağı gizli bir şekilde var olmaya devam etmiştir. Heidegger'in Düşünmeden beklentisi zaten tahmin edileceği üzere bu dönüş yolunu görünür kılmaktır. Kendisinin de dile getirdiği gibi Varlığın durumu hakkında sormak aslında geri dönüşü mümkün kılmaktır. Ne var ki bu basit bir geri dönüş değildir. Başka bir deyişle Heidegger Antik Yunan'a, yani bir zamanlar Varlığın dile geldiği döneme dönmek niyetinde değildir. O imkân o zamanlar için kullanılıp tüketilmiştir. Neticede artık farklı bir tarihsellik içerisinde bulunmaktayız. Yunan düşüncesi ancak başka bir başlangıç için bir ipucu görevini üstlenebilir. Çünkü Heidegger'in tasavvur ettiği başlangıç kökensel bir başlangıçtır. Bu ise basitçe bir döneme dönmekten ziyade bugün Varlıkla daha köklü bir ilişki kurmak anlamına gelir. Heideggerci ifade ile söyleyecek olursak; tarihsel Dasein'ımızın başlangıcını başka bir başlangıca dönüştürmek üzere yapılan bir atılımdır bu (GA 40: 42; EM). Bu atılım ise ancak felsefenin sona erdiği fikri ile hayata geçirilebilir. Ancak her şeyden önce felsefenin sonunu anlaşılır kılmak gerekir. Felsefenin sonu ne anlama gelir?

1.3. FELSEFENİN SONU

Heidegger, Varlığın ve insanın 20. yüzyıldaki durumuna bakarak felsefenin yapılageldiği şekliyle sona erdiğini ve tamamlandığını düşünür. Bu Heidegger için önemli bir iddiadır, çünkü kendi düşünmesini ileri sürebilmek adına felsefenin bir metafizik olarak nasıl ve neden sona erdiğini göstermek zorundadır. Peki, felsefe hangi anlamda sona ermektedir? Heidegger'e göre felsefe bir *Platonculuk* anlamında sona

ermektedir. Bununla Heidegger, felsefenin Platon'un başlattığı şekliyle artık yolun sonuna geldiğini ve kendi olanaklarını tümüyle tükettiğini düşünür. Yani Heidegger'e göre felsefe, şimdiye dek Platoncu bir metafizikten ibaret olmuştur ve tam da bu anlamda sona ermiştir. Bu bakımdan esasında bütün bir felsefe geleneği Platonculuk olarak okunabilir (GA 14: 71; EPAD). Heidegger *Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Görevi* başlığı ile hazırlamış olduğu bir konferans metninde felsefenin Platoncu tarzda icra edilmesinin artık sona ermekte olduğunu ileri sürer ve *düşünmeye* kalan görevin ne olduğunu sorar. Bu esasen felsefenin ve düşünmenin Platonculuktan başka bir şey olup olamayacağını sormak anlamına gelir. Düşünmenin başka olanaklarını göstermek isteyen Heidegger için bu önemli bir sorudur.

Görüldüğü üzere Heidegger, felsefe geleneğinin şekillendirici figürü olarak Platon'u görür. Felsefenin *teknik bir araca* dönüşmesi, bir *metafizik* halini alması ve her şeyi *tasarlayıcı bir temellendirme* içerisinde anlaşılır kılmaya çalışmasının önünü açan kişi Heidegger'e göre Platon'dur. Felsefe 2500 yıldır Platon'un belirlediği program çerçevesinde icra edilmekte ve bütünüyle Platoncu bir metafizik olarak gelişmektedir. Şimdi Heidegger iki temel sebep ortaya koyarak Platoncu metafizik geleneğinin sonlandığını ve köklü düşünme adını verdiği bir eyleme geçilmesi gerektiğini ileri sürer.

İlkin, Platon ile beraber teknik bir akıl yürütmeye dönüşen felsefe, düşünmeyi Varlığa ait olmaktan kopararak en hayati ve temel meselenin (Varlık meselesinin) çözümsüz kalmasına yol açmıştır. Yani teknik olarak felsefe, Varlık ve insan arasındaki bağın kopmasına sebep olmuştur. Platoncu felsefenin en büyük sıkıntısı bizzat kendi zeminini karartması ve insanın (esasında her bir varolanın) var olma koşullarına kayıtsız kalması, dahası bu koşulları erişilmez kılmasıdır. Varolana ilişkin bir kavrayış ortaya koyan teknik düşünme, ne var ki bu varolanın Varlığına ilişkin bir düşünme sergileyemez. Böylece bu varolanı *veren* Varlığın anlamı bütünüyle anlaşılmaz hale gelir. Daha da önemlisi teknik düşünme ile Varlığın kendisi bizzat *var olan* bir şeye dönüşür. Neticede esasen varolanın Varlık kazandığı *açıklık/kayran (Lichtung)* böylelikle karanlıkta kalır. Teknik düşünme, kendisini de mümkün kılan bu açıklığı karartarak modern insanın yurtsuzluğuna sebebiyet verir. Tam da bu yüzden felsefe artık kendi sonuna girmiş bulunmaktadır. Felsefe sona gelmelidir çünkü o insanın artık Varlığa yakın bir yerde ikamet etmesini olanaksız hale getirmiştir.

İkinci olarak, Heidegger'e göre teknik bir düşünme olan felsefeden kopan bilim her bir varolan alanına hükmederek, felsefenin teknik anlamdaki misyonunu tamamlamışlardır. Bu ne anlama gelir? Heidegger'e göre modern bilim esasen

felsefenin (dolayısıyla da Platoncu metafiziğin) çizmiş olduğu amaç ve hedef doğrultusunda iş görmektedirler. Onlar her bir varolan alanına ilişkin *tasarlayıcı* bir temel olma amaçlarını bizzat felsefeden almışlardır. Her ne kadar modern bilimler, felsefeyi dışlama ve onu görmezden gelme eğilimi içerisinde olsalar da, özlerinde onlar felsefidir. Her bir bilimin amacı, nesnesine ilişkin genel-geçer ve evrensel hakikati ortaya koymaktır. Felsefenin çizdiği program çerçevesinde iş gören bilimler bu evrensel hakikati ortaya koymak için kendi alanlarına ait varolanları tasarlayıcı bir şekilde kavrarlar. Her bilim dalı, kendi alanının nesnelerini belli bir takım ilkeler çerçevesinde temellendirmekle meşgul olur. Bu çabanın kendisi ise bizzat felsefidir. Çünkü felsefe *bütün* bir varolan alanını ilkece temellendirmekle meşgul olur. Platon'dan ve Aristoteles'ten beri varolan her şeyin temel ilkesini ve en son sebebini arayan felsefe bu yaklaşımı ile bilimlere açık bir biçimde örnek teşkil etmiştir. Bilimsellik bu bakımdan sadece felsefi çabanın daha konsantre edilmiş bir biçimdir. Felsefe bütün bir varolan alanına yönelirken, bilimler bu varolan bölgelerini bölüşerek daha verimli bir çalışma sergilerler. Bu yüzden çağımızda artık her bir varolan alanının temelinde bilimler yer alır. Bilimin, tasarlayıcı kavrayışı ile el atmadığı neredeyse hiçbir alan yoktur. En son sosyoloji, antropoloji ve psikolojinin de bilim statüsüne yükselmesi ile birlikte felsefenin teknik olanakları son raddeye kadar taşınmış olur. Felsefenin kendisi artık "gereksiz" hale gelir. Çünkü onun tüm teknik olanakları bilimlere teker teker transfer edilmiş ve her bir varlık alanına yayılmıştır. Platoncu anlamda felsefenin yaptığı her şey, münferit bilimler tarafından çok daha verimli ve teknik biçimde yapılır. Dolayısıyla tekniğin ulaşmadığı, temel olmadığı ve belirleyici hale gelmediği hiçbir bölge kalmamıştır. Günümüz dünyası artık Batı uygarlığının teknik anlamda temellendirdiği bir dünya haline geldiğine göre, felsefe en uç olanağını da tamamlayarak sona ermiştir (GA 14: 71; EPAD). Burada Heidegger'in iddiası, felsefenin esasında bilimlerin ortaya çıkışı ile negatif anlamda yok olup gitmediği, tam tersine bu bilimler vasıtasıyla içsel projesini/olanaklarını bütünüyle gerçekleştirerek tamamlandığını ortaya koyar.

Şimdi Heidegger'in felsefenin sonu ilgili olarak ileri sürdüğü bu iki iddiasına yakında bakacak olursak, felsefenin temelde önce teknik bir düşünme olarak ortaya çıktığını ve sonunda bu teknik düşünmenin bir bütün olarak kendi olanaklarını son raddeye kadar tükettiğini söyleyebiliriz. Bu noktada ele alınması gereken ilk husus Varlığa ait köklü düşünmenin nasıl olup ta felsefe şeklini alarak teknik bir araca dönüştüğüdür. Heidegger'e göre Düşünme, kendi kökenine ilişkin bir Düşünme olmaktan vazgeçtiğinde, kısaca Varlığın Düşünmesi olmaktan vazgeçtiğinde teknik bir araca yani Platoncu anlamda felsefeye dönüşür. Peki, bu ne anlama gelir?

Düşünmenin kendi kökeninden uzaklaşması, Düşünmenin düşünme olarak olanaklı olmasını sağlayan açıklıktan (*Offenheit*) uzaklaşmak anlamına gelir. Düşünmenin zeminsizliği olarak kendisini gösteren bu durum, Heidegger'in Varlığın unutulmuşluğu olarak belirttiği hususa karşılık gelir. Düşünmenin kendi olanaklarından ve imkânlarından kopuşunu belirten bu ifade, insanın bir şeyleri anladığı, farkına vardığı, karşılaştığı *bağlama* yabancı kalmasına işaret eder. O halde Düşünmenin yapması gereken şey esasında bir şeylerin nasıl olup ta bizim için *anamlı* hale geldiğini, bir şeylerin bize nasıl *verilebildiğini*, başka türlü söyleyecek olursak *Varlığın* hakikatini düşünmektir. Heidegger'e göre Düşünme kendi bağlamını, zeminini yani kökenini görünür kılmalıdır, diğer bir deyişle ona ilişkin bir anlama gerçekleştirmelidir. Diğer taraftan bizzat bu bağlam, bu kök ya da diğer deyişle Varlık; Düşünmeye izin verdiği ve onu mümkün kıldığı için, Düşünme tarafından nesneleştirilip bir varolan olarak ele alınamaz. Bir diğer deyişle Düşünme kendi kökenine, yani Varlığa mesafe alamaz. Çünkü Düşünme hep Varlığın Düşünmesi olmak durumundadır. Önemli olan bunun tecrübesine varmaktır. Heidegger'in arzuladığı Düşünme o halde bu mesafesizliğin düşünmesi haline gelmelidir.

İşte Heidegger'e göre en azından bir dönemlerinde Yunanlılar bu mesafe alınamayan Varlığın Düşünmesini gerçekleştirmeye ve ona uygun bir dil ortaya koymaya çalışmışlardır. Ancak Platon'un teorik felsefesi ile *Düşünme* varlıksal kökenini kaybeder. Heidegger'in deyişi ile artık "düşünülmeyen fakat felsefe yapılı" (GA 9: 317; BH). Felsefe Platon'daki teorik haliyle nesneleştirilmeye uygun olmayan Varlığı, yani bizzat felsefeyi de mümkün kılan Varlığın hakikatini, açıklığını, kökenini ve de dilini bir varolana indirger. Böylece varolanın temeli başka bir varolan (*idea, tanrı, töz, tin, isteme* vs.) haline gelir. Oysa bizzat bu açıklık, esasında nesneleştirmenin de olanağını meydana getirdiği için kendisi nesneleştirilemez haldedir. Bu gerçeği göremeyen Platoncu felsefe, sahip olduğu tasarlayıcı tavır ile birlikte varolanı açıklama çabasında sadece ezeli-ebedi, zorunlu bir varolana ulaşabilir. O halde felsefenin Platoncu eğilimi esasında varolanı kesin bir şekilde temellendirecek başka bir varolanı keşfetmektir. Bu haliyle Heidegger'in sıklıkla dile getirdiği üzere metafizik şeklindeki felsefe, varolanı sadece varolan olarak ele alan bir etkinlik haline gelir ve varolana *varlık* veren Varlığı/açıklığı düşünmez (GA 9: 367; EWM). Ontolojik ayrıma kayıtsız kalan felsefe, teknik bir araç olarak sadece varolan hakkında konuşan, bu varolanı temellendirmek suretiyle onu hesaplanabilir, denetlenabilir kılan bir faaliyet biçimine bürünerek Varlığı, yani temellendirilemeyecek olanı (tam tersine her tür temellendirmeyi/anlamlandırmayı mümkün kılanı) tümüyle unuttur. Kendi kökenine, çıktığı kaynağa dikkat etmek yerine

Düşünme, felsefe ile beraber teknik bir araca dönüşerek en yüksek sebeplerden hareket eden bir açıklama tekniği haline gelir (GA 9: 317; BH). Böylece varolana ait en temel ögenin gösterildiğini, varolanın tüm yönleri ile açıklandığını, kavram haline getirilip tasarlandığını ileri süren filozof en yetkin, zorunlu ve mükemmel varlığı dile getirdiğini iddia eder. Bu metafiziksel eğilim içinde keşfedilen Varlık adeta her tür varolanın sebebini ve temelini açıklayan bir ilke haline gelir. Heidegger'e göre felsefe bir metafizik olarak *Platoncu* anlamda ortaya çıktığı zamandan beri Varlığı temellendirici bir ilke (*arkhe, aiton*) olarak düşünür (GA 14: 69; EPAD). Böylece her varolan bu temel ilke içerisinde anlaşılır hale gelir. Örneğin şeyler; *idealann* soluk birer kopyası, *mutlak tinin* tarih içerisinde kendisini açma süreçleri, *kör istemenin* çeşitli aşamaları, *tanrının* varoluşundan pay alan nesnelere olarak anlaşılırlar. Böylece varolanların Varlığı felsefe tarihinde çeşitli biçimlere girse de her defasında aynı temellendirici ve açıklayıcı yapıya bürünür (GA 14: 70; EPAD). Sonuçta Varlık probleminin çözüldüğü ileri sürülür. Ne var ki Heidegger'in de göstermiş olduğu gibi, felsefenin Varlık olarak ortaya koyduğu şey sadece başka bir varolandır. Varlığın gizemine ise henüz dokunulmamış olur. *İdea* ya da bir tözün Varlık olarak ileri sürülmesi felsefe tarihinde ontolojik ayırım üzerinde yeterince düşünülmendiğini bize açık bir biçimde gösterir. Metafizik olarak felsefe için söz konusu olan yegâne şey sadece, gelip geçici olan bir varolanın; ezeli-ebedi, zorunlu, değişmez ve mutlak bir varolan tarafından açıklanması ve temellendirilmesidir. Oysa bizzat bu temellendirmenin nasıl mümkün olduğu sorusu kesinlikle sorulmadan kalır. Tüm bu felsefi soruşturmanın vuku bulunduğu, filozofun ve bizzat kişinin diğer varolanlar ile karşılaşabildiği bağlam/anlam bütünü (*Bedeutsamkeit*), ya da diğer deyişle *açıklık* kesinlikle düşünülmez. Platoncu felsefe ciddi bir varoluşsal (kategorik değil) hata sonucunda, bu açıklığı bir varolana indirgeyerek her tür *olmaya* izin veren Varlığın unutulmasına yol açar. O halde Platoncu felsefenin temel sıkıntısı her şeye temel olmaya çalışırken bizzat kendi temellerini görmezden gelmesidir. Felsefe, felsefe yapmaya izin veren ögeye böylece yabancı kalır. Özlü Düşünmenin ögesi olarak kendisini gösteren şey ise Heidegger'e göre Varlıktır. Tam da bu yüzden Düşünme esasen Varlığın düşünmesidir. İşte felsefe kendi temelleri, olanakları üzerinde düşünmekten vazgeçtiğinde teknik bir araç biçimini alır ve özlü Düşünmeyi terk eder.

Varlığa dikkat etmeyen Platoncu felsefe, yine de varolanın Varlığını ortaya koyduğunu ileri sürer. Varolanı temellendirerek iş gören felsefenin bu misyonu, esasen felsefeden koparak bağımsızlıklarını ilan eden doğa bilimleri tarafından da üstlenilmiştir. Heidegger'e göre bilimlerin kendi bağımsızlıklarını ilan etmesi felsefenin

tamamlanışına aittir. Bilimlerin ortaya çıkışı ile birlikte felsefenin çözülmesi ve yok olup gitmesi olarak görünen şey; aslında felsefenin teknik, yani temellendirici bir düşünüş olarak her bir alana yayılarak tamamlanması anlamına gelir (GA 14: 71; EPAD). Buna göre artık felsefe Platondaki kuruluşundan beri istediği şey olan bilimsellik statüsüne ulaşmış olur. Felsefe Heidegger'in yorumuna göre kendisini bilimlerde ve bilimler aracılığıyla gerçekleştirecek konuma ulaştırır. Felsefenin zaten teknik bir araç haline gelmesindeki en önemli öge, felsefenin kendisini bilim düzeyine yükseltme istemidir. Felsefenin en korktuğu şey Heidegger'in ifadesi ile bilimsel olmamaktır. Bu korku ile titreyen felsefe sıkı sıkıya mantığa, akıl yürütmeye, kavramsallaştırıcı düşünmeye tutunur (GA 9: 315; BH). Düşünme ancak mantığa ve neden-sonuç ilişkisine tabi olduğu sürece geçerli sayılır. Neticede genel-geçerliliği ve nesneliliği sağlayan, kısaca bilimselliği veren ögeler bunlardır ve bu ögeler felsefeden koparak bağımsızlıklarını ilan eden bilimlerin vazgeçilmez unsurları haline gelirler. Şimdi bu noktada Heidegger modern dönemde felsefenin dahi empirik bir bilim haline geldiğini ileri sürer (GA 14: 72; EPAD). Heidegger'e göre felsefenin teknik temeli çok daha vahim bir şekilde sibernetik bilimini ortaya koyacaktır. Sibernetik ona göre tüm bilimlere temel olma görevini üstlenerek temellendirici tasarlamayı en uç noktasına getirerek felsefenin sonunu getirecektir. Bu en uç noktada teknik düşünme, bilimler vasıtasıyla bütün Batı medeniyetinin zeminine yayılarak bizzat kökenlere, açıklığa yani Varlığa ilişkin her tür soru sormayı imkânsız kılacaktır. Böylece hem filozof hem bilim adamı hem de modern insan tümüyle kendi zeminlerinden kopuk bir varoluşa mecbur edileceklerdir. Felsefenin sonu o halde hiçbir şekilde tasarlanmaya uygun olmayan *zemin, olanak, açıklık, köken, bağlam, dil ve Varlık* hakkında Düşünmenin sona ermesi ile yakından ilgilidir. Dahası felsefenin bir zamanlar temellere ilişkin bir düşünüm ortaya koyan karakteri esasında bizzat bilimler tarafından üstlenilir hale gelir. Artık her bir varolan alanına ilişkin *temel*, sadece bir *işlevsellik* üzerinden meşru kılınmaktadır. Belli bir varlık alanını mümkün kılan kategorilerden verim alınabildiği sürece ve işlevsellik korunduğu sürece hiçbir ontolojik bağlam dikkate dahi alınmaz. Çünkü kategoriler işlevsiz hale geldiğinde de sadece iş gören başka kategoriler ile değiştirilirler. Bu kategoriler üzerinde bir Düşünme ise kesinlikle vuku bulmaz, üstelik bu tarz bir Düşünmeye erişim daha en başından engellenir. Dolayısıyla bugün *modern teknik ve bilimler*, adeta kendilerine ve üzerinde yükseldikleri zemine ilişkin bir düşünme gerçekleştirmenin önüne geçerler. Böylece her seferinde kendilerini haklı ve meşru kılarlar. Neticede bilim ve teknoloji tarafından hükmedilen çağdaş düşünme bizler için varılabilecek en son yerdir (Johnson, 2013: 132). Kendi imkânlarını en son raddeye taşıyan teknik

düşünme; bilim ve teknoloji kisvesine bürünerek, insanın kendi zemininden koparılmasının en radikal hali olarak felsefenin tamamlanışına aittir.

Felsefenin sona ermesi bu bakımdan zaten görevinin işlevsiz hale gelmesi ile ilgilidir. Felsefe çoktandır Varlığa ve açıklığa ilişkin bir düşünüm gerçekleştiremez haldedir. Modern insanın varoluşu özünde yurtsuzluk olarak belirir ve fakat en büyük tehlike olarak kendisini gösteren şey, bu yurtsuzluğun teknik düşünme yüzünden görünmez bir hal almasıdır. Felsefenin sonu o halde, teknik düşünmenin; insanı bir yandan yurtsuz kılması (yani onu kendi varoluş zemininden/Varlıktan koparması) diğer yandan da bu mevcut yurtsuzluğu görünmez hale getirmesi ile ilgilidir. Her tür *ontolojik açıklığa* adeta düşman kesilen teknik düşünme böylece çağımızda insanın bir yurtsuzlukta ikamet edişini görünmez kılar. Bu yüzden Heidegger'in Düşünmeden beklentisi, modern insanın bu yurtsuzluğunu bir tecrübe olarak sunmasıdır, diğer bir deyişle modern insanın ikamet yerini, açıklığını göstermesidir. Platoncu tarzda felsefe tam da bunu gerçekleştirme konusunda aciz olduğu için sona ermelidir. Temellendirici tasarlama olarak felsefe, bilimlerin ortaya çıkışı ile artık teknik eğilimini son raddeye kadar gerçekleştirmiştir. Felsefe bilimler içerisinde çözümlenip gittiğinde sona erer, ancak Heidegger'e göre Düşünme yoluna devam eder. Hölderlin'in mısrasını kendisine örnek alan Heidegger açısından tehlikenin en uç olduğu noktada kurtarıcı güç de devreye girer (GA 7: 35; FT).

1.4. DÜŞÜNMENİN DÖNÜŞÜ

Felsefe geleneğinin bir metafizik olarak baştan sona kadar Platon'un dilini konuştuğunu ileri süren Heidegger (GA 14: 82; EPAD) bu geleneğin sona ermesine rağmen Platoncu felsefenin, var olan bütün *Düşünme* olanaklarını tüketemediğini de belirtmekten geri durmaz. Bu sebeple felsefenin bilimler içerisinde tamamlanarak sonlanması, Düşünmenin de sonlanacağı anlamına gelmez. Tam tersine Platoncu felsefenin sonlanması aynı zamanda Düşünmenin yeniden başlaması için bir fırsat doğurur. İşte Heidegger bu fırsatı kullanmak ister. Heidegger'in öteki/başka başlangıç adını verdiği Düşünme, Varlığa dönen düşünmedir. Eğer bu noktadan sonra bir felsefeden ve felsefi düşünmeden söz edilecekse bu kesinlikle artık Platoncu tarzda bir felsefe ve metafizik olamaz. Düşünmenin ya da bir felsefenin yegâne görevi esasında sadece Varlığa dönmek ve insan ile Varlık arasındaki ilişkiyi oldurmaktır. Heidegger'in "*Nedir bu Felsefe?*" isimli konuşma metninde söylediği gibi, asli felsefe, varolanın Varlığının seslenişini dile getiren uygun konuşmadır (GA 11: 25; WP). Bu, aslında

kendi düşünmemizi ve konuşmamızı, bu düşünmeyi ve konuşmayı bizzat mümkün kılan *açıklığa* ya da Varlığa uydurmak anlamına gelir. Dolayısıyla önemli olan böylesi bir *uydurmanın* olanağını aramaktır. Batı felsefesi Varlığa karşılık gelecek, ona uyacak bir düşünme ortaya koyamadığı için nihayete erer ve ancak onun bıraktığı noktada özlü düşünme devreye girerek kendisini Varlığa uydurma görevini üstlenir. Bir başka deyişle felsefenin sonlandığı yerde, Düşünme bundan böyle Varlığın Düşünmesi olmalıdır. Bu tarz bir olanak esasında geleneğin içinde daima mevcuttur; önemli olan onu gelenekle girilen bir diyalog vasıtasıyla açığa çıkarmaktır. O halde felsefenin sonu sadece bir tür felsefenin ve düşünmenin sonudur. Heidegger esasında felsefe geleneği içinde gizli kalmış başka Düşünme olanaklarının da var olduğunu ileri sürer:

“O halde felsefe tarihinde, başlangıcından sonuna kadar düşünme için gizli kalmış bir görev mevcut olmalıdır. Bu, ne metafizik olarak felsefe için ne de ondan çıkmış teknik bilimler için erişilebilir bir görevdir” (GA 14: 73-74; EPAD).

Metafiziğin ve bu metafizikten kaynaklanmış bilimlerin ortaya koyduğu teknik düşünmenin sonunda, kısaca Platoncu felsefenin sonunda, Düşünmeye kalan görevi sorgulayan Heidegger, bu Düşünmenin esasında bütün felsefe tarihi boyunca gizli bir olanak olarak bulunduğunu ileri sürer. Üstelik bu olanak ne metafizik ne de bilimler tarafından gerçekleştirilebilir haldedir. Hem Batı felsefesi hem de bilimler, yapıları gereği kendi köklerine bütünüyle yabancı kalmak durumundadırlar. Bu yüzden Heidegger’in felsefi okuması; felsefe geleneği ile hermeneutiksel bir diyalog gerçekleştirilmeyi ve başlangıçtan beri felsefe geleneği içerisinde üzeri örtülü bir şekilde yer alan Düşünme olanağını canlandırmayı amaçlar. Günümüzde hüküm süren ve insanı yurtsuz bir ikamete mecbur bırakan bilim ile teknolojiye bir yanıt ve alternatif, ancak bu şekilde oluşturulabilir. Heidegger bu anlamda bir nevi felsefede henüz söylenememiş olanı dile getirmeye çalışır. Çünkü Heidegger’e göre Düşünmenin konusu/nesnesi (*sache*) aslında felsefe tarafından hiçbir şekilde üstlenilmemiştir. Dahası felsefe bu Düşünmeye şimdiye dek laik dahi olamamıştır (GA 14: 74; EPAD). Bu yüzden Heidegger şimdiye kadar icra edilen felsefeden başka olan/öteki olan bir Düşünmeyi hayata geçirmeye çalışır. Mevcut çalışmanın amacı zaten bu tarz Düşünmenin olanağını sorgulamaktır. Burada esas sorulması gereken şey felsefenin şimdiye dek neden bu Düşünmeyi gerçekleştiremediğidir.

Heidegger’e göre bu Düşünme, felsefeden farklı olarak *daha azdır*. Çünkü amacı yeni hakikatler yaratmak, yasalar keşfetmek ya da argümanlar vasıtasıyla haklılığını ispat etmek değildir. Onun amacı ve görevi *en sade* olanı yani Varlıkla bağımızı dile getirmektir. Ne var ki bu belki de yapılması en zor şeydir. Çünkü

Heidegger'e göre dile getirilmek istenen Varlığın sadeliği kesinlikle kavramlarla ifade edilemez. O sahip olduğu sadelikten ve yakınlıktan dolayı her tür kavramsallaştırmaya direnir ve her seferinde kendisini geri çeker. Varlık Heidegger'in de dile getirdiği gibi bize en yakın olandır, fakat bu yakınlıktan dolayı aynı zamanda bize en uzak kalan ögedir, çünkü Varlığı karşımıza alıp kavram haline getirmek gibi bir olanağımız mevcut değildir. Varlık mesafe alınamaz yegâne öge olarak daima içerisinde devindiğimiz ve bizim için her şeyin bir anlama sahip olmasına izin veren *açıklıktır*. İşte Düşünmenin görevi bu açıklığı ya da Heidegger'in metaforu ile söyleyecek olursak kayranı düşünmektir. Heidegger son dönemlerinde bu açıklığa kayran (*Lichtung*) adını vermektedir, çünkü kayran, ormanın içinde ağaçlardan arınmış bir alanın ismi olarak, bir şeylerin görünüşe gelmesine izin veren en temel ögedir. Ormanın içinde sıkı ağaçlarla kaplı yerlerinde bir şeyin görünmesi neredeyse imkânsızdır. Hatta bu sık yerlere, görmeyi mümkün kılan ışık dahi giremez. Bu yüzden ormanın derinliğinde birden bire beliren bir açık alan olarak *kayran*, ışığın ormana girmesini ve bir şeylerin görünüşe çıkmasına izin verir. Bu benzetmeye bağlı kalarak Heidegger aklın bir ışık olarak her zaman kayrana ihtiyaç duyduğunu belirtir. Bu demektir ki aklın ışığı, bir şeylerin görünüşe çıkması ve varlığa gelmesi için tek başına yeterli değildir. O halde aklın ışığı *ışımak*, yani bir şeylerin anlaşılır olmasını sağlamak için bir açıklığa ihtiyaç duyar. Bu benzetme aracılığıyla, her şeyin öznenin elinde olduğunu ve akılla her şeyin bilinip ele geçirilebileceğini düşünen modern yaklaşımı eleştiren Heidegger, bu yüzden Düşünmenin dikkat etmesi gereken şey olarak işte bu kayranı ileri sürer. Heidegger'in deyişi ile nerede bir varolan başka bir varolan ile karşılaşıyorsa orada bir *açıklık* ya da *kayran* vardır. Çünkü ancak bu kayran, bir görünmeyi bağışlar ve anlamın kendisini nasip eder (*gewähren*) (GA 14: 80; EPAD).

Düşünmenin görevi işte bizzat her tür düşünmenin olanaklı hale geldiği bu kayrana dikkat etmektir. Yani Düşünme kendi köklerine, kısaca Varlığa geri dönmelidir. Ne var ki belirtildiği üzere insan ve dolayısıyla Düşünmenin kendisi de bu açıklığa ya da kayrana mesafe alamaz. Bu tıpkı görmenin, göze mesafe alamamasına benzer. Düşünme her tür düşünmeyi muktedir kılanı nasıl düşünebilir? Bu temel çıkmaz Heidegger açısından bütün Batı felsefesinin kamburunu oluşturur. Çünkü Platoncu felsefe esasında tam da kavramlaştırılmaz ve nesneleştirilemez olanı bir kavram ve nesne haline getirir. Batı felsefesi, teorileştirilemeyecek olan bir alanı çeşitli teoriler ile açıklamaya çalışmıştır. Oysa Varlık bizzat teori-öncesi bir vuku bulmadır, öyle ki teorik olan dahi bu teori-öncesini gerektirir. Böylece felsefe, icra edildiği şekliyle kendi zemini ve koşulunu bütünüyle karartır. Heidegger'e göre elbette kavramlaştırıcı ve

nesneleştirici bir tavırla Varlığı kavramak mümkün değildir. Bunu denemek sadece Varlığın bir varolana indirgenmesine ve daha da unutulmasına sebebiyet verir. Batı felsefesinin temel çıkmazı o halde Varlığı bir kavram olarak nesneleştirmek ve onu var olan bir şeye indirgeyerek karşımıza almaya çalışmaktır. Tam bu nesneleştirme içerisinde; insanın Varlıkta ikamet ettiği ve bu ikamete bir mesafe koyamadığı, tam tersine bu ikamette (Varlıkla ilişkisinde) insan kaldığı görmezden gelinir. Batı felsefesi böylece bir tarafta özne ve diğer tarafta nesne olacak şekilde insan ile Varlığı birbirinden koparır. Heidegger işte felsefenin bu mesafe koyucu, tasarlayıcı eğiliminden kurtulmak ister, çünkü Varlığı ya da kayranı bu şekilde düşünmek mümkün değildir. Felsefe şimdiye dek, mesafe alınamaz olana mesafe almaya çalıştığı için yani Varlığı her defasında bir varolan olarak değerlendirdiği için gerekli adımları atamamıştır. Her defasında varolan düzeyinde kalan felsefenin düşünmesi bu varolanı veren Varlığı hiçbir şekilde düşünemez. Felsefi düşünme bu bağlamda Varlığın düşünmesi olabilecek kapasiteden yoksundur. Tıpkı modern bilimler gibi felsefe de kendi köklerine dönmekten acizdir. Modern bilimler gibi felsefe de kendi varsayımlarına, önyargılarına yabancıdır. Metafizik olarak felsefe aslında temel olmak, yani varolanın temelini göstermek konusunda ısrarcıdır, ancak kendi temelini göremeyecek durumdadır. O halde Heidegger'in bir başka amacı da felsefenin ve metafiziğin şimdiye dek üzerinde yükseldiği zemini, açıklığı görünür kılmaktır, yani *felsefenin anlamını* göstermektir. Çünkü felsefe bizzat bu açıklık içerisinde anlamını kazanır. Felsefe adına ya da Heidegger'in deyişi ile Düşünme adına yeni/başka bir başlangıçtan söz edilecekse, şimdiye dek hüküm süren düşünme tarzını mümkün kılan açıklığı görünür kılmak ve Düşünmenin bu açıklıkla olan ilişkisini gün yüzüne çıkarmak gerekir. Bu bağlamda Heidegger, Nietzsche gibi felsefenin/Düşünmenin temellerini radikal bir şekilde değiştirmek niyetinde değildir, o tam tersine bu açıklığı görünür kılarak felsefenin bu açıklıkla sahip olduğu kopmaz bağı oldurmak ya da yerine getirmek niyetindedir. Yani Heidegger, felsefeyi ya da Düşünmeyi yeni bir temel üzerine kurmak istemez, fakat daha ait olduğu *açıklığı* felsefeye dâhil etmek, kısaca Varlığın Düşünmesini olanaklı kılmak ister. Bir başka deyişle Heidegger felsefeyi ve düşünmeyi, bizzat ortaya çıktıkları kaynağa geri götürmek ister. Ancak her iki filozofun kaçınılmaz bir şekilde felsefenin temelleri ve koşulları ile ilgilendiği de kuşku duyulmaz bir gerçektir.

Heidegger için felsefe kendi köküne geri dönmelidir, ne var ki görüldüğü üzere bu kök, mesafe alınamaz bir açıklık olarak çoğu zaman kendisini geri çekerek gizler. Ancak Heidegger yine de Varlığa ilişkin bir Düşünmenin yani mesafesizliğe ilişkin bir köklü Düşünmenin olanaklarını sorgular. Bu yüzden de Düşünme artık metafizik

geleneğinde olduğu gibi öznenin değil fakat bizzat Varlığın Düşünmesidir. Bu da Düşünmeyi nesneleştirici öznel bir tavırdan kurtararak bizzat Varlığın yani her şeyin bir anlam kazandığı *açıklığın* dile gelmesine müsaade etmek anlamına gelir. Dahası Düşünme burada artık konuşarak ileri sürme değil, fakat bir dinlemeye (*hören*) dönüşür. Varlığın Düşünmesi, insan için ancak bir dinleme ile mümkün olur. Bu ise insanın, içinde durduğu açıklığa dikkat etmesi, onunla sahip olduğu ilişkiyi açığa çıkarması anlamına gelir. Heidegger'e göre insanın yurtsuzluktan çıkarak Varlığın yakınına gelmesi ancak bu dinleme ve Varlığın Düşünmesi ile gerçekleşebilir. O halde Varlığın mesafesizliğini düşünmek, her şeyden önce bir dinlemeyi gerektir. Dinleme kendini varlığa teslim eder ya da yukarıda da değinildiği gibi Düşünme, bu mesafe alınmaz ve sadece tecrübe edilebilecek olan "sade bağlara" (*einfache Bezüge*) dikkat eder (GA 9: 334; BH). Kısaca Varlığın Düşünmesi esasen insanın Varlıkla sahip olduğu *bağı* yerine getirir. Heidegger'e göre Varlığın açığa çıkışı insana gereksinim duyar, çünkü sadece insan Varlığın Düşünmesini duyabilme kapasitesine sahiptir ve sadece insan bu Düşünmeye bir yanıt verebilir. O halde ancak insan, içinde yaşadığı dünyayı anlayabilme olanağına sahiptir. Düşünmenin dönüşü bu bakımdan insanın, üzerinde ikamet ettiği zemini/toprağı düşünmek anlamını taşır. Felsefenin şimdiye dek en büyük eksiği bu toprağı ki, esasında felsefe dahi bu toprakta filizlenmiştir, bir türlü görememesidir. İşte Heidegger bu toprağı bağlılığı görünür kılmak, yani Varlığın sesini duyurmak ister.

Peki, insanın hiçbir şekilde mesafe alamadığı Varlık nasıl düşünülecektir? İnsanın her durumunu belirleyen ve önceleyen, ona anlam veren, dahası insanın daima içinde devindiği Varlık bir gizem olarak kalmaya mı yazgılıdır? Heidegger için en azından bu zorunlu ve üstesinden gelinemez bir kader değildir. Varlığı olağüstürebilecek olanaklar vardır. Heidegger'in bütün felsefi ve düşünsel çabası bu olanakların hayata geçirilmesi ile ilgidir. Heidegger bu olanakların varlığını göstermek ve bu olanakları bizzat gerçekleştirmek için birkaç değişik yol izler. Heidegger ilkin Varlıkla ilişkili olan yegâne varolana, yani insana ve onun var olma tarzı olarak Dasein'a yönelir. Dasein muğlak da olsa bir Varlık anlayışına sahip yegane varolandır. O halde bu belirsiz Varlık anlayışına yönelmek ve onu geliştirmek izlenebilecek en önemli stratejilerden birisini meydana getirir.

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da yoğun bir şekilde kullandığı ve esasında sonraki dönemlerde de kısmen kullanmaya devam ettiği bu yaklaşım hermeneutiktir. Varlığa ilişkin bir anlamının hermeneutiksel tarzda geliştiğini ileri süren Heidegger, Dasein'ın kendini bilmek için bu muğlak Varlık anlayışını geliştirmesi gerektiğini ve tam

tersi ancak kendine ilişkin bir anlama ile bu Varlık anlayışını geliştirebileceğini düşünür. Kısacası burada adeta hermeneutiksel bir döngü söz konusudur. Heidegger bunun, bir çıkmaz değil tam tersine Varlıkla sahip olduğumuz ilişkinin bir tezahürü olduğunu düşünür. İnsan ancak Varlığı, yani içinde ikamet ettiği açıklığı ya da kayranı anladığı sürece kendisini anlar ve ancak kendisini anladığı sürece Varlığı da anlayabilir. Yani insan kendisini anlayabilmek için, içinde devindiği ilişkisellik bütünü- ki tam da bu bütün insana anlamı verir- idrak edebilmelidir. Dasein ancak kendi anlamını görünür kıldığında bütüne ilişkin anlayışı da zenginleşir. Ya da başka bir ifade ile söyleyecek olursak Varlık, açığa çıkmak için insana, insan da kendi anlamını meydana çıkarmak için Varlığa ihtiyaç duyar. Bu döngüsellik esasen sonradan oluşturulan epistemolojik bir yöntem değil bizzat Varlığın durumuna ait bir tezahürdür. Bu anlamda Heidegger'in hermeneutiği, epistemolojik değil fakat ontolojiktir (hatta Heideggerci ifade ile *fundamentalontolojiktir*). Varlığın bir varolana indirgenmeden ve bir nesneleştirmeye kurban edilmeden anlaşılmasının bir yolu olarak hermeneutik, Heidegger'e Varlığa yaklaşma olanağı tanımaktadır. Bizzat döngüsel bir karakter sergileyen Varlığı anlamak için insan bu döngüye kendini teslim etmeli ve bu döngüyü tecrübe etmeye çalışmalıdır. Bu döngüsellığe ilişkin bir tecrübeyi ön plana çıkaran Heidegger, böylece Varlığı bir nesneleştirmeye maruz bırakmadan anlamak için bir fırsat yakalar. Zaten insanla ilişkiyel bir durum, yani hermeneutiksel bir durum sergileyen Varlığı nesneleştirmek yerine, yapılması gerek bu hermeneutik durum içerisinde bizatihi bu döngüsellığın içerisinde katılmaktır. Heidegger tam da Varlıkla insan arasındaki bu karşılıklı ilişkiyi verecek, daha doğrusu bu ilişkiye katılacak olan bir dil ortaya koymaya çalışmaktadır. Varlıkla girilecek bir içsel diyalog, diyalogun her iki tarafında yer alan hem Varlığa hem de insana ilişkin bir aydınlanma sağlayacaktır.

Heidegger'in dile gösterdiği özen o halde Düşünmenin dönüşü için vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Düşünmenin dönüşü ancak dilin dönüşü ile beraber gerçekleşebilir. Zaten Varlığı verecek olan dil artık metafiziğin özne-yüklem gramerine dayalı nesneleştirici dili değildir. Çünkü bu dil ne insanın Varlıkla sahip olduğu ilişkiyi gösterebilir ne de kayranın sesini duyurabilir. Tam tersine metafiziğin dili adeta varolanlara hükmetmek suretiyle şiddetin dili haline gelir. Varlıktan koparılmış dil tıpkı düşünme gibi kendi ögesinden uzağa düşmüş ve verimsiz bir kuraklığa terk edilmiştir. Oysa Heidegger'in dilden beklentisi onun Varlığın evi olması (GA 9: 318; BH) ve bu evde insanın ikamet edebilmesidir. Dolayısıyla insanın varlıkla ilişkisi, hermeneutik tarzda döngüsel bir düşünme içerdiği gibi aynı şekilde dilsel bir bağlam da içerir. İnsanın Varlıkla sahip olduğu ilişkinin dilsel olması son derece olağandır, çünkü şeyler

bize dilde verilir, onlar dilde bir anlama sahip olur ve hatta dil sayesinde *varlığa* gelirler. Tam da bu anlam dünyasının dilsel olması, dili Varlığın evi haline getirir. Heidegger için önemli olan bu tarz bir *dili* dile getirmektir. O halde Düşünmeye gösterilmek durumunda olan özen aynı şekilde dil için de geçerlidir. Heidegger böylece Düşünmeyi zaten ait olduğu yere (Varlığa) döndürmeye çalışırken aynı zamanda klasik dil anlayışımızı da dönüştürmek ister. Bu yüzden Heidegger'in dile fazladan özen gösterdiğini ve onun özüne ilişkin çok sayıda yazı kaleme aldığı görülür. Daha sonra da gösterileceği üzere Heidegger'e göre nihayetinde dilin özü şiidir. İnsan sadece şiiysel bir şekilde Varlığın evinde ikamet edebilir. Bu yüzden bu meskenin koruyucuları da şairler ve düşünürlerdir (GA 9: 313; BH). Batı felsefenin nesneleştirici diline karşılık şiiirin dilini öne süren Heidegger Varlığın dile gelebileceği bir imkânı şiiir vasıtasıyla hayata geçirmek ister. Şiiir sahip olduğu *poetik* yapısıyla, şeyleri bir öne çıkarma karakteri içerisinde *mejdana* getirir ve onların Varlığının tecrübesini sunar ki Batı felsefesi tam da böylesi bir tecrübeyi sunma kapasitesinden yoksundur. Şiiir bir kavramsallığa bürünmeden Varlığın sesini insana duyurarak Varlık ve insanın sahip olduğu bağlantıyı yerine getirir.

Böylece Düşünmeye dile, oradan da şiiire uzanan bir çizgiyi takip etmeye çalışan Heidegger neticede sanatın özüne kadar giden bir soruşturmaya ulaşır. Çünkü Varlığın vuku bulduğu ve olageldiği bir başka yer de sanattır, daha doğrusu sanat eseridir. Böylece Varlığa ait Düşünmenin gerçekleştiği bir başka olanak da Heidegger'e göre özünde şiiir olan sanattır. Varlığın aydınlandığı alan olarak sanat, metafiziğin nesneleştirici dilinden bir kurtuluşu sağlar. Heidegger'e göre teknik düşünmede ve iletişim olarak dilde kendisini gizleyen Varlığın hakikati esasında tam da sanat eserinde kendisini görünür kılar (GA 5: 59; UK). Dilin ve de sanatın şiiirsel yapısı varlığın anlamına ilişkin bir aydınlama sağlar çünkü sanat bir şeylerin Varlığının nasıl meydana geldiğini gösteren güçlü bir anlatım tarzına sahiptir. Sanat nesneleştirici bir dil kullanmaktan çok metaforik yapısıyla sadece varolanların Varlığını ima ederek, her şeyin anlam ve varlık kazandığı *kayrana* işaret eder. Bu yüzden sanat doğal olarak Heidegger için Varlığın anlamı ve hakikati bağlamında önemli bir araştırma sahası haline gelir. Görüldüğü üzere Varlığa dönüş için sanatın kendisi de Heidegger adına Platoncu metafizik karşısında önemli bir alternatifte dönüşür.

Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda denilebilir ki Heidegger; Varlık, insan, düşünme, dil, sanat, hermeneutik, fenomenoloji gibi temel meseleler üzerine eğilerek felsefede kaybolup gitmiş olan bir unsuru yeniden canlandırmak ister. Düşünmeyi yeniden kendi olanağı ve açıklığı ile buluşturmaya hedefleyen Heidegger

için felsefe ya da Düşünme adına bir başlangıç ancak Varlığa bir dönüşle mümkündür. O halde Heidegger'in amacı yeni tanımlar yapmak, devrimsel belirlemeler ileri sürmek ya da çığır açıcı buluşlar ortaya koymak değildir. Heidegger kendi deyişi ile en *sade* ve en *basit* olana geri dönmek ister. O sadece Varlığın anlamını aydınlatmak istemektedir. Varlığa, insana ve bu ikisinin ilişkisine ilişkin bütün sorgulamaların gayesi zaten bu geri dönüşü mümkün kılmak ve insan ile Varlığı yeniden buluşturmadır. Felsefenin ve esasında her tür insani etkinliğin temelde bu ilişki ile mümkün olduğu düşünülürse Heidegger'in çabası daha da anlaşılır hale gelir. Felsefe, 2500 yıldır süregeldiği haliyle tamamlandığına ve bilimler kendi özerkliklerini eksiksiz bir şekilde ilan edip artık *teknik düşünme* ve *yurtsuzluk* yeryüzünün kaderi haline geldiğine göre, üstlenilmesi gereken Düşünme ve felsefe yapış şekli köklü bir değişime uğramak zorundadır. Tezin amacı en azından Heideggerci bu dönüşümün olanağını sorgulamaktır. Aslında zaman zaman kendisinin de imkânsız gördüğü Varlığın mesafesizliğine ait bir Düşünmenin tecrübesine erişilip erişilemeyeceğini soruşturan bu çalışma nihayetinde bu Düşünmenin kazanımlarını görünür hale getirmek ister.

Şimdi Heidegger kendi özlü Düşünmesini hayata geçirmek için bu Düşünmenin vuku bulduğu insan ve Varlık arasındaki ilişkiyi görünür kılmalıdır çünkü hem Varlık hem de insan bu ilişki içerisinde anlam kazanmaktadır. Böylece Heidegger kendi Düşünmesini olanaklı kılabilmek için bir yandan Varlığa bir yandan da insana şimdiye kadar yapılmamış bir orijinallik içerisinde yaklaştırmaya çalışır. Eğer felsefe ve her tür düşünme bu ilişkiyi yerine getirmek için varsa, o halde bu ilişkinin iki ucu uygun bir şekilde ele alınmalıdır ve nasıl birbirine ait oldukları gösterilmelidir.

Heidegger önce Varlığın yanlış anlaşılmasına sebep olan felsefe tarihinin önemli bir takım kavramlarını ele alır ve onları tam tersine Varlığın daha iyi bir şekilde anlaşılmasını sağlayan kavramlara dönüştürür. Bu kavramlar *hiç*, *hakikat* ve *zamandır*. Ona göre felsefe tarihinde bu kavramlara ilişkin anlayış Varlığın üzerini sürekli kapatmıştır. Oysa Heidegger'in iddiası bu kavramların Varlığın özüne ait olduğuna ilişkindir. Dolayısıyla sonraki bölümde, bizzat Varlığın özüne ait olan ve bu bakımdan Varlığın anlaşılması için vazgeçilmez bir öneme sahip olan hiçlik, hakikat ve zaman kavramları irdelenecektir. Felsefenin bu öğeler ile yakından ilişkili olduğunu düşünen Heidegger için felsefenin yeni bir başlangıç yapabilmesi, ancak bu öğelerin özlü bir şekilde düşünülmesi ile mümkün hale gelir. Heidegger daha sonra insanın Varlıkla bağını yerine getirebileceğini düşündüğü imkânları ortaya koymaya çalışır ve bu bağlamda son bölüm dil, sanat ve şiir meselelerini ele alır. Çünkü insanın Varlıkta ikamet etmesini sağlayan ve dolayısıyla da yurtsuzluğun üstesinden gelmesini

sağlayan unsurlar sanat, dil ve şiirdir. Bu yüzden Heidegger önce Varlığa ilişkin bir düşünümün zeminini hazırlar daha sonra da bu zemin üzerinden Varlığın sesi olabilecek unsurları ortaya koyar.

2. HEIDEGGER'DE VARLIK PROBLEMİ

Varlığa ilişkin soru Heidegger'e göre en temel, en derin ve en köklü soru olarak karşımıza çıkar. Çünkü bu soru geri kalan tüm soruları belirleme gücüne sahiptir. Haliyle, "felsefe nedir?" ya da "ne olmalıdır?" soruları da bu bakımdan Varlığa ilişkin soruya bağlı olmak durumundadır. Varlık, o halde her seferinde Heidegger'in temel meselesi haline gelir. Heidegger'in *Düşünme* ya da "felsefe adına öteki başlangıç" adını verdiği eylemin kendisi de demek ki kaçınılmaz bir şekilde Varlıkla ilişkili olmalıdır. Varlığa ve onun durumuna ilişkin bir aydınlanma sağlanmadığı sürece ne insan ne de insani edimler olan felsefe, sanat, bilim vs. üzerinde gerçek anlamda bir *Düşünme* gerçekleşebilir. O halde Heidegger'in amaçladığı yeni/öteki başlangıç ancak Varlığın durumuna göre olanaklı olabilir. Varlığa ilişkin sorun gündeme getirilmeden felsefe adına ya da *Düşünme* adına bir başlangıcın söz konusu edilmesi olanaklı değildir. Eğer felsefe ya da *Düşünme* Heidegger'in deyişi ile kendi kökenine, yani Varlığa, döndürülmek isteniyorsa o halde her şeyden önce bu kökenin önünde bulunan hatalı kavrayışlar ayıklanmalı ve çok daha önemlisi bu kökene gidecek olan bir takım "patikalar" aranmalıdır.

Görülebileceği üzere Heidegger doğrudan doğruya Varlığa ilişkin soru ile ilgilenir ve geri kalan her şey (felsefi edimin kendisi bile) Varlıkla sahip olduğu ilişki bağlamında bir anlam ve önem kazanır. Bu bağlamda Heidegger Varlığın felsefe tarihi içerisindeki görünümüne yönelir çünkü Varlığın orada bir gizlilik ve kapalılık içerisinde kalışı aynı zamanda felsefe adına önemli bir göstergedir. Varlığın durumu her zaman felsefenin durumunu belirlediğine göre, Varlığın gizli kalışı bu manada felsefenin kendi asli anlamından uzaklaşması ve asıl amacını unutmamasını doğurur. Gerçi tam tersi de geçerlidir, çünkü bizzat felsefenin Platon'dan beri icra edilmiş şekli de diğer taraftan Varlığın unutulmasını doğurmuştur. Daha önce söylendiği üzere burada görülen döngüsellik, bir çıkmaz değil, fakat bizzat Varlığın kendini gösteriş biçimidir. Çok daha önemlisi bu, Varlığın bir ilişkisellik içerisinde bulunduğunu ilan eder. Bu anlamda Heidegger'e göre Varlığın döngüsellığı, *aşılması* gereken bir problem değil fakat *anlaşılması* gereken bir durumdur. Heidegger'in yapmaya çalıştığı şey de bu bakımdan

Varlığın metafizik geleneği ile olan ilişkisini görünür kılmak ve bu ilişki içerisinde hem Varlığın hem de Düşünmenin nasıl karartıldığını göstermektir. Heidegger felsefe geleneğinin Varlıkla ilişkisini *yorumlayarak* neticede bu yorumun sonucunda Varlığa ilişkin *anlamayı* geliştirmeyi hedefler. Varlığa ilişkin anlamının geliştirilmesi aynı zamanda *Düşünmenin ve yeni/öteki başlangıcın* alacağı yönelimi de açığa çıkartır. Tüm bunlar, Varlık probleminin bir metafizik/felsefe tarihi okuması gerçekleştirilmeden çözülemeyeceğini ima eder.

Heidegger'in felsefe tarihi okuması, esasında bizzat gelenekle girişilmiş olan bir yorumlama diyalogudur. Felsefe geleneğinin nasıl bir Varlıksal durum içerisinde yer aldığını görünür kılmak isteyen Heidegger bizzat Varlıkla bağlantılı ve ilişkili olduğunu düşündüğü varolan (*Seiende*), hakikat (*Wahrheit*), hiç (*Nichts*), zaman (*Zeit*) ve olagelme (*Ereignis*) gibi kavramların geleneksel yorumlarını ele alarak işe koyulur. Kısaca Heidegger'in esas hedefi Varlığa ilişkin geleneksel metafizik yorumu tahrip etmek ve onun Varlığı açığa çıkarmadığını tam tersine üzerini örttüğünü göstermektir. "Hakikat", "hiç" ve "zaman" gibi kavramlar sürekli olarak yanlış anlaşıldıkları için Varlık da buna bağlı olarak bir yanlış anlamaya kurban gider. Ama yine aynı şekilde tersi de doğrudur, çünkü Varlığa ilişkin uygun bir kavrayışın yokluğunda; "zaman", "hiç" ve "hakikat" gibi kavramlar da sürekli olarak kendilerini gizlerler. Bu döngüsellüğün gösterdiği şey zamanın, hakikatin ve hiçin her halükarda Varlıkla köklü bir şekilde ilişkili olduğudur. Heidegger bu bağlamda Varlığın hakikat, zaman ve hiçle olan köklü ilişkisini görünür kılmak ister.

Daha önce de dile getirildiği üzere hem hiçlik hem de zaman bizzat Varlığın özüne ait *bağlantı* noktalarıdır. Varlık hiçbir surette, hiçlik ve zamandan kopuk bir şekilde düşünülemez ve onlara ilişkin hakiki bir kavrayış bizzat Varlığa ilişkin hakiki bir anlamının olanağını yerine getirecektir. Bu sebeple Heidegger hem hiçliğe hem de zamana ilişkin geleneksel kavrayışları revize etmek ister. Varlığa giden temel öğeler olarak hiçlik ve zaman Batı felsefe tarihi boyunca tam tersine, sürekli olarak üstesinden gelinmesi gereken öğeler olarak değerlendirilmiştir. Geleneksel görüşe göre Varlık *mutlak bir mevcudiyet* ve zamansız, yani *ezeli-ebedi bir bulunuştur*. O halde Varlığın olduğu yerde hiçliğe ve zamana yer yoktur. Böylece hiçlik ve zaman, alt edilmesi gereken düşmanlar olarak her daim Varlıktan uzak görülmüşlerdir. Oysa Heidegger'in niyeti Varlığın, bizzat zaman ve hiçlik öğeleri ile bağlantılı olduğunu göstermektir. Varlığın unutulmuşu bu bakımdan esasen, Varlığın geçici (*zamansal*) oluşunun ve hiçle bağlantı içinde bulunuşunun unutulmasıdır. O halde Heidegger, Batı metafiziğinin şimdiye dek yaptığı gibi Varlığı soyutlayarak, bağlantılarından izole ederek anlamaya

karşı çıkar. Tam tersine Varlığın ilişkiselliği ve buna bağlı olarak ortaya çıkan döngüsellliği görünür kılınmalıdır. Bu ise şimdiye dek Varlığın karşıtları olarak görünen zaman ve hiçliğin tam tersine nasıl Varlığa ait oldukları gösterilerek başarılabilir. Bu bağlamda klasik felsefenin ve metafiziğin bu kavramlara ilişkin tutumu ciddi bir eleştiriye ihtiyaç duyar. İşte Heidegger bu ihtiyacı gidermek suretiyle felsefenin alabileceği yeni biçimi görünür kılmaya çalışır.

Heidegger'in dikkat çektiği başka bir husus, aslında bütün bir Batı felsefenin kendisine amaç olarak ortaya koyduğu *hakikat*in de temel bir yanlış anlaşılmaya maruz kaldığıdır. Hakikat, felsefenin ulaşmak istediği yegâne hedef ve filozofların peşinden koştuğu vazgeçilmez öge olarak değerlendirilir. Fakat Heidegger'e göre Varlıkla bağlantısını kaybeden *klasik hakikat görüşü*, hakikati epistemolojik ve teknik bir unsur haline getirir. Dahası hakikat bu yorumda varolana takılıp kalan bir özelliğe dönüşür. Böylece felsefe, bizzat amaç olarak gördüğü ve kendi varoluş koşulunu meydana getiren en temel unsura yabancı bırakılır. Oysa hakikatin özü Heidegger'in de göstereceği gibi kesinlikle Varlığa bağlıdır. Heidegger'e göre hakikat, bir yargının nesnesine uygun düşmesi değil fakat bizzat Varlığın hakikati olmalıdır. Yani hakikat bir şeylerin görünüşe geldiği, varlığa bırakıldığı ve anlam kazandığı Varlığın hakikatidir. Böylece Heidegger Varlığın durumunu aydınlatmak ve ona ilişkin anlamayı geliştirmek için şimdiye dek Batı felsefesi düşünmesine yön vermiş olan hakikat, hiç ve zaman kavrayışlarına ilişkin bir soruşturmaya girişir. Ancak her şeyden önce Heidegger, bu kavramların eksik ve yüzeysel bir şekilde ele alınmasına yol açan *teorik tavır* yani metafiziği ciddi bir biçimde eleştirmelidir. Çünkü zamanın, hiçin ve hakikatin Varlıksal bağlamını ortadan kaldıran şey, bizzat bu teorik ve metafiziksel bakış ve tavidir. Tam da metafizik; hiçi, zamanı ve hakikati Varlıktan kopardığı için bu kavramlar sürekli olarak Varlığın unutulmasına hizmet edip durmaktadırlar. O halde bu kavramların metafiziksel yorumu, insanın Varlıkla bağının yerine getirilmesinin önündeki temel engellerden birisi olarak karşımıza çıkar. İnsanın yersiz-yurtsuz kalışının ve kendi varlığına yabancılaşmasının sebeplerinden birisi olarak teorik bakış bu yüzden Heidegger tarafından köklü bir şekilde anlaşılmaya çalışılır. Çünkü ancak bu tavır ve bakış anlaşıldığında; hakikat, hiç ve zaman yeniden Varlığa bağlanabilecek olanaklara sahip olabilir ve insan yeniden Varlığın yakınında ikamet edebilir.

2.1. TEORİK BAKIŞ VE METAFİZİK

Heidegger'e göre metafizik Aristoteles'in de söylediği gibi varolanı varolan olarak (*to on he on*) inceleyen etkinliktir. Varolanı sadece var olmaklığı bakımından ele alan bu soru sorma biçimi Heidegger'e göre Varlığı düşünmez. Peki, tüm bunlar ne anlama gelir? Metafizik, felsefenin temel disiplini olarak bütün tarihi boyunca varolanı açıklamaya çalışmış ve bu bağlam içerisinde varolanı bir varolan olarak temellendirecek olan esas ilkeyi (*arkheyi*) meydana çıkarmak istemiştir. Tecrübe edilen, yani her gün *karşılaştığımız* şeyler; olumsal, geçici ve değişim içinde olduklarından metafiziksel yaklaşım onları zorunlu, değişmez, ezeli-ebedi bir ilke ile haklı çıkarmak ister. Bu ise neticede dolaylı bir yoldan yaşamın kendisini (yani varoluşun vuku bulduğu yeri) haklı çıkarmak için yapılan bir eyleme dönüşür. Böyle bir ilkeye ulaşabilmek için metafizik, varolanın/yaşamın ötesine geçmek durumunda kalır. Çünkü aranılan bu zorunlu, mutlak ve ezeli ilkeler ancak varolanın ötesinde bulunabilir. Kısaca bir bütün olarak varolanın temelinde yer alan şeyi soran bu etkinlik tam da bu yüzden fiziğin ötesi (*meta ta physika*) anlamında *meta-fiziktir*. Bir bütün olarak varolanın kökeninde yer alan unsuru görünür kılmak isteyen metafizik eğilim böylece varolanı şüphe edilemez, sarsılmaz ve güvenilir bir ilke ile sağlama alarak açıklamak ister. Varolanı varolan olarak açıklamak isteyen metafizik, varolana özgü olanı (bir başka deyişle onun özünü) ortaya koymaya çalışır. Ancak bu öz sadece varolana aşkın bir yerde bulunabilir. Tam da bu yüzden öz araştırması bir metafiziktir. Bu aşkın öz, varolanı temellendirir ve onu sağlama alır. Diğer taraftan, varolanı bir varolan olarak açıklamaya çalışmak, varolanı sadece *var olmaklığı* bakımından ele almak ve onu geri kalan her şeyden ayıran özünü sorgulamak anlamına gelir. Böylece metafizik, varolanı açıklamaya çalışırken kaçınılmaz bir şekilde onu geri kalan her şeyden izole ederek ele almak zorunda kalır. Ancak bu tecrit içerisinde, varolana ait olan ayırt edici özün ortaya konulabileceği zannedilir. Her tür bağlamsallıktan, varolanı koparan metafizik böylece bir öz araştırmasına dönüşerek sadece varolana özgü olan özü ortaya koyma çabası içerisinde bulunur. İşte metafizik bu çaba içerisinde, varolanın özünü metafiziksel bir değişmezlik, zorunluluk, ebediyet ve mutlaklık olarak yorumlar. Böylece metafizik, varolanın kendisinde; değişmeyen, ezeli-ebedi olanı ve en önemlisi sadece varolana ait olan bir hakikatin bilgisini ileri sürer. Varolan böylece açıklanmakla kalmaz aynı zamanda denetlenebilir hale de gelir. O bütünüyle özneye ait olan bir nesneye dönüşür. Böylece insan, varolanı tümüyle kontrol edebilen ve her türlü edimi gerçekleştirebilecek güce sahip olan bir canlıya dönüşür. Varolana ilişkin bu metafiziksel yorum her şeyi, insanın bir edimine ve tasarımına indirgermekle kalmaz, fakat varolana ilişkin bir öz

araştırmasına dönüşen metafizik, Varlığın kendisini de kaçınılmaz bir şekilde tümüyle unuttur gider. Heidegger'e göre metafizik bizzat kendi temelini göremez haldedir. Çünkü kendi temeline ilişkin bir araştırma metafiziği metafizik olmaktan çıkarır. Kendinden vazgeçmediği sürece metafiziğin kendi kökenine ve imkânına ilişkin bir soruşturma gerçekleştirmesi imkânsızdır ve bu durum da onun en büyük kamburunu oluşturur.

Şimdi Heidegger'e göre tüm bu metafiziksel açıklama (yani varolanı bir öz araştırması neticesinde temellendirme) süreci Varlığın hakikati/açıklığı (*aletheia*) içerisinden gerçekleştirir, ancak metafiziğin kendisi kesinlikle bu durumun farkında değildir (GA 9: 366; EWM). Bu ise metafiziğin doğrudan kendi kökenine (yani doğrudan metafizik olma imkânına) yabancı kalması anlamına gelir. Metafizik bir taraftan bir bütün olarak varolanı açıklamaya çalışarak bu varolanın temelinde yer alan ilkeyi/özü ortaya koymak ister, ancak diğer taraftan bizzat bu metafiziksel *açıklamaya izin veren*, dahası varolanı bizim için *karşılaşılabılır kılan* ve onu metafiziksel bir araştırma için bize *sunan* Varlığın açıklığı/hakikati (*unverborgenheit*) kesinlikle düşünülmez. Her seferinde varolanlarla *karşılaşmayı* ve onlara ilişkin *bir anlamayı*, verilmiş olarak kabul eden metafizik eğilim, sadece verilmiş olarak kabul ettiği bu varolanların en genel ve yüksek ilkesini keşfetmeye yönelir. Oysa Heidegger'in de vurguladığı gibi zaten bütün mesele şeylerin bize nasıl *verildiğini*, nasıl *anlam kazandığını* tecrübe edebilmektir. Varlık sorusu bütünüyle bu tecrübenin elde edilmesine yöneliktir bir sorudur. Oysa metafiziksel araştırma, bu tecrübeyi dikkate dahi almaz. Metafizik, varolanlarla karşılaşmayı ve bir anlam dünyasının kendisini, basitçe verili kabul ederek iş görür. Kendisini varolanlara ilişkin bir araştırmaya kaptıran metafizik eğilim, böylece bu varolanların verilmesini (Varlığı) tümüyle unuttur. Daha da vahim bir şekilde metafizik, varolanın Varlığını gösterdiğini ileri sürerken esas Varlık sorusunun sorulmasını engeller. Peki, bu neden böyledir?

Her şeyden önce Varlığın anlamına ilişkin soru metafiziğin düşünme ve soru sorma menziline tamamen aşmaktadır. Metafizik ancak Varlığın *verdiği* varolanla iş görebildiği için ve ancak varolana yaslanarak eyleyebildiği için Varlığın anlamına ilişkin soruyu gündeme getiremez. Hatta metafizik, varolanı bir varolan olarak incelemek için Varlığın kendisini *unutmalıdır* (her ne kadar varolanı Varlık *verse* de). Çünkü metafizik, varolanı incelerken ve bütünüyle varolana özgü olan şeyi, yani onu geri kalan her şeyden ayırt edici kılan unsuru ortaya koymaya çalışırken; onun tüm *ilişkiselliğini*, *bağlantısını* ve *verilmişliğini* görmezden gelmeli (kısaca Varlığını görmezden gelmeli) ve onu kendi içinde, kendi başına ele almalıdır. Böylece metafizik sorgulama varolanı bir varolan olarak inceleyebilmek için bu varolanın *verilmişliğini* unutmak zorundadır.

Aksi halde zaten varolanın özüne ilişkin bir sorgulama baştan itibaren mümkün olmazdı. Varolanı tecrit ederek ele alan metafizik, onu adeta yalnız bırakarak her tür Varlıksal bağlamı görmezden gelmelidir. Yoksa metafiziğin, varolanın ezeli-ebedi ve değişmez özünü ortaya koyması olanaklı değildir. Böylece metafizik oldukça paradoksal bir şekilde, bir yandan her tür araştırmanın konusu olan varolanın, Varlık tarafından *verilmesine* ihtiyaç duyar, fakat bir kere varolan *verildikten* sonra artık varolanı bir varolan olarak araştırabilmek için Varlığı unutmak zorunda kalır. Metafizik, böylece başlamak için Varlığa ihtiyaç duyarken, devam edebilmek için Varlığı unutmak durumundadır. Sonuçta metafizik, varolanı *bir bütün olarak* temellendirmek niyeti ile iş görürken aslında kendi temelini ve kökenini düşünemez hale gelir. Tüm bu belirlemeler Heidegger'e göre, ontolojik ayrımın metafizik tarafından hiçbir şekilde idrak edilmediğini gösterir. Metafiziğin temel sıkıntısı o halde varolan ile Varlığı birbirine karıştırmaktır.

İşte tam da bu noktada metafizik, Heidegger tarafından bir problem olarak ileri sürülür. Bu problemin kaynağını göstermek için Heidegger kendi deyişi ile metafizikten *metafiziğin özüne* doğru geri giden bir adım atar (*schrift zurück*). Heidegger bu adımın zorunlu olduğunu ileri sürer, çünkü neticede metafiziğin kendisi bu adımı atmaya muktedir değildir; o yukarıda da söylendiği gibi kendi *kökenine* ve *temeline* yabancıdır. Heidegger metafiziğin özünde ne olduğunu gösterdiğinde, ontolojik ayrımı da görünür kılabileceğine inanır. Bu iki husus birbirine bağlıdır çünkü varolana takılıp kalan metafizik kendi özünde Varlığın unutulmasını hayata geçirir. Diğer taraftan metafiziğin kökeninde yer alan öge esasında yine Varlık olduğuna göre (çünkü metafizik bir etkinlik de ancak Varlığın açıklığında gerçekleşebilir), Varlığın kendi hakikati içerisinde aydınlatılması da bu özün açığa çıkışı ile yakından ilgilidir.

Heidegger'e göre metafizik kendi özünde *onto-teolojiktir* (GA 11: 63; OTM). Heidegger bu ifade ile metafiziğin, varolanı ikili bir şekilde tasarladığını göstermek ister. Varolanı açıklama çabası içerisinde metafizik ilkin, varolan olarak varolanın bütünlüğünü *en genel özellikleri* anlamında tasarımlar. Bu metafiziğin *ontolojik* boyutudur. Burada metafizik varolanın en genel ve kapsayıcı özelliklerini ortaya koymaya çalışarak temellendirir, öyle ki bu özellikler her varolana uygulanabilsin ve her varolanı bir varolan olarak *var olmaklığında* açıklayabilsin. Ama metafizik bununla da yetinmez çünkü o aynı zamanda, varolanın varolan olarak bütünlüğünü *en yüksek, en yüce* ve bu nedenle de *tanrısal* varolan anlamında tasarımlar. Bu da onun özünde bulunan *teolojik* boyutudur (GA 9: 378; EWM). Metafiziğin, varolanları bir bütün olarak en son sebebine kadar açıklamaya uğraşması ve nihayetinde *sebebi olmayan sebebin*

*kendisini*³ ortaya koymaya çalışması Heidegger'e göre metafiziği özünde bir teoloji haline getirir. Metafiziğin *causa sui* arayışı aslında tanrının felsefeye dâhil edilmesidir. *Causa sui* bu bakımdan metafizikteki tanrının kavramıdır (GA 11: 67; OTM).

Bu sebepler yüzünden Heidegger metafiziğin her seferinde bir onto-teoloji olduğunu ileri sürer. Burada ontoloji ve teoloji birbirinden ayrılamayan iki moment olarak metafiziğin özünü belirler. Metafizik bu nedenle her seferinde hem ontoloji hem de teolojidir (Thomson, 2012: 21). Heidegger'e göre bu bakımdan Aristoteles'ten beri icra edilen ilk felsefenin (*prote philosophia*) özü metafiziğin onto-teolojik yapısı tarafından belirlenmektedir. Felsefe o zamandan beri metafizik, yani onto-teolojik bir etkinliktir. Varolanı (*on*) bir yandan en genel özellikleri ve diğer taraftan en yüksek ilke ile açıklamaya çalışan metafizik onun Varlığını (*ousia*) ortaya koymaya çalışır. Varlık tam da bu sebeple Aristoteles'ten beri *en genel* (ontolojik) ve *en yüksek* (teolojik) öge olarak yorumlanmak suretiyle felsefenin ve metafiziğin kaderini belirler. Oysa Heidegger'in sıklıkla dile getirdiği üzere onto-teoloji olarak metafiziğin ileri sürdüğü ve kendisini bağladığı Varlık, hiçbir surette aradığımız *açıklık* ve *kayran* anlamını kendisinde barındırmaz. Metafiziğin Varlık anlayışı, aslında tam tersine bütünüyle bir varolan karakteri sergiler. Metafizik kavrayış içerisinde Varlığı diğer varolanlardan ayıran yegâne şey, onun *en genel* ve *en yüksek* ve bu anlamda da diğer varolanlara *aşkın* bir varolan olmasıdır. Bir onto-teoloji olarak metafizik; zaten verilmiş olanda- yani orada (*açıklıkta*) bizimle beraber bir yaşam dünyasına (*Lebenswelt*) ait olan varolanda-temellendiği ve onu varsayarak iş gördüğü için, bu varolanda (ve varolanın verilisinde) kendisini gizleyen (*verbirgt*) öge hakkında hiçbir söz söyleyemez.

Heidegger'in dediği gibi metafizik Aristoteles ve Platon'dan beri en genel ve en yüksek şekilde, varolan olarak varolanın (*on he on*) tasarımlaması ile iş görse de aslında metafizik etkinlik bizzat bu varolanda (*on*) örtük ve gizli kalan ögede temellenir. Heidegger metafiziğin temelini tam da bu örtük olanın (Varlığın) açığa çıkması amacıyla sorgular, çünkü metafizik zaten bu örtük olanla mümkün olduğu için onu sorgulama kudretine sahip değildir (GA 9: 380; EWM). Metafizik o halde bu sebepten dolayı, varolan ile bu varolana *varlık veren* Varlık arasındaki ontolojik ayrımı göremez haldedir. Varolanın temelini ve ilkesini ortaya koymaya çalışan metafizik, Varlığın anlamına bütünüyle yabancı kalır. Metafiziğin bu bağlamda temel sıkıntısı esas meseleye hiç dokunmuyor oluşudur. Var olmanın anlamı Heidegger'e göre her tür metafiziksel açıklamaya önseldir. Dahası zaten metafiziksel açıklama, *var olmanın*

³ Aristoteles'in *hareket etmeyen hareket ettiricisi* ya da Spinoza'nın, *var olmak için kendisi dışında bir sebebe ihtiyaç duymayan* töz fikri buna örnek verilebilir.

anlamına ilişkin bir sorgulamayı gerçekleştirme ihtiyacı da duymaz. Klasik anlamıyla metafiziksel sorgulama, *var olmayı* verili bir şey olarak kabul eder ve mevcut varolanlardan yola çıkarak onların en genel ve en yüksek; zorunlu, değişmez ve ebedi ilkesine/özüne ulaşmaya çalışır. Kısaca metafizik varolanı varolan olarak araştırdığı süre boyunca her zaman *değişmez, şüphe edilemez, mutlak, tüm zamanlar için geçerli olan* varolanı ortaya koyma uğraşı içindedir. Diğer taraftan ise bizzat *olmanın anlamı*, yani Varlık hiç düşünülmeden kalır. Oysa Heidegger'in de sıklıkla gösterdiği gibi *anlamın* kendisi (yani içinde ikamet ettiğimiz ve bize verili olan *Varlık anlayışı*) her tür açıklamayı ve varolanı belirler haldedir. O bizzat şeylerin, bizim için *karşılaşılabilir* olmasını sağlar. O halde şeyleri bir yokluktan çekip alarak onları *anamlı birer varolan* olarak önümüze koyan Varlığın hakikatidir. Şeylerin bizim için bir *ağaç, bina, bilim, duygu, eğitim, devlet* vs. şeklinde bir varolan haline gelmesi ancak *Varlığın anlamı* ile mümkün olur. Sadece Varlık sayesinde varolanlar *bizim için anlamlı bir şekilde* vardır ve sadece varolanlar öncelikle bu şekilde var oldukları için, düşünür ya da filozof onlara yönelerek onlar hakkında bir takım felsefi, metafiziksel, bilimsel açıklamalar ortaya koyabilme imkânına sahip olur. Bu sebeple kendisini en temel bilme şekli olarak ortaya koyan metafizik bile, Varlığın bir imkânı dışında başka bir değildir.

Varlığın ve onun anlamının, metafiziksel açıklama karşısında temel bir önceliğe sahip olduğunu düşünen Heidegger bu yüzden metafiziksel açıklamanın daima bir şeyleri eksik bıraktığını ve asıl mesele söz konusu olduğunda metafiziğin, durumu çarpıtarak Varlığın unutulmasına sebebiyet verdiğini savlar. Heidegger yorumcusu Michael Gelven Varlığın anlamının, metafiziksel açıklama karşısında sahip olduğu önceliği göstermek için güzel bir örnek verir (1989: 8). Ona göre metafiziğin soru sorma biçimi Platon'dan beri varolanların bir açıklamasını gerçekleştirmek üzerinden gerçekleşir. Buna göre klasik metafizik kavrayış, şu ya da bu varolanın *ne* olduğunu sorar. "Bilgi nedir?", "Güzellik nedir?", "Hakikat nedir?", "İnsan nedir?" vs. tarzında sorular soran metafizik, her seferinde varolanı açıklamak için bir dizi argüman geliştirerek onun özünü ortaya koymaya ve temellendirmeye çalışır. Örneğin "hapishane nedir?" tarzında bir soru ileri sürülse, metafiziksel bakış onu önce sahip olduğu nitelikleri ile açıklamaya çalışacak ve hapishaneyi, dört bir tarafı dikenli tellerle çevrili, içeride kodeslerin bulunduğu bir bina olarak tasvir edecektir. Ya da metafizik tarihinde birçok kez yapıldığı gibi bir onto-teolojik bir açıklama ile hapishaneyi bir *hapishane olarak* temellendirecek olan öz, en *genel* ve en *yüksek* şekilde ortaya konulacaktır. Fakat soru sorma şeklimizi Heidegger'in bizden istediği gibi değiştirirsek ve bir hapishanede *var olmanın anlamını* sorgularsak cevabımız köklü bir dönüşüme

uğrayacaktır. Hapishanenin bir varolan olarak insan için *anlamı*; suçlu olmak, yalnız kalmak, tecrit edilmek, korku içinde bulunmak, bir cezanın bedelini ödemek, hukuka karşı gelmiş olmak gibi *var olma tarzları* olarak karşımıza çıkar. Şimdi Gelven'a göre *Varlığın anlamı*, burada bir varolan olarak hapishaneyi ve ona ilişkin her türlü açıklamayı önceleyerek belirlemektedir. Kısaca hapishanenin *var olma anlamına* ilişkin soru ve cevap, hapishaneye ilişkin yapılacak her tür metafiziksel, bilimsel ve felsefi açıklamayı incelemek durumundadır. Çünkü bir hapishanenin *yokluktan* çıkıp bizim için *karşılaşılabilir* bir varolan olarak görünmesini sağlayan şey bizzat bu *anlamlı var olma tarzlarıdır*. Öyle ki ancak bu *var olma anlamına* göre hapishane bizim için bir *varlık kazanır* ve bir hapishane olur. Neticede sadece bu anlam, hapishanenin içinde kodeslerin olmasını, gardiyanların nöbet tutmasını ve genel olarak bir hapishanenin *varlığa gelmesine* izin verir. İşte her tür metafiziksel, bilimsel, felsefi soruşturmaya konu olan varolanın kendisi için de bu durum geçerlidir. Tüm bu etkinliklerin nesnelere/varolanları, bizzat Varlığın anlamı/hakikati tarafından verilir. Oysa hiçbir metafiziksel araştırmanın, "hapishanenin" bize *verilişi* ile ilgili bir derdi yoktur. Metafiziksel açıklama sadece varolanın kendisine yönelik bir tavır şeklinde ortaya çıkar. Açıklanan varolan sadece bir temellendirme aracılığıyla, kendisinden şüphe edilemez evrensel, mutlak, zorunlu bir hakikat olarak meydana çıkarılır, daha fazlası değil. Oysa bu açıklamanın vuku bulabilmesi için hapishane zaten bize bir hapishane olarak verilmiş ve bir hapishane olarak tecrübe edilmiş olmalıdır ki, bu ancak Varlığın anlamı tarafından sağlanır. Bu yüzden Heidegger Varlığın anlamına ilişkin soru ile metafiziğin şimdiye dek beceremediği bir soruyu gündeme getirdiğini ileri sürerek çok daha fundamental olan bir soru sorma tarzını hayata geçirdiğini düşünür. Sonuç olarak dâhil olduğumuz ve içinde bulunduğumuz anlamsal bütünlük (*Bedeutsamkeit*), her tür açıklamayı önceler. Hatta her algımızı, tecrübemizi belirleyen bu *anlamsal bütünlük* sayesinde biz, nesnelere o nesnelere olarak biliriz. O halde, şeyleri bizim için yokluktan *varlığa getiren* öge, tümüyle bu anlamsal bütünlük, yani içinde ikamet ettiğimiz Varlık anlayışdır.

Heidegger bu bakımdan soru sorma tarzımızda bir dönüşüm gerçekleştirmek ister. Var olmanın anlamına ilişkin soru bu bakımdan "bir şeyin yok olmak yerine neden *var olduğunu*" aydınlatmaya çalışarak, metafiziğin teorik açıklamasını tümüyle aşan bir *Düşünme* ileri sürer. Heidegger açısından metafiziğin başaramadığı şey tam da anlamsal bütünlüğe ilişkin bir düşünmedir. Metafizik her seferinde varolana ilişkin bir teori olarak ortaya çıktığı için bu bakımdan asla *teorileştirilemeyen* Varlığın anlamını da düşünemez. Varlığın anlamını dile getirecek bir olanak peşinde olan Heidegger için göz

önünde bulundurulmak durumunda olan husus şudur: Varlığın *mesafe alınamaz* anlamı, teorileştirilemez çünkü o zaten her tür teorinin ve sistemin dayanak aldığı *var olmanın* kendisini veren şeydir. Bu yüzden metafiziğin teorik eğilimine kıyasla Varlık, bütünüyle teori-öncesi bir tecrübe/yaşantı olarak ortaya konulmalıdır (Polt, 2005: 376). Heidegger daha 1919 yılında (yani henüz *Varlık ve Zamanı* yayımlamadan 8 yıl önce) Freiburg Üniversitesi'nde Husserl'in özel asistanlığını yaptığı sırada, Varlık sorusunun, metafiziğin her tür teorik ve sistematik yaklaşımını aştığını ileri süren bir ders verir. *Felsefe İdesi ve Dünya Görüşü Problemi* başlığını taşıyan bu derste genç Heidegger bizzat "Es gibt" (O vardır/verir) ifadesini anlaşılır kılmaya çalışır. Bir başka deyişle verilmişliğin (*gegebenheit*) nasıl mümkün olduğunu soran Heidegger, böylece Varlık sorusunu aslında ilk kez formüle etmiş olur. Verilmişlik esasen "şeylerin nasıl olup da bize verildiğini", kısaca "şeylerin nasıl var olduğunu" sormaktadır. *Es gibt* ifadesi Almancada "vermek" anlamına gelen *geben* fiilinden türemiştir. *Es gibt* böylece, "verir/vermektedir" anlamında kullanılır. Örneğin "Es gibt mir nur Schmerzen" cümlesi "O bana sadece acı verir" şeklinde tercüme edilebilir. Fakat *es gibt* ifadesi aynı zamanda bir şeyin "var olduğunu" bildiren bir anlama da sahiptir. Böylece "Es gibt ein wunderschönes Land" cümlesi "Harikulade bir ülke vardır" olarak çevrilir. Heidegger özellikle Varlık (*das Sein*) söz konusu olduğunda bu ikili anlamın aynı anda güçlü bir şekilde belirdiğini düşünür. *Es gibt Sein* ifadesi aynı anda hem "Varlık vardır" hem de "Varlık verir" anlamını taşır. Bu ikili anlam Heidegger tarafından oldukça fazla önemsenir çünkü bu ifade, verilmişliğin bizzat Varlığa ait olduğuna işaret eder. Varlık bu anlamda varolana *varlık verendir*. Bu kelime oyunuyla Heidegger Varlığın anlamını düşünebileceğimiz ve bizzat *verilmişliği* tecrübe edebileceğimiz dilsel bir zemin ortaya koymaya çalışır.

Felsefe İdesi ve Dünya Görüşü Problemi başlıklı derste Heidegger "Es gibt" ifadesi üzerinde durmak suretiyle şeylerin bize varlıksal olarak nasıl verildiğini sorgular. *Es gibt* diye bir şey var mıdır? Yani "*Varlık veren bir şey var mıdır?*" diye soran Heidegger böylece verilmişliğin kendisini araştırmak ister. Heidegger bu derste, oldukça meşhur olmuş olan "kürsü örneğini" verir. Bir ders esnasında bu örneği anlatan Heidegger, öğrencilere hitap ettiği yerin bir kürsü olarak tecrübe edildiğini ileri sürer. Hem kendisi hem de öğrenciler için bu varolan, *her şeyden* önce bir kürsüdür. Ancak hergünkü yaşantımızda kürsü olmak bakımından bize verilmiş olan bu varolan dikkatlice incelendiğinde bizi şaşırtan bir şeyle karşılaşırız. Karşımızda duran kürsüye *sorgulayıcı* bir gözle bakarsak onun aslında bir kürsü olmadığını, tam tersine onun sadece şekil verilmiş bir ahşap olduğunu görürüz. O aslında sadece orada duran bir

şeydir ve daha fazlası değildir. Peki, nasıl oluyor da orada duran şey, günlük tecrübemizde bize bir kürsü olarak verilmektedir? Kürsü nasıl var olur? Bir kürsü niye var da yok değildir? Ya da Heideggerci ifadeyi genelleştirirsek “niye her yerde varolanlar var da hiç yok?”. Bu varolanlar nasıl olup da karşımıza çıkmaktadırlar? Kısaca, varolmak ne anlama gelir?

Heidegger’e göre kendisini kürsü olarak *görünür kılan* varolan, bize bir *çevreden* hareketle *verilir*. Kürsü ancak içinde kitabın, tahtanın, dolma kalemin, öğrencinin, öğretmenin, binanın, okulun, eğitimin, kültürün, devletin de içinde bulunduğu *Çevresel Dünya*’dan (*Umwelt*) hareketle bize verilir (GA 56/57: 72; IPW). Kürsüyü bizim için var eden şey bizzat bu Çevresel Dünya’dır. Heidegger’e göre işte bu çevresellik, ilkseldir ve çok daha önemlisi her tür düşünmeden ve teoriden önce dolaysızca bulunur. Varlıksal bir karakter sergileyen bu çevresellik bir varolan karakterine sahip değildir, o bir varolan-olmayandır. Dolayısıyla onu, metafiziğin yapmaya çalıştığı gibi bir varolan olarak inceleyemeyiz. Tam tersine bir çevrede bulunmak suretiyle (ya da Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da söylediği gibi Dünya-içinde-var olmak suretiyle) şeyler, bu çevresel dünyadan hareketle bizim için karşılaşılabılır bir anlamsallığa sahip olur. Burada şeyler bizim için Çevresel Dünya vasıtasıyla anlamlı bir varolan olarak verilir. *Dünya*, şeyleri bizim için tanıdık ve bilindik hale getirir. Biz onları bir dünyaya ait olarak anlar ve biliriz. Heidegger’in ifadesi ile burada varolan her şey dünyasaldır (*weltlich*) (GA 56/57: 73; IPW). Dahası Heidegger’in garip ama vurucu ifadesi ile söyleyecek olursak “Dünya dünyalaştırır” (*Die Welt weltet*). Heidegger bu ifade ile şeylerin bizim için ancak bir *Dünya içinde* varlığa gelebileceklerini anlatmak ister. Böylece Heidegger esasen Varlığın, Dünyasal bir karakter sergilediğini de güçlü bir biçimde ima etmiş olur. Şeylerin anlamlı bir varlığa sahip olabilmesi için onlar, bizim de dâhil olduğumuz çevresel bir dünya içerisinden bize verilmelidir. Burada *Dünya*, varolanların bir toplamı şeklinde anlaşılan *realizm* veya idelerimiz toplamı şeklinde anlaşılan *idealizm* ile kavranıp özdeşleştirilemez. Dünya bu bakımdan her iki ideolojiyi de önceleyecek şekilde her zaman zaten *oradadır*. Bu anlamda Dünya belki de yegâne mutlak *a priori* öğedir. Öyle ki ancak bir Dünya-içinde *verilebilecek* ve *var olabilecek* varolanlara ilişkin bir yorum, bizi sonradan bir realizme ya da idealizme götürebilir. Dolayısıyla varolanlara ilişkin tüm metafiziksel yorumlar bu bakımdan zaten varolanları veren (*var eden*) Dünyanın Varlıksal karakterini örtük ve gizli bir şekilde varsayar.

Şimdi Heidegger’in iddiası tam da buna koşut olarak idealizmin ve realizmin hiçbir şekilde Varlığı tecrübe edemeyeceğine ilişkindir. Her teori ya da metafiziksel yaklaşım, Çevresel Dünyayanın (*umwelt*) tecrübesine kapalıdır. *Dünya* bu anlamda,

varolan bir şey gibi teorileştirilemez. O bir varolan-olmayan (*nicht-Seiende*) olarak teori-öncesidir (*vorthoretisch*). Peki, bunu nasıl anlayabiliriz? Tekrar kürsü örneğine geri dönelim. Daha önce söylemiş olduğumuz gibi çevresel dünyanın içerisinde kürsü bize dolaysız bir şekilde “kürsü olarak” verilir ve Heidegger’e göre bu *veriliş*, kürsü ile ilgili olarak ortaya çıkabilecek her şeye *önseldir*. Birdenbire Senegal’den bir kabile üyesi sınıfta belirse ve kürsüye doğru baksın; onun için, gördüğü şey kesinlikle bir *kürsü* olmayacaktır ve hatta bu *gördüğü şey* ile ne yapacağını dahi bilemeyecektir. Gördüğü şey onun için bir *anlam* ifade etmeyecektir. Şimdi Heidegger’e göre Senegal yerlisi tam da oradaki çevresel dünya içerisinde yer almadığı için kürsü ona bir kürsü olarak verilemez. Hatta o kişi için bir kürsü *yoktur*, hiç *var olmamış* ve de *varlığa gelmemiştir*. Bu durumda kürsü hiçlikten çıkıp varlığa gelemez çünkü o kişi, bir kürsüyü veren Varlık anlayışına sahip değildir ya da diğer bir deyişle, burada Senegal yerlisi ile kürsüyü kürsü olarak veren Varlık arasında bir ilişki yoktur. Tam da bu yüzden varolanlar (kürsü, öğrenci, öğretmen, okul) onun için esasen yoktur. Senegal yerlisinin sahip olduğu Varlık anlayışı, bütünüyle başka bir *verme* karakterine sahiptir. İşte bu kişi, kürsünün verildiği Çevresel Dünyaya ait olmadığı için, bu dünyada *verilen* kürsüyü de esasen algılayamaz. Tam da bu yüzden Heidegger, Varlığın her tür anlamayı öncelediğini ve belirlediğini ileri sürer. O halde Varlığın verilışı tümüyle teori-öncesi bir vuku buluştur. Varlık bu anlamda hiçbir teorinin nesnesi haline getirilemez.

Heidegger’e göre Varlık ve Çevresel Dünya bu bağlamda bütünüyle teorik araştırmanın menziline aşar. Hatta durum bununla da kalmaz, teorik araştırmanın kendisi, varolanı araştırabilmek için bizzat varolanı veren Varlığı unutmak zorunda kalır. Her tür teorik ve metafiziksel araştırma bizzat varolanı varolan olarak araştırırken bağlamı ve verilmişliğin kendisini görmezden gelmek zorundadır. Örneğin bir varolan olarak kürsüye yönelen teorik, bilimsel, metafiziksel bakış kürsüyü adeta kendi başına orada, karşımızda duran bir nesne olarak görmeye çalışır. Onu öylesine duran bir nesne olarak görebilmek için ise onun dünyasal karakteri bütünüyle dışarıda bırakılmalıdır. Çünkü eğer, Çevresel Dünya içinde bize dolaysız bir şekilde verilen kürsüyü, bu dünyadan kopararak (yani orijinal *verilmişliğini* tahrip ederek) incelemeye koyulursak, o zaman bizim için o bir kürsü olmaktan çıkar ve sadece şekil verilmiş ahşap bir nesne haline gelir. İşte metafiziğin ve her tür teorik eğilimin konu ettiği varolan, böylesi *Varlıksız* ve *dünyasız* bir karaktere sahiptir. Problem de tam bu noktada başlar. Teorik bakış söz konusu nesneyi, çevresel dünyadan kopararak onun *dünyasallığını* tahrip eder ve onun *verilmişliğini* görünmez kılar. Heidegger’in deyişi ile teorik bakış Varlıkla sahip olduğumuz köklü ilişkiyi zedeler, dahası bu ilişkinin

kurulmasını, farkında olmadan engellemeye çalışır. Teorik olanın özü bu bakımdan bir yaşamsızlaştırma (*ent-lebnis*) olarak karşımıza çıkar (GA 56/57: 90; IPW). Bu bağlamda kürsü örneğine dönecek olursak, diyebiliriz ki her türden metafiziksel teori, kürsüyü *yaşam dünyamıza* ait bir öge olarak anlamaktan imtina eder. Çünkü metafiziksel bakış, evrensel olana ulaşma çabası içerisinde varolanın bizimle sahip olduğu şahsi/yaşamasal bağı dışarıda tutmak zorundadır. Metafizik eğilimin kendisi, her tür yaşamsallığı aşan, mutlak ve ezeli-ebedi bir hakikatin peşinde koştuğu müddetçe Varlığın varolana *varlık vermesini* asla tecrübe edemez. Oysa kürsü; *anlamını* ve *varlığını* her şeyden evvel bizzat bizim yaşamımızla ilgisinde kazanır. Ancak bu yolla kürsü dolaysız bir biçimde bu yaşantının içerisinde bize verilir. İşte Heidegger'in tecrübesini elde etmek istediği öge, içinde devindiğimiz ve kendisine bir türlü mesafe alamadığımız bu dolaysızlıktır. Teorik bakışın varolanlara takılı kalan bakışı bu tecrübeye kapalı kalmak zorundadır. Teorik bakışın eğilimi, nesnelere cansız ve bizimle herhangi bir bağa sahip olmayan varolanlar olarak tasarladığı sürece Varlığın dolaysızlığının tecrübesine sahip olamaz. Her metafiziksel teorinin sonucunda insan, bir türlü ilişki kuramadığı bir takım soğuk, cansız kavramlarla/nesnelere karşı karşıya kalır. İnsanın yaşam dünyasını ve dolayısıyla Varlıksal bağını tümüyle unutan ve unutturan teorik yaklaşım onu tümüyle bir yurtsuzlaşmaya terk eder. İnsan teorik ve teknik eğilim içerisinde; hem kendisine hem dünyasında varolan nesnelere hem de bizzat bu varolanları veren Varlığa yabancılaşır. Onun yersiz-yurtsuz olmasının esas nedeni o halde etrafındaki bütün varolanların kendisinden koparılması ve yabancı kılınmasıdır. Böylece bütünüyle tecrit edilmiş bir varoluşa mahkûm edilen insan, metafiziksel eğilim içerisinde kendisini yabancı hissettiği bir dünyada yaşamak durumunda kalır. İnsan en yakınında olan ögeyi ve kendisine en dolaysız şekilde verilen anlamı hiçbir şekilde idrak edemez olur. Teorik bakışın yarattığı bu durum, en yüksek düzeyde çağımızda hissedilebilir. Teorileştirmenin ekseninde gelişen modern dünyada insan yıldızlara ulaşabilecek teknolojiye ve bilimsel teorilere sahiptir, ancak diğer taraftan henüz kendi varlığına ulaşacak tecrübeyi edinmekten yoksundur. Bu yüzden insan yeryüzünde, kendisine en uzak ve yabancı varolan olarak ikamet etmektedir. Onun varlıksal bağlamı teorik bakışın içerisinde tümüyle eriyip gitmektedir.

Denilebilir ki, Heidegger'in gözünde metafizik, diğer tüm teorik faaliyetlere benzer şekilde insanın Varlıkla sahip olduğu bağı hiçbir şekilde yerine getiremez. Varlığı düşünemeyen dolayısıyla varolanın *verilmişliğini* de düşünemeyen metafizik, her defasında varolanı izole edilmiş bir nesne olarak kavramak suretiyle onun dünyasal *verilmişliğini* görmezden gelir. Heidegger'e göre metafiziğin, Varlığı düşünememesinin

diğer bir temel sebebi de hiçlik meselesinde ortaya çıkar. Varolanın niye var olduğunu anlamlandıramayan metafizik aslında onun hiçliğini de hiçbir şekilde kavrayamaz. Oysa Heidegger, Varlığın tam da bir hiçlik içerisinde verildiğini sıklıkla dile getirir. Dolayısıyla Hiçin kendisi doğrudan varolanın *verilmişliği* ile ilgilidir. Ne teorik eğilim ne de metafizik, Hiçe yönelik bir araştırma yürütecek gücü kendisinde barındırır. Heidegger'e göre metafizik ile teorik bakış, daima varolana takılı kaldığı için bir varolan-olmayan *Hiç* hakkında bir şey söyleme kabiliyetine sahip olamaz. Oysa Heidegger'e göre Hiçe ilişkin uygun bir tecrübeye sahip olmadan ne Varlığı ne de Varlığın verdiği varolanı anlayabiliriz. Bu noktada Heidegger açık bir şekilde, Hiç ile Varlık arasındaki ilişkinin düşünülmesi için bir çağrıda bulunur.

2.2. HIÇ

Varlıktan anlaşılan şey katı bir mevcudiyet olduğu sürece, Hiçin (*das Nichts*) de tam tersine mutlak bir namevcudiyet olarak kavranması kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu bakış açısında, Varlık ve Hiç; birbirini dışlayan, zıt ve kesinlikle bir bağlantıya sahip olmayan karşıt kavramlar olarak karşımıza çıkarlar. Oysa bu, tam da Heidegger'in kaçınmak istediği düalist bir tutumdur. Onun gözünde Varlık ve Hiç birbirine aittir (GA 9: 120; WM), ne var ki özellikle varolana ve onun araştırılmasına kendisini sıkı sıkıya bağlayan metafizik, böylece Varlığı unuttuğu kadar esasen Hiçliği de unutmuştur. Varlık (ya da metafizik gelenek içerisinde konuşacak olursak varolana ilişkin temellendirici açıklama) her seferinde Hiçliğin üzerinde kazanılan bir zafer gibi ortaya çıkarken, "Hiç" de kesinlikle kaçınılması gereken, bütünüyle olumsuz bir hal olarak kendisini gösterir. Dahası felsefe tarihi, bu bakımdan Hiçliğin alt edilmesi ve varlığın temellendirilmesinin tarihi haline gelir. Platon'dan beri her filozofun gayesi *her zaman* var olacak olan, ezeli-ebedi, değişmez, zorunlu, mutlak varlığı ileri sürmek ve böylece her tür *hiçlik* ögesini dışarıda bırakmaktır. Bu bakımdan felsefi etkinlik hiçliği düşünmek şöyle dursun onu ağzına almayı bile istemez. Hiçlik her daim kaçınılmak zorunda olunan bir öge olarak her seferinde arka plana itilir ve ona ilişkin her tür soruşturmada daha başlamadan bile vazgeçilir. Heidegger'in de dile getirdiği gibi Hiç, bütünüyle bir hiç olan olarak (kısaca *var olmayan* bir şey olarak) üzerine düşünülemez ilan edilmiştir. Ne mantık ne bilim ne de onların temelinde yer alan felsefe ile metafizik Hiç hakkında konuşabilir. Çünkü tüm bu edimler temel olarak bütünüyle sadece varolan olarak varolana yönelmişlerdir (GA 9: 106; WM). Gerçekten de *olmayan* bir şey hakkında ne araştırma yapılabilir ne de herhangi bir söz söylenebilir. En azından mantık, felsefe ve bilim

şimdiye kadar bunun böyle olduğunu söylemiştir. Düşünme hep *bir şeyin* düşünmesi olduğuna göre Hiç hakkında düşünmek ve onu nesneleştirmek, Hiçi *bir şey* haline getirir ve böylece düşünme bu noktada kendi kendini nesnesinden eder (Wisser, 2009: 66). Kısaca Hiç hakkındaki her soruşturma, başlangıçtan itibaren kendi ile çelişik olan bir düşünme tarzı olarak ileri sürülür. Metafiziği de kökten bir şekilde belirleyen mantıkçı düşünme, sadece varolanlar ile iş görebilir ve Hiç, bu düşünüm tarafından varolanın *zıddı* olarak varolanın tümünden bir *değillenmesi* şeklinde ortaya konulduğundan, Hiç kesin bir şekilde araştırılmaz ve üzerine söz söylenemez ilan edilir. Sadece varolan ile iş görebilen geleneksel düşünme biçimi o halde Hiç hakkında hiçbir şey söyleyemez. Neticede Hiç, tıpkı Varlık gibi sorgulanmadan terk edilir. Aslında Heidegger açısından bu iki durum yakından ve özlü bir şekilde birbirine bağlıdır. Varlık ve Hiç birbirinden ayrı ve izole bir şekilde düşünüldüğü sürece ne Varlığa ne de Hiçe ilişkin bir aydınlanma sağlanabilir. Çok daha önemlisi, felsefe tarihi boyunca Varlığa ilişkin uygun bir kavrayış sergilenmediği ve her seferinde ontolojik ayırım unutulurak Varlık bir varolan zannedildiği için, Hiçin kendisi de özlü bir şekilde düşünülemediği.

Heidegger Hiçe ilişkin bir soruşturmanın önemine inanır çünkü Hiçe ilişkin özlü bir Düşünme bizim için, varolana takılıp kalan geleneksel *mantıksal akıl yürütmeden* bir kurtuluş olanağını içerir. Böylece Hiç, varolandan bütünüyle *başka olan* Varlığın tecrübesine bizi açık hale getirebilir. Hiç, bir varolan-olmayan (*nicht Seiende*) olarak Heidegger için varolandan tümüyle başka olan Varlığı tecrübe etmek açısından son derece önemli bir öge haline gelir. O halde Heidegger esasen varolana takılıp kalan metafiziksel düşünmeyi aşmak için Hiçe ilişkin bir düşünme ortaya koymaya çalışır. Hiçin tecrübesi bu anlamda Varlığa giden bir olanağı temsil eder. Ama bu aynı zamanda bir aracılık etmekten çok daha fazlasıdır, çünkü neticede Hiç ve Varlık birbirine aittir. Tam da bu yüzden Heidegger Varlığa ilişkin soruyu “Neden hep varolan var da *Hiç* yok” biçiminde formüle ederek Hiçi, Varlık sorusuna köklü bir biçimde dâhil eder. Hiç böylece, varolanlar ile Varlık arasındaki ontolojik ayırımın görünür kılınması adına incelenmesi gereken bir tecrübe haline gelir. Eğer biz varolandan başka olan Hiçi tecrübe edebilirsek ve onun anlamına ilişkin bir açıklık sağlayabilirsek, oradan Varlığın aydınlanmasına ulaşabileceğimiz bir patikaya adım atabiliriz.

Peki, Hiç nasıl mevzubahis edilebilir? Açıktır ki onu *varolanın* zıddı tarzında saf bir *yokolan* olarak kavramak mümkün değildir. Nesneleştirici düşünme Hiçi düşünemez çünkü zaten ortada nesneleştirilecek *bir şey* yoktur. Metafiziksel eğilim ve bu eğilimden doğan bilimler Hiçi böylece kendi kaderine terk eder. Oysa Heidegger’e göre Hiç, kaderine terk edilmeyecek kadar önemlidir. Çünkü Düşünmenin bütün meselesi

“Varolanın neden var olduğunu ve Hiçin olmadığını anlamaktır”. Dahası metafizik her ne kadar Hiç ile ilgilenmiyormuş gibi görünse de, varolan bizzat Hiçten çıkarak bizim için karşılaşılabılır hale gelebildiği için Hiç, metafiziğin konusu olabilmektedir. Dolayısıyla metafizik farkında olmasa da Hiç ile köklü bir şekilde ilgilidir. Varolan tam da Hiç olmadığı için bir metafiziksel açıklama nesnesi haline gelir. O halde varolanın *verilmişliğini* anlamlandırabilmek için, yani Varlığın anlamını aydınlatabilmek için Hiçin tecrübesine sahip olmak gerekir. Heidegger’e göre biz ancak bir şeylerin nasıl Hiçlikten çıkıp bize *verildiklerini* tecrübe edersek Varlığı aydınlatabiliriz. O halde Hiçle karşılaşmak Varlığın aydınlatılması için kaçınılmazdır. Hiç tam da bu anlamda Varlığın peşesidir.

Heidegger, “Metafizik Nedir?” başlıklı konuşmasında Hiçin tecrübesini elde edebileceğimiz bir haletiruhiye (*Stimmung*) olarak *endişeye* (*Angst*) işaret eder. Ona göre *endişe* Hiçi açığa çıkartır. Heidegger’e göre Dasein, Dünya-içindeki-varolması esnasında kendisini bazı anlarda güçlü bir endişe durumu içerisinde bulur. Basit bir korkudan farklı olarak endişenin sebebi ilk olarak belirsizdir. Kısacası, endişe somut bir nesneden, varolandan duyulan bir korku değildir. Ancak endişenin belirsiz oluşu onun gerçekliğini ve varoluşunu ortadan kaldırmaz. Tam da bu belirsizlik ve onun hakkında konuşamaz oluşumuz endişeyi bir endişe olarak ortaya çıkarır. Dasein’i endişe içine sürükleyen öge, Dasein’in bir Dünya içinde ikamet ediyor oluşudur. Heidegger’in deyişi ile endişe bizzat *Dünyanın bütününden* (Çevreleyen Dünya anlamında) kaynaklanır, yani Dasein’in Dünya-içindeki-varoluşu endişenin kökeninde yer alır (GA 2: 247; SZ). Bizi endişeye sevk eden şey o halde şu ya da bu varolan değil, fakat Dünyanın bütünüdür. Endişenin ortaya çıkardığı şey de zaten *Dünyanın* kendisidir. Tam da bu yüzden Heidegger bizzat endişenin işaret ettiği *kaygının* (*Sorge*), Dasein’in asli Varlığı olduğunu söyleyecektir. Bu, Dasein’in Dünya ile ilişkisinin kaygı ögesi ile tesis edildiğini ima eder. Dolayısıyla kaygıya işaret eden endişe, Dasein’in Dünya-içindeki-varoluşuna ait bir öge olarak her zaman oradadır, fakat çok ender zamanlarda ortaya çıkar. Peki, endişe anında olup biten nedir?

Heidegger’e göre endişe anında kişi bütünüyle tekinsiz (*unheimlich*) hale gelir. Bu tekinsizlik içerisinde her şey, tüm varolanlar, Dünyanın bütünü ve bizzat kendimiz bir kayıtsızlık içerisine batarız. Heidegger’e göre böyle anlarda artık varolanlar bize bir şey *ifade etmez*. Onlar artık bizimle *konuşmaz* ve bize bir şey *söylemez*. Varolanın kendisi artık bizim için bir anlama sahip olmayı bırakır. İçerisinde olağan ve rahat bir biçimde yaşadığımız *Dünya* ellerimizin arasından kayıp gitmiştir. Endişe anında artık biz bu dünyaya ait değilizdir. Çünkü bu dünyada bir anlam kazanan varolanlar bize bir

şey ifade etmez hale gelir. Ancak bu, varolanın tümünden yok olup gitmesi demek değildir, varolan hala *oradadır* ancak bizim için artık bir anlamı yoktur. Dünya, endişe anında Dasein için artık eski anlamına sahip değildir, çünkü Dünya kendisini ona ilk kez yabancı bir şey olarak göstermiştir. Zaten, tekinsiz kelimesinin Almanca karşılığı olan *unheimlich* kelimesi kelimesine çevrildiğinde “evsiz olma” “yersiz-yurtsuz olma” anlamına gelir. Endişe anında kişinin Dünya ile yani varolanın bütünü ile ilişkisi kopar ve kişi artık kendisini eskiden olduğu gibi Dünya-içinde evinde hissetmez. Her yer ona “yabancı” gelir. Heidegger’in benzetmesi ile konuşacak olursak, endişe anında varolanın tümü raydan çıkar ve biz bir tekinsizliğe gömülürüz. Varolanın raydan çıkması esnasında içimizi kaplayan şey işte bu Hiçtir (GA 9: 112; WM). Endişe anında Hiç, üzerimize gelir, bize adeta baskı uygular ve her türlü “vardır” ifadesi kaybolur. Hiç içerisinde anlamını kaybeden varolanın bütünü bizi sıkıştırır. Şeyler hala oradadır ama bizim için *var* değildirler. Hiç bütünüyle onların anlamını yutmuş ve her şey bir kayıtsızlığa gömülmüştür. Dünyamız bu bakımdan tepe taklak olur ve hiçbir sorumuza cevap alamaz hale geliriz. Heidegger’e göre endişe anında Hiç bütünüyle kendisini duyurur ve bizi tamamen ele geçirecek varolanın raydan çıkmasına yol açar.

Şimdi görüldüğü üzere Heidegger açısından Hiç, metafizik tarihinde genel olarak yorumlandığı gibi, varolanın mutlak bir fiziksel ve tinsel yok oluşu anlamına gelmez. Hiç mutlak yokluk olarak anlaşılabilir, tıpkı Varlığın mutlak ve ezeli bir mevcudiyet olarak anlaşılacağı gibi. Hiç bu bakımdan sadece varolanın *verilmişliğinin* geri çekilmesidir. Varolan, *bir şey* olarak hala oradadır ancak artık bize *verili* değildir. Hiç o halde, *verilmişliğin* ve *anlamın* varolandan alınması olarak yorumlanabilir. Bir yaşantı olarak endişede açığa çıkan Hiç, en basit şekilde yaşamın bir bütün olarak anlamını yitirmesi olarak anlaşılabilir. Heidegger’in “Metafizik Nedir?” konuşmasında kullandığı “varolanın bir bütün olarak raydan çıkması” (*engleitende Seiende im Ganzen*) ifadesi esasında Hiç anlatan güzel bir benzetmedir (GA 9: 112; WM). Varolanla hergünkü ilişkimiz genellikle sorunsuz bir şekilde süregitmektedir. Biz tanıdık ve aşına olduğumuz bir *Dünya* içerisinde ikamet etmekteyiz. Varolanın bütünü bu bakımdan rayın üzerinde giden bir tren gibi sorunsuz bir şekilde bizimle ilgisinde sürüp gitmektedir. Yaşamın kendisi bizim için adeta ray üzerinde yol alan bir tren gibi akıp gitmektedir. Olağan yaşantı içerisinde herhangi bir sıkıntıya mahal vermeden yaşayıp giden ve rahat bir biçimde kamuya katılan Dasein, birdenbire içerisinde düştüğü endişe durumunda varolanla ilişkisinin sekteye uğradığını duyumsar. Çünkü Heidegger’in deyişi ile endişe içinde varolanların *var olmaklığı* zayıflar ve sarsılır. Böylece sorunsuz bir şekilde adeta rayların üzerinde giden varolanlar ile ilişkimiz

bütünüyle tepe taklak olur ve varolanlar bizimle birlikte raydan çıkar. Diğer bir deyişle Dasein Dünya-içindeki-varoluşunun altüst olduğunu tecrübe eder. Dasein'in yaşadığı bu sarsıntı adeta onun varolanlar ile ilişkisini geçici bir süre için de olsa ortadan kaldırır ve kişi kendisini endişe içinde Hiçliğin ortasında bulur. Varolanın tümünden raydan çıkması ile birlikte güçlü bir kayıtsızlık ve ilgisizlik kendisini duyurur. Öyle ki varolan bir bütün olarak artık bir anlam ifade etmez olur. Karşı karşıya kaldığımız şey bir Hiçtir.

Fakat Dasein'in endişe içerisindeyken tecrübe ettiği bu Hiç, bir nesne değildir. O kavranan bir şey de değildir. Bu anlamda Hiç, nesneleştirilip kavramsallaştırılabilecek bir varolan olarak anlaşılabilir. Varolanlar karşısındaki şaşkınlığımızın adı olarak Hiç bu anlamda Varlıktan tümüyle ayrı bir şey olarak düşünülemez. O halde Hiç, varolanların toptan yok olması ile tecrübe edilmez. Ama diğer taraftan Hiç, işte yine de bir *varolan-olmayan* olarak kendisini duyurur. Bu durumda Hiç ile nerede rast geliriz? Hiçle Heidegger'e göre, ancak varolanlar ile birlikte (*in eins mit dem Seienden*) karşılaşırız (GA 9: 113; WM). Hiçin tecrübesini bize veren endişe; varolan yok olup gittiğinde değil, fakat *anlamını* ve *verilmişliğini* kaybettiğinde ortaya çıkar. Dolayısıyla Hiç, Dasein için varolanlar ile birlikte vuku bulur. Demek ki endişenin bizi karşı karşıya bıraktığı Hiç, varolanın toptan ve bütün olarak değillenmesi değildir. Tam tersine o varolanda olup biten bir şeydir. Bir başka deyişle Hiç, *bizimle ilgisinde* varolanın *bizimle birlikte* dönüşmesidir. Hiç içerisinde varolan bize artık bütünüyle farklı bir şey olarak görünür. Heidegger'in deyişi ile Hiçin kendisi hiçleştirir (*Das Nichts selbst nichtet*) (GA 9: 114; WM). Bu ifade, esasında Heidegger'in sıklıkla kullanmış olduğu "O Varlıktır/varlık verir" (*Es gibt Sein*) cümlesine benzer. Heidegger bu kelime oyunu aslında "Varlık, *varlık verendir*" diyerek, varolanın vermişliğinin bütünüyle Varlığa bağlı olduğunu vurgulamak ister. İnsanın dünyasına dâhil olan her şey, Varlık tarafından bir varolan olarak ona verilmiştir. Bir şeylerin bizim için aşına, bilindik, anlamlı ve karşılaşılabılır olmasını sağlayan o halde bizzat Varlığın kendisidir. Biz ancak Varlığın açıklığında varolanlar ile karşılaşırız ve onlar ancak yine Varlık içerisinde bizim için bir anlama sahip olurlar. Bu anlamda Varlık *varlaştırır*.

Dolayısıyla Heidegger Hiç, *hiçleştirir* dediğinde, varolanın tamamen ortadan kaldırılmasını ve bir *yokolana* dönüşmesini değil, fakat varolanın *verilmişliğinin* askıya alınmasını ifade eder. Endişe içerisinde Hiç açığa çıktığında, Hiçin hiçleştirdiğini görürüz. Hiç varolanları hiçleştirir, yani onlardan vermişliklerini söküp alır ve varolan tümüyle sözsüz kalır. Hiç içerisinde tüm dayanaklarını kaybeden Dasein için varolan adeta kırılğan ve savunmasız hale gelir. Kısacası varolanın tümü raydan çıkar. Peki, hiçleştiren Hiç bunu nasıl yapar?

“Endişede, ...dan/den geri çekilme vardır; elbette bu artık bir kaçış değil, fakat yasaklanmış bir sessizliktir. İşte budan/den geri çekilmenin kaynağı Hiçtir. Hiç, kendine doğru çekmez, fakat o özsel olarak iticidir. İşte bu kendinden itme, böylesi bir itiş olarak, batıp gitmekte olan varolanın bütüne ilişkin bir raydan çıkmaya müsaade eden işarettir. Raydan çıkan varolanın bütününe yönelik bu itici işaret edişinin tamamı -ki bu, endişe içerisinde Dasein’ı sıkıştıran bir Hiç olarak işaret edıştır- Hiçin özüdür: Yani hiçleştirme (nichtung). Bu, ne varolanın yok edilmesidir ne de bir değillemeden kaynaklanır. Hiçleştirme bir yok etme ve değilleme olarak da hesap edilemez. Hiçin kendisi hiçleştirir” (GA 9: 114; WM).

Heidegger’in ifadesi ile bizler endişe anında, arasında bulunduğumuz ve her gün karşılaştığımız varolanlardan geri çekiliriz. İşte bu geri çekilişin kaynağı Hiçtir. Hiç bu geri çekilme içerisinde hiçleştirir ve varolanı bir bütün olarak raydan çıkarır. Buradaki geri çekilme bizatihi varlıksal bağlamdan ve anlamdan bir geri çekilmedir. Öyle ki varolanlar her seferinde bizim içim sahip oldukları anlama ve bağlama artık sahip olmazlar. Heidegger’in deyişi ile varolan tümünden batıp gider. Burada batıp gidenin ne olduğunu anlamak için olağan yaşantıda varolanlarla sahip olduğumuz ilişkiyi ortaya koymak gerekir. Şimdi daha önce de belirtildiği üzere Çevresel Dünya (*Umwelt*), varolanları, doğrudan yaşamımıza dâhil etmek suretiyle *varlaştırır*. Diğer bir deyişle bu süreçte varolanlar bize, biz de varolanlara ait kılınıyoruz. Zaten varolanlarla bir karşılaşma ve bir ortak Dünyayı paylaşma ancak bu şekilde vuku bulabilir. Bu da esasen bir dikkat çekmezlik içerisinde gerçekleşir. Kısaca hergünlük yaşantımızda varolanlara *varlık veren* ve onlara bir anlam sağlayan Varlık, çoğu zaman farkında olmadığımız bir sessizlik içerisinde hüküm sürer. Öyle ki biz her gün *yatağımızdan* kalkar, *kahvaltımızı* eder, *arabamıza* biner, *işyerimizdeki masanın* başına oturur ve kazanmayı amaçladığımız *para* için çalışırız. Bu süre içerisinde çevremize ve yaşamımıza dâhil olan tüm bu varolanlar ile adeta kopmaz bir anlamlı/ilgili ilişkiselliğe sahip oluruz. Kısaca her şey bir *mesafesizlik (Abstandlosigkeit)* dâhilinde bizzat bize ait kılınır. Kendi varlığımız, bu hergünlük yaşantı içerisinde karşılaştığımız varolanların var olmağından *ontik* anlamda farklı gibi görünse de esasen *ontolojik* anlamda onlarla ayrılmaz bir birliğe sahiptir. Biz Heidegger’e göre adeta bu ilişkisellik ağı içerisinde kendimizi yitiririz ve bu ontolojik ağa ilişkin neredeyse hiçbir farkındalık sergilemeden Dünya-içinde-varolamaya devam ederiz. Sonsuz sayıdaki farklı varolanların arasında bu sıkıntısız ve sorunsuz var olma halimiz, daima geri planda gizli bir şekilde hüküm süren bu ontolojik mesafesizlik, yani Varlık tarafından açıklanabilir.

İşte endişenin açığa çıkardığı Hiç, tam da içinde kaybolduğumuz ve idrak alanımızdan her seferinde kurtulan ilişkisellik ağını (yani varolanı bize veren Varlıksal bağlamı) bizim için tecrübe edilir hale getirir. Bunu da, bizi varolanın bütününden (çevresel dünyadan) *dışarıya doğru* iterek yapar. Kısaca Hiç, bir bütün olarak

varolanlara ilişkin bu sorgusuz sualsiz *dâhil* oluşumuzu sekteye uğratar. Bizi varolanın bütününden ve ona *dâhil* oluşumuzdan iter. Tekinsiz bir ruh haline sebep olan şey bizzat Hiçleştiren bu itıştır. Bir başka deyişle Hiçleştiren Hiç, varolanın bütününden geri çekilmemizi sağlamak için bizi iter. Bu itme esnasında varolanın bütünü, raydan çıkarak bizimle sahip olduğu bağı yitirir. Hiç hiçleştirmek suretiyle, normalde anlamsal bir mesafesizlik içerisinde bulunduğumuz Varolanın bütünü ile adeta *aramızı açar*. Hiç, bizi varolanın bütününden ittikçe, hiçleştirir ve böylece varolanın bütünü ile aramıza bir *mesafe girer*. Böylece kısa bir süre için varolanlar bize ayrı ve yabancı şeyler olarak görünür. Artık belki de ilk kez varolanın bütünü ötesine geçmek durumunda kalan Dasein şaşkınlık ve de aslında bir tekinsizlik hali içerisinde varolan olarak varolanın karşısına çıkar ve şunu fark eder: O varolandır ve Hiç değildir (GA 9: 114; WM). Buradaki Hiç öylesine eklenmiş bir sözcük değil, fakat Heidegger'in dediği gibi bizzat varolanın Dasein için olanaklı kılınmasıdır. Dasein Hiçin tecrübesi içerisinde; bağlamdan, çevresel dünyadan koparılmış ve dolayısıyla ilgili anlamsallığını kaybetmiş olan varolanla karşı karşıya kalır. Anlamını ve bir şeylere işaret edişini yitiren varolan, Dasein için şaşkınlık verici tekinsiz bir öğeye dönüşür. Varolan nasıl böyle olabildi? Ona daha önce anlamını veren, onu benim dünyama *dâhil* eden ve benim için karşılaşılabılır kılan neydi? Görüldüğü üzere bu sorular doğrudan Varlığın anlamı ile ilgilidir. İşte Dasein Heidegger'e göre sadece Hiçin tecrübesi içerisinde Varlığa ilişkin soruya yönelme fırsatı yakalar. Sadece Hiçin tecrübesi Dasein'a "neden varolan var da Hiç yok?" diye sordurtabilir. Böylece Dasein aslında hergünlük içerisinde fark edemediği varolanın verilmişliğini Hiçin tecrübesi içerisinde duyumsama fırsatı yakalamış olur. Günlük yaşantıda varolanların verilmişliğini duyumsayamayan fakat sadece onları öylece farkında olmadan kabul eden Dasein Hiç tecrübesinde, ilk kez bu *verilmişliği* deneyimler. Verilmişliğin, Hiçin tecrübesi ile birlikte geriye çekilmesi, bu verilmişliğin Dasein için görünüşe gelmesine yol açar. Dasein Hiç içerisinde, kaybettiği şeyi idrak eder: Varolanın *verilmişliğini*, yani Varlığı. O halde Hiç, özlü bir şekilde Varlığa aittir. Hiçin tecrübesi bizi Varlıkla karşı karşıya getirir. Endişe içerisinde Hiçin tecrübesine varan Dasein, böylece belki de ilk kez varolanı bir varolan olarak deneyimler. Kendisine verili olan varolanların, endişe anında verilmişliklerini/anlamalarını kaybettiklerini duyumsayan Dasein, varolandan geri çekilmek suretiyle onu artık belli bir mesafeden *karşısında* görür. Bir bütün olarak varolanın ötesine geçmek tam da bu manaya gelir. Hiçin tecrübesi içerisinde Dasein artık hergünlük meşguliyeti içerisinde varolanın anlamsallığına takılıp kalmaz tam tersine bu anlamın ötesine geçer. Çünkü varolan artık o endişe anında ona ait kılınmış değildir.

Heidegger'e göre Hiç içinde varolan kayıtsız bir yabancılıkla Dasein'ı adeta sıkıştırır. Burada esasen Dasein'ı sıkıştıran varolanın Hiç tarafından hiçleştirilmesidir. Varolan orada durmaktadır ve fakat Dasein onunla ne yapacağını bilemez haldedir. Karşısında durduğu bu varolan artık Dasein için bir anlama sahip değildir. Bu haleti ruhiye içerisinde Dasein günlük hayatta karşılaştığı varolanları (ve esasında varolanın bütünü) artık yitirilen ya da yitirilebilecek olan anlamsal öğeler olarak tecrübe eder. Orada karşısında duran varolan (ve aslında varolanın tamamı) artık Dasein'a bir şey ifade etmese de, bir zamanlar Dasein, varolan ile pek ala her gün karşılaşmakta ve mesafesiz bir anlamsal bağlam içerisinde onunla bir dünyayı paylaşmaktaydı. Endişe anında bastırılan Hiç tecrübesinde, varolanın tamamı bu kayıtsızlık içerisinde Dasein için bir zamanlar sahip olduğu anlamı yitirip gider. Dasein için varolanın tümü artık yitirilebilecek bir şeye dönüşür. Her tür zorunluluk, mutlaklık, evrensellik kaybolup gider. Varolanın raydan çıkması bundan başka bir şey değildir. Eğer bu anlamsal bağlam, endişe anında çökebiliyorsa ve Hiç hiçleştirme içerisinde varolanı tümünden raydan çıkarabiliyorsa, o halde bu varolan daha en başından itibaren pek ala bizim için var olmayabilirdi. Peki, o halde varolan neden var? Dahası, niçin varolan var da Hiç yok? İşte Varlığa ilişkin bu soru en güçlü bir biçimde ilk kez Dasein için, *varolan* kendi verilmişliğini kaybettiğinde (yani Hiç içerisinde sarsıldığında ve kırılğan hale geldiğinde) sorulabilir hale gelir. Yitirdiği şey, Dasein'ı bu yitirileni sorgulamaya götürür. Görüldüğü üzere Hiçin tecrübesi bizi gerisingeri Varlığa ilişkin soruya gönderir. Hiç, böylece varolanın verildiği Varlığı gündeme getiren bir tecrübeye dönüşür. Hiç tarafından Varolanın karşısına çıkarılan Dasein bir bütün olarak varolanın *kayıp gidici* verilmişliğini tecrübe eder. Pamuk ipliğine bağlı var olma halini duyumsayan Dasein, tüm bunların anlamına ilişkin soruya geri götürülür: Tüm bunlar *niçin* var?

İşte Heidegger'e göre bu "*niçin*"in kökeninde Hiç yer almaktadır (GA 9: 121; WM). Olağan hayatta anlamların nesnelere sıkı sıkıya bağlı olduğunu düşünen ve öyle eyleyen Dasein, endişe içerisinde varolanların kırılğanlığını, olumsuzluğunu ve de geçiciliğini tecrübe eder. İşte "*niçin*?" tarzındaki bir soru esasen "*niçin* her şeyin bize verildiği şekliyle var olduğunu ve başka türlü olmadığını" sorar ki, nihayetinde metafizik ve bilimin kendisi de doğrudan bu tarz bir sorgulama ile mümkün olur. İşte bu "*niçin*"i gündeme getiren Hiç ve onun hiçleştirmesidir. Dolayısıyla Heidegger'e göre, her türlü metafiziksel, felsefi ve bilimsel sorgulama bizzat Hiçin hiçleştirmesinde köklenir. Hiçin tecrübesi içerisinde *Var* olmanın kendisi *zorunlu* bir şey olmaktan çıkar ve bir *olanak* olarak görünmeye başlar. Tam da bu *olanak*, Varlığa ilişkin soruyu gündeme taşır: "*Niçin* hep varolanlar var da Hiç yok?". O halde Hiç, Varlığın tersi ve zıddı olmak şöyle

dursun tam tersine onun özüne aittir. Hiçe ilişkin bir tecrübe vuku bulmadan bir Varlıktan, ya da varolanların bize verilmesinden bahsetmek mümkün değildir. Varlığın açığa çıkışı insana bağlıysa, insan da Varlığa ilişkin açıklığı ancak Hiçin tecrübesi içerisinde edinebiliyorsa; o halde Hiçi Varlıktan bütünüyle ayrı düşünmek hiçbir şekilde söz konusu olmaz. Bu bakımdan felsefi ve metafiziksel araştırmaya da temelini veren şey doğrudan Hiçin tecrübesi olmak durumundadır. Bu tecrübeye erişmeden ne varolanlar gerçek anlamda bizim için karşılaşılabılır olur ne de Varlık sorusu hakiki manada ileri sürülebilir. Tam da zaten bu yüzden çoğu zaman farkında olmasa dahi Dasein'in kendisi, Heidegger'e göre özsel olarak Hiçin içine bırakılmıştır (GA 9: 115; WM).

Bu, Dasein'in Dasein olarak kendisiyle, varolanlarla ve Varlıkla ilişkisinin ancak Hiç içine bırakılma ile mümkün olabileceğini ima eder. Dasein ancak Hiç içerisinde bırakıldığı için bir takım seçimlerde bulunabilir, kararlar alabilir ve Varlığın aydınlanması için harekete geçebilir. Yine ancak Hiçin içerisinde bırakıldığı için Dasein, bu durumun üstünü örtmeyi ve Hiçi görmezden gelmeyi seçebilir. Dahası Hiçin içine bırakılma, varolanın tümünden ötesine geçmek anlamına gelir. Hiç tam da bu yüzden Dasein için bir aşıştır (*die Transzendenz*). "Varolanın neden *var* olduğunu ve *Hiç* olmadığını" anlamak, ancak varolanın ötesine geçen ve böylece bizzat *verilmişliği* tecrübe eden *aşış* ile mümkündür. Çok daha önemlisi bu aşışın kendisi olarak Dasein; Hiçin, her şeyi bir *olanağa* ve *tasarıya* dönüştürdüğünü idrak eder.

Böylece Dasein kendi olma halini ve özgürlük fikrini de tümüyle Hiçe borçludur. Hiç, bir aşış olarak kendi ile ilgisinde Dasein için varolanlarla bizzat karşı karşıya gelmeyi mümkün kılar. Bu, Varlığın düşünmesi olması için Heidegger tarafından ileri sürülen özlü düşünmenin gerçekleştirilmek durumunda olduğu bir aşıştır. Eğer felsefe adına yeni bir başlangıç ileri sürülecekse, bu yeni felsefe; varolanı *aşan* Hiçin ve Varlığın birbirine ait oluşunu göstermek durumundadır. İnsan Heidegger'e göre Varlığın sözünü dile getirebilmek için Hiçin içine bırakılmıştır, çünkü varolanlar ancak bir Hiç (olanak) içerisinde Varlık kazanabilirler. Böylece Hiçin hiçleştirilmesi bir *olanak* olarak, varolanların verilmesinin koşulunu meydana getirir. Hiç, bir bütün olarak varolanın tamamen *başka türlü olma* olanağını meydana getirir. Hiçin tecrübesi olmaksızın Dasein varolanların niçin "oldukları gibi olduklarını" anlayacak imkândan yoksun kalır.

Hiçin tecrübesi ile bir bütün olarak varolanın ötesine geçen Dasein böylece bizzat verilmişliğin mümkün kılındığı Varlığın açıklığını aydınlayabilir. Neticede sadece Hiçin hiçleştirilmesi Dasein'i bir "olanak varlığı" olarak kurar. Sadece Hiç Dasein'a

olanaklarını gösterebilir böylece ve her şeye varlık veren Varlığı bize açık hale getirebilir. Gerçi Heidegger'e göre Dasein kendisini varolanlar ile hergünlük içerisinde bir meşguliyete kaptırdığı sürece Hiçin tecrübesine kapalı kalır. Ancak bu, Hiçin sürekli olarak hiçleştirdiği gerçeğini ortadan kaldırmaz. Endişenin bu bakımdan gerçekleştirdiği şey, sadece gizli olarak bize hükmeden Hiçin açığa çıkarılmasıdır. Neticede Hiçin, köklü bir biçimde Varlığa ait olduğunu gösteren Heidegger aynı şekilde metafizik tarihi boyunca birçok yanlış anlamaya kurban gitmiş olan hakikat kavramını ele alır.

2.3. HAKİKAT (*ALETHEIA*)

Hiç, görüldüğü üzere Varlık sorusu ile ilgili olarak vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Ancak Heidegger'e göre hakikat de (*Wahrheit*) en az Hiç kadar ve hatta belki de Hiçten daha fazla bir şekilde Varlığı anlamak açısından önemli bir kavramdır. Hakikat doğrudan Varlığın açıklığına verilen Heideggerci bir ifade olarak Varlık meselesinin aydınlatılması noktasında kilit bir öge haline gelir. Özellikle Heidegger'in sürekli bir şekilde Varlığın hakikatinden bahsediyor olması, hakikati Varlığın vazgeçilmez bir unsuru haline getirir. Heidegger aslında felsefenin şimdiye dek hakikat ile sahip olduğu ilişkiyi dönüştürmek ister. Çünkü tıpkı Hiç meselesinde olduğu gibi hakikate ilişkin istem de, metafizik tarihi boyunca Varlığı aydınlatmak yerine sürekli olarak unutulmasına hizmet eden bir eyleme dönüşmüş haldedir. Hakikat, metafizik tarihi boyunca bu bağlamda Varlığın hakikati olarak değil, fakat varolanlara ait bir özellik olarak anlaşılmıştır. Bu bakımdan felsefenin esas gayesi olan hakikatin ele geçirilmesi her zaman bütünüyle varolanlar ile ilgili olan bilgisel bir faaliyet olmuştur. Hakikat o halde, metafizik geleneği boyunca kendisini hep bir *varolanın hakikati* olarak göstermiştir. Metafizik Platon'dan beri, varolanlarda değişmeyen, her türlü oluşa direnen *özü* ortaya koymaya çalışmış ve buna da *en üst ve en genel hakikat* adını vermiştir. Felsefe işte hep bu hakikat ülküsün peşinden gitmiş ve varolanı bu ülkü içerisinde açıklamaya çalışmıştır. Dolayısıyla bir hakikat araştırması adını alan felsefe, kendisini hep varolanların hakikati ile meşgul etmiş ve bu bağlamda her zaman *en yetkin, en üst, değişmeyen ve zorunlu hakikatin peşinde* olmuştur. Zaten yukarıda da gösterildiği gibi metafizik Heidegger'e göre tam da bu tarz bir hakikat araştırması yüzünden daima *onto-teolojik* bir karakter sergilemektedir.

Varolana takılı kalan metafiziğin hakikat araştırması özellikle Descartes'tan itibaren ise bütünüyle epistemolojik bir sürece işaret eder. Modern dönemde özne

merkezli felsefenin güç kazanması ile birlikte hakikat, Varlıksal bağlamından iyice koparılıp bütünüyle epistemolojik bir unsur haline getirilmiştir. Bu yorumda hakikat, sadece yargıların söz konusu nesnelere uygunluk göstermesi olarak ele alınır olmuştur. Burada hakikat, Latincedeki *veritas* anlamına uygun şekilde bir *doğruluk* teorisine dönüşür. Öyle ki hakikat artık sadece yargılarda varolan dilsel bir yapı sergiler. Hakikatin özü böylece şüphe edilemez, kesin bir doğruluk olarak epistemolojinin konusu haline gelir. Ama ister epistemolojik ister de daha geleneksel metafizik tarzda olsun, neticede hakikat şimdiye dek her seferinde sadece ve sadece varolanlar ile ilgili bir mesele olmuştur. Şimdiye kadar ki hakikat kavrayışlarının temel sıkıntısı da esasen tam olarak bu noktada görünür hale gelir. Metafizik, kendi kökenlerini ve olanaklarını görme konusunda nasıl başarısız olduysa, hakikatin temelinde yatan şeyi görme noktasında da aynı başarısızlığı sergiler. Varolana takılıp kalan bir düşünme etkinliğinden varolanın ötesini görmesini istemek zaten baştan itibaren bir imkânsızlığa işaret eder. Oysa Heidegger tam da bu imkânsızı başarmak ve varolanın verilmişliğini, yani Varlığı, düşünen bir Düşünmeyi olanaklı kılmak ister. Bunun için Heidegger Batı metafiziğini aşan bir Düşünme ortaya koymalıdır. Bu aşışı mümkün kılmak için Heidegger hem metafiziğin özünü hem de hakikatin özünü sorgulama gereği duyar. Çünkü mantıkçı akıl yürütmenin kendisi, bu tarz bir sorgulamayı, daha önce sayılan sebeplerden dolayı yürütmesi mümkün değildir.

Hakikatin Özü Hakkında adlı dersinde Heidegger, hakikat kavramına ilişkin yeni bir Düşünme ortaya koymak gerektiğini ileri sürer. Buna göre hakikat anlayışımız dönüşerek esasında Varlığın hakikati haline gelmelidir. Başka bir deyişle söyleyecek olursak zaten Varlığa ait olan hakikat, yine Varlığa sunulacak aralarındaki köklü ilişki görünür kılınmalıdır. Bunun için geleneksel hakikat anlayışına ilişkin bir eleştiri geliştirmek durumunda olduğumuzu düşünen Heidegger, geleneksel hakikat anlayışını toptan reddetmek ve çürütmek yerine onu anlamaya çalışarak, daha derin bir hakikat kavrayışına giden yolu açmayı hedefler. Sorulması gereken soru şudur: Günümüzde hakikat olarak kabul edilen şeyi mümkün kılan nedir? Eğer bu gösterilebilirse o halde klasik hakikatin varolana takılıp kalan tavrından bir kurtuluş ve Varlığın açıklığına yönelen bir düşünüş olanaklı hale gelir. Dolayısıyla Heidegger'in aradığı şey hakikatin özüdür ki, bu öz hakikati hakikat olarak tesis eder ve onu baştan itibaren olanaklı kılar.

Heidegger'in hedefi bu noktada hakikatin, kendisini bize göstermesini sağlamaktır. Burada ortaya konulan düşünme, şu ya da bu varolanın hakikatini değil, fakat bizzat hakikati hakikat olarak ortaya koyan özü görünür kılmak ister. Tıpkı metafiziğe, felsefeye ve temel olma iddiasındaki diğer edimlere ilişkin geliştirdiği

soruşturma tarzına benzer şekilde Heidegger bu sefer de hakikatin özüne yönelir. Hakikati hakikat yapan şeyin ne olduğunu anlamak isteyen Heidegger bu amaçla ilk olarak olağan hakikat kavrayışını ele alır ve bugün herkesin kabul ettiği kavrayışın ne olduğunu sorar. Modern dönemde kendisini gösteren hakikat anlayışı ona göre şu Latince ifadede hayat bulur: *Veritas est adequatio intellectus et rei*. “Hakikat, nesnenin bilgi ile mütekabiliyet içerisinde olmasıdır” şeklinde çevrilebilecek bu cümle Heidegger’e göre günümüzde hakikatten anlaşılan şeyi çok güzel bir şekilde özetler (GA 9: 180; WW). Burada görüldüğü üzere esasen, nesne ile yargı arasında mutlak bir uygunluk ileri sürülür. Dolayısıyla hakikatten bahsedebilmek için hem yargı nesneye hem de nesne yargıya uymak zorundadır, kısaca her ikisi de mutlak bir mütekabiliyet içerisinde bulunmalıdır. Ama neticede burada söz konusu olan iki uygunluk çeşidi de esasen şeyin/nesnenin, yani varolanın hakikatini temel alır. Yargı/ifade eğer uygun bir biçimde varolana karşılık geliyorsa o ifade hakikidir, yani doğrudur deriz. İşte böylece hakikat doğruluk olarak (*Wahrheit als Richtigkeit*) yorumlanmaya başlanır (GA 9: 180; WW). Bizim için hakikat bir takım dilsel yargılara indirgenmek suretiyle neticede epistemolojik bir şey olup çıkar. Varolanların uygun bir biçimde dilde ifade edilmesi hakikatin yegâne ölçüsü olur.

Çoğu zaman herhangi bir itiraza mahal vermeden kabul edilen hakikate ilişkin bu görüş Heidegger’e göre baştan aşağı sorunludur, çünkü bu görüş kendisini bütünüyle varolanların yüzeysel bir yorumuna bağlar. Heidegger’e göre epistemoloji temelli bu hakikat kavrayışı sabit ve de esasen hiçbir şekilde sorgulanmamış bir ontolojiye yaslanır. İşte Heidegger, epistemolojik hakikat görüşüne yönelik eleştirisini, bu görüşün yaslanmakta olduğu sorgulanmamış ontoloji üzerinden yöneltir. Dahası her epistemoloji belli bir “varolan yorumuna” yaslanmak durumunda kaldığı için her seferinde bir ontoloji tarafından belirlenir ve dahası eğer bu ontolojinin kendisi eksik ise epistemolojik hakikat görüşü de baştan itibaren bu eksiklik tarafından biçimlendirilir. Heidegger böylece en baştan, her tür epistemolojinin nihai olarak Varlığa bağlandığını vurgulamış olur. Peki, klasik hakikat anlayışının kendisini bağladığı ontoloji bize ne söyler? Bu soruya yanıt verebilmek için bu hakikat anlayışının yaslandığı varsayım anlaşılmalıdır.

Heidegger’e göre eğer biz bir ifadenin nesnesine uygun olup olmadığını belirleyebilmek ve yargımızın varolana bağlandığından emin olmak istiyorsak, yani kısaca bir varolanın hakikatini tesis etmek istiyorsak; o varolan her şeyden evvel (yani biz ona ilişkin temsil edici bir yargı ortaya koymadan bile önce) kendisini olduğu haliyle bize görünür kılmalıdır. Yani kendisine ilişkin her türlü yargıdan/ifadeden önce, varolan

kendisini bir varolan olarak göstermelidir (GA 5: 38; UK). Eğer varolan kendisini bize olduğu haliyle göstermiyorsa, o halde yargımızın zaten onu olduğu gibi temsil etmesi mümkün değildir. Varolan kendisini açık etmeden ve bizim için karşılaşılabılır olmadan, ona ilişkin bilgisel bir yönelim ortaya koymak hiçbir şekilde mümkün değildir. Bütün mesele aslında bu noktada düğümlenmektedir. Epistemolojik hakikat, yani yargının nesneye/varolana yönelik ifadesini temele alan görüş, bütünüyle varolanın temsili üzerinden iş görür. Fakat eğer varolanla zaten önceden karşılaşmamışsak, yani o kendisini bizim için zaten bir varolan olarak açık etmemişse (gizini açmamışsa) bir varolanın temsiline bahsetmek mümkün olmaz. Biz zaten varolanlarla köklü bir açıklık içerisinde bulunmuyorsak onları yargıda nasıl temsil edebiliriz ki? Varolanlar ile bu karşılaşma açıklanmadığı ve bu varolanlar ile sahip olduğumuz köklü ilişki aydınlatılmadığı sürece hakikatin epistemolojik kavrayışı bütünüyle temelsiz kalmak durumundadır. Hakikatin bir *doğruluk* olarak anlaşıldığı yorumda, yargı ile nesne arasında bir uygunluk varsayılır, ya da başka bir deyişle nesne ile yargı arasındaki ikincil düzeyde⁴ bir ilişki kurulur. Ancak, bütünüyle *soyut* olan yargı ile *somut* olan şeyler arasında ilişkinin nasıl bir mütekalibiyet içerisinde olduğu daima belirsiz kalır. İşte zaten modern felsefenin en büyük epistemolojik kamburunu oluşturan husus, soyut bir öge olarak cereyan eden yargının nasıl olup da somut bir karşılık bulduğudur. Heidegger bu ilişkinin uygun bir şekilde temellendirilmediğini ileri sürerek, modern hakikat kavrayışının zeminsizliğine işaret eder (GA 9: 183; WW). O halde yapılması gereken şey, yargı ile varolan arasındaki uygunluğa dayanan hakikat görüşünün nasıl mümkün olabildiğini göstermektir. Yani Heidegger klasik hakikat görüşünü tamamen yok etmez, fakat onun nasıl olanaklı olduğunu göstererek daha derin bir hakikat anlayışına ulaşmaya çalışır. İşte hakikatin özüne ilişkin araştırma tam da bu anlamda önem kazanır. Heidegger'in metafizik geleneği ile sahip olduğu hermeneutiksel ilişkinin bir tezahürü olarak hakikate ilişkin soruşturması da, bir yorum vasıtasıyla gizli kalmış, varsayılmış ve hiç sorgulanmamış olan öğeleri açığa çıkararak daha yetkin bir hakikat anlayışına erişmeyi amaçlar.

Heidegger'e göre hakikatin özüne ulaşmak için- ki bu öz, hakikatin mümkün kılınmasını sağlar- varolanların ötesine geçmek gerekir. Çünkü neticede görüldüğü üzere klasik hakikat görüşü varolanları zaten verilmiş olarak kabul ederek onların uygun temsili ile ilgilenir. Fakat bu varolanların bize nasıl verildiği ortaya koyulmadan,

⁴ Bu modern felsefede sıklıkla görüldüğü gibi, ayrıcalıklı bir biçimde *öznenin* geri kalan her şeyden izole edilmesi ve bir bilinç edimi olarak kurulmasından sonra ortaya çıkan düzeydir. Bu ikincil düzeyde, özne ve nesne artık bütünüyle birbirinden bağımsız şekilde kurulmuş iki ayrı öge olarak yeniden bir araya getirilmeye çalışılır. Hakikatin bir doğruluk teorisi olarak gelişimi bu anlamda ikincil düzeyde meydana gelir.

yani onlar ile ilişkimiz köklü manada açığa çıkarılmadan, bir yargının nasıl olup da kendisinden bütünüyle farklı bir şey temsil edebileceği sorusu yanıtız kalmak durumundadır. Tam da bu yüzden hakikat sorusu doğrudan Varlık sorusu, yani bir şeylerin *varlığa gelmesi* ile ilgilidir. Açıktır ki ancak *var-olan* şeyler temsil edilebilir. Yanıtlanması gereken temel soru şudur: Kişi nasıl olur da bir şeyler ile karşılaşabilmektedir ve daha sonra bu karşılaştıklarına ilişkin temsil edici bir yargı ortaya koyabilmektedir? Kısaca hakikati bir hakikat olarak tesis eden öz nerede yer alır?

Hakikat Heidegger'e göre baştan sona Varlıksal bir bağlama sahiptir, yani diğer bir deyişle hakikat dediğimiz şey, varolanların açığa çıkması ve karşılaşılabilir olması ile ilgilidir. Biz sadece varolanlar ile karşılaşabildiğimiz için onlara ilişkin bir takım yargılarda bulunabilmekteyiz. Yani varolanlara yönelik her türlü bilgisel ilişki her şeyden önce varolanların açıklanmışlığını ve gizden çıkışını varsaymak zorundadır. Bu da demektir ki; şeyler aslen bir gizem ve kapalılık içerisindedir ve bu şeyler ancak, biz Varlığa uygun bir Düşünme ve dil ortaya koydukça Varlık tarafından var edilirler. O halde varolan demek, bizim için açıklamış ve karşılaşılabilir olmuş olan demektir. Tam da bu yüzden hakikat, Antik Yunan'da *aletheia* adını alır. Heidegger'e göre Yunanlılar için en hayret verici olan şey bir şeylerin varlığa gelmesiydi ve onlar, bir şeylerin açığa çıkmasını *aletheia* olarak, yani bir şey giz içindeyken bizim için gizinin açılması olarak, yorumladılar. Yunancada *lethe* unutmama, gizli kalma, üzeri örtülü olma anlamlarına gelir ve *a-* ön eki ise bir olumsuzlama işlevi görerek *aletheiayı* bir gizli olmama, kapalı olmama ve üzeri örtülü olmama durumu olarak gösterir. Türkçeye en basitinden doğrudan *açıklık* olarak tercüme edildiğinde *aletheianın* sahip olduğu olumsuzlama anlamı kaybolacağından ve bu anlam son derece önemli olduğundan- çünkü *aletheia* bir şeyin gizli ve saklıyken *açık* hale gelmesini anlatır- *aletheiayı gizini-açma* olarak tercüme etmek en doğru yol olarak karşımıza çıkar. Şeyler bize ancak Varlık içinde gizlerini açarlar ve bizim için birer varolana dönüşürler. Böylece *aletheia* Heidegger'in istediği gibi doğrudan Varlık sorusuna bağlanarak "şeylerin niçin *var* olduğunu ve *yok* olmadığını" anlamak açısından son derece önemli bir Düşünme ögesi haline gelir. Heidegger'e göre hakikat, sadece *aletheia* olarak özlü bir biçimde düşünülebilir. Aynı şekilde *aletheia* Almandada *unverborgenheit* (kapalı olmama) kelimesi ile karşılır ve *unverborgenheit* Heidegger'in hakikat (*Wahrheit*) ile anlatmak istediği şeyi oldukça iyi ifade eder. Dolayısıyla hakikat kelimesi ile Heidegger, bir şeyin gizliyken açık hale gelmesini anlatmak ister (GA 5: 37; UK). Peki, bir şey gizliyken nasıl olup da gizinden çıkarak bizimle karşılaşır? Kısaca hakikat nasıl vuku bulur?

Şimdi her şeyden önce söylenmesi gereken husus, varolanların bu gizinin açılmasının bir varsayım olarak sonradan ortaya koyulmadığıdır. Yani Heidegger'e göre insan önce yeryüzüne gelip varolanları sonradan gizinden çıkarıyor değildir. Tam tersine Heidegger'e göre insan özünde Dasein olarak varolanların açık hale gelişi (*aletheia*) içerisine bırakılır. Buna göre Dasein kendisini her seferinde zaten varolanların açılmış dünyası içerisinde bulur. Dasein hep bu varolanların açılmışlığında kurulur ve belirlenir (GA 5: 40; UK). Dolayısıyla açılmışlık (varolanların açılmışlığı) her seferinde bizzat Dasein'i önceleyerek onun bir şeyler ile karşılaşmasını olanaklı kılar. Bu başka bir deyişle şu anlama gelir: İnsan kendisini daima bir Dünya içerisinde bulur ve tanır. Dasein o halde Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da defalarca tekrarladığı gibi hep bir Dünya-içinde-varolmaktadır. Dasein için varolanların açılmışlığı hep oradadır. Dolayısıyla Heidegger varolanları, kesinlikle öznenin bir tasarımı olarak görmez. İnsan varolanlarla *beraber* bu açılmışlıkta ikamet eder. Dasein için bir şeylerin anlamlı olmasını sağlayan husus, işte bu açılmışlık ya da gizini-açmadır. Dasein işte ancak bu açılmışlık içerisinde kendisiyle, başkalarıyla ve varolanlarla bir ilişki kurabilir. Zaten Açılmışlık ya da gizini açma bizzat bu ilişki olarak kendisini duyurur.

Bu gizini-açmanın, öznenin tasarımına bağlı olmadığını ileri süren Heidegger varolanların vuku bulduğu yeri kayran (*Die Lichtung*) olarak adlandırır. Ona göre bir bütün olarak varolanların ortasında *açık bir alan* olarak kayran bulunur. Bu açık alan varolanlar tarafından çevrelenmiş değildir, tam tersine bu açıklık olarak kayran tüm varolanları çepeçevre sarar. İşte varolanlar birer varolan olarak bu kayranın ışığında dururlar. Sadece bu kayran, biz insanlara kendimiz olmayan varolanlara bir geçidi ve kendimize yönelik bir erişimi bahşeder ve güvence altına alır. Heidegger'e göre sadece bu kayran/açık alan vasıtasıyla varolan *belli derecelerde* ve *ölçülerde* gizini açar hale gelir (GA 5: 40; UK). O halde hakikat Heidegger'e göre bu kayranda vuku bulur. Çünkü sadece bu kayran varolanları bizim için erişilir kılar ve bir karşılaşmaya olanak verir. Bu açık alan, varolanları bize vermekle kalmaz fakat aynı zamanda bizden gizlemektedir de. Dolayısıyla varolanlara ilişkin hem gizini-açma (*aletheia*) hem de gizleme (*lethe*) bizzat kayranın oyun alanına aittir. Hakikat kadar hakikat-olmayan da o halde doğrudan kayrana gönderimle anlaşılır hale gelir. Hatta daha sonra görüleceği üzere Heidegger hakikat-olmayı doğrudan hakikatin özü ile bağlantıya sokacaktır.

Şimdi eğer biz varolanlarla kayranın ışığı aracılığıyla karşılaşıyorsak ve hakikat ile hakikat olmayan da bu alanda vuku buluyorsa, bizim varolanlara ilişkin kökensel yönelişimiz nasıl görünür hale getirilebilir? Çünkü her ne kadar *kayran*, şeylerin gizden

çıkışını ve bizim için açık hale gelişini mümkün kılıyorsa ve her ne kadar biz kendimizi daima bu açılanmışlığın ortasında buluyorsak da, şeylerin gizden çıkışı diğer yandan doğrudan Dasein'in kendisi ile de ilgili olmak zorundadır. Varolanların açılanmışlığı yukarıda da söylendiği üzere bir dereceye kadar ve belli ölçülerde gerçekleşir ve eğer varolanın hakikatine ilişkin daha yetkin bir açılanma isteniyorsa, bu durumda bizzat Varlığın sesine kulak veren bir Düşünme, insan tarafından ortaya konularak varolanın Varlıktaki yeri görünür kılınmalıdır. Bu durumu başka şekilde ifade edecek olursak; Dasein zaten kendisini her daim bir Varlık anlayışı içerisinde bulur ki zaten ancak bu Varlık anlayışı içerisinde kendisine ve diğer varolanlara yönelme fırsatı yakalar. Kısaca bu Varlık anlayışı Dasein'i hep önceler ve onu belirler. Fakat işte bu Varlık anlayışı eksik ve muğlâktır ve sadece belli derecelerde ve ölçülerde açılanmıştır. Heidegger tam bu eksik ve muğlâk Varlık anlayışını geliştirmek ister. Bu anlayışı geliştirmek esasında Varlık ve insan arasındaki bağı tam anlamıyla yerine getirmekten ibarettir. Diğer taraftan bu eksiklik ve muğlâklık bir olumsuzluk olarak yorumlanamaz fakat sadece daha yetkin bir anlayışa giden ilk ve en önemli adım olarak kendisini gösterir. Varlığa ilişkin önsel olan eksik ve belirsiz bir anlayışımız olmasa, Varlığa yönelik herhangi bir soru ve yorum dahi gündeme gelmez. Dolayısıyla bu olanak bize zaten bizzat Varlık tarafından verilir, öyle ki biz sonuçta Düşünmemizi yine Varlığa geri sunabilelim. Hakikat meselesinde olan biten de esasen tam olarak budur. Varolanlar olağan yaşantı içerisinde bizim için sadece bir ölçüye kadar gizlerini açığa çıkarırlar ve fakat diğer taraftan gizlerini de hala korumaktadırlar. Dolayısıyla bu durum bizim için verimli bir çıkış noktası haline gelir. Biz olağan yaşantımız içerisinde, farkında olmasak dahi zaten varolanların açılanmışlığı ile köklü bir ilişki içerisindeyiz. Varolanlar ile bir dünyayı paylaştığımız şüphe götürmez bir gerçektir. Her seferinde kendimizi bir ilişkiler ağı içerisinde buluruz. Hakikatin özüne ilişkin bir yoruma ulaşmak istiyorsak, bu muğlâk ve belirsiz ilişkiyi daha köklü bir şekilde açığa vurmali ve hakikatin nasıl bizimle birlikte kayranda vuku bulduğunu ortaya koymalıyız. Neticede kendisini gösterecek olan şey; Varlıkla daha köklü bir bağı oldurulması ve Varlığın *verdiği* varolanlarla ilişkin daha yetkin bir gizini-açmadır. Bu yüzden Heidegger'in meydana çıkarmak istediği şey; bir gizini açma olarak vuku bulan varolanlarla ilişkimizin aldığı görünümdür.

Heidegger'e göre varolanlarla sahip olduğumuz köklü ilişki kendisini bir davranış/tutum olarak (*verhalten*) gösterir. Ona göre "nesnenin yargıdaki uygun bir temsili" olarak kendisini gösteren olağan hakikat kavrayışı bile, varolanlara ilişkin sahip olduğumuz bir tutum biçimidir. Heidegger'e göre tasarlamak/temsil etmek (*vor-stellen*), şeyin bir nesne (*Gegenstand*) olarak karşıda durmasına izin vermek anlamına gelir (GA

9: 184; WW). O halde tasarlama, varolanın bize zaten açıldığı şekline uygun olmalıdır. Bu ise varolanın, her tür tasarlama evvel bir açık alanda bizimle karşılaşabilmesini önceden şart koşar. Tasarlama esnasında zaten orada bizimle birlikte olan varolan, tüm bu tasarlama süreci içerisinde kendisini görünür kılmaya ve kendisi gibi kalmaya devam etmelidir. Bu ise Heidegger'in ifadesi ile ancak bir "açıklıkta" meydana gelebilir. Daha önce de söylendiği üzere bu açıklık ya da kayran, özenin tasarımı ile yaratılmaz fakat sadece bir ilişkisellik mekânı (*Bezugsbereich*) olarak her seferinde üstlenilir. Öyle ki Dasein ancak bu ilişkisellik mekânında şeylere ilişkin bir yönelim sergileyebilir. Bir başka deyişle açıklık, zaten varolanlarla girilen bir tutumun ya da ilişkinin kendisi olarak her zaman oradadır. Varolanlara yönelik her tutum ve davranış, özünde bir ilişkisellik mekânı olarak görünen açıklığı *açar*. O halde olağan hakikat kavrayışı (yani tasarlayan yargı ile şey arasındaki ilişki) temelde, bir davranış/tutum olarak serbest bırakılan ilişkiselliğin bir icrasdır (GA 9: 184; WW). Bu bakımdan kendisini *doğruluk* şeklinde gösteren *olağan hakikat kavrayışı* da özünde bir tutum biçimi olarak, sadece açılmış olanın (yani varolanın) *açılmışlığına* hizmet eder. Kısaca varolanı, *açılmış* bir şey olarak ileri sürer ve onu orada korur. Heidegger'e göre bu yüzden her bir tutum, açıkta duran ilişkisellik olarak kendisi belli eder. Gerçekten de kayranın ışığında karşılaştığımız varolanlarla ilişkimiz onları her seferinde zaten oldukları gibi açığa çıkarır ve onları orada (açıklıkta) tutar. Örneğin en basitinden bir varolanı (mesela bir masayı) kullanmak ve ona ilişkin bir tutum sergilemek bile, bizim için zaten önceden açılmış olan varolanı kendi açılmışlığı içinde açığa çıkarmak ve onu bir varolan olarak (yani masa olarak) muhafaza etmek anlamına gelir. Bu yüzden varolanlara ilişkin tüm tutumumuz ya da onlara ilişkin tüm meşguliyetimiz sadece onların *açıklığına* hizmet eder durur. Tüm bunların neticesinde varolanın kendisi artık bizim için *tasarlanabilir* hale geldiğinde, geriye kalan yegâne şey; varolanı, tasarlayan bir yargı ile olduğu gibi söylemektir. İşte bu söyleme tarzı kendisini *doğruluk* olarak gösterir ve olağan hakikat kavrayışını ifade eder (GA 9: 185; WW). O halde yargı, kendi doğruluğunu davranışın açıklığından (kayranlığından) alır. Çünkü sadece onun aracılığıyla artık bizim için tutumlarımızla birlikte açılmış olanın kendisi (yani varolan), tasarlayıcı bir uygunluk için ölçü haline gelir. Kısaca varolan, ifade için bir ölçü olacaksa bu ancak bu varolana ilişkin önceden sahip olduğumuz davranış ile mümkün olabilir. Çünkü sadece davranış bir ilişkisellik ögesi olarak varolanın açıklığını bizim için tesis eder ve onu tasarlanabilir bir varolan olarak *meydana* çıkarır. Heidegger'in çıkardığı sonuç, olağan hakikat kavrayışının (yani doğruluk olarak hakikatin) böylece esasen *davranışın açıklığı* (*Offenständigkeit des*

Verhaltens) ile mümkün olduğu şeklindedir. O halde hakikatin özü, yargının nesnesine uygun olması değil ve fakat davranışın açıklığıdır (GA 9: 185; WW).

Heidegger bir sonraki aşamada davranışın açıklığını *özgürlüğe (die Freiheit)* bağlar. Çünkü ona göre ancak özgürlük, davranışın açıklığını anlaşılır kılabılır. Verilmişlik önceden açık bir alanda serbest (özgür) bırakıldığı ölçüde, varolanın açılanmışlığı da bir davranışla gerçekleşebilir haldedir. O halde insan bir açılanmışlığa bırakıldığı gibi, özgürlük içerisine de bırakılmıştır. Ancak bu özgürlükten hareketle Dasein, bir şeylere yönelebilmektedir. Bu sebeple tutum ve davranışın açık oluşu bütünüyle özgürlükte temellenir. Bu tutum özgür olmadığı sürece insan bir şeylerin açıklığında bulunması mümkün değildir. Bu yüzden Heidegger'e göre hakikatin özü de bu bağlamda özgürlük olarak kendisini gösterir (GA 9: 185; WW). Ancak Heidegger yanlış anlamının önüne geçmek için özgürlüğü köklü bir şekilde Varlığa bağlamak ister. Özgürlük burada insanın sahip olduğu bir nitelik değildir. Böylece özgürlük aslında hiçbir şekilde bir isteme özgürlüğü olarak da anlaşılamaz. Bunlar sadece özne merkezli modern felsefenin ortaya attığı ve içinden çıkılmaz problemlere yol açan belirlemeleridir. Kayran üzerinde söz sahibi olamayan ve ancak ona kendisini teslim edebilen Dasein bu bakımdan özgürlüğe de elde edilebilecek bir şey olarak sahip değildir. Tam tersine Heidegger'e göre özgürlük insana sahiptir (GA 9: 190; WW).

İnsan özgürlüğe bırakıldığı için açık bir tutum içerisinde şeylerin gizini açabilir ve onlara "bir varolan olarak karşıda durmalarına izin verebilir". Şimdi Heidegger'e göre açılanmış olanın kendisi- ki tasarlayıcı yargımız doğru bir şekilde ona karşılık gelebilmektedir- açık bir davranışta açılanmış olan varolandır. İşte özgürlük, bu açık alandaki açılama olarak varolanları oldukları gibi olmaya bırakır. O halde özgürlüğün özü, varolanların *olmaya bırakılması* olarak kendisini gösterir (GA 9: 188; WW). Heidegger'e göre burada gerçekleşen bırakma öylesine bir uğraş değildir ve bu yüzden de özgürlük bir keyfiyet olarak anlaşılamaz. Bu bakımdan özgürlük insanın sahip olduğu özellik ve nitelik olarak da anlaşılamaz. Heidegger her şeyin insanın elinde ve kontrolünde olduğu fikrini aşabilmek için özgürlüğün insana sahip olduğunu vurgular. Böylece özgürlük insanın istediğini yapması ve keyfince her şeyi kontrol edebilmesi anlamına gelmez. Tam tersine, özgürlüğün özü olan olmaya bırakmak/izin vermek (*seinlassen*), varolanı nasılsa öyle olmaya bırakmaktır. İnsan bu olmaya izin verme olarak, yani özgürlük olarak, kendisini varolanlara *maruz bırakır* ve böylece her tür davranışını açık alana taşır. Burada maruz bırakmak esasen varolanlara ilişkin bir meşguliyete kendini kaptırmak anlamını taşır. Biz açık bir davranışla varolanlara kendimizi ne kadar kaptırırsak ve kendimizi olağan şekilde onların *oluşuna* ne kadar

maruz bırakırsak, varolan o kadar olmaya bırakılır (*seinlassen*) ve kendi gizini açar (*unverborgenheit*). Heidegger insanın özgürlük içerisinde varolanın açıklığına maruz kalmasını *ek-sistent* olarak adlandırır. İnsan ancak ek-sistent olabildiği için yani varolana maruz kalabildiği için “varolanın ne olduğunu” sorabilir ve oradan Varlığa ilişkin soruya yükselebilir. Dolayısıyla *aletheia* olarak hakikat ancak insanın *ek-sistent* oluşu ile koşut biçimde vuku bulabilir. İnsan bir ek-sistent ilişki içerisinde varolana yönelik bir soru sorma olanağına yükselir. Bu bakımdan Heidegger için felsefenin, metafiziğin, bilimin ve tarihin olanağını meydana getiren şey bizzat insanın *ek-sistent* olarak var-olmasıdır (GA 9: 189; WW). İnsanın basit bir seçiminden çok daha fazlasını içiren özgürlük o halde insan aracılığıyla hakikatin özünü yerine getirir. Varolanların olmaya bırakılması olarak özgürlük, her türden davranışın açıklığını tesis ederek insanın ek-sistent varoluşuna gönderimde bulunur. Bu noktadan sonra Heidegger hakikatin özü ile ilgili olarak çarpıcı bir ifadeye bulunarak şunu söyler. Eğer insan özgürlüğe bırakıldıysa ve özgürlük insana sahipse bu, aynı zamanda varolanların oldukları gibi *olmaya bırakılmama* olanağını da içerir. İnsan pek ala varolanları olmaya bırakmaya da bilir. Özgürlük bu olanağı kesinlikle dışlamaz ve eğer hakikatin özü özgürlük olarak kendisini gösterdiyse ve bu özgürlük aynı zamanda olmaya bırakmama olanağını da içeriyorsa o halde hakikatin özü kaçınılmaz bir şekilde hakikat-olmayana (*unwahrheit*) da bağlanmak zorundadır. Böylece hakikat ve hakikat-olmayan birbirine ait olur (GA 9: 191; WW). Heidegger bu durumu açıklamak için varolanların bütününe (*Seinden im Ganzen*) yönelir. Bir başka deyişle Heidegger varolanın Varlıkla ilişkisine yönelir.

Şimdi Heidegger'e göre her açıktaki duran davranış, varolanların olmaya bırakılmasında (yani özgürlükte) salınır (*schwingt*). Dolayısıyla her davranış ve tutum varolanın kendisine ilişkindir. Çok daha önemlisi, varolanın olmaya bırakılması olarak özgürlük, her tutumu ve davranışı daima varolanların bütününe uydurur (*abstimmen*) (GA 9: 192; WW). Bu özellikle, her davranışımızın bizi Çevreleyen Dünyamız (*Umwelt*) ile bütünüyle uygun olduğunu ima eder. Gerçekten de insan hergünkü yaşantısı içerisinde her eylemini, içinde devindiği varolanların bütününe uydurur. Heidegger'e göre zaten varolanlara ilişkin her davranış ve tutumumuz, direktifini varolanların bütününden alır. Hergünlüğü ve olağan yaşantıyı ortaya koyan da zaten varolanların bütününe ilişkin sergilenen bu uygunluktur. Varolanlarla ilişkimiz bu yüzden genellikle sorunsuz bir şekilde adeta raylar üzerinde giden bir trene benzer. Heidegger bu bakımdan, her davranışın (yani varolana ilişkin davranışın) bu bütünlük içerisinde verildiğini ima eder. Varolanların bütünü dediğimiz şey; her gün karşılaştığımız, onlara

ilişkin davranışlarla kendimizi maruz bıraktığımız ve bu yolla bildiğimiz varolanların bir toplamı değildir. O halde varolanların bütününe, varolanları toplayarak ya da bir araya getirerek ulaşmak ve kavramak mümkün değildir. Ama yine de her davranışımız bu varolanların bütününe uydurulmuştur. Varolanları bütününde; hergünkü bilimsel, felsefi ya da metafiziksel edimlerimizle kavrayamayız. Çünkü o çok daha derinde ve bu anlamda her varolanın da ötesinde özünü sürdürür (*west*). Hatta tüm insani edimler onun tarafından uydurulmuş ve yönlendirilmiş olmasına rağmen, insan her seferinde kendisine uygun hale getirilmiş şu ya da bu varolanın açıklığına yöneldiğinden, varolanların bütünü (*Seinden im Ganzen*) bir unutulmuşluğa terk edilir.

Heidegger'e göre insanın tavrı ve tutumu, varolanların bütününe açıklığı (*Offenbarkeit des Seinenden im Ganzen*) tarafından biçimlendirilmiş ve uygun hale getirilmiştir. Fakat işte günlük hesap kitaplarla bu "bütününde" (*im Ganzen*) hiçbir şekilde hesaplanıp kavranmaz. Varolanlar ister tarih alanında isterse doğa alanında açıklanmış olsun, onlardan hareketle bu *bütününde* hiçbir şekilde belirlenemez. Her şeyi uyumlu ve uygun bir şekilde açığa çıkarıp kavranabilir hale getirmesine rağmen, kendisi belirsiz ve kavranamazdır. İşte Heidegger'e göre kendi tekliği içerisinde varolanı olmaya bırakan (*seinlassen*) her tutum ve tavır varolanları bütününde gizler (*verbirgt*). O halde, olmaya bırakma, kendi içinde esasen bir gizlemedir. Bu yüzden Dasein'in *ek-sistent* olan özgürlüğünde, varolanların bütünü gizlenir ve üzeri örtülür (GA 9: 193; WW). Böylece Heidegger hakikat-olmamayı, bir gizleme (*verborgenheit*) olarak hakikatin (*unverborgenheit*) özüne ait bir şey olarak gösterir. Hergünkü davranışımız, varolanların açıklığına hizmet etse ve onlara maruz kalışımız onları *olmaya bıraksa* da, bu aynı zamanda varolanların bütününde gizlenmesi ve unutulması anlamına gelir. Bu bakımdan her açığa çıkariş bu açığa çıkarişi mümkün kılan şeyin unutuluşunu doğurur. Varolanlara kendimizi maruz bıraktığımız ölçüde varolanların bütününe görmezden geliriz. Varolanı her açtıığımızda, bütünü kendisini kapatırız. Dolayısıyla varolanları *olmaya bırakan* her özgür tutumumuz aynı zamanda varolanların bütününe *gizlenmesidir*. Hakikat-olmayan o halde hakikatin zıddı ve karşıtı değil, fakat tam tersine onun özüne aittir. Varlığa ilişkin bir düşünüm hakikatin bu iki yönlü aitliğini düşünmeye muktedir olmalıdır. Açığa çıkarma olarak hakikat bu bakımdan gizlemeye aittir. Hatta Heidegger'e göre "gizleme" bizzat "olmaya bırakmaktan" daha eskidir. *Aletheianın* köken olarak *lethe*ye bağlı olması bunun en güzel göstergesidir. Dolayısıyla varolana ilişkin her hakikat Varlığı bütününde gizler. Açığa çıkmaya yöneldikçe, onu açığa çıkarmanın gizlendiğini görürüz. Hep *mevcut olanın* açıklığına takılı kalan ve onda ısrar eden Dasein böylece Varlığı unuttur gider.

Ama bu sadece Dasein bir dikkatsizliği ya da yetersizliği olarak yorumlanamaz. Bu anlamda Dasein, varolanları bütününde unutmayı ve gizlemeyi belirliyor değildir. Hakikat-olmayan bizzat hakikate ait olduğu için ve insan da bu hakikate bırakıldığı için varolanların bütünü gizlenir (GA 9: 191; WW). Bizzat özgürlüğe bırakılan Dasein bu özgürlüğe sahip olmadığı tam tersine özgürlük ona sahip olduğu için bu bütün ona kapalı kalır. Dolayısıyla Heidegger'e göre her şey Dasein'in elinde ve kontrolünde değildir. Modern öznenin her şeye hâkim olan tutumu tam bir yanılsamadır. İnsan çoğu zaman üzerine söz söyleyemediği bir varlık anlayışı- ki bu anlayışta açığa çıkarma ve gizleme aynı anda vuku bulur- içerisinde devinir. Böylece insan, hakikate ait olduğu kadar hakikat-olmamaya da aittir. Neticede Varlığın unutuluşu adeta bir kader gibi Dasein'a hükmeder durur.

Şimdi Heidegger varolanların bütününde meydana gelen bu gizlemenin özünde bir *giz* (*Das Geheimnis*) olduğunu söyler. Tam da bu gizini kendisi, olmaya bırakmanın bir gizleme olmasına izin verir. Gizini kendisi bizzat bir gizlemenin vuku bulunduğunun bizden gizler. Tam da bu gizlenmenin gizlenmesi sebebiyle olmaya bırakmak aynı zaman da bir gizlemeye dönüşür. Gizlemeye izin veren gizini kendisidir. Çünkü hakiki bir gizleme, ancak bir şeylerin bizden gizlendiği *gizlenirse* vuku bulur. İşte giz böylece bir gizlemenin vuku bulunduğunu bizden gizler (GA 9: 194; WW). Heidegger açısından temel mesele bu gize yönelik bir Düşünme ortaya koymaktır. Burada amaç gizi kavramak ve denetim altına almak değil fakat gizini bir giz olarak tecrübesine varmak ve onun vuku buluşunu dile getirmektir. Felsefi etkinlik gizi ortadan kaldırmaya çalışmaz fakat sadece bu gizi düşünmeye çalışır, bir başka deyişle bu gizini yaşantısına ulaşmayı dener. Böylece felsefe çatışmalı bir ikilik sergiler gibi görünür. Ama hakikatin ve hakikat-olmayanın, yani gizini açmanın ve gizlemenin, birbirine ait olduğu görünürse felsefenin bu çatışmalı ikircikli yapısı oldukça anlaşılır hale gelir. Felsefe bu çatışmayı ortadan kaldırmaz fakat bizzat bu çatışmayı tecrübe etmeye çalışır. Gizini kabulü aynı zamanda insanın kavrayamayacağı bir gücün etkisinde ikamet ettiğini itiraf etmek anlamına gelir. Heideggerci felsefenin ortaya koyduğu hakikat o halde hep gizini varlığını kabul eder. Böylece onun hayal ettiği felsefe anlayışı, varlığın unutuluşunu ve gizini ortadan kaldırmaz fakat bu unutulmanın vuku buluşunu dile getirir ve onu anlamaya çalışır. Varlığın hakikati böylece Heidegger açısından düşünülmesi en elzem mesele haline gelir, çünkü o açığa çıkarıcı gizlemenin vuku bulmasıdır. Hakikatin özü eğer felsefenin yegâne konusu ise o halde felsefe de varolanın değişmez hakikatini ortaya koymaya çalışan bir faaliyet değil, fakat varolanların bütünündeki *gizlenmişliğinden* hiçbir şekilde feragat etmeyen bir *olmaya bırakmadır* (GA 9: 199;

WW). Günümüzde felsefe hep sağduyunun yanında kaldığı ve kendisini hep önümüzde hazır olanlarla meşgul ettiği sürece, bir *giz* olarak Varlığı unutup gider. Tam da bu yüzden hakikatin özünü düşünmek aslında Varlığın gizini ve unutuluşunu düşündürmektir.

Heidegger'e göre insanlar genelde hep kolayca hesaplanabilir ve denetlenebilir olanda oyalanmaya meylederler. Hatta en önemli ve hayati meselelerde bile bu durum böyledir. Ancak sürekli varolanın kendisinde takılı kalmak ve kendisini el-altında hazır olanda meşgul etmek, gizli olanın gizliliğinin egemen olmasına *izin vermemek* anlamına gelir. Bu ise bizim bir anlamlı dünyaya sahip olmamıza olanak tanıyan, varolanları bize veren ve onlarla bir karşılaşmayı mümkün kılan ve en önemlisi bizzat kendi varlığımızın temeli olan Varlığı terk etmek manasına gelir. Varlığı terk eden insan bu bakımdan esasında kendisini de terk etmiş olur. Bir başka deyişle yersiz-yurtsuz hale gelir. Bu anlamda Heidegger, önemli olan ve hayatımızı şekillendiren kavramlar hakkında yeni baştan ve köklü bir şekilde düşünmenizi önerir. Onun göstermek istediği şey bu belirleyici kavramların ve meselelerin kendi özlerinde sıkı sıkıya Varlığa bağlı olduklarıdır. Hakikatin ve Hiçin özünü Varlığa bağlayan Heidegger aynı şekilde zamanın da kaçınılmaz bir şekilde Varlıksal bir karakter sergilediğini söyler. Daha da önemlisi zaman; Varlıkla insanın bağına işaret eden *olagelme (Ereignis)* kavramına gönderimde bulunur. Çünkü nihayetinde İnsanın Varlıkla ilişkisi her şeyden önce *zamansaldır*. Bütün amacı insan ile Varlık arasındaki bağı fundamental bir şekilde yeni baştan tesis etmek olan Heidegger açısından zaman o halde bu ilişkinin açığa çıkarılması noktasında kilit bir role sahiptir. Bu sebeple zamanın neliğine ilişkin bir soruşturma Heidegger'de Varlık meselesine köklü bir şekilde bağlanır.

2.4. ZAMAN VE OLAGELME (EREIGNIS)

Zaman, Heidegger'in düşünme serüveninde temel kavramlardan birisi olarak karşımıza çıkar. Hatta göreceğimiz gibi zaman, hem insanı hem de Varlığı belirleyecek bir öge olarak ileri sürülür. Bu durumda, insanın Varlıksal bağını görünür kılmak isteyen Heidegger için zamanın anlamını otantik bir şekilde kavramak son derece önemli hale gelir. Zaman özellikle iki metinde (*Varlık ve Zaman* ile *Zaman ve Varlık*) Heidegger tarafından ciddi bir biçimde irdelenir; öyle ki bu irdeleme, Varlığın *Düşünmesi* ve düşünülmesi noktasında vazgeçilmez bir öneme sahip olan *olagelme (Ereignis)* kavramına bir geçiş yapmamıza imkân verir. Heidegger son dönemlerinde Varlığın esasen bir *olagelme* olarak tecrübe edilmesinin önemine vurgu yapar. Varlık bir *olagelme* olarak düşünülmelidir (GA 14: 26; ZS). Varlığa ilişkin güçlü ve sürekli

vurgunun, neticede Varlığın bir nesneleştirilmesine yol açabileceğini düşünen Heidegger bu yüzden Varlığı da bir düşünme *nesnesi* olmaktan çekip çıkarmak için *olagelme* tecrübesine yönelir. Böylece Varlığın kendisini de geride bırakan Heidegger sadece insanın varlıkla bağında tecrübe edilen *olagelmeyi* Düşünmenin yegâne meselesi haline getirir. Ancak her şeyden önce zaman meselesinin Heidegger tarafından nasıl geliştirildiğini ortaya koymak gerekir. Bu yüzden Heidegger'in en önemli eseri sayılan *Varlık ve Zaman*'a ilişkin birkaç temel belirleme ile başlanmalıdır.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da bir zamanlar Immanuel Kant'ı da ciddi biçimde meşgul eden soruya yanıt vermek ister: Bir şeyi bizim için mümkün kılan nedir? Hatırlanacağı üzere Kant bu soruyla aslında "şeylere ilişkin bilginin imkânını" ortaya koymak istemiş ve bunu da sezginin *a priori formları* (uzam ve zaman) ile anlama yetisinin *kategorileri* vasıtasıyla başarmıştır. Kurucu özne, sahip olduğu *a priori* öğelerle tecrübede verilen içeriği biçimlendirerek bilginin imkânını ortaya koyar. Dolayısıyla şeylerin bize açık hale gelmesine olanak veren tüm koşullar bizzat *transendental* özneye aittir. Ancak özneye ilişkin bu keskin vurgu diğer taraftan üstesinden gelinemez sorunlara yol açar. Bu sorunun kaynağında, öznenin bütünüyle izole edilmiş bir mevcut-olan olarak ele alınması yatmaktadır. Kant'ın ve ardıllarının göremediği şey, *transendental öznenin* daima *bir dünya içinde* olduğudur. Dolayısıyla şimdiye kadar varsayılan her türlü *özne-nesne*, *özne-dünya* düalizmi, aslı olmayan yapay bir ayrıma karşılık gelir. Dünyasız bir özne fikri bu bakımdan sadece kurgusal bir yanıştan ibarettir (Stambaugh, 1972: VIII). Kant, özellikle *zamanı* özneye ait kılmakla önemli bir adım atmıştır, fakat bunu yaparken hem öznenin hem de onunla birlikte zamanın, *dünyasal* karakterini bütünüyle üzerini örtmüştür. Heideggerci bakış açısında insan daima dünya-içindedir, yani kendisini her zaman kökensel olarak bir ilişkisellik ağında açılmış varolanlar arasında bulur. O halde Kant'ın yapmaya çalıştığı gibi varolanlar ile ilişkimiz (dolayısıyla insanın dünyayla ilişkisi) sonradan bir takım kategoriler ile tesis edilmek zorunda değildir. Bu ilişki, hayal edilebilecek her şeyden önce zaten *şüphe edilemez* bir şekilde vuku bulmaktadır. İnsanın daima *dünya-içinde* oluşu ve bir Varlık anlayışı içerisinde ikamet edişi kökensel ilişkiselliğin en temel göstergesidir. Bu anlamda dünyayla ilişkimiz *ikincil* düzeyde ve önemde değil; tam tersine bizzat felsefenin başlayacağı yer olarak, geri kalan tüm düşünsel edimleri kökensel ve asli biçimde koşullandırır. Heidegger'in de dediği gibi Dasein hep bir dünya içinde olmakla belirlenir. Yapılması gereken şey, bu ilişkiyi Kantvari bir biçimde kanıtlamak değil, fakat her şeyi önceleyen bu ilişkiyi *anlamaya* ve *aydınlatmaya* çalışmaktır. Modern epistemolojide sıklıkla yapılageldiği üzere öznenin dünyadan soyutlanması, onun asli yapısını

bütünüyle bozar ve yapay bir takım epistemolojik problemlere (zihin-beden ilişkisi, dış dünyanın bilgisi, özgürlük vs. gibi) yol açar. Bu yüzden Heidegger doğrudan *Dünya-içinde-varolma* olarak adlandırdığı Dasein'a yönelerek "şeylerin verilmişliğini" yani Varlığın anlamını araştırmaya başlar. Nihayetinde Heidegger'in en azından *Varlık ve Zaman*'da söyleyeceği şey, Dasein'ın Dünya ile ilişkisinin özünde *zamansal (zeitlich)* olduğudur. Dasein'ı Dasein yapan husus onun kökensel olarak zamansal oluşudur. Dünya-içinde-varolmak, yani varolanlar ile karşılıklı bir ilişkiye sahip olmak, bütünüyle zamansallığın olanaklı kıldığı bir husustur. O halde Varlığın anlamı, yani bir şeylerin bizim için anlam kazanmasının anlamı, *zamansallık (die Zeitlichkeit)* olarak karşımıza çıkar. Şeylere varlık veren öge bu anlamda zamansallıktır. Heidegger'in bu sonuca nasıl ulaştığına kısaca bakmak gerekir.

Dünya-içinde-varolma olarak karakterize edilen Dasein, Heidegger'e göre nihayetinde anlamsallığın kaynağıdır çünkü anlam (*Sinn*) sadece Dasein'ın Dünyasal karakterinde vuku bulur. O halde eğer biz şeylerin nasıl verildiğini idrak etmek istiyorsak bizzat Dasein'ın dünya-içindeki-varoluşunu görünür kılmak durumundayız. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da yürüttüğü varoluşsal analiz neticesinde Dasein'ın varlığı kendisini kaygı (*die Sorge*) olarak gösterir (GA 2: 256; SZ). Dünya-içinde-varolmanın anlamı kaygıdır. İşte şeyler de Dasein'ın kaygılı varolma hali içerisinde, anlam kazanır ve varlığa gelir. Kısaca varolanların verilmesini mümkün kılan ve bizim onlara yönelişimizin olanaklı hale getiren ve böylece ilişkiselliği belirleyen temel öge kaygıdır. Kaygı Heidegger'e göre Dasein'ın; hem *dünyaya fırlatılmışlığını* (üstesinden gelinemeyen *geçmiş*) hem *bir takım tasarımlara sahip oluşunu* (kaçınılmaz bir şekilde kendisine yönelmek zorunda olduğumuz belirsiz *gelecek*) hem de *varolanlar arasında bulunuşunu* (tecrübe ettiğimiz *şu anki* varoluşumuz) aynı anda ifade eder. Bu üç varoluşsal durumun eklemlenmiş bir şekilde Dasein tarafından tecrübe edilişi Heidegger'de *kaygı* adını alır. Kaygı bu haliyle Dasein'a tamamen hükmeder ve varoluşunu köklü bir biçimde belirler. Öyle ki Dasein'ın çeşitli varoluş tarzlarını *bir arada tutan* ve böylece de onun her tür ilişkiselliğini meydana çıkaran öge kaygıdır. Kaygı bu durumda Dasein'ın dünyaya açıklığı olarak kendisini ortaya koyar. Ancak Heidegger bir adım daha atarak bu sefer de kaygının nasıl olanaklı olduğunu sorar? Çünkü kaygı görüldüğü üzere birbirine eklemlenmiş bir çoğulluk içermektedir ve Heidegger bu *çokluğun* bağlandığı bir *birliği* bulmak ister. Heidegger'e göre kaygının kaynağında Dasein'ın her zaman *kendini öncelemesi, zaten bir dünya içinde oluşu ve diğer şeylerle birlikte varoluşu* yer alır. Bunlar ise sırasıyla Dasein'ın ayrılmaz biçimde *gelecek, geçmiş ve şu an* ile ilişkili olduğunu gösterir. Kaygıyı ortaya koyan ve bir bütünlük sergileyen; kendini önceleme

(*gelecek*), zaten bir dünya içinde olma (*geçmiş*) ve diğer varolanlar arasında olma (*şu an*) halleri nasıl bir arada bulunabilir sorusuna Heidegger, bu varoluş tarzlarının kökensel olarak *zamansal* olduğunu söyleyerek yanıt verir. Kaygının temeline ait öğeler o halde bütünüyle zamansaldır (GA 2: 432; SZ). İşte bu yüzden Heidegger'e göre kaygının imkânını oluşturan şey en nihayetinde Dasein'in *zamansallığıdır*. Ancak burada zamansallık Kant'ın özneye attığı gibi bir *a priori* form değil, tam tersine bizzat Dünya-içinde-varolma halinin kendisi olarak anlam kazanır. Dahası özne, Kant'ta olduğu gibi bir zaman formuna sahip değildir ve bu yüzden de zaman, öznenin zihninde yer alan bir *biçim* değildir. Zaman, demek ki Kant'ın iddia ettiği gibi ideal bir form olarak insanın sezgisine ait değildir. Bu yüzden insan zamana sahip değil, fakat Heideggerce ifade ile söyleyecek olursak; daha çok zamansallık Dasein'a sahiptir. Kant'ın bu anlamda yegâne önemli başarısı adeta Kopernikvari bir devrimle, zamanın *mekânını* değiştirmek ve onu nesnelere ait bir özellik olmaktan çıkarıp özneye atfetmek olmuştur. Bunun ötesinde Kant zamanın özüne, işlevine ve anlamına dair esasen hala felsefe geleneğini takip etmeye devam eder. Oysa Heidegger'de zaman bizzat Varlığın ufku ve olanağı olarak çok daha derin ve radikal bir anlama bürünür.

Heidegger'e göre Varlığın nihai anlamı zamansallıkta yatmaktadır. Varlığın anlamı zamansallıktır çünkü zamansallık; Dasein'in kaygılı olmasını, bir dünya-içinde-var olmasını ve dolayısıyla da şeylerin anlam kazanması olanaklı kılar. Çok daha önemlisi *Varlık ve Zaman*'daki analize göre zaman, kendisini bir zamansallık olarak açığa çıkarır ki, bu da Varlığın anlamsal ufkunun zamansallıkta bulunduğunu gösterir (Çüçen, 2012: 102). Varlığın anlamının, zamansal oluşu Heidegger'e, zamanı bizzat varoluşsal bir öge olarak inceleme fırsatı verir. Ancak her şeyden önce zamanın bir zamansallık olarak yorumlanmasının çok önemli bir sonucu vardır. Zamansallık her şeyden önce zamanın asli olarak geçici olduğunu ima eder. Böylece Heidegger, felsefe geleneğinin zaman kavrayışından radikal bir şekilde ayrılır. Bilindiği üzere zaman, Aristoteles'ten beri *şimdilerin* sonsuz bir toplamı olarak incelenmiştir. Zaman, bu bakımdan sadece bir şimdiler dizisi olarak sonsuz bir geçmişten sonsuz bir geleceğe gider. Gerçekten var olan sadece şimdidir ve bu yüzden belirleyici olan yegâne zaman *şimdidir*. Çünkü sadece şu an gerçek anlamda bir mevcudiyete sahiptir. Geçmiş, *artık olmayan* bir şey olduğu ve gelecek de *henüz olmadığı* için gerçek bir mevcudiyete sahip değildir. Onlar ancak bir şimdinin mevcudiyetinden türetilen ikincil düzeyde kurgusal bir gerçekliğe sahiptirler. Bu, aynı zamanda varlığı sadece katı ve mutlak bir mevcudiyet olarak yorumlayan Batı felsefesi için son derece olağan bir zaman yorumudur. Zaman katı bir mevcudiyet olarak anlaşıldığı için ve sadece *şimdi*, böylesi

bir mutlak mevcudiyeti verdiği için, Varlığın bu yorumu bütünüyle zamana ilişkin kavrayışa da hâkim olmuştur. Böylece görüldüğü üzere Varlığın unutulduğu zamanın unutulduğu ile beraber gitmektedir. Varlık bir mutlakiyet olarak yorumlandığı sürece zamanın da sonsuz bir şimdiler dizisinin toplamı olarak yorumlanması kaçınılmazdır. O halde Varlığa ilişkin metafiziksel yorum bütünüyle zamana ilişkin kavrayışı da belirler haldedir ve elbette zamana ilişkin bu yorum da neticede varlığın unutulmasına hizmet etmiştir. Heidegger'in bu bağlamda amacı, zamana ilişkin kavrayışımızı kökten değiştirerek, insan ile Varlık arasındaki bağı açığa çıkarmaktır. Çünkü neticede bu bağ en azından *Varlık ve Zaman*'da bütünüyle zamansallık ile ifade edilir.

Heidegger'e göre zaman özünde *zamansaldır* çünkü o bizzat insan varoluşunun Varlıksal bağlamını meydana getirmektedir. Zamanın kategorik bir mevcudiyet olarak değil de varoluşsal bir tarzda ele alınması, onun içeriğini ve anlamını köklü bir şekilde değiştirir. Zaman böylece Dasein'a ilişkin asli bir belirlenime dönüşür. Dahası zamansallık olarak zaman, Dasein'ın Varlıkla girdiği ilişkinin koşulu haline gelir. Şimdi eğer zamansallık Dasein'ın kurucu öğelerinden birisi ise, o halde zaman katı bir şimdiden ibaret olamaz. Çünkü insan geçmişten ve gelecekte bıçak gibi ayrılmış bir şimdide var olmaz. Heidegger'in dediği gibi Dasein daima kendini geleceğine-doğru *var* olur. O hep bir takım *tasarılar ve olanaklara doğru* bir şimdi içerisinde. Dolayısıyla Dasein'ın *şimdisi*, hep gelecek olan bir takım olanaklar tarafından belirlenir haldedir. Heidegger bunu Dasein'ın her seferinde kendini-öncelemesi (*sich-vorweg*) olarak değerlendirir (GA 2: 433; SZ). Bu anlamda Dasein'ın şimdisi her defasında gelecekseldir (*zukünftig*). Üstelik Dasein aynı zamanda bir gün öleceğini de şu ya da bu şekilde, açık ya da gizli olarak bilmektedir. Gelecekte bir gün Dasein olmayı bırakacağını idrak etmek durumunda olan Dasein için zaman, bu bakımdan *ölüme-doğru* gider. Dasein bu bakımdan her gün "ölmektedir", çünkü bu olanak onun en temel ve üstesinden gelinemez ögesi olarak her daim ona iliştilmiştir. Dasein ne yaparsa yapsın, kendi varoluşunun bir gün sona ereceği fikri ile var olmaktadır. O gelecekteki belirsiz ölümünü her gün tecrübe etmek durumundadır. Dasein'ın *ölüme-doğru-var olması*, geleceğin aslında her an tecrübe edilmesini ve bir *şimdiye* kaçınılmaz bir şekilde dâhil oluşunu içerir. Bu bakımdan gelecek, henüz olmamış bir mevcudiyet olarak ele alınamaz. Gelecek henüz olmamış bir şimdi değildir ve o kesinlikle bir namevcudiyet olarak düşünülüp, şimdinin mevcudiyeti tarafından belirlenemez. Tam tersine gelecek olanaklar ve tasarılar şimdiki varoluşu köklü bir şekilde belirler. *Gelecek* bu bakımdan bir *şimdiyi*, Dasein-aracılığıyla Dasein-için açığa çıkaran en temel husustur. O halde Dasein için gelecek, her tecrübeye kendisini gösterir, dahası bu

tecrübeye yön verir. Dasein'ın her şimdisi gelecek ile dolup taşar. Bir başka deyişle *gelecek*, şimdi yaşanır. Dahası her *şimdi*, geleceğe-doğru meydana gelmektedir. Gelecekteki tüm olanaklarımız bu şimdinin şekillenmesine ve varolanların Varlığının belirlenmesine yol açar ve bu yüzden gelecek Heidegger tarafından en önemli zamansallık ögesi (*ekstaz*) olarak ileri sürülür (GA 2: 433; SZ).

Dasein sadece geleceksel bir şimdide var olmakla kalmaz. Bu şimdi Heidegger'e göre aynı zamanda onun geçmişi ile doludur. Böylece ne gelecek ne de geçmiş, şimdiden keskin bir biçimde ayırt edilebilir. Şimdi; geleceğe ait olduğu gibi geçmişe de aittir. Çünkü Dasein'ın şimdisi, geleceğin belirsiz olanakları ve ölüme-doğru varlığı tarafından belirlendiği gibi, hiçbir zaman üstesinden gelemediği Dünyaya fırlatılmışlığı (*Geworfenheit*), yani geçmişi tarafından da belirlenir. Dasein bu bakımdan hep kendi geçmişini yaşamaktadır. Tıpkı *gelecek* gibi, *geçmiş* de şimdi yaşanır. O ne içine doğacağı aileyi, ne içinde büyüdüğü kültürel ortamı ne de sahip olduğu dili seçmiştir. Geçmiş hiçbir zaman olmuş bitmiş bir şey değildir. Bu yüzden geçmiş artık namevcut bir şey olarak anlaşılabilir, tıpkı geleceğin henüz mevcut olmayan bir şey olarak anlaşılacağı gibi. Tam tersine Dasein'ın geçmişi hep onun önündedir ve onun şimdisi güçlü bir şekilde bu tarihsellik tarafından koşullanır. Dasein önce yaşıyor ve sonradan tarihsel oluyor değildir, tam tersine tarihsellik onu her defasında önceleyecek şekilde belirler. Heidegger'in deyişi ile kendi geçmişi Dasein'ı takip etmez, tam tersine bu geçmiş (tarihsellik, ya da gelenek) her durumda onun önünden gider (GA 2: 27: SZ). Böylece Heidegger için geçmiş, gelecekten sonra ikinci önemli zamansal *ekstaz* olarak Dasein'ın kaygısal varlığını belirler. O halde Dasein'ın varoluşu, yani şimdisi bu anlamda hem geçmişi hem de geleceği içermek durumundadır. Gelecek ve geçmiş tarafından belirlenen şimdi ise bu yüzden zamansallığın üçüncü ve en az öneme sahip *ekstazıdır* (Gelven, 1989: 181). Ontolojik anlamda şimdi, varolanların Dasein ile birlikte huzura gelmesi (*gegenwärtigen*), bir başka deyişle "meydana çıkmasıdır". Eylem ve tutumlar sayesinde varolanlar ile bir ilişkisellik içerisinde bulunmak olarak kendisini gösteren Dasein'ın şu anı, ancak geleceğe ve geçmişe ait olduğu için gerçekleştirilebilir haldedir.

Dasein, zamanın bu üç *ekstazı* ile sürekli bir ilişki içerisinde. Zaten kaygıyı doğuran da bizatihi Dasein'ın bu zamansallığıdır. Geleceği, geçmişi ve şimdii zamansallığın birer *ekstazı* haline getiren şey, Dasein'ın ancak zamansallığın bu öğeleri vasıtasıyla varolanlar ile bir ilişki içinde olabilmesidir. Heidegger'in de belirttiği gibi *ekstaz* Yunanca *ekstatikon* kelimesinden gelir ve "kendi dışında" "kendisi için" durmak anlamına gelir. Dasein ancak zamansallığın *ekstazları* ile bir yönelmişlik

içerisinde bulunabilir, yani başka bir deyişle zamansallık yüzünden diğer varolanlar ile birlikte bir Dünya-içinde-olabilir (GA 2: 435; SZ). Dasein ancak bu ekstazların imkânı içerisinde, bir dünyaya dâhil olabilir ve kendi-dışına çıkabilir, yani şeyler ile köklü bir ilişkiye girebilir. Zamansallık böylece kaygının, yani Dasein'in Varlığının anlamıdır. Dasein kaygılıdır çünkü üstesinden gelinemez bir geçmişi her an yaşamak zorundadır. Bu geçmiş daima onun ensesindedir ve her davranışında ağırlığını hissettirir. Fakat aynı zamanda gelecek, bir olanak olarak her zaman bir takım seçimleri gündeme getirir ve bu seçimlerden bir kaçış mümkün de değildir. Olanakları üstlenmek kadar üstlenmemek de Dasein'in bir varlık imkânıdır ki bu da onun kaygısına yol açan başka bir husus olarak görünür. Diğer taraftan gelecek aynı zamanda *son* bir olanak olarak ölümü de içerir ve bu tarihi belirsiz fakat gerçekleşmesi kesin gelecek, Dasein'in varlığını mutlak anlamda geçici hale getirir. Dolayısıyla geleceğin geçiciliği de aynı şekilde üstlenilmesi gereken bir sorumluluk olarak Dasein'da kaygı uyandırır. Tüm bunlar, bir şimdi içerisinde Dasein tarafından tecrübe edilir. Böylece zamansallık varolanların açığa çıkışını ve Dasein'in dünya-içindeki varlığını belirler hale gelir. Dasein aynı anda zamanın üç *ekstazını* tecrübe etmek durumunda kaldığı için Varlığı bir kaygı olarak ortaya çıkar. Dasein, Varlık gibi bir anlayışa ancak zamansallığın ufkundan hareketle sahip olabilir (GA 2: 24; SZ). Dasein'in varolanlar ile karşılaşmasını olanaklı kılan, dahası varolanları Dasein için *var eden*, kısaca var olmanın anlamı olarak kendisini gösteren öge zamansallıktır. O halde her tür Varlık anlayışının ufku ve imkânı zamansallıktır. Heidegger buradan hareketle asli zamanı zamansallık, yani geçicilik olarak yorumlar. Zaman bir mevcudiyet olarak ele alındığında elbette sonsuz bir şey olarak tasarlanabilir. Heidegger zamanın geçici olduğunu söyleyerek Dasein'dan sonra bir zamanın hiç şekilde tasarlanamayacağını iddia etmez. Ancak onun vurguladığı husus zamanın asli olarak geçici, yani *zamansal* olduğudur. Çünkü varolanlar ancak zamansallığın ufku içinde Dasein'a verilmektedirler. Dasein'in ölüme-doğru bir *geçici* varlık olması, her şeyi ve tüm varolanları bu *geçicilik* formu içerisinde açığa çıkarır. Tüm şeyler bu geçicilik ögesinde bir anlam kazanır. Hatta anlamsallığın kendisi dahi bir geçicilik olarak kendisini duyurur. Varolanların verilmesi ve hatta Varlığın anlamı dahi bu bakımdan geçici ve zamansaldır. Felsefe tarihine hükmeden ezeli-ebedi, değişmez bir anlam arayışı o halde ancak varolanların bir geçicilik formu içerisinde verilmesi ile mümkündür. Dolayısıyla zamanın sonlu oluşu Heidegger'e göre asli ve kökenseldir. Sonsuz zaman anlayışı da ancak bu sonlu zamandan hareketle türetilebilir (GA 2: 437; SZ).

Burada Heidegger'in ısrarla vurgulamak istediği husus şeylerin ancak sonlu bir zaman kavrayışında anlam kazandığı ve bize verildiğidir. Zaman elbette sonsuz bir şey olarak tasavvur edilebilir ve fakat bu ancak asli olarak "sonlu zaman"dan hareketle gerçekleştirilebilir. Dasein'in diğer varolanlar ile paylaştığı ve içinde bulunduğu Dünya bu bakımdan zamansallık, yani geçicilik ufku üzerinden açığa çıkar. Dünyanın olanağını ve imkânını ortaya koyan şey zamansal oluşudur. Varlığın anlamsal ufku olarak kendisini gösteren zamansallık Heidegger açısından Dasein'in Varlık ile bağı açığa çıkaran öge olarak görülmelidir. Böylece Heidegger *Varlık ve Zaman*'da Varlığın anlamını nihayetinde zamansallığa atfederek bir açıdan Varlık meselesini bir karara bağlamış olur. Ancak hem bir yandan *Varlık ve Zaman*'ın yarım bırakılmış bir kitap olması hem de diğer taraftan Heidegger'in bizzat *Varlık ve Zaman*'da ileri sürdüğü terminolojiyi daha sonraki dönemde terk etmesi⁵ aslında Varlık meselesinin tümüyle tatmin edici bir şekilde yanıtlanmadığı hissiyatını doğurur. *Varlık ve Zaman*'da Varlık sorusunu formüle etmek ve yanıtlamak için tümüyle bir Dasein analizine yönelen Heidegger, sonuçta *anlamsallığın* kaynağını Dasein'in zamansallığında temellendirir. Böylece Dasein tüm anlamsallığın nihai kaynağı haline gelir ki, bütün bir felsefi kariyeri boyunca *özneciliği* ve özne-nesne düalizmini aşmak isteyen Heidegger açısından bu durum pek kabul edilebilir değildir. Bu yüzden Heidegger *Varlık ve Zaman*'nın ulaştığı olduğu nihai noktadan pek memnun değildir. Çünkü Heidegger, amaç olarak ortaya koyduğu şeyi *Varlık ve Zaman*'da tam anlamıyla başaramaz. Varlık ile insan arasındaki bağı aydınlatmak suretiyle Varlığın hakikatini açığa çıkarmak isteyen Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da bu köklü ilişkiyi kendi ögesinde göstermek yerine ağırlığı daha çok Dasein'a vermiş ve Dasein böylece ilişkideki belirleyici figür haline gelmiştir. Oysa Heidegger'in nihai amacı Varlığın hakikatini, *bu ilişkinin kendisinden* hareketle ortaya koymaktır. Dolayısıyla asli olan ve belirleyici olması gereken ilişkinin kendisiyken, *Varlık ve Zaman*'da belirleyici olan husus bizzat Dasein'in zamansal oluşudur. Heidegger tam da bu yüzden Kant'ın ve Husserl'in düştüğü tuzağa düşme tehlikesini sezmiş ve *Varlık ve Zaman*'ın nihayetinde bir *transcendental ego* fikrine yol açabileceğini düşünerek bu projesini terk etmiştir. Böylece *Varlık ve Zaman*'dan sonraki Düşünmesi "dönüş" (*die Kehre*) adını alır (Wolin, 2012: 283). Dasein analizini terk eden Heidegger her tür anlamsallığın kaynağı olarak artık Dasein'ı değil fakat Dasein'ın da anlam kazandığı Varlığın açıklığına (kayran), yani bizzat ilişkinin kendisine yönelir. Bu

⁵ Bu terk ediş Heidegger tarafından "dönüş" (*die Kehre*) olarak adlandırılır ve "Varlık ve Zaman"dan sonraki Düşünme tarzına gönderimde bulunur.

dönüş, esasen Varlık ve insan arasındaki ilişki olarak kendisini gösteren *açıklığı ve kayranı* daha köklü bir şekilde düşünmekten ibarettir (Figal, 2011: 97).

Dasein'in önceliğinden vazgeçen Heidegger *Varlık ve Zaman*'daki düşünüş tarzını bir dönüşme uğratır. Bu özellikle *Varlık ve Zaman*'ın başlığını tersine çeviren ve böylece *Zaman ve Varlık* adını alan 1962 yılındaki konuşmasında daha net bir şekilde görülebilir. Orada Heidegger artık zamanı ve Varlığı da aşan bir Düşünmenin tecrübesine yönelerek hem zamanı hem de Varlığı insana bahşeden (*gewähren*) köklü ilişkiyi gündeme getirir. Böylece Heidegger bu dönemde, artık bir *fundamentalontoloji* projesinden vazgeçer- ki bu, 1927 tarihli *Varlık ve Zaman*'ın temel amaçlarından birisiydi- yani o metafiziğe ve ontolojiye artık bir temel olmakla kesinlikle uğraşmaz. Son dönemde Heidegger'in Düşünmesi, metafiziği bütünüyle kendi kaderine terk eder ve *başka* bir Düşünmenin olanağına yönelmek ister. Düşünme buna göre artık metafizikten dışarıya adım atmalı ve ne insana ne de Varlığın kendisine bir ağırlık vermelidir, fakat daha çok metafiziksel olmayan bir şekilde artık onların *ilişkisi* olarak tecrübe edilebilecek olan olagelmeye (*Ereignis*) dikkat etmeli ve kulak kabartmalıdır (Stambaugh, 1972: VIII). Peki, zaman ve Varlık metafiziksel olmayan bir bağlamda nasıl düşünülebilirler. Onların ilişkisi nasıl açığa çıkartılabilir? Çünkü açıktır ki zaman ve Varlık birbirleri ile köklü bir bağlantıya sahiptir. Dahası onlar birbirini karşılıklı olarak belirlemektedir. İşte Heidegger'in "Zaman ve Varlık" metni bütünüyle bu yeni Düşünme olanaklarına ilişkin bir deneme olarak karşımıza çıkar. "Düşünme, metafizikten başka bir şey olabilir mi?" sorusuna yanıt arayan Heidegger; nesneleştirici ve tasarlayıcı olmayan, aynı zamanda argümanlar ve önermeler kullanmayan bir Düşünme biçimine ilişkin bir tecrübe sunmak ister. Kısaca Heidegger Batı felsefesine alternatif olabilecek bir Düşünmenin peşindedir. Heideggerci bu Düşünme, Varlığı ve ona bağlı olarak zamanı, varolanlara dayandırmadan düşünmek ister (GA 14: 5; ZS). Oysa hatırlanacağı üzere *Varlık ve Zaman*'da Heidegger doğrudan bir varolan olarak Dasein'dan hareketle Varlığın anlamına ulaşmaya çalışmıştı. Bu ise bir anlamda metafizik geleneğin içinde kalan bir çabaya denk düşer: Yani "varolanlardan hareketle düşünmek". Bunun farkına varan Heidegger tam da bu yüzden ne insandan hareketle ne de Varlıktan hareketle bir düşünüm ortaya koymak ister. Heidegger, son dönemlerinde *bunları* da aşan bir düşünmenin tecrübesini ulaşmak niyetindedir. Varlığa ilişkin anlamı ortaya koyabilmek için onun da ötesinde yer alan öğeyi gündeme getirmek gerekir. Varlığın hakikati için Varlığın da ötesine bakmak gerekir. Çünkü Varlığı veren de Varlıktan *başkadır*. Heidegger bu bakımdan hem Varlığı hem zamanı hem de insanı veren şeyi, yani *ilişkiselliğin* kendisini –ki o her türlü nesneleştirmeye

direnir- düşünmek ister. Bu ise tümüyle metafiziğin düşünüş tarzını aşmaktadır. Heidegger'in yapmayı denediği Düşünme artık *bir şey hakkında (über etwas)* bile değildir (GA 65: 3; BP). O her tür *hakkında*ı çoktan geride bırakmıştır. Çünkü Düşünme kendisini ne kadar zorlasa da; bir konuya/meseleye/şeye bağlandıkça ister istemez bir nesneleştirme ve kavramsallaştırma edimine dönüşür. Düşünme bu anlamda artık bir nesne ya da varolan hakkında bir Düşünme olamaz. Düşünme, Varlığı veren *vermenin (Die Gabe)* kendisini düşünmelidir. Bu ise "vermeyi" bir nesne olarak ele almak suretiyle değil, fakat bizatihi bu "verilmeye" katılmakla mümkün olur. Denilebilir ki Heidegger'in Düşünmesi nesneleştirici ve kavramsal değil fakat *katılımcıdır*. Düşünme; düşündüğü şeye katılarak, ona ait olarak düşünür. Heidegger'e göre bu tarz bir Düşünme zorunludur çünkü aksi halde ne Varlığın anlamını olduğu haliyle bir bakışa getirebiliriz ne de şimdiye kadar Varlık ismini alan şeyle insanın ilişkisini belirleyebiliriz (GA 14: 6; ZS). Bu sebeple bu Düşünmenin söyledikleri bir önerme ve argüman olarak değil, fakat sadece takip edilebilir işaretler olarak yorumlanmalıdır. Neticede her katılım, kendi özel koşul ve şartlarına sahip olabilir. Heidegger'in söyledikleri bu bakımdan ancak birer ipucu veya işaret olarak ele alınabilir. Onun beklentisi, her bir Dasein'in bizzat kendi varoluş koşulları içerisinde kendi özgün katılımını sağlamaktır.

Böylece görüldüğü üzere geç dönem Heidegger için de Varlık sorusu hala önemini korumaktadır. Ancak Varlığa yaklaşılmaya çalışıldıkça onu bir kavram ve düşünmenin nesnesi haline getirme tehlikesi de ciddi bir biçimde belirmektedir. Varlığa ilişkin her somut belirleme tahmin edilebileceği gibi bu anlamda bizi metafiziğe bir adım daha yaklaştırır ki Heidegger bundan kaçınmak ister. Varlık bu yüzden artık, varolanı imkân dâhiline getiren bir *mekânın* ve *alanın* adı değil, fakat *olagelme (das Ereignis)* adını alan ve hiçbir şekilde nesneleştirilemez, metafizik-karşıtı bir kavram olarak kendisini gösteren ilişkiselliğin ifadesidir (Stambaugh, 1972: X). İnsanın Varlığa Varlığın da insana mal edildiği bu köklü ilişki olarak *olagelme* hem insandan hem de Varlıktan daha temeldir, çünkü her ikisini de önce *bahşeden* sonra da kendi özlerinde *muhafaza eden* olagelmenin kendisidir. Olagelmenin en önemli özelliği, daha önce de söylendiği üzere metafiziksel bir kavrayış olmamasıdır. Her şeyden önce statik ve değişmez bir öge olmayan olagelme, *vermenin (die Gabe)* kendisi olarak zamansallığı ve Varlığı da aşar. Bu aşışın kendisine dâhil olmadıkça Varlığın verilmesi hiçbir şekilde tecrübe edilemez. Zaten her tür kavramsallaştırma çabası bir nesne-olmayan *olagelmeyi* elinden geçirir. Hiçbir kavram, Varlığı veren ve böylece zamanı da veren olagelmeyi düşünemez, çünkü metafizik ancak bu *vermeden sonra* başlayabilir. Bu yüzden

Heidegger son döneminde artık Varlığın hakikatini zamansallık olarak yorumlamaz. Zaman burada artık Varlığa ait ve Varlık da zamana ait bir unsur olup çıkar. Zaman, geç dönem Heidegger tarafından Varlığın olanaklı ufku olmaktan ziyade, daha çok Varlığın olagelmesinin tarzı olarak yorumlanır. Zaman ve Varlık karşılıklı bir belirleme içerisinde bulunur, öyle ki onların neredeyse bir *olagelme* içerisinde kaynaştıkları söylenebilir. En nihayetinde Heidegger hem zamanın hem de Varlığın bu olagelmede olageterildiğini (*im Ereignis ereignet*) kısaca, verildiğini ileri sürecektir. Bu yüzden Heidegger Varlığın hakikatini açığa çıkarmak için Varlıktan da öteye (yani olagelmeye) bakmamız gerektiğini düşünür.

Burada olagelmenin tecrübesine işaret etmek için Heidegger yeniden “Es gibt Sein” (O Varlık verir) ifadesine yönelir. Ancak o, bu sefer, vermenin kapsamını zamanın kendisine de uygular. *Zaman ve Varlık* başlıklı konuşmasında Heidegger “Es gibt Sein” ifadesinin yanında “Es gibt Zeit” (O zaman verir) ifadesini de ele alır. Her ne kadar Heidegger için zaman, artık Varlığa ilişkin anlamın transendental ufku olmasa da o yine de Varlığın verilmesine aittir. Ne var ki bu sefer tıpkı Varlık gibi, zaman da verilen bir öğeye dönüşür. Heidegger’in sorusu “Es” (O) sözcüğüne yönelir. Çünkü Varlığı da, zamanı da veren bu “Es”tir. Bu üçüncü tekil şahıs zamiri ne ifade eder? Varlığı ve zamanı veren ve onları adeta bir karşılıklı ait olmaya ve belirlemeye bırakan “Es”, yani “O” nedir? Aslında bu tarz bir soru Heidegger’e göre bizi yeniden bir metafiziğe götürme tehlikesini barındırır. Sanki buradaki “Es” (O), “varlık veren bir gücü” anlatıyormuş izlenimini doğurur (GA 14: 22; ZS). Metafiziğin gramerine bağlı kaldığımız sürece, yani özne-yüklem ekseninde bir akıl yürütme içerisinde olduğumuz sürece, “Es” bizim için her zaman bir özne/fail olarak ortaya çıkacaktır. Oysa “Es” mutlak bir özne ya da nesne, tanrı ya da Varlık değildir. O halde Varlığı veren “*bir şeyden*” bahsetmek mümkün değildir. Dahası bu verenin ne olduğunu sormaktan da artık vazgeçmeliyiz. Sadece şunu akılda tutmak Heidegger açısından son derece önemlidir. Bu “Es” (O), namevcut olan bir mevcudiyeti dile getirir (GA 14: 23; ZS). Bu cümle her ne kadar günlük dilde bir çelişkiyi ifade ediyor olsa da, Heidegger’in amacı zaten tam sağduyunun dilini ve anlayışını aşmaktır. Heidegger’e göre günlük dil, ya da metafiziğin ve bilimin dili hep varolanlar hakkında cereyan eder. Oysa açıktır ki “Es” kesinlikle varolan bir şey değildir. Dolayısıyla özne-yüklem gramerine dayalı hiçbir dil ve düşünce onu dile getiremez. Peki, bu durumda “Es gibt” ifadesi nasıl düşünülecektir? Heidegger’e göre “Es” ancak, verme (*Die Gabe*) üzerinden düşünülebilir (GA 14: 24; ZS).

Vermenin kendisi, şeyleştirilemeyen bir *olagelme* olarak özünü sürdürür. Yani verme, insanın Varlığa, Varlığın da insana mal olduğu bu köklü ilişkide “meydana gelir”. Bizzat bu meydana gelme olarak ilişki, olagetiren bir olagelmedir. Bu aşamadan sonra olagelmenin ne olduğunu sormak artık anlamsızdır. Çünkü Varlığın kendisi bir olagelmedir tıpkı zaman gibi (GA 14: 24; ZS). Dolayısıyla olagelme; Varlık ve zamanın da üstünde yer alan daha kuşatıcı bir üst/genel kavram da değildir. Ama diğer taraftan bu, Varlığın ve zamanın bir olagelmeye eşitlendiği anlamına da gelmez. O, onlardan daha *fazladır*. Bu fazlalık onların verilmesine aittir. Görüldüğü üzere Heidegger olagelmeye ilişkin her tür *şeyleştirici* ifadeden sakınmaya çalışır. Bu yüzden olagelmenin ne olduğunu düşünmeye çalışmak yerine, olagelmenin Varlığı ve zamanı nasıl olagetirdiğini tecrübe etmeye gayret etmek gerekir. Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur: Olagelme hakkında söylenenler kesinlikle olagelmenin değişmez özüne ve neliğine ilişkin değildir. Burada sorulan husus: *olagelmenin*, Varlığı ve zamanı nasıl olagetirdiğidir. Varlık olagelmede *gönderilmiş (geschickt)* bir mevcut-olmaya bırakmadır. Zaman ise olagelmede *uzatılmış (gereicht)* olandır (GA 14: 27; ZS). Bunlar Heidegger’e göre Varlığın ve zamanın olagelme halleridir. Olagelmede, karşılıklı olarak zaman ve Varlık birbirine mal edilir ve ilişkili kılınır. Varlığa zaman veren ve zamana da Varlık veren vermenin kendisi olarak olagelme, insan ile Varlığın ilişkiselliğinde meydana gelir. Sadece bu ilişkide, yani *olagelmede*, şeyler bir mevcudiyet (*anwesen*) ve zaman kazanırlar. Heidegger’e göre bir ilişki içerisinde duran insana, hem Varlık hem de zaman bahşedilir. Ne varlık ne de zaman insanın bir ürünü değildir ve fakat onlar her seferinde insanın da kendisini içinde bulduğu açıklıktır (*Offenheit*). İnsan Heidegger’e göre bu açıklıkta durduğu ölçüde, yani kendisine Varlık ve zaman bahşedildiği ölçüde insandır.

Heidegger’e göre insan, Varlığın yakınında durur. Hem de öyle bir şekilde durur ki her tür mevcudiyet yani “Es gibt”i (yani verilmenin kendisini) bir hediye olarak alır. Bunu da “mevcut-olmaya bırakmada” ortaya çıkan şeyi (yani anlamın verilmesini) idrak ederek yapar (GA 14: 16; ZS). Kısaca kişi olagelmeyi tecrübe etmeye yaklaştığında ve şeylerin verilmişliğini (yani mevcut-olmaya bırakılmışlıklarını) algıladığında kendi özünü hakiki manada sürdürebilir. Çünkü olagelme; insan ile Varlığı özce bir birlikte olmaya tabi kılar (GA 11: 47; SI). Ne var ki insan bunu başarabilmek için kendisini olagelmeye teslim etmeli ve ona ait olmalıdır. Kısaca onu birtakım akıl yürütmeler ile kavramaya çalışmak yerine, bizzat olagelmeye katılmalıdır. Çünkü bu ait olma ve katılma; olagelmeye özgü bir asimilasyon (bir olma) ögesini barındırır. Bu “bir olmada” insan olagelmeye kabul edilir. İşte Heidegger tam da bu yüzden olagelmenin asla

gözümüzün önünde olup biten bir şey olmadığını dile getirir (GA 14: 28; ZS). Ancak olagelmeye katılan, onun tecrübesine açık olabilir. O halde tasarlayıcı ve temellendirici düşünme, olagelme hakkında çok az şey söyleyebilir. Hatta tasarlayıcı düşünme, olagelmeye ait tecrübenin önüne geçer ve doğrudan bu tecrübeyi baltalar. Bu özelliklerle, *teknik* bir zeminde vuku bulan Batı metafiziğinde ve onun uzantısı olan modern bilimlerde kendisini görünür kılar. Kendisini, metafizik ve bilim olarak tekniğe bırakan düşünme, kendi zeminini ve koşullarını karartmak suretiyle Varlığın unutuluşunu hayata geçirir. İşte Heidegger'in Düşünmeden beklentisi, bir dönüşüm gerçekleştirmek suretiyle insanı zaten ait olduğu yere döndürmektir. O halde Heidegger'in ön gördüğü felsefe adına başka ya da yeni bir başlangıç kavrayışı, doğrudan olagelmenin tecrübesini ileri sürer. Bütün mesele, *teknik düşünme* içerisinde yitip gitmiş olan böylesi bir tecrübeyi yeniden canlandırmaktır.

Heidegger'in olagelme olarak ortaya koyduğu öge, bizzat *anlamın* ortaya çıkışının tecrübesidir. Anlamı *veren* olagelme, zaten bir anlam dünyasında "yaşayan" insanın (her ne kadar bu ikamet, bir belirsizlik halinde cereyan etse de) tüm bu anlamın geldiği kaynağa (*der Quell*) geri dönmesine ilişkin köklü bir işarettir. Üstelik Heidegger insanı tam da bu kaynakla sahip olduğu ilişki sayesinde geri kalan tüm varolanlardan ve canlılardan ayırt eder. İnsan olmak, söz konusu ettiğimiz her şeye zaten köklü bir biçimde ait ve dâhil olmaktır. Buna göre insan, anladığı ve anlamaya gayret ettiği şeyle bir ilişki içindedir. Onun yapması gereken şey sadece bu ait olmayı ve köklü ilişkiselliği görünür kılmak ve açığa çıkarmaktır. Heidegger tam da bu sebeple kendi felsefesini bir kaynağa- ki tüm bir akıntı (*anlam dünyası*) kudretini oradan alır- dönüş olarak değerlendirir. Çünkü amaç her şeyden önce zaten konakladığımız yere varmak, diğer bir deyişle sahip olduğumuz Varlık anlayışını geliştirmek ve açığa çıkarmaktır. Bu yüzden her şeyi doğuran ama bir türlü kavranamayan *kaynak*; Varlık ve insanın birbirine mal edildiği ve ait kılındığı ilişki olarak *olagelme* adını alır. O halde felsefenin konusu Heidegger'e göre olagelmenin tecrübesini edinmektir. Bu ise ancak bir sıçrayış ile mümkündür. Bu sıçrama, bizi zaten ait olduğumuz yere (yani Varlıksal ilişkiye) götürür (GA 11: 41; SI). Bu tecrübe için Heidegger'in bir sıçrayış öngörmesi esasen her tür mantıksal akıl yürütmenin ve kavramsallaştırmanın Düşünmeden uzaklaştırılması anlamına gelir. Üstelik Heidegger'in de ısrarla vurguladığı gibi temellendirici ve argümantatif akıl yürütme, bilimlerin bağımsızlıklarını ilan etmesi ile birlikte en uç noktaya kadar tüketilmiştir. Bu yüzden artık Düşünme için, farklı olanaklarına doğru yol alma vakti çoktan gelmiştir. İşte Heidegger için olagelme, böylesi bir olanağı Düşünmeye bahşeder. Fakat Heideggerci felsefe, olagelmenin kendisini konu edinmez

ve onu bir nesne ya da kavram olarak analiz etmeye çalışmaz. Çünkü olagelme, mevzubahis edilecek bir varolan değildir. Felsefe ancak her şeyin kaynağı olan bu olagelmeyi *olagetirmelidir*. Bunun için Düşünme, bizzat bir sıçrayış ile kendisini olagelmeye teslim etmelidir. İşte felsefe Heideggerci anlamıyla, insanın olagelmeye ait olmasının tecrübesini elde etmeye çalışır. Heidegger'e göre felsefedeki öteki/yeni başlangıç, insan için bu tecrübenin yollarını aranmasını ve denenmesini temsil eder. Heidegger'in tasavvur ettiği felsefe, Beaufret'in yorumuna göre *Düşünmenin* kendisini bir akıntı aracılığıyla öbür kıyıya, yani zaten önceden dile gelmiş olana ulaştırmaktır (Wisser, 1998: 426). Böylece Düşünme, ilk başta çıktığı yere geri dönen bir etkinlik haline gelir. Felsefenin, Varlığı bir olagelme olarak olagetirme çabası, bu dönüşün (*die Kehre*) tecrübe edilmesinden başka bir şey değildir. Heidegger için özellikle dil, sanat ve şiir tam da böylesi bir Varlıksal tecrübenin olanaklarını ihtiva eder. Tam da bu yüzden çalışmanın bundan sonraki bölümü olagelmeyi olagetirebilecek olanaklar olarak (yani Varlığın ve insanın birbirine bağlandığı ve ait kılındığı olanaklar olarak) özlü Düşünmeyi, şiiri, dili ve sanatı irdelemeyi hedefler.

3. HEIDEGGER'DE İNSAN PROBLEMİ

Varlığın hiçle, zamanla ve hakikat ile olan bağını açığa çıkaran ve böylece felsefe tarihi ile girişilecek bir diyalog vasıtasıyla Varlığa ilişkin bir Düşünmenin olanaklarını gösteren Heidegger, en sonunda insanın ve Varlığın birbirlerine mal edildikleri bir ilişki olarak kendisini duyuran *olagelmeye* ulaşır. Böylece Heidegger için mesele artık kendi başına Varlığı düşünmek değil, fakat bu ilişkinin *olagetirilmesi* ve bu karşılıklı ait olma ögesinin gösterilmesidir. Olagelmenin talep ettiği sıçrayışa ait bir tecrübenin izini süren Heidegger, insanın hangi durumlarda bu tecrübeyi elde edebileceğini araştırır. İşte ona göre “özlü Düşünme”, “Varlığın dili” ve “özünde şiir olan sanat”; insanın kendi kökeni ve kaynağı ile (yani olagelme olarak Varlıkla) sahip olduğu ilişkiyi açığa çıkartabilir. Sadece bunlar vasıtasıyla insan bir “*animal rationale*” olmaktan kurtulup *Da-sein*'a (Varlığın açıklığına) dönüşebilir. Zaten Heidegger'de “felsefe adına öteki başlangıcın” öngördüğü şey, bu dönüşümün hayata geçirilmesidir (GA 65: 3; BP). Bu dönüşüm esasen insanın Varlıkla olan bağını açığa çıkarmalıdır. Zaten Heidegger'in nihai hedefi, daha birinci bölümde gösterildiği üzere bu köklü bağın olabildiğince açığa çıkarılmasıdır. Çünkü tam da bu köklü bağ, varolanı bir bütün olarak Hiçten çıkarıp bizim için *var* eder. Dolayısıyla her şeyin çıkış noktasını meydana getiren bu bağ, nihai anlam kaynağı olarak değerlendirilebilir. Bir önceki ana bölümde bu köklü

bağın sadece bir tarafı olan Varlık ele alınmış ve onun, felsefe tarihinde teorik bakışın egemenliği altında nasıl bir unutulmuşluğa terk edildiği gösterilmiştir. Bu unutuluşun esas sebeplerinden birisi, Varlığın bir ilişkiselliğe ait olduğu gerçeğinin görmezden gelinmesi ve onun izole edilerek kendi başına duran bir şey olarak değerlendirilmesidir. Metafiziğin kendisi ve teori olarak ortaya çıkan her etkinlik, Varlığa ilişkin yönelişinde bu tecrit edici eğilim tarafından biçimlendirilmiştir. Varlık, ilişkisellikten kopuk bu anlayış içerisinde katı ve saf bir mevcudiyet olarak ele alındığı sürece her seferinde kendisi gizlemiştir. Oysa Heidegger'in ısrarla vurguladığı husus, Varlığın ancak insanla sahip olduğu ilişki içerisinde açığa çıkabileceğidir. Bir önceki bölümde konu edilen zaman, hakikat ve hiç gibi öğeler; bu yüzden Heidegger tarafından, Varlığın insanla sahip olduğu köklü ilişkinin görünümleri olarak yorumlanırlar. Dolayısıyla zaman, hakikat ve hiç gibi öğeler Heidegger'e göre insanı Varlığa, Varlığı da insana bağlar. Bu yüzden Heidegger'de zaman, hiç ve hakikat Varlığın ilişkiselliğini ve böylece de açıklığını gösteren unsurlar olarak incelenirler. İşte şimdiye dek felsefe tarihinde Varlığın üzerini kapatmış olan bu metafizik kavramlar, bu sefer de tam tersine, Heidegger'in yorumu aracılığıyla, köklü ilişkinin (*Ereignis*) Varlıksal boyutunu açığa çıkarma noktasında vazgeçilmez birer unsur haline gelirler. Görüldüğü üzere Heidegger metafizik tarihini kıymetsiz ve iş görmez bir süreç olarak çöpe atmaz, fakat verimli bir diyalog ile onda bulunan önemli varlıksal öğeleri köklü bir şekilde dönüştürür ve onlar vasıtasıyla Varlığa giden bir takım patikalar açar.

Fakat Heidegger'e göre Varlığın ilişkiselliği kadar bu ilişkinin insani boyutu da bir o kadar belirleyici ve önemlidir. Zaman, hakikat ve hiç; Varlığa işaret ettikleri ölçüde aslında insanın ilişkiselliğini de gündeme getirirler. Bu sebeple çalışmanın üçüncü bölümü, insanın ne şekilde ilişkiselliğe ait olabileceğini anlamayı hedefler. Bu bölüm, bir başka deyişle insanın Varlığı açığa çıkarma tecrübesini nasıl elde edebileceğini sorar. Bir önceki bölüm Varlığın aslında bir *bağlantı* olduğunu vurgular, bu bölüm ise bu bağlantının açığa çıkma imkânlarına yönelir. O halde gösterilmesi gereken insanın Varlıksal ilişkisi ve bu ilişkiye ait tecrübenin imkânlarıdır. Bu tarz bir kavrayış Heidegger'in de dile getireceği üzere insan anlayışımızda ciddi bir dönüşümü varsayar. Bu, insanın *akıllı bir hayvan* olmaktan kurtulup, *Varlığı olagetirdiği* bir Dasein'a dönüşmesini kapsar. O halde Heidegger'in tahayyül ettiği "felsefedeki öteki başlangıç"; insanı kuru, soğuk ve cansız bir kavram olmaktan kurtarıp onu, Varlığın açıklığına hizmet eden ve böylece Varlığın yakınında ikamet etmek suretiyle, olagelmeyi

olağetiren bir *Ek-sistenz*⁶ haline getirmeyi amaçlar. Bu bakımdan bu bölüm, insanın Varlığın yakınına gelme olanaklarına göz atmayı hedefler. Heidegger'in yorumu ile Düşünme, dil ve sanat; insanın Varlıktaki ikametini mümkün kılan edim biçimleri haline gelir. Bunlar aynı zamanda metafizikten bir kurtuluşu ve yeni bir yeryüzü konaklığının başlıca olanakları olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan ancak özlü bir Düşünme ve şiirsel bir dil ile Varlığın yakınında ikamet edebilir. Bu yüzden Heidegger gösterileceği üzere özlü Düşünmeye, sanata, dile ve şiire büyük bir önem atfeder. Onlar vasıtasıyla insan Varlıkla sahip olduğu bağı görünür kılabilir ve *anlam* dediğimiz şeyin çıkışını bizatihi tecrübe ederek Varlıksal ikametini hayata geçirebilir.

Ancak günümüzde teknik bir zeminde ikamet eden modern özne bunu gerçekleştiremeyecek kadar kendi olanaklarından yoksun bırakılmıştır. Bu yüzden tekniğin kendi özünde ne olduğu kavramak son derece önemlidir. Teknik bugün insanın Varlıkla girdiği ilişkinin aldığı görünümdür ve bu görünüm bizzat kendi zeminini karartmakta ve insanın Varlıksal bağı görünmez kılmaktadır ki, bu da neticede insanın yersiz-yurtsuz bir ikamete mecbur bırakılmaktadır. O halde tekniğin özünü anlamak, insanın içinde bulunduğu Varlıksal bağlamı anlamak adına vazgeçilmez bir çabaya denk düşer. Tekniğin kendi özünde ne anlama geldiği gösterilmeden, kısaca insanın Varlıkla bağı nasıl zedelendiği anlaşılmadan. Bu bağı alması gereken görünüm de hiçbir şekilde ifade edilemez. Çünkü ilk başta ancak Varlığın unutulmuşu gösterildiğinde ve tecrübe edildiğinde, Varlığın hatırlanışına ve olagelmeye izin verecek ilk adım atılabilir hale gelir. İnsan unuttuğunu bilmeksizin, bir şeyi hatırlama çabasında bulunamaz. Bu yüzden hatırlama, her şeyden önce bir unutulmuşun farkındalığını şart koşar. Heidegger'in tekniğe ilişkin soruşturması tam da bu bağlamda önem kazanır. Heidegger'in sıklıkla vurguladığı gibi günümüzde en düşündürücü olan şey bizim hala düşünmüyor olmamızdır (GA 8: 6; WHD). Oysa bize söylenen ve gösterilen şey, sürekli düşünüyor olduğumuzdur. Felsefe 2500 yıldır düşündüğünü iddia etmekte ve tam da bu sebeple Varlığın üzerini sürekli olarak örtmektedir. Oysa Varlıktan kendisini koparan düşünme artık özlü düşünme değil fakat sadece teknik bir araçtan ibarettir. Heidegger'in tekniğe ilişkin soruşturması tam bu bağlamda önem kazanır.

⁶ Bu terim Heidegger tarafından *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta insanın özünü belirtmek için kullanılır ve insanın Varlığa ihtimam göstermek suretiyle Varlığın yakınında ikamet etmesini ifade eder. Varlığın açıklığında duran insan, tam da bu yüzden Varlığın çobanı olmak durumundadır.

3.1. TEKNİK

Heidegger'e göre *modern tekniğin özü* günümüzde insanın varoluşunu büyük bir tehlikeye sevk eder. Denilebilir ki insanlık *teknik bir tehdit* altındadır ve onun özü bu *teknik düzenleme* içerisinde bütünüyle karartılmak üzeredir. Hatta durum öyle bir boyuta ulaşmıştır ki, insan artık yeniden üretilebilir *teknik bir araca* indirgenmiştir. Heidegger'e göre bütün bir çağdaş Batı uygarlığı tamamen tekniğin (*die Technik*) hâkimiyeti ve etkisi atındadır. Tekniğin bu hâkimiyeti insanlık için, Heidegger'in deyişi ile atom bombasından bile daha tehlikelidir; çünkü tekniğin belirleyici düzenlemesi içerisinde insan kendi varsayımları, koşulları, bağları ve kökeni ile ilişkisini tümüyle yitirmiştir. Böylece insan en ayırt edici özelliğini hayata geçiremez hale gelir ve neticede kendi varoluşunu tümüyle yabancı bir şey olarak tecrübe eder. Bir başka deyişle insan tekniğin egemenliği altında, "insan olmaya" izin veren ve insanca bir *var* olmayı ona bahşeden Varlıksal bağlamından koparılır ve mutlak bir zeminsiz varoluşa terk edilir. Tekniğin özünde yer alan öge, daima varolanların düzenlenmesi ile bir meşguliyete kendisini kaptırdığı için, Varlığın insanla sahip olduğu bağı hiçbir şekilde tecrübe edemez olur. Tekniğin yol açtığı insan ile Varlık arasındaki *kopuş* sonucunda iki temel tehlike kendisini belli eder. İlkin, bu zeminsiz varoluş içerisinde insan, "el-altında-duran" (*Bestand*) düzenlenmiş bir araca dönüşür. İnsan böylece işlenebilir, denetlenir, düzenlenebilir, üretilebilir ve ikame edilebilir bir varolana dönüşür. Yani insani varoluş, neden-sonuç ilişkisi içerisinde tümüyle araçsallaşır. İkinci olarak insan, tekniğin etkisi ile kendi zemini ve *var-olma* koşulları ile bağlantısını kaybettiğinde, kendisini bütünüyle yeryüzünün efendisi konumuna yükseltir. Yanıltıcı bir şekilde her şey (doğanın kendisi bile) böylece insanın bir ürünü haline gelir (GA 7: 27; FT). Dahası insanın da dâhil olduğu *var-lığın* ve *var-olma* halinin ne şekilde *verildiği* bütünüyle örtük kalır. Varlığın nasıl hiçlikten çıkarak gizini açtığı (*aletheia*) düşünülmez olur. Oysa insan tam da bu hiçlikten *var-lığa* çıkış içerisinde *Dasein* olmaktadır. Eğer Heidegger'in felsefedeki yeni başlangıç ile temel amaçlarından birisi, insanı *animal rationale*den kurtarıp Varlığın açıklığı olacak şekilde *Dasein*'a dönüştürmek ise; her şeyden önce insanın nasıl olup da bir *animal rationale* haline geldiği ortaya koymalıdır. Bu yapılmadan, yani bizi "düşünen bir hayvan" haline getiren süreç (teknik) anlaşılmadan, ondan bir kurtuluş da olası değildir. O halde Heidegger her şeyden önce bizlerin nasıl olup ta Varlıktan uzağa bir teknik varoluşa düştüğümüzü göstermek zorunadur. Ancak bu yapıldıktan sonra yeniden Varlığa dönecek yol aranabilir hale gelir. Teknik bu yüzden Heidegger tarafından oldukça ayrıntılı bir soruşturmaya tabi tutulur. Neticede tekniğin kendisi anlaşılmadan teknikten bir kurtuluş mümkün değildir. Ne var ki tekniğin

kendisi, tekniğin ne olduğunu ve çağdaş insana nasıl etki ettiğini bizzat gizleyecek şekilde vuku bulur. Hatta çok daha vahim bir şekilde teknik bizzat kendi özünden bihaber şekilde hayat bulur. Yapısı gereği teknik, zaten bağlantısallığın sekteye uğratılması şeklinde ortaya çıktığı için, teknik kendi özünü ve bağlamını (anlamını) gizlemektedir. Teknik, “teknik bir şeyin” vuku bulduğunu ve uygar dünyamıza hükmettiğini saklamaktadır. Heidegger tekniğin özünde yatan şeyin açığa çıkarılmasını bu sebeplerden dolayı önemser. Genellikle zannedildiği gibi Heidegger, tekniğe karşı birisi değildir. Çünkü söyleyeceği gibi teknik sadece bugün Varlığın kendisini gösterme şeklidir. Ancak bu şekil, insanın Varlıkla olan bağına açığa çıkarmak yerine gizlemektedir. Gizlenmenin gerçekleştiğini de gizleyen teknik bu yüzden özenli bir Düşünüşe ihtiyaç duyar. Heidegger’in bu anlamda yegâne istemi tekniğin özünü anlamaktır. Peki, günümüzde modern tekniğin özü nedir? O nasıl uygar dünyanın temeli ve Varlığın kaderi haline gelmiştir? Çok daha önemlisi bu kaderden bir çıkış yolu mevcut mudur?

Heidegger bu sorulara yanıt vermek için öncelikle tekniğin Antik Yunan’daki anlamına yönelir. Her ne kadar bu anlam bugün tümüyle korunmuyor olsa da, o modern tekniğin anlaşılmasını sağlamak için bir takım ipuçlarını bize verebilir. Yunanlılar bizim bugün teknik olarak kullandığımız *techne* kelimesi ile Varlıksal bir açığa çıkmayı yani, bir tür *poesis* anlatmak istemişlerdir (GA 7: 14; FT). *Techne* Yunanlılar için *aletheianın* bir tarzı olarak *poetik* bir edimdir. Bu ifadeyi kısaca açacak olursak: *Poesis* şeylerin bir namevcudiyetten (*nicht Anwesende*) çıkıp bir mevcudiyete (*Anwesende*), yani açıklığa gelmesini ifade eder. Bu ise hiçlikten Varlığa gelişi anlatmak ister. *Poesis*, şeylerin anlam kazanmasının bir ifadesidir. Bu haliyle Heidegger için *poesis* bir öne-çıkma (*Her-vor-bringen*) olarak Varlığın kendisini göstermesi ve mevcudiyete gelmesi ile ilgilidir. Böylece *poesis* açıkça bir şeyin *olmaya bırakılması* (*seinlassen*) ve *kendini gizden çıkarmak suretiyle görünür kılması* anlamına gelen *aletheiaya* bağlanır. *Poesis* bu yüzden kökensel olarak *alehteianın* (gizini-açmanın) vuku bulması ile ilgilidir. İşte Heidegger tam da bu yüzden Antik Yunancanın en azından bir zamanlar *poetik* bir dil olduğunu vurgular. Kısaca Yunanca eski ve artık geçip gitmiş olan bir dönemde Varlığın dili olabilmıştır. *Techne* de işte bu dönemde Heidegger’e göre bir tür *poetik* etkinlik olarak karşımıza çıkar. Böylece *techne* haliyle, *aletheia* olarak hakikate bağlanır ve Varlığın görünüşe çıkmasının bir tarzını imler. Çünkü her açığa çıkma (*Entbergung*) edimi gibi *techne* de gizini-açmaya (*aletheia*) ait olmak durumundadır (GA 7: 13; FT). Teknik o halde bir gizini açma tarzına denk düşer ve *poetik* bir etkinlik olarak öne-çıkarma karakterine sahiptir. Burada öne-çıkartılan

bizzat Var-lığın kendisidir, bu ise varolanın bize verilmesinden ve karşılaşılabılır kılınmasından başka bir şey değildir. Dahası Heidegger'e göre *techne* köken olarak *epistemeye* de bağlıdır ve böylece her iki kavram en geniş anlamıyla bilmeye ait olur. Teknik o halde açığa çıkarıcı bir bilme etkinliğidir ve kökensel olarak Varlığa bağlanmaktadır. Bu sebeple *techne* bizlerin bugün anladığı ve tercüme ettiği gibi bir "imal etme" değil, fakat bir gizini-açma tarzı olarak Varlığın kendini göstermesine aittir. *Techne* olarak tekniğin *poetik* bir bilme edimi olduğunu vurgulayan Heidegger bunun en iyi şekilde *technenin* düşünülme-ye öbür anlamında görünür olduğunu söyler. Buna göre *techne* sadece el becerisi ve zanaat anlamına gelmez, fakat aynı zamanda zihin sanatlarına/yüksek sanatlara (*die hohe Künste*) karşılık gelecek şekilde felsefeyi de içine alan daha zengin bir anlamsal karşılığa sahiptir. Dolayısıyla, *philosophia* da Varlığın açık hale getirildiği bir *technedir*. Bu yüzden *techne* olarak teknik hiçbir şekilde araçsallık, basit bir yapıp-etme, imal etme olarak anlaşılabilir. Dahası bugün zannedildiği gibi *techne* olarak teknik bir insan icadı da değildir, tam tersine insan teknik bir varolmaya bırakılmıştır. O kökeninde *altheianın* bir tarzı olarak son derece *poetik* bir yapıya sahiptir ve tümüyle Varlığın *öne-çıkarması* ile ilgilidir.

Heidegger'e göre modern teknik artık *technenin* orijinal anlamını kaybetmiştir. O bugün bizler için başka bir anlama sahiptir. Ama tam da bu anlam esasen *technenin* kendisini ve tekniğin özünde bulunan şeyi bizden gizler ve muhafaza eder. Neticede *techne* olmasaydı bugün bildiğimiz anlamda tekniğin de vuku bulması imkânsız olurdu. Nedir peki modern tekniğin özü? Heidegger'e göre modern teknik de neticede bir açığa çıkarma (*Entbergung*) tarzıdır, ancak bu açığa çıkarma tümüyle farklı bir yapıya sahiptir. Modern tekniğin yapısı artık öne-çıkarmacı *poetik* bir karakterle ifade edilemez. O halde modern teknik artık Varlığın açıldığı bir öne-çıkarmayı (*Her-vor-bringen*) hayata geçirmez (GA 7: 15; FT). Modern teknik, Varlığa dikkat etmez. Böylece modern anlamıyla teknik, varolanın *olmaya bırakılması* olarak görülemez. Denilebilir ki teknik, özsel bir dönüşüme uğramış ve Varlığın açığa çıkışından çok, varolanın denetlenmesine ve düzenlenmesine kendisini kaptırmıştır. Bu aynı zamanda felsefedeki bir dönüşüme de işaret etmektedir. Felsefenin ortaya çıkışında Varlığa ilişkin duyulan bir hayret etme duygusunun bulunduğu aşikârdır. Şeylerin hiçlik içerisinde değil de bir mevcudiyet içerisinde olması filozofta büyük bir hayret uyandırmıştır. Heidegger'e göre felsefeyi başlatan da bizzat bu haleti ruhiye olmuştur. Varolanın Varlık içerisinde oluşu filozoflara en hayret edilesi mucize olarak görünmüştür (GA 11: 14; WP). Felsefe bu hayretin yani Varlığın ifade edilişi olarak ortaya çıkmıştır. Fakat işte bir zaman sonra burada Varlığa duyulan şaşkınlık, yerini

mevcut-olanlara ilişkin sonsuz bir meşguliyete bırakır. Filozof artık Varlık sorusunu sormaz olur, onun Hiçten çıkışı karşısında bir şaşkınlık duymaz hale gelir. O artık sadece varolanlara yönelerek onlarda daimi olan değişmez öğeleri keşfetmeye çalışır. Varolanlarda değişmeyen unsuru aramaya başlayan filozof, her tikel varolanı *mevcut-olmaya bırakan* Varlığı tümüyle unuttur. Çünkü filozof artık Varlığı anlamaya çalışmaz, fakat sadece mevcut-olanı denetlemeye çaba gösterir (Özlem, 1998: 17). Modern tekniğin kökeni tam da burada yatmaktadır. Söz konusu edilen Varlığın unutulmuşu, varolanları denetleme çabası ile birbirine koşut bir şekilde ilerler.

Modern teknik, Heidegger'e göre bir açığa çıkma olarak kendisini gösterse de o artık hiçbir şekilde *poetik* bir karakter sergilemez. Modern teknik bu yüzden *aletheianın* bir tarzı olsa da (çünkü neticede bir şekilde de olsa varolanları insan için erişilir kılar), o kökensel gizinden-çıkma ile (yani Varlık ile) olan bağını kaybetmiştir. Bu sebeple teknik artık varolanları olmaya bırakmaz ve onların Varlıklarını açığa çıkarmaz. Tam tersine modern tekniğin özündeki açığa çıkma (*Entbergung*) bir saldırı ve meydan okuma karakterine sahiptir. Günümüzde teknik, her şeyi (doğanın kendisini de dâhil olmak üzere) söküp alınabilecek ve depolanabilecek bir şey olarak gösterir/açığa çıkartır/tecrübe ettirir. Modern teknik, her tür varolana bir meydan okuma talebi ile yaklaşır. Heidegger'in örneğini verecek olursak teknik; maden sağlamak için toprağa, uranyum sağlamak için madene, atom enerjisi sağlamak için de uranyuma saldırır (GA 7: 16; FT). Modern teknik her şeyi denetlenebilecek, depolanabilecek, düzenlenebilecek, piyasaya sürülebilecek bir şey olarak ele alır. Söz konusu olan varolanı kendi olmaklığı içinde görünür kılmak değil, fakat onun üzerinde bir güç uygulayabilmektir. Teknik, artık *techne* de olduğu gibi varolanın *olmaya bırakılması* ile değil, fakat onun kontrol edilebilmesi ile ilgilenir. Bu sadece bir takım münferit olaylarda başımıza gelen bir şey değildir. Teknik bir bütün olarak Batı uygarlığının kaderi haline gelmiştir.

Buna göre modern teknik bir bütün olarak şeylerle karşılaşma tarzımızı belirler. Biz ancak tekniğin meydan okuyucu saldırısı çerçevesinde dünyayla, varolanlarla ve Varlığın kendisi ile bir ilişkiye gireriz. Ancak bu ilişki tarzı, Varlığa gizini-açması için izin vermez. Varolanlar bundan böyle ancak denetlenmiş, düzenlenmiş ve işlenmiş şekilde bize verili hale gelirler. Teknolojinin özü olarak teknik, insanın her tür ilişki tarzını belirler haldedir. Nitekim Heidegger bu konuda şöyle demektedir:

“Modern tekniğe tümüyle hükmeden *açığa çıkarma*, meydan okuma anlamında bir saldırı karakterine sahiptir. Böylesi bir açığa çıkma; doğada gizlenen enerji çekip çıkarıldığında, çekip çıkarılan enerji dönüştürüldüğünde, dönüştürülen

enerji depolandığında, depolanan enerji sırayla dağıtıldığında ve dağıtılan şey de hep yeniden devreye sokulduğunda gerçekleşir” (GA 7: 17; FT).

Heidegger böylece modern tekniğin meydan okuyucu açığa çıkarma karakterini bir “düzenleme” ve “güvence altına alma” olarak yorumlar. Bunun sonucunda çevremizdeki her şey, el-altında olmak ve daha öte bir düzenleme için hazır bulunmak durumundadır. Böylece insanın karşı karşıya geldiği her varolan, bir “el-altında-duran” (*Bestand*) karakterini sergiler. Algımıza gelen, duyularımıza iletilen ve bilincimizin yöneldiği her şey bu anlamda bir el-altında-durandır. Varolanlar, el-altında-durmaları ile bizi ilgilendirir hale gelirler. Bu yüzden Heidegger’e göre karşılaştığımız nesnelere ilgisiz, öylece orada bulunan şeyler değildirler. Öyle olsalardı onlarla bir karşılaşma imkânına sahip olmazdık. Onlara ilgi duymamız ve yönelmemiz ancak bu el-altında-durma karakteri ile mümkün olur. Bu yüzden el-altında-durma esasen şeylerle karşılaşmamızın tarzı olarak meydana çıkar. Tüm nesnelere el-altında-durdıkları için dünyamıza dâhil olurlar. Onlar tam da modern tekniğin özü tarafından bir düzene sokuldukları için (el-altında-hazır buldukları için) bizimle bir ilişki içindedirler. Heidegger’e göre modern insan o halde dünyayı tümüyle düzene sokulmuş ve denetlenmeye hazır el-altında-duran nesnelere topluluğu olarak tecrübe etmektedir. Görüldüğü üzere teknik, şeylerin bir el-altında-durma tarzı içerisinde açık eder. Dolayısıyla modern teknik insana, şeylerle bir karşılaşma olanağı sunar ve onun için bir *Dünya* açar. Düzenlenmiş ve denetlenmeye hazır bir *Dünya* sunmakla şeyleri hiçlikten açığa çıkaran modern teknik böylece çağdaş insanın ikametini üstlenir hale gelir. Ancak modern tekniğin bu açığa çıkarma tarzı kesinlikle şeyleri oldukları gibi olmaya bırakmaz. Varlığın hakikati (*aletheia*) modern teknik eğilim içerisinde hiçbir şekilde kendisi göstermez ve böylece de varolanlar kendi hallerinde olmaya bırakılmaz. Varolanlar daha çok bir denetleme karakterine kurban edilir. Böylece tekniğin sağladığı ikamet, insanı Varlıktan koparan bir yurtsuzlaşmaya dönüşür.

Heidegger’e göre burada tek başına insanı suçlamak bir işe yaramaz. Çünkü o, bu açığa çıkma tarzı üzerinde kesinlikle söz sahibi değildir. Çağdaş insan zaten ancak modern tekniğin “düzenleme” ve “saldırı” karakteri içerisinde var olabilir ve dünyasını sadece bu tarz içinde tecrübe edebilir. İnsan, çağımızda ancak bu teknik eğilim içinde bir çevreye sahip olabilir ve yine ancak bu teknik zemin üzerinden diğer varolanlar ile bir ilişkiye girebilir. Bu yüzden de modern tekniğin özü, ne bir insan icadı ne de amaçlarımıza ulaşmayı sağlayan bir araç olarak yorumlanabilir. Tam tersine o, çağdaş insanın temel var olma hali olarak karşımıza çıkar. Teknik bu yüzden şeylerin bir açığa çıkma ve anlam kazanma karakterini imler. O, çağdaş yeryüzü konaklığımızın aldığı

yönelimdir ve tam bu yüzden zaten her tür akıl yürütmenin elinden kolayca kurtulup gitmektedir. Temel olarak tüm akıl yürütmeler zaten bu teknik eğilimin kendisi şart koşmaktadır ve her şeyden önce onunla mümkün olmaktadır. Teknik, bu anlamda çağdaş insanın en temel varsayımı ve *var olma* koşuludur. Tam da bu yüzden o görünmez bir mesafesizlikte bize hükmetmekte ve bütün algılarımıza, tecrübelerimize, karşılaşmalarımıza ve edimlerimize yön vermektedir. O bizzat çağdaş yaşamın aldığı *biçim* olarak sessizce hüküm sürmektedir. Fakat diğer taraftan; mesafe alınmaz bir öge olarak teknik, bize her şeyi *bir mesafeden* görünür kılar. Yani o varolanlar ile *aramızı açar*. Bir başka deyişle o, her şeyi bir denetleme ve düzenleme eğilimi içerisinde bizden ayırır ve koparır. Öyle ki, teknik zeminde her şey kolayca denetlenebilir ve düzenlenebilir olmasına rağmen bizden uzağa atılır ve soğuk bir yabancıllığa terk edilir. Varolanlar ile sahip olduğumuz ilişkinin kendisi bize yabancı görünür. Şeyler bizi özsel olarak ilgilendirmez olur, çünkü onların ancak bir araç olarak bizim için değerleri vardır. Doğanın kendisi bile ve hatta diğer insanlar dahi, çağdaş insan için el-altında-duran nesnelere dönüşürler. Mesafe alınamayan ve bu yüzden kendisi denetlenmez olan teknik; şeyleri bize öyle *uzak* bir mesafeden tecrübe ettirir ki onlarla ilişkimiz dolaylı, yapay ve cansız bir hal alır. İnsanın Varlıkla sahip olduğu köklü bağ bu şekilde zedelenir ve görünmez hale gelir. Tam da bu zedelenme yüzünden Heidegger, tekniğin özünde sahip olduğu ögeyi görünür kılmak ister. O halde sorulması gereken soru şudur: Tekniğin özünde ne yer almaktadır ki o, varolanlar ile aramıza bir mesafe sokar ve onları bizim için denetlenebilir, düzenlenebilir şekilde açığa çıkarır? İşte bu soruya cevap verebilmek için çağdaş insan, kendisine hükmeden gücü (tekniğin özünü) tecrübe etmeye ve en temel var olma koşulunu düşünmeye gayret göstermelidir. Bir başka deyişle çağdaş insan burada, kendisini “çağdaş” hale getiren unsuru yakalamaya çalışır. Heidegger’e göre insan kendisini talep eden bu güce bir cevap verdiğinde onu tecrübe edebilecek olanağa sahip olur. Heidegger’e göre bu tecrübe, tekniğin özünü bir *çerçeveleme*⁷ (*Ge-stell*) olarak gösterecektir (GA 7: 20; FT).

Almancada çatı, iskelet, raf, çerçeve anlamına gelen *Gestell* sözcüğü Heidegger’in Düşünmesinde temel bir dönüşüme uğrar. Heidegger’in tire işareti ile ayırdığı *Ge-stell* sözcüğü bir tür *çerçeveleme* olarak modern tekniğin özünü imler. O her şeyi el-altında-duran olarak düzenlemek için tekniğin özündeki meydan okuyucu taleptir. Meydan okunan ise bizzat insanın kendisidir. Çerçeveleme; her şey bir

⁷ Burada, *Ge-stell* sözcüğünü *çerçeveleme* olarak tercüme eden Doğan Özlem takip edilmiştir. Aynı şekilde daha önce söz konusu edilen *Bestand* terimi için de Doğan Özlem’in kullandığı *el-altında-duran* sözcüğü tercih edilmiştir. Doğan Özlem’in çevirisi için bkz. Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem. Paradigma Yayınları, 1998.

düzenleme içerisinde bir araya toplar, çerçeveye dâhil eder ve varolanların bir el-altında-duran olarak açığa çıkmasına izin verir (GA 7: 21; FT). Dolayısıyla teknik kendi özünde çerçevelemenin bir talebi olarak özünü sürdürür. Bu talep insanın çağdaş ikametini belirler. Fakat burada çerçeveleme insanın bir özelliği, ürünü ve eylemi olarak anlaşılabilir; o daha çok şeylerin, el-altında-duran şeklinde gizinden çıkmalarına izin veren düzenleme için meydan okuyucu talebin/çağrının ifadesidir. O bir talep olarak insanı bir düzenlemeye ve gizini açmanın bir türü olarak el-altında-durmaya yollar. Bu yüzden insan çerçevelemeye sahip değil, tam tersine çerçeveleme insana sahiptir. İnsanın varolanlarla karşılaşmasının koşulu olan çerçeveleme her tür ilişkiselliğe hükmeder. Tam da bu sebeple çerçeveleme çağdaş insanın, çağdaş oluşunun anlamı haline gelir. İnsan buna göre ancak çerçevelemenin meydan okuyucu talebine karşılık verdiği ve ona uyduğu ölçüde çağdaş bir ikamet içerisinde olabilir. Günümüzde insanın bilimsel ve rasyonel bir tarzda ikamet etmesi ve dünyasını teknolojik anlamda düzenlemeye çalışması tümüyle çerçevelemenin meydan okuyucu talebi ile mümkün olmaktadır. İnsanın varolanlar ile sahip olduğu ilişkinin bir el-altında-durmaklık şeklinde vuku bulmasının çağrısı olarak kendisini gösteren çerçeveleme böylece gizini-açmanın (*aletheianın*) bir tarzı haline gelir (GA 7: 22; FT). Bu tespit ilk başta tuhaf görünse de aslında bizzat tekniğin özünü açığa çıkarır. Heidegger'e göre tekniğin özü olarak çerçeveleme, her şeyin bir el-altında-duran olarak açığa çıkması için insana meydan okur. Böylece günümüzde Varlığın kaderi haline gelen şey; gizini açmanın (*aletheianın*) bir çerçeveleme talebiyle vuku buluyor olmasıdır. Varlık bugün ancak çerçevelemenin talebiyle insan ile bir ilişki içindedir. Bu ilişkinin vuku bulması ile birlikte Varlık elbette bir şekilde de olsa aydınlatılmıştır. Ancak Heidegger'in de vurguladığı gibi; her ne kadar çerçevelemenin talebi, günümüzde insana Varlıksal bir açılım sağlıyorsa da, o özünde çok daha kökensel bir şekilde Varlıkla ilişki kurmamızı engeller ve diğer olanaklarımızın üzerini tümüyle örter. Böylece daha köklü bir *aletheia* ile bağlantıya geçmemizin önü kapatılır. Çünkü çerçevelemenin gizini açma tarzı bir *gizleme* şeklinde vuku bulur, hatta o gizlediğini bile gizler. Böylece diğer olanaklar insana men edilir. Tam da bu yüzden günümüzde insanlık için ilerlemenin, gelişmenin, zenginleşmenin yegâne yolu akıl, bilim ve teknolojiymiş gibi görünür. Oysa Heidegger, çerçevelemenin düzenleyici meydan okuması içerisinde insanın insan olma olanağının, yani Varlığı daha kökensel bir şekilde açığa çıkarma olanağının, elinden alındığını düşünür.

Böylece modern tekniğin özü olan çerçeveleme hem insanın hem de Varlığın *kaderi* (*Geschick*) haline gelmektedir, yani başka bir deyişle çerçeveleme onların sahip olduğu ilişkinin aldığı görünümdür. Bu sebeple Heidegger çağdaş insanın Varlıkla

bağını *çerçeveleme* olarak açığa çıkartır. Böylelikle insanın Varlıksal bağlamı ve açıklığı olarak çerçevelemeyi tecrübe etmek son derece önemli hale gelir. Çünkü tekniğin özü olarak çerçeveleme insanın Varlık ile bağını, bu bağ yokmuş gibi açığa çıkartır, dahası kendisinin bir bağ olduğunu saklar. Bundan dolayı Varlıksal bağlantının bir *gizlenme* şeklinde vuku bulduğu açık edilmelidir. Bir başka deyişle çerçevelemeye ait bir tecrübe bize Varlıkla bağlantılı olduğumuzu ancak bu bağlantının bizzat çerçeveleme tarafından gizlendiğini gösterecektir. Fakat çerçevelemenin tecrübe edilmesi, çok daha önemli bir anlama sahiptir. Buna göre Heidegger; çerçevelemenin özünü tecrübe etmeden, Varlığa ilişkin daha köklü bir bağlantının elde edilemeyeceğini düşünür ki Heidegger'in bütün felsefi meselesi böylesi bir bağlantıyı aydınlatmaktır. Heidegger'e göre çerçevelemeye ilişkin tecrübe, çerçevelemede gizlenen daha köklü bir *karşılıklı ait olma* olarak olagelmeyi (*Ereignis*) açık eder (GA 11: 47; SI). Çünkü bu tecrübe aynı zamanda çerçevelemenin, olanaklı çok sayıdaki açıklık tarzından/olanağından sadece birisi olduğunu bize gösterir. Böylece başka Varlık olanakları insan için açılmış olur. Fakat her şeyden önce günümüzde bize hükmeden ve diğer tüm imkânlarımıza ket vuran modern Varlıksal bağlantımızı, yani *çerçevelemeyi* tecrübe etmek zorundayız. Bu tecrübe, Varlığın insana insanın da Varlığa bağlandığı daha köklü bir karşılıklı ait olma olarak *olagelmenin* imkânına bizi sevk eder. Dolayısıyla Heidegger'de teknik ve tekniğin özü olarak çerçeveleme bir olumsuzluk olarak mahkûm edilmez, fakat anlaşılması gereken modern insanın Varlıksal bağı olarak değerlendirilir. Heidegger'e göre çerçeveleme hakiki anlamda tecrübe edilirse, o Varlık ile insan arasındaki bir bağ olarak kendisini gösterir. Ancak bu tecrübe aynı zamanda bu bağın son derece tehlikeli (*gefährlich*) olduğuna da işaret eder. Bu tehlike, insanın sadece bir düzenleme, nesneleştirme ve denetleme şeklinde Varlıkla ilişki içinde olması anlamına gelir. İnsanın Varlıksal kaderi bir tehlike içerisindedir çünkü çerçevelemenin egemenliği altında insan kendisini yegâne belirleyici unsur olarak görmeye başlar ve her şeyi denetleyebileceğini, düzenleyebileceğini ve de kontrol edebileceğini düşünür hale gelir. Böylece insan her yerde sadece kendisi ile karşılaştığını zanneder. Oysa daha önce insanın özünü bir *ek-sistenz* olarak ileri süren Heidegger, çerçevelemenin bir kader haline geldiği günümüzde insanın hiçbir yerde kendi özü ile karşılaşmadığını özellikle belirtir (GA 7: 28; FT). Çerçeveleme insanın bir *ek-sistenz*, yani Varlığın çobanı olarak Varlığın açıklığında ikamet etmesini *görünmez* kılar. Böylece insanın kendi özünde ikamet etmesi ve Varlıkla daha kökensel bir şekilde bağlantılı olması engellenir. İnsanın Varlıkla belirlenmiş olduğu ve Varlığın kaderi tarafından talep edildiği tümüyle saklı

kalır. Heidegger'in deyişi ile insan çerçevelemenin meydan okumasına öyle bir katılır ki, o çerçevelemeyi bir iddia ve meydan okuma olarak anlayamaz.

Heidegger'in tekniğe ilişkin soruşturması, aynı zamanda kendi düşünmesinin görevini ve felsefeden beklentisini de gün yüzüne çıkarır. Felsefe bizzat kendi varsayımlarımıza, var olma koşullarımıza yönelik bir anlama çabasına denk düşer. Bu varsayımlarla ve koşullarla sahip olduğumuz ilişkiyi aydınlatmak durumunda olan felsefe böylece varolanların verilmişliğini tecrübe edebilecek bir konuma sahip olmak ister. İşte Heidegger'in tekniğin özü olarak çerçevelemeye yönelik sorgulaması, bugün bizi tümüyle belirleyen en temel koşul ile sahip olduğumuz ilişkiyi anlamlandırma çabası olarak yorumlanabilir. Çerçeveleme ona göre açıkça bir kader haline gelmiş ve Varlıkla insan arasındaki ilişkinin aldığı yönelim olarak tümüyle modern dünyaya hâkim olmuştur. Ancak yine de bu, üstesinden gelinemez bir kader değildir. Dahası körü körüne bağlanmak zorunda olduğumuz bir şey hiç değildir (GA 7: 25-26; FT). Tam tersine kendimizi kadere ve onun tecrübesine açtığımızda özgürleştirici bir sürece dâhil olmaktadır. Çünkü kader (*Geschick*) Heidegger'e göre insanı gizin-açmanın yoluna sokan bir göndermedir (*schicken*). Dolayısıyla kader esasında şeylerin gizinin nasıl açıldığını belirler. Eğer biz bugün *aletheia* ile nasıl bağlı olduğumuzu tecrübe edebilirsek, yani şeylerin bizim için nasıl gizinden çıktıklarını ve bize ne şekilde verildiğini tecrübe edebilirsek, kaderimizi de anlayacak bir konuma erişebilir ve böylece kendimizi başka bir kadere de teslim edebiliriz. Çünkü neticede kadere ilişkin bir tecrübe; bize hükmeden güçlere, varsayımlara ve koşullara ilişkin bir anlamayı içerir. Heidegger'in felsefesi de esasında tam olarak bize hükmeden kaderin aydınlatılması ile ilgilidir. Bu noktada söz konusu edilen husus; insanın insan yapan, ona bir dünya sunan ve varolanlarla karşılaşmasını olanaklı kılan zemine ve varsayımlarına ilişkin bir kavrayış geliştirmektir. Felsefe o halde kendi varsayımlarımıza ilişkin bir tecrübe edinme çabası olarak ifade edilebilir. "İnsanın kendini bilmesi" (*gnothi seauton*) olarak ileri sürülen düstur da tümüyle bu manaya gelir, çünkü ancak bu "kendimizi" veren ögeyi (Varlığı) idrak ettiğimizde, kendimizi de anlayabilecek konuma yükseliriz. Fakat daha önce sıklıkla dile getirildiği üzere bu belki de doğası gereği ulaşılması en güç tecrübedir. Neticede tüm tecrübeler, düşünceler, akıl yürütmeler bu varlıksal koşullanmayı önceden varsaymak ve onun üzerinden iş görmek durumundadır. Onlar ancak bu varlıksal koşullanma ile mümkün hale gelirler. Fakat koşullara ve zemine ilişkin bir araştırma temel bir tehlike içerir. Buna göre bu sorgulama neticede ayağımızın altındaki zeminin yitip gitmesine ve dipsiz bir uçuruma düşmemize de yol açabilir. Ancak Heidegger'e göre bu risk alınmaya değerdir. Mesafe alınamaz,

nesneleştirilemez ve bu haliyle hükmedici bir kader haline gelen Varlıksal bağlantı tarzı olarak *çerçeveleme*, ancak tecrübe edildiğinde aşılabilecek bir şey haline gelir. Böylece bize hükmeden kader anlaşıldığında bu kaderin dönüştüğü tehlike de bertaraf edilebilecek bir öge haline gelir. Heidegger'in Hölderlin'den yaptığı alıntı ile söyleyecek olursak "Tehlikenin olduğu yerde, kurtarıcı güç de gelişir" (GA 7: 29; FT). Heidegger tam da bu yüzden tehlikenin merkezine bir yolculuk yapmayı dener. Çünkü kurtarıcı güç (yani olagelmenin kendisi) tam da bu tehlikenin en yoğun olduğu yerde (çerçevelemenin meydan okuyucu talebinde) gizlenir.

3.2. SANAT

Tekniğin özünü görünür kılan ve ona ilişkin bir tecrübeyi sunan Heidegger, böylece Varlıkla girilebilecek daha köklü bir bağlantının ve olagelmenin olanaklarını göstermeyi amaçlar. Eğer *çerçeveleme* olarak tekniğin özü, bugün insanın Varlıkla olan bağı haline geldiyse ve Heidegger'in iddia ettiği gibi bu bağlantı adeta bir tekel haline gelerek, diğer ve daha köklü ilişki biçimlerini görünmez kıldıysa, en azından bu diğer olanakların ne olduğu ve daha köklü bir Varlıksal açılımın nasıl sağlanabileceği gösterilmelidir. Tekniğe ilişkin sorgulaması ile Heidegger, çağdaş insanın ikamet ettiği zemini bizim tecrübemize açar. Bu ikamet edilen zemin Heidegger tarafından bir *çerçeveleme* talebi olarak meydana çıkarır. Öyle ki *çerçeveleme* Heidegger'e göre bugün çağdaş insanın, Varlıkla sahip olduğu biricik ama özünde *tehlike* barındıran bağlantı tarzıdır. Ancak bunlardan çok daha önemlisi, Heidegger bu zeminin daha köklü hale gelmesi gerektiğini ileri sürer ve *çerçeveleme* haricinde Varlıkla insanı bir araya getirecek olan daha kökensel olan bir alternatif arar. Böylece Heidegger önce bir durum tespiti yapar ve bu durumu iyileştirecek bir takım alternatif patikaları takip etmeye çalışır.

İnsan, teknik bir zeminde ikamet ettiği sürece Varlığın yeterince yakınına gelemeyebilir, oysa daha önce de söylendiği üzere Heidegger'in kendi felsefesinde amaçladığı tek şey budur, yani Varlık ile insanı olabildiğince birbirine ait olacak şekilde *olagetirmek*. Bu ise ancak daha köklü bir şekilde Varlığa bağlanmakla ve tekniğin kendi özünde barındırdığı tehlikeyi bertaraf etmekle sağlanabilir. Bu bağlamda insan, Varlığın kendisine emanet edildiğini fark etmeli ve Varlığın Düşünmesine özlü bir şekilde katılabilmelidir. Kısaca bütün mesele *olagelmeye* ait olmak, onun tecrübesine varmak ve böylece Varlığın yakınında ikamet edebilmektir. Heidegger ancak mevcut ikamet zeminimizi değiştirip onu Varlığa uygun hale getirdiğimizde olagelmenin

olagetirilebileceğini düşünür. Bu “yeni zemin ne olmalıdır” sorusu esasında “insanın kendi özünde nasıl ikamet etmesi gerektiği” sorusunu sorar. Hangi ikamet tarzı çağdaş insanı, Varlığın yakınında tutar ve olagelmeyi tecrübe ettirir? Bu sorulara ilişkin ortaya konulacak yanıtlar, felsefenin ve Heidegger’in ifadesi ile Düşünmenin de alabileceği yeni yönelimler için bir örnekleme haline gelebilir. Çünkü Heidegger’in öngördüğü ikamet etme tarzı, felsefenin kendisinde de bir dönüşümü hayata geçirir. Felsefe böylece şimdiye kadar olduğu gibi insanı Varlıktan sürekli olarak uzaklaştıran bir faaliyet olmaktan çıkar ve Varlıksal ikamete katkıda bulunan bir Düşünme olanağına dönüşür. Heidegger’in bütün bir felsefi kariyeri bu dönüşümü gerçekleştirme denemeleri tarafından şekillendirilmiştir. Felsefe Heidegger’in de sıklıkla vurguladığı gibi, bilim idesinin peşinden gittiği ölçüde bir teknik araç olarak, Varlıktan kendisini tümüyle koparır ve Varlığın açılımını sağlamak yerine sürekli olarak unutulmasına hizmet eder durur. Felsefe, yeniden Varlıkla insanın bağı görünür kılan bir etkinlik haline gelmelidir. Yani Heidegger’in deyişi ile insan *animal rationale* olmaktan kurtulup yeniden *Da-sein’a* dönüşmelidir. O halde Düşünmenin kendisinde bir dönüşüm gerçekleştirmek, tekniğin egemenliği altında var olan insan için bir zaruret haline gelir. Heidegger’in *tekniğe* alternatif olabilecek yeni varlık olanakları araması aynı zamanda felsefede yapılabilecek öteki/yeni başlangıç ile yakından ilgilidir. Günümüzde felsefe eğer bilim idesini örnek almayacaksa neyi ve kimi örnek alabilir? Felsefe nasıl yeniden köklü bir şekilde Varlığın sesi ve ifadesi olabilir?

İşte Heidegger bu sorulara yanıt verebilmek için sanata ve sanatın tecrübesine işaret eder. Felsefe böylece tıpkı Nietzsche’de olduğu gibi her şeyden çok sanata yakın duran bir etkinlik haline gelir. Hatta belki de felsefenin kendisi bu düşünelere göre sanatsal bir etkinliğe (anlam yaratıcı veya Varlığa uyan *poetik* bir etkinliğe) dönüşmelidir? Diğer yandan felsefenin sanata yaklaştırılması belki de onu, teknik bir araç olmaktan kurtaracak olan en temel olanaklardan birisini temsil eder. Çünkü örneğin Heidegger’e göre sanat eseri, hakikatin (*aletheia*) vuku bulduğu bir yer olarak, insana Varlığa ilişkin (yani kendi kökeni ile bağlantılı olan) bir tecrübe sunar. Sanat eseri, insanı Varlığın meskenine taşır ve onun bu meskendeki ikametini muhafaza eder. Heidegger’e göre sanat, özünde *poetik* bir etkinlik olarak, gizlenen Varlığı açığa çıkarır ve bizi, Onun tecrübesine varmamız için bir yola/patikaya sokar. Sanat aynı zamanda insanın çağdaş ikameti içinde bir hayati görev üstlenebilir; öyle ki Heidegger, insanın var olma halinin özünde *şiiysel*, yani *poetik* olduğu ölçüde Varlığın evinde ikamet edebileceğini belirtir. Ona göre insan kendi özünde, yani Varlığın açıklığı anlamında *ek-sistenz* olarak, ancak şiiysel bir şekilde ikamet edebilir. Bu yüzden

Heidegger insanın aslında kendi özünde sanatsal/şiiresel bir şekilde var olduğunu ileri sürer. İnsanın özsel ikameti bu bakımdan tümüyle şiiresel olana ait kılınır. İnsan Heidegger'e göre Varlığın yakınında teknolojik, bilimsel, rasyonel şekilde ikamet ediyor değildir, ancak şiiresel bir ikamet insanı Varlığın yakınına getirebilir. Bu bakımdan Varlığın dili de Düşünmesi de özünde şiiresel, yani *poetiktir*. İnsan ne kadar poetik bir var olma hali sergilerse, o kadar Varlığın evinde ikamet edebilir ve böylece kendi özüne uygun bir yaşama tarzını hayata geçirebilir. Heidegger, insanın yeryüzündeki özsel ikametini gündeme getiren büyük Alman şair Hölderlin'den bu sebeple ciddi bir biçimde faydalanır. Ona göre Hölderlin, insanın kutsal olanla bağına özlü bir tecrübe etmiştir. Hölderlin'in *Sevgi Dolu Mavilikte (In Lieblicher Bläue)* isimli şiirindeki bir mısrayı alıntılıyan Heidegger, insanın yeryüzünde şiiresel bir ikamet içerisinde (*dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde*) bulunduğunu belirtir. Hölderlin'in şiiresel yaratımından ciddi bir biçimde etkilenen Heidegger'e göre Hölderlin, insan ile Varlığın karşılıklı olarak birbirlerine ait oluşlarını ifade edebilmiş bir şairdir. Onun şiirleri bu bakımdan bir *olagelmenin olagetirilmesi*dir. Tanrıların⁸ aramızdan ayrıldığını belirten Hölderlin, yeniden kutsal olanda ikamet edilecek güne ilişkin özlemini dile getirir. İşte Heidegger de Hölderlin vasıtasıyla şiirin kendi özünde bu görevi yerine getirebileceğini düşünür. İnsan, çağımızda bir çerçeveleme talebiyle bu sanatsal, şiiresel ve *poetik* var olma halinden koparıldığı için Varlıktan uzağa düşmüştür. Dolayısıyla Heidegger'e göre sanat, insan için Varlığın tecrübesini elde edebileceği ve teknik bir zeminden kendisini koparabileceği şiiresel bir ikameti imler. Heidegger böylece insanın yeniden *Da-sein* olabilmesi için onun sanatsal var olma halini ön plana çıkarır.

Sanat bu bakımdan Heidegger tarafından; bize kim olduğumuzu, varolanların bize nasıl verildiğini ve hangi bağlamda bizim için anlam kazandığını gösteren bir etkinlik olarak kurgulanır. Sanat tam da Varlığın Hiçten çıkıp geldiği ana ait bir tecrübenin ifadesidir. Sanat bu bakımdan Varlık ile Hiç arasındaki kesişim noktasında yer alır. Kısaca sanat, Varlığı öne çıkararak ve insanın Varlıkla sahip olduğu ilişkinin görünür kılındığı bir alanı imler. Peki, sanat bunu nasıl yapar? Yani o, insan için daha köklü, *poetik* bir var olma imkânını nasıl hayata geçirir. *Sanat Eserinin Kökeni* adlı çalışmasında Heidegger tümüyle bu sorular ekseninde bir sanat soruşturması gerçekleştirir. Nihai amacı sanatın *poetik* yapısını meydana çıkarmak olan Heidegger;

⁸ Burada *tanrı* ifadesi sadece kutsal olanı, yani bizim için anlamın kaynağı olan gizemi (Varlığı) anlatmak için kullanılır. Ancak bu, Varlığın tanrı olduğu anlamına gelmez. Heidegger'e göre metafiziğin tanrısı ile kendi Varlığı arasında hiçbir ortaklık yoktur. Heidegger'in Hölderlin okuması; kutsallığın, yani bizim için köken ve kaynak görevi gören öğenin, uçup gittiğini ve bizi terk ettiğini ima eder. Bütün mesele bu kutsallığı yeniden kazanmak ve bu kutsallığa yeniden ait olarak, onda ikamet etmektir.

sanat etkinliğini, bizzat hakikatin yerleştirildiği ve açığa çıkarıldığı yer olarak sanat eserinden (*Kunstwerk*) hareketle anlamlandırmaya çalışır. Çünkü Heidegger'e göre hakikat, ortaya çıkmak için sanat eserine yerleşir ve sanat eserine yerleşen bu hakikat, Varlığı açığa çıkartır (Eren, 2006: 59). Böylece sanat eseri Heidegger'in gözünde hakikatin vuku bulmasından başka bir şey değildir. Hakikatin sanat eserinde nasıl vuku bulunduğunu göstermek için Heidegger, Vincent van Gogh'un meşhur "bir çift ayakkabı" tablosunu inceler.

Heidegger'e göre van Gogh'un "bir çift ayakkabı" tablosu bir sanat eseri olarak bizimle konuşur ve bize bir şey anlatır (GA 5: 21; UK). Çünkü orada tasvir edilen basitçe bir çift ayakkabı değildir. Van Gogh'un tablosu sadece orada duran bir çift köylü ayakkabısının yeniden üretimi, gösterimi ya da tasviri değildir. Sanat eseri bu bakımdan gerçek olanın birebir yansımaları değildir. Dahası burada van Gogh'un tablosu bizimle konuşur ve resmedilen köylü ayakkabısı Heidegger'e göre tümüyle ayakkabının verildiği *Dünyayı* ve bağlandığı *yeryüzünü* açığa çıkarır. Böylece ayakkabının hakikati bize seslenir. Hakikatin vuku bulunduğu van Gogh'un tablosu, aslında ayakkabının bir varolan olarak açılmasından başka bir şey değildir. Sanat eseri olarak Van Gogh'un tablosu, ayakkabının *varlığa gelişinin* bir açılmasıdır. İlk kez ayakkabının *ayakkabılığı* kendisini bu sanat eseri aracılığıyla görünür hale getirir. Böylece sanat eserinde biz hakikatin, yani *aletheianın* vuku bulmasına tanık oluruz. Ayakkabı orada kendisini bir ayakkabı olarak açar ve var olmaya (*seinlassen*) bırakılır. Sanat eserinde iş başında olan *aletheianın* vuku bulması ile birlikte ayakkabı nasılsa öyle açılır hale gelir. Gizinden çıkan ve kendisini açığa çıkartan ayakkabı böylece verililişinin Varlıksal kökenini de tecrübeye açar. Heidegger'e göre biz sanat eserinde, varolanın Varlığını tecrübe ederiz. Sanat eseri bizi olduğumuz yerden çekip çıkarır ve varolanı *veren* Varlığa taşır (GA 5: 21-22; UK). Tecrübe ettiğimiz şey doğrudan varolanın verililişidir. Dolayısıyla sanat eseri Heidegger'e göre baştan sonra hakikat olayıdır, yani bir şeyin gizinden çıkıp bir varolan haline gelmesi olayıdır. Sanat eseri, hakikatin vuku buluşu olarak, Varlığa işaret eder ve varolanın nasıl var edildiğini görünür kılar. Sanatın özü bu bakımdan, varolanın hakikatini esere yerleştirmektir. Sanat böylece Varlığın anlamını açığa çıkartır.

Heidegger'e göre van Gogh'un tablosunda resmedilen ayakkabı, hakikatte neyse karşımıza da öyle çıkar. Peki, hakikatte nedir o ayakkabı? O, Heidegger'e göre çiftçilikle uğraşan bir köylüye aittir. Böylece ayakkabı kendisinin verildiği Varlıksal bağlama işaret eder. Bize nereye ait olduğunu ve nereden geldiğini anlatır. Kısaca, ayakkabı köylünün dünyasını açılar. Onun korkularını, umutlarını, emeklerini, sahip

olduğu zor koşulları *meydana çıkarır*, fakat aynı zamanda ölümün tehdidini ve de doğumun çalkantısını *ortaya koyar* (GA 5: 19; UK). Böylece ayakkabı, bir ayakkabı olarak verildiği dünyanın bir *imgesi* haline gelir. Sanat eserinin karşısında duran ve onu dinleyen bizler, bir varolan olarak ayakkabı tarafından soğurulur ve köylünün dünyasına dâhil ediliz. İşte bu Dünya içinde, ayakkabıya *varlık veren* öge böylece tecrübemize açılır. Anlamsallığın bütünü olarak *Dünya*, ayakkabıyı da *dünyalaştırarak* var eder ve onu, kendisine ve o dünyaya dâhil olan her şeye ait kılar (GA 5: 30; UK). Bu yüzden Heidegger'e göre sanat eseri bir *Dünya* kurar ve böylece anlamsal bir mekânı aralar. Bir başka deyişle sanat eseri bizatihi *anlamın* ortaya çıkışına işaret eder. Bu yüzden de açığa çıkan *Dünya*, ne bir nesne ne de karşımıza alabileceğimiz varolanların bir toplamıdır. O tam tersine bir *nesne-olmayandır* (*Ungegenständliche*) fakat buna rağmen sürekli olarak maruz kaldığımız bir anlamsal kaynaktır. O tüm varolanlardan daha vardır çünkü bizzat varolanların açıklığının meydana gelmesinin koşuludur. O halde *Dünyanın dünyalaştırması* Heidegger için, varolanın *varlık kazanması* ve *altheianın* vuku bulmasından başka bir şey değildir. Eser bir Dünya kurmakla, varolanları *olmaya bırakır* ve onları böylece *poetik* bir tarzda açığa çıkarır. Sanat, o halde Varlığın öne çıkarıldığı ve tecrübemize açıldığı bir etkinliktir. Antik Yunan'daki bir tapınak örneğini veren Heidegger, sanat eseri olarak bir kayalık arazi üzerinde kurulan tapınağın bize bir Dünya açtığını ve bu Dünya ile sahip olduğumuz ilişkide *olagelmenin* tecrübesine vardığımızı düşünür. Eser böylece Dünya ile ilişkimizin görünüşe geldiği ve bu ilişkide meydana gelen hakikatin *poetik* bir anlam kazandığı sanatsal yaratımdır. Bu yüzden eser olmak bir Dünya kurmak anlamına gelir.

Ancak Heidegger'e göre bu analiz sanat eserindeki hakikati yeterince ifade etmez, çünkü eğer eser bir hakikatin vuku bulması ise ve daha önceki bölümlerde gördüğümüz gibi *hakikat-olmayan* da bizzat hakikatin özüne aitse, o halde sanat eseri de sadece varolanın açıklığı olacak şekilde bir *Dünyanın* kuruluşundan ibaret olamaz. Bir başka deyişle Varlığın *açığa çıkışı* her zaman Varlığın *kendini geri çekmesini* ve *gizli kalışını* da içerir. Dolayısıyla Heidegger'e göre Varlığa ilişkin mutlak bir açıklıktan bahsetmek mümkün değildir. Bir giz ve bilinmez daima Varlığın açıklığı ile beraber yürümek zorundadır. Varlık kendini açtığı ölçüde gizlemektedir de. Üstelik Varlık tam da kendisini geri çektiği ve gizli kaldığı için varolana *varlık verebilmekte* ve kendisini açığa çıkarabilmektedir. Her *aletheia* (gizinden-çıkma) esasında *lethenin* (giz içinde kalma) vuku buluşunu gün yüzüne çıkarır. Peki, Varlığın giz içinde kalması olarak *hakikat-olmayan*, Heidegger tarafından esere nasıl dâhil edilir? Bunu ortaya koyabilmek ve hakikat ile hakikat-olmayan arasındaki ilişkiyi görünür kılabilmek için

Heidegger, *yeryüzü (die Erde)* kavramını devreye sokar. Heidegger'e göre sanat eseri bir hakikat olayı olarak sadece bir *Dünya* (Varlığın açıklığı) kurmakla kalmaz fakat aynı zamanda bir *yeryüzünü* de (Varlığın geri çekilişi) ileri sürer ve meydana çıkarır. İşte eserde kendisini görünür kılan *yeryüzü*, *Dünyadan* farklı olarak bir kapanmanın, gizlememenin, saklanmanın ve geri çekilmenin vuku buluşu olarak öne çıkar. Her açığa çıkarıcı bilme, başka bilme olanaklarının açılmasının önüne geçer. Her ortaya çıkan hakikat başka hakikatleri gizler (Young, 2001: 40). Dolayısıyla sanat eseri, bir *açıklığı* gün yüzüne çıkarırken aynı zamanda bu açıklığın yanı sıra bir *gizlenmenin* de yaşandığını bize anlatır. Sanat eseri böylece Varlığın hem *açık edildiği* hem de *saklandığı* bir mekân olarak insanın sahip olduğu tarihsel ikameti görünür kılar. İnsan tam da bu "açığa çıkma-gizleme" ikileminde bir varoluşa sahiptir ve sanat eseri tümüyle bu varoluşun tecrübesini bize sunar. Burada esas mesele yeryüzünün sanat eserinde nasıl meydana getirildiğidir.

Heidegger'e göre her sanat eseri bir malzemeden yapılmıştır. Eserin malzemesi bir kaya ya da metal parçası olabilir; ya da o, renkler veya kelimelerden meydana getirilmiş olabilir. İşte eserin yapımında kullanılan bu malzemeler bir *yeryüzüne* işaret eder. Heidegger'e göre günlük araç gereçlerde kullanılan malzemeler bir sorun ortaya çıkmadığı sürece geri planda kalır. Malzeme adeta araç-gerecin kullanımı esnasında kaybolup gider, tecrübemizden kaçır ve kendisini fark ettirmez. Oysa eserde kullanılan malzemeler hiç de bu şekilde kaybolmaz. Tam tersine onlar ilk kez gerçek anlamda görünür hale gelirler. Öyle ki, örneğin bir tapınak eserinde, eseri meydana getiren kaya ilk kez bir kaya olarak kendisini gösterir. Oysa aynı kaya, bir çekiç yapımında kullanıldığında tümüyle farkındalığımızdan kaybolup gider. Çekicinin kullanımı esnasında kaya kendini geri çeker ve işin meşguliyeti içerisinde biz onu hiçbir şekilde görmeyiz. Fakat işte bir sanat eseri olarak tapınağın yapımında kullanılan kaya, bu tapınak aracılığıyla kurulan Dünyanın açılmışlığında *öne çıkarılır*. Kaya belki de ilk kez bizim için var olur. Dahası Heidegger'e göre her sanat eseri, imal edildiği malzemeyi öne çıkarır. Böylece metal ilk kez bir yapıt içinde parıldar, kelimeler bir şiirde ilk kez söylenir olur, renkler bir tabloda aydınlanır. Heidegger'e göre onunla karşılaşmamızda sanat eseri kendisini yavaş yavaş geri çekerken, eserin yapıldığı malzeme öne gelir. İşte eserin kendisini geri çektiği ve bu geri çekişte kendisini öne çıkaran şeye Heidegger *yeryüzü* adını verir. Yeryüzü öne çıkarıcı-gizleyicidir (*Hervorkommend-Bergende*) ve o indirgenemez bir kendilik olarak özünü sürdürür. Heidegger'e göre işte tarihsel insan kendi Dünyasını, yeryüzünün üzerinde kurar ve temellendirir. Böylece sanat eseri, Dünya kurmakla aynı zamanda bir yeryüzü de ileri

sürer. Sanat eseri yeryüzünü dünyanın açık alanına götürür ve onu orada tutar. Böylece eser, yeryüzünün bir yeryüzü olmasına izin verir (GA 5: 32; UK). Peki, neden sadece bir sanat eserinde yeryüzünün nüfuz edilemez kapalılığını tecrübe edebilmekteyiz? Örneğin bilim ya da başka bir bilimsel etkinlik bize yeryüzünü yeryüzü olarak vermez. Heidegger'e göre biz bir rengi bilimsel olarak ne kadar incelersek inceleyelim, o bir *renk olarak* kendisini hiçbir şekilde açmaz. Çünkü her inceleme ve ona nüfuz etme gayreti onun renkselliğini, yani kökensel halini bozmak zorundadır. İnceleme esnasında artık gördüğümüz bir *renk* değil fakat onun oluşturucu bir takım farklı özellikleridir. Kelimeler de ayrıştıkları ve kendi başına incelendikleri sürece bir ifadesizliğe/anlamsızlığa mahkûm olurlar. Aynı şekilde, taş dahi nüfuz edilemez bir kendiliktir. Onu parçalarsak ve böylece tartmaya ve içini görmeye çalışırsak, bu sefer onun ağırlığından (yani taşılığından) mahrum kalırız. Dolayısıyla hiçbir bilimsel ya da felsefi çaba, yeryüzünü yeryüzü olmaya bırakmaz. Araştırma uğruna yeryüzü her defasında yeryüzülüğünü yitirir. Çünkü hiçbir bilimsel etkinlik *kapalılığı* olmaya bırakmaz. Bilim; bilmemeye ve gizeme yönelik olumlu bir tutum göstermez. Gizem ve bilinmezlik bilimin kabul edebileceği öğeler değildir. Oysa sanat eseri, gizemi ve kapalılığı olduğu gibi kabul eder. Çünkü sanat eseri tam da kelimeyi, rengi ya da taşı olmaya bırakır. Yani kapalılığın vuku bulduğunu bize gösterir. Bu yüzden sadece sanat eserinde yeryüzü bir yeryüzü olarak (yani kapalılık ve erişilmezlik olarak) kendisini açık eder. Tapınak eserinde (yani bir Dünyanın kurulması ile) taş, ilk kez nüfuz edilemez bir kapalılık olarak açığa çıkar. Sanat eseri vasıtasıyla ile taş, *bir taş olarak*; kelime de *bir kelime olarak* kaldığı müddetçe yeryüzü de açıklığa gelir ve orada durur. O halde Heidegger'e göre bir yeryüzü meydana getirmek; kendini kapatan olarak onu açıklığa getirmek anlamına gelir (GA 5: 33; UK). Yeryüzünü meydana getirmek bu bakımdan kapalılığın bir kapalılık olarak özünü sürdürmesine izin vermek anlamına gelir ve bunu yapan da sadece sanat eseridir.

Sanat eserine ilişkin soruşturması ile Heidegger; Dünya ve yeryüzü arasındaki köklü ilişkiyi gündeme getirmek ister. Çünkü her sanat eseri sadece yeryüzünün imkânı aracılığıyla bir Dünyayı açılar. Heidegger'e göre Dünya ancak bir yeryüzünün üzerine kurulabilir. Dahası Dünya, yeryüzünde gizlenir ve tıpkı bir bitkinin sonradan çiçek açması gibi kendisini yeryüzünden ortaya çıkartır. Yeryüzünde gömülü duran Dünya bir açıklık olarak tarihsel insanın olanaklarını (özgürlüğünü) meydana getirir. Dolayısıyla Dünya ancak bir yeryüzü ile mümkün olur. Sanat eseri, yeryüzünde gizlenen Dünyayı açığa çıkartır, ancak bu açığa çıkarma bir gizleme ve geri çekilme ile birlikte meydana

gelir. Böylece açıklanamaz bir kapalılık olarak kendisini gösteren yeryüzü, Dünyanın açıklık sınırını da tayin eder.

Diğer taraftan yeryüzü de sadece bir Dünya aracılığıyla kendisini ilk kez öne çıkarır. Her ne kadar bu *öne çıkarma*; yeryüzünün erişilemez, hep kendini geri çeken kendiliğine ilişkin bir öne çıkarma olsa da, o ancak bir Dünyanın aydınlanması vasıtasıyla tecrübemize getirilir. Heidegger'e göre yeryüzü, kendisine nüfuz edilmesine izin vermeyen kapalılık olarak ancak eserin aydınlattığı Dünyada karşımıza çıkartılır. Neticede sadece eserin kurduğu Dünya, bir şeylerin gizli, kapalı ve erişilemez olduğunu bize gösterir. Heidegger'e göre sadece Dünya, yeryüzünün bir yeryüzü olarak kalmasına izin verir. O halde yeryüzü ve Dünya her ne kadar bir karşıtlığı temsil ediyor olsa da, esasında onlar köklü bir biçimde birbirine bağlıdır. Öyle ki, birisi ancak diğerinin bir imkânı olarak var olur. Sanat eseri ile böylece aynı anda hem Varlığın açıklığını hem de geri çekilişini tecrübe etmiş oluruz.

Heidegger, sanat eserinde ve sanatın kendisinde karşılıklı ve belki de diyalektik bir oyun oynandığını ileri sürer. Sanat eserinde Dünya mutlak bir açıklıktır, diğer taraftan yeryüzü de mutlak bir kapalılık ve erişilemezlik olarak cereyan eder. Eğer sırf Dünya hüküm sürseydi, insanlık mutlak bir aydınlanma içerisinde ikamet ederdi. Aynı şekilde diğer taraftan yeryüzü mutlak bir egemenlik sergileseydi insanlık evrensel bir karanlığa mahkûm olurdu. Oysa Heidegger her ikisinin (hem açılmanın hem de kapanmanın) aynı anda vuku bulduğunu ve bunun sanat eseri aracılığıyla tecrübemize açıldığını ileri sürer. Dünya ve yeryüzü adeta diyalektik bir ilişki içerisinde *çatışır* ve insanın ikametini bir açıklık ve kapalılık ekseninde kurar. Dünya ve yeryüzü arasındaki bu gerilimli, köklü ilişki tarihsel insanın konumunu yansıtır. Yeryüzü Dünyayı saklar ve onu adeta sınırlar ve sadece belli ölçülerde bir aydınlanma ve açıklığa izin verir. Diğer taraftan Dünya ise, yeryüzünü kendisini kapatan bir erişilmezlik olarak aydınlatır ve görünür kılar (Plumpe, 1991: 263) . Dünyanın kuruluşu ve yeryüzünün meydana çıkarılması eserin eser varlığına ait iki özsel belirlenimdir. Onlar eserin bütünlüğünde bir birlik (*einheit*) sergilerler. Heidegger'in eserde aradığı şey tümüyle bu birliktir (GA 5: 34; UK). Dünya ve yeryüzü özsel olarak birbirinden farklıdır, fakat hiçbir zaman birbirinden ayrı değildir. Dünya yeryüzünde temellenir, yeryüzü de Dünya boyunca yükselir. Aralarındaki ilişki ise kesinlikle ilgisiz bir karşıtlık olarak kendisini göstermez. Tam tersine onlar köklü bir kavga içerisinde. Dünya yeryüzünde temellenir ve fakat onu aşmak, üstesinden gelmek ve mutlak bir açıklığa varmak ister. Dünya her tür kapalılığı katlanamaz bulur. Fakat diğer taraftan yeryüzü de kapatan ve gizleyen olarak Dünyayı hep kendine çeker ve onu orada tutmaya çalışır. Bu yüzden Dünya ile yeryüzü

arasındaki ilişki bir çatışmaya dayanır. Bu çatışma bir yıkım ve kaos getirmez, tam tersine bu çatışma esnasında iki taraf da diğerini kendisinin ötesine taşır. Böylece bu çatışmadaki karşı taraflar olarak hem Dünya hem de yeryüzü daha asli hale gelir. Kısaca yeryüzü, Dünyanın açıklığı olmadan yapamaz, çünkü ancak bu açıklıkta kendi kapalılığını koruyabilir. Dünya da kendini karar kılıcı bir şekilde temellendirmek istiyorsa yeryüzünden kaçıp gidemez (GA 5: 35-36; UK).

Sanat eseri böylece bir Dünya kurmakla ve yeryüzü meydana getirmekle, çatışmayı (*der Streit*) provoke eder. Fakat bu çatışmayı kışkırtırken sanat eseri, bir tarafın galip gelmesini hedeflemez. O bu çatışmayı bir çatışma olarak kalması adına provoke eder. Bu yüzden eserin eser olması, Dünya ile yeryüzü arasındaki çatışmanın teşvik edilmesinden ibarettir. Bu çatışmanın en üst ve uç noktada ifade edilmesi ve insanın tecrübesine açılması sanat eserinin esas hedeflerinden birisidir (GA 5: 36; UK). Görüldüğü üzere Heidegger, tıpkı *Hakikatin Özü Hakkında* isimli çalışmasında olduğu gibi burada da Varlığın içsel gerilimini açığa vurur. Hakikat kendi özünde nasıl hakikat-olmayana bağlıysa aynı şekilde açıklık da gizlemeyle köklü bir şekilde ilişkilidir. Böylece sadece mutlak bir açıklık ve kesin bir doğruluk peşinde koşan klasik metafiziğin hakikat anlayışı çökertilir (Kurtar, 2014: 177-178). Saf bir hakikat arayışı Heidegger'e göre tümüyle hakikatin özünü elinden geçirir, çünkü bu öze hakikat-olmayan da (yani kapalılık ve gizleme) aittir. Heideggerci anlamda hakikat böylece açıklık ve kapalılık arasındaki gerilim olarak tecrübe edilir. Hatta birisinin olmadığı yerde diğerinden bahsetmek pek mümkün olmaz. Dolayısıyla sanat eserinde vuku bulan hakikat, kendi içinde bir hakikat-olmayı da açığa vurur. Hakikatin özü o halde bu açıklık (Dünya) ile gizleme (yeryüzü) arasındaki kökensel çatışmadır. Bu çatışmada kazanılan alan sayesinde tüm varolanlar hem öne gelir hem de geri çekilir. Ama buna rağmen Dünyayı basitçe bir açık olan, yeryüzünü de basitçe kapalı olan olarak göremeyiz. Çünkü her Dünyasal açıklık, yani insani karar ve seçim; gizli kalmış, anlaşılammış ve kafa karıştırıcı bir şeye bağlıdır. Aksi halde zaten o bir karar olamazdı. Heidegger o halde dünyanın basit bir açıklık olmaktan ziyade, temelinde bir belirsizliğin, karanlığın ve kapalılığın bulunduğu bir açıklık olduğunu vurgular. Aynı şekilde yeryüzü de basit bir kapalılık değil, fakat daha çok kendini-yükselten/açığa vuran bir kapalılıktır. Yani o kendisini duyuran bir kapalılıktır (GA 5: 42; UK). Burada Heidegger aslında tarihsel insanın durumunu olabildiğince tecrübemize taşımaya çalışır. İnsan; sonluluk ile sonsuzluk, açıklık ile kapalılık, hakikat ile hakikat-olmayan arasındaki kalmış ve bu ikilemlerin geriliminde var olmaya çalışan sonlu, tarihsel bir varlık olarak karşımıza çıkar. İşte sanat eseri insanın kendi kökeni ile olan bu gerilimli

ilişkinini anlamlandırmaya çalışır. İnsanın bir açıklığa aracılık ettiği doğrudur ne var ki, o bu konuda son sözü söyleme yetkisine sahip değildir, çünkü bizzat insanın kendisi de diğer varolanlar gibi verilen bir şeydir ve o kendi verilmesini kontrol edebilecek durumda değildir. Böylece insan hiçbir zaman mutlak bir açıklıkta ikamet etmez, o bir gerilimin ve çatışmanın ortasında, yani Varlığın bir açığa çıktığı bir gizlendiği mekânda, var olmaktadır. İnsan hiçbir zaman mutlak bir hakikate erişemez, o her zaman tarihsel, koşullanmış ve sonlu bir perspektiften hareketle bir hakikate ulaşır. İşte sanat eseri insanın bu hakikate ulaşma çabasına ilişkin bir tecrübe sunar. O hem insanın aydınlığa kavuşma itkisini hem de bir yanıyla onun karanlığa mahkûm oluşunu dile getirir. Kendisini yeryüzü ve Dünya arasındaki çatışma şeklinde esere yerleştiren hakikat bu anlamda bir yarı (Riß) olarak vuku bulur. Ancak yarı; yeryüzü ile Dünyayı birbirinden koparan bir uçurum anlamına gelmez, fakat daha çok onları kendi ayrılıklarında/farklılıklarında bir araya getiren ve birbirine ait kılan kökensel bir birliktelik anlamına gelir. Yeryüzü ile Dünya arasında varolan bu temel çatlak (*Grundriß*) onların koparılmasını değil, tam tersine bir arada olmasını sağlar (GA 5: 51; UK). Sanat eserinde her defasında karşımıza çıkan ve sanatçı tarafından yaratılan figür (*die Gestalt*) bu anlamda sadece bu yarıya getirilen köklü Dünya-yeryüzü çatışmasıdır. Figür bu köklü çatışmanın dile gelmiş halidir.

Sanat bugün insanın *poetik* bir tarzda var oluşunu mümkün kılacak en önemli olanaklardan birisini temsil eder. Dolayısıyla sanat Heidegger'in gözünde Varlığa ve onun hakikatine ilişkin bir açıklamanın sağlanacağı bir rol model haline gelir ve insanın Varlıksal ikameti için bir ışık tutar. Diğer taraftan sanat en köklü *poetik* açığa çıkma tarzlarından birisi olsa da, Varlık başka yollarla da kendisini açabilir. Örneğin, düşünürün Varlığa ilişkin sorgusunda, bir kişinin özsel bir fedakârlığında ya da bir devletin kuruluşunda *hakikat* köklü ve *poetik* bir şekilde açığa çıkabilir. Oysa Heidegger'e göre çağımızda çokça övülen ve her şey için ölçü ve standart haline gelen "bilim" hiç de kökensel şekilde *hakikatle* ilgili değildir. Bilimsel etkinlik, kökensel ve *poetik* bir tarzda hakikatin vuku bulmasını sağlamaz. Çünkü Heidegger'e göre bilim zaten önceden keşfedilmiş bir hakikat alanı üzerinde yükselir (GA 5: 49-50; UK). Üstelik bilimin ve metafiziğin hakikat kavrayışı; hakikat-olmayanı, yani gizemi ve kapalılığı ifade etme konusunda bütünüyle yetersizdir. Kendisini bilim idesine göre belirleyen, koşullandıran felsefe de aynı şekilde köklü hakikatin vuku bulmasına izin vermeyecektir. O halde felsefe yeniden başlayacaksa ve en sahici biçimde insana dokunmayı hedefleyecekse artık kendisini bilim idesine göre şekillendiremez. Bilim olmaya çalıştığı ölçüde felsefe kendisini, varolanların *verilişinden* koparır ve sadece

varolana takılıp kalır. Oysa Heidegger'e göre bütün mesele bu *verilmeyi* tecrübe etmek ve *olagelmenin* muhitine açılmaktır. Anlaşılacak istenen, şeylerin insana nasıl *açıldığı* ve *sunulduğudur*. Sanat, insanı tam da bu açılımın ve sunumun gerçekleştiği ana taşır. İşte tam bu anda Varlığın tecrübesine varan insan köklü bağını keşfeder. Böylece sanat, insanın Varlıkla bağını *poetik* bir şekilde açığa çıkaran *örnek* bir etkinliğe dönüşür. Sanat günümüzde olagelmenin olagetirmesi olarak insana yeniden Varlığa yakın bir ikameti bahşeden en temel etkinliktir. Peki, sanat kendi özünde tüm bunları nasıl başarır? Yani eser hangi özelliği ile Dünya ve yeryüzünün çatışmasını provoke ederek hakikatin vuku bulmasına izin verir? Heidegger'e göre sanatın sahip olduğu ve kullandığı dil bunun başlıca sebebidir. Sanat, özünde şiirsel olan dili kullandığı için Varlığın hakikatinin vuku buluşuna izin verir. O halde sanatın kökeni olan dil, Heidegger için felsefi dönüşümün vazgeçilmez unsurlardan birisi olur. Peki, Heidegger tarafından daha önce Varlığın evi olarak tanıtılan dil ve bu dilin köklü hali olan şiir nedir?

3.3. ŞİİRİN ÖZÜ

Daha önce de söylendiği üzere Heidegger'in bütün çabası açıklığı, Varlığı ve varolanın verilmişliğini tecrübe etmektir. İşte söz konusu edilen bu verme (*die Gabe*) baştan sonra dilseldir. Varlık kendisini dilde açar. Bu yüzden de anlamın ve hakikatin mekânı dildir. Tüm açıklık ve kapalılık da kendisini dilde gösterir. O halde Heidegger'e göre Varlık, açıklık, olagelme ancak dil aracılığıyla gerçekleşir. Dil, basit bir temsil etme aracından çok, Varlıksal bir unsur olarak tümüyle yaratıcı ve kurucudur (Taylor, 2005: 442). Buna göre her şey dilde ve dil aracılığıyla varlık kazanır. Dil bu anlamda kendi özünde sanatsal bir karakter sergiler. Varlığın görünüşe gelmesi ve varolanların karşılaşılabılır olması tümüyle dilsel bir boyutta vuku bulur. "Neden hep varolanlar var da Hiç yok?" sorusu böylece dile işaret eder. Bu durum özellikle sanat eserinde görünür haldedir. Heidegger'e göre sanat eseri kendi kökeninde dilsel olduğu için bizimle konuşabilmekte ve hakikatin vuku bulmasına aracılık edebilmektedir. Hatta sanat eserinin dilsel oluşu Heidegger'e göre tüm sanatsal etkinlikleri özünde şiirsel (*dichterisch*) yapar (GA 5: 59; UK). Görüldüğü üzere Heidegger dil ve şiir arasında asli bir bağlantıyı gündeme getirir. Dil, Varlığın dili olduğu sürece şiirdir. Zaten tam da bu yüzden Varlığın meskenini koruyan ve muhafaza edenler şairlerdir (GA 9: 313; BH). O halde asli ve kökensel dil şiirdir. Dil ancak şiirsel bir şekilde Varlığı görünüşe getirebilir ve hakikatin vuku bulmasını mümkün kılabilir. Ne var ki günümüzde dil asli kökeninden koparılmış ve Heidegger'in benzetmesi ile kuruyup gitmeye terk edilmiştir. Günümüzde

teknîğin bir aracı haline gelen dil artık hiçbir şekilde insanın Varlıksal bağına açığa çıkamaz. Varlığı açıklığa taşımak yerine dil artık bir nesneleştirme aracı olarak varolanların tümünü kontrol edilebilir, denetlenebilir ve ikame edilebilir objelere dönüştürür. Bu ise Varlık ile insanın sahip olduğu özlü bağı görünmez kılar. Tekniğin dili ile beraber insan kendisini varolanın ve yeryüzünün efendisi, mutlak hâkimi ilan eder. Böylece her şey insanın bir ürününe dönüşür ve insanın Varlıksal zemini (ki insanın ayırt edici ögesi bu zemindir) tümünden unutulur. Böylece hem insan kendi ögesinden koparıldığı için yersiz-yurtsuz bir ikamete mecbur edilir hem de Varlık olabilecek en *tehlikeli* şekilde kendisini geri çeker. Batı dünyasına tümüyle egemen olan tekniğe bir alternatif oluşturabilecek ve tehlikeyi bir tehlike olarak tecrübe ederek onu bertaraf edebilecek yegâne faaliyet Heidegger'e göre sanattır. Çünkü sanat eseri, dilin şiirsel kökenini harekete geçirir. Böylece dil, sanat eseri vasıtasıyla yeniden Varlığın diline, yani şiire dönüşür ve kendi asli kökenine geri döner. O halde sanat, dili kendi kökeninde gerçekleştiren bir olagelmedir (*ereignis*). Bu olagelmeye dâhil olan insan, şiir aracılığıyla yeniden Varlığın yakınında ikamet edebilecek imkânı yakalar. Görüldüğü üzere sanat, Varlığın dili olarak şiiri gündeme getirdiği için Heidegger'in gözünde ayrıcalıklı bir mertebeye sahiptir. Çağdaş insan, yeniden Varlığın yakınına dönmek ve kendi temeli ile ilişkisini tecrübe etmek istiyorsa, yüzünü sanata ve onun özü olan şiire çevirmelidir. Tüm sanatsal faaliyetleri dilsel birer vuku bulma olarak gören Heidegger, bu yüzden şiire diğer sanat etkinlikleri karşısında bir öncelik tanır. Şiir tüm sanatların özüdür. Çünkü her sanat eseri, şiirsel bir hakikatin vuku buluşu olarak karşımıza çıkar. Dilin şiirsel kökeni Heidegger'e göre bugün belki de tekniğin özü olarak çerçevelemenin karşısına koyabileceğimiz yegâne alternatifi temsil eder. O halde çağımızda her şeyden önemli olan husus; dile ihtimam göstermek ve onun asli karakterini tecrübe etmeye çalışmaktır.

Görüldüğü üzere Heidegger'de dil artık sadece basit bir iletişim aracı değildir. Dil zaten orada bulunan varolanların sonradan bir adlandırılması değildir. O varolanların bir betimlemesi de değildir. Şeylerin zihnimizdeki karşılığı ise hiç değildir. Dil tüm bunlardan çok daha köklüdür. Dil her şeyden önce varolanı bir varolan olarak açıklığa getiren ve ona varlık kazandıran en köklü Varlıksal ögedir. Dil ilk olarak varolanı isimlendirerek, onu bir sözcüğe ve görünmeye getirir. Biz şeylerle ancak dil üzerinden, bir dil içinden ve dil aracılığıyla karşılaşırız. Dünyamız, ki şeyler onun içinde bizim için varlığa gelerek anlaşılabilir, dokunulabilir ve karşılaşılabilir olur, baştan sonra dilsel bir yapıya sahiptir. Varlığa gelme bu anlamda tümüyle *dilsel* bir olaydır. İşte sanat eserinde kendisini konuşuran dil de bir kayran tasarlamak suretiyle varolanın açıklığını

mümkün kılar. Bu tarz bir tasarlamayı, dil ancak şiirsel bir hal içerisindeyken yapabilir (GA 5: 59; UK). Dolayısıyla otantik ve kökensel anlamda dil aslında şiirdir (GA 5: 62; UK). Bu yüzden Heidegger'e göre sanat, kendi kökeninde dilsel bir yaratım olarak, hakikatin esere konulduğu şiirdir. Nihayetinde sanatın özü şiirdir ve fakat şiirin özü de hakikatin kurulmasıdır (*stiftung*). Hakiki bir biçimde tasarlanan şiirsellik, Dasein'in zaten tarihsel olarak önceden fırlatılmış olduğu yerin açıklanmasıdır ve bu açıklama aslında bütün bir Heidegger felsefesinin amaçladığı şeydir. Heidegger'in dileği, insanı kendi özünde önceden ve aslen ait olduğu yere taşımaktır. İşte şiir, zaten insanın ait olduğu ikameti, yeniden insana teslim eder. Bu, aslında insanın Varlıkla sahip olduğu bağı açık etmekten başka bir şey değildir.

Şiir, üzerinde ikamet ettiğimiz ve tam da bu yüzden bizim için çoğunlukla karanlıkta kalan Varlıksal zemini tecrübemize açar, bizi kendi kökenimizle bir bağlantıya sokar ve sadece insana özgü olan ikamete işaret eder. Bu durum Heidegger'e göre özellikle Hölderlin'in şiirlerinde görünür haldedir. Orada dil, en köklü haline geri döner ve insanın ayrıcalıklı ikametine işaret ederek çağdaş yurtsuzluktan bir kurtuluşu insan için olanaklı duruma getirir. Eğer dilin asli durumu kendisini şiirde ortaya koyuyorsa, Varlığın dilinin ne olduğunu anlamak için o halde şiirin özüne bakmak gerekir. Çağdaş dünyada tümüyle teknolojinin ve bilimin tahakkümü altında bir kurumaya terk edilen dil, bizden ona bir ihtimam göstermemizi bekler. Dile gösterilecek bu özen aslında kendi varoluşumuza gösterilecek bir özene dönüşür. Çünkü asli dilin terk edilmesi, hem bizi kökenimizden koparır hem de bu kopuşun kendisini görünmez kılar. Asli dile dönmek ise ancak şiirsel ikamete dönmekle mümkün olur. Peki, şiirin özü nedir?

Heidegger şiirin özünü açığa çıkarmak için kendi deyimi ile şairlerin şairi olan Hölderlin'i seçer. Peki, Heidegger neden özellikle Hölderlin'i şiirin özünü göstermek için seçmiştir? Çünkü şiirin özü neticede Dante, Vergilius, Homeros, Sophokles, Goethe ve Shakespeare gibi şairler de açığa çıkmıştır. Heidegger'e göre şiirin özü bu şairlerin yapıtlarında görünüşe çıksa da, sadece Hölderlin'in yapıtı doğrudan şu şiirsel görev (kader) tarafından biçimlendirilmiştir: Şiirin özünü yazmak (GA 4: 32; HWD). İşte Hölderlin'i ayırt edici ve eşsiz kılan husus, onun tüm yapıtının doğrudan şiirin özü ile ilgili olmasıdır. Hölderlin'in şiiri, şiirin özü hakkında olduğu için, kendisi Heidegger tarafından Varlığın dili olarak şiiri göstermek için seçilmiştir. Hölderlin'de açığa çıkan şey aslında insanın Varlıksal ikametidir ve bu ikamet görüleceği üzere tümüyle şiirseldir. İşte Hölderlin kendi yapıtında bu şiirselliği konu edindiği için Heidegger tarafından önemsenir. Onun şiirini kıymetli kılan öge, insanın Varlıksal ilişkisini

olabildiğince asli bir şekilde ifade etmesidir. İnsanın bir yandan açılan, diğer yandan da kapanıp duran Varlıksal kökü Hölderlin'de en üst düzeyde dile gelir. Hölderlin bir yandan insan için kutsal olanın yitimini (Heideggerci ifade ile söylersek Varlık unutulmuşluğunu ve yurtsuzluğu) şiirine taşıırken aynı zamanda tekrardan Varlığın yanı başında bulunabileceğimiz biranın özlemini ve umudunu da dile getirir.

Hölderlin ve Şiirin Özü adlı çalışmasında Heidegger insanın ikametinde özlü olan şeyi, yani şiirselliği, Hölderlin'in sözleri vasıtasıyla tecrübemize sunmaya çalışır. Hölderlin'in şiirlerinden ve mektuplarından aldığı ve kılavuz olabilecek 5 ayrı söz ile Heidegger şiirin özünü göstermeye çalışır. Bu sözler şunlardır:

"(I) Şiir yazmak: Bütün uğraşların en masumu. (II) Bu yüzden mülklerin en tehlikelisi olan dil, insana verilmiştir... kendisinin ne olduğuna tanıklık edebilsin diye. (III) Biz bir söyleşi olalı ve birbirimizi dinleyebileli, gökyüzündekilerin birçoğuna isim verdi ve çok şey öğrendi insan.(IV) Fakat kalıcı olanı, şairler kurar.(V) Fazilette dolu, ama yine de şiirsel bir şekilde yeryüzünde ikamet eder insan." (GA 4: 31; HWD).

Şimdi Heidegger'e göre şiir yazmak Hölderlin'in de dediği gibi uğraşların en masumudur. Bu masumiyet nereden gelir? Şiir masumdur çünkü şiir yazmak özünde tümüyle zararsızdır. O aynı zamanda yararsız bir etkinliktir, çünkü salt bir konuşma ve bir söyleme olarak ortaya çıkar. Şiir bir düş dünyasına sahiptir ve kelimelerle bir oyun olarak kendisini gösterir. Onda gerçekliğe etki eden eylemin hiçbir özelliği bulunmaz. Üstelik zaten şiirin meselesi gerçeklik değildir. Şiir kendi özünde; yarattığı ve kurduğu düş ülkesinde kalır, oraya kök salarak imgelere tutunur (GA 4: 35; HWD). Ancak masumiyet Heidegger'e göre şiirin özünü tüketmez. Onun özünü ortaya koyabilmek için, dile de bakmalıyız, çünkü neticede şiirin malzemesi dildir ve şiir temelde dilsel bir yaratımdır.

Hölderlin'in sözlerinden dilin insana bir mülk olarak verildiğini ve bu mülkün en büyük tehlikeyi barındırdığını anlıyoruz. Aynı zamanda dilin insana, kendisine ilişkin bir tanıklık etmesi için verildiğini de öğreniyoruz. Dil neden insana verilmiş bir mülktür ve dahası o neden tehlikelidir? Üstelik şiir en masum uğraşken, diğer taraftan dil nasıl bir tehlike olabilir? Heidegger, dili insana verilmiş bir mülkiyet olarak anlamak için, her şeyden önce insanın ne olduğuna bakmamız gerektiğini ileri sürer. Kimdir insan? Heidegger'e göre, kendisine bir mülk olarak dil verilendir. Peki, bu dil kendisine neden verilmiştir? İnsan kendisine baksın ve ne olduğuna tanıklık edebilsin diye. O halde insanı ayırt edici kılan husus tümüyle dildir çünkü o kendisine ancak dilde ve dil aracılığıyla tanıklık edebilir. Burada Heidegger'in insanın özünden ne anladığını idrak etmiş oluyoruz. İnsan, kendisine tanıklık edebilen varlıktır. Bu tanıklık etme onu geri

kalan her şeyden ayırır. Fakat tanıklık etmek ne anlama gelir? İnsan kendisine nasıl tanıklık edebilir? Ancak kendi köklerine, geldiği yere ve ikamet ettiği zemine dikkatini çevirdiğinde insan kendisine tanıklık edebilir. Bu tanıklık insanın; kendisini kuran, açığa çıkararak, belirleyen öge ile bir ilişki içinde olması anlamına gelir. Dahası bu tanıklık, insanın Varlıkla ilişkili olduğuna işaret eder. İnsan, sadece bu şekilde “insan kimdir?” sorusuna yanıt verebilen bir varolana dönüşebilir. O halde insan, ayırt edici bir şekilde, kendi insanlığını tesis eden öge ile kökten ilişkilidir. Bu ilişki baştan sona dilseldir ve dille kurulur. İnsan dilsel bir ikamet içerisinde var olduğundan ve kendisine bir mülk olarak dil verildiğinden, kökenini (Varlığı) tanıyabilir ve ona ilişkin bir tecrübeye sahip olabilir. O halde tanıklık etmek, bir başka deyişle Varlığın çobanı olmak ve ona özen göstermek anlamına gelir. Dilin mülkiyeti içerisinde, bu temel ve kurucu ögeye ilişkin söz söyleme imkânı sadece insana verilmiştir. İnsana bir mülk olarak dilin verilmiş olmasının anlamı yalnızca budur. İnsan dilde ikamet ettiği için ilişkisel bir varlık haline gelir. Sadece dile sahip olabildiği için insan, *Varlığa gelişin* ve *Hiçlikten çıkışın* tecrübesine tanıklık eder. Çünkü insan tam da Hiçlikle Varlığın birbirine değdiği ve *verilmenin* vuku bulunduğu merkezde yer alır. Öyle ki insanı esasında hayrete düşüren “Varlığın var oluşu” baştan sona dilsel bir temele sahiptir. Aynı şekilde insanın “Varlığa ilişkin sorusu da” aslında kendi kökenine tanıklık etme isteği dışında bir şey de değildir.

Heidegger’e göre insan, kendisinin yeryüzüne ait oluşuna tanıklık eder. Öyle ki o bu tanıklıkta kendisini tüm şeylerin mirasçısı ve öğrencisi olarak görür. Bu aitliğe tanık olmak için insan bir Dünya yaratır ve ancak onun içinden yeryüzüne ait oluşunu tecrübe eder. Bu aslında tarihin yaratılmasıdır ve tarih de Heidegger’e göre ancak dil sayesinde insan için olanaklı olabilmektedir. İnsan tarihsel bir varlık olabilsin diye ona dil verilmiştir (GA 4: 36; HWD). Peki, dil bir mülk olarak neden bir tehlikedir? Dilin özsel ve asli hali olan şiir en masum uğraş olarak Hölderlin tarafından gösterilirken, dil nasıl olur da bir tehlikeye dönüşebilir? Tehlike ve masumiyet ilk bakışta bağdaşmaz iki özellik olarak görünmesine rağmen aslında dilin özü söz konusu olduğunda kaçınılmaz şekilde bir arada bulunurlar.

Heidegger’e göre dil tehlikelerin en tehlikesidir, çünkü en baştan bir tehlikenin olanaklı olmasına izin veren şey bizzat dilin kendisidir. Her türlü tehlikeyi olanaklı kılan dil tam da bu yüzden en tehlikeli mülk olarak Hölderlin tarafından ileri sürülür. Dil en tehlikeli olanağı kendi bağrında gizler. Bu tehlike, Varlığın varolanlar aracılığıyla tehdit edilmesidir. Şimdi Heidegger’e göre dil asli olarak elbette insanı bir açıklığa taşır ve ona bir Dünya bahşeder. Bu bahşetme ile beraber insan kendi temeli ile kavuşma olanağına sahip olur. Bu kavuşma, karşılıklı bir ilişkiye gönderimde bulunarak insana

kendi özüne tanıklık etme fırsatı verir. Ancak diğer taraftan dilin bahsettiği bu açıklık aynı zamanda insanı sürekli olarak varolanlar ile bir ilişkiye sokar, öyle ki Varlığın kendisi tümüyle unutulup gider. Varolanlara takılı kalan dil, onların bir ifade edilme aracına dönüşür. Sürekli varolanların açıklığında devinen dil, böylece varolanı *veren* Varlığı unutma ve unutturma eğilimine düşer. Dil o halde, daha önce gördüğümüz gibi bir yandan insana kendi zemini ile bir araya gelme fırsatı verirken, diğer yandan insanı bu zeminden koparmakla tehdit eder. Heidegger'in deyişi ile dil sanat eseri aracılığıyla varolanların açıklığını sağlar ve bu açıklığı muhafaza eder (GA 4: 37; HWD). Ama diğer yandan dil, şiirsel özünü yitirme olanağını da içerir. İşte böylece dil şiir olmaktan uzaklaşarak Varlığın yitirilmesine yol açar. Hatta bir adım ileri giderek dil, Varlığın gizlendiğini ve unutulduğunu da insandan saklayacak bir şekilde bürünebilir. Tam da bu yüzden dil en büyük tehlikedir. Bir tehlike olarak o varlığın unutuluşunu dahi unutturabilir. İşte bu tehlike olarak dil, günümüzde insanın bir bildirme ve iletişim aracına dönüşür. Dil günümüzde de sıklıkla görüldüğü üzere, sadece bir araç-gereç görevini icra eder hale gelen teknik bir unsura dönüşür. Fakat dilin günümüzde bir araç olması onun özünün gerçekleştiği anlamına gelmez. Çünkü dilin özü bir araçsallıkta ve iletişimde yatmaz. Dil Heidegger'e göre sadece insanın yapıp etmelerinin bir aracı olarak verilmiş bir mülk değildir. Çünkü dil insanın emrinde bulunan bir iletişim aracı olmaktan daha çok, insana varolanların açıklığında durma olanağını bahşeden bir mülktür. Dolayısıyla bir iletişim aracı olması dilin esas özünü meydana getirmez. Günümüzde dilden anlaşılan şeyler salsında onun daha köklü olan özünün bir sonucudur. Dahası dil bir *açıklık* sağlamaz ise şeyler bizim için karşılaşılabılır hale gelmez. Aynı şekilde dilin yokluğunda, iletişime sokulacak ve bildirilecek varolanlar da bulunmaz. Neticede varolanların açıklığı olarak Dünya sadece dilin olduğu yerde vardır ve sadece Dünyanın özünü sürdürdüğü yerde tarih olabilir. Dolayısıyla bir tehlike olsa da dil basit bir araçtan çok daha derin ve özlü bir şekilde insana verilmiş bir mülktür. Öyle ki dil insanoğlunun en üst *olagelme* olanağını temsil eder (GA 4: 38; HWD). İşte bu olagelmeyi bize verecek dilin nasıl vuku bulduğu ortaya konulduğunda şiirin özüne ulaşılabilir. Çünkü dil ancak özlü kökenine, yani şiire dönerse, Varlığı ve insanı birbirine ait kılabilir. Peki, dil bir olagelme olarak nasıl gerçekleşir? Heidegger Hölderlin'in 3. sözünü bu soruya yanıt verebilmek için yorumlar.

Hölderlin üçüncü cümlede insanın bir *söyleşi* (*Gespräch*) olduğuna vurgu yapar. İnsanın bir dil mülkiyeti içerisinde kendisine tanıklık etmesi bir *söyleşidir*. Heidegger'e göre o halde insanın varlığını temellendiren öge baştan sona dildir. İnsan bir dil varlığıdır ve fakat bu da hakiki anlamda ancak bir *söyleşide* vuku bulur. Ancak söyleşi,

dilin sadece bir biçimi ve tarzı değil, tam tersine dil *özlü* olarak zaten bir *söyleşidir*. Bugün dil dendiğinde anladığımız şey “kelimelerin toplamı ve onların kullanımı için bir kurallar silsilesidir”. Oysa bunlar dilin sadece dışsal görünümüdür. Dil Heidegger’e göre kendi *özünde* sadece bir *söyleşidir* (GA 4: 39; HWD). Dilin bir söyleşi olması, onun sadece bir karşılıklı konuşma olması anlamına gelmez. Çünkü Hölderlin’in de eklediği gibi her söyleşiye, karşılıklı bir *dinleme* de aittir. Dinleme sonradan konuşmaya ve dile eklenen bir öge değil, tam tersine onları temellendiren bir unsurdur. İnsanın Varlıksal söyleşisi dinlemede ortaya çıkar. Öyle ki insan ancak dinleyebildiği için konuşabilmektedir. Bu yüzden Heidegger sık sık, Varlık hakkında cüretli iddialarda bulunmak yerine onun sessizliğini dinlememiz gerektiğini ve ancak bu dinleme içerisinde Varlığa *karşılık gelebileceğimiz* (*ent-sprechen*) vurgular. Dinleme de bu bakımdan en az konuşmak kadar önemlidir. O halde konuşma ve dinleme dil açısından eşit ölçüde aslidir ve söyleşiye aittir. Dil kendi özünde bir söyleşi olmasına ve insan tarih boyunca konuşuyor olmasına rağmen her konuşmanın asli bir şekilde dilin söyleşisini *olagetirdiği* (*ereignet*) söylenemez. Dolayısıyla her konuşma ve dilsel faaliyet, bize dilin özlü hali olan söyleşiyi vermez. Buradan *söyleşinin*, insanlar arasında gerçekleşen basit bir konuşma olmadığını anlıyoruz. Söz konusu *söyleşi* insanın kendi zemini ile girdiği “dinleme-konuşma” edimine gönderimde bulunur. *Söyleşi*, insanın ilişkiselliğinin ifadesidir. İnsan ancak bir *söyleşi* olabildiği için kendine tanıklık edebilmektedir. O yüzden söyleşi, günlük konuşmadan farklıdır. O, insanın özünü ve Varlığı ilgilendirir. İnsan ile Varlık bir söyleşide karşılıklı olarak birbirine ait olurlar. Fakat açıktır ki *söyleşi* her zaman vuku bulmaz. Özellikle şiirselliğini yitiren dil, bir söyleşi olmaktan uzaklaşır.

Peki, Hölderlin’in ifade ettiği özlü durum (yani “biz bir söyleşi olalı”) nasıl vuku bulur? Söyleşi, dilde ne zaman gerçekleşir? Heidegger’e göre, söyleşinin gerçekleşmesi için özsel sözümüz, *bir* ve *aynı* (*das Eine und Selbe*) olana bağlanmalıdır. Heidegger burada açıkça söylemese de, dilimizin Varlığa bağlanması gerektiğini düşünür. Zaten söyleşiyi mümkün kılan da bu bağlanmalıdır. Ancak bu bağlantı gerçekleştiğinde ve sözümüz; *bir* ve *aynı* olana ait olduğunda *söyleşinin* olagelmesinden bahsedebiliriz. Bu bağlantının sağlanabilmesi için *bir* ve *aynı* olan aydınlatılmalıdır. Bu aydınlatma ise ancak *kalıcı* ve *sürekli* (*Bleibenden und Ständigen*) bir şeyle mümkündür (GA 4: 39; HWD). Heidegger burada açıkça *zamansallığa*, yani insanı *geçici hale getiren* kalıcılığa vurgu yapmaktadır. Çünkü insan ancak kendisini bu zamansallığa bağladığında bir söyleşiye sahip olur ve tarihselliğini kurar. Varlığın açığa çıkma ufukları olarak zamansallık ve tarihsellik böylece insanın söyleşi olanaklarını

meydana çıkarır. Heidegger'e göre zamansallığın üç *ekstazı* şimdi, geçmiş ve gelecek olarak insan için açıldığında söyleşi ve tarih mümkün hale gelir (GA 4: 40; HWD). Tam da bu yüzden zaten insan bir söyleşi olalı tanrıları adlandırmıştır. Dil bir söyleşi olduğunda tanrılar, yani kutsal olan söze gelir ve bir Dünya yükselir. Ancak bu durum, söyleşinin öncelikli olduğu sonucunu doğurmaz. Çünkü Heidegger'e göre Dünyanın yükselişi, tanrıların adlandırılması ve de dilin söyleşi olması eşzamanlı ve karşılıklı şekilde vuku bulur. Varlıksal bağlantımız hepsini aynı anda açığa çıkarır ve tecrübeye açar.

Böylece Heidegger, insanın kendisine tanıklık edebilmesi için dilin bir söyleşi olması gerektiğini, bunun da ancak tanrıların söze gelmesi ve böylece bir Dünyanın yükselmesi ile olanaklı olabileceğini vurgular. Bu da aslında dilin, Varlığın diline dönüşmesinden başka bir şey değildir. Ne var ki tanrıların söze gelebilmesi için, yani kutsal olanın (Varlığın) dile gelebilmesi için bizzat, bu tanrılar bize seslenmeli ve bizi talep etmelidir. Sadece bu talebe uyduğumuzda tanrılar dile gelir ve bir *söyleşi* içinde insan kendi varlığına tanık olur. Heidegger'e göre sadece tanrılar insanın *var oluşunu* dile taşıdıkları, insan bir karar verme olanağına sahip olabilir. Bu karar insanın ya kendisini tanrılara adaması ya da onlardan kendisini geri çekmesi şeklinde hayat bulur (GA 4: 40; HWD). Zaten dilin tehlikesini meydana getiren şey, bir yandan açıklığa diğer yandan kapalılığa gönderimde bulunuyor olmasıdır. Ancak bu kararı vermek sadece insanın elinde değildir. Tanrıların ve de Varlığın söze gelebilmesi için onlar bizzat insanı bir söyleşiye davet etmeli, kısaca insanı talep etmelidir. Bizi bir söyleşiye taşıyan o halde tanrılardır ve sadece bu yüzden insan temelde bir söyleşi olabilmektedir. İnsanın zemini bir söyleşiye imkân vermekten yoksunsa o zeminde ikamet eden insanın bir söyleşiye dâhil olması imkânsızdır. Bu yüzden insan öncelikli olarak söyleşi için talep edilmelidir. Bu talep de bizzat Hölderlin gibi şairler tarafından bize iletilir. Burada her şeyden önemli olan, bir söyleşinin başlaması ve tanrıların söze gelmesidir. Bu gerçekleşmediği sürece insan kendi varlığına tanıklık edemez. Peki, kimdir bir söyleşiyi başlatabilen ve tanrıları dile getirebilen? Heidegger bu noktada şairlere işaret eder çünkü Hölderlin'in de söylediği gibi "kalıcı olanı şairler kurar".

Heidegger'e göre Hölderlin'in bu sözü bize şiirin özünü verir. Ona göre şiir, söz aracılığıyla ve sözde gerçekleşen bir kurmadır. Dolayısıyla şairin söz aracılığıyla kalıcı olanı kurduğu ve onu şiire yerleştirdiğini söyleyebiliriz. Ancak kalıcı olanın kurulması ile şiir; tanrıları ve böylece de kutsal olanı adlandırabilir. Peki, bu kalıcı olan nedir ve nasıl kurulabilir? Heidegger'e kalıcı olan, el-altında-hazır bulunan değildir, kalıcı olan bir varolan da değildir. Tam tersine kalıcı olan aslında tüm varolanları açıklığa getiren ve

her bir şeyi taşıyandır (*tragende*). Kalıcı olan Varlıktır. Bu yüzden varolanların görünüşe gelmesi için Varlık açılmalıdır (GA 4: 41; HWD). Ancak Heidegger'e göre bu kalıcı olan daha önce görmüş olduğumuz gibi kaçıp gidicidir de, yani Varlık aynı zamanda kendisini geri çekendir. Ancak bu kaçıp gitme boşuna değildir çünkü Hölderlin'in de söylediği gibi *bu kalıcı olanın* kalması için şairler görevlendirilmiştir. Böylece şairler kaçıp gideni hep kalması için geri çağırır. Şairler tam da bu yüzden tanrıları isimlendirir ve her şeyi olduğu gibi nasılsa öyle adlandırır. Bu adlandırma öylesine bir ad verme değildir, fakat şairin özsel sözü ile bu adlandırma; varolanı ilk kez bir varolan olarak, nasılsa öyle görünüşe getirir. Zaten tam da bu şekilde biz o şeyi bir varolan olarak bilme olanağına sahip oluruz. Bu yüzden Heidegger'e göre şiir, Varlığın sözlü bir kurulumudur (*Dichtung ist werthafte Stiftung des Seins*). Biz Varlığı ve şeylerin özünü asla varolanlardan ve el-altında-hazır olanlardan (*Vorhanden*) hareketle çıkarsayıp hesaplayamayız ve tam da bu sebeple şairlere ihtiyaç duyarız. Bu yüzden şiir; Varlığı ve şeylerin özünü yaratır, yerine koyar ve bahşeder (GA 4: 41; HWD). Heidegger tam da bu yüzden sanatı ve onun özsel kökeni olarak şiiri fazlasıyla önemser. Günümüzde ne felsefe ne de bilim, oldukları haliyle bu yaratmayı ve kurmayı beceremezler. Onlar ancak kendilerine verilmiş olanlarla iş görebilirler. Oysa şiirdir bizzat bu vermeyi görünür kılan ve böylece Varlığın kuruluşunu yerine getiren. Dolayısıyla felsefe, Varlığın tecrübesine varmak istiyorsa, bir zamanlar Parmenides ve Herakleitos'un sözlerinde olduğu gibi şiirsel bir tarza bürünmelidir.

Tanrıların adlandırılmasıyla ve şeylerin özünün dile getirilerek ilk defa aydınlatılmasıyla beraber, insanın var oluşu bir bağlantıya sokulur ve bir temele koyulur. Böylece şiirin kuruculuğu ile birlikte insan varoluşu kendi temeli ile bir zorunlu bir bağlantıya sokulur. İnsan ilk kez şiir sayesinde kendi temeli ile bağlantıya geçmiş olur. Şiir; Varlığı, insan kendi öz temeli ile ilişkiye girsin ve o ilişkide temellensin diye kurar. İşte şiirin özü tümüyle bu tarz bir kurmadan ibarettir. Böylece Heidegger şiirin özünü Hölderlin'in yapıtı aracılığıyla gösterdiğini düşünür. Şair, kalıcı olanı kuran ve her şeye anlamını veren öge ile insanı bir bağlantıya sokan, onu bu bağlantıda tutan kişidir. Hölderlin tam da bu sebeple şairlerin şairi olarak bize, insanın kendi özünde, şiirsel bir şekilde ikamet ettiğini söyler. İnsanı insan yapan öge ancak şiir tarafından gösterilebilir. Peki, şiirsel bir şekilde ikamet etmek ne anlama gelir? Şimdi şiir, tanrıları ve şeylerin özünü adlandıran bir kurma edimi olarak gösterilmiştir. Eğer insan, şiirsel bir şekilde ikamet ediyorsa bu, insanın tanrıların huzurunda bulunduğu ve şeylerin özsel yakınlığı tarafından çarpılmış (*betroffen*) olduğu anlamına gelir. Şiirsel ikamet in imlediği şey o halde tümüyle Varlığa *yakın* olmaktır. Bununla beraber insanın şiirsel ikameti, Dasein'a

eşlik eden bir süs değildir. O geçici bir heyecan ve duygu durumu da değildir. Şiirsel ikamet tam tersine tarihin taşıyıcı temelidir. Şiirsel ikamet kültürün bir görünümü değil, fakat bizatihi kültürü kurandır (GA 4: 42; HWD).

Şimdiye kadar söylenenleri toparlayacak olursak: Şiir, dilde vuku bulan bir faaliyettir. O yüzden Heidegger tarafından şiirin özü, dilin özünden çıkarsanmaya çalışılmıştır. Daha sonra görüldü ki şiir, Varlığın ve tüm şeylerin özünün kurucu adlandırmasıdır. Öyle ki, sonradan günlük dile konu olan ve konuşmamızın içeriğini oluşturan her bir şeyi açıklığa getiren şiirin kendisidir. Bu yüzden şiir, dili *el-altında hazır olan* bir malzeme olarak alıp kullanmaz. Tam tersine dil gibi bir şeyi mümkün kılan bizzat şiirdir. O halde sanılanın aksine, dilin özünü belki de şiirin özünden çıkarsamak gerekir. Şiir böylece Heidegger'in deyişi ile tarihsel halkın kökensel/asli dilidir (*Ursprache*). Buna göre kültürün de tarihin de temelinde; Varlığı dile getiren şiir vardır. Heidegger'e göre insan varoluşunun temeli, dilin asli vuku buluşu olarak *söyleşidir*. Asli dil ise Varlığın kurulması olarak şiirdir (GA 4: 43; HWD).

Bu noktadan sonra açıktır ki Heidegger artık felsefeye tümüyle yeni bir dil kazandırmak ister. Öyle ki bizzat felsefenin öteki başlangıcı zaten bu dilsel dönüşümü şart koşar. Felsefe; metafiziğin gramerini geride bırakabilecek, kendisini kökensel olana teslim edebilecek ve böylece Varlığın sessiz çılgınlığını duyabilecek bir dile sahip olmalıdır. Heidegger'e göre şiir, özünde bu imkânı zaten felsefeye sunar. Ancak hiçbir imkân, tüketici değildir ve bu yüzden Heidegger kendi felsefi kariyeri boyunca varlığın sesi olabilecek anlatım tarzlarının ve dil biçimlerinin peşinden gitmiştir. Bu uğurda daima yolda olan Heidegger, Varlığın tecrübesini bize verebilecek dilin kurgulanması ile meşgul olmuştur. O halde Heidegger'in bütün çabası böylesi bir dili, felsefeye sokmak ve onun orada köklenmesini sağlamaktır. Peki, özünde şiirsel olan dilin anlamı nedir? Şiiri kendi özünde görünür kılan Heidegger, dili de kendi ögesinde göstermek durumundadır. Özellikle Varlığın çok boyutlu anlamı zaten ona ait olabilecek bir dili de çok boyutlu hale getirir. Varlığın dili nasıl ifade edilebilir? Dil, bir dil olarak *kendisine rağmen* nasıl anlaşılabilir? Çünkü içinde devindiğimiz geleneğin dili açıkça böylesi bir anlamayı, nesneleştirici yapısıyla neredeyse imkânsız hale getirir. Ancak Varlığın dili, yine de bu dile rağmen kazanılmak durumundadır. Felsefi anlatımın yeni bir başlangıçla kazanmak durumunda olduğu dilsel ifade gücü ancak bu şekilde mümkün olabilir.

3.4. VARLIĞIN DİLİ

Görüldüğü üzere Heidegger açıkça imkânsız olanın peşindedir. Çünkü o, Varlığa dönüşü dile rağmen dil üzerinden gerçekleştirmeye çalışır. Onun eserleri tam da bu yüzden Alman dilini ve felsefi anlatımı en uç noktasına kadar zorlar. Dilin içinde kalarak onun nesneleştirici, kavramsallaştırıcı ve denetleyici yapısından kurtulmaya çalışan Heidegger tam da bu sebeple çoğu zaman şiire yönelmiş ve orada gerçekleşen anlatım tarzını kendisine örnek almıştır. Ona göre Rilke, Trakl ve Hölderlin gibi şairler işte dilin asli halini gösterebilmişlerdir. Bu şairler dil içinde kalarak dilin asli halini, yani insanın ikamet ettiği mekânı ve zemini görünür kılmışlardır. O halde onlar tam da imkânsız görünen şeyi, yani insanın kendi zeminine yönelik bir söz söyleme olanağını hayata geçirmişlerdir. Ancak Heidegger'in bir şair olmadığı açıktır. Ayrıca kendi felsefesinin ve yapıtlarının birer şiir örneği olduğu, dahası birer sanat yapıtı olduğu da iddia edilemez. Heidegger şiire sadece Varlığın dili için bir örnek olarak bakar. Dolayısıyla Heidegger şiir yazmak yerine, Düşünmeyi canlandırmaya ve bu Düşünme içerisinde kendi özgün dilini kurgulamaya çalışır, öyle ki bu dil en köklü olana, yani Varlığa karşılık gelebilsin. Peki, Düşünme nasıl bir dile sahip olmalıdır? Kısaca, hangi dil Düşünmeyi Varlığa ait kılar?

Şimdi Heidegger'e göre dil ikili bir yapı sergiler ve zaten tam da bu ikili yapı Hölderlin'in de vurguladığı gibi dili en tehlikeli mülk haline getirir. Dil bir yandan Varlığın açığa çıkışının köklü ögesi iken, o aynı zamanda günlük gevezeliklerin, siyasi tartışmaların, felsefi argümanların, bilimsel keşiflerin gerçekleştiği yapı olarak da kendisini gösterir. Bu anlamda dil, kendi temelimize ve zeminimize bağlantıya geçme olanağı verdiği gibi, bu bağlantıyı aynı zamanda tümüyle karartabilir de. Açıktır ki her gün kullandığımız dil, Varlığın dili olmaktan olabildiğince uzaktır. Metafiziğin ve bilimin dili de Varlığı açığa çıkarmaz. Tam tersine daha önce de dile getirildiği üzere onların nesneleştirici dili, Varlığı bir varolana indirgemek suretiyle Onun üzerini örter. Ama işte yine de dil, Varlığın açığa çıkışı için olmazsa olmaz bir ögedir. Dil asli olarak Varlığın dilidir. Peki, Varlığın dili nasıl ifade edilebilir? Heidegger'in hedefi; kullandığımız günlük, bilimsel, felsefi dilin içerisinde gizli bir olanak olarak kalmış olan dilin asli/kökensel halini canlandırmaktır. Bir başka deyişle Heidegger dili, yine kendi asli ögesine, yani Varlığa döndürmek ister. Felsefe de bu anlamda yeni bir başlangıç ortaya koymak istiyorsa, dile yönelik bir ihtimam göstermeli ve esasında her şeyin dile gösterilecek bir özene bağlı olduğunu idrak etmelidir.

Dilin dışına çıkmak mümkün olmadığı için ve her zaman tarihsel bir koşullanma içerisinde bulunduğumuz için Heidegger bizzat sürekli olarak dile ait olmanın ve bir koşullanma içerisinde bulunmanın anlamına açığa çıkarmaya çalışır. Çünkü kendisini günlük uğraşlar içerisinde gizlese de dil kendi içinde hala *köklüdür* ve Varlığa ait olarak bizi belirlemeye devam etmektedir. Her ne kadar bu belirleme, Varlığın unutulmuşu şeklinde vuku bulsa da. Varlık kendisini geri çekerken ve bu geri çekiş bir kader olarak çağımızı belirlerken, Heidegger tam da bu kadere ilişkin bir tecrübeyi gündeme getirmeye çalışır. Dilin bugünkü hali tam da bu *kaderin* yansıması olduğu için Heidegger tarafından anlaşılmaya çalışılır. Neticede Varlığın durumu her seferinde insanlığın durumunu öncelediği ve bu önceleme de daima *dilsel* olduğu için, yapılması gereken şey; bu dilsel ikametimi iyisiyle kötüsüyle görünür kılmaktır. O halde eğer bugün biz Heidegger'in iddia ettiği gibi dilin asli kökenine uzak bir şekilde dilde ikamet ediyorsak (yani yurtsuzluk kaderimiz olduysa), her şeyden evvel bu "uzaklık" görünür kılınmalıdır. Çünkü söz konusu olan, bizatihi üzerinde bulunduğumuz varlıksal temelin açığa çıkarılışıdır. Böylece dil içerisinde kalarak Heidegger dilsel bir dönüşümü (yani kendi kökenimize ve ikamet alanımıza ilişkin bir tecrübeyi) hayata geçirilebileceğini düşünür. Kısaca dil, Heidegger tarafından yeniden kendi zeminimize yönelik bir tanıklık olarak kurgulanmaktadır. O halde Düşünme de aynı şekilde, kendi zeminimizle bir bağlantıyı harekete geçirmek anlamına gelir. Çünkü Varlığa yakın olmanın temel koşulu, Varlık tarafından nasıl belirlendiğimizi anlamaktır. Eğer bugün Varlığa *uzak* düştüyssek, yapılması gereken şey işte yine bu uzaklığı deneyimlemeye çalışmaktır. Eğer Varlığın kaderi bir unutulma şeklini aldıysa, yine bu unutulmayı tecrübeye etmeliyiz. O halde varlığa giden özlü yok yine Varlık tarafından bize verilir. Varlıkla daha hakiki ve özlü bir ilişkiye sahip olmanın yolu, mevcut Varlıksal durumumuzu anlamak ve tecrübe etmektir. Bu tecrübe de bize sadece dil tarafından verilir. Sadece dil, hangi zemin üzerinde ikamet ettiğimizi bize gösterir. Çünkü kökensel dil, bizi değil fakat zeminin kendisini konuşturur. İşte Heideggerci dil anlayışının en önemli kavrayışı belki de burada yatmaktadır. Peki, zeminin konuşması ne anlama gelir?

Dilde ikamet ettiğimizi düşünen Heidegger için, en basit fakat en zor olan husus bu ikameti görünür kılmaktır. İnsanın kendi ikametine asla mesafe alamayacağını ve bu yüzden insanın bir mesafesizlik içerisinde, yani dil içinde yaşadığını ileri süren Heidegger; dile ilişkin her tür metafiziksel, bilimsel, sosyolojik ve antropolojik araştırmanın yetersiz kalacağını savunur. Çünkü ona göre dilin kendisi asla bir nesne ya da araştırma konusu haline getirilemez. Olağan dil kavrayışına bağlı kalındığı sürece, köklü bir şekilde dil hakkında konuşmak mümkün değildir. Her şeyden önce dil

zaten *üzerine* konuşulacak bir şey değildir. Dil, karşımıza alabileceğimiz bir nesne değildir. Bu bakımdan o konuşmalarımızın nesnesi değil, fakat her konuşmanın içsel imkânıdır. Her tür konuşma zaten dili önceden varsayar ve ilk başta dille mümkün olur. O halde konuşmanın kendisini, bu konuşmanın imkânını oluşturan şeye yöneltmekle bu imkân, görüş alanımıza ve tecrübemize gelmez, çünkü her ağızımızı açtığımızda zaten o gizil bir şekilde varsayılır ve konuşmamızı fark ettirmeden yönetir. Üstelik bu imkân hakkında onu nesneleştirerek konuşmaya çalışmak, onu bir imkân olarak tümüyle tahrip eder ve onun bir imkân olmasına izin vermez. Heidegger bu yüzden dil hakkında ileri sürülen her bilimsel ve metafiziksel iddianın, neticede dili bir imkân olmaktan alıkoyduğunu düşünür. Dolayısıyla Heidegger'e göre, konuşma her ne kadar ilk bakışta insana ait bir şeymiş/özellikmiş gibi görünse de, esasında konuşma; bu konuşmayı en başından beri mümkün kılan dile aittir. Bu yüzden günlük hayat içerisinde, dili konuşan insan olsa da, köklü bir biçimde düşünüldüğünde dili konuşan aslında dildir (*Die Sprache spricht*) (GA 12: 10; S). Bu ifade ile Heidegger sadece basit bir dil oyununun peşinde değildir. "Dil konuşur" ifadesi aslında dilin kendi kökeninde Varlığın dili olduğunu anlatmak ister. Dilin konuştuğunu söylemek, Varlığın dilini ifade etmekten başka bir şey değildir. Heidegger'e göre biz dili kendi kökeninde tecrübe etmek istiyorsak "dil konuşur" ifadesini anlamaya gayret etmeliyiz. Bu ifade ile Heidegger, dile ilişkin her tür nesneleştirici, kavramsallaştırıcı eğilimden sakınabileceğini düşünür. Dili anlamak için, Heidegger'in yaptığı gibi "dil konuşur" yargısını kendimize kılavuz olarak seçersek, dili sadece bir nesne olarak anlamak imkânsız hale gelir, çünkü bu ifade ile birlikte artık o bir nesne olduğu kadar bir öznedir de. Fakat neticede Heidegger'in de belirttiği gibi *özne* ile *nesne* artık metafiziğin yakışsız benzetmelerinden başka bir şey değildir (GA 9: 314; BH).

Her halükarda "dil konuşur" yargısı Heidegger'e metafiziğin gramerinden bir kurtuluş sağlar. Bu yargı aynı zamanda, bölümün başında ifade edilen imkânsızlığı, olanaklı hale getirir. Bu daha önce de söylendiği üzere özellikle dili anlamaya çalışırken bir mesafesizlik içerisinde bulunuyor oluşumuza ilişkin bir imkânsızlıktır. Ya da başka bir şekilde ifade edecek olursak: İnsan, üzerinde yükseldiği zemini herhangi bir nesne ya da konu gibi araştırıp sorgulayamaz, çünkü her tür araştırma zaten bu zeminle mümkün olur. Dolayısıyla insan, her durumda kendisini mümkün kılan öğelere ilişkin sorgulama gerçekleştirmek için bu zemini terk etmelidir. Fakat Heidegger'in de söylediği gibi eğer dil bizim asla dışına çıkamadığımız temel belirleyici öğemiz haline geldiyse ve dilden bir kurtuluş yoksa kendi zeminimiz hakkında nasıl konuşabiliriz? Diğer taraftan Nietzsche'de olduğu gibi böyle bir soruşturma bizzat zeminin yıkılıp

gitmesi ile dahi sonuçlanabilir. Şimdiye dek sorgusuz sualsiz bir biçimde bu düzlemde iş gören insan, bu düzlemi sorgulamaya başladığında ayağının altındaki zemini oyabilir ve çok daha önemlisi belki de *zemin* kalabilir. Dolayısıyla bizi meydana getiren olanakları ve imkânları soruşturmak belli bir takım tehlikeler içerir. Üstelik bunu denesek bile daha önce de belirtildiği gibi üzerinde yükseldiğimiz zemin alelade bir konu ve nesne olmadığı ve ona hiçbir şekilde mesafe alamadığımız için, bu zemine ilişkin her yargı, havaya atılmış bir yumruğa dönüşebilir. Peki, bizi biz yapan öge, zemin ve olanak ne şekilde bilgimize, tecrübemize açılabilir? Hangi konuşma buna izin verebilir? Açıktır ki Heidegger'e göre metafizik geleneği bu açılımı hiçbir şekilde sağlayamamış, dahası nesneleştiremez olanı nesne haline getirmekle, işi daha da içinden çıkılmaz hale getirmiştir. Heidegger'in çözümü bu anlamda aslında radikaldir. Ona göre insan artık kendi kökenine, Varlığa, dile, koşullara, varsayımlara yönelik iddialardan, konuşmalardan geri çekilmelidir. Konuşan ve iddiada bulunan, bundan sonra insan olmamalıdır. Tam tersine bundan sonra zemin, dil, Varlık, Düşünme konuşmalıdır. Hatta özünde asli olarak konuşan sadece bunlardır. "Dil konuşur" yargısı ile Heidegger bir türlü ifade edilemeyen, üzerine söz söylenemeyen insanın zeminini ve ikamet yerini dile getirmeye çalışır. Eğer biz bu zemin hakkında konuşamıyorsak, onu karşımıza alıp tecrübe edemiyorsak, o halde yapılması gereken şey onun hakkında konuşmak değil, fakat *onun* konuşmasına izin vermektir. Böylece Heidegger dilin konuştuğunu söylerken, aslında bizi biz yapan koşulların belirleyiciliğini açığa çıkarmak ister. Konuşan zaten hep dildir. İnsan sadece bu konuşmaya uyar ve onu dile getirir. Eğer zeminle sahip olduğumuz ilişkide belirleyici olan zeminin kendisi ise, o halde bu zemine ilişkin belirlemeler yapmak nafiledir. Konuşması gereken bizzat zeminin kendisidir. Bizim konuşmamız ise ancak dilin konuşmasını dinlemek şeklinde hayata geçmelidir.

Heidegger böylece felsefi sorgulamanın yönünü değiştirir. İnsan bundan sonra, anlamak ve bilmek istediğini denetim altına almaya çalışmak yerine, onun dile gelmesine izin vermeli ve ona katılmalıdır. Çünkü *olmaya bırakmak*, varolanın ve Varlığın kendi ögesinde görünmesini sağlar. Burada *olmaya bırakmak* için insan, anlamak istediği şeye uymalı, ona katılmalı, ona izin vermelidir. Eğer biz, dilde söz konusu olduğu gibi onun hakkında konuşamıyorsak, o halde dilin konuşmasına *izin vermemiz*. Heidegger adeta fenomenolojik bir bakışla, üzerine yükseldiğimiz zeminin kendisini *dinlemeye* çalışır. Dil hakkında bir takım iddialarda bulunmak yerine yapmamız gereken şey dilin kendisini dinlemek ve onun konuşmasına müsaade etmektir. Bu anlamda insanın bir konuşması olacaksa, o müsaade edici olmalıdır. Bu

insani konuşma o halde kökensel dilin (*Ursprache*) konuşmasına karşılık gelecek şekilde cereyan etmelidir. Görüldüğü üzere Heidegger, insanın ikametini anlamak için bizzat bu ikametini kendisini konuşmaya çalışır. Felsefi etkinlik bu bakımdan yüksek iddialar ileri sürmek yerine; en köklü olana kulak vermek ve onun konuşmasını dinlemektir. Felsefedeki temel eksiklik o halde, felsefenin şimdiye kadar *dinleyen* bir etkinlik olarak değil de cüretkâr argümanlar *ileri süren* bir faaliyet olmasıdır. Felsefe metafiziksel bir etkinlik olarak nesnesini açıklamaya, temellendirmeye çalıştıkça bu nesneyi *dinlemeyi unutmuş* ve böylece onun olmasına izin vermek yerine onu, denetleyici bir dille kontrol altına almaya çalışmıştır.

Metafiziğin, kontrol altında tutan denetleyici ve nesneleştirici dili Heidegger'e göre bilim aracılığıyla tümüyle Batı medeniyetini etkisi altına almıştır. Böylece çağdaş insanın ikameti *çerçeveleme* tarafından sıkı sıkıya belirlenmiştir. Tüm Dünya bir el altında-duranların toplamı şeklinde açığa çıkmıştır. Bu ise görüldüğü üzere Varlığın unutulmasına ve insanın *yurtsuzluğuna* sebep olmuştur. O halde metafiziğin bu teknik dili kesinlikle terk edilmeli ve dilin konuşmasına izin verilerek Varlığın sesi duyulmaya çalışılmalıdır. Zaten Heidegger tam da kendi Düşünmesinin dinleyici karakterini ön plana çıkarmaya çalışmıştır.

Felsefenin yeni bir başlangıca sahip olması demek ki, onun *duyabilme* kapasitesine bağlıdır. Düşünme kendini ne kadar köklü olanın sözüne açabilirse o kadar yetkin olur. Dil ne kadar Varlığa ait olursa o kadar insanı kendi özüne taşır. O halde dile rağmen dilde gerçekleşecek olan dönüşüm, dilin konuşmasını *duymakla* hayata geçirilecektir. Dahası şimdiye kadar imkânsız olarak addedilen husus da böylece çözümlenmiş olur. Bu imkânsızlık hatırlanacağı üzere insanın kendi zemini hakkında konuşamaması ile ilgilidir. Oysa Heidegger zaten bu zemin hakkında konuştuğunu iddia etmez. Konuşan bizzat zeminin, Varlığın, dilin kendisidir. Heidegger sadece konuşan zemini dinlediğini ve ona uygun bir karşılık (*ent-sprechen*) aradığını söyler. Böylece "Varlığın dili" ve "dil'in konuşması" ifadeleri anlamlı bir bağlama oturur ve imkânsız gibi görünen şeyi olanaklı bir sürece dönüştürür. Dilin konuşması ne anlatır? Dil neyi söyler bize?

Bu sorulara yanıt verebilmek için, dilin bir konuşma olarak kendisini gösterdiği yere bakmamız gerekir. Çünkü eğer biz dilin konuşmasını tecrübe etmek istiyorsak bu saf konuşmanın gerçekleştiği yere yani şiire bakmalıyız. Çünkü dilin saf konuşması Heidegger'e göre şiirdir (GA 12: 14; S). Heidegger *Dil* adlı metninde şair George Trakl'ın *Bir Kış Akşamı* başlıklı şiirinden yola çıkarak dilin ne konuştuğunu tecrübe

edebileceğimizi düşünür. Trakl'in şiiri Heidegger'e göre aslında dilin bir çağrı (*der Ruf*) içerdiğini bize söyler. Dil Heidegger'e göre çağırmaktadır. Peki, dil bunu nasıl yapmaktadır? Dil bu çağrıyı şeyleri *adlandırmak* (*nennen*) suretiyle yapar. Dil şeyleri adlandırarak çağırır. Peki, bu çağrı nereye yapılır? Heidegger'e göre dil şeyleri namevcudiyet (*Abwesen*) içerisinde muhafaza edilmiş bir mevcudiyete (*Anwesen*) çağırır (GA 12: 19; S). Bu karmaşık gibi görünen ifade aslında bizzat şeylerin anlamsal bir mevcudiyete gelmesini anlatmaya çalışır. Dil, şeyleri adlandırmakla onları mevcudiyete getirir ve bizim için anlaşılabilir kılar, fakat şeyler diğer taraftan her zaman ele geçirilemez bir namevcudiyeti de kendilerinde barındırırlar. Örneğin, adlandırılarak çağırılan "taş", şayselliğini bir taş olarak dil aracılığıyla bize açar, ama o aynı zamanda saf bir şey (nesne) olarak bu taşsallıkta anlamını tüketmez. O açığa çıkardığı anlamla eşdeğer değildir. Onda bir namevcudiyet ve anlamsal bir yitimsizlik hala kendisini korur. Dil içerisinde o elbette bizim için bir taştır, ancak o aynı zamanda hala saf bir maddesellik olarak taş anlamına direnir ve namevcudiyetini muhafaza eder. Böylece dilin adlandırılması her seferinde şeylerin namevcudiyetlerini muhafaza eden bir mevcudiyete çağırır. Heidegger'e göre dil o halde şeyleri *görünüşe* gelmeleri için (yani bizim için bir anlama sahip olmaları adına) davet eder (*heissen*), öyle ki bu davet içerisinde artık şeyler bize dokunur, bizi ilgendirir hale gelir. Şeyleri Dünyamıza dâhil eden, onlara anlam kazandıran ve onların bizimle karşılaşmasını sağlayan işte dilin adlandırıcı çağrısıdır. Kısaca şeyler, dilin bu daveti ile anlam kazanırlar ve bizim için mevcudiyete çıkarlar. Ancak dil sadece şeyleri adlandırmaz, o aynı zamanda bir Dünyayı da *parıldaması* için davet eder. Çünkü şeylerin şeyleşmesi ve bir şey olarak görülmüşe çıkması ancak bir Dünya aracılığıyla *meydana gelir*. Dolayısıyla dil sadece şeyleri çağırmaz, bu çağrı aynı zamanda *dünyaya* da yapılır. Şeyler Dünyasız tasavuur edilemezler. Karşılaştığımız tüm şeyler dünyasal bir karaktere sahip olmak zorundadır. Aksi halde onların anlamsal bir mevcudiyete çıkışından bahsetmek mümkün olmaz. Karşılaştığımız her şeyin Dünyasal bir karakteri mevcuttur. Bu bakımdan dilin çağrısında bize ulaşan her şey özlü bir şekilde Dünyasallığı taşır. Ancak diğer taraftan adlandırmada, adlandırılan şeyler kendi şayselliklerine çağırılırlar ve onlar şeyleşerek bir Dünyayı açığa çıkarırlar. Böylece görüldüğü üzere şeyler bir mevcudiyet kazanmak için Dünyaya gereksinim duyar, fakat diğer taraftan Dünya da, ancak bu şeylerde taşındığı sürece bizim için anlaşılır hale gelir. Böylece burada karşılıklı bir aidiyet söz konusudur ki Heidegger aşağıda göreceğimiz üzere dilin, bu karşılıklı ait olma hakkında konuştuğunu ileri sürecektir.

İnsan, taşıdıkları Dünyasallık içerisinde şeylerle bir tanışıklığa sahip olur. Çünkü sadece bu dünyasallık içerisinde şeyler bize görünür hale gelir. O halde dil, sadece şeyleri adlandırarak çağırılmaz o aynı zamanda bir dünyayı da adlandırır (GA 12: 20; S). Peki, söz konusu edilen bu Dünyasal karakter nedir? Heidegger, dilin adlandırdığı şeyin dünyasal karakterini bir dördü (Geviert) olarak tasavvur eder. Dilin adlandırdığı Dünya; gökyüzünün, yeryüzünün, ölümlülerin ve tanrıların köklü şekilde bir arada olmasından meydana gelir. Böylece onların dördü birliği bizatihi Dünyanın kendisidir. Bu dördü, Dünyanın karakterini meydana getirir, öyle ki şeyler bize sadece bu dördünün bir aradalığı içerisinde verilir. Örneğin, bize verilen ve Dünyasal bir karaktere sahip olan şeyler kendilerinde daima bir yeryüzünü açığa çıkarırlar, yani nüfuz edilemez bir kapalılık ve erişilemezlik sergilerler. Çünkü şeyler, kendilerinde bahşedilen anlamdan her zaman daha fazlasına sahiptirler ve bu sahiplik bize kapalı kalır. Aynı şekilde gökyüzü de şeylerin bir açığa çıkma karakterini ortaya koyar. Şeyler her seferinde başkaları ile paylaştığımız bir gökyüzünün altında bize verilir. Diğer taraftan ölümlü varoluşumuzun durumu da şeylerin yapısını kökten belirler. Biz sadece bir geçicilik hali içerisinde şeyleri dilde açığa çıkarırız. Tinsel ve kutsal olana ilişkin ihtiyacımız ve beklentimiz de şeyin açığa çıkarılışına katılır ki, bu da onun tanrısallığına gönderimde bulunur. Dünyasallığı meydana getiren bu dördünün bir aradalığı, şeyi şeyleştirir ve onun açığa çıkma tarzını belirler. Açığa çıkan her bir şey bu dördünün izini taşır. Bu yüzden dilin adlandırıcı çağrısında; şeyler bir dünyasallık taşırlar, Dünya da şeyleri mümkün kılar (GA 12: 21; S). O halde dilin çağrısında Dünya; şeylere mevcudiyetlerini bağışlar, şeyler de Dünyayı taşır. Görüldüğü üzere şey ve Dünya karşılıklı bir biçimde birbirlerine muhtaçtırlar. Birisi olmadan diğerinin yükselmesi ve açığa çıkması pek olası değildir.

Burada Heidegger'e göre en önemli soru Dünya ile şeylerin bir aradalığına ilişkindir. Onların bağlantısı nasıl açıklanabilir? Açıktır ki şeyler ile Dünya kökten şekilde birbirinden farklıdır. Ama onlar aynı zamanda köklü bir şekilde iç içe geçmiş durumdadırlar. Heidegger'e göre şeyler ile Dünya o halde yan yana durmazlar. Onlar daha çok iç içe geçecek şekilde bir ortayı keserler ve tüm farklılıklarına rağmen bu orta içerisinde onlar bir olurlar. Bu bir olmada onlar iç içedir. Ama bu iç içelikte, şeyler ile Dünya eriyip gitmez, tam tersine onlar kendileri olarak kalırlar. Dahası Dünyanın dünyasallığı ile şeyin şeyselliği ancak onların iç içeliğinde mümkündür. Dünya sadece şeyler ile iç içe olduğu için bir Dünya olabilmektedir ve elbette aynı durum şeyler için de geçerlidir. Heidegger bu ikilinin (yani şeyler ile Dünyanın) ortasında hüküm süren öğeye "ayrım" (Unter-shied) adını verir. İşte Dil bu ayrımı konuşmaktadır. Çünkü

sadece bu ayrımı sayesinde Dünya ile şeyler karşılıklı olarak birbirine ait kılınır. Bu ayrım Heidegger'e göre Dünyayı taşımak suretiyle şeyleri *olagetirir*, şeyleri de bahşetmek suretiyle Dünyayı *olagetirir* (GA 12: 22; S). Bu ayrım ne bir farklılaşma ne de bir ilişkidir. O bir *boyuttur*. Ancak boyuttan anlaşılan şey de Heidegger'e göre bir mekân ya da bölge olamaz. Dilin ayrımı, ancak Dünyayı ve şeyleri birbirine ait kıldığı ölçüde bir boyuttur. Dünya ve şeyler ancak bu ayrımın iç içeliğinde *Dünyasal* ve *şeyssel* olur. İşte Heidegger'e göre dilsel seslenmede; ki bu seslenme Dünyayı ve şeyi çağırır, çağırılan esasen ayrımın (*Unter-shied*) kendisidir (GA 12: 23; S).

Heidegger'e göre dilin, *ayırma* ilişkin seslenişi onun özünü meydana getirir. İşte bu ayrıma ilişkin sesleniş, dilin konuşmasıdır (GA 12: 26; S). Dil, ayrımın aralığına gelmeleri için şeye ve Dünyaya seslenmekle konuşur. Ancak bu konuşma bir sükûn etme (*stillen*) olarak meydana gelir. Sükûn etme, basit bir sessizlik değildir. Tam tersine o, *ayırım* içerisinde şeylerin ve Dünyanın kendileri gibi olmalarının halidir. Şeyleri ve Dünyayı kendilerinde sükûna getiren ayrım, Dünya ve şeyleri kendi iç içeliğinin ortasına çağırır. Böylece dil, sükûnun *çınlaması* olarak konuşur. Sükûn, Dünya ve şeyleri kendi özlerine taşıdığı anda sükûn eder. İşte Dünyanın ve şeylerin bir sükûnet içerisinde taşınması Heidegger'e göre ayrımın *olagelmesidir*. Dilin konuşması olarak sükûnetin çınlaması/tınısı insani bir şey değildir. Ancak diğer taraftan elbette insan da kendi özünde "dilseldir". Burada "dilsel" ifadesi sadece şu anlama gelir: "Dilin konuşmasından hareketle *olagetirilmek*". Bu şekilde olagetirilen insan varlığı, dil aracılığıyla kendi özüne taşınmıştır (GA 12: 27; S).

O halde dili olagetirebilmek için insanın konuşması, dilin seslenişine kulak vermeli ve ona dikkat etmelidir. İnsan bu seslenişi duyduğu ölçüde ve ona karşılık verdiği sürece *özlü* anlamda konuşur. Sonuçta Heidegger'e göre elbette dil konuşur ve bu konuşma ayrımın gelmesine seslenir, yani Dünyayı ve şeyleri kendi iç içeliklerinin basitliğinde kurar. İnsan da sadece dilin konuşmasına uyduğu ve karşılık geldiği sürece konuşur. Karşılık gelmek Heidegger'e göre dinlemektir. Bu dinlemenin mümkün olabilmesi için insan, dilin konuşmasında ikamet etmeyi öğrenmelidir (GA 12: 30; S). Görüldüğü üzere Heidegger için özünde sanat, şiir ve dil; insanın Varlıkla ilişkisini en üst noktada olagetiren olanaklar olarak karşımıza çıkarlar. O halde teknik, insanın üstesinden gelinemez bir karakteri değildir. Heidegger'in öteki başlangıç olarak felsefeden beklentisi, insanın ve Varlığın karşılıklı aidiyetini açığa çıkarmasıdır. Heideggerci soruşturma sonucunda sanatın, şiirin ve dilin özlü bir biçimde nasıl birbirleri ile bağlantılı olduğu açık bir biçimde görülür. Her biri, *poetik* tarzda açığa çıkmanın hali olarak insanı Varlığın yakınına taşır. İşte felsefe de bu öteki başlangıç ile

birlikte *poetik* bir etkinlik haline getirilmeleedir. Felsefe olabildiğince sanata ve şiire yakın durmalı ve onların *poetik* tarzlarını örnek almalıdır. Dahası felsefe Heidegger'in de yaptığı gibi sanata, şiire ve özlü dile de işaret etmelidir. Onların insanın ikametinde oynadıkları fundamental rolü görünür kılmalıdır. Çünkü insanın sanatsal etkinliği belki de onun *çerçevelemeden* yegâne geçici kurtuluşunu temsil eder. Özünde şiirsel şekilde ikamet eden insanın bunu tecrübe edip nihayetinde hayatını bir şiire dönüştürmesi Varlığın yakınında ikamet etmesinin en esaslı olanağı olarak görünmektedir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NIETZSCHE VE HEIDEGGER'DE YENİ BAŞLANGIÇ OLANAĞI

1. KRİZ FİKRİ VE FELSEFENİN TEMELLERİNE DÖNÜŞ OLANAĞI

Hem Nietzsche'nin hem de Heidegger'in felsefi serüveninde belirleyici olan husus; Batı felsefesinin, daha da özel olarak Plâtoncu tarzda cereyan eden bir felsefe yapma biçiminin, *temellerini açığa çıkarma* eğilimidir. Her ne kadar bu iki düşünür, farklı gerekçeler ile bu eğilim içerisine girse de; sonuçta kaçınılmaz bir biçimde bazı ortak belirleyici öğeler, felsefenin temellerine ilişkin bir soruşturma gerçekleştirmeleri adına bu düşünürlere yol göstermiştir. Üstelik görüleceği üzere, kavramsal düzeyde ve terminolojide sergiledikleri radikal farklılığa rağmen Heidegger ile Nietzsche'nin felsefede *yeni başlangıç* arayışları, çarpıcı bir takım benzerliklere sahiptir. Ancak bu yeni arayışın, her iki filozof için de başarılı olup olmadığını tartışmadan önce, *yeni başlangıç* fikrinin bu filozoflar için neden bir zorunluluk olarak ortaya çıktığına tekrardan kısaca bakmak gerekir. Bir başka deyişle bu filozoflar hangi gerekçeler tarafından felsefenin temellerine ilişkin bir araştırmaya sevk edilmiştir?

Hem Nietzsche'yi hem de Heidegger'i radikal bir şekilde felsefeyi yeniden tanımlamaya götüren eğilimin kökeninde bir *kriz* fikri yatmaktadır. Felsefe onlara göre radikal bir şekilde yeniden tanımlanmalı ve yeni baştan kurgulanmalıdır çünkü her iki filozof için de felsefe etkinliğinin kendisi ciddi bir kriz içerisindedir ve bu kriz ancak felsefede yapılacak köklü dönüşümler ve tesis edilecek yeni temeller vasıtasıyla aşılabilir. Felsefe için yeni bir başlangıç, her iki filozof için de bir mecburiyet ve aciliyet olarak karşımıza çıkar. Her iki düşünür de, felsefenin şimdiye kadar üzerinde yükseldiği *zeminin* "sorunlu olduğunu" düşünür ve onlara göre tam da bu sorunlu temel/zemin felsefeyi bir kriz durumuna sokmuştur. Felsefenin temelinde gerçekleştirilecek bir dönüşüm, onu yeniden tanımlamaya olanak verecek ve tümüyle farklı bir şekle büründürecektir. Bir başka deyişle, felsefe olarak anlaşılan etkinlik, içine girdiği krizden çıkmak istiyorsa *temelden* değişmelidir. Çünkü sorunlu olan bizzat felsefeye can veren *temelin* kendisidir. O halde temele ilişkin bir düşünüm gerçekleştirmek ve bu temeli açığa çıkarmak, krizin aşılması noktasında zorunlu bu edime dönüşür. Nietzsche ve Heidegger, önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, bu edimi olabilecek en radikal

düzyeyde üstlenmeye ve hayata geçirmeye gayret eder. Hem Nietzsche'de hem de Heidegger'de felsefe, bu değıştirilmek istenen temelin bir sonucu ve ürünü olarak kavranır. Tam da bu yüzden bu iki düşünür, doğrudan felsefenin temellerine yönelmektedir. Böylece felsefe bu iki düşünürde, şimdiye dek olduğu üzere her şeyin zemininde yer alan, varsayımsız, temelsiz bir faaliyet olarak anlaşılır. Felsefe tam tersine, Nietzsche ve Heidegger açısından her seferinde bir takım öğeler tarafından mümkün kılınan bir etkinliktir. Eğer felsefe; sağlam, ayakları yere basan bir etkinlik haline gelmek istiyorsa kendi temellerine, imkânlarına ve koşullarına yönelik bir düşünüm gerçekleştirebilmelidir. Oysa bilindiği gibi Platon'dan beri felsefe, filozoflar tarafından koşulsuz bir başlangıç olarak ele alınmıştır. Dahası felsefe her tür önyargı ve koşuldan bağımsız olan bir akıl yürütme biçimi olarak işlev görür. Filozoflara göre her şeyin temelini açığa çıkaran *kurucu* bir faaliyet olarak felsefe bir "sıfır noktasında" yer alır. Yani felsefe, geri kalan her şeye, *temelini tedarik eden* bir bilme türüne karşılık gelir. Özellikle Descartes'ın ve Husserl'in, felsefeyi böylesi bir temel olarak kurgulama çabaları, bu duruma verilebilecek eksiksiz birer örnektir. Felsefenin bu bağlamda kendisini varsayımsız ve böylece de her tür şüpheden bağışık *saf* bir edim olarak ortaya koyma çabası, Heidegger'e ve Nietzsche'ye göre baştan sona hatalıdır. Çünkü felsefe, kurgulayan olduğu kadar *kurgulanan* da bir etkinliktir ve bu *kurgulanma* bir boşlukta ve hiçlikte meydana geliyor değildir. Dahası felsefe bir insan etkinliğidir ve insanın içinde bulunduğu var olma halinden etkilenir. Kısaca, felsefeyi de belirleyen ve mümkün kılan öğeler mevcuttur. Bu yüzden Nietzsche ve Heidegger'in iddiası; şimdiye dek bir felsefe olarak ortaya çıkan her söylemin, aslında bir takım kabullere, varsayımlara ve temellere dayandığına yöneliktir. Dahası Heidegger'in de dediği gibi ön-yargısız bir *anlama* hiçbir şekilde mümkün değildir ve felsefe de bir anlama etkinliği olarak bu *ön-yargılarda* hayat bulur. Bütün mesele onları görünür kılmaktır.

Şimdi hem Heidegger'e hem de Nietzsche'ye göre Batı felsefesi veya metafiziği, her tür insani faaliyetin (sanat, bilim, din, eğitim vs.) temelini ifşa etmeye çalışırken aslında tuhaf sayılabilecek şekilde kendi temellerine yabancı kalmıştır. Kendisini her şeye temel olmaya aday felsefe diğer taraftan kendi temelini tümüyle göz ardı etmiş ve onu açıkça *unutmuştur*. Her şeye temel olma çabası içerisinde felsefe, böylece kendini neredeyse *temelsiz* bir etkinlik olarak görmeye başlamıştır. Oysa muhakkak felsefeyi de mümkün kılan temeller ve öğeler mevcuttur. İşte bu öğelerin aydınlatılmaması, felsefeyi ve felsefenin temellendirdiği diğer etkinlikleri de karanlıkta bırakır. Dolayısıyla birer insan başarısı olarak görünen tüm faaliyetler (bilim, sanat, din, ahlak vs.) bir bilinmeze ve müphemliğe sürüklenir. Söz konusu olan o halde sadece

felsefenin temelsiz kalması değil, fakat insan varoluşunun temelsiz kalışıdır. Tam da bu yüzden her şeye temel sağlamaya çalışan felsefi etkinliğin temelinde yatan şeyin ne olduğu gösterilmelidir. Heidegger'e ve Nietzsche'ye göre felsefenin belirleyici temeli, şimdiye dek hiçbir şekilde düşünülmemiş ve tecrübe edilmemiştir. Dahası bu *belirleyici temelin* faydası, zararı, uygunluğu, doğruluğu, değeri vs. hiçbir şekilde açığa çıkartılmamıştır. Böylece felsefi çabanın gerçek anlamı da bir belirsizlik ve bilinmezliğe terk edilmiştir. İşte bu yüzden felsefenin temellerine dönmek ve hangi koşulların felsefeyi mümkün kıldığını meydana çıkarmak son derece önemlidir. Heidegger'e ve Nietzsche'ye göre zaten felsefenin bir kriz içerisine girmesinin esas nedeni, onun kendi temellerine ilişkin bir ilgisizlik ve buna bağlı olarak da bir bilgisizlik sergilemesidir. İşte Nietzsche ve Heidegger, ilgilerini felsefeye değil de onu olanaklı kılan temellere yöneltirler. Felsefeyi yeni baştan tanımamanın yolu zaten tam da buradan geçer. Onların çabası bu anlamda felsefenin düşünsel bir etkinlik olarak sahip olabileceği farklı olanaklara da işaret etmektedir.

Diğer taraftan Heidegger ile Nietzsche'nin bu çabası sadece felsefi açıdan bir önem teşkil etmez. Çünkü ısrarla işaret ettikleri kriz, sadece felsefeye ilişkin değildir. Tam tersine o, insanın varoluşunu kökten ilgilendiren kültürel bir krizdir. Buna göre insanın çağdaş, modern, rasyonel, bilimsel veya teknolojik olarak addedilen ikameti açık bir çöküş içerisindedir. O halde kriz sadece felsefeciyi ve felsefeyi ilgilendirmez; aynı zamanda doğrudan bütün Batı uygarlığını ve insanlığını da ilgilendirir. Ancak bu yargı, sadece felsefenin çağdaş uygarlıkla olan bağlantısını vurgulamak için ileri sürülmez. Mesele bundan çok daha önemlidir. Çünkü hem Heidegger'e hem de Nietzsche'ye göre, bu krizin meydana gelmesine sebebiyet veren temel öğelerden birisi, bizzat Platon ile başlayan Batı felsefe geleneğidir. Çünkü çağdaş modern, bilimsel, teknolojik medeniyetin altında doğrudan Platon'un başlattığı Batı felsefesi geleneği yer alır. Bugünkü dünya, o dünyanın bir sonucudur. Yani bu kriz doğrudan felsefenin kendisinden, daha doğrusu felsefenin üzerinde yükseldiği temelden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bizzat bu uygarlık krizinin merkezinde yer alan felsefenin neliğine/temellerine ilişkin bir sorgulama, bu düşünürlerde bir aciliyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Dahası burada söz konusu edilen şey, sadece felsefenin geleceğini değil, fakat aynı zamanda insanın yeryüzü konukluğunu da belirleyecektir. O halde bu düşünürler felsefenin temellerine ilişkin bir sorgulama ile sadece felsefeyi "iyileştirmeyi" değil, fakat aynı zamanda insanın Dünya-içindeki konumunu da "düzeltmeyi" amaçlarlar. Tam da bu yüzden Heidegger ve Nietzsche'ye göre kendi

çabaları, felsefenin yanı sıra, Batı uygarlığının kurtuluşu açısından da son derece önemlidir. Peki, kriz bu iki düşünür için ne ifade eder?

Nietzsche’de krizin aldığı biçim “Tanrı öldü!” sözü ile ifade edilirken Heidegger bu krizi ifade etmek için “Varlığın unutuluşunu” ve “insanın yurtsuzluğunu” gündeme getirir. Bu ifadeler aynı zamanda her iki düşünür için de Batı felsefesinin sonlanışına işaret eder. Tam da bu *son*, felsefedeki krizi ilan eder. Eğer felsefe bu şekilde artık icra edilemiyorsa ve sonuna kadar tüketildiyse, felsefe adını almaya hak kazanan eylem biçimi için geriye ne kalır? Böylece “felsefe bundan sonra ne olacaktır/ne olabilir?” sorusunu gündeme getirir. Felsefenin meşruiyeti ciddi bir biçimde sorgulanmalıdır ve çok daha önemlisi felsefe gibi bir faaliyete neden gerek duyulduğu yeni baştan açıklanmalıdır. Dahası felsefenin bir kriz içerisinde oluşu, aslında felsefenin özü ile olan bağlantıyı kaybettiğimiz ve felsefenin gerçekte ne olduğunu artık bilmiyor olduğumuz anlamına gelir. Zaten tam da bu yüzden felsefenin ne olması gerektiği, yeni baştan belirlenmeli ve söylenmelidir. Felsefe adını almaya hak kazanacak bir düşünme ve eyleme tarzı yeni baştan inşa edilmelidir, çünkü geleneksel bakış ve yaklaşım Nietzsche ile Heidegger’in de göstermiş olduğu gibi açıkça iflas etmiştir. Üstelik daha önce de söylendiği üzere bu mesele sadece felsefeyi değil, fakat bütün bir Batı medeniyetini ilgilendirir. Dolayısıyla felsefe adına yeni bir başlangıç ortaya koymak zorunludur. Diğer taraftan burada sadece felsefenin kendisi yeni bir başlangıç elde etmez; fakat bu başlangıç ile birlikte insan da, Nietzsche’nin kavrayışında *yaşama*, Heidegger’in anlayışında ise *Varlıkla* daha köklü ve yeni bir ilişkiye sahip olur. Bu bakımdan bu düşünürler yeni bir felsefi kavrayış ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda tümüyle yeni bir insan anlayışı da geliştirirler. Tam da bu yüzden insan söz konusu olduğunda Nietzsche “üst insana”, Heidegger ise Dasein’a işaret edecektir. Felsefedeki dönüşüm o halde insan kavrayışındaki bir dönüşümü şart koşar. Böylece metafiziğin sonlanması, esasında bu iki düşünür için belli bir insan kavrayışının da sonlanması anlamına gelir. Felsefe kendi temellerinde ancak üst insan ya da Dasein olduğunda yeniden başlayabilir. Sadece üst insan ve Dasein tarafından icra edildiğinde felsefe yeni bir başlangıca sahip olabilir.

Aslında hem Nietzsche hem de Heidegger için felsefenin Plâtoncu anlamda sonlanıyor olması çok da şaşırtıcı değildir. Her ikisine göre, felsefe bizzat sahip olduğu *yapı* yüzünden sonlanmak durumunda kalmıştır. Felsefenin *temelleri*, felsefeyi öyle bir yola sevk etmiştir ki; bu yol Nietzsche’ye göre “Varoluşun/yaşamın anlamı” sorusunun yanıtızsız kalmasıyla, Heidegger’e göre ise “Varlığın unutulmasıyla” sonlanmıştır. O halde felsefe adeta göz göre göre kaçınılmaz bir şekilde kendi sonunu hazırlamış ve

kendi iç dinamikleri sebebiyle doğal bir süreç sonunda *bir* anlamda tükenmiştir. Bugün bilimlerin, felsefeden koparak onun üzerinde bir zafer kazanmış olması bunun en iyi göstergesidir. Bilimler, felsefenin vaat ettiği şeyi, yani hakikatin keşfedilmesini çok daha sofistike ve tatmin edici bir şekilde sunarak aslında bizzat felsefenin gereksizliğine işaret ederler. Bugün tam da bu sebeple felsefeye değil, ama bilime güven duyulur. Fakat kendi özlerinde ve niyetlerinde son derece felsefi olan *bilimler*⁹ böylece aslında felsefenin sonlanışına aittirler. Felsefe, bilime dönüşerek sona erer ve artık lüzumsuz ve faydasız bir etkinlik olarak görünür. Nietzsche ile Heidegger tam da felsefenin bu durumuna çare bulmak için devreye girer. Bu noktada hem Heidegger hem de Nietzsche, felsefenin yeni bir *yapılanmaya* ihtiyaç duyduğunu, bunun da ancak felsefeye bugüne kadar yön veren temellerin açığa çıkarılmasıyla mümkün olduğunu ileri sürer. Şimdi her iki filozof için de temellere dönüş ediminin nasıl hayat bulduğuna bakmak gerekir.

Fakat bu, söylendiği kadar kolay bir eylem biçimi değildir. Bir etkinliğin (mesela felsefenin), kendi temelleri, varsayımları ve koşulları hakkında; bu temelleri yıkıp geçmeden konuşması oldukça güçtür. Çünkü bir taraftan Nietzsche'nin de dediği gibi, bu temeller o etkinlik için olmazsa olmaz varsayımlar ve koşullar olarak işlev görür. Yani felsefenin bir etkinlik olarak felsefe olmaktan vazgeçmediği sürece kendi temellerini, var olma koşullarını araştırmaları ve varsayımlarını tümüyle ifşa etmesi mümkün değildir. Neticede felsefeyi felsefe yapan bizzat bu koşullar ve temellerdir. Eğer felsefenin temellerini araştırmak istiyorsak belki de Nietzsche'nin dediği gibi felsefeyi terk etmeliyiz. Fakat diğer taraftan Heidegger'in de dediği gibi belki de bu temeller ve varsayımlar zaten hiçbir şekilde terk edilemez olabilir. Belki de onlar mesafe alınamaz bir yakınlıktan her seferinde bize gizli bir şekilde hükmetmeye devam ediyorlardır ve biz sadece onlara bir mesafe aldığımızı yanlış bir şekilde hayal ediyoruzdur. Neticede felsefe gibi bir etkinliğin kendi varsayımları, koşulları, olanakları kısaca temelleri hakkında konuşması ve düşünmesi, her seferinde aşılması gereken bir zorluk olarak karşımıza çıkar. İşte hem Nietzsche hem de Heidegger kendi farklı yöntemleri ile bu zorlu görevin üstesinden gelmeye çalışmışlar ve felsefenin temellerini ifşa etmişlerdir.

⁹ Çünkü bilimler, Heidegger ile Nietzsche'ye göre aslında Batı felsefesine ve metafiziğe ait projenin bir devamı olarak tarih sahnesine çıkarlar. Bilimlerin esas amacı özünde *metafiziksel*dir. Yani varolanların eksiksiz bir temellendirilmesini ve açıklamasını gerçekleştirmek. İşte bilimler her bir varolan alanına hâkim olarak felsefenin kuşatıcı bakışına ihtiyaç duyulmadığını ilan ederler. Bilimlerin doğumuna yol açan felsefe böylece kendi ölümünü ilan etmiş olur.

Hatırlanacağı üzere Nietzsche, özellikle Schopenhauer'ın felsefesi aracılığıyla Batı felsefesinin son sözünü söylediğini ve orada varoluşun artık hiçbir şekilde haklı çıkarılamayacak bir unsur haline geldiğini ileri sürer. Oysa ona göre felsefenin ve her tür bilgisel etkinliğin esas hedefi; yaşam ve insan arasında sağlam ve koparılamaz bir ilişki tesis etmek ve böylece yaşamın anlamını *yaratacak* bir faaliyet haline gelmektir. O halde Nietzsche'ye göre felsefe; değer ve anlam yaratacak bir faaliyet olarak kurgulanmak durumundadır. Çünkü sadece yaratılacak bu *değerler* vasıtasıyla insan yaşamla koparılamaz bir bağa sahip olabilir ve ancak bu değerler sayesinde kişi, varoluşu mutlak şekilde onaylayıp *haklı çıkarabilir*. Bir başka deyişle bu yaratılan değerler vasıtasıyla, insanın varoluşu bir anlam ve amaç kazanır. Kısaca felsefe, "*insana ne gerek var?*" sorusunu tatmin edici bir biçimde yanıtlamak ve bununla bağlantılı olarak "yaşamın anlamı" meselesini çözmek zorundadır. Ancak Batı felsefesi ve uygarlığı Nietzsche'ye göre, 19. yüzyıla gelindiğinde *varoluşun anlamı* konusunda artık tam bir çıkmaz içerisine girmiş ve *nihilizm* tüm gücüyle insanlığı tehdit eden bir tehlike olarak ortaya çıkmıştır. Felsefe Schopenhauer ile birlikte, yaşamı ve varoluşu olumlayarak haklı çıkarmak şöyle dursun, ona adeta kara çalan, onu küçümseyen ve hor gören bir düşünme etkinliğine dönüşmüştür. Felsefe insana umut ve yaşama *amacı* vereceği yerde, onu yaşamdan koparan hastalıklı bir faaliyet haline gelmiştir.

Nietzsche açısından felsefenin *yaşam-yadsıyıcı, nihilistik* bir etkinlik hale gelmesinin esas nedeni, daha önce de gösterildiği üzere felsefenin bizzat *yaşam-yadsıyıcı* bir temel ve zemin üzerinden icra ediliyor olmasıdır. Bu *temel*, Nietzsche'ye göre *çileci ideal/ahlak* ve bu idealin yaratıcısı olan *sürü insanıdır*. Felsefe bizzat bu temellere yaslandığı, dahası şimdiye kadar sadece onlar ile mümkün olabildiği için neticede kendi özünde bir nihilizm öğretisinden başka bir şey olamamıştır. Felsefe o halde şimdiye kadar sürü insanının ürettiği yegâne *değer* olan *çileci idealin* bir *sonucudur*. Sürü insanının bir ürünü olan bu *değer*, Nietzsche'nin tabiriyle şimdiye kadar insanın yaşamla hastalıklı bir bağa kurmasına sebebiyet vermiştir. Öyle ki insan bu *değer* vasıtasıyla ilk olarak yaşamı, kendi benliğini ve bütün bir varoluşu eksik, hatalı, değersiz, istenmeyecek bir öge olarak algılar ve ancak ondan sonra daha üst, mükemmel bir dünya *uğruna* bu mevcut yaşamı/varoluşu katlanılacak bir şey olarak *ister*. Çünkü yaşam ve varoluş bu idealin penceresinden bakıldığında ancak *meta-fizik* olan mükemmel bir dünyanın; soluk, değersiz, istenmeyecek bir kopyasıdır. Dolayısıyla aslında insan özünde bu dünyayı ve yaşamı istemez. Onun yaşamı istemesi sadece dışsal bir görünüştür ve aldatmacadır. O özünde bu varoluşu sonuna kadar reddeder, onunla mücadele eder ve ondan uzak durmaya çalışır. Kısaca insan çileci idealle

birlikte adeta yaşamı “yadsıyarak ister”. Yaşam adeta istenmeyecek bir şey olarak istenir. Nietzsche işte bu paradoksal isteme biçimine *hiçliği isteme* adını verir. Platon’dan beri bütün felsefe ona göre hiçliği istemenin bir görünüşü ve sonucudur. Diğer taraftan insanoğlu şimdiye dek alternatif olabilecek başka bir *anlam* ve *değer* yaratamadığı için de *çileci ideal* ve onun *hiçliği isteme* karakteri, dünyayla sahip olduğumuz tek bağlantı olarak hüküm sürer ve yaşamla bağımızı *sözde* kurarken aslında içten içte bizi yaşamdan koparır.

Felsefeyi ve onunla birlikte uygarlığı, içinde buldukları bu hastalıklı, paradoksal durumdan kurtarmak için Nietzsche, felsefenin temellerini kökten değiştirmemiz ve onu yeni baştan tanımlamamız gerektiğini ileri sürer. Nietzsche’ye göre eğer biz felsefenin temellerini açığa çıkarabilirsek ve onu şimdiye kadar mümkün kılmış olan öğeleri görünür kılabilirsek bu temelleri ve öğeleri değiştirme olanağına da sahip olabiliriz. Nietzsche’nin iddiasına göre felsefenin köklü bir biçimde yeniden başlayabilmesi için üzerinde yükselmekte olduğu temel ve zemin değişime uğramalıdır. Nietzsche’nin bütün çabası felsefenin mevcut temellerini değiştirmek ve felsefeyi farklı bir takım temeller üzerinden yeniden tanımlamaktır. Plâtoncu anlamda Batı felsefesini ve metafiziğini mümkün kılmış olan temeller ona göre, *sürü insanı* ve onun *sürü ahlakıdır* (*çileci ideal*). İşte Nietzsche açısından felsefenin ve uygarlığın bütün sorunu ve krizi, bu iki temelde köklenmektedir. Felsefi etkinlik ona göre sadece bu temellerden arındırıldığında ve yeni bir takım temellere sahip olduğunda yeniden başlayabilir. Peki, Nietzsche için bu nasıl mümkün olabilir? Yani bir etkinlik (bu durumda felsefe) nasıl ve ne şekilde kendi zeminine ilişkin bir söz söyleyebilir? Çünkü açıkça Batı felsefesi Nietzsche’ye göre kendi zeminini görmekte başarısız olmuştur. Nietzsche açısından, felsefe şimdiye kadar hep kendi temeline bağlı kaldığı için, kısaca hep *çileci ahlakın/ değer*in sağladığı öğeler ile mümkün olabildiği için onlar hakkında bir söz söyleme becerisine sahip olamamıştır. Bu durum için en iyi örnek, belki de *çileci idealin* kendisinde köklenen *hakikat istemi*dir. Gerçekten de Batı felsefesi bir “hakikat araştırması” ve “koşulsuz bir hakikat istemi” olarak cereyan ettiği sürece hakikati sorunsallaştırması ve hakikatin değerini sorgulaması mümkün değildir. Bir hakikat araştırması olarak tanımlanan Batı felsefesi, kendi temeli olarak *hakikatten* vazgeçemez. Bu temelden vazgeçtiği andan itibaren aslında felsefe bizzat kendi kendisini feshetmek zorunda kalır. Hakikatin değerine, gerekliliğine ilişkin bir sorgulamaya girdiğinde felsefe kendi kendini *zemininden* eder ve adeta üzerinde durabileceği yegâne öğeyi kaybeder. Böylece kendi kurucu öğelerine ilişkin bir *sorgulama*, bir kurgu olan felsefeyi adeta *içten* yıkıp geçer. Kendi temeline sadık kaldığı

sürece felsefenin bu temel hakkında konuşması olanaklı değildir. Çünkü bu temel her seferinde felsefenin söyleyeceği her şeyi baştan itibaren belirlemek durumundadır.

Peki, Nietzsche Batı felsefesinin temeli hakkında konuşabildiğini nasıl iddia edebilmektedir? Bir filozof olarak Nietzsche bu temele bir dönüşü sağlayarak onu nasıl görüş alanımıza ve tecrübemize getirebilmektedir? Nietzsche'ye göre kendisi, Batı felsefesinin ve metafiziğin temellerini sorgulayabilmiştir, çünkü o bizzat bu temellerden vazgeçebilmiş ve şimdiye kadar felsefenin koşulsuz olarak kabul ettiği her varsayımın üstünü çizebilmiştir. Çileci ideal ve onun öğeleri Nietzsche'nin gözünde felsefenin temel varsayımlarını ve koşullarını meydana getirir ve kendisi bu koşullara bir sadakat sergilemeyi reddeder. İşte Nietzsche'nin en büyük hamlesi, şimdiye kadar felsefenin devamını sağlamış olan vazgeçilmez öğelerden bir çırpıda vazgeçmesidir. Bu anlamda aslında Nietzsche Batı felsefesinin temel varsayımlarından feragat ettiği için klasik anlamda bir filozof da değildir. Batı felsefesinin olmazsa olmaz varsayımları Nietzsche için hiç de kabul edilmek *zorunda* değildir. Adı üstünde onlar Nietzsche'ye göre filozoflar tarafından adeta sorgusuz sualsiz kabul edilen "inanç" öğeleridir. Hakikatin mutlak anlamda değerli bir şey olarak kabul edilmesi ve ne pahasına olursa olsun elde edilmeye çalışılması ona göre böyle bir inanç ve varsayım öğesidir. O halde felsefe de her etkinlik gibi bir takım kabuller üzerinden iş görür ve Nietzsche bu kabullerden, insanlık için zararlı oldukları gerekçesi ile vazgeçer. Tam da bu kabulleri terk ettiği ve böylece klasik anlamda bir filozof olmaktan vazgeçebildiği için Nietzsche, Batı felsefesinin temellerini bir problem haline getirebilmektedir. Örneğin bir hakikat isteminden vazgeçebildiği için Nietzsche, hakikatin değerini, değersizliğini ve gerekliliğini sorgulayabilmektedir. Kısaca Nietzsche, felsefenin temellerini sorgulayabilmek için her şeyden önce bu temellere bir bağlılık sergilemeyi reddeder. Böylece artık Nietzsche'de felsefe bir *hakikat araştırması* olarak tanımlanamaz. Nietzsche'de felsefe bizzat insanı yaşama bağlayan değerlerin yaratılması etkinliğine dönüşür. Bu dönüşümün kaynağında ise doğrudan felsefenin temellerinde yaşanan değişiklik yatmaktadır. Hatırlanacağı üzere Nietzsche *sürü insanının* yerine *üst insanı*; *çileci ahlak* yerine de *ebedi dönüş öğretisini* ikame eder ve felsefe böylece bu yeni temeller üzerinden yeniden bir başlangıca sahip olur. Temellerde meydana gelen bu değişim aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde değerlendirilecektir, fakat Nietzsche'de ilk başta felsefenin temellerine bir *dönüşü* mümkün kılan şey, yani temellere ilişkin bir söz söyleme olanağını meydana getiren şey, Nietzsche'nin bu temelleri koşulsuz ve sorgulanmamış varsayımlar olarak *ifşa etmiş* ve onlara yönelik bir bağlılık sergilemeyi *reddetmiş* olmasıdır. Kısaca Nietzsche şimdiye kadar felsefeyi felsefe yapan

temellerden vazgeçer. İşte tam da bu şekilde Nietzsche bir anlamda, Batı felsefesi geleneğinden de vazgeçerek, onun temellerine ilişkin eleştirel bir mesafe almayı başarabilir. Bu gelenek içerisinde yer almadığı için bu geleneğin varsayımlarına da artık bağlanmak durumunda olmayan Nietzsche böylece geleneğin temellerini sorunsallaştırabilecek bir konum elde eder. Kendisini gelenekten ve onun söyleminden kopardığına inanan Nietzsche, bu geleneğin köklerini ve temellerini *soykütüksel* bir araştırma ile gün yüzüne çıkarabileceğini düşünür. O halde Nietzsche'nin felsefi çabasını mümkün kılan eylem biçimi, bizzat temelleri terk etmekten, onlara bir mesafe almaktan geçer. Nietzsche kendi görüşüne göre tam da gelenekten kopabildiği ve ondan vazgeçebildiği için bu geleneğin “hastalıklı” ve “çürük” köklerini gösterebilmiştir.

Diğer taraftan Heidegger söz konusu olduğunda da, bizler Batı felsefesinin ve metafiziğin köklerine ilişkin bir dönüş eğilimi ile karşı karşıya kalmaktayız; ama bu dönüş, Nietzsche'de olduğu gibi mevcut temellerin terk edilmesi ile değil, tam tersine bu temellerin çok daha köklü bir şekilde ifşa edilmesi ve tecrübe edilmesi ile mümkün hale gelir. Daha önce de dile getirildiği üzere Heidegger için felsefenin ve de genel olarak çağdaş insanın krizi; bizzat insanın Varlıkla sahip olduğu *kökensel* ve her şeye *öncel olan* ilişkisinin görünmez hale gelmesi ile ilgilidir. Varlık ile insan arasındaki bu ilişkinin günümüzde artık görünmez ve tecrübe edilemez oluşu, ilişkinin iki tarafını da karanlıkta bırakır ve böylece Heidegger'e göre hem “Varlık bir *unutulmaya* terk edilir” hem de “insan bir *yurtsuzluğa* mahkûm olur”. İşte Batı felsefesi Heidegger'e göre tam da bu çift taraflı unutuluşun merkezinde yer alır. O icra edildiği şekliyle Varlığı insandan, insanı da Varlıkta koparır ve böylece insanın kendi kökeni/zemini/temeli ile sahip olduğu bağlantıyı¹⁰ tümüyle görünmez kılar. Bu bağlantının görünmez hale gelmesi ile birlikte insan, günümüzde yeryüzünün tek ve mutlak hâkimi olarak görünmeye başlar ve her şey, Varlık dahi, insanın denetlenebilir, kontrol edilebilir, düzenlenebilir bir ürününe dönüşür. Kısaca insanoğlu, kendisini *temel* ilan eder ve her şeyin kaynağına yine kendisini yerleştirir. Böylelikle insan her şey üzerinde güç ve denetim uygulayabilen bir varolan haline gelir. Dahası insanın kendisi de benzer şekilde *el-altında-duran* bir nesneye/ürüne dönüşmek üzeredir. Yani insan, başka insanları da neden-sonuç ilişkisindeki denetlenebilir, düzenlenebilir bir halka olarak algılamaya başlar. Bu ise insanın kendi en özgü olanağından mahrum bırakılması anlamına gelir. Heidegger'e göre insanın ayırt edici yanı bir *ek-sistenz* olmasıdır, yani Varlığın açıklığında durması ve onun açıklığına katılmasıdır/katlanmasıdır. Buna göre insan ayırt edici bir şekilde; sayesinde her şeyin ve tüm varolanların *anlam kazandırdığı*,

¹⁰ İnsanı insan yapan ve onu geri kalan tüm varolanlardan ayıran en temel özellik tam da bu bağlantıdır.

varlığa geldiği ve verildiği öge (Varlık) ile kökensel bir şekilde bağlantılıdır. Dahası zaten “Hiçten çıkıp Varlığa gelme” tam da bu bağlantı sayesinde mümkün olur. Şeyler varlığa ancak bu ilişki aracılığıyla gelirler. Dolayısıyla Heidegger’de insan, köklü bir biçimde Varlığın açığa çıkışına aittir. Buna göre Varlık ancak insan aracılığıyla açığa çıkabilir ve fakat insan da ancak *varlıksal* bir bağlantıda kendi özüne uygun bir ikamet içerisinde bulunabilir. Demek ki ilişkinin kendisi, hem insan hem de Varlık için vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Dahası şeylerin mevcudiyete gelmesi, yani bir anlama sahip olması ancak insanın Varlıkla bir ilişki içerisinde olmasına bağlıdır. Bu bağlantı ise baştan sona *dilsel ve düşünseldir*. İşte Heidegger’e göre *felsefe* esasen tam da bu ilişkiyi köklü bir şekilde ifade etmeli ve açığa çıkarmalıdır. Bunu yapabilmek için ise bu ilişkinin diline uygun bir dil kullanılmalıdır. Platon ile birlikte *teknik bir araca* dönüşen felsefe; kökensel olarak Varlığa ait olan özlü *düşünmeyi* ve *dili* yitirerek, sadece varolanların metafiziksel temellendirilmesi ile meşgul olan bir faaliyete dönüşmüş ve böylece Varlığı ve ona bağlı olarak da insanın Varlıksal bağını tümüyle unutmuştur. Batı felsefesi ve metafiziği her tür *ilişkiselliğin ve bağlantısallığın* kapı dışarı edildiği bir *etkinlik* olarak, nesnesinin özüne ulaşmak için onu geri kalan her şeyden soyutlar ve böylece sadece *varolanı varolan* olarak inceler. Varlığın dilinden uzaklaşarak; nesneleştiren ve kavramsallaştıran *teknik* bir dil kullanan metafizik, varolana takılıp kalarak bu varolanın *verildiği* Varlıksal bağlantıyı görmezden gelir. Sadece varolanlara ilişkin bir edime dönüşen felsefe, sahip olduğu teknik yapı sebebiyle, yöneldiği her ögeyi nesneleştirme ve kavramsallaştırma eğilimine girer. Hatta öyle ki, neticede hiçbir şekilde nesneleştirilemeyen Varlığın kendisi bile bu dil yüzünden bir varolana dönüşür ve metafiziksel tutum içerisinde tümüyle unutulur. Peki, felsefe nasıl olur da Varlık ve insan arasındaki ilişkiyi açığa çıkarabilir? Eğer her şey bu ilişkinin bir eseri ise ve felsefe de dâhil olmak üzere bu ilişki temelinde mümkün oluyorsa, nasıl olur da bu ilişki hakkında konuşulabilir? Her şeyden evvel bu ilişki, karşımıza alıp nesneleştirebileceğimiz bir olgu, kavram, nesne, konu değildir. İnsan zaten bu *ilişki olarak* var olduğu için ona mesafe de alamaz; tıpkı görmenin, göze mesafe alamaması gibi. Diğer taraftan bu Varlıksal ilişki her şeyin kaynağı, kökeni ve temeli olarak bizzat kavramsallaştırmaya ve nesneleştirmeye izin veren ögedir. Dolayısıyla bu ilişki; *kavram* ve *nesne-öncesi* bir yapıya sahiptir. O felsefenin her tür kavramsallaştırma edimini mümkün kılar ve önceler. Dolayısıyla o, hakkında konuşulabilecek bir şey değildir. Onu bir kavramı analiz ettiğimiz gibi analiz edemez ya da nesnenin özünü kavramaya çalıştığımız gibi kavrayamayız. Tam tersine her türlü analiz ve kavrama ancak sonradan onunla mümkün olur. Çünkü bize, nesneleştirilebilecek ve

kavramsallaştırılabilecek varolanları *veren*, onlarla bizi *karşılaştıran* Varlıktan başkası değildir. Peki, her şeye temel olan bu insan ile Varlık arasındaki mesafe alınamaz ilişki nasıl gösterilebilir?

Burada Heidegger'in Nietzsche'den oldukça farklı bir yaklaşım sergilediğini görmekteyiz. Heidegger, Nietzsche gibi felsefenin temelini tecrübe edebilmek için bu temelini terk edilebileceğini ve ona eleştirel bir mesafe alınabileceğini düşünmez. Örneğin bugün, felsefenin temelini oluşturan ve daha da önemlisi aslında Varlık ve insan arasındaki ilişkinin aldığı biçim olan *teknik*, kavramsallaştırılabilecek bir öge değildir. Üzerinde ikamet ettiğimiz ve hem bizi hem de felsefi kavrayışımızı belirleyen temel olarak *teknik* (ki onun özü Heidegger'in belirttiği üzere bir *çerçeveleme* olarak karşımıza çıkar) hiçbir şekilde mesafe alınabilecek bir temel değildir. Heidegger'in de dediği gibi biz her zaman tarihsel bir durum, dilsel yapı ve gelenek içerisinde deviniriz ve bunlardan bir kaçış hiçbir zaman mümkün değildir. Kısaca Nietzsche'nin yaptığı gibi, felsefenin şimdiye kadarki temelini uzaktan ve belli bir mesafeden bakmak mümkün değildir. Bu *temel*, terk edilebilecek bir öge olarak görülemez. Çünkü her ne kadar gizli bir şekilde kalsa da, insan her zaman kendi temeli, yani Varlıksal koşulları ile bir ilişki içerisinde ve çok daha önemlisi bu ilişkinin bir ögesi olarak kalmak zorundadır. İnsan, insan olmaktan vazgeçmediği sürece; yani bir dile, geleneğe ve tarihe sahip olmayı bırakmadığı sürece daima bu Varlıksal ilişkinin bir ögesi olarak var olmak durumundadır. Eğer durum böyleyse, Nietzsche'nin yaptığı gibi bu *temeli*, bir varsayım gibi ele alarak terk etmek mümkün değildir. Her şeyden evvel bu temel, bizim bugün Varlıkla girdiğimiz ilişkinin aldığı yönelimdir ve ondan bir kaçış mümkün değildir. Yapabileceğimiz yegâne şey Heidegger'e göre onu asli bir şekilde tecrübe etmeye çalışmaktır. Burada gözden kaçırılmaması gereken husus; insanın şu ya da bu şekilde daima varlıksal bir ilişki içerisinde bulunuyor olmasıdır. Bugün, teknik sebebiyle bu ilişkinin görünmez oluşu, onu ortadan kaldırmaz. Bu sadece, ilişkinin bir gizlenme, saklanma ve kendisini göstermeme şeklinde vuku bulduğu anlamına gelir. Yani söz konusu olan şey, Nietzsche'de olduğu gibi yaşam ile insan arasında bir ilişki tesis etmek değil, fakat zaten her zaman hüküm süren Varlıksal ilişkiyi olabilecek en köklü şekilde dile getirmek, açığa çıkarmak ve tecrübe etmektir. Yani Nietzsche'de bu ilişki yeni baştan kurulurken Heidegger'de söz konusu edilen ilişki, sadece daha köklü bir şekilde düşünülüp açığa çıkartılmaya çalışılır. Bu yüzden Heidegger'de felsefe, Nietzsche'de olduğu gibi değerler yaratmak suretiyle insana bir anlam dünyası bahşetmez; fakat felsefe daha çok, insanın farkında olarak ya da olmayarak ikamet ettiği anlamsal bağlamı (Varlıksal ilişkiyi) açığa çıkarmayı hedefler. Peki, bu nasıl

mümkün olabilir? Eğer felsefenin temeline mesafe alınamıyorsa ve bu temelin yerine başkasının ikame edilmesi de söz konusu değilse, nasıl olur da Nietzsche'nin de ifade ettiği gibi kendi belirleyici koşullarımıza, olanaklarımıza, zeminimize ve temelimize yönelik bir söylem geliştirebiliriz? Burada Heidegger radikal bir çözüme ulaşmayı hedefler. Eğer insan kendi temelleri hakkında konuşamıyorsa ve eğer bu temeller Nietzsche'nin de dediği gibi zaten her seferinde varsayılmak durumundaysa o halde konuşması gereken insan değil, fakat bizatihi *temelin* kendisidir. İşte Heidegger'in hermeneutiksel bakışı, kendi temelimizin dile gelmesini sağlamak ister. Eğer temelimiz ve Varlıksal bağımız, üzerine konuşulacak bir öge değilse, o halde bu temelin dile gelmesine izin vermek belki de atılacak en önemli adım haline gelir. Heidegger'e göre çözüm, temelimiz hakkında konuşmak değil, fakat temelin konuşmasına müsaade etmek ve onun konuşmasına kendimizi *uydurmaktır*. Felsefe tarihi boyunca filozofların, hakikat hakkındaki iddialı ve cüretkâr söylemleri Heidegger'e göre Varlığın dilini ifşa etmek yerine sürekli olarak onun üzerini kapatmıştır. Varlığın diline uymak yerine, Varlığı kendi diline uydurmak isteyen filozof böylece onu bir varolana indirgemek suretiyle en temel soruyu unutup gitmiştir: "Niye hep varolanlar var da Hiç yok?". Oysa bu, sadece insanın Varlıksal ilişkisi açığa çıkarıldığında anlaşılıp sorulabilecek bir sorudur.

Heidegger, Nietzsche'de olduğu gibi felsefenin temellerini değiştirmek yerine bu temeli daha köklü bir şekilde ifade edebilmek için insan ve Varlık arasındaki ilişkinin daha asli bir hal almasını öngörür. Heidegger'in amacı, temelleri yıkıp geçmek değildir, zaten böyle bir şey onun tarafından olanaklı da görünmez. O sadece bu temeller ile sahip olduğumuz ilişkiyi daha köklü bir şekilde görünür kılmak ister. Esas mesele, bugünkü varlıksal ilişkinin aldığı biçim olan *tekniğin*, bizzat bu ilişkiyi gizliyor ve böylece Varlığı unutturuyor olmasıdır. Heidegger'e göre günümüzde insan ve Varlık arasındaki ilişki tarzı, kendi kendisini görünmez hale getirmiştir. İnsan, Varlığa ait olduğunu ve Varlığın da kendisine ait olduğunu unutmuştur. Ama bu, insanın Varlıkla bir ilişki içinde olmadığı anlamına gelmez. Bu sadece, "insan Varlıkla bir ilişki içinde olduğunu *unutmuştur*" anlamına gelir. İşte Heidegger'in amacı bu ögenin hatırlanmasını sağlamak ve zaten ait olduğu yere insanı anlamsal olarak taşımaktır. Bunu gerçekleştirmek için ise üzerinde yükseldiğimiz zemini değiştirmeyi değil, onu daha derin ve köklü bir şekilde anlamayı, açığa çıkarmayı ve tecrübe etmeyi önerir. Bunun için Heidegger, bu temel hakkında konuşmayı değil, fakat bizatihi bu temelin (yani insan ile Varlık arasındaki bağlantının) dile gelmesini öngörür. Örneğin Heidegger'in sıklıkla vurguladığı "Dil konuşur" ifadesi tam da bu noktada anlam kazanır. Eğer her tür

Varlıksal ilişki öncelikli olarak yukarıda da söylendiği üzere dilsel ise, o halde bugünkü Varlıksal ilişkimizin tarzı olarak tekniğin özü de dilseldir. Heideggerci felsefi yöntem işte bu dilselliğin ifade edilmesi ile ilgilidir. Mesafe alınamaz bu dilsel yapı görünür kılınmalıdır. Kısaca günümüzde insan; Varlıkla ilişkisini açığa çıkarmak istiyorsa tekniğin bir *çerçeveleme* olarak dile gelmesine ve konuşmasına müsaade etmek durumundadır. Zaten ancak bu şekilde *tekniğin* de aslında Varlıkla bir tür bağlantı tarzı olduğu görünür hale gelir. Tekniğin bir *çerçeveleme* olarak, ilişkiselliğimizi gizliyor olduğunu ve bizi “Varlığı unutma” eğilimine soktuğunu idrak ettiğimizde Heidegger’e göre artık daha köklü ve asli bir bağlantı tarzı olarak *olagelmeye* katılma olanağı gün yüzüne çıkar. Eğer Heidegger’in iddia ettiği gibi *çerçeveleme*, Varlıksal ilişkiyi *gizleyen* ve *üzerini kapatan* bir bağlantı olarak idrak edilirse; Varlıksal ilişkiyi gizlemeyen, tam tersine onu açığa çıkaran ve Varlığa ait olmanın tecrübesini bize açan bir bağlantıya geçme imkânı ortaya çıkar. Heidegger bu tarz bir bağlantıya *olagelme (Ereignis)* adını vermektedir. Felsefenin tüm çabası işte insanın bu *olagelmeye* katılmasını gerçekleştirmek ve Varlık ile insan arasındaki *ilişkiyi* karşılıklı bir *ait olma* hali içerisinde açığa çıkarmak olmalıdır.

2. İNSANIN NELİĞİ VE YENİ BİR TEMEL YARATMA/DÜŞÜNME OLANAĞI

Nietzsche ile Heidegger’in, felsefenin temellerine dönüş denemesinin altında yatan öge açığa çıktığına ve bu dönüşün her iki filozofta da nasıl farklı şekillerde olanaklı kılındığı gösterildiğine göre, artık felsefenin temellerinde yapılması planlanan dönüşümün/değişimin hangi bağlamda mümkün hale geldiği tartışılmalıdır. Evet, Heidegger ve Nietzsche, felsefenin temellerine giden farklı yollar bulmuşlardır, fakat şimdi asıl mesele bu açığa çıkarılan temellerin yeni bir yönelim ve şekil alıp alamayacağıdır. Her iki düşünürü göre felsefe sadece sahip olacağı bu yönelimlerle yeni baştan tanımlanabilir hale gelecektir. Burada sırayla şu sorular gündeme gelir: Felsefenin temeli, tümüyle farklı ve radikal olan yeni bir yönelim olabilir mi? Dahası felsefe, aslında metafizikten başka bir şey olma olanağını kendi içinde barındırır mı? Bu sorular önemlidir çünkü hem Heidegger hem de Nietzsche, felsefenin Platon’dan beri metafiziğin hükmü altında olduğunu ileri sürer. İşte Heidegger ile Nietzsche; felsefenin, metafizikten başka bir takım olanaklara da sahip olabileceğini göstermek ister. Onların çabası tam da bu sebeple bir önem kazanır. Her iki düşünür daha önce de dile getirdiğimiz gibi, felsefenin bir metafizik olarak artık sonlandığını ileri sürer.

Dolayısıyla felsefenin, yeni bir takım olanaklar barındırdığı ve bir metafizik olarak kalmaya mahkûm olmadığı gösterilebilmelidir. Nietzsche ile Heidegger'e göre metafizik olarak felsefe çağdaş dünyada artık neredeyse hiçbir işleve sahip değildir; ya da başka bir deyişle metafizik, onlara göre artık Varlık ve varoluşun anlamı hakkında yeni bir şey söyleyemez ya da bu konuya bir katkıda bulunamaz haldedir. Diğer taraftan çağımızda metafiziğin gereksizliği, faydasızlığı ve bilim dışılığı her yerde güçlü bir şekilde vurgulanır ve felsefe de böylece adeta amaçsız bir faaliyete indirgenir. Dahası felsefe bir *meta-fizik* olarak, sadece *fiziğe* yaslanan bilimin ilerleyişinin önünde yer alan bir engel şeklinde görünmektedir. Kısaca metafizik olarak felsefe kendi misyonunu tamamlamış haldedir. O halde felsefenin yeniden bir amaca sahip olması ve kendi önemini göstermesi her iki filozof açısından da bir zorunluluk olarak karşımıza çıkar. Aksi halde o sadece bir takım amaçsız kısır tartışmaların odağı haline gelecektir. Felsefe, kendisine ihtiyaç duyulduğunu duyurabilmelidir. Felsefe, bir geleceğe sahip olmak istiyorsa insanı yeniden ilgilendirmelidir. Çok daha önemlisi felsefe yeniden; çağdaş insana “dokunan”, onu “ilgilendiren”, onun için “anamlı” ve “önemli” bir faaliyete dönüşmelidir. Bu dönüşümün merkezinde ise elbette felsefeye hayat verecek olan temeller yer almaktadır.

Ancak ilginç bir şekilde hem Nietzsche hem de Heidegger, felsefedeki bu dönüşümün, esasen insana ilişkin kavrayıştaki bir dönüşümle mümkün olduğunu düşünür. Kısaca eğer felsefe, çağdaş insanı ilgilendirecek bir etkinlik haline gelecekse, zaten her şeyden evvel insana ilişkin köklü bir değişimi öngörmelidir. Bu aslında karşılıklı bir değişim ve dönüşüme işaret eder. Çünkü felsefenin değişimi, insanın dönüşümüne ihtiyaç duyuyorsa, insanın bu dönüşümü de ancak felsefi bir şekilde gerçekleştirilebilir haldedir. İşte Heidegger ile Nietzsche, felsefedeki yeni başlangıç için, tam da felsefi bir şekilde insana ilişkin kavrayışımızda köklü bir değişime işaret eder. Nihayetinde felsefe ile insan birbirine daha yakın hale getirilecekse ve felsefe, insanı yeniden ilgilendiren bir etkinliğe dönüşerek onun en temel varoluş sorunlarına bir yanıt arayacaksa bu ancak insanın yeryüzü konukluğunun uygun bir şekilde ifade edilmesi ile mümkündür. Dolayısıyla hem Heidegger hem de Nietzsche “felsefe nedir ve ne olmalıdır?” sorusuna yanıt ararken, diğer taraftan “insan nedir?” sorusu ile de derin bir şekilde ilgilenmektedir. Felsefenin yeni başlangıcı bu bakımdan “insanın yeni bir başlangıcına” işaret eder. Bir başka deyişle şu olgu her iki filozof için de geçerlidir: Felsefeyi icra eden varolan olarak insan, bir dönüşüm yaşamadığı ve kendisine ilişkin uygun bir kavrayışa sahip olmadığı sürece, felsefenin de bir dönüşüm sergilemesi mümkün değildir. Çünkü felsefenin temelleri sıkı sıkıya insana bağlıdır. Hatta insan,

felsefe icra eden bir kişi olarak zaten bizzat temelin kendisidir. Tam da bu yüzden her iki düşünür için de felsefenin krizi esasen insanlığın krizidir. Kriz içerisinde olan bizzatı insanın yeryüzündeki varoluşudur ve felsefe de bu krizden nasibini almaktadır; ancak daha önce de söylendiği üzere felsefe bir metafizik olarak bizzat bu krize katkıda bulunmaktadır. İşte Heidegger ve Nietzsche'nin sorunlu gördüğü nokta budur. Onlar bu felsefi süreci tersine çevirmeye çalışırlar. Onlara göre felsefe, insanın varoluşunu krize sürükleyen bir etkinlik olmaktan sıyrılıp, bu krizin ortadan kalkması için katkıda bulunan bir etkinlik haline getirilmelidir. Ancak bunu yapabilmek için felsefe, insanı radikal bir biçimde yeniden ele almalıdır. İşte hem Nietzsche hem de Heidegger tam da bu sebepler yüzünden “insan” kavrayışlarında köklü bir değişimi amaçlarlar.

Şimdi felsefenin bir çıkmaz içerisine girmesinin ve sonrasında yeniden temellendirilmesinin altında bizzat felsefeyi icra eden kişinin kendisi yatmaktadır. Diğer taraftan hem Nietzsche'de hem de Heidegger'de felsefe, kişi için bir *ilişkinin/bağlantının* şekillendiricisi ve belirleyicisi olmak durumundadır. Nietzsche söz konusu olduğunda felsefenin görevi, insan ile yaşam arasında koparılamaz, olumlayıcı bir bağ işlevi gören *değerleri* yaratmaktır. Heidegger'de ise felsefenin amacı, Dasein ile Varlık arasında zaten süregitmekte olan ilişkiyi olabilecek en köklü şekilde açığa çıkarmak ve tecrübe etmektir. Ne var ki her iki düşünürü göre bir metafizik olarak gelişen felsefe bu görevin ve amacın uzağına düşmüştür. Nietzsche'nin görüşüne göre sürü insanının icra ettiği felsefe; yaşam ve insan arasındaki bağı kuvvetlendirmek yerine onu olabildiğince zayıflatır. Yine benzer şekilde Heidegger'de metafizik olarak felsefe, insanı sadece bir *animal rationale* şeklinde ele alarak onun Varlıksal ilişkisini tümüyle görünmez kılar. O halde felsefenin sonunu getiren husus, esasında doğrudan onun zemininde yer alan “insan” kavrayışıdır. Nietzsche'ye göre insanın yaşama bağı zedeleyen ve böylece insan varoluşunu lüzumsuz ve gereksiz bir sürece indirgeyen, bizzat *sürü insanıdır*. Heidegger'de insan ile Varlık arasındaki bağı görünmez kılan metafizik olarak felsefe de, aslında sadece “akıllı bir hayvan” olarak görünen insanın bir icrasıdır. İşte sırasıyla Nietzsche ve Heidegger'de Batı felsefesinin temeli haline gelen bu iki insan kavrayışı bir dönüşüm ve değişim geçirmelidir. Neticede bu dönüşüm görüleceği üzere felsefenin yeni başlangıcı için vazgeçilmezdir. Kısaca söyleyecek olursak; felsefenin yeni bir başlangıç elde edebilmesi için Nietzsche'de “sürü insanı” “üst insana”; Heidegger'de ise “animal rationale” olarak insan “Da-sein” a dönüşmelidir.

Nietzsche'de “üst insan” tam da yaşama insan arasındaki ilişkiyi sağlam ve olumlayıcı bir şekilde kuracak olan *değerlerin* yaratıcısıdır. Böylece felsefe, sadece üst insanın elinde yeniden başlama olanağına kavuşur. Temelinde “üst insan” yer alan

felsefe, Nietzsche'nin tabiri ile yaşama ve varoluşa yeniden "anlam veren"; insana yaşaması için bir amaç kazandıran faaliyetin adı olur. Dahası felsefe "üst insan" ile birlikte, *çileci idealin* bir görünümü olarak yaşamı kötüleyen, insanı kendisine düşman eden, varoluşun anlamına ilişkin olumlu hiçbir şey söyleyemeyen bir edimsellik olmaktan kurtulup; insanı köklü bir şekilde ilgilendiren, onu hayata bağlayan değerlerin ve hakikatlerin yaratıcısı olan, yaşamı kutsayan bir etkinliğe dönüşür. Felsefe böylece Nietzsche'ye göre, günümüzde olduğu gibi birkaç kişi dışında kimsenin umursamadığı gereksiz bir tartışma aracı olmaktan çıkar ve her bir insanın varoluşunu temelden ilgilendiren bir yaratma eylemi haline gelir. Görüldüğü üzere Nietzsche'de "yaratma" edimi, felsefeye köklü bir şekilde bağlanır. Nietzsche felsefeyi yeniden hayata döndürebilmek ve onu krizden çıkarmak için onun temellerini yeni baştan yaratır. "Üst insan" tam da böylesi bir yaratımdır. Fakat Nietzsche felsefenin temellerini yeni baştan yaratmakla kalmaz, o aynı zamanda bizzat felsefenin kendisini de bir "değer yaratma" süreci olarak ortaya koyar. Felsefe ona göre yeniden başlayabilmek ve tekrardan saygın bir konum elde edebilmek için yaratıcı olmalıdır. Bu, felsefenin ayırt edici başlıca özelliği haline gelmelidir. Dahası felsefe Nietzsche'nin gözünde bizzat yaşamın anlamını yaratmalı ve böylelikle varoluşu, olumlu bir şekilde haklı çıkarabilmelidir. Bunların gerçekleşmesi için ise felsefe üst insan tarafından icra edilen bir etkinlik olmalıdır. Üst insanı, felsefenin yeniden başlayabilmesi için temele yerleştiren Nietzsche, felsefeyi icra eden insan tipinde gerçekleştirdiği radikal dönüşümü birlikte artık yaşam ve insan arasında köklü ve koparılamaz bir bağlantının sağlanabileceğini ileri sürer. Sonuçta Nietzsche açısından felsefe ancak bir üst insan olacak olan geleceğin filozofu ile yeni bir başlangıca sahip olabilir. Üst insan olarak geleceğin filozofu, sürü insanından farklı olarak, yaşamla tümüyle olumlu bir ilişkinin kurulmasına neden olur. Üst insan, bu ilişkiyi tümüyle kendisi yaratır. Böylece üst insan, Nietzsche için yaşamla insan arasındaki ilişkinin tesis edilmesi adına bir garantör haline gelir. Sürü insanı Nietzsche tarafından tam da bu ilişkiyi tatmin edici bir şekilde sağlayamadığı için felsefenin temelinden sürgün edilir. Böylece insanın neliğinde meydana gelen bir dönüşüm, yani sürü insanının üst insana dönüşmesi, felsefedeki dönüşümün de olanağını meydana getirir. Nietzsche için bu olanak, "insan" sadece soyut ve ideal bir kavram olarak ele alınmadığında ortaya çıkar. İnsanı, yaşamla kurulan ilişkide¹¹ somutlaşan bir kişi olarak yorumlayan Nietzsche, böylece felsefeyi de bu noktadan hareketle değerlendirme olanağına kavuşur. Neticede felsefe sadece bu

¹¹ Bu ilişki, bir değerlendirme ve yorumlama süreci ile kurulur. İnsan tam da yaşama ilişkin değerlendirmelerini yaptığında gözümüzün önüne somut bir varlık olarak gelir.

ilişkinin tesisi için icra edilmek durumundadır. İnsanın teklîğine ve somutluğuna yaptığı vurgu ile Nietzsche böylece felsefe adına ortaya konulabilecek yeni olanaklara işaret eder. Felsefe en nihayetinde, yaşamı haklı çıkaracak olan değerlerin yaratılmasına dönüşür. İnsan sadece bu değerler vasıtasıyla bir anlam dünyasına sahip olur. Böylece Nietzsche için yaşamla insan arasındaki ilişki, adeta sıfırdan *yaratılmak* zorundadır. Zaten üst insan Nietzsche tarafından tam da bu yaratımı gerçekleştirmesi için ileri sürülür. Ancak Heidegger'e geçtiğimizde, felsefenin Nietzsche'den farklı bir anlama büründüğünü görmekteyiz.

Her ne kadar Nietzsche'de olduğu gibi, Heidegger'de de felsefenin yeni başlangıcı için "insanın" bir dönüşüm geçirmesi (Da-sein'a dönüşmesi) gerekiyorsa da; burada amaç felsefeyi "yaratıcı" bir etkinlik olarak kurgulamak değil, fakat temellerindeki öğelerinin gösterilmesi ile birlikte onu, Varlık ve insan arasında zaten ezelden beri var olan ilişkiyi açığa çıkarmak, ifşa etmek ya da tecrübe etmek için hazırlamaktır. Tam da bu noktada Nietzsche ile Heidegger'in en temel farklılığı yeniden gün yüzüne çıkar. Felsefenin yeni başlangıcı Nietzsche'de, söz konusu edilen bu ilişkinin yeni baştan ve sağlıklı bir şekilde kurulması için değerlerin yaratılmasını içerirken; Heidegger'de ise felsefenin yeni başlangıcı, zaten hep hüküm sürmekte olan fakat bugün unutulmuş Varlık ve insan arasındaki ilişkinin yeniden hatırlanmasını, açığa çıkarılmasını ve tecrübe edilmesini ifade eder. İşte Heidegger'in insanın "animal rationale" den kurtulup Da-sein'a dönüşmesi tam da bunu gerçekleştirmeyi hedefler. Metafiziğin teknik kavrayışı içerisinde sadece bir takım değişmez özellikleri ile anlaşılan insan, akıllı olması ile tüm canlılardan ayrılır. Metafizik tarihi boyunca "akıllı bir hayvan" olarak tanımlanan ve geri kalan her şeyden soyutlanan insan, Varlıksal bağını tümüyle unutmuş haldedir. O, kendisine yabancı olan bir dünyada ikamet etmektedir, çünkü orada ortaya çıkan hiçbir şeyle kendisini bağlantılı hissetmemektedir. Karşılaştığı her şeyi akılla kavramaya, idrak etmeye ve kontrol etmeye çalışan insan Heidegger'in deyişi ile kendisini yeryüzünün hâkimi ilan eder. Ancak insan, akılla kontrol etmeye ve düzenlemeye çalıştığı bu varolanlar ile ilk başta nasıl olup da karşılaşabildiğini hiçbir şekilde düşünmez. Fakat işte bir şeyleri akılla kavrayabilmek, onları kontrol edebilmek için onlarla karşılaşmış olmak gerekir. Kısaca varolanların her şeyden önce bize nasıl verildiği ve karşılaşılabilir olduğu bir giz içerisinde. Oysa işte insanın özü bizzat bu karşılaşmaya aittir. İnsan, şeylerin açığa çıkışına dâhil olur ve bu Varlıksal açığa çıkışa aracılık eder. Diğer yandan varolanların *verilişi* her tür akılsal öğeyi de incelemektedir. Fakat akılla her şeye hükmedebileceğini ve her şeyi kontrol edip düzenleyebileceğini zanneden insan, bir "animal rationale" olarak kendisini, *karşılaşılabilir* olan her şeyden

soyutlamıştır. Her şeyi kendi ürünü olarak gören insan, Varlıksal bağını unutmuş ve adeta zemini ile olan ilişkisini anlamsal düzeyde kaybederek bir *yurtsuzluğa* mahkûm olmuştur. Fakat işte söz konusu edilen bu kökensel karşılaşmayı mümkün kılan öge tam da bu Varlıksal ilişki ve zemindir. “Animal rationale” olduğu sürece insan bu bağına dikkat etmez hale gelir. Oysa Heidegger’e göre insanın var olma hali kökensel olarak “animal rationale” değil, fakat Da-sein’dir. Heidegger, insanı yeniden Da-sein’a dönüştürerek insan ile Varlık arasında metafiziğin teknik eğilimi yüzünden karanlıkta kalan ilişkiyi açığa çıkartmak ister. Ona göre Da-sein, insanın Varlıksal ilişkiselliğini gündeme getirir ve insanı Varlığın açıklığında ikamet eden bir *ek-sistenz* olarak ifade eder. Dahası Da-sein esasında varolanların açığa çıkışına ve karşılaşılabilir olmasına izin veren Varlığın açıklığına aittir. İnsan bu anlamda zannedildiği gibi kendi kökeninde, hükmedici, düzenleyici değil, fakat “açığa çıkarıcıdır”. Da-sein sözcüğü tam da bunu ifade etmek için Heidegger tarafından seçilmiştir. Da-sein bu bakımdan, gizini-açmaya (*aletheia*) bırakılan insandır. O halde Da-sein, sadece insan ile Varlık arasındaki ilişkinin hatırlanması için Heidegger tarafından ileri sürülür. Eğer felsefe bu ilişkiyi aydınlatacaksa insanı bir Da-sein olarak açığa çıkarmalıdır. Kısaca felsefe yeni başlangıcı ile birlikte, Varlığın insana, insanın da Varlığa nasıl ait olduğunu açığa çıkarmalıdır.

Böylece Nietzsche’de üst insan, söz konusu ilişkinin yaratılması ile gündeme gelirken; Heidegger’de Da-sein, zaten süregiden fakat *unutulmuş* olan Varlıksal ilişkinin hatırlanması ve yeniden tecrübe edilmesi ile ilgilidir. İki düşünürde de insanın ele alınışında meydana gelen bu değişim böylece felsefenin nelliğini de kökten dönüştürür. Felsefe bir metafizik olarak böylece daha önce kültürel krizin bizatihi ögesiyken, artık insanın bu krizden kurtuluşuna hizmet eden bir eylemselliğe işaret eder. Böylece insan kavrayışında meydana gelen değişime uygun şekilde felsefe Nietzsche’de bir anlam *yaratma* edimi, Heidegger’de ise bir Varlığın anlamını *açığa çıkarma* ve *tecrübe etme* çabası olarak karşımıza çıkar. Görüldüğü üzere insanın sahip olduğu konum ve yer, doğrudan felsefenin aldığı yönelimi de belirler hale gelmektedir.

Heidegger’in işaret ettiği güzergâh, felsefenin temelini Nietzsche’de olduğu gibi kökten ve tümüyle değiştirmeyi hedeflemez. Nietzsche bu temeli bir sıfır noktasından ve bütünüyle orijinal biçimde yeni baştan *yaratırken*; Heidegger bu temeli sadece daha köklü bir şekilde *düşünmeyi* hedefler. Zaten iki düşünürün insan kavrayışları bu farklı unsurlara dikkat çeker. Bu anlamda Nietzsche’de *üst insan*, sürü insanından yapıca ayrılır ve ondan tümüyle farklı olan bir edimselliğe işaret eder. Bu yüzden “üst insan” Nietzsche’de adeta bir *yaratım* olarak karşımıza çıkar. Heidegger’de ise Da-sein, zaten

her bir insanın daha köklü ve asli var oluş biçimine gönderimde bulunur. Kısaca Da-sein kavramı ile Heidegger insanın özünü daha köklü bir şekilde yeniden *düşünmekten* başka bir şey yapmaz. Heidegger’de bütün mesele kendimizi Da-sein olarak (yani Varlığın açıklığında bulunan bir *ek-sistenz* olarak) tecrübe edebilmektir. Felsefenin Heidegger’de görevi o halde asli olarak kim olduğumuzu bize göstermekten ibarettir. Bu ise ancak içerisinde ikamet ettiğimiz Varlıksal bağlam aydınlatıldığında gerçekleşebilir.

Kendi “üst insan” anlayışına uygun şekilde Nietzsche’de felsefe; güçlü bir atılım, bilinmeze ve geleceğe doğru riskli bir yolculuk, belirsizliği kucaklayan ve cesaret isteyen bir *yaratma eylemi* olarak karşımıza çıkar. Diğer taraftan Da-sein’a ilişkin kavrayışına uygun şekilde Heidegger’de ise felsefe; Varlıkla sahip olduğumuz ilişkiyi tecrübemize açan, böylece anlamın çıktığı kaynağa bizi geri götüren ve “neden hep varolanın var olduğunu ve hiçin olmadığını” gösteren bir *düşünme eylemidir*. O halde Nietzsche ile birlikte felsefe, bizatihi “varoluşun anlamını” *yaratan* edimin adyken, Heidegger’de felsefe, zaten her şeyin kaynağında yer alan “Varlığın anlamını” tecrübe etmeye çalışan *düşünme edimidir*. Bir tarafta “anlam sorunu”, *yaratılarak* çözülmeye çalışırken diğer tarafta, zaten daima var olan ve bize sürekli hükmeden “anlam” daha derin bir şekilde *düşünüler*ek tecrübe edilmeye çalışılır. Böylece felsefe, sürekli bir anlam arayışında olan insanın en temel varoluş meselesini Nietzsche’de “yaratarak” Heidegger’de ise kendini köklü ve asli “Düşünmeye” bırakarak çözer. Neticede Heidegger ve Nietzsche ile birlikte felsefe, yeniden insana “dokunan” ve onu “ilgilendiren” bir faaliyet haline gelir.

Felsefe bu düşünörlere göre şimdiye dek hakiki bir *alternatife* sahip olamadığı için sadece bir metafizik olarak icra edilmiş ve tam da bu sebeple insanın en temel meselesine yabancı kalmıştır. İşte Nietzsche ile Heidegger’in insan kavrayışları tam da felsefeye böylesi bir alternatif sunmak için ortaya konulmuştur. Batı felsefesinin Nietzsche’de, *çileci idealin* bir sonucu olduğu söylenebilirken, Heidegger’de felsefe, *teknik* düşünmenin ve onun özü olan *çerçevelemenin* bir sonucudur. Zemininde çileci idealler barındıran Batı felsefesi Nietzsche’ye göre insanın yaşamla sağlıksız bir ilişki içerisinde olmasına neden olmuştur. Dahası *çileci ideal*, şimdiye dek ortaya konulan insan ile yaşam arasındaki yegâne ilişki biçimi olarak bütün Batı uygarlığına hükmedebilmiştir. Felsefenin ve felsefe ile beraber insanlığın, yavaş yavaş bir nihilizme ve çöküşe gitmesi esasında bu ideale rakip olacak bir değer yaratılmamış olması ile yakından ilgilidir. İşte Nietzsche üst insanı ileri sürerek tam da *çileci ideale* rakip bir idealin/değerin olanağına işaret eder. Üst insan, çileci idealden tümüyle farklı bir

biçimde yaşamın kendisiyle bir ilişkiyi yeni baştan tesis eder. Örneğin *ebedi dönüş* öğretisi tam da üst insanın yaratabileceği alternatif bir yaşamsal ilişkiye gönderimde bulunur. Üst insan o halde, felsefenin alabileceği alternatif güzergâhı bize bir olanak olarak gösterir. Felsefe çileci ideallere mahkûm edildiği sürece bir alternatif bir çözüm ortaya koyması mümkün değildir. İşte Nietzsche'nin belki de en büyük başarısı, yaşamla girilebilecek farklı ilişki biçimlerini insan için mümkün hale getirmesidir.

Benzer şekilde Heidegger de, insanın var olma biçimi olarak Da-sein'a (yani onun Varlıksal zeminine) işaret ederek, *teknik* bir ikamete mahkûm olmuş olan çağdaş düşünce için bir alternatif meydana getirir. Neticede Da-sein, esasında tekniğin, (kendisini gizlemesine rağmen) insanın Varlıkla girdiği ilişkinin çağdaş bir tezahürü olarak özünü sürdürdüğünü gösterir. *Teknik*, bir çerçeveleme olarak çağdaş dönemde Varlığın açığa çıkma tarzına gönderimde bulunur. Günümüzde çerçevelemenin meydan okuyucu talebi ile birlikte Varlık kendini *kapatmak* ve *gizlemek* suretiyle açığa çıkarır. Kısaca teknik, kendini gizleyen bir Varlıksal ilişki biçimidir. İşte bu gizlenmenin vuku bulduğunu göstermek esasında bizzat insanın Da-sein olarak özünü sürdürmesine izin vermek anlamına gelir. Yani çağdaş dünyada Da-sein'a ilişkin bir kavrayış geliştirebilmek için aslında onun Varlıksal ilişkisinin biçimi olarak *çerçevelemeyi* tecrübe etmek gerekir. Bu başarılı olduğunda insanın *teknik bir zeminde* bile Varlıkla ilişkili olduğu idrak edilir. Böylece *çerçevelemeden* daha köklü olan bir ilişkinin olanağı kendisini gösterir. Bir başka deyişle *olagelme* bizzat tekniğin özünde gizlenir ve orada tecrübe edilmeyi bekler. Tekniğin özünü tecrübe eden Da-sein, böylece Varlıksal ilişkinin görünmez kılınmadığı tam tersine açığa çıkarıldığı vuku buluş olarak *olagelmeye* katılma fırsatı yakalayarak, tekniğin bir *çerçeveleme* olarak şimdiye dek izin vermediği "Varlıksal bir karşılıklı ait olmayı" hayata geçirir. Dolayısıyla Heidegger'in, hüküm süren tekniğe ilişkin alternatifini olarak Da-sein, bizatihi tekniğin özüne ilişkin bir tecrübenin açığa çıkmasına yol açarak, tekniğin aslında hiç de teknik bir öze sahip olmadığını, onun kendi özünde bir gizini-açmaya ait olduğunu ve böylece Varlığın kaderinin bir görünüşü olarak çağdaş dünyanın ikamet zeminine haline geldiğini ortaya koyar. Böylece insan daha köklü ve asli bir ikamet zeminine geçme fırsatı yakalamış olur.

Tüm bunlar neticesinde Heidegger ile Nietzsche açıkça felsefenin temellerini yeniden daha köklü bir şekilde *düşünerek* ya da onları tamamen yeni baştan *yaratarak*, günümüzde felsefenin sahip olabileceği yeni olanaklara ve başlangıçlara yönelik umudu canlı tutmaktadır. Felsefe bu iki düşünür ile birlikte açık bir biçimde daha önce gidilmemiş ve denenmemiş yeni patikalar üzerinde yol almaktadır. Öyle ki bu patikalar

insanı, hiçbir bilimsel ve teknolojik yaklaşımın sağlayamayacağı bir tecrübeye götürür. Felsefe artık bilimler ile yarışmak ve onların arasında bir yer edinmeye çalışmak yerine, kendini tümüyle farklı bir düzleme yerleştirir ve orada kendi edimselliğini meşru kılar. Hem Nietzsche’de hem de Heidegger’de bilimden uzaklaşan felsefe, tahmin edilebileceği üzere neredeyse “tehlikeli” bir biçimde sanata yaklaşmaktadır.

3. SANAT ÖRNEĞİ VE FELSEFENİN NELİĞİ

Sanat hem Nietzsche’de hem de Heidegger’de felsefenin örnek alabileceği bir alan olarak sunulur. Bu iki düşünürün yoğun bir şekilde artık malum olan sebeplerden dolayı mantıksal akıl yürütmeyi, rasyonelliği ve de teorik etkinliği eleştirmesi; ister istemez felsefeyi bilimsellik idesinden uzaklaştırmış ve onu sanatsal bir faaliyete yaklaştırmıştır. Bu kuşkusuz bir tesadüf değildir. Gösterileceği üzere felsefenin bu iki düşünürde sanata yakın durması neredeyse kaçınılmaz bir son olarak karşımıza çıkar. Sanat, felsefenin yeniden dinamik bir biçimde başlamasını olanaklı kıldığı gibi; ona eski ve işe yaramaz yüklerinden kurtulma fırsatı da tanır. Böylece sanat bir örnek olarak, felsefenin yeniden canlanmasını ve insanın en temel meselelerine yönelik yanıtlar aramasını sağlar. Çünkü Nietzsche ile Heidegger’e göre felsefe, insana yanıt vermekten olabildiğince uzaktır. O bir metafizik olarak kaldığı sürece en önemli ve temel meselelere hiçbir şekilde dokunmaz. Metafizik olarak felsefe ne yaşamın ne de Varlığın anlamı meselesine temas etmez. Bu sorular sadece soruluyormuş izlenimi yaratılır ve öylece terk edilir. Bu soruların yanıtsız kalmasıyla, insan varoluşu bir kriz durumuna sürüklenir. Bu kriz durumu içerisinde *nihilizm* ve *yurtsuzluk*, Batı uygarlığını bekleyen birer tehlike olarak hüküm sürmeye başlarlar. İşte felsefe bu çıkmaz içerisinde sanatı, örnek bir icra şekli olarak değerlendirmelidir. Peki, sanat hangi özellikleri ile felsefeye bir örnek olabilir?

Her şeyden önce hem Nietzsche’nin hem de Heidegger’in aradığı *dolaysızlık*; nesneleştirerek, karşıya koyarak ve kavramsallaştırarak iş gören metafizik olarak Batı felsefesi ve onun uzantısı olan modern bilimler tarafından hiçbir şekilde sağlanamaz. Oysa bu iki düşünürde sanat, söz konusu edilen yaşamsal ve Varlıksal ilişkiyi dolaysız bir şekilde ifade eder. İnsan ile Varlık arasında zaten var olan ilişkiyi *dolaysız* bir şekilde açığa çıkarmak ve tecrübe etmek isteyen Heidegger; ve insanı bizzat yaşama ve varoluşun bütününe *dolaysız* bir şekilde bağlamak isteyen Nietzsche için sanat o halde vazgeçilemez bir edim haline gelir. Bu dolaysızlık özellikle özne-nesne düalizmine takılıp kalan modern felsefe için adeta imkânsız bir göreve dönüşür. Özne

hep bir takım deneyimler, kavramlar, kategoriler vasıtasıyla dolaylı bir şekilde nesneye yaklaşmakta ve bu durum; özne ile nesne, yani insan ile Dünya arasında üstesinden gelinemez bir yabancılaşma doğurmaktadır. İşte sanat, her iki düşünür için tam da bu dölizmin üstesinden gelebilecek ve insanın varlıksal ve yaşamsal tecrübesini bir *dolaysızlık* içerisinde ifade edebilecek faydalı bir örnek haline gelir.

Heidegger Varlığın açıklığına ilişkin tecrübenin dolaysız bir şekilde sanat tarafından sağlanabileceğini düşünür. Sanat eseri, tam da varolanın *olmaya bırakıldığı* Varlıksal açıklıkta faaliyet gösterir. Kısaca sanat, içerisinde devindiğimiz ve ikamet ettiğimiz Varlıksal zeminin dolaysız bir şekilde dile gelmesine müsaade eder ki, hatırlanacağı gibi Heidegger, üzerinde yükseldiğimiz zemin hakkında konuşmanın ancak bu şekilde mümkün olabileceğini ileri sürmüştü. O halde temelin, koşulların kısaca Varlığın dile gelmesi sanat eseri ile mümkün hale gelir. Sanat, esasen kendi temelimiz (Varlık) ile sahip olduğumuz ilişkinin dile gelmesinden başka bir şey değildir. Sanat bu temel ilişkiyi hiçbir surette nesneleştirilmeden, karşıya koymadan ve kavramsallaştırmadan açığa çıkarır ve bu açığa çıkış esnasında bize bu *ilişkiyi*, bizi de bu *ilişkiye* sunar. Kısaca Heidegger'in gözünde Varlık ile insanın karşılıklı şekilde birbirine ait kıldığı *olagelme*, o halde sanatsal bir vuku bulma olarak anlaşılabilir. İçinde devindiğimiz Varlıksal mesafesizliğe ilişkin bir tecrübe hiçbir metafiziksel ve bilimsel teori tarafından sunulamayacağı için- çünkü her teori tam da işleyebilmek için nesnesine bir mesafe almak ve onu karşıdan görmek zorundadır- sanat örneği Heidegger için her şeyden önemli hale gelir. Sanat onun gözünde, üstesinden gelinemez olan *ilişkisel mesafesizliğin* dile gelmesini olanaklı kılar ve bu anlamda bizatihi yeniden başlamak durumunda olan felsefeye yol gösterici bir örnek haline gelir. Böylece Heidegger, felsefenin temeline dönüş olanağını ve bu temelin "animal rationale"den Da-sein'a doğru derinleşmesini sanatın gücünü örnek alarak meşru kılabilir. Sanat adeta *teori-öncesi* alanı tecrübemize açarak, varolanın nasıl hiçlikten çıkıp geldiğini, anlam kazandığını ve bizim için karşılaşılabılır olduğunu gösterir. Anlamın açığa çıktığı ana (*Augenblick*) ve alana bizi taşıyan sanatsal tecrübe; bilimsel ve metafiziksel faaliyetin her zaman elinden kaçıp giden teori-öncesi bu vuku bulmaya işaret eder. Bu aslında doğrudan bizzat metafiziğin ve bilimin imkânını oluşturan anlamsallığın görünüşe gelmesi ile ilgilidir. Çünkü metafizik ve bilim ancak sanatın açığa çıkardığı alandan (yani varolanları bizim için var eden alandan) hareketle icra edilirler. Bir şeyin bilimsel ya da metafiziksel olmasını mümkün kılan varolanların bu temel verilisini düşünmek ve daha ilk başta bu varolanlar ile nasıl karşılaşıyor olabildiğimizi anlamak, bilimin ve metafiziğin araştırma menzilini tümüyle aşar. Tam da

bu yüzden bu faaliyetler, *teori-öncesi* alan hakkında sözsüz kalmak zorundadırlar. Onlar ancak varolanlar verildikten sonra faaliyete geçebilirler, oysa sanat bizzat varolanların verilmesini (yani Varlığı) tecrübemize açar. İşte felsefe; Varlık ile insan arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmak istiyorsa, bu verilmesi metafiziksel ve bilimsel olmayan bir tarzda (yani nesneleştirmeden ve kavramsallaştırmadan) *düşünmek* zorundadır. Sanat tam da böylesi bir Düşünme için bir örnek haline gelmektedir.

Aynı şekilde Nietzsche'de de sanat; yaşam ile insan arasındaki ilişkinin kuruluşu için vazgeçilmez bir edim haline gelmektedir. Hatırlanacağı üzere Nietzsche'de üst insan, yaşamın kendisini anlamlı kılacak ve böylece insana yaşaması için yeniden bir amaç verecek olan *değerleri* yaratır. İşte bu yaratımın kendisi Nietzsche'de son derece sanatsal bir faaliyettir. Bu yüzden sanat insanın yaşamla ilişkisini tesis eden başlıca faaliyet haline gelir. Nietzsche'ye göre ne bilim ne de metafizik değer yaratabilir. Dolayısıyla onlar varoluşa anlam verebilecek ve yaşamı haklı çıkarabilecek etkinlikler değildir. Yaratıcı olmamaları bu faaliyetlerin en büyük eksiğidir. Onlar en nihayetinde şimdiye kadar sadece hâkim değer olan *çileci idealin* güç kazanmasına neden olmuşlardır. Bir yandan metafizik, yaşamı küçük gören ve böylece onu değersiz kılan öte-dünyacı tavrıyla çileci idealin amacını gerçekleştirirken, bilim de diğer taraftan her tür metafiziksel açıklamayı kapı dışarı eder ve çileci ideale ilişkin ihtiyacı daha da körükler. Sonuç olarak metafizik ve bilim aracılığıyla varoluşa ilişkin anlamsal kriz aslında daha da derinleşir. Dolayısıyla felsefe; bilim idealini örnek aldığı sürece insanın varoluş krizine bir yanıt sunamaz. Tam da bu yüzden Nietzsche, sanatın *değer yaratıcı* özelliğine işaret ederek, felsefenin de ancak bu yolla yeniden insanın temel varoluşsal sorununa çözüm ortaya koyabileceğini ileri sürer. Özellikle üst insanın sanatsal yaratıcılığı burada oldukça önem kazanır. Çünkü üst insan için yaşam, adeta sanatsal yaratımlar gerçekleştirilecek boş bir alan haline gelir. Üst insan bu alanı tam da anlamlı bir yaşam-dünyası haline getiren *sanatçıdır*. O adeta boş bir tuvale, resmini yapan ressama benzetilebilir. Üst insan, yarattığı değerler ile kendi içinde anlamsız ve değersiz olan yeryüzünü yaşanılabilir *anlamlı* bir Dünyaya dönüştürür. Bu yaratılan anlam, insanı yaşama bağlar ve ona varoluşu olumlamasına olanak tanıyan bir amaç verir. Böylece Nietzsche sanatı, yaşamı haklı çıkaracak ve onu en uç noktasına kadar olumlayacak olan bir üst insan etkinliği olarak değerlendirir. Diğer taraftan Nietzsche'ye göre sanat, kendisini bir *hakikat nosyonuna* bağlamadığı için, çileci idealin tuzağına düşmekten de bir bakıma kurtulur. Hakikatin, yaşam karşısında yüceltilmesi ve gerektiğinde yaşamın *meta-fiziksel* bir hakikat uğruna feda edilmesi, *çileci idealin* en yüksek amacıdır. Bu yüzden "koşulsuz bir hakikat istemine" kendisini bağlayan

metafizik ile bilim, *çileci ideale* rakip ve alternatif olmak yerine, onu sonuna kadar desteklemektedir. Dolayısıyla metafizik ile bilim özsel olarak çileci kalmak durumundadır. Sanat da aslında Schopenhauer ile Wagner örneklerinde olduğu gibi romantik ve çileci olabilir ve fakat sanat bir olanak olarak tümüyle çileci ideallerin karşısında durabilme imkânına da sahiptir. İşte bu imkân tam da sadece sanata özgüdür. Üst insanın elinde sanat, kendisini hakikate değil fakat yaşamın olumlanmasına adar. Sanat Nietzsche'ye göre burada artık hakikati değil fakat yaşamı yüceltir. Sanatın ve felsefenin esas amacı bu bakımdan hakikati keşfetmek değildir. Onların amacı sadece yaşamın eksiksiz bir olumlanışını gerçekleştirmek ve insanı kopmazcasına varoluşa bağlamaktır. Varoluşun haklı çıkarılması meselesi, geri kalan her öğeyi bir araca indirger. Hakikatin kendisi bile yaşam karşısında Nietzsche'nin gözünde ikincil bir değere sahip olur. Sanat ona göre gerektiğinde yaşamı olumlamak için geçici hakikatler yaratabilmeli ve sahip olduğu *sunuş gücüyle* insanları, varoluşun anlamı konusunda ikna edebilmelidir. Böylece sanat, yaşamı hakikat uğruna kurban etmez, fakat bütün bir varoluşu haklılandırmak için hakikati *kullanır*.

Görüldüğü üzere sanat hem Heidegger'de hem de Nietzsche'de felsefenin metafizikten kurtuluşu ve yeni başlangıcı ile yakından ilgilidir. Buna göre felsefenin temeli, metafiziksel niyetlerden ve bilimsel öğelerden temizlenmelidir. Çünkü Heidegger ile Nietzsche'nin iddiasına göre; bilim ile metafizik, insanın varoluşu ile ilgili çok temel bir hususu gözden kaçırmaktadır. İnsanın Varlıkla ya da yaşamla ilişkisi kökensel olarak rasyonel değildir. Dolayısıyla insanın metafizik tarafından "akıllı bir hayvan" olarak adlandırılması onun yapısını gerçek manada ortaya koymaz. Tam tersine onun asli yapısını temelden zedeler ve tahrip eder. Hatırlanacağı üzere Nietzsche'de rasyonellik ve mantıksallık sadece yaşam karşısında duyulan çöküşü gizlemek adına ortaya çıkan bir maskeleyme aracıyken; Heidegger'de ise aklın tahakkümü ancak ikincil düzeyde varolanlarla girilen ve *çerçeveleme* adını alan bir ilişki biçimine hayat vermekteydi. Dolayısıyla her iki düşünürü göre bilimsel ve rasyonel söylem insanın esas varoluş biçimini ıskalamaktadır. Buna göre insanın hem yaşam hem de Varlıkla ilişkisi baştan sona sanatsaldır ve işte bu ilişki sanatsal olduğu için, felsefe bir metafizik olarak icra edildiği sürece bu ilişkinin yapısı zedelenmekte ve insan kendi yapısına hiç de uygun olmayan öğeler ile değerlendirilmektedir. Eğer insan Nietzsche'de olduğu gibi *değerlendirmeleri* sayesinde yaşamla bir ilişki kuruyorsa bu ilişki hiçbir surette rasyonel, mantıksal ve diyalektik olamaz. Çünkü yaşamın ve varoluşun kendi içinde rasyonel, mantıksal hiçbir yanı yoktur. Varoluş Nietzsche'ye göre bir takım mantıksal akıl yürütmeler ile haklı çıkarılıp olumlanamaz. Bu ancak Sokrates gibi çöküş tiplerinin bir

kuruntusu olabilir. O halde yaşamın anlamı kesinlikle rasyonel ve bilimsel açıdan ortaya konulamaz. İnsanın varoluşa ilişkin değerlendirmesi Nietzsche'ye göre kendi içinde tümüyle sanatsaldır. Çünkü Nietzsche'nin de sıklıkla vurguladığı gibi sadece sanat, varoluşu çekilebilir kılmaktadır. Varoluşun acımasız gerçeği karşısında yitip gitmemek için vardır sanat. İnsana bir dünya bahşeden de o halde sanatsal değerlendirmenin kendisidir.

Yine Heidegger'de insanın kendi zemini, yani varlıkla ilişkisi de asli olarak kesinlikle mantıksal değildir. Fakat bu ilişki baştan sona şiirsel, yani sanatsaldır. İnsan kendi varoluş koşulları ile ilişkisini bu nedenle sanat vasıtasıyla açığa çıkarabilir, çünkü bu ilişkinin kendisi zaten bizzat sanatsaldır. Dahası bizzat varolanların *varlığa gelmesi* de doğrudan sanatsal (*poetik*) bir vuku buluştur. Nietzsche ile Heidegger'de insanın söz konusu edilen ilişkiselliği bu bakımdan sanatsal etkinlik ile ifade edilmelidir. O halde felsefenin sanata dönüşü aslında zaten insana uygun olan var olma biçimine katılmaktan başka bir şey değildir. Böylece felsefe son derece sanatsal bir eğilim içerisine girer. Bu hem Heidegger'de hem de Nietzsche'de açık bir biçimde görülebilir haldedir. Felsefe onlarda bilimsellikten olabildiğince uzaklaşarak adeta temelden sanata yakın duran bir faaliyete dönüşmektedir.

Hölderlin'den etkilenen Heidegger, insanın asli olarak şairce/şiirsel bir ikamet içerisinde bu dünyada bulunduğunu ileri sürerken esasında Varlıkla insan arasındaki ilişkinin üst düzeyde sanatsal olduğunu düşünür. Da-sein o halde baştan sona sanatsal bir var olma halidir. Özellikle son dönemlerinde Heidegger'in şiire ağırlık vermesi tam da bu keşifle açıklanabilir. Varlığın dilinin kendi kökeninde şiirsel olduğunu düşünen Heidegger, Da-sein'in da ancak şiirsel bir ikamet sergilemesi durumunda Varlığın diline uygun bir var olma hali içerisine girebileceğini ileri sürer. Kendi temelimiz olarak Varlığın dili şiirsel ise, onu açıklamak için ileri sürülecek her mantıksal, diyalektik akıl yürütme başarısız olmaya mahkûmdur. O halde insan Hölderlin'de olduğu gibi ancak şiirsel bir şekilde ifade edildiğinde Varlığın yakınında ikamet etme olanağına sahip olur. Bu aynı zamanda yeni bir felsefi başlangıç gerçekleştirmek isteyen Heidegger için yeni bir *dil* yaratmak anlamına gelir. Heidegger tam da Da-sein'in şiirsel ikametini dile getirebilecek bir felsefi dil peşindedir ve bu felsefi dil, olabildiğince sanata ve şiire yakın olmalıdır. Ya da en azından bu felsefi dil, sanatın yaptığı şeyi gerçekleştirebilmelidir. Dolayısıyla Heidegger'in felsefesini tümüyle bir sanat yapıtı olarak değerlendirmek mümkün olmasa da, en azından bu felsefenin sanata ve sanatsal kurguya oldukça yakın bir konumda bulunduğu söylenebilir. Felsefenin Heidegger'de sanatın yakınında

durması, bizzat insan varoluşunun kendi özünde sanatsal oluşu ile açıklanabilir. İnsan, Varlığın açıklığına ancak sanatsal bir şekilde katılabilir.

Heidegger ve Nietzsche için sanatsal etkinlik felsefenin yeni başlangıcı için vazgeçilmez bir öge olmasına rağmen, sanatın sahip olduğu işlev her iki düşünürde de temel farklılıklar içerir. Nietzsche’de sanat eseri bir insan icadı olarak karşımıza çıkarken, Heidegger’de sanat eseri doğrudan varolanların ifşasını sağlayan bir öge olarak belirir (Zimmerman, 2011: 210). Bu aslında onların insan görüşleri ve felsefe yapma amaçları göz önüne alındığında oldukça olağan bir sonuçtur. Sanat Nietzsche’de üst insanın elinde, değer yaratmak suretiyle yaşam ile bir ilişkiye girmenin yoludur. Burada sanat, bu ilişkinin yaratılması için üst insan tarafından icra edilir. Kısaca sanat Nietzsche’de üst insanın elinde olan yaratıcı bir faaliyettir. Diğer taraftan Heidegger söz konusu olduğunda sanat zaten var olan *ilişkinin* biçimi olarak karşımıza çıkar. Yani Heidegger’de sanat bu ilişkiyi sonradan kurmaz, fakat ilişkinin kendisi zaten sanatsaldır. Dolayısıyla Heidegger’de sanat, Nietzsche’nin iddiasının aksine sadece insanın bir yapıp etmesi olarak görülemez. İnsanın en ayırt edici özelliği olan Varlıksal ilişkisi, yani *ek-sistent* oluşu, zaten baştan sona sanatsal/şiirseldir. Böylece sanat Heidegger’de, bir Dünya yaratmak için icra edilmez, fakat zaten içinde ikamet ettiğimiz ve kendisiyle mesafesiz bir ilişki içinde olduğumuz Dünyanın açığa çıkarılması adına icra edilir. Bu ilişki sanatsal olduğundan, Heidegger’e göre ancak sanata yakın olan bir dil bu ilişkiyi bizim için görünebilir kılmaktadır.

Ancak ne olursa olsun her iki düşünür de sanata bir kurtarıcı gözüyle bakmakta ve felsefeyi mümkün merteye sanatın yakınında durması için teşvik etmektedirler. Nietzscheci *nihilizmin* aşılması ve yine Heideggerci *yurtsuzluğun* üstesinden gelinmesi kişinin ancak sanatsal olana teslim olması ile mümkün olmaktadır. Bu yüzden Nietzsche, insanlara “kendi yaşamlarının ozanı” olmalarını önerirken, Heidegger insanlara, kendi özlerinde şiirsel bir ikamet içerisinde bulduklarını hatırlatmak ister. O halde felsefenin ve bütün bir Batı uygarlığının içinde girmiş olduğu kriz, bu kültürün özellikle Aydınlanma çağından itibaren kendisini tümüyle rasyonel, bilimsel ve teknolojik ögelere teslim etmesi ve “yaşamın ile Varlığın anlamını” bile bir takım mantıksal akıl yürütmeler vasıtasıyla ele geçirebileceğini sanması ile yakından ilgilidir. İşte Heidegger ile Nietzsche bu “anlam sorusunun” cevabı için dikkatimizi sanatsal faaliyete çeker ve felsefenin de nihayetinde sanata yakın duran bir faaliyet haline gelmesini önerir. Heidegger ve Nietzsche için çözüme kavuşması gereken mesele her zaman, insanın *yeryüzü konukluğu* olmuştur. Bu “konuk olma” durumu ya da başka bir ifade ile “insanın ikamet edişi” onlara göre şimdiye kadar uygun bir şekilde

açıklanmamıştır. Dahası bu ikametın, katı bir *akıl mevhumu* temele alınarak ifade edilmesi; bununla da kalınmayarak akla sonsuz bir güven duyulması ve onunla birlikte gelen ilerleme fikrine sorgusuz bir bağlılık sergilenmesi, neticede insanın yeryüzü konukluğunun *anlaşılmaz* ve *karanlık* bir ikamete dönüşmesine neden olmuştur. İnsan bu sürecin sonunda artık *neden* ve *niçin* yaşamakta olduğunu, çevresinde karşılaştığı şeylerin temelde ne anlama geldiklerini ve kendisiyle nasıl bir bağlantıya sahip olduklarını anlayamaz hale gelmiştir. Dünya tümüyle yabancı ve bizden kopuk bir alan olarak duyumsanmaya başlanmış ve her şeyin kökensel anlamı buhar olup gitmiştir. İşte felsefe yeniden hayat bulmak istiyorsa tam da bu meseleyi konu etmeli ve bilimle rekabet içerisine girmek yerine, kendisini tümüyle başka bir düzleme yerleştirmelidir. Sanat esasen tam da felsefenin başka bir konuma yükselmesi noktasında ona yardımcı olur. İşte sanata yakın duran bir felsefe, insanın bu yurtsuzlaşmasını ve nihilizmini aşarak, Dünyayı özsel anlamda insanın ikamet yerine çevirir. Felsefenin asli amacı o halde insanın Dünyasal ikametini açığa çıkarmaktır.

Nietzsche ile Heidegger çoğu zaman kendilerini *hazırlayıcı* düşünürler olarak görürler. Heidegger düşünmenin görevini en kutsal olanın dönüşü için hazırlık yapmak olarak belirtir. İnsanın yeniden kendi en özgün ikamet tarzına dönmelerini mümkün kılan kutsallığın dönüşüdür bu. Felsefeyi sanata yakın bir konuma yerleştirerek hazırlamak isteyen Heidegger böylece uçup gitmiş olan “son tanrının” yeniden gelişini görünür kılmayı amaçlar (Ruin, 2005: 363). Uzun süre boyunca önce metafiziğin sonra da bilimlerin etkisinde kalan felsefe kendi ögesinden koparılmış haldedir. Günümüzde bilimsel yapılanma öyle yoğun bir şekilde düşünce dünyamıza sinmiştir ki, düşünmemiz bu yapılanmayla mücadele edebilmek için hazırlanmalıdır. Çünkü felsefe henüz hiçbir şekilde kavrayamadığı ve idrak edemediği bir zemin üzerinde icra edilmektedir. Heidegger’in bu zemini konuşurma ve dile getirme çabası, tam da felsefeyi bir gün, insanın bu zeminle sahip olduğu ilişkiyi daha yetkin bir şekilde açığa çıkarması için hazırlamak anlamına gelir (Towarnicki, 2008: 18). İşte sanat zaten bir şekilde bu ilişkinin kendisi olarak düşünmenin hazırlanması noktasında oldukça önemli bir örnek haline gelmektedir. Diğer taraftan Nietzsche özellikle geleceğin filozoflarına yaptığı vurgu ile henüz gelmemiş olan üst insana seslenmektedir. Kendisini, üst insanın habercisi olarak gören Nietzsche, Zerdüşt ile tam da üst insana giden yolu hazırlamaya çalışır. Böylece tıpkı Heidegger gibi Nietzsche için de felsefenin esas dönüşümü bir hazırlık yapılmadan sağlanamaz. O halde bugünün düşünmesi her şeyden önce hazırlayıcı olmalı ve insanın metafiziksel, rasyonel ve bilimsel bir temelde ele alınmasının etkilerini zayıflatmalıdır. İnsanı şeyleştiren güçlerin karşısında yer alan

sanat, tam da felsefenin takip edebileceği bir faaliyet olarak insanı gerçekten ait olduğu mekâna taşıma olanağını barındırır. Neticede felsefe; sanat örneği vasıtasıyla, tümüyle bilimsel olmayan başka bir boyut kazanır ve sadece bu boyut ile birlikte, Nietzsche’de varoluğu haklı çıkaran değerlerin yaratılması ve Heidegger’de Varlık ile insanın olagelmesine ait tecrübenin elde ediliğu ile ilgili olan yeni ve daha asli bir başlangıca sahip olur.



DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Nietzsche ile Heidegger'in felsefeyi yeniden tanımlama çabaları, felsefenin temellerine ilişkin dönüştürücü bir düşünmenin vuku bulmasına yol açmış ve böylece felsefe, her iki düşünürde de metafizik tarihinden kendisini koparmak suretiyle radikal sayılabilecek bir konum elde etmiştir. Temellere ilişkin böylesi bir dönüştürücü eğilimin, neticede radikal ve de marjinal sayılabilecek sonuçlar doğurması aslında oldukça olağandır. Zaten onların amacı tam da böylesi radikal bir başlangıcı yeniden sağlamak ve düşünmemizi evrensel, soğuk, katı ve neredeyse artık hiçbir şekilde insana dokunmayan kavramlardan kurtarmaktır. Tam da bu yüzden, felsefenin söz konusu ettiği kavramlar bu filozoflar ile birlikte bir akışkanlık ve canlılık kazanmış ve felsefe böylece sorun yaratan değil, fakat çözüm üreten bir etkinliğe dönüşmüştür. Ancak kullandığımız kavramları, sözcükleri, dili ve böylece kavrayış biçimimizi de kökten değiştiren ve dönüştüren bu filozoflar bizi tümüyle *olağandışı* bir ikamet tarzına sevkeder. Onlarla birlikte dünyasal ikametimiz ya da yeryüzü konukluğumuz tümüyle farklı ve radikal bir hal alır. Zaten onlara göre bu farklı ikamet tarzı sağlanmadığı sürece, söz konusu olan krizden bir çıkış da mümkün değildir. O halde felsefeyi yeni baştan canlandırmak ve böylece hem yaşamla hem de Varlıkla daha köklü bir bağlantı içerisinde olmamızı mümkün kılacak bir ikamete dikkat çeken Heidegger ile Nietzsche, tam da bu ikameti mümkün kılabilme adına olağan kavrayışın, makul düşünmenin ve ortak payda altında toplanmanın tümüyle ötesine geçmiştir.

Ancak diğer taraftan her iki düşünürde görülen bu "uçlarda dolaşma" durumu, onlara ilişkin sağlıklı ve makul değerlendirmeler yapmayı oldukça güç hale getirmektedir. Kavrayış gücümüzü temelden sarsmak ve böylece kendi ortaya koydukları zemin üzerinden felsefeyi yeniden tanımlamak isteyen bu düşünürler, iddialarını o kadar ileriye taşımışlardır ki, onlarla ortak bir zeminde buluşmak neredeyse olanaksız hale gelmiştir. Özellikle felsefenin Platon'dan beri bir diyaloga, karşılıklı anlamaya ve ortak bir akla dayalı olduğu göz önünde bulundurulursa, Nietzsche ile Heidegger'in felsefi pozisyonları bazen aşılması oldukça zor olan bazı engeller meydana çıkartır. Her şeyden önce kendilerini geleneğin "dışında" gören, hatta bizatihi kendi geleneklerini yaratmakla ve felsefe denilen faaliyeti yeni baştan tümüyle özgün ve farklı şekilde başlatmakla meşgul olan bu filozoflarla bir diyalog gerçekleştirmek oldukça güç hale gelmektedir. Ve tam da bu durum açık bir biçimde onların en büyük kamburunu meydana getirmekle kalmaz, fakat aynı zamanda günümüzde ve geçen yüzyılda sıklıkla görüldüğü üzere bu filozoflara ilişkin kimi zaman farklı, keyfi, tutarsız

ve kimi zaman da bu filozofların niyetlerini hiçbir şekilde dikkate almayan yorumların ve değerlendirmelerin oluşmasına sebebiyet verir. Olağan ve alışılmış kavramsal kurgularla bu düşünörlere yaklaşmak, adeta onların felsefi çabalarını baltalar ve zaten daha ilk baştan bu tür kurguların yıkılması ile meşgul olan bu düşünörlerin amaçlarını tamamen gözden kaçıır. Dolayısıyla dışarıdan¹² bu düşünörlere yaklaşmak neredeyse olanaksızdır. Kendi nokta-i nazarımızdan bu filozoflarla irtibata geçmek akıntıya karşı kürek çekmeye benzer, oysa Heidegger ile Nietzsche tam tersine bizden onlarla birlikte akıntıya kapılıp gitmemizi ister. Kısaca bu düşünörlere bizden tam bir teslimiyet beklemektedir, yani başka bir deyişle şimdiye kadar sahip olduğumuz varsayımları, kabulleri, kavrayış biçimlerini terk etmemizi isterler. Bu düşünörlerin yarattığı akıntıyı, dışarıdan gözlemci olarak değerlendirmek pek işe yaramaz. Onları anlamak için bizatihi bu akıntıya kendimizi teslim etmek durumundayız. Dolayısıyla kendi tarafımızda ve yarattıkları akıntının dışında, yani karada, kalarak bu düşünörlere yaklaşmak mümkün değildir. Onların tarafına geçmek ise adeta akli aşan bir sıçrama yapmayı gerektirir. O halde bu düşünörlere bir irtibat içerisinde olmak için onların tecrübesine dâhil olmak gerekir. Bu tecrübeye dâhil olmak için ise açık bir biçimde kendi metafiziksel, bilimsel, teknolojik zeminimizden koparak onların sanatsal zeminine sıçramamız gerekmektedir. Ne var ki bu sıçrayış hiç de kolayca gerçekleştirilebilecek bir eylem değildir. Ama yine de Nietzsche ile Heidegger bizden bu imkânsız sıçrayışı gerçekleştirmemizi ve kendi şahsi tecrübelerine katılmamızı istemektedir.

Şimdi açıktır ki metafizik gelenek içerisinde koşullanan düşünce yapımızla ve bu yapıya uygun olan dilimizle bu filozoflara yaklaşmak ve onların tecrübesine varmak mümkün değildir. Çünkü her iki düşünür de zaten metafizik geleneğinin varsayımlarını tümüyle reddedip kendi varsayımları ile iş görmeye çalışırlar. Bu durumda, metafiziğin ve onun uzantısı olan bilimlerin varsayımları ile dünyayı algılayan bizler için, Nietzsche ve Heidegger hakkında tatmin edici yorumlar elde etmek oldukça zor hale gelir. Dahası içinde devindiğimiz *dilsel* yapı, Nietzsche ile Heidegger'in sıklıkla işaret ettiği gibi, sahip olduğu gramer (özne-yüklem) ve mantıksal yapı ile birlikte bizi adeta belli ve üstesinden gelinemez olan bir düşünme biçimine hapsetmektedir. Oysa Nietzsche ile Heidegger tam da böylesi bir dil kullanımının ötesine geçmeyi amaçlar. Dolayısıyla bu düşünörlere bir diyalog içerisinde girmek, aynı zamanda temel bir dil problemine de işaret eder. Üstelik bu, kolay kolay aşılacak bir probleme de benzemez.

¹²Yani bu düşünörlerin temellerini ve varsayımlarını dikkate almayan bir hareket noktasından.

Kullandığımız nesneleştirici dil¹³ içerisinde bu düşünörlere yaklaşmak ve onlarla bu dil üzerinden diyalöğe girmek pek mümkün görünmez. Çünkü Nietzsche ile Heidegger'in kullanmaya gayret ettiği ifade etme biçimi, hiç de bizim dilimize benzemez. Onlar felsefenin temellerini dönüştürmek için her şeyden evvel kendilerini, yeni baştan kurguladıkları bir dilsel yapıya teslim etmişlerdir. Metafiziğin çıkmaz sokağından ayrılabilmek için, daha ilk başta o yola girmeyi reddetmişler ve kendi dilsel güzergâhlarını ortaya koymuşlardır. Onların sanata ve sanatın diline gösterdikleri ilgi ve alaka tam da bu bağlamda anlaşılır hale gelir. Felsefenin temellerini dönüştürecek ve böylece metafizikten kendilerini koparacak bir dil arayan Nietzsche ile Heidegger bu dili, belki de sanatın ifade etme gücünü örnek alarak meydana getirmişlerdir. Diğer taraftan çağımızın dili, genel hatlarıyla sahip olduğu özünde nesneleştirici, bilimsel ve teknolojik öğeler yüzünden, Nietzsche ile Heidegger'in dediklerine kulak vermekten olabildiğince uzaktır. Dolayısıyla bu dil minvalinde kalındığı sürece, bu iki düşünür ile yapıcı ve anlaşılır bir diyalog içerisine girmek mümkün değildir. İşte bu durum belki de onların en önemli problemini meydana getirir. Gerçekten de Walter Biemel'in ileri sürdüğü gibi, örneğin Heidegger ile bir diyalog gerçekleştirdiğimizi iddia etmek pek de mümkün değildir (1992: 224). Heidegger bu bakımdan adeta kendisini ve Düşünmesini ulaşılamaz bir uzaklığa ve yabancılığa yerleştirir. Dahası göreceğimiz gibi bu düşünürler kendilerini sanki bilerek böylesi bir konuma yükseltirler. Onların tümüyle anlaşılacak gibi bir derterleri yoktur. İki düşünür de bir takım sistemler ve öğretiler ortaya koymaktan olabildiğince uzaktır. Onların ulaşılmaz ve bize her defasında yabancı gibi görünen konularının ardında, aslında her iki düşünürün de daha ilk başta, belli ve sabit bir konum işgal etmekten uzak olması ve bir öğretinin savunusunu üstlenmemesi olgusu yatmaktadır. Onlar evrensel bir öğreti ya da mutlak bir sistem peşinde olmaktan ziyade, bizatihi şahsi ve felsefi bir tecrübenin yaşantısı içerisine girmeye çalışırlar. Yani bir tarafta Nietzsche "kendi yaşamının ozanı" olmaya çalışırken; diğer tarafta Heidegger, "Varlığın sesini duymaya gayret eden bir Düşünür" olmaya çalışır. Fakat açıktır ki, insana ne "kendi yaşamının ozanı olması öğretilir" ne de ona "Varlığın sesini nasıl duyacağı" açıklanabilir. Tüm bunlar dışarıdan anlaşılması oldukça zor olan, tümüyle kendi içinde bireysel, şahsi, özel ve bu bakımdan da bir nevi kapalı tecrübelerdir. O halde böylesi eylemler için ortaya konulabilecek hiçbir öğreti, sistem ya da kavram bulunmaz. Nietzsche ile Heidegger tam da kendi şahsi tecrübelerini dile getirmeye çalıştıkları için bize daima ulaşılması güç bir uzaklıkta ve yabancılıkta yer

¹³ Uygur ve küçük bir köy haline gelen küreselleşmiş dünyamızın uzun zamandır bu dili kullandığına dair neredeyse hiçbirimizin şüphesi yoktur.

alır. Onlar anlatılamaz olanı (yani son derece şahsi ve özel bir tecrübeyi) anlatmaya çalıştıkları için bütün olarak kavranması imkânsız olan bir “konumda” yer alırlar. Sadece onların tecrübesini paylaşan birisi gerçek anlamda onların söylemine tümüyle vakıf olabilir gibi görünmektedir. Ancak son raddede bu tecrübenin de onlarınkine eş olup olmadığı bir gizem olarak kalmak zorundadır. Kısaca her şeyden önce Nietzsche ile Heidegger’in konumunu tüm yönleri ile idrak etmek olası değildir. Mesele bu düşünürler için çoktan, “doğrunun ve yanlışın” ile “iyinin ve kötünün” ötesine geçmiş durumdadır. Alışageldiğimiz felsefi tavır bu filozofları anlama noktasında tümüyle başarısız olur. İki düşünür de kendi geleneğini yaratma ve felsefeye böylece yeni başlangıç verme niyetinde oldukları için, aldıkları bu çoğu zaman anlaşılmaz radikal konum bir bakıma kaçınılmazdır.

Bu sebepler yüzünden Nietzsche ve Heidegger ile ilgili olarak karşımıza çıkan en önemli husus onlarla bir tartışmaya girmenin zorluğunda yatar. Gerçekten de onlar bizimle ortak bir zeminde buluşmadıkları ve dahası kendi yarattıkları zemin üzerinden konuştukları için, bu düşünürlerle ortak ve makul olabilecek bir paydada buluşmak oldukça güçtür. Ancak esas mesele sadece bu filozoflarla bir tartışmaya girememek de değildir. Bu düşünürlerle ilgili olarak asıl zorluk, önerdikleri “yeni başlangıcın” mümkün olup olmadığını değerlendirme noktasında ortaya çıkar. Çünkü Nietzsche ile Heidegger’in aldığı konum böylesi bir değerlendirmeyi neredeyse imkânsız kılar. Dahası felsefe adına önerdikleri yeni başlangıcın gerçekten de uygulanabilir olup olmadığını değerlendirmemize izin verecek bir “referans noktasına” hiçbir şekilde sahip değiliz. Bunun başlıca sebebi, içinde bulunduğumuz ve referans görevi gören “zeminin”, bu düşünürler tarafından tümüyle değiştirilmiş olmasıdır. Ayrıca onlar bizatihi kendi temellerini ileri sürerek kendi şahsi referans noktalarını meydana getirmişlerdir. O halde Nietzsche’nin ya da Heidegger’in haklı olup olmadığını ancak onların referans noktaları dikkate alarak değerlendirebiliriz. Bu ise kendi içinde döngüsel bir sürece yol açar. Çünkü zaten referansın kendisi ve bu referansa uygun olan söylem, bizzat bu düşünürler tarafından ortaya konulur. Böylece iki düşünür de, kendilerini her tür dışsal eleştiriden ve yargılamadan bağışık tutar. Nietzsche ile Heidegger söz konusu olduğunda yapılacak tek uygun eylem belki de basitçe onlara ait zeminin yabancılığını ve kavranamazlığını baştan kabul etmektir. Bir başka deyişle onların söyledikleri ya bize dokunur ve bizi ikna eder, ya da hiçbir şekilde bize ulaşmaz. Ya bir şekilde onların yarattığı akıntıya kendimizi kaptırırız ya da hiçbir şekilde ayağımızı suya bile sokmayız. Nietzsche ile Heidegger’le karşılaştıktan sonra kendimize sorabileceğimiz en önemli soru şudur: Kendimizi bu akıntıya bırakırsak ne kazanırız ya da bu akıntıya en

başından beri hiç kapılmazsak ne kaybederiz? Çalışma boyunca bu kazançlar ve kayıplar yeterince sergilenmeye çalışılmıştır.

Diğer taraftan Nietzsche veya Heidegger'le karşılaşma bir diyalogtan ziyade, bizde bir monolog hissiyatı uyandırmaktadır. Bu düşünürler adeta bir *performans* sergilemekte ve kendilerine tanık olmamızı salık vermektedirler. Çünkü onlar bu performansın ikna edici olduğuna ve bizde bir dönüşüm meydana getireceğine ilişkin bir inanç beslemektedirler. Zaten temel amaçları insanın varoluşunda köklü bir dönüşüm gerçekleştirmek olan bu filozoflar, bu dönüşümü adeta estetik bir biçimde hayata geçirmeye çalışırlar. “Sürü insanının” “üst insan” olması ve “animal rationale” olarak insanın Dasein’a dönüşmesi mantıksal, rasyonel ve diyalektik bir süreç değildir. Bu, rasyonel olanı tümüyle aşan adeta sanatsal bir dönüşümdür ve tam da bu sebeple bu düşünürler mantıksal temellendirme kullanmaktan ziyade, sanatın ifade gücüne benzer bir etki yaratmaya çalışırlar. Çünkü yaşadıkları tecrübe akılla ve mantıkla değil, ancak sanata yakın duran bir eylemsellik tarafından ifade edilebilir haldedir. Nietzsche'nin *Zerdüş'tü* ve Heidegger'in ikinci dönemine bir geçiş sayılabilecek *Felsefeye Katkılar*'ı tam da bu bağlamda görülebilecek eserlerdir. Bu eserlerde sunulan insanın köklü dönüşümü, hiçbir şekilde mantıksal bir akıl yürütmeye ve sistemli bir yönteme dayandırılmaz. Bu sayılan kitaplar daha çok, bu dönüşümü bizzat tecrübe ettirmeye gayret ederler ve kendilerini adeta performatif tarzlarıyla öne çıkarırlar. Amaç, okuyucuyu bir tecrübeden geçirmek ve onda bir dönüşümün hayat bulmasını sağlamaktır. Dolayısıyla Nietzsche ile Heidegger'in söylediklerine ilişkin bir tartışma gerçekleştirmek sanki bir sanatçının eserini değerlendirmeye benzer. Buradaki değerlendirme tümüyle eserin bizde yol açtığı tecrübe tarafından şekillendirilecektir. Bir eser karşısında aldığımız tavır, eserin bize yaşattığı tecrübe tarafından biçimlendirilir. Bizde bir duygu uyandırmayan, varoluşumuza dokunmayan, yaşam dünyamızı ilgilendirmeyen bir esere ilişkin söyleyeceklerimiz kuşkusuz eserin değerini açığa çıkarmaz. Diğer taraftan eser tarafından etkilenip soğurulursak ve onun mekânına taşınırsak, yaşadığımız tecrübe bizi köklü bir şekilde dönüştürür ve eserin anlamı bize açık hale gelir. Ancak buradaki değerlendirmenin tümüyle şahsi bir tecrübeye dayandığı ve her tür rasyonelliği aştığı açıktır. Ancak söz konusu olan şey sadece, Heidegger ile Nietzsche'nin kendi iddialarını temellendirirken estetik bir tavır takınmaları değildir. Bu iki düşünürün, sanatsal tecrübenin dönüştürücü özelliğine bu kadar önem vermesinin ve meselelere estetik bir yaklaşımda bulunmasının başlıca sebebi, yeniden başlatılmak istenen felsefenin sahip olduğu temelin tümüyle sanatsal oluşudur. Eğer üzerinde yükseldiğimiz en temel varsayım sanatsal ise, bu temele

yaslanan yeni başlangıca ilişkin söylem de olabildiğince sanatsal tecrübeye yakın durmalıdır.

Nietzsche ile Heidegger'in sanata ilişkin yaklaşımları tam da böylesi bir varsayımın sonucudur. Örneğin Heidegger, insanın özünde şiirsel bir ikamet içerisinde bulunduğunu dile getirirken ve insanın Varlıksal ilişkisinin sanatsal olduğunu ileri sürerken bir temellendirme peşinde değildir. Heidegger'de insanın özünde sanatsal bir varlık olduğu tümüyle bir varsayım olarak kalır. Aynı şekilde Nietzsche için de, "yaşama ilişkin değerlendirme" yaratıcı bir sanatsal edim olmak durumundadır ve yaşam ancak sanatsal yaratım vasıtasıyla haklı çıkarılabilir. Yaşamın ve varoluşun ancak bir sanat edimi aracılığıyla haklılandırılabilceği de Nietzsche'nin temel varsayımı olarak kalmak durumundadır. Bu temel varsayımlar ne Nietzsche'de ne de Heidegger'de tartışmaya açılır. Üstelik bu varsayımlar kabul edilmediği takdirde Nietzsche'nin bütün felsefi çabası ile Heidegger'in bütün bir ikinci dönem felsefesi ve Düşünmesi bir boşluğa düşer. İnsan varoluşunun özünde sanatsal bir bağlantı tarafından şekillendirildiğine ilişkin varsayım, hem Nietzsche'nin hem de Heidegger'in felsefi çabasını ve eylemini ayakta tutan temel öge olarak karşımıza çıkar. Bu temel her iki düşünür için de vazgeçilmezdir. Peki, bu kabul etmek zorunda olduğumuz bir temel midir? Dahası Heidegger ve Nietzsche bu temel için bize sağlam gerekçeler sunmakta mıdır? Böylesi gerekçelerin ve temellendirmenin Heidegger ile Nietzsche tarafından sunulmadığı aşikârdır. Peki, o halde neden Nietzsche ile Heidegger'in varsayımını kabul edelim ve çok daha önemlisi kendimizi onların felsefi tecrübesine teslim edelim?

Nietzsche ile Heidegger adeta "işte benim temelim/hakikatim ve varsayımım budur diyerek" işe koyulur ve bu aksiyomatik öğeleri tartışmaya açmaz. Bu Nietzsche ile Heidegger açısından bir eksiklikmiş gibi algılansa da esasında durumun doğası gereği bu son derece olağandır. Neticede daha önce de defalarca dile getirildiği gibi temeller, varsayımlar ve kabuller adeta üzerine söz söylenemez öğelerdir. Onlar zaten her tür söylemi ilk başta mümkün kılan unsurlardır. Nasıl ki Batı felsefesi, malum sebeplerden dolayı, kendi varsayımlarını (örneğin hakikat istemini) hiçbir şekilde eleştirme ve değerlendirme olanağına sahip olamadıysa, aynı şekilde Nietzsche ile Heidegger'in kendi varsayımları hakkında bir tartışma yürütmemesi de son derece olağandır. Burada Nietzsche ile Heidegger bizden sadece Batı felsefesinin temellerini terk etmemizi beklemektedir. Peki, neden metafiziğin temellerini terk edelim ve Heidegger ile Nietzsche'nin işaret ettiği zemine kendimizi bırakalım? Daha önce de dile getirildiği üzere Nietzsche ile Heidegger Batı felsefesinin temellerini, söz konusu olan krizin esas nedeni olarak görür. Dolayısıyla felsefe ve bütün bir kültür dünyası krizden

kurtulmak istiyorsa insan varoluşu bu temelle birlikte köklü bir dönüşüm geçirmelidir. Yani insan bu iki düşünüre göre rasyonel, mantıksal ve bilimsel varoluşunu son kertede sanatsal bir varoluşa dönüştürmek durumundadır.

Burada esas soru, Nietzsche ile Heidegger'in bu dönüşümle birlikte önerdiği yeni başlangıcın takip edilebilir olup olmadığı ve bu krizden bir kurtuluşu sağlayıp sağlayamadığıdır. Şimdi sorunun ilk bölümüne yukarıda kısaca da olsa değinilmişti. Nietzsche ile Heidegger'i takip etmek ilk başta zor görünür. Çünkü onların ileri sürdüğü temel, şimdiye kadar içerisinde ikamet etmekte olduğumuz zeminin terk edilmesini içerir. Peki, şimdiye kadar işgal etmiş olduğumuz temelden Nietzsche ile Heidegger'in önermiş olduğu sanatsal temele bir sıçrayış mümkün müdür? Bu temellere ilişkin bir kavrayışın zorluğuna yukarıda yeterince değinilmiştir. Gerçi Heidegger sıklıkla, kendi önerdiği Düşünmenin esasında Varlıksal ilişkiye bir *sıçrama* olduğunu dile getirir (GA 11: 41; SI). Ama bu sıçrayış da yine son derece şahsi olduğu için, bu sıçrayışı gerçekleştirmek dahi ondan emin olmanın yolu yoktur. Gerçi bu sefer de Nietzsche'yi dinleyecek olursak geleceğin filozofu, *belirsizliğin* getirdiği riski üstlenebilecek cesarete sahip olmalı ve bilinmezi tümüyle göğüslemelidir (KSA 5; 17: JGB 2). Dolayısıyla akli aşan ve müphemlik içeren bu sıçrayış her iki düşünüre göre bir eksiklik değildir. Tam tersine zaten bizzat Nietzsche ile Heidegger bizleri bu belirsiz sıçramayı gerçekleştirmeye davet eder. Çünkü kendi temelimizi geride bırakmanın başka mantıksal, rasyonel ve bilimsel bir yolu yoktur. Ve bu metafiziksel temel terk edilmeden krizden kurtulmak da olası değildir. Ancak bu durum bile, Nietzsche ile Heidegger'in yeni başlangıcını takip etmekle ilgili sorunumuzu pek çözmez. Yarattıkları bu son derece şahsi tecrübe olarak temel bizim için ne ifade etmektedir? Dahası hâlihazırdaki temelden ayrılmak ve onların önerdiği temele geçmek bizi yine belli bir çıkmaza sokmaz mı ve bu yeni başlangıcı, daha ilk aşamada "eskitmez" mi? Kısaca bir elimizle aldığımızı yine öbür elimizle geri mi vermekteyiz?

En azından Nietzsche ile Heidegger bunun böyle olmadığını düşünür. Dahası onların önerdiği şey, tam da yukarıda sayılan zorluklardan dolayı bir yanlış anlamaya kurban gider. Bu düşünürlerin çağrısı, önerdikleri zeminin herkes tarafından benimsenmesi amacıyla yapılmaz. Dolayısıyla onlarda söz konusu olan felsefedeki yeni başlangıç için başka *mutlak* ve *değiştirilemez* bir zemin ileri sürülmez. Kısaca Nietzsche ile Heidegger, sundukları zeminin başkaları tarafından paylaşılmasını salık vermez. Oysa diğer taraftan Batı felsefesinin zemini şimdiye dek tam da kuşatıcı bir ortak ilke olarak işlev görmüştür. Fakat işte Nietzsche ile Heidegger'in ileri sürdüğü zemin tam tersine sadece *geçici* bir konumu işaret eder. Çünkü bu düşünürlerin ileri

sürdüğü zemin bir ortak payda, anlaşılabilirlik ve devamlılık içermek yerine bizatihi şahsi tecrübenin sürekli bir biçimde vuku bulmasını amaçlar. Kısaca bu yeni zemin bir takım sabit, değişmez ve donuk öğeler içermek yerine bir akışkanlık, değişim, oluşum ve canlılık içerir. Kısaca bu zemin, doğrudan başka şahsi ve sonsuz sayıda zeminin kurulmasını olanaklı kılmak isteyen bir zemindir. Dolayısıyla söz konusu olan Batı felsefesinin zeminini terk edip, basitçe Nietzsche ile Heidegger'in önerdiği zemine geçmek ve orada kalmak değildir. Tam tersine bu iki filozofun ileri sürdüğü zemin, onların anladığı gibi tecrübe edilirse, bu yeni zemin de başka kurulacak şahsi zeminler için derhal terk edilecektir. Çünkü hem Nietzsche hem de Heidegger, kişinin kendi zeminini yaratmasını ya da düşünmesini sağlamak için felsefenin temelini/zeminini değiştirir. Zaten tam da bu yüzden bu iki düşünür kendilerini *hazırlayıcı filozoflar* olarak değerlendirmektedirler. Burada amaç başka sonsuz sayıda olanağa, temele yol açabilecek bir zemin hazırlamaktır.

Nietzsche ile Heidegger, insanın “üst insan” veya Dasein olmasını salık verirken ve bunları yeni başlayacak felsefenin temeline yerleştirirken evrensel bir insan modeli yaratmayı amaçlamamıştır. Bizzat “üst insan” ile Dasein, zaten böylesi bir evrenselliğe, mutlaklığa ve değişmezliğe direnir. O halde insanın “üst insan” olmasını söylemek, aslında insanın yaşamla tümüyle kendine özgü bir şekilde ilişki kurmasını söylemekten başka bir şey değildir. İnsanın “animal rationale”den Dasein’a dönüşmesi de aynı şekilde her bir insanın kendi özgü tecrübesi içerisinde Varlığın sesine kulak vermesi ve Onunla karşılıklı bir ait oluşu olaştırmaya anlamına gelir. Kısacası Nietzsche ile Heidegger'in meydana getirdiği zemin, insanların yeni zeminler (yaşamla ve Varlıkla yeni ilişki biçimleri) ortaya koymasına izin vermekten başka bir işleve sahip değildir. O halde felsefenin yeni başlangıcı da olmuş bitmiş bir şey kesinlikle olamaz. Felsefe Nietzsche’de her üst insanla, Heidegger’de de Dasein olmanın tecrübesine varmış olan her bir insanla birlikte yeniden başlayacaktır. Dolayısıyla felsefedeki yeni başlangıç, Batı Felsefesinin Platon’daki başlangıcında olduğu gibi sonu belli olan sabit bir ortak başlangıç değildir. Nietzsche ile Heidegger’de insanın varoluşunda meydana gelen dönüşüm ve bu dönüşümün her şeye (felsefeye de) temel oluşu ile birlikte felsefe her bir insanda yeni baştan başlamak durumunda olan bir etkinliğe dönüşür. Kısaca Nietzsche’nin ve Heidegger’in işaret etmiş olduğu zeminde felsefenin başlangıcı, olmuş bitmiş bir olay değil, sürekli olarak yenilenen bir sürece dönüşür. Böylece felsefe bir yandan her bir olası üst insanla beraber, yaşamı yeni baştan farklı şekillerde haklı çıkaran, olumlayan bir etkinlik haline gelirken, diğer tarafta Heidegger’de Dasein olmanın tecrübesi içerisinde felsefe; insan ile Varlık arasındaki ilişkiyi farklı şekillerde

açığa çıkararak bir etkinliğe bürünür. Nihayetinde felsefe insanın yaşamla ve Varlıkla kendi özgü halleri içerisinde bir ilişkide olmasını mümkün kılar. Her iki düşünürün önerdiği yeni başlangıç felsefeyi sürekli olarak yeniler. Nietzsche ile Heidegger'de ortaya konulan bu yeni zemin o halde sadece bu sonu olmayan yeni başlangıç sürecinin fitilini ateşleme görevini üstlenir.

Aslında Nietzsche ile Heidegger'in felsefi başlangıçlarının takip edilebilir olup olmadığı sorusu bile hala metafiziğin izlerini taşımaktadır. Bu düşünürler zaten daha en başından beri "takip edilmeyi" istemezler. Onların dönüştürücü tecrübesine dâhil olan herkesin ilk olarak fark edeceği şey, Nietzsche ile Heidegger'in peşinden gitmenin olanaksızlığıdır. Çünkü ortada takip edilebilecek bir öğreti mevcut değildir. Söz konusu olan sadece özel bir dünyasal ikamete ilişkin bir tecrübenin ifade edilmesidir. Üstelik bu iki düşünür zaten bizzat bu tecrübeye ilişkin takibi özellikle olanaksız hale getirecek bir dil kullanmışlardır. Çünkü bu filozoflar müritlere sahip olmayı, okullar yaratmayı, öğretiler geliştirmeyi hiçbir şekilde hedeflemezler. Dolayısıyla onlar, felsefi argümanlar vasıtasıyla savunulacak ve takip edilebilecek bir konum işgal etmezler. O halde kişinin Nietzscheci ya da Heideggerci olması da mümkün değildir. Nietzsche ile Heidegger'i gerçek anlamda takip ettiğimizde olabileceğimiz yegâne şey hakiki anlamda sadece kendimizdir. Nietzsche tam da bu yüzden en çok "kişinin nasıl kendisi" olabileceği ile ilgilenir. Heidegger için de söz konusu olan şey, Dasein'in kendi otantik Varlıksal bağlantısını açığa çıkarmaktır. Çünkü açıktır ki olağan yaşantı, sıradan kavrayış ve günlük yapıp etmeler sırasında insan Nietzsche'de kendisi değil, fakat "sürü insanı", Heidegger'de ise "herkes"tir. İşte insanı, kendi varoluşsal olanaklarından habersiz bırakan bu var olma tarzlarından koparmak için iki düşünür de insanı, kendisi olmaya davet eder. Üst insan ve Da-sein tam da böylesi bir çağrının dile gelişidir. Neticede Nietzsche'nin üst insanı sadece *kendi* gözüyle varoluşa bakar ve onunla tümüyle şahsi bir ilişki kurgular. Heidegger'de ise Da-sein, Varlıksal bağlantısını idrak ettiğinde, bu ilişkiyi tümüyle şahsi ve sadece kendisine ait olan bu tecrübeye dile getirir. Tam da bu sebepler yüzünden Nietzsche ile Heidegger'in yeni başlangıcının mümkün olup olmadığını ya da takip edilebilir olup olmadığını sorgulamak manasızdır. Bu düşünürler takipçi aramaz, fakat herkesin kendi yoluna gitmesini ve şahsi tecrübesini elde etmesini önerir. Felsefede yeni başlangıç elbette mümkündür, çünkü hem Nietzsche hem de Heidegger bizatihi bu başlangıcı tecrübe etmişlerdir. Şimdi onların tecrübesini deneyimleyerek kendi başlangıcımızı hayata geçirme sırası bize gelmiştir. Ancak kendi yolumuzu takip edersek, bu düşünürlerin hayal ettiği şeyi gerçekleştirebiliriz. Kısaca bu

iki düşünür paradoksal bir şekilde, bizi kendi akıntılarına davet ederler, fakat sadece bu akıntıda kendi güzergâhımızı meydana getirmek ve onlardan yeniden uzaklaşmak için.

Dolayısıyla nihai olarak Heidegger ile Nietzsche'nin yeni başlangıçlarını rasyonel bir şekilde değerlendirmek mümkün değildir. Bu başlangıç, onunla bir ilişki içerisinde olan her bir kişi için farklı ve radikal bir deneyime dönüşür. O halde bu başlangıçtan ortak bir payda ve kavrayış elde etmenin imkânı yoktur. Böylece bu yeni başlangıç her bir kişi için farklı bir dönüşüme ve değişime işaret eder. Yaşamla ya da Varlıkla kendi şahsi ilişkisini ifade etmeye çalışan her kişi bu düşünürlere göre bu yeni başlangıcın bir öncüsü olmak durumundadır. İşte felsefedeki yeni başlangıç tam da bu yaşam ya da Varlık tecrübesinin bir ifadesi olarak karşımıza çıkar. Felsefe Heidegger ve Nietzsche ile birlikte herkes için genel geçer, evrensel, değişmez hakikatlerin verilmeye çalışıldığı bir faaliyet olmaktan çıkar. Felsefe bu iki düşünürle birlikte açık bir biçimde ortak bir zeminden uzaklaşır ve şahsi bir varoluş tecrübesi haline gelir. Bu durum yeni bir başlangıca işaret etse de elbette günlük yaşantımıza hükmeden dünyada bir takım çıkmaz durumlara da gönderimde bulunur. Her şeyden önce bu başlangıç herkese hitap etmez ve bu bağlamda bir toplumsal düzeni desteklemesi imkânsızdır. Zaten hem Heidegger hem de Nietzsche için sadece bir takım çok özel yetenekler ve özellikler barındıran sanatçılar, şairler ve düşünürler bu yeni başlangıcı hayata geçirebilirler. Üst insana dönüşmek ya da kendisini bir Dasein olarak tecrübe etmek, hep bir olanak olarak kendisini gösterse de nihayetinde bu olanak tarih boyunca görüldüğü üzere pek az kişi tarafından üstlenilmiştir. Nietzsche ile Heidegger tam da bu olanağın önünü daha geniş bir biçimde açmak için bir hazırlık yapmayı hedeflemişlerdir.

Bu iki düşünürün savları her ne kadar kendilerini mantıksal bir değerlendirmeden ve akıl yürütmeden bağışık tutsa ve böylece bir takibi zorlaştırırsa da, bu savların bir takım kazanımlara yol açtığı da tartışılmazdır. Her şeyden önce insan varoluşunun bir sabitliğe ve değişmezliğe mahkûm olmadığını gösteren Heidegger ile Nietzsche, insana tümüyle farklı bir ikamet etme tarzı sunmaktadır. İnsanlık onların gözünde, kültürün rasyonel ya da irrasyonel dayatmalarına, bilimin hegemonyasına ve teknolojinin söylemine boyun eğmek zorunda değildir. Çünkü bunlar bizzat insanın yaşamla veya Varlıkla kurduğu ilişkinin bir sonucudur. Çok daha önemli olan şey ise; sonsuz sayıda başka ilişki kurma biçimlerinin de mevcut olmasıdır. O halde insan başka bir şeye dönüşebilir, farklı bir ikamete kendisini yerleştirebilir ve kendi özgü yaşam/Varlık tecrübesine sahip olabilir. O halde insan, günümüzde olduğu gibi bir nesneleşmeye ya da bir mekanikleşmeye kurban gitmek zorunda değildir. Yaşam ve

Varlığın anlamı Nietzsche ile Heidegger'in de göstermiş olduğu gibi sabitlenmiş olamaz. İnsan için onlar tümüyle farklı/başka anlamlara sahip olabilir. Yeter ki bu farklı/başka anlamın bir olanak olarak mevcut olduğu fark edilebilsin. İşte Heidegger ve Nietzsche sürekli olarak bu *başka* olanaklara işaret ederler. O halde Nietzsche için *çileci ideal* ve Heidegger için tekniğin özü olarak *çerçeveleme*, aslında sonsuz sayıdaki olanaktan sadece iki tanesini temsil eder. İşte bu düşünürlerin gözünde kültürün ve felsefenin krizi, insanın şimdiye kadar sadece bu iki olanakta ikamet ediyor olmasından ve onlar dışında bir ikamete ilişkin tecrübeden mahrum bırakılmasından kaynaklanmaktadır. Nietzsche ile Heidegger'in yeni başlangıcı o halde insana sahip olduğu farklı olanakları göstermekle yakından ilgilidir. Yaşam *çileci ideallere* mahkûm değildir; Varlık da sadece *teknik* anlamda açığa çıkmak zorunda değildir. Felsefe bu yüzden insanın yaşam ve Varlıkla ilişkisini iyileştirmek için yeniden başlamak durumundadır. O halde açıktır ki felsefenin krizi olarak görünen öge, insanlığın krizi ile kökten ilişkilidir. Şimdiye dek sadece, tekel olmuş bir bağlantı ve ilişki tarzının hükmü altında olan insanın özgürleşmesi, yani diğer olanaklarına ilişkin bir tecrübeye sahip olması, bu düşünürlerin felsefenin yeni başlangıcı ile birlikte elde etmeye çalıştığı şeydir. Felsefenin yeni başlangıcı o halde farklı bir anlamda insanın, kendisine hükmeden bir varolma halinden/tarzından kurtuluşunu ve özgürleşmesini ifade eder. Açıktır ki insan ancak kendi temeli ile olan ilişkisini açığa çıkardığında bu özgürleşmeyi olanaklı hale getirir. Felsefe sahip olacağı yeni başlangıçla her iki filozofta da bu ilişkinin tecrübesini elde etme noktasında vazgeçilmez bir edime dönüşür. O halde çalışmamızın esas sorusu hakkında ne söylenmelidir? Felsefe için yeni bir başlangıç olanaklı mıdır? Nietzsche ile Heidegger kuşkusuz bu başlangıcın vücut bulmuş halleridir. Dolayısıyla evet, felsefe için yeni bir başlangıç olanaklıdır. Ancak bu başlangıç, bildiğimiz anlamda bir şeyin başlaması ve o başlangıçta ortaya konulanın genele yayılarak herkese ulaşması şeklinde bir ileriye atılımı simgelemez. Çünkü böylesi bir başlangıç, Nietzsche ile Heidegger'in de göstermiş olduğu gibi bir sona mahkûmdur. Başlangıç her seferinde tekrar edilmek durumunda olan bir edimdir. Ancak bu öncekiler ile özdeş olan bir başlangıç değildir. Bu şu ya da bu şekilde gizli kalmış olanakların gün yüzüne çıkarıldığı bir başlangıçtır. Felsefenin yeni başlangıcı o halde sadece geçici bir konum işgal eder ve her tür mutlaklıktan sakınır. Sonsuz bir yenilenme olarak kendisini gösteren Nietzscheci ve Heideggerci perspektif böylelikle felsefeyi daima "güncel" tutar ve insanın yeryüzü konukluğu için sürekli olarak yeni alternatifler sunar.

KAYNAKLAR

FRIEDRICH NIETZSCHE BİBLİYOGRAFYASI

Friedrich Nietzsche'nin eserlerinden yapılan alıntılar, Giorgio Colli veazzino Montinari'nin editörlüğünde yayımlanmış olan ve Nietzsche'nin tüm yazılarının yer aldığı 15. Ciltlik toplu eser *Kritische Studienausgabe*'ye (KSA) atıfla yapılmaktadır: *Friedrich Nietzsche's Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Hrsg. von Giorgio Colli undazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter GmbH & Co. KG, München 1999.*

Bu toplu eserlerden kullanılan ciltler:

KSA 1: *Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV, Nachgelassene Schriften 1870-1873.*

KSA 3: *Morgenröte, Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft.*

KSA 4: *Also sprach Zarathustra I-IV.*

KSA 5: *Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral.*

KSA 6: *Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Anti-Christ, Ecce Homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche Contra Wagner.*

KSA 9: *Nachgelassene Fragmente 1880-1882.*

MARTIN HEIDEGGER BİBLİYOGRAFYASI

Martin Heidegger'in eserlerinden kullanılan alıntılar, 1975 yılından beri *Vittorio Klostermann Verlag* tarafından yayımlanmaya devam edilen *toplu basıma - Gesamtausgabe (GA)*- atıfla yapılmaktadır.

Bu toplu eserlerden kullanılan ciltler:

GA 2: *Sein und Zeit* (1927), hrsg. von. F.W. von Hermann, Frankfurt/M. 1978.

GA 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968), hrsg. von. F.W. von Hermann, Frankfurt/M. 1981.

GA 5: *Holzwege* (1935-1946), hrsg. von. F.W. von Hermann, Frankfurt/M. 1977.

GA 7: *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), hrsg. von. F.W. von Hermann, Frankfurt/M. 2000.

GA 8: *Was heißt Denken?* (1951/52), hrsg. von. Paola-Ludovika Coriando, Frankfurt/M. 2002.

GA 9: *Wegmarken* (1919-1961), hrsg. von. F.W. von Hermann, Frankfurt/M. 1976.

GA 11: *Identität und Differenz* (1955-1957), hrsg. von. F.W. von Hermann, Frankfurt/M. 2006.

GA 12: *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959), hrsg. von. F.W. von Hermann, Frankfurt/M. 1985.

GA 14: *Zur Sache des Denkens* (1962-1964), hrsg. von. F.W. von Hermann, Frankfurt/M. 2007.

GA 27: *Einleitung in die Philosophie* (Wintersemester 1928/29), hrsg. von Otto Saame und Ima Saame-Speidel, Frankfurt/M. 1996

GA 40: *Einführung in die Metaphysik* (Sommersemester 1935), hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt/M. 1983.

GA 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie* (Kriegsnotsemester 1919), hrsg. von. Bernd Heimbüchel, Frankfurt/M. 1987.

GA 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), hrsg. von. F.W. von Hermann, Frankfurt/M. 1989.

DİĞER KAYNAKLAR

AÇA, Necati (1997) "Çevirmenin Sözü" *Martin Heidegger, Özdeşlik ve Ayrım* içinde, çev. Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

BADIOU, Alain (2001) "Who is Nietzsche?" *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 11, Nietzsche: Revenge and Praise, page 1-11, Coventry.

BIEMEL, Walter (1992) "Poetry and Language in Heidegger" *Martin Heidegger: Critical Assessments Vol. III: Language*, ed. Cristopher Macann, page 222-246, Routledge, New York.

CALDERON, de la Barca (2011) *Hayat Bir Rüya'dır*, çev. Başar Sabuncu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

CLARK, Maudemarie (1990) *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge University Press. Cambridge.

ÇÜÇEN, A.Kadir (2012) *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, 4. Basım, Sentez Yayıncılık, İstanbul.

DANTO, Arthur (2002) *Nietzsche Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul.

DELEUZE, Gilles (2005) *Nietzsche*, çev. İlke Karadağ, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

DESCARTES, Rene (1994) *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul.


EREN, Işık (2006) *Sanat ve Bilgi İlişkisi, A. Schopenhauer ve M. Heidegger'in Sanat Görüşleri*, Asa Kitapevi, Bursa.

ESENYEL, Adnan (2015) "Hakikatsiz Bir Felsefe Mümkün mü?" *III. Uluslararası Felsefe Kongresi: Gelenek, Demokrasi ve Felsefe*, Bildiri Kitabı, Bursa Kültür A.Ş., Bursa.

- FIGAL, Günter (2001) *Nietzsche: Eine Philosophische Einführung*, Reclam, Stuttgart.
- FIGAL, Günter (2011) *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg.
- GADAMER, Hans-Georg (2010) *Wahrheit und Methode*, Gesammelte Werke Band 1, 7. Auflage, Mohr Siebeck, Tübingen.
- GELVEN, Michael (1989) *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Northern Illinois University Press, DeKalb Illinois.
- HEIDEGGER, Martin (2001) *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, Asa Kitapevi, Bursa.
- HEIDEGGER, Martin (2006) *Sein und Zeit*, 19. Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- HUSSERL Edmund (1982) *Cartesian Meditations: A Introduction to Phenomenology*, trans. by Dorion Cairns, Martinus Nijhoff Publishers, Hague.
- İYİ, Sevgi (2003) *Martin Heidegger'de İnsan Sorunu*, Asa Kitapevi, Bursa.
- JANAWAY, Christopher (2007) *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, Oxford University Press, Oxford.
- JOHNSON, Patricia Altenbernd (2013) *Heidegger Üzerine*, çev. Adnan Esenyel, Sentez Yayıncılık, Ankara.
- KUÇURADI, İoanna (1999) *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- KURTAR, Senem (2014) *Heidegger ve Poetik Düşünme: Düşünmeye Açılan Yeni Yollar*, Pharmakon Yayınevi, Ankara.
- LEIMBACH, Rüdiger (2008) "Was hat Asklepios für Sokrates getan?" *Hermes*, 136. Jargh., H. 3, Franz Steiner Verlag, pp. 275-292.
- LEITER, Brian (2002) *Nietzsche On Morality*, Routledge, New York.
- MEGILL, Allan (1998) *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- NEHAMAS, Alexander (1999) *Nietzsche: Life as Literature*, Harward University Press, Massachusetts.
- ÖZLEM, Doğan (1998) "Giriş: Heidegger ve Teknik", *Martin Heidegger, Tekniğe İlişkin Soruşturma* içinde, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- PLUMPE, Gerhard (1993) *Ästhetische Kommunikation der Moderne*, Band 2: Von Nietzsche bis zur Gegenwart, Springer Fachmedien, Wiesbaden.
- POLT, Richard (2005) "Ereignis" *A Companion to Heidegger*, Ed. by Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall, Blackwell Publishing, Oxford, UK.
- PORTER, James I. (2006) "Nietzsche and the Problem of Socrates", *A Companion to Socrates*, Edited by Sara Ahbel-Rappe, Rachana Kamtekar, Blackwell Publishing, Sussex.

- PÖGGELER, Otto (2006) "Heidegger, Bugün" *Heidegger Üzerine İki Yazı*, çev. Doğan Özlem, 5. Baskı, İnkılâp Kitapevi, İstanbul
- RUIN, Hans (2005) "Contributions to Philosophy" *A Companion to Heidegger*, Ed. by Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall, Blackwell Publishing, Oxford, UK.
- SADLER, Ted (1995) *Nietzsche: Truth and Redemption*, The Athlone Press, London.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1969) *The World as Will and Representation*, Vol. I-II, trans. E.F.J. Payne, Dover Publications, New York.
- SOLOMON, Robert C. (2006) "Nietzsche *ad hominem*: Perspectivism, personality, and *ressentiment*", *The Cambridge Companion to Nietzsche*, edited by Bernd Magnus and Kathleen M. Higgins, Cambridge University Press.
- STAMBAUGH, Joan (1972) "Introduction" *On Time and Being by Martin Heidegger* içinde, Harper Torchbooks, New York.
- TAYLOR, Charles (2005) "Heidegger on Language" *A Companion to Heidegger*, ed. by Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall, Blackwell Publishing, Oxford, UK.
- THOMSON, Ian D. (2012) *Heidegger Ontoteoloji: Teknoloji ve Eğitim Politikaları*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- TOWARNICKI, Frederic De (2008) *Martin Heidegger- Anılar ve Günlükler*, çev. Zeynep Durukal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- YOUNG, Julian (2001) *Heidegger's Philosophy of Art*, Cambridge University Press.
- WISSER, Richard (1998) *Vom Weg-Charakter Philosophischen Denkens*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- WISSER, Richard (2009) "Martin Heidegger'in Dörtlü Sorgulaması. *Metafizik Nedir?*'le Öncü-Olana Bakmak." *Martin Heidegger, Metafizik Nedir?* içinde, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- WOLIN, Richard (2012) *Heidegger'in Çocukları / Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas ve Herbert Marcuse*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- ZIMMERMAN, Michael (2011) *Heidegger- Moderniteyle Hesaplaşma / Teknoloji, Politika, Sanat*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	ADNAN ESENYEL		
Doğum Yeri ve Yılı	Haskova (Bulgaristan) 15.06.1983		
Bildiği Yabancı Diller	İNGİLİZCE 95 (ÜDS), ALMANCA 87.5 (YDS)		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	1998	2002	Bursa Erkek Lisesi (Yabancı Dil Ağırlıklı)
Lisans	2002	2007	Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
Yüksek Lisans	2007	2009	Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı
Doktora	2009	2016	Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2009	2016	Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yurtdışı Görevleri	2012-2013 Almanya’da, Freiburg Üniversitesi’nde doktora düzeyinde araştırmalar.		
Kullandığı Burslar	Tübitak 2214 Doktora Araştırma Bursu		
Katıldığı Proje ve Toplantılar	2008 Tübitak Astronomi Kampı, “Yıldızların Altında - Makro Kozmostan Mikro Kozmosa”, Uludağ-Bursa, Türkiye		
Yayınlar:	<p>Makaleler</p> <p>(2008) “The Problem of Knowledge in Hume’s Philosophy and Kant’s Attempt to Solve It”, <i>Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi</i>, Sayı 10, ss. 107-113.</p> <p>(2011) “İdealizm ve Kant’ın Uzam Görüşü”, <i>Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi</i>, Sayı 17, ss. 149-162.</p> <p>(2012) “Varlığa İlişkin Otantik Bir Yorumun Olanağı Olarak Ölüm”, <i>Özne. Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları</i>, Heidegger Sayısı, Bahar, 16. Kitap, ss. 43-50.</p> <p>Çeviri Makaleler</p> <p>(2006) Barber, Benjamin, “Demokrasi İdeolojisi”, <i>Felsefe Ansiklopedisi</i>, Ed. Ahmet Cevizci, 4. Cilt, ss. 139-142.</p> <p>(2010) (Zeynep Esenyel ile) Levinas ile Bir Söyleşi <i>MonoKL Dergisi</i>, Levinas Sayısı 729-737.</p> <p>(---) (Zeynep Esenyel ile) "Dünya Yara Aldı: Duygulanımsal Ayrım" <i>MonoKL Dergisi</i>, Deleuze Sayısı.</p>		

	<p>Kitap, Kitap Bölümü, Çeviri Kitap</p> <p>(2011) <i>Varlık Felsefesi</i>, (Prof. Dr. A.Kadir Çüçen-Zeynep Esenyel ile) Ezgi Kitapevi, Bursa.</p> <p>(2013) Patricia Altenbernd Johnson, <i>Heidegger Üzerine</i>, Sentez Yayıncılık, Bursa.</p> <p>(2015) "Friedrich Nietzsche ", " Martin Heidegger ", <i>Varoluşçu Felsefeler</i>, (Ed. Prof. Dr. A.Kadir Çüçen), Sentez Yayıncılık, Bursa.</p> <p>(2016) "Gadamer ", "Heidegger ", <i>20. Yüzyıl Felsefesi Tarihi</i>, (Ed. Prof. Dr. A.Kadir Çüçen), Sentez Yayıncılık, Bursa.</p>
Kongre Faaliyetleri	<p>Yayımlanmış Uluslar Arası Bildiriler</p> <p>(2010) "Adaletin Olanağı Olarak Ontoloji", <i>I. Uluslararası Felsefe Kongresi "Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik"</i>, Bursa, Asa Kitapevi, ss. 298-304.</p> <p>(2014) "Hakikatsiz Bir Felsefe Mümkün mü?" <i>III. Uluslararası Felsefe Kongresi, "Gelenek, Demokrasi ve Felsefe"</i>, Bursa, Sentez Yayıncılık, ss. 47-53.</p> <p>Yurtdışı Sözlü Bildiri</p> <p>(2008) "On Schopenhauer's Concept of Mind", <i>III Bulgarian-Turkish Seminar of Contemporary Philosophy</i>, Sofia, Bulgaria.</p> <p>Yayımlanmış Ulusal Bildiri</p> <p>(2011) "Platon'un İdealar Kuramının Schopenhauer'ın Sanat Anlayışı Üzerine Etkileri", <i>Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri Sempozyumu</i>, Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın, Türkiye, ss. 286-296, Doğu Batı Yayınları.</p> <p>Ulusal Çalıştay</p> <p>(2013) "Nietzsche ve Hakikatin Temeli", <i>Uludağ-Bingöl I. Felsefe Çalıştayı</i>, Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye.</p>
İletişim (e-posta):	adnanesenyel@gmail.com
	<p>Tarih 13.06.2016</p> <p>İmza </p> <p>Adı Soyadı Adnan Esenyel</p>