

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

NIETZSCHE’NİN POSTMODERNİZME FELSEFE
BAKIMINDAN ETKİLERİ

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

112991

Danışman: Prof. Dr. Ahmet Cevizci

Kasım Küçükalp

BURSA 2002

ÖNSÖZ

“ Nietzsche'nin Postmodernizme Felsefe Bakımından Etkileri ” başlığı, yüksek lisans seviyesindeki bir çalışma için iddialı bir başlık olduğu gibi, bir o kadar da ciddi güçlüklerle gebe olarak görülebilir. Buna bir de felsefe tarihi üzerine yapılacak bir çalışmada böyle bir başlığın seçilmiş olmasının kronolojik anlamda uygun olup olmadığı sorunsalı eklenince, bu çalışmayı yapacak olan kişinin daha akademik serüveninin başlangıcında olduğu düşünüldüğünde, söz konusu çalışmanın gebe olduğu güçlükler daha da artmaktadır. Tüm bu güçlüklerle rağmen beni böyle bir çalışmaya ve bu güçlüklerle mütevazı bir yüksek lisans çalışmasında hesaplaşmaya sevk eden husus, gerek hocalarıma bana vermiş olduğu cesaret gerekse yaşayan bir varlık olarak içinde bulunduğum çağa ve söz konusu çağın problematiğine kayıtsız kalamamamdır.

20. yüzyıla girilmesiyle birlikte felsefenin mahiyetinde insan felsefesine dönüş anlamında ortaya çıkan değişikliğe paralel olarak, tarihe yönelik dönemleştirici yaklaşımlar ve tarihin kendinde keşfedilmeye müsait bir takım gerçekleri barındırdığı yönündeki iddialar hakkında görmezlikten gelinemeyecek eleştiriler baş göstermiştir. Olguların yerini yorumların alması gerektiği iddiasındaki söz konusu eleştiriler, nihayetinde modern düşünce açısından merkezi bir konumda telakki edilen öznenin de ayrıcalıklı konumunu yitirmesine sebep olup, dil ve tarih tarafından belirlenen bir varlık olarak görülmesine yol açmıştır. İşte tam da bu noktada, bana böyle bir çalışma yapmayı telkin eden bir diğer husus açığa çıkmaktadır. Bu da, bizim geçmişe yönelik ortaya koymuş olduğumuz her türlü hakikat iddiasının, gerçekten de geçmişteki olgularla örtüşmesinden dolayı değil, fakat daha ziyade onların kendimiz hakkındaki kanaatlerimizle ve içinde yaşıyor olduğumuz kültürün bize sunmuş olduğu perspektifle örtüşmesi anlamında doğru oldukları hususudur. Şayet biz geçmişe doğru, geçmişte varolan hakikatleri keşfetme anlamında bir yolculuğa muktedir değilsek ve bu doğrultuda ortaya koymuş olduğumuz hakikat iddiaları da bir kurgudan öteye geçemiyorsa, bu durumda yapabileceğimiz en sağlıklı şey, Nietzscheci anlamda ifade edecek olursak, geçmiş ve gelecek kaygılarının yaşamımızı felç edici etkilerinden, şimdiye ve yaşayan varlıklar olmağımıza vurgu yapmak suretiyle kurtulmaktır. İşte felsefe tarihi alanında da olsa kendime çalışma konusu olarak postmodern felsefeyi seçmemin bir diğer nedeni de tarih telakkisindeki söz konusu değişimdir.

Postmodern felsefeye etkide bulunan yegane filozof Nietzsche olmamasına rağmen, çalışmamı Nietzsche ile ilişkilendirmemin sebebi ise, gerek onun modern düşüncenin nihilistik karakterini olanca açıklığıyla ortaya koyarak onu alt etmenin yollarını arayan ilk kişi olması, gerek güç kavramına yapmış olduğu vurguyla modern bilgi ve iktidar ilişkisini açığa çıkarması, gerekse de kullanmış olduğu dilin cezbedici bir karaktere sahip olmasıdır. Bunların yanı sıra, burada zikredilmesi gereken sebeplerden biri de, Nietzsche'nin doğrudan veya dolaylı olarak 20. yüzyılda ortaya çıkmış olan hemen tüm felsefeler üzerinde belirgin bir etkiye sahip olmasıdır. Bunlara bir de postmodernistlerin özellikle Nietzsche üzerine yaptıkları vurgu eklenince böyle bir çalışmanın Nietzsche ile bağlantılı olarak işlenmesi zorunlu hale gelmektedir.

Burada ifade etmeyi gerekli gördüğümüz bir diğer husus da insan ürünü olan her şey gibi bu çalışmanın da eksiklikten münezzeh olmadığıdır. Bunda hem üzerinde

çalışmış olduğumuz konunun özellikle Türkiye'deki akademi açısından yeni diyebileceğimiz bir konu olmasının, hem bu konuda Batıda yapılmış çalışmaların oldukça büyük bir hacme sahip olması nedeniyle tamamının değerlendirmeye alınmasının neredeyse imkansız olmasının, hem de her insanda olduğu gibi şahısmadan kaynaklanan eksikliklerin etkisinin olduğunu söyleyebiliriz.

Son olarak bu çalışmanın vücut bulmasında emeği geçen kişilere teşekkürü bir borç telakki ederek, öncelikle bu çalışmada danışmanlığımı yürüten ve kıymetli vakitlerini benden esirgemeyen saygıdeğer hocam Prof. Dr. Ahmet Cevizci'ye, ayrıca gerek konunun müzakeresinde gerekse yazım esnasında karşılaştığım güçlüklerde yardımlarını gördüğüm ağabeyim Araş. Gör. Derda Küçükalp'e, bu konuyu seçmem üzerindeki etkilerini belirtmeden edemeyeceğim bölüm hocalarıma ve çalışmamın yazımında yardımlarını gördüğüm Araş. Gör. Abdurrahim Kozali'ye ve Araş. Gör. Ömer Acar'a teşekkür etmek istiyorum.



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
İÇİNDEKİLER.....	III
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	4
NIETZSCHE VE FELSEFE	4
A. NIETZSCHE'NİN FELSEFİ DÜŞÜNCE İÇİNDEKİ YERİ	5
B. NİHİLİZMİ ALTETMEYE YÖNELİK BİR ÇABA OLARAK NIETZSCHE'NİN FELSEFESİ.....	14
1. Nihilizm.....	16
2. Ahlâkın Soykütüğü: Jeneoloji.....	23
3. Güç İstemi	30
4. Üstün İnsan, Amor Fati ve Ebedî Dönüş.....	38
İKİNCİ BÖLÜM	48
NIETZSCHE VE MODERNİZM	48
A. MODERNİZM.....	49
B-MODERNİZMİN TEMEL KARAKTERİSTİKLERİ	55
1.Hümanizm	57
2.Özne-Nesne Düalizmi	60
3-İlerlemeci Tarih Anlayışı	65
4.Pozitivizm.....	71
C. NIETZSCHE'NİN MODERNİZM ELEŞTİRİSİ.....	75
1. Nietzsche'nin Düalizm Eleştirisi	79
2. Nietzsche'nin Modern Bilgi ve Hakikat Kavramlarına Yönelik Eleştirileri.....	85
3. Nietzsche'nin Modern Tarih Anlayışına Yönelik Eleştirileri	94
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	102
NIETZSCHE VE POSTMODERNİZM	102
A. POSTMODERNİZM	103
B. POSTMODERN FELSEFİ DÜŞÜNÜNİN KARAKTERİSTİKLERİ.....	113
1. Olumsuzluk	113
2. Anti-hümanizm	130
3. Perspektivizm	147
SONUÇ	164
BİBLİYOGRAFYA.....	168

GİRİŞ

Postmodernizm, felsefi, sosyolojik, politik, ekonomik, kültürel, estetik vb. birçok konuyu ve tartışmayı bünyesinde barındıran, sınırları son derece geniş bir kavramlaştırma olarak karşımıza çıkmaktadır. Ana hatlarıyla ele alındığında; modern düşüncenin temelini oluşturan akıl, evrensellik ve ilerleme nosyonlarına yönelik kuşkuları, modern sosyal teorilere ve yöntemlere güvensizliği, kimlik ve farklılık talepleri lehinde, modern politik kurumların homojenleştirici vasıflarının sorgulanmasını, gündelik ve yerel kültür anlayışı lehinde, yüksek ve evrensel kültür anlayışının eleştirisini, üretim kapitalizmi ve sanayi toplumu evresinden, tüketim kapitalizmi ve postendüstriyel toplum evresine geçildiğine ilişkin sosyo-ekonomik dönüşüm iddialarını içeren postmodernizm kavramlaştırması, bu çalışmada daha ziyade felsefi yönüyle ele alınacaktır.

Felsefi bağlamıyla düşünüldüğünde, postmodernizmin büyük ölçüde modern felsefi düşüncenin eleştirisi üzerinde temellendiği söylenebilir. Modernizmin evrensellik, hümanizm, rasyonalizm, objektivizm, ilerlemecilik gibi temel nosyonlarına yönelik yıkıcı eleştiriler, bir anlamda postmodern olarak nitelendirilen düşünürlerin ve düşüncenin ortak paydasını oluşturmuştur. Postmodernizmle ilgili olarak yapılan bir çalışmada, Nietzsche'nin önemi de bu noktada ortaya çıkmaktadır. Birçok modern filozofun revize edici, kısmî eleştiri nosyonunun aksine Nietzsche, modernizme ve modernizmin temel kabullerine yönelik yıkıcı eleştirileriyle ve bu anlamda bütüncül eleştiri nosyonuyla, günümüzde postmodern düşüncenin önemli simaları olarak kabul edilen birçok düşünürün ilham kaynağı olmuştur.

Nietzsche'nin postmodern felsefi düşünceye etkisinin incelenmeye çalışıldığı bu çalışma, Nietzsche'nin düşüncelerinin postmodern düşünceyle birebir örtüştüğü iddiasında değildir. Bu anlamda, genel olarak bir Nietzsche postmodernizm

karşılaştırılması ve buna bağlı olarak Nietzsche'nin postmodern bir filozof olup olmadığına ilişkin bir tartışma, çalışmamızın kapsamının dışındadır. Örneğin, her ne kadar düşünceleri çoğulcu bir karaktere sahip olsa da, Nietzsche'nin, her perspektife aynı değeri atfetmediğine ilişkin bir tespitten hareketle, postmodern anlamda bir perspektivist olmadığı iddia edilebilir. Aynı şekilde, postmodern kimlik politikası anlayışındaki cinsel kimliklerin kamusal alanda varolma taleplerine yönelik duyarlılığın, Nietzsche'nin kadın konusundaki düşünceleriyle uzlaştırılmasının önemli güçlükler içerdiği de ortadadır. Bu durumda, postmodern düşünce açısından Nietzsche, bizatihi ne söylediği ile değil, postmodern düşünürlerin onu nasıl yorumladıkları ile önem kazanmaktadır.

Nietzsche'nin modernizmi ve modern felsefi düşünceyi, 2500 yıllık metafizik düşünce geleneğinin bir devamı olarak ele alması ve buna bağlı olarak modern felsefi düşünceye yönelik eleştirilerini, bir metafizik eleştirisi olarak ortaya koyması nedeniyle, birinci bölümde, felsefi düşünce tarihi içerisindeki konumu bağlamında, Nietzsche'nin felsefesi, çalışmamızın daha sonraki kısımlarına da ışık tutacağını düşündüğümüz temaları öne çıkarılarak sunulmaya çalışılmıştır.

Nietzsche-modernizm ilişkisini konu alan ikinci bölümde, ilk olarak modernizm kavramı ve modernizmin temel karakteristikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Literatürde modernizmin ayıt edici vasıfları konusundaki farklı düşüncelerden kaynaklanan, farklı tasnifler bulunmakla birlikte, modernizm, felsefi açıdan önemli olarak gördüğümüz ve Nietzsche'nin modernizm eleştirilerini izah etmeyi de kolaylaştıracağını düşündüğümüz, hümanizm, özne-nesne düalizmi, lineer tarih anlayışı ve pozitivism olmak üzere, dört temel karakteristiği bağlamında ele alınmıştır. Nietzsche'nin özne-nesne düalizmine, modern bilgi ve hakikat anlayışına, ilerlemeci tarih düşüncesine yönelik eleştirilerini içeren ikinci bölümün daha sonraki kısmı ise, Nietzsche-postmodernizm ilişkisinin ele alınacağı üçüncü bölüm için bir arka plân olarak düşünülmüştür.

Üçüncü bölümde öncelikle postmodernizm kavramı üzerinden yürütülen tartışmalar ele alınmış ve postmodernizme ilişkin üç farklı yaklaşım tespit edilmiştir.

Modernizmle olan ilişkisi bağlamında düşünöldüğünde postmodernizm, kimilerince bir kopuş ve bu anlamda farklı bir düşünme biçimi, kimilerince modernizmden sonra gelen farklı bir tarihsel evre, kimilerince de modernizmin radikalleşmiş bir biçimi olarak görölmüştür. Çalışmamız postmodernizmin, farklı bir düşünme biçimine işaret eden anlamını temele almış olup, Nietzsche-postmodernizm ilişkisi de söz konusu anlam üzerinden kurulmaya çalışılmıştır. Bu bölümde, Nietzsche'nin postmodern felsefi düşünceye etkisi, tek tek filozoflar bakımından değil, postmodern düşünürlerin hemen hepsinin önemsedikleri ontolojik, epistemolojik, etik, politik ve estetik içerimlere sahip, olumsuzluk, anti-hümanizm ve perspektivizm temaları bağlamında ele alınmaya çalışılmıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

NIETZSCHE VE FELSEFE



A. NIETZSCHE’NİN FELSEFİ DÜŞÜNCE İÇİNDEKİ YERİ

Nietzsche’nin Batı Felsefesi tarihindeki konumuna ilişkin yaklaşımların çeşitliliğinin, söz konusu konunun belirlenmesini önemli ölçüde zorlaştırdığı söylenebilir.

Nietzsche’ye yönelik değerlendirmelerin farklılığı, büyük ölçüde yorumcuların felsefe kavrayışındaki ve bununla ilişkili olarak da felsefe tarihinin bölümlenmelerindeki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Öte yandan, Nietzsche’nin felsefesinin kendine özgü mahiyetinin de, Nietzsche’ye ilişkin olarak yapılan değerlendirmeleri zorlaştırdığını ve çeşitlendirdiğini söyleyebiliriz.

Örneğin, klâsik felsefe anlayışını benimseyen Leo Strauss ve Alasdair MacIntyre gibi siyaset felsefecilerinin değerlendirmelerine göre Nietzsche, modern felsefi ve politik düşüncenin ulaştığı en radikal noktada durmaktadır. Her iki felsefeci de felsefe tarihini klâsik ve modern şeklinde ikili bir ayırımla ele almakta ve modern felsefi düşüncüyü, bireyin, bireyin arzularının, ihtiraslarının öne çıktığı, felsefi düşüncenin erdem ve ebedilik nosyonlarının kaybolduğu bir uğrak şeklinde nitelendirerek olumsuzlamaktadırlar. Strauss, temelinde insan hırslarının ve açgözlülüğünün bulunduğunu söylediği modern siyaset felsefesinin Nietzscheci anlamda bir tarihselcilikle* yani nihilizmle sonuçlandığını ve nihilizmin** insanın şansın fatihi, doğanın efendisi ve sahibi olma çabasının bir bedeli olarak görülebileceğini belirtir.¹ Benzer bir şekilde MacIntyre da Nietzscheci tavrın liberal bireyci modernliğin kavramsal şemasından uzaklaşma veya ona bir alternatif olmaktan ziyâde, söz konusu şemanın içsel açılımı içerisinde yer alan diğer bir kol olduğunu ifade ederek Nietzsche’yi modern felsefi düşünceye eklemler.²

Modern felsefi düşüncüyü, akli ve aydınlanmayı temelinde aldığı için olumlayan ve bu anlamda felsefe tarihini geleneksel ve modern şeklinde bir ayırıma tâbi tutan

* Strauss söz konusu tarihselciliği radikal tarihselcilik olarak niteler.

** Ebedilik ve hakikat nosyonunun kaybolması

¹ Straus, Leo, **What is Political Philosophy**, University of Notre Dame Press, Indiana, 1998, s. 55.

yaklaşımlar da Nietzsche'yi aynı şekilde kendi felsefe kavrayışları ve felsefe tarihi bölümlemeleri doğrultusunda belli bir konuma yerleştirmişlerdir. Örneğin, kendi konularını insanlığın tamamlayıcı bir veçhesi olan özgürlüğe yönelik rasyonel bir taahhüt olarak gören liberal ahlâkçılar, Nietzsche'nin, insanî varoluşun merkezine irrasyonel bir istemi yerleştirdiğini iddia ederek, Nietzsche'nin düşüncelerini irrasyonel diye nitelmişlerdir.³ Söz konusu düşünürler gücün bireylerin özgürlüğü açısından dışsal olduğunu kabul etmiş ve düşüncelerini özgürlük-güç karşıtlığı temelinde geliştirmişlerdir.⁴ Eleştirel teorinin önde gelen isimlerinden Habermas da Nietzsche'nin radikal estetizminin, modernist gelenekte biriken bütün entelektüel ve kültürel kazanımları değersizleştiren radikal bir akıl ve modernite eleştirisi geliştirdiğini ve sonuçta "Nietzsche gibi merhametsiz bir akıl eleştirmeninin bile bir gelecek inşa etmek için ihtiyaç duyacağı zeminin ortadan kalktığını" ifade ederek, Nietzsche'nin kendisinin henüz tamamlanmadığını düşündüğü modernite projesi açısından tehlikeli olarak gördüğü irrasyonalizme kapı açtığını ima eder.⁵

Nietzsche'nin radikal estetizminin, rasyonel bir zemini imkânsız kıldığı iddiasıyla olumsuzlanması, felsefeyi rasyonel bir sistem olarak tasavvur eden anlayışlar açısından makûl görülebilirse de, farklı bir felsefe tasavvuru olan yaşama felsefesi bakımından söz konusu estetizmin hayatî bir öneme sahip olduğu söylenebilir. Bu anlamda, Nietzsche'nin yaşama felsefesi ekseninde ortaya koymuş olduğu yapıtlarının, tipik bir filozofun değil, gerçek bir ozanın yapıtları olduğunu söyleyebiliriz. "Nietzsche bir ozan filozoftur." Nietzsche'nin eserleri biçim ve içerik açısından ele alınırken, bu nokta gözden kaçırılmamalıdır. Nietzsche'nin üslûbunda genel felsefeye özgü bilgi sunma, kavramsal çatılı bilgiler öğretme yoktur. Nietzsche bir aforizma yazarıdır. Nietzsche serinkanlı, mantıkça düzenlenmiş bir düşünce ikliminden çok duygusal bir iklimde, tutkular, özlemler, yermeler ve övmeler doğrultusunda düşünür. "Nietzsche düşüncelerini yaşantısından devşirir."⁶ Yaşama felsefesi tasarım-yaşam karşıtlığı ile

² MacIntyre, Alasdair, *Erdem Peşinde*, (çev. Mutlalip Özcan), Ayrıntı y., İstanbul 2001, s. 380.

³ Owen, David, *Nietzsche, Politics and Modernity*, Sage Publication, London, 1995, s. 42.

⁴ Patton, Poul, "Politics and The Concept of Power in Hobbes and Nietzsche", *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, (ed. Patton, Poul), Routledge, London, 1993, s. 144.

⁵ Çiğdem, Ahmet, *Bir İmkan Olarak Modernite*, İletişim y., İstanbul 1997, s. 193.

⁶ Uygur, Nermi, *Güneşle*, Yenilik Basımevi, İstanbul 1996, s. 290.

ifadesini bulur. Her türlü tasarım her türlü kuşatıcı mantıksal örgü, teorik çerçeve bizatihi yaşamı ıskalar. Bataille'ın da belirttiği gibi "Bir iç deneyim tasarlamak bu deneyimin olabileceği doruktan uzaklaşmak" demektir.⁷ Yaşam her ne kadar insanların mutlak hakikat olarak inandıkları belirli bir bütünlük içerisinde cereyan etse de, gerçekte söz konusu bütünlük olası bütünlüklerden sadece bir tanesidir. Tam da bu nedenle yaşam illüzyonlarla iç içedir ve mutlak bir bütünlük mümkün değildir. Bu yüzden hakikat ve yaşam veya yaşam ve akıl arasında bir zıtlık söz konusudur. Nietzsche'ye göre, insan bu zıtlıklar içerisinde yaşamdan yana tavır takınmalıdır. "Akılsız yaşam olabilir, ama yaşamsız akıl hiçbir şekilde olamaz."⁸

Michel Foucault, Nietzsche'nin sistematik felsefeye karşıt olan radikal eleştirel tutumundan hareketle onu, eleştirel felsefe geleneğinin iki büyük kolundan birisinde konumlandırır. Foucault'ya göre her iki kolun da kaynağında Kant bulunmaktadır. Eleştirel geleneğin ilk kolu, doğru bilginin mümkün olma koşulları sorununu araştırır. Bu kolun 19.yy'dan beri süre gelen bütün modern felsefe çizgisini oluşturan "hakikatin analitiği" şeklinde gelişmiş olduğu söylenebilir. Foucault'ya göre diğer eleştirel geleneğin kaynağında, Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" adlı çalışması vardır. Bu geleneğin ortaya attığı soru "Güncelliğimiz nedir? Şimdiki zamanda yaşanabilecek mümkün deneyimler alanı nedir?" sorularıdır. Burada söz konusu olan bir hakikat analitiği değil, fakat daha ziyâde şimdinin, kendimizin bir ontolojisidir. Foucault kendisinin de içinde bulunduğunu düşündüğü bu ikinci geleneğin, Hegel, Nietzsche, Max Weber ve Frankfurt Okulu çizgisini takip ettiğini belirterek, Nietzsche'yi söz konusu ikinci eleştirel geleneğin içerisinde konumlandırır.⁹

Nietzsche'nin felsefi düşüncedeki yerinin belirlenmesiyle ilgili olarak yukarıdaki yaklaşımların önemli olduğunu kabul etmekle birlikte biz, çalışmamız açısından daha önemli olduğunu düşündüğümüz başka bir yaklaşımın daha detaylı olarak ele alınması gerektiği kanaatindeyiz. Söz konusu yaklaşımın merkezini metafizik kavramlaştırması

⁷ Bataille, Georges, *Nietzsche Üzerine*, (çev. Mukadder Yakuboğlu), Kabalcı y., İstanbul 1998, s. 68.

⁸ Warner, J. Dannhauser, "Nietzsche, Friedrich", *The History of Political Philosophy*, (ed. Straus, Leo and Joseph Cropsey), The University of Chicago Press, London, 1987, s. 833.

⁹ Foucault, Michel, "Aydınlanma Nedir?", *Özne ve İktidar*, (çev. Osman Akınhay-Işık Evgüden), Ayrıntı y., İstanbul 2000, s. 172.

oluşturmaktadır. Bu yaklaşım Batı felsefi geleneğini Sokrates'ten başlayan ve süre gelen metafizik bir gelenek olarak ele alır. Bu anlamda Nietzsche'nin söz konusu gelenek içinde yer alıp almadığı ve bu gelenek karşısındaki tutumu, çalışmamızın önemli sorunsallarından birini oluşturmaktadır. Heidegger'e göre metafizik, varlığı bir varolan olarak tasarlayan ve varolanın bilgisine ulaşmaya muktedir özne olarak akıl merkeze alan bir düşünme biçimidir.¹⁰ Episteme-doksa, gerçeklik-görünüş, akıl-duyu, hakikat-yaşam, ruh-beden, numen-fenomen gibi ikili ayrımların metafizik düşüncenin temelini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Metafizik düşünme biçimi açısından bakıldığında felsefe tarihinin geleneksel-modern şeklinde bir ayrıma tâbi tutulmasının çok da anlamlı olmadığı, esasında geleneksel ve modern diye nitelenen dönemler arasında bir ayırmadan ziyâde sürekliliğin olduğu gözden kaçırılmaması gereken noktalardan biridir.

Eserlerini incelediğimizde Nietzsche'nin kendini söz konusu metafizik geleneğin dışında gördüğünü söyleyebiliriz. Bu konuya ilişkin kanıtlar Nietzsche'nin eserlerinin hemen hepsinde yer almakla birlikte, bize göre de en açık bir şekilde ve derli toplu olarak başvurabileceğimiz yapıtı '**Putların Alacakaranlığı**'dır. Nietzsche bu eserinde "Gerçek dünyanın sonuçta bir mite dönüşmesi" başlığı altında Batı metafizik geleneğini altı dönemde ele alır ve bir anlamda altıncı dönemle birlikte de kendini bu geleneğin dışında bırakır.¹¹

Heidegger'e göre, bu eserde söz konusu edilen bölümler, Platonculuğun tarihinin, her biri platonculuğun değişik bir tezahürü olan altı dönemine gönderme yapmaktadır.¹² Nietzsche'nin işaret ettiği bu altı dönem şu şekilde ifade edilebilir:

Birinci dönemde gerçek dünya bilge ve erdemli olan kişinin içinde yaşadığı dünyadır. Bu, en güzel ifadesini Platon'un "Ben gerçeğin kendisiyim" cümlesinde bulur.¹³ Heidegger burada gerçek dünyanın görünürde değil, insanın onunla ilişkisine bağlı olarak ele alındığını belirtir. Gerçek dünya henüz Platonik değildir. Yani henüz

¹⁰ Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir?*, (çev. Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1991, s. 8-9.

¹¹ Nietzsche, Friedrich, *Putların Alacakaranlığı*, (çev. Hüseyin Kaytan), Akyüz y., İstanbul 1991, s. 24-25.

¹² Heidegger, "Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi", (çev. Oruç Aruoba), *Cogito*, sayı 25, İstanbul 2001, s. 137.

ulaşılmaz saf bir idea değildir. Gerçek dünya “bir öğreti nesnesi değil, varoluşun gücü özünden aydınlatan saf örtüsüz görülmüştür.”¹⁴

İkinci dönemde gerçek dünya erişilemeyen fakat bilgeye, erdemli kişiye açık olan dünyadır. Nietzsche bu dönemi düşüncenin Hıristiyanlaşması olarak niteler.¹⁵ Artık duyuyüstü olanın hakikî varolan olarak anlaşılmasıyla birlikte duyuusal olandan açıkça bir ayrılma söz konusu olur. Platon yerine, şimdi Platonculuk egemendir.¹⁶

Üçüncü dönemde gerçek dünya ne erişilebilen, ne kanıtlanabilen ne de erdemli kişiye açık olan bir dünyadır. Gerçek dünya bir ödev, bir imperatif olarak düşünölmüştür.¹⁷ Bu dönem, Platonculuğun Kant’ın felsefesindeki görünümlünü ifade etmektedir.¹⁸

Dördüncü dönemde gerçek dünya erişilemeyen, erişilememiş bir şey olarak bilinmeyen ve bilinmemenin sonucu olarak da teselli edici ve yükümlayici olmayan bir dünyadır. Nietzsche bu dönemi “aklın ilk esneyişi, pozitivizmin horoz ötüşü” olarak niteler.¹⁹

Beşinci dönemde gerçek dünya hiçbir işe yaramayan fazlalık, yok edilmesi gereken bir düşünce olarak ele alınır.²⁰ Bu dönemde Platonculuk, hakikî dünya olarak duyuyüstü dünya düşüncesinin terk edilmesi kadarıyla aşılmıştır. Geriye yalnızca pozitivizmin sahip çıkıp tuttuğu duyulur dünya kalmıştır. Heidegger bu dönemin Nietzsche’nin düşüncelerinin de belirli bir evresine tekabül ettiğini belirtir.²¹

Altıncı dönem gerçek dünyayla birlikte görünen dünyanın da ortadan kalktığı, Nietzsche’nin ifadesiyle “gölgenin en kısa olduğu öğle vaktine, yani en uzun

¹³ Nietzsche, a. g. e., s. 24.

¹⁴ Heidegger, a. g. e., s. 137.

¹⁵ Nietzsche, a. g. e., s. 24.

¹⁶ Heidegger, a. g. e., s. 137-138.

¹⁷ Nietzsche, a. g. e., s. 24.

¹⁸ Heidegger, a. g. e., s. 138.

¹⁹ Nietzsche, a. g. e., s. 24.

²⁰ Nietzsche, a. g. e., s. 24.

²¹ Heidegger, a. g. e., s. 140.

yanılsamanın sonuna” tekabül eder.²² İnsanlığın doruğu ve Zerdüşt’ün başladığı bu dönemle birlikte, Nietzsche’nin kendisini bir yanılsama olarak nitelediği metafizik düşünce geleneğinin dışına yerleştirdiğini söyleyebiliriz.

Nietzsche’nin metafizik geleneğin dışında görülmesi, genellikle Nietzsche’nin bir “oluş” filozofu olduğuna ilişkin değerlendirmelerle temellendirilmiştir. Oluş kavramı gerçekten de metafizik düşüncenin içerdiği bütün ikilikleri anlamsız hâle getirmekte ve ifadesini erken dönem çalışmalarından itibaren Nietzsche’nin bütün çalışmalarında bulmaktadır. Nietzsche’ye göre Pre-Sokratik düşünürlerden Herakleitos’un önemi oluşu, bütün masumiyetiyle oluşu görebilmesinden kaynaklanmaktadır. Yapma ile yıkmanın, olma ile yok olmanın suçsuzluk içinde ahlâkî bakımdan sorumluluk olmaksızın içinde yer aldığı oluş, tıpkı bir çocuğun oyunu gibi masumdur.²³ Masumiyet varoluşun, gücün ve istemin oyunudur. Oluşun bir oyun içgüdüğü temelinde algılanması, dünyaların ikiliğini ve kendinde varlığı reddetmeyi gerektirir. Oluşun ötesinde bir varlık yoktur.²⁴

Nietzsche’ye göre Sokrates’ten sonraki felsefenin temel eğilimi, oluşun ardında değişmeyen bir varlık, bir töz aramak olmuştur. Bu arayış, akıl ve düşünmeyi yaşamın kendisinden kopararak onları, yine akıl ve düşünmeden türetilen varlık, nesne, nedensellik, erek, Tanrı vb. kavramlara tutsak etmiştir.²⁵ Nietzsche bütün metafizik bakış açılarının mantıksal olarak fenomenal olanın bütünlüğünü bozduğu kanısındadır. Bu düşünce doğrultusunda Nietzsche, erken dönemlerinden itibaren bütün algılarımızı, bilimleri, hatta matematiği radikal bir şüpheyle sorguya çeker. Nietzsche’ye göre bunlar sadece antropomorfizm ve illüzyon olarak vardılar.²⁶ Bu anlamda Nietzsche, Batı metafizik geleneğinin Sokrates’ten beri gerçekliği çarpıtmak gibi karmaşık ama verimsiz bir teşebbüs içinde olduğunu düşünür. Metafizik “insanlığın temel yanlışlarını ele alan fakat konu aldığı yanlışları sanki en temel hakikatler gibi gösteren bir

²² Nietzsche, a. g. e., s. 25.

²³ Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, (çev. Nusret Hızır), Kabalcı y., İstanbul 1992, s. 43.

²⁴ Deleuze, Gilles, *Nietzsche and Philosophy*, (Translated by Hugh Tomlinson), The Athlone Press, New York, 1989, s. 22-23.

²⁵ Özlem, Doğan, *Felsefe Yazıları*, Anahtar Kitaplar, İstanbul 1993, s. 102.

bilimdir.”²⁷ Marcuse’a göre Nietzsche’nin önemi, içerisinde olguların özlere, tarihsel koşulların metafiziksel koşullara dönüştürülmesini barındıran, bütün Batı felsefesi ve ahlâkının üzerinde temellendiği dev bir yanılısamayı ortaya sermesinden kaynaklanmaktadır.²⁸

Nietzsche’nin oluş felsefesi en güzel ifadesini; ezeli ve ebedi hakikatlerin, kendinde varlığın, salt ideanın, aşkın öznenin inandırıcılığını yitirdiğini beyan eden “Tanrı’nın ölümü” kavramlaştırmasında bulur. Tanrı’nın ölümü kavramlaştırması böylece, varlıkla düşünmenin özdeşleştirilmesi anlamına gelen metafizik geleneğin sona erdiğine işaret eder. Böylece varlığın yerine oluşu, tözün yerine eylemi koyan Nietzsche’nin oluş felsefesi metafizik geleneğin dışında kalmış olur.²⁹ Kendinde bir varlık fikrini benimsememesinden dolayı Rorty de Nietzsche’yi metafizikçi nitelemesinin dışında tutar. Rorty’ye göre metafizikçi örneğin, adalet, bilgi, varlık, ahlâk vb. kavramların doğası nedir?, sorusunun görünüşteki değerini kabul eden kimsedir. Metafizikçi kendi nihaî sözcük dağarcığındaki bir kavramın varlığının gerçek bir öze gönderme yaptığını varsayar. Bu anlamda metafizikçi yeniden betimlemeler yapmaktan ziyade, analizi için eski betimlemelerin yardımına başvurur. Metafizikçinin tersine Nietzsche, hiçbir şeyin esas doğası, gerçek bir özü olmadığını düşündüğü için ironist bir nominalist ve tarihselcidir.³⁰ Rorty’ye göre Nietzsche sadece metafizikçi olmayan biri değil, aynı zamanda “anti-metafizikçi”dir.³¹

Son olarak Nietzsche’nin metafizik düşünce ile ilişkisinin anlaşılmasında Michael Tanner’ın, Nietzsche’deki hakikat ve kendinelik kavramlarına yönelik (bu kavramların metafizik dilin hayatî kavramları olduğu düşünüldüğünde) değerlendirmelerinin de önemli olduğunu söyleyebiliriz. Tanner’e göre Nietzsche, özsel bir kendilik gibi bir şeyin olmadığını söyleyen ilk kişidir. Nietzsche’ye göre biz; arzularımızın, hafızamızın,

²⁶ Martin, Glen T., *From Nietzsche to Wittgenstein*, “The Problem of Truth and Nihilism in The Modern World”, Peter Lang Publishing Inc., New York, 1989, s. 109.

²⁷ West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (çev. Cevizci, Ahmet), Paradigma y., İstanbul 1998, s. 180-181.

²⁸ Marcuse, Herbert, *Eros ve Uygarlık*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea y., İstanbul 1995, s. 85.

²⁹ Tourain, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, (çev. Hülya Tufan), Yapı Kredi y., İstanbul 1995, s. 127.

³⁰ Rorty, Richard, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, (çevirenler: Mehmet Küçük, Alev Türker), Ayrıntı y., İstanbul 1995, s. 115.

³¹ a. g. e., s. 148.

bir özne düşüncesini vehmetmemizi sağlayan gramerin sevk etmiş olduğu eğilimler ve değer durumlarından başka hiçbir şey değildir.³² Benzer bir eleştiri hakikat kavramı için de söz konusudur. Nietzsche araştırmasını hakikatten hakikat istencine yönlendirmiştir. Metafizikçilerin hakikate sahip olduğumuza ve hakikatin bilincimizin bir refleksiyonu olarak ele alınması yönündeki yaklaşımlarının tersine Nietzsche, felsefi aktivitesinin büyük bir kısmını içgüdü düzeyinde ele alır. Bu bağlamda değerler diyebileceğimiz alan Nietzsche'ye göre, belli bir çeşit yaşamın korunmasına yönelik psikolojik bir arzudan ibarettir.³³

Nietzsche'nin kendisini ve birçok yorumcusunun da onu Batı metafizik geleneğinin dışında görmesine rağmen, Nietzsche'yi söz konusu geleneğin bir parçası olarak ele alan yorumlar da vardır.

Heidegger, Nietzsche'nin metafiziği alt üst etmesine ve yeniden değerlemesine rağmen, hakikati "güç istemi"ne bağlı kılmak suretiyle metafizik geleneğin kesintisiz işleyişinin içinde kaldığının altını çizer.³⁴ Bu anlamda "Heidegger'e göre güç isteminin metafiziği, bizim dünya ile olan ilişkimizin nasıl olması gerektiğine yönelik felsefi soruşturma dairesinin son noktasını sunar."³⁵ Heidegger için Nietzsche'nin metafizikçi niteliği, onun düşüncesinin bir kusuru olarak değil, varlığın bir takdiri olarak görülmelidir. Zira varlıkların varlığının güç istemi olarak işler hâle gelmesi, Nietzsche'nin metafiziğinin bir sonucu olmasından değil, Nietzsche'nin düşüncesinin metafiziğe ait olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü varlık, mahiyetini güç istemi olarak ortaya koymaktadır.³⁶ Heidegger bu anlamda Nietzsche'nin son metafizikçi olduğunu, Nietzsche'nin felsefesinin Batı metafiziğinin bir tamamlanışı olmasının, yalnızca felsefenin sonuna işaret etmediğini, fakat aynı zamanda onun anlamının veya anlamsızlığının ortaya çıkması olarak bir keşfi de ifade ettiğini ve Batı metafizik

³² Tanner, Michael, *Nietzsche*, Oxford University Press, London, 1995, s. 63.

³³ a. g. e., s. 61-62.

³⁴ Heidegger, "The Word of Nietzsche: God is Dead", *The Question Concerning Technology and Other Essays*, (translated by William Lovitt), New York, 1997, s. 95.

³⁵ Havas, Randal E., "Who is Heidegger's Nietzsche? (On The Very Idea of The Present Age)", *Heidegger: A Critical Reader*, (ed. Hubert Dreyfus and Harrison Hall), Basel Blackwell Ltd., Cambridge, 1995, s. 235.

³⁶ Behler, Ernst, *Confrontation, (Derrida / Heidegger / Nietzsche)*, (translated by Steven Taubeneck), Stanford University Press, California, 1991, s. 36.

geleneğindeki öznellik kavramının en yüksek ifadesine güç istemiyle ulaştığını belirtir. Bu öznellik ebedî dönüş dairesindeki “delilik” olarak ifşa olur. Tam da bu nedenle Nietzsche’nin metafiziği nihilizmin üstesinden gelemez. Fakat bu üstesinden gelme çabasının son engelini oluşturur. Bunun bir başka anlamı, nihilizmin tamamlanmış bir nihilizm haline gelmesidir.³⁷

Heidegger’e göre güç istemi ve ebedî dönüş kavramları aynı kavramın iki farklı veçhesi olarak görülmelidir. Klâsik terminolojide güç istemi, şeylerin mahiyeti (öz), ebedî dönüş ise onun varoluşudur. Aşkın felsefi dilde güç istemi, kendinde şey; ebedî dönüş ise zuhur edıştır (görünüm). Heidegger’in “ontik-ontolojik fark” terminolojisinde Nietzsche’nin metafiziğindeki güç istemi Varlık için, ebedî dönüş ise varlıkların toplamı için ayakta durmaktadır. Bu meyanda Heidegger güç istemi ve ebedî dönüş düşüncesini, bir ve benzer düşünceye bağlayarak metafizik olarak nitelendirilen projeyi ve dolayısıyla da Nietzsche’nin düşüncesini tamamlamaya çalışır.³⁸

Walter Schulz da, Heidegger gibi, Nietzsche’nin metafizik düşünce içinde kaldığı kanaatindedir. Schulz, Nietzsche’nin geleneksel aklın metafiziğini, yeni bir metafizik lehinde (bir yaşam metafiziği), hayatın metafiziksel tasdiki lehinde değer kaybına uğrattığını belirtir. Schulz’a göre metafizik düşüncenin en belirgin vasfı, bir Mutlak’a (absolute) yönelmesidir. Geleneksel metafizikte bu Mutlak’ın karşılığı Tanrı olmuştur. Tanrı’nın ölümüyle ortaya çıkan boşluğu insanın doldurduğunu ifade eden Schulz, Nietzsche’nin, insana belirleyici bir rol atfetmesi nedeniyle metafiziksel şemanın içinde kaldığını iddia eder.³⁹

Aslında Schulz’un ifade ettiği metafiziğin, varlığın her an yeniden yaratılışının bir sergilenişi olduğunu söyleyebiliriz. Nietzsche’nin metafiziği de bu sergilenişin bir yorumu olarak değerlendirilebilir. Fakat bu yorum ne “pozitivist-materyalist” ne de “sensüalist-nominalist” olarak ele alınabilir. Nietzsche aşkın olanı içkin olana yerleştirmiş ve gerçekliği ondan türetmiştir. Kısaca, Nietzsche’nin metafiziğini

³⁷ a. g. e., s. 18.

³⁸ a. g. e., s. 23.

³⁹ a. g. e., s. 11.

gerçekliğin yeniden yaratılması olarak nitelemek mümkündür.⁴⁰ Nietzsche'nin düşüncelerine atfedilebilecek bu metafizik nitelemesi, hiç kuşku yok ki onun oluş felsefesi bağlamında değerlendirilmelidir. Nietzsche, kökeni Sokrates ve Platon'a dayanan geleneksel metafiziği yıkmaya çalışırken, kendi felsefesini Herakleitos'un düşüncelerine dayandırmıştır. Yıktağı felsefenin yerine estetik karakterli yeni bir metafizik kuran Nietzsche, yadsıdığı metafiziğe dayalı dinin boşluğunu dolduracak olan dinin peygamberi olarak da Zerdüş'tü görür.⁴¹

Nietzsche'nin felsefi düşünce içindeki konumunun metafizik kavramlaştırması bağlamında ele alınması, daha önce de belirtildiği üzere, Nietzsche-Postmodern felsefe ilişkisini araştıran çalışmamız açısından son derece önemlidir. İleride daha detaylı olarak açıklamaya çalışacağımız gibi, postmodern olarak nitelendirilen felsefeciler, en ciddi eleştirilerini modern felsefenin metafizik olarak addettikleri temel karakteristiğine yöneltmişlerdir. Modernizm-postmodernizm-Nietzsche ilişkisini açıklamaya çalışırken faydalı olacağını düşündüğümüz, Nietzsche'nin felsefesinin ana temalarının oluşturduğu çalışmamızın bundan sonraki kısmı da, Nietzsche'nin düşüncelerinin metafizik düşünceyle olana ilişkisinin soruşturulması bağlamında ele alınacaktır.

B. NİHİLİZMİ ALTETMEYE YÖNELİK BİR ÇABA OLARAK NIETZSCHE'NİN FELSEFESİ

Geç 19. yy. filozofu olarak Nietzsche, çağının hemen her şeyine; varlık, bilgi, ahlâk, siyaset, hukuk anlayışına, kurumlarına toptan bir karşı çıkışı sergilemektedir. Daha önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi, onun eleştirilerinin merkezini özelde nihilizm, genel olarak da iki bin yıllık Batı metafizik geleneği oluşturmaktadır. Nietzsche yapmış olduğu eleştirilerde ve yorumlarda sadece durum tespiti yapmakla kalmaz, eleştiriye konu ettiği bu metafizik geleneğin bir şecerisini de çıkarır. Çünkü Nietzsche'ye göre kendi çağının içinde bulunduğu nihilist dönemin geriye doğru mantıksal takibi bizi, bu metafizik geleneğin başına götürür. Bu doğrultuda biz Nietzsche'yi, çoğu zaman kendisinin de eserlerinde ifade ettiği gibi, çağının, mantıksal

⁴⁰ Aydın, Hüseyin, *Metafizikçi Olarak Nietzsche*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa, 1984, s. 57.

⁴¹ a. g. e., s. 60.

kökenleri çok gerilerde olan hastalığını teşhis eden, bu hastalığa vücut veren unsurları gün ışığına çıkararak ve ayrıca bu hastalığı yenmenin yollarını araştıran bir filozof olarak görebiliriz. David Owen da bu bağlamda olmak üzere, Nietzsche'nin çalışmalarının merkezi ilgisinin modernite koşullarında yüce insanî varoluşun olabirliği sorunsalı olduğunu söyler. Nietzsche'nin çalışmalarını, der Owen, "her biri yüce insanî varoluşa inkân verebilecek bir kültürel yenilenmenin nasıl gerçekleştirileceğine yönelik farklı cevapların oluşturduğu üç periyoda ayırmak mümkündür."⁴²

İlk periyot Schopenhauer / Wagner dönemi olup, bu dönemi temsil eden eser de **Tragedyanın Doğuşu**'dur. Bu dönemde Nietzsche'nin kültürel yenilenme umudu sanat (Wagner) ve kısmen de felsefedir (Schopenhauer).

İkinci periyot Nietzsche'nin pozitivist dönemine tekabül etmektedir ve bu dönemi de **İnsanca Pek İnsanca** eseri temsil etmektedir. Bu dönemde Nietzsche, bilimi eleştirel, tarihsel felsefenin süzgecinden geçirmek suretiyle kültürel yenilenmeyi sağlamak düşüncesindedir.

Üçüncü periyot ise Nietzsche'nin olgunluk dönemine tekabül eder ve bu dönemi temsil eden eser de **Böyle Buyurdu Zerdüşt**'tür. Owen, Nietzsche'nin bu döneminde artistik bir etik ve agonistik bir politika geliştirdiğini söyler. Bu suretle Nietzsche, büyük kültürü ve yüceliği yeniden oluşturmaya girişir.⁴³

Biz, çalışmamızın sınırlılıklarından dolayı, Nietzsche'nin düşüncelerini yukarıdaki periyotlar doğrultusunda teker teker ele alıp, ayrıntılarıyla inceleme cihetine gitmeyeceğiz. Daha çok, Owen'ın bölümlerinin de çağrıştırdığı üzere, Nietzsche'nin yüce insanî varoluşun olabirliği noktasında Batı metafizik geleneği ve bu geleneğin bizi getirdiği nihilizmle hesaplaşmasını, ayrıca nihilizmi geride bırakmak için öngördüğü nihilizmi aşma yolları üzerinde durmaya çalışacağız. Oluşu yaşamın karşısına almasından dolayı nihayetinde nihilizmle sonuçlanan klâsik felsefe anlayışının sıkı bir eleştirmeni olarak Nietzsche, yeni, pratik bir felsefe lehinde tavır alır. Bu pratik felsefe, yaşam istencini, bireysel istenci evetleyen, yaşamın acılarına tam olarak kendini

⁴² Owen, a. g. e., s. 9.

veren ve bunun sonucu olarak da yaşamla uzlaşabilen bir felsefedir.⁴⁴ Bu bağlamda biz, yaşamın bütünlüğü içerisinde onaylanması doğrultusunda bir felsefe olan Nietzsche'nin felsefesini, klâsik felsefe tanımlamalarının dışında görmenin onun anlaşılmasını kolaylaştıracağı düşünmekteyiz. Kaufmann da bu perspektifte olmak üzere, Nietzsche için rasyonalist, irrasyonalist etiketlerinin uygun olmadığını, Nietzsche'nin olağanüstü bir akılla donanımlı olduğunu, fakat onun ayrıca düşüncenin ve davranışların temelinde irrasyonel ve gizli bir takım öğelerin de varolduğuna dikkat çeken biri olduğunu söyler.⁴⁵

Nietzsche'nin felsefesinin anlaşılması için önemli bulduğumuz bu hususlara dikkat çektikten sonra biz çalışmamızın bu aşamasında, Nietzsche'in felsefesinin temel kavramlarının (jeneoloji, güç istenci, üstün insan, amor fati vb.) da merkezini oluşturan nihilizm konusu üzerinde durmanın gerekli olduğu kanaatindeyiz. Nietzsche'nin bütün çabasının ve ortaya koyduğu çalışmalarının, Batı metafizik geleneğinin mantıksal bir sonucu olan nihilizmle hesaplaşmak olduğunu söylemek kanaatimizce çok da iddialı bir söylem ortaya atmak olmayacaktır. Wisser'in da ifade ettiği üzere, "Nietzsche'nin ilkesi geriye dönüş değil, kendi kendisini geride bırakma, kendi kendisini aşma biçiminde belirlenir."⁴⁶

1. Nihilizm

Nietzsche nihilizmin ne olduğu sorusunu "en yüksek değerlerin kendi kendini değersizleştirilmesi, amacın kaybolması ve niçin sorusunun cevapsız kalması" şeklinde cevaplar.⁴⁷ "Nihilizm, oluşun içinde değer, anlam ve amacın olmamasıdır ve aynı anlama gelmek üzere dünyanın değer, anlam ve amaca karşı indifferent olması, kayıtsız kalmasıdır."⁴⁸ Bu bağlamda David Miller de nihilizmi, "insanların bir yandan bir otorite

⁴³ Owen, a. g. e., s. 9.

⁴⁴ Nietzsche, *Tarih Üzerine*, (çev. Nejat Bozkurt), Say y., Mart 2000, s. 163-164.

⁴⁵ Kaufmann, Walter, *İnsanı Anlamak II*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea y., İstanbul 1997, s. 69.

⁴⁶ Wisser, Richard, "Üstün İnsan Görünürde mi?", *Felsefe Arkivi*, sayı:27, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1970, s. 88.

⁴⁷ Nietzsche, *The Will to Power*, (translated by Kaufmann, Walter and R. J. Hollingdale), Random House, New York, 1967, s. 9.

⁴⁸ Aydın, a. g. e., s. 39.

ilkesi ararken, öte yandan, bu ilkeyi ve onun bilincine yükselmesini olanaksız hâle getirdikleri, bir insanlık durumu” şeklinde tanımlamaktadır.⁴⁹

Nietzsche bir nihilizm çağına girildiğini **Şen Bilim**'deki Tanrı'nın ölümü haberiyle verir. Nietzsche'nin delisi gündüz vakti elinde bir fenerle pazar yerine gelir, “Tanrı'yı arıyorum, Tanrı'yı arıyorum” diye seslenir. Oradaki insanlar (bunlar Tanrı'ya inanmamaktadır) deliyi alaya alıp, ona gülerler. Nihayetinde deli “ben size Tanrı'nın nerede olduğunu söyleyeceğim” der ve “Tanrı öldü, O'nu biz öldürdük, sen ve ben. Hepimiz O'nun katilleriyiz.” der. Daha sonra Tanrısız bir dünyanın nelere gebe olabileceğine işaret eden bir takım yakınmalarda bulunan deli, bu ölümün ne kadar büyük bir ölüm olduğunu söyüp, elindeki feneri fırlatarak “ben çok erken geldim, benim zamanım henüz gelmedi” der ve çekip gider.⁵⁰

Nietzsche'nin “Tanrı öldü” ifadesi, beraberinde hem nihilizmin anlamına hem de nihilizmin içinde kalan insanın nihilizmi aşmasına yönelik bir çok imayı da içermektedir. Tanrı'nın ölümünün akabinde artık insan varlığına değer ve anlam verebilecek hiçbir merkez fikri kalmamıştır. Nietzsche'nin delisi aslında özgür düşünürler (Tanrı'ya inanmayanlar) tarafından deli olarak nitelendirilmektedir. Onlar modern düşüncenin belirtileri anlamında, zamanın en temel probleminin değer problemi olduğunun farkında değillerdir. Oysa bu dönemle birlikte insan varlığının değer ve anlamı, ciddi olarak sorguya çekilmeye başlanmıştır.⁵¹ Kopernik devrimiyle birlikte insanlık, dünya merkezli evren tasavvurundan güneş merkezli evren tasavvuruna geçmiş, fakat anlamın ve değerın kaybolduğu bir dünyada modern bilim ve astronomideki gelişmelerle birlikte anlamsız bir x'e doğru gitmeye başlamıştır. İnsan varlığının anlamsız ve değersiz olduğuna yönelik inancın gelişmesiyle birlikte Batı şuuru da, kendini idrak etmenin bir kabusu içinde parçalanmaya başlayacaktır. Bu yüzden anlam ve değerin kaybolması anlamında Tanrı'nın ölümü insanlık tarihinin en

⁴⁹ Miller, David, *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi*, (çev. Bülent Peker, Nevzat Kıracı), Ümit y., Ankara, 1995, cilt II, s. 166.

⁵⁰ Nietzsche, *The Gay Science*, (translated by Kaufmann, Walter), Random House Inc., New York, 1974, s. 181-182.

⁵¹ Martin, a. g. e., s. 11.

önemli olaydır. Modern zamanlarda insan eski değerini kaybedince, geriye sadece modern insan için keskin bir anlamda kendisinin hiçliği kalmıştır.

Tanrı'nın ölümü kavramının tuhaflığına ve karmaşıklığına dikkat çeken Bergoffen, bir yandan Tanrı'nın öldürüldüğünü, diğer yandansa Tanrı'nın katillerinin kendilerinin de öldüklerinin ve bunun belirtilerinin farkında olmadıklarını, olup bitenleri sadece Nietzsche'nin delisinin anladığını belirtir.⁵² Bu bağlamda Tanrı'nın ölümü öznenin, kendinde varlık kavramının, tözün vb. her türlü temel fikrinin de ortadan kalkması anlamına gelir. Nietzsche korkunç şeyler olacağını, bundan sonra insanları yönlendirecek hiçbir değer olmayacağını belirtirken de nihilizmin ne anlama geldiğini söyler.⁵³ Bu ölüm hristiyanlık tarihinin en büyük olayı olup, beraberinde diğer bütün tanrıların, platoncu ideaların ve metafiziğin de sonunun geldiğini ilân eder. Böylece fenomen ve numen ayrımı ortadan kalkmış, fenomenler dünyası hem hakikî hem de gerçek dünya haline gelmiştir.⁵⁴ Bu açıdan Heidegger'in perspektifiyle nihilizm, yaşamın kendi kendine koşulsuz koşul olduğu gerçeğinin bilinmesindeki isteksizliktir.⁵⁵ Nietzsche nihilizmle ifade edilen değersizlik hissine, varoluşun kapsayıcı karakterinin, amaç, birlik veya hakikat kavramları vasıtasıyla yorumlanamayacağını idrakiyle ulaşıldığını söyler:

Varoluş hiçbir amaca veya sona sahip değildir, olayların çokluğunda herhangi bir şümüllü birlik kaybolur: varoluşun karakteri doğru değil yanlıştır. Kişi kendisini basit bir şekilde hakikî bir dünyanın varolduğuna bağlamak için herhangi bir sebepten yoksun kalır. Kısacası bizim dünyaya bazı değerleri yansıtmak için kullandığımız varlık, birlik, amaç kategorilerini biz tekrar dünyadan çekip çıkarırız. Böylece dünya değersiz görünür.⁵⁶

Nietzsche, nihilizmi anlama çabalarında zamanın sosyal üzüntülerinin, psikolojik dejenerasyonlarının, yanlışlarının veya ayartmalarının alınmasının bir hata olacağını belirtir.⁵⁷ Aynı şekilde Heidegger de, nihilizmin tarihsel bir süreç olarak ele alınması

⁵² Bergoffen, Debra B., "Perspektivism Without Nihilism", *Nietzsche as Postmodernist* (Ed. Koelb, Clayton), The State University of New York Press, 1990, s. 65.

⁵³ Heller, Eric, *The Importance of Nietzsche*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1988, s. 5-6.

⁵⁴ Dannhauser, a. g. e., s. 839.

⁵⁵ Havas, a. g. e., s. 234.

⁵⁶ Nietzsche, *The Will to Power*, s. 13.

⁵⁷ a. g. e., s. 7.

gerektiğini, onun tezahürlerini onun kendisi gibi anlamaya yönelik bir tutumun bu anlama teşebbüsünü negatif ve defansif kılacağını ifade eder.⁵⁸ Bu nedenle nihilizmi anlamaya yönelik bir çabanın onun menşeyini de dikkate alması önemlidir. Bu bağlamda Nietzsche, nihilizmin kökeninde Batı metafizik geleneğini ve Hıristiyan ahlak öğretilerini bulur. Nietzsche'ye göre Grek ve Hıristiyanlıktan müteşekkil olan Batılı zihin, sonunda kendini yok etmiş, bizi nihilizmle karşı karşıya bırakmıştır. Böylece hakikat ve imana yönelik mümkün her inanç yerinden edilmiştir.⁵⁹ “Dünyanın ahlâki yorumunun sonu nihilizme yol açar. Her şey anlamını kaybeder.”⁶⁰ “Nietzsche, Hıristiyan geleneğinin insanların zihinlerini beslediği ve yavaş yavaş öğrettiği özel nitelikler nelerdir?” sorusuna cevaben şu hususlara dikkat çeker:

Bir yandan başka hiçbir medeniyetin bilmediği oldukça rafine edilmiş anlamda bir hakikat, mutlak, tinsel ve entelektüel kesinliklere yönelik kontrol edilemez bir arzu; diğer yandan dünyadaki yaşamın kendinde üstün bir değer olmadığı fakat yüksek, aşkın bir meşrulaştırma ihtiyacına yönelik her zaman varolan şüphe (vehim).

Nietzsche bunun tahrip edici hatta kendinde yok edici bir ittifak olduğu ve Hıristiyan teolojisinin Aziz Thomas sayesinde Aristoteles'in felsefesi içinde meta bir sistem içerisinde sunulduğu kanaatinde.⁶¹ Nietzsche'nin ahlak anlayışında da göreceğimiz üzere, iki bin yıllık Avrupa tarihinde, Nietzsche'nin deyişiyle “sürü ahlâki” egemen olmuştur. Bu ahlak anlayışı, yaşam karşıtı bir karakterde ve reaktif güçlerle hareket ediyor olmasından dolayı Nietzsche'ye göre nihilistiktir. Değerlere yönelik yaklaşıma sürüce değerlendirmeler ve anlamlandırmalar egemen olmaya başlayınca, değerlerin kaynağı olan insan başarıları da buna mukabil ortadan kalkmaya başlar, amaç ve fonksiyonunu kaybeder. Değerlerin ortadan kalkması, onlara yönelik değerlendirmeleri de, morali de ortadan kaldırır ve bu durum anlamın yitmesi anlamında nihilizme yol açar.⁶² “Özgeci bir ahlak, sahip olanın bencilliğini dumura uğratan bir ahlak her koşul ve durumda kötüye işaretler. . . Decadent'in dilinde yalancı ahlak ‘ben artık hiçbir işe yaramıyorum diyeceğine, yaşam hiçbir işe yaramıyor’ der.” Nietzsche'ye göre bu kimi

⁵⁸ Heidegger, “The Word of Nietzsche: God is Dead”, s. 66.

⁵⁹ Heller, a. g. e., s. 6-7.

⁶⁰ Nietzsche, a. g. e., s. 7.

⁶¹ Heller, a. g. e., s. 6.

⁶² Kuçuradi, Ioanna, Nietzsche ve İnsan, Türkiye Felsefe Kurumu, Ank. 1997, s. 53-54.

zaman bir din (Hıristiyanlık), kimi zaman da bir felsefe (Schopenhauer) olarak ortaya çıkar. Kendi çıkarımı düşünmemek Nietzsche'nin perspektifiyle bakıldığında, artık kendi çıkarımı nasıl düşüneceğimi bilmiyorum, demektir. Bu ise içgüdülerin çözülmesi anlamına gelir.⁶³

Aynı şekilde Nietzsche **Güç İstemi**'nin 27. fragmanında nihilizmin iki sebebinden bahseder:

1-Yüksek türlerin, yani tüketilemez verimlilik ve gücü insana inanca bağlanan yüksek türlerin tükeniyor olması.

2-Düşük türlerin (sürü, yığın ve toplum gibi) alçakgönüllülüğün tersini öğretmesi ve onun ihtiyaçlarının kozmik ve metafizik değerler içinde şişirilmesi. Bu yolla varoluşun tamamı yığının hakimiyeti sağlanıncaya kadar âdileştirilir: Yığının hâkimiyeti ile birlikte istisnalar kendilerine olan inançlarını kaybederler ve nihilist olurlar.⁶⁴

Tarihsel ve modern olmak üzere iki ayrı nihilizmin varolduğundan bahseden Martin "Batı tarihinin temel değerleri, felsefî veya dinî, mükemmel ve öncülleri fenomenal dünyayla çelişen diğer bir realiteyle ilişkili olduğundan dolayı geleneksel değerler, halihazırdaki realitenin (fenomenal gerçeklik) bir belasıdır," demekte ve Batı tarihinin temel konumunun modern nihilizmle bağlantılı olduğuna işaret etmektedir. Modern nihilizm bu şekilde temellenir. Şimdiye kadar hâkim ideal, yaşam üzerinde negatif bir yargıda bulunmuştur. O, bu dünyadaki yaşamı ancak başka bir öte dünya lehine, bu dünyanın değerini ve temel gerçekliğini inkâr etmek suretiyle anlamlı bulur. Bu yüzden hem modern nihilizm hem de geleneksel Batı değerleri bu dünyayla aynı mantıksal ilişki içindedirler. Her ikisi de bu dünyayı negatif olarak yargılar ve değersizleştirir.⁶⁵

Pearson, modern nihilizm devrimini inanmakta olunan değer ve ideallerin mantıksal bir sonucu olmak anlamında bir yazgı olduğunu söyler. Ahlâka inancın sonu doğruculuk (hakikat istemi) tur. Hıristiyanlıktaki bu hakikat istemi zamanla modern

⁶³ Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, s. 68-69.

⁶⁴ Nietzsche, **The Will to Power**, s. 19.

bilimsel sorgulamaya temel teşkil eden düşünsel vicdana dönüşür. Bu anlamda hakikat istemi nihayetinde Hıristiyanlığın temellerinin sorgulanmasına sebep olur.⁶⁶

Bizdeki şu hakikati isteme, kendimin bilincine bir sorun olarak varıyor, tüm varlığın anlamı bu değilse nedir? Hakikati isteme bilincine vardıkça -bundan kuşku yok- ahlâk giderek ortadan kalkacak artık: Yüz perdeden oluşan bu büyük oyun, Avrupa'nın gelecek iki yüzyılı için ayrılmış bulunuyor, en korkuncu, en sorgulanabilir olanı, belki de en umutlusu tüm oyunların.⁶⁷

Nihilizmin, aklın kategorilerine olan inancın bir sonucu olduğuna işaret eden Nietzsche, akla inanmalarından dolayı insanların, kurgusal bir dünyaya gönderme yapan kategoriler lehine bu dünyanın değerini düşürdüklerini söyler.⁶⁸ Nietzsche en aşırı şekliyle nihilizmi ise, **Güç İstemi**'nin 13. ve 15. fragmanlarında tanımlar. En aşırı şekliyle nihilizm, hakikatin, şeylerin mutlak tabiatının ve kendinde bir şeyin olmadığı bir durumdur. Nietzsche böyle bir durumda hakikî dünya diye bir şey olmadığından dolayı, doğru olarak düşünülen her şeyin ve her inancın da zorunlu olarak yanlış olması gerektiğine dikkat çeker.

Deleuze de nihilizmin oluşum sürecini incelerken üç çeşit nihilizmden bahseder: Bunlar, negatif, reaktif ve pasif nihilizmdir.

Nihilizm kelimesindeki "nihil" in yokluğu değil, öncelikli olarak bir hiç değerini işaret ettiğini söyleyen Deleuze'e göre, yaşam inkâr edilip değersizleştirildiği ölçüde bir hiç değerini alır. Bu değersizleştirme süreci ise daima kendisi vasıtasıyla yaşamın değersizleştirilip yalanlanacağı bir kurguyu varsayar. Ancak bu kurgu sayesinde bir şey yaşama karşıt hâle getirilebilir. Bu suretle yaşam, bütünüyle gerçekdışı hâle getirilir ve görünüm olarak sunulup bir hiç değerini alır. Böyle bir nihilizmin negatif bir nihilizm olduğuna işaret eden Deleuze, negatif nihilizmin oluşmasının sağlandığı kurgunun yapıcı ögesinin de; diğer dünya, duyu ötesi dünya ve yaşama üstün değerler fikri olduğunu söyler.⁶⁹

⁶⁵ Martin, a. g. e., s. 23.

⁶⁶ Pearson, Keith Ansell, **Kusursuz Nihilist**, (çev. Cem Soydemir), Ayrıntı y., İstanbul 1998, s. 58.

⁶⁷ Nietzsche, **Ahlâkın Soykütüğü Üstüne**, (çev. Ahmet İnam), Gündoğan y., Ankara, 1998, s. 150.

⁶⁸ Nietzsche, **The Will to Power**, s. 13.

⁶⁹ Deleuze, a. g. e., s. 147.

Deleuze nihilizmin bir de istemden çok bir reaksiyona işaret eden konuşma dilindeki anlamının varolduğunu belirtir. Burada duyu ötesi dünya ve yüksek değerlere karşı bir tepki söz konusudur. Onların varlığı inkâr edilib bütün gerçeklikleri reddedilir. Nihilizmin bu çeşidinin reaktif nihilizm olduğunu söyleyen Deleuze, burada negatif nihilizmden farklı olarak, yani yüksek değerler adına yaşamın değersizleştirilmesinden ziyâde, yüksek değerlerin kendi kendini değersizleştirmesinin söz konusu olduğunu söyler. Reaktif nihilizmin içindeki nihilist, Tanrıyı, hakikati, iyiyi yani duyu ötesinin bütün formlarını inkâr eder. “Hiçbir şey doğru değildir, iyi değildir, Tanrı ölmüştür.”⁷⁰

Deleuze’e göre reaktif nihilizm, bir anlamda negatif nihilizmin bir sonucudur. Burada reaktif güçlerin zaferi kendilerine zafer sağlayan inkâr etme gücünün yerini almıştır. Reaktif nihilizmin nihaî sonu ise, pasif nihilizmdir. Pasif nihilizmde ise nihilizmin üstesinden gelmekten ziyâde, reaktif güçlerin pasif bir şekilde yavaş yavaş solması söz konusudur.⁷¹

Nihilizmin farklı türlerine yönelik bir vurgunun, Nietzsche’nin nihilizme yönelik tutumunun ve nihilizme atfettiği değerın anlaşılması açısından son derece önemli olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Nietzsche nihilizmi pasif ve aktif nitelemeleriyle ikili bir ayrıma tâbi tutmak suretiyle ele almıştır. Pasif nihilizm, ruhun gücünün geri çekilmesi ve zevali anlamında nihilizmdir.⁷² Bu anlamıyla nihilizm, değerlerin yokluğunun kötümser bir yaklaşımla benimsenmesi şeklinde tezahür eder.⁷³ Heidegger’e göre de hali hazırdaki değerlerin değersizleşmesinden kaynaklanan pesimizm, nihilizmin ilkel biçimine tekabül eder. Bu ilkel biçiminin ötesinde tamamlanmış nihilizm ise yeni değerler için bir karşı hareket anlamına gelir.⁷⁴ Heidegger’in tamamlanmış olarak nitelediği nihilizm kavramlaştırması, Nietzsche’nin ruhun güçlenmesinin bir işareti olarak kavradığı aktif nihilizmdir.⁷⁵ Aktif nihilizm

⁷⁰ Deleuze, a. g. e., s. 147-148.

⁷¹ a. g. e., s. 149.

⁷² Nietzsche, *The Will to Power*, s. 17.

⁷³ Copleston, *Felsefe Tarihi*, VII-2 (Nihilizm ve Materyalizm), (çev. Deniz Canefe), İdea y., İstanbul 1998, s. 165.

⁷⁴ Heidegger, “The Word of Nietzsche: God is Dead”, s. 68.

⁷⁵ Nietzsche, a. g. e., s. 17.

içindeki kişi, artık inanmadığı moralin değer yargılarını kırıp yok etmek ister.⁷⁶ Bu yok etme isteğinin sebebi ise, moralitenin ve nihilizmin ötesinde değerlerin yeniden değerlendirildiği ve insanın aktif güçlerini bütünüyle hayata hâkim kıldığı yeni bir yol bulma gerekliliğidir.

Aktif nihilizm kavramlaştırması Nietzsche’de, bir anlamda nihilizmin aşılmasına yani hali hazırda değersizleşen değerlerin yerine yeni değerlerin yaratılması gerekliliğine işaret eder. Şayet nihilizm hali hazırdaki belirtilere işaret etmenin ötesinde metafizik düşüncenin bir sonucu, bir yazgısı şeklinde oluşturulacaksa, Nietzsche’nin, “olduğumuz hâle nasıl geldik?” sorusu önemli hâle gelecektir. Bu durumda nihilizmin üstesinden gelinmesi, bir yazgı olarak nihilizmle sonuçlanan metafizik düşünce geleneğinin (Platoncu felsefe ve Hıristiyan ahlâk düşüncesinin) soykütüğüne yönelik bir çalışmayı gerektirecektir. Bu noktada Nietzsche’nin Jeneoloji kavramlaştırması, yani ahlâkın soykütüğüne ilişkin soruşturması, söz konusu gerekliliğin karşılanmasına yönelik bir çaba olarak değerlendirilebilir.

2. Ahlâkın Soykütüğü: Jeneoloji

Nietzsche’nin ahlâka yönelik düşünümü yalnızca ahlâkın kökenlerine dair bir hipotez ortaya koymayı değil, daha çok öteden beri süre gelen ahlâkiliğin yüksek değerini bir soruşturmaya tâbi tutmayı içerir.⁷⁷

Jeneoloji kavramı herhangi bir fenomenin kaynağının takip edilmesine işaret etmekte olup, prensip olarak da Nietzsche ile ilişkilendirilen bir kavramdır. Stuart Sim, jeneoloji kavramının izahında, Kant’ın bilginin imkânına yönelik araştırması ile Nietzsche’nin felsefesi arasında bir kıyaslamaya gider. Kant “X nasıl mümkün olabilir?” sorusunu soruyorken, Nietzsche “X neden zorunludur?” sorusunu sormaktadır. Bu yüzden jeneoloji “yaşamın bir formunun bir araya getirilmiş imkânları ve zorunlulukları içine yönelik bir araştırmadır.”⁷⁸

⁷⁶ Kuçuradi, Nietzsche ve İnsan, s. 59.

⁷⁷ Pearson, Keith Ansell, Nietzsche Contra Rousseau, “A Study of Nietzsche’s Moral and Political Thought”, Cambridge University Press, New York, 1995, s. 114.

⁷⁸ Sim, Stuart, The Routledge Critical Dictionary of Postmodern Thought, Routledge, New York, 1999, 255.

Nietzsche'de **Ahlâkın Soykütüğü** adlı çalışmasını bu doğrultuda ele almış ve burada çifte bir soruşturmada yola çıkmıştır. İlk olarak, ahlâkın kökenine yönelik bir soruşturma yapar. Ahlâkîlik hangi koşullar ve durumlar altında yükseldi? İkinci olarak ise Nietzsche, jeneoloji ile ahlâkîliğin bir eleştirisini yapar. Nietzsche'nin amacı, sınırlı bir değere sahip olan ilk sorudan çok, ahlâkî değerlerin değerini soruşturmak ve değerlerin yeniden bir değerlemesini yapmaktır. Fakat bu iki soruşturma arasındaki sıkı münasebet gözden irak tutulmamalıdır. Çünkü "ahlâkîliğin değerine yönelik bir soruşturma, onun varlığının tarihsel koşullarına dayanan bir bilgiyle mümkündür."⁷⁹

Foucault'ya göre Nietzsche'nin jeneolojisi, tarihi, orijine yönelik bir araştırma olarak anlamaz. Ahlâkın soykütüğü sadece modern periyodun değerlerine karşı bir polemik olmayıp, o ayrıca bu değerlerin nesebinin, anlamının ve orijininin oluşturulmasının belli bir yoluna da karşıdır. Kökenlere yönelik bir araştırma kendimiz hakkındaki bilgimize yönelik aldatıcı bir araştırma sunar. Bu bağlamda jeneoloji hakikat ve yanılsama arasındaki ayrımın, bütün bilgimizin haksızlığa dayandığını göstermek suretiyle dibini kazar. Jeneoloji insanî kendiliklerin kökenlerini keşfetmeyi amaçlamaz. Fakat daha çok o, kendileri aracılığıyla insan varlıklarının bir özne olarak yaratılmış oldukları değişik modları kurmanın yollarını arar. Her nerede kökenlere yönelik bir araştırma varsa, bu araştırma özler ve kendilikler varsayar. Bu yüzden jeneoloji, tarihsel olayların tekilliklerini bütün rastlantısallıkları ve katiyet eksiklikleriyle kaydeder.⁸⁰ Jeneoloji bize olduğumuz hâle nasıl geldiğimizi, orijinimizi, tarihsel parçalanmayan bir sürekliliği içinde değil, güç isteminin mücadele ve çarpışması içerisinde gösterir.⁸¹

Jeneoloji, yargılarımızı ve faaliyet biçimlerimizi, bu yargılarımızın ve faaliyet biçimlerimizin ortaya çıkışını, onların tarihsel bir sorguya tâbi tutulması yoluyla görünür hâle getirme çabasıdır. Ayrıca o, içinde bulunduğumuz durumun olabileceğimiz durumu nasıl zorladığını ve ona nasıl imkân verdiğine ilişkin bir refleksiyonu da ifade eder.⁸² Owen, jeneolojinin pratiğine yönelik izahında, jeneolojinin üç ayrı soruyu içerdiğini söyler. Bu sorular; "Neyim?", "Olduğum duruma nasıl geldim?", ve "Bu

⁷⁹ Pearson, a. g. e., s. 117-118.

⁸⁰ a. g. e., s. 120-121.

⁸¹ a. g. e., s. 123.

⁸² Owen, a. g. e., s. 39-40.

verili durumda hangi duruma gelebilirim?” sorularıdır. İlk soru, verili bir durumla ilgili hoşnutsuzluğa işaret etmekte olup, kendimizi anlamamızın problematik haline geldiğini gösterir. Bu ilk sorunun cevabının, modern kültürdeki insanî varlıkların sınırlı ontolojisini karşımıza çıkardığını söyleyen Owen, diğer iki sorunun bu verili ontoloji ile insan varlıklarının genel ontolojisi arasındaki ilişkiyi gerekli kıldığını söyler.⁸³

Nietzsche'ye göre tabiat, klâsik felsefenin ve Hıristiyanlığın iddia ettiğinin aksine, immoraldir. Onun oluş felsefesi gereği; kendinde varlık, kendinde gerçeklik, olgu, töz vb. kavramlar varolmadıkları gibi ahlâkî olgular diyebileceğimiz şeyler de mevcut değildir. “Ahlâkî yargılar da, dinsel yargı gibi olmayan gerçekliklere dayanır. Ahlâk yalnızca belirli fenomenlerin bir yorumudur.”⁸⁴ Foucault da jeneolojinin “süreklilik ve özdeşlik yerine söylemsel kesintiliğin ve dağılımın saptanmasını ve tarihsel olayların gerçek karmaşıklığı içerisinde kavranılmasını sağlayan mikrobiyolojik bir konumdan hareketle, toplumsal alanı yeniden incelemeye giriştiğini”⁸⁵ söyler. Jeneoloji tarihsel sürekliliğin büyük zincirlerini ve teleolojik mukadderatları sökmeye ve değişmez olduğu düşünülen ahlâkî düşünceleri de tarihselleştirmeye çalışır.⁸⁶ Nietzsche bizden, ahlâkın tarihsel önemini tanımamızı ister. Onun ahlâk eleştirisinde asıl önemli olan, ahlâkîliği baskı altında tutmak değil, oluşum sürecini ve olumsuzluğunu tanımak suretiyle onu dönüşüme uğratmaktır.⁸⁷ Belki de Nietzsche'nin jeneoloji bağlamındaki çalışmalarının en önemli hususu da budur. Çünkü jeneoloji çalışmaları “nesneleştirici akıl biçimlerinin (ve bunların hakikat ve bilgi rejimlerinin) ebedîyen zorunlu güçler olmaktan ziyâde, tarihsel olarak yaratılmış olumsuz güçler olduklarını tanıtmaya girişir. Bunun sonucunda nasıl yapıldıklarını bildiğimiz sürece onları bozabiliriz.”⁸⁸

Deleuze de Nietzsche'nin jeneolojisini değerlendirirken, jeneolojinin hem değerlerin kaynağı hem de kaynağın değeri anlamına geldiğini söyler. “Jeneoloji mutlak değerlere karşıt olduğu kadar, rölâtif ve faydacı bir şeydir de. Jeneoloji değerlerin

⁸³ a. g. e., s. 40-41.

⁸⁴ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 39.

⁸⁵ Best, Steven, Kelner, Douglas, *Postmodern Teori*, (çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı y., İstanbul 1998, s. 66.

⁸⁶ a. g. e., 66.

⁸⁷ Pearson, a. g. e., s. 104-105.

⁸⁸ Best ve Kelner, a. g. e., s. 79.

farklılaşan unsurunu gösterir. Ve böylece o, kaynak veya doğum anlamına geldiği gibi, orijindeki mesafe ve farklılık anlamına da gelir. O, orijindeki çöküş ve soyluluk, soyluluk ve kabalık, soyluluk ve alçaklık anlamındadır. Soylu ve kaba, yüksek ve düşük gerçekten de soykütüksel ve eleştirel ögedir. Farklılaşan unsur, hem değerlerin değerinin bir eleştirisi hem de bir yaratımın pozitif ögesidir. Bu Nietzsche'de eleştirinin neden bir reaksiyon değil de bir aksiyon olarak anlaşıldığının sebebidir. Nietzsche jeneoloji kavramından bilimlerin yeni bir organizasyonu, felsefenin yeni bir organizasyonu ve geleceğin değerlerinin bir belirlenimi anlamında yüksek beklentilere sahiptir.”⁸⁹

Nietzsche'nin jeneolojisi, ahlâkın kendisinin değil herhangi bir ahlâkın evrensellik iddiasının reddedilmesini içerir. Bir evrensel ahlâk, monolitik bir ahlâkî idealin inşasını gerektirecek ve böylece insan tiplerinin ve tarzlarının çoğulluğu en düşük bir ortak paydaya indirgenecektir.⁹⁰ Nietzsche'nin efendi-köle ahlâkı ayrımı, onun insan tipleri ve tarzlarının farklılığına dayalı ahlâkî çoğulculuk fikrinin bir sonucu olarak okunabilir.

Nietzsche'nin felsefesini aktif ve reaktif güçler bağlamında ifade eden Deleuze'e göre reaktif güçler, köle ahlâkına vücut verirken; aktif güçler, soylu (efendi) ahlâkına vücut verir. Aktif güç, farklılığını onaylayan, kendini teyit eden güçtür. Reaktif güç ise, itaat ettiğinde bile aktif gücü sınırlayan, ona sınırlar ve sınırlayıcı kurallar empoze eden ve negatif bir ruh tarafından kontrol edilen güçtür. Aktif güçteki “evet” deyiş, reaktif güçte “hayır”a dönüşür.⁹¹ Nietzsche her soylu ahlâkın evet demekten geçtiğini fakat köle ahlâkının, daha her şeyin başında dışta olana, kendinden olmayana, farklı olana hayır demekten, tepkiden kaynaklandığını belirtir.⁹²

Köle ahlâkı, sahip olduğu reaktif karakterden dolayı kendindeki iyi inancını ortaya koymak için kötü sıfatıyla ötekine (soyluya) ihtiyaç duyar. O, bunu kendi kimliğinin değerini korumak, diğerinin değerini ise düşürmek ihtiyacına binaen yapar.

⁸⁹ Deleuze, a. g. e., s. 2-3.

⁹⁰ Conway, Daniel W., *Nietzsche and The Political*, Routledge, London, 1997, s. 30.

⁹¹ Deleuze, a. g. e., s. 56.

⁹² Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü*, s. 40.

Buna karşılık soylu ahlâkı kendini tanımlamak için ötekini tanımlamak ihtiyacı içerisinde değildir. Soylu, ahlâkı kendine ait niteliklere dayandırır. Onun nezdinde kölelerin kimliği, soylu niteliklere sahip olmak konusundaki eksiklik ve talihsizlikle şekillenir.⁹³ Nietzsche sürüce yapılmış iyi-kötü ayrımı yerine, soylu-kötü ayrımını yerleştirir. Nietzsche bunun Greklerdeki şekline uygun olduğunu, çünkü Greklerde iyi-kötü değil, soylu-soylu olmayan ayrımının söz konusu olduğunu belirtir. Bu ayrımda iyi ve kötünün belirlenmesinde müracaat edilen merci bizatihi insandır. Bu anlamda iyi, soylu insana ve onun eylemlerine; kötü ise, sıradan insana (köle) ve onun eylemlerine eşit olarak düşünülür. Köle ahlâkında ise insan ve eylemleri birbirinden ayrılarak, iyi ile kötünün tanımlanmasında kişiler değil eylemler baz alınır.⁹⁴

Deleuze efendi ve köle ahlâklarının kombinasyonunu yaparken, köle ahlâkının “sen kötüsün, bu yüzden ben iyiyim”, efendi ahlâkının ise “ben iyiyim, bu yüzden sen kötüsün” şeklinde olduğunu ve sonuçta köle ahlâkının düşmanca bir dünyaya ihtiyaç duyduğunu söyler.⁹⁵ Deleuze moral temelli iyi-kötü ayrımının paralojizm olduğunu ifade edip bu bağlamda “yırtıcı kuşlar kötüdür, kuşların en kötüsüdür” örneğini açıklayıcı bulur. Deleuze’e göre yırtıcı kuştaki gücün kendisi, onun etkilerinden ve tezahürlerinden ayrılamaz. Çok az önerme yırtıcı kuşu olduğu şekliyle ele alıp değerlendirmektedir. Genel yaklaşım ise yırtıcı kuşun gücünü ifşa etmeme kabiliyetine sahip olduğu ve bu gücün onun etkilerinden ayrılacağını varsayar. Bu durumda iyiyi, erdem sahibini kuzu temsil ederken, yırtıcı kuş da kötüyü nitelemektedir.⁹⁶ Deleuze reaktif güçlerin aktif güçler üzerindeki zaferinin iki boyutlu olduğunu söyler. Öncelikle herşey reaktif güçler arasında bir yer alır (bu bir yerinden etmedir.) Sonra da reaktif güçler aktif gücü bir kurgu, bir mistifikasyon aracılığıyla eylemlerinden ayırır.⁹⁷ Deleuze aktif ve reaktif güç çerçevesinde yapmış olduğu iyi-kötü ayrımının bir sonucu olarak, aktif güç nezdinde iyinin aktiviteyi, onaylamayı ve eylemden duyulan hoşnutluğu ifade ettiğini, kötünün kötü oluşunun ise bu çerçeve içerisinde talî bir

⁹³ Owen, a. g. e., s. 70.

⁹⁴ Copleston, Nietzsche, Friedrich: *Philosopher of Culture*, London, 1942, s. 92.

⁹⁵ Deleuze, a. g. e., s. 119.

⁹⁶ a. g. e., 123.

⁹⁷ a. g. e., 125.

nitelikte olduğunu ve bunun da onaylamama, eylememe ve eğlenmemeden kaynaklandığını belirtir.⁹⁸

Nietzsche hâkim ahlâk anlayışının köle ahlâkı olduğunu ve jeneolojik soruşturmasının bir sonucu olarak sıkıntının kökenlerinde Hıristiyanların Grekler üzerindeki hâkimiyetinin yattığını düşünür. Zamanının İngiliz psikolojistlerinin iyiyi pragmatist bir perspektifte (toplumsal olarak faydalı ve diğerkam eylemler diye) ele almalarını eleştiren Nietzsche, iyinin köken itibariyle bencil-diğerkam ayırımından hareketle temellendirilemeyeceğini, iyinin en erken dönemlerde soylu, kudretli, yüksek fikirli kavramlarına işaret ettiğini söyler. Bu bağlamda iyi alçak, kıt fikirli ve avamî olan her şeye karşıtlığı içerisinde anlaşılır. Nietzsche'ye göre Hıristiyanlığın zayıfın, ezilmişin, alçakgönüllünün tarafında olması; güce, kudrete ve soyluluğa yönelik hınç duygusundan kaynaklanmaktadır.⁹⁹ Rahiplerin değerleme biçimleriyle aristokrasinin değerleme biçiminin zıtlığından hareketle Nietzsche, insanlık tarihinin son iki bin yılında zaferin, güçsüz ruhlarca kazanıldığını belirtir.¹⁰⁰

Nietzsche her ne çeşit olursa olsun (Hıristiyanlık, Sosyalizm, Diyalektik) hınç ahlâklarını, varoluşa ölüm cezası veren kültürel bir kötümserlik olarak görür ve onları hayat içgüdülerine karşıt olmalarından dolayı “doğa karşıtı” ahlâklar olarak betimler. Hınç, bedeni hor gören bir kültürün parçası olup modern toplumlarda da yaygın bir hastalık olarak varlığını sürdürür.¹⁰¹ Bu bağlamda “Nietzsche hıncı basit dinsel kültürün temeli olarak değil, zihnin bir çileciliği olarak, çileci bir ideal olarak rasyonelliğin ortaya çıkışında temel bir etken olarak”¹⁰² görmektedir.

Ross Pole da efendi ve köle ahlâklarında iyi-kötü ayrımının kaynağını ve efendinin köleye, kölenin ise efendiye bakışını temellendirirken, köle ve efendinin karakterlerinden hareket eder: “Eğer efendinin köleye olan duygusu ‘farklılık pathosu’ idiye, kölenin efendiye olan duygusu ‘hınç’tı (resentiment), eylemekten korkanların

⁹⁸ a. g. e., 119-120.

⁹⁹ MacIntyre, Alasdair, *Etiğin Kısa Tarihi*, (çev. Hakkı Ünler, Solmaz Zelyüt Hünler), Paradigma y., İstanbul 2001, s. 254.

¹⁰⁰ Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü*, s. 39-40.

¹⁰¹ Stauth, G., Turner, B. S, *Nietzsche'nin Dansı*, (çev. Mehmet Küçük), Ark y., Ankara, 1995, s. 77.

¹⁰² a. g. e., s. 233.

besledikleri nefret.”¹⁰³ Köle ahlâkının öznesi-ben-süre giden nefret ve haksızlıkların anısı tarafından yaratılmış olup, buradaki ben soylunun sahip olmadığı bir sürekliliğe ve odak yokluğuna sahiptir. ¹⁰⁴ Pearson’a göre Nietzsche, ahlâktaki köle isyanı ve egemenliğinin gerçekleştirilmesinde, efendiler ve soyluların savunduğu ahlâkçı olmayan iyi-kötü ayrımının yerine, ahlâkçı bir iyi-kötü ayrımının ikame edilmesinin yanısıra, özgür irâde, ruh ve suçluluk nosyonlarının türetilmesinin de önemli bir rol oynadığı kanaatindedir.¹⁰⁵

Nietzsche’ye göre özgür istem, ruh ve suçluluk nosyanları köle ahlâkının varlığını teminat altına almak için türetilmiştir. Özgür istem “din bilimcilerin insanoğlunu kendilerine bağımlı kılmak amacıyla gerçekleştirdikleri marifetlerden biridir. İnsanlar yargılanabilmek, cezalandırılabilmek, suçlanabilmek için özgür olarak düşünülür. Özgür istemle birlikte oluş suçsuzluğundan yoksun bırakılır.”¹⁰⁶ Nietzsche özgür istem, özne ve ruh nosyonlarının tarihin çeşitli dönemlerinde, yaşamlarına düşsel bir özgürlük ve bir tözsellik duygusu kazandırmak amacıyla güçsüz ve ezilmiş insan gurupları tarafından icat edilmiş kurmacalar olduklarını düşünür. Özgür isteme sahip bir öznenin icadı ile güçlü olanlar eylemlerinden sorumlu tutulabilecek ve suçluluk duymaları sağlanabilecektir.¹⁰⁷

Nietzsche’nin jeneolojisi, olduğumuz hâle nasıl geldiğimize ilişkin bir soruşturma sonucunda varılan noktanın nihilizm olduğuna işaret eder. Nihilizm esasında hâkim olan monolitik ahlâk geleneğinin, çileci idealin bir yazgısıdır. Nihilizm hakikat isteminin, metafizik ahlâk düşüncesinin kendine karşı işlemesi ve nihayetinde onu tahrip etmesinin bir sonucudur. Nietzsche, çileci idealin şimdiye kadarki başarısının, idealin kendine atfedilebilecek birtakım nitelikler ve karakteristiklerle izah edilemeyeceğini, alternatif ideallerin ve meydan okumaların eksikliği ile anlaşılabilceğini söyler. Çileci ideal kapalı bir amaç, istem ve yorum sistemi için potansiyel alternatifleri kendi içinde sınıflandırmıştır. Bu nedenle, çileci ideale meydan okumak için öncelikle onun nasıl

¹⁰³ Pole, Rose, *Ahlâk ve Modernlik*, (çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı y., İstanbul 1993, s. 162.

¹⁰⁴ a. g. e., s. 164.

¹⁰⁵ Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s. 165.

¹⁰⁶ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 37

¹⁰⁷ Pearson, a. g. e., s. 36-37

kendi üstesinden geldiğinin ortaya konması, onun hâkim yorumu olan Hıristiyan yorumundaki şüphelerin canlandırılması gerekir.¹⁰⁸ Nietzsche'nin jeneolojisi bu anlamda değerlendirilmelidir ve nihilizmi aşmaya yönelik bir çabanın da ilk adımını oluşturur. İkinci adım ise olduğumuz halin ötesine geçmeyi, kendimizi alt etmeyi gerektirir. Bu durum benliğimizi dönüştürmek amacına yönelik açıklayıcı bir prensibi zorunlu kılar. Söz konusu prensip Nietzsche'nin felsefesinin bir anlamda ontolojik özünü oluşturan "Güç İstemi" doktrindir.

3. Güç İstemi

Güç istemi Nietzsche'nin diğer kavramlarının da nihaî hedefi olan nihilizmin üstesinden gelmeye, dünyadaki insan varlığının kurtarılmasına ve gelecekte de zenginleşmesine yönelik vizyonunun bir sembolüdür.¹⁰⁹ Nietzsche'nin yazılarında güç istemi kavramının aklın (Geist) en geniş anlamıyla (ruhsal bir anlamda) kullanıldığını belirten Martin, Nietzsche'nin güç felsefesinin anlaşılması için onun hakikatin olmadığına yönelik temel öncülünün ve nihilizm problemine yönelik yaklaşımının anlaşılması gerektiğini söyler.¹¹⁰

Nietzsche, Güç İstemi'nin bilgi olarak güç istemi adlı bölümünde, klâsik epistemolojinin temelleri diyebileceğimiz; ego, özne, akıl, mantık, nedensellik, kendinde şey ve görünüm ve benzeri kavramları sıkı bir eleştiriye tâbi tuttuktan sonra, bütün bu kavramların güç isteminin bir tezahürü olduğunu söyler. Örneğin nedensellik bağlamında Nietzsche "içsel tecrübenin temel gerçeği, etki gerçekleştikten sonra nedenin uydurulmasıdır"¹¹¹ der. Nietzsche'ye göre bilgi ile güç arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Bilgi gücün bir aracı olup, gücün yükselmesiyle bilginini yükselmesi arasında pozitif bir orantı mevcuttur.¹¹² "Bilgiye yönelik arzunun ölçütü, bir türdeki büyüyen güç istemi ölçütüne dayanır: Bir tür, realitenin belli bir miktarını, onun efendisi olmak, onu hizmete zorlamak için yakalar."¹¹³ Bu açıdan bakıldığında

¹⁰⁸ Conway, a. g. e. s. 106-107

¹⁰⁹ Martin, a. g. e., s. 144.

¹¹⁰ a. g. e., s. 136.

¹¹¹ Nietzsche, *The Will To Power*, s. 265.

¹¹² a. g. e., s. 266.

¹¹³ a. g. e., s. 267.

Nietzsche, insanı harekete geçiren temel etken olarak güç istemini, bunun da ötesinde o, güç istemini varolan her şeyin özü olarak görmektedir.¹¹⁴ Nietzsche güç istemini, öncelikli olarak insanın psikolojik süreçlerinde ele alır, daha sonra bunu yaşayan varlıklar boyutuna, en sonunda da bütün dünyaya doğru genişletir. Copleston, Nietzsche'nin buradaki kaygısının, bütün birimsel fenomenleri açıklayabilecek tek bir ilkenin ne olabileceğine yönelik bir kaygı olduğunu söyler.¹¹⁵ Bu bağlamda Nietzsche, nedensellik kavramımızın bile insanın sübjektifliği tarafından verilmiş olduğunu düşünmekte ve sübjektifliğimiz içinde işleyen nedensel bağlantıları da güç istemi olarak isimlendirmektedir. Nietzsche daha sonra güç istemini, sübjektif boyuttan, genelde yaşama, özelde de insan yaşamına doğru genişletir. Bu her iki boyut da gücü biriktirmeye yönelik istemi açıkça gösterir niteliktedir. Sonunda Nietzsche, güç istemi kavramını bütün kimyasal etkilenimler alanına soyutlar. Buradan da "Niçin bütün kozmik düzen güç istemi olarak nitelendirilmesin?" sorusunu sorar. Bütün fikirler yorum ve ihtiyaç duyulan şey de ruhsal güç olduğundan dolayı, yorumlarımızın tek kriteri güç haline gelir. Nietzsche'ye göre objektif bir hakikat olmadığından yorumun kuşatıcı ve güçlü olması kaçınılmazdır. Burada da yegâne kriter güç olmak durumundadır.¹¹⁶

Burada dikkat edilmesi gereken husus, Nietzsche'nin güç istemi kavramlaştırmasını tamamı ile pozitif bir anlamda kullanmadığıdır. Güç istemi, bütün her şeyin açıklayıcı ilkesidir, fakat o aynı zamanda hem pozitif hem de negatif bir anlama sahip olarak kullanılmaktadır. Yani "güç istemi, Nietzsche'nin felsefesinde yegâne değerdir ve güce sahip olan kişi veya grup övülmeye değerdir" düşüncesi doğru değildir. Çünkü Nietzsche birçok yerde, daha önce de işaret etmeye çalıştığımız üzere, güce sahip olmasına rağmen köle ahlâkını ve onların sahip oldukları reaktif karakterdeki gücü ciddi bir eleştiriye tâbi tutar. Nietzsche'ye göre övülmeye değer olan; soylu kişiler ve onların sahip oldukları aktif karakterdeki güçtür.¹¹⁷

¹¹⁴ Wesser, Richard, a. g. e., s. 77.

¹¹⁵ Copleston, "Nihilizm ve Materyalizm", *Felsefe Tarihi VII/2*, s. 167.

¹¹⁶ Martin, a. g. e., s. 141.

¹¹⁷ Copleston, *Philosopher of Culture*, s. 82-83.

Nietzsche'nin güç istemi kavramlaştırması, her ne kadar birbirlerine benzer görünseler de, Schopenhauer'in istenç, Darwin'in yaşamı sürdürme istenci ve Hobbes'un güç kavramlaştırmasından mahiyet itibariyle farklılık gösterir.

Nietzsche güç istemi kavramlaştırmasını Schopenhauer'in metafiziğinin kör, akıldışı istencinin karşısına çıkarmıştır. Varoluşun olanca ağırlığını farkedip karşısına almasından ötürü Schopenhauer'i takdir eden Nietzsche, onun, varoluşun özü olarak düşündüğü kör istenç kavramından kaynaklanan pesimizmini benimsemez.¹¹⁸ Bu yüzden Nietzsche, Schopenhauer'in "güç irâdesi" kavramını tersine çevirir. İrâde, Schopenhauer'de bütün kötülüklerin kaynağı ve insanın mutsuzluğunun sebebi iken, Nietzsche güç istemi kavramı ile irâdeyi, insanın kudretinin, yaratıcılığının ve büyüklüğünün temeli anlamında büyük bir dönüşüme tâbi tutar.¹¹⁹ Zaten Nietzsche pesimizmi, aşılması gereken nihilizmin bir formu olarak görmektedir. Nietzsche'ye göre pesimizm, modern dünyanın kullanışsızlığının bir ifadesidir.¹²⁰ Pearson da güç istemi kavramının Schopenhauer'in istem kavramından farklı olduğuna işaretlerle, Schopenhauer'deki istem kavramının bedeninin numenal biçimi, yani varoluşun kendineliği olarak kullanılmasından ötürü bünyesinde metafizik ikircikliği barındırdığını ve özünde bir yoksunluğu ifade ettiğini söyler. Oysa, güç istemi nosyonundaki güç, bir özne (İstem) tarafından, eksik olduğundan dolayı arzulan bir nesneye karşılık gelmeyip, kendine boyun eğdirme anlamında istemenin özünü ifade etmektedir. Nietzsche'ye göre isteme diye bir şey söz konusu olamaz. ancak birşeyi istemeden bahsedebiliriz.¹²¹

Nietzsche'nin kendini anti-Darwinci olarak nitelenmesi de bu perspektifte bir anlam kazanmaktadır. Nietzsche, anti-Darwinciliğini, Darwin düşüncesindeki yaşama mücadelesi yerine güç istemi kavramını, yani güç mücadelesinin yerleştirmek suretiyle ortaya koyar. Nietzsche, yaşama mücadelesini faydacı bir etiği ön gördüğü kanaatinde. Bu açıdan Nietzsche, faydacı bir etiğin kullanımının zayıflığa ve çöküşe

¹¹⁸ Kaufmann, a.g.e., s. 74.

¹¹⁹ Magee, Bryan, *Büyük Filozoflar*, Paradigma y., İstanbul 2000, s. 253-254.

¹²⁰ Nietzsche, *The Will to Power*, s. 23.

¹²¹ Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s. 71-72.

yol açacağını düşünür.¹²² Darwin'in aksine yaşamın genel görünüşünün; zorluk, açlık ve acı değil, daha çok refah ve bolluk olduğuna işaret eder. "Yaşama mücadelesi" süreci Darwin'in ön gördüğünün tersine, güçlü olanın aleyhine işlemektedir. Bunun nedeni, yani zayıf olanın baskın çıkmasının nedeni ise, zayıfların çoğunluğu oluşturmalarıdır. Nietzsche'ye göre Darwin zekâyı atlamıştır. Zayıf olanın zekâsı daha fazladır, çünkü zekânın artması ile ona ihtiyaç duyulması arasında bir paralellik vardır. Nietzsche zekâ konusundaki bu anlayışından dolayı güce sahip olan kişilerin zekâdan vazgeçtikleri kanaatindeydi.¹²³

Nietzsche, klâsik felsefe ve modern bilimin yaşamaya yönelik temel bir yanılsama içerisinde olduklarını söyler. Bu yanılsamaya göre, en düşük organizmadan en yüksek organizmaya kadar canlı olan ne varsa, ondaki baş erdem özünü korumaktır. Canlılardaki her şey, bu özü korumanın bir dışavurumudur, özün korunması içindir. "Nietzsche'nin yeri bir sözü ile, öz korunumu, klâsik düşünüşün dogmasıdır."¹²⁴ Nietzsche'nin felsefesi uyarınca, bir bütün olarak yaşam güç isteminden ibarettir. Yaşayan bir şey bizatihi yaşamasından ötürü, yaşamda kendisine mukavemet eden herşeyle mücadele eder ve onların üstesinden gelmek ister. Fakat bu, kendini koruma içgüdüsünün güç istemiyle aynı şey olduğu anlamına gelmez. Nietzsche'ye göre kendini koruma dahi güç isteminin bir sonucu olmaktadır ve bu yüzden de onun yaşam için bir amaç olması söz konusu olamaz. Güç istemi aynı zamanda sadece insana dair bir prensip de değildir. O, kozmik bir doktrin olarak bütün realitenin karakterini de açıklamaktadır. Güç istemi doktrinine göre, cansız varlık diye bir şey söz konusu olmayıp, herşey bu doktrin uyarınca açıklanmak durumundadır. Bu yönüyle de güç istemi hem materyalist, hem de idealist felsefelerin dışında değerlendirilmek durumundadır.¹²⁵

Bu nedenle güç istemi, Hobbes'un kendi varoluşunu koruma anlamında güç kavramlaştırmasından da farklılık gösterir. Hobbes'de güç, insanın öbür varlıklara karşı kendi varoluşunu koruduğu araçlar kapsamında ele alınır. Bilindiği üzere Hobbes "İnsan

¹²² Copleston, *Philosopher of Culture*, s. 80-81.

¹²³ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 58.

¹²⁴ Uygur, *Güneşle*, s. 296-297.

¹²⁵ Dannhauser, a. g. e., s. 843.

insanın kurdudur.” sözü ile güce öncelikli olarak olumsuz bir anlam atfetmektedir. Bu yüzden Hobbes, insanların birlikte huzur içerisinde yaşamalarının garantörü olarak, insanların bütün yetkilerini devrettikleri “devlet” fikrini ön plana çıkarır. Bütün gücü elinde bulundurmasından ötürü devlet, Hobbes’a göre, insanların kendi hallerine bırakılmaları durumunda ortaya çıkabilecek zararların önüne geçebilecektir. Bu nedenle Hobbes’un güç kavramlaştırmasını nihaî olarak faydacı bir yaklaşımla, bir sonuç elde etmek amacıyla ele aldığını söylemek mümkündür. Oysa, Nietzsche’nin güç istemi kavramlaştırması faydacı bir etiği öngörmez. Güç her şeyden önce, önemli olan şeyin ulaşılacak bir hal değil, kuvvet harcanması olduğu bir süreci ve etkinliği ifade eder. Bu anlamda kendini koruma, güç isteminin yalnızca dolaylı bir sonucudur. Yaşamın yasası ise kendini koruma değil, kendini alt etmedir.¹²⁶ İki düşünürün güç kavramı kavramlaştırması arasındaki fark, en iyi şekilde Nietzsche’nin aktif-reaktif güç ayrımı ile anlaşılabilir. Kendini koruma anlamında güç, reaktif olup, bir zayıflık pozisyonunda deneyimlenir. Birinin kendini koruma isteği hastalıklı bir durumun semptomudur. Güç verili bir beden ötesinde, dışındaki nesnelere, bedenin eksikliğine referansla tanımlanır. Aktif güç kavramlaştırması ise, muktedir, mevcut bir bedenin aktivitesine referansla tanımlanır. Aktif beden, onda eksik olan şeylerle değil, yapma yeterliliği ile sunulur.¹²⁷

Nietzsche’nin güç istemi doktrini ile ilgili olarak tartışılmaya değer bir diğer husus da güç isteminin metafizik bir kavramlaştırma olup olmadığı hususudur.

Heidegger’e göre Nietzsche güç istemi doktrini ile Batı düşünce geleneğinin geniş dairesi içerisinde ilerlemektedir. Heidegger, güç isteminin antik dönemden beri sorulagelen “varlıkların temel karakteri olarak varlık nedir?” sorusuna bir cevap teşkil ettiği kanaatindedir. Bu yüzden de güç istemi, bütün varlığın nihaî olarak güç isteminden ibaret olduğunu söyleyen Nietzsche’nin en yüksek felsefi çalışmalarının başlığı haline gelmektedir. Heidegger, Nietzsche’nin güç istemi doktrinini metafizik gelenek içinde gördüğündendir ki, onunla yüzleşmenin bir bütün olarak Batı metafizik

¹²⁶ Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s. 73.

¹²⁷ Patton, a. g. e., s. 153.

geleneği ile yüzleşmek anlamına geleceğini ifade eder.¹²⁸ Bu sebeple Heidegger, Nietzsche 'de bütün herşeyin ontolojik özü anlamında gördüğü güç istemini, metafizik olarak nitelenmekte ve bir metafizik gelenek olan Batı projesini sona erdirmeye ve Nietzsche'nin düşüncesini tamamlamaya çalışmaktadır.¹²⁹

Heidegger, Nietzsche 'yi ontoloji ve metafizik bağlamında okurken, Derrida ise Nietzsche okumasında, onu bir sınıflandırma veya bir yerde konumlandırma anlamında bir okumaya tâbi tutmaz. Bu yüzden Derrida “son metafizikçi” veya “son felsefeci” gibi kavramlaştırmaların absürd olduğu fikrindedir.¹³⁰ Derrida, Heidegger'in Nietzsche'yi metafizikçi olarak yorumlamasını, Nietzsche'deki aktif unutmaya kavramını yanlış bir yorumlama ile pasif bir unutmaya şeklinde anlamasına bağlamaktadır. Derrida'ya göre varlığın unutulması kavramı Heidegger'de pasif bir unutmaya tekabül etmektedir ve buradaki unutmaya, varlığın gizlenmesi anlamındadır. Oysa Nietzsche'deki aktif unutmaya kavramı, Derrida'ya göre, Nietzsche'nin Batı metafiziğinin varlık kavramından özgür kalma isteğine işaret eder.¹³¹

Terry Eagleton da Nietzsche'nin güç istemi kavramını yorumlarken, onun metafizikçi olmadığı kanaatini ortaya koyar. Nietzsche'nin güç istemi, Hegel'in özü gibi dünyanın gerisinde yatan bir temel olarak görülemez. Nietzsche, fenomenlerin gerisinde mutlak anlamda hiçbir şeyin olmayacağını ifade etmekle metafizikçi olmadığını teyit etmektedir. Bu bağlamda güç istemi, dünyanın büründüğü tek temel, tümel formdur:

Güç istemi her şeyin, savaştan çok çeşitlilikleri içerisinde dinamik, kendini zenginleştirmesini, bunların yayıldığı, çarpıştığı, mücadeleye girdiği ve temellük ettiği oynak güç-meydanını amaçlar, bu yüzden güç istemi hiç de bir varlık türü değildir.¹³²

Nietzsche'yi metafizik gelenek dışında gören diğer bir kişi de Kaufmann'dır. Kaufmann'a göre Nietzsche, iki dünya öğretisini çeşitli eserlerinde radikal bir şekilde

¹²⁸ Heidegger, Nietzsche I, “The Will to Power as Art”, (Translated by Dawid Farrell Krell), Harper and Row Publishers Inc, San Francisco 1991, s. 4.

¹²⁹ Behler, a. g. e., s. 23.

¹³⁰ a. g. e., s. 3.

¹³¹ a. g. e., s. 51.

¹³² Eagleton, Terry, Estetiğin İdeolojisi, (çev. Hakkı Ünler), Özne y., İstanbul 1998, s. 256.

reddetmektedir. Bu perspektifte olmak üzere Kaufmann Nietzsche'nin, gerek **Şen Bilim**'de, gerekse jeneoloji çalışmalarında kendisini tanrısız ve karşı metafizikçi olarak nitelendirdiğini söyleyerek Nietzsche'yi, metafizik geleneğin dışında konumlandırır.¹³³ Nietzsche özellikle **İyinin ve Kötünün Ötesinde** adlı kitabı ile, tam anlamıyla düalist Batı metafizik geleneğinden kopmaktadır . Nietzsche güç istemi kavramını ise, bir metafizik tesis etmek için değil, psikolojik bir önkabul olarak kullanmıştır. Aynı şekilde Kaufmann, güç isteminin; psikoloji, biyoloji, fizik ve metafizik olmak üzere dört boyutunun olduğunu, bunlardan ilkinin birincil ve karşılaştırılamayacak denli önemli, sonuncusunun ise, Nietzsche'nin Schopenhauer'e gençlik ilgisinden marjinal bir kalıntı olduğunu söyler.¹³⁴

Nietzsche'nin güç istemi kavramlaştırması ile ilgili bütün bu farklı yaklaşımlar, gerek Nietzsche'nin felsefesinden ve yazılarının karakterinden (Nietzsche, şiirsel bir dil kullanmakta ve bir çok düşüncesini de aforizmler halinde sunmaktadır.), gerekse de yorumcuların, ya Nietzsche felsefesini belli ekollerle ilişkilendirmelerinden, ya da kendi felsefeleri doğrultusunda bir değerlendirme yapmalarından kaynaklanmaktadır. Fakat şurası muhakkak ki Nietzsche'nin güç istemi doktrinini, Batı metafizik geleneğinin ve Hıristiyan ahlâk düşüncesinin sebep olduğu nihilizmi aşmak ve kendinin ötesine geçen (kendi kendini alt eden), değerleri yeniden değerlendiren üstün insanı yaratmak doğrultusunda ortaya koymuştur. Bu bağlamda "Tanrı'nın ölümü", insanın yaratıcılığının keşfedilmesi anlamına gelir. Hiçbir şey doğru değildir ve her şey mümkündür. İşte tam da bu noktada Nietzsche, insanın böyle bir dünyadaki durumunu ve insanı açıklamak için felsefi bir doktrine ihtiyaç duyar. Bu doktrin insanı açıklama teşebbüsünde herhangi bir teleolojik prensibe başvurmaksızın, insanın nasıl insan olduğunu ele almanın yanı sıra, oluşun öneminin bilgisi ile de uyum içerisinde olmak durumundadır. Nietzsche söz konusu doktrini güç istemi doktrini olarak isimlendirir. Bütün realitenin en basit karakteristiği olan güç istemi, aynı zamanda her şeyin

¹³³ Kaufmann, a.g.e., s. 75-76.

¹³⁴ a. g. e., s. 77-78.

üstesinden gelme ve her şeyi yönetme anlamında filozofların bilme isteğini de ihata eder.¹³⁵

Nietzsche'nin güç istemi ile ilgili olarak asıl vurgulanması gereken husus, güç istemi ile kendini altetme arasındaki ilişkidir. Hatta bu yaklaşımdan hareketle Kaufmann, güç istemi doktrininin kendini altetme ile sıkı irtibatından dolayı, yaşam istemi ve haz ilkesi ile karşıtlık ilişkisi içinde olduğunu söyler.¹³⁶ Martin de Nietzsche'nin felsefesinde güce duyulan ihtiyacı varoluşla ilgili olarak bir dönüşümün gerekliliği ile ilişkilendirip, şu hususlara dikkat çeker:

1- Güce, bütün varoluşu (acı, kader ve ölüm) onaylamak için ihtiyaç duyulur.

2- Güce fenomenal olanın, belirli bir anlamda yorumlanmaksızın, bütünlüğünü onarmak için ihtiyaç duyulur. Bu da yorumlarımızın parçalanmış mitler veya hakikî yanılsamalar olduğu anlamına gelir.

3- Güce, değer için metafizik bir zeminin veya hakikatin olmadığı korkunç gerçek karşısında, insan yaşamı için bir değer yaratmak zorunluluğundan dolayı ihtiyaç duyulur.

4- Böylece sonucusu ancak kendimizi dönüştürmek suretiyle sağlanabildiğinden, güce, kendini dönüştürmeyi sağlamak için ihtiyaç duyulur.

5- Ve nihayet güç, hakikatsizliğinin saçmalığına rağmen değer ve anlam yaratabilen dönüşmüş varlık olduğundan dolayı, üstün insanın dönüşümünün bir sonucudur.¹³⁷

Bu bağlamda güç istemi bir amaca göre gerçekliği şekillendirmeye matuf girişim olarak metafizik bir doktrin olduğu kadar, yaratıcı transformasyonun amacına göre hakikati tanımlamak için varoluşsal çağrı teşebbüslerini de ifade eder. Martin güç istemini, varoluşla ilişkimizin bir dönüşümü sayesinde nihilizmin üstesinden geldiğimiz, Nietzsche'nin Dionysian hakikat dediği hakikatle ilişkili görerek, güç

¹³⁵ Dannhauser, a. g. e., s. 842-843.

¹³⁶ Kaufmann, a. g. e., s. 81-82.

isteminin metafizik bir doktrin olmaktan çok Dionysian ve varoluşsal boyutuna dikkat çeker.¹³⁸

Nietzsche, gücü hiçbir zaman öncelikli olarak politik ve askerî güçle özdeşleştirmemiştir. Çileci idealin özü de güç istemi içerisinde görülmekle birlikte Nietzsche, başkaları üzerinde üstünlük sağlamaya yönelik gücü zayıflığın bir anlatımı olarak görmektedir.¹³⁹ Nietzsche'nin "güç istemi ideal ifadesini, ben sevgisinin sınırlarını aşan, fakat bununla birlikte kendini olumlayan kişilik tipinde"¹⁴⁰ bulmaktadır. Bu yüzden Nietzsche güç istemini, psikolojide daha detaylı bir şekilde işlemekte ve insan fiillerini motive eden çok çeşitli dürtülerin hepsini güç istemi temel dürtüsünün temel varyantları olarak görmektedir.¹⁴¹ Güç istemi sayesinde, yaşamın bütünlüğü ve tikelliği onaylanır, tüm güçler aktif hâle gelir.

4. Üstün İnsan, Amor Fati ve Ebedî Dönüş

Benliğin dönüştürülmesini mümkün kılma anlamında güç kavramlaştırması, Nietzsche'nin nihilizmi aşmaya yönelik felsefi çabası açısından merkezî bir öneme sahiptir. Öte yandan nihilizmi aşma ve bu anlamda benliğin dönüştürülmesi düşüncesi, Nietzsche'nin etiğinin de olabirlik koşuludur. Bu çalışmada Nietzsche'nin etik düşüncesi, onun nihilizmi aşmaya yönelik felsefi çabasının bir sonucu olarak ele alınacak ve etik refleksiyonun genel çerçevesi içinde güç istemi, üstün insan, **amor fati** ve ebedî dönüş kavramlarının birbirleriyle ilişkileri bağlamında ortaya konulmaya çalışılacaktır.

David Owen, etik refleksiyonun dört temel unsuru içerdiğini belirtir: "İnsanî varlıkların ontolojik bir özü, etik düzen, asketik pratikler seti ve bir telos." Owen'a göre, Nietzsche'nin etiğinin ontolojik özü; güç istemi, etik düzeni; ebedî dönüş düşüncesi, asketik prensipler kümesi; kendinin üstesinden gelme (Kendi karakteri üzerindeki

¹³⁷ Martin, a. g. e., s. 139.

¹³⁸ a. g. e., s. 143.

¹³⁹ Kaufmann, a. g. e., s. 88-90.

¹⁴⁰ MacIntyre, Etik'in Kısa Tarihi, s. 255.

¹⁴¹ Jones, W.T., A History of Western Philosophy IV (Kant and the Nineteenth Century), Harcourt Brace Jovanovich, Inc., New York 1975, s. 249.

herhangi bir artistik çalışma biçimi, benliğin öyküsel birliği, ebedî dönüş düzeni ile uyum ve etik erdemlerin periyodik gelişimi), telos ise üstün insan ve **amor fati**dir.¹⁴²

Üstün insan ve **amor fati** kavramlarının, değerlerin değersiz hâle geldiği nihilizm çağında insanın önünde duran yeni idealler olduklarını söyleyebiliriz. Fakat burada öncelikle açıklığa kavuşturulması gereken şey; bu ideallerin, Batı metafizik düşünce geleneği içerisinde karşılaştığımız ve kökenleri Platon'a kadar geri giden ideal mantığı ile süreklilik düşüncesinin olup olmadığı hususudur. Örneğin, Pearson'a göre üstün insan kavramlaştırması, Hıristiyan ahlâkının dünya görüşünün, otoritesini ve üstünlüğünü yitirmesinin ardından, insanın bundan sonraki disiplin ve gelişimi sorununa ilişkin Nietzsche'nin takıntısını yansıtır. Pearson'a göre, nihilizm bağlamına denk düşen üstün insan ideali ile Nietzsche, tüm putlara saldırmasına rağmen idealin mantığı içinde tuzağa düşer; çünkü üstün insan gelecek için bir umut aşılama ve şimdiyi hor görme duygusunun alt edilmesi fonksiyonunu icra eder.¹⁴³

Buna karşın Daniel W. Conway'e göre Nietzsche'nin üstün insan kavramlaştırması, bir bütün olarak insanlıktan bağımsız olmayıp, onunla ilişki içerisinde. Üstün insan soyut ve aşkın bir şey olmaktan ziyâde, insanî mükemmelliği cisimleştiren bir kavramdır. Üstün insan, insanî mükemmelliğin sınırlarında ilerleyen herhangi bir insanî varlığa işaret ettiği için, başka bir ahlâkî ideal değil, somut ve ampirik bir tipe ve tarza işaret eder. Conway'e göre Nietzsche için üstün insan, tamamıyla etik bir kavramdır ve ancak zuhur etmiş en yüksek insanî tiplerin ampirik çalışması dolayısıyla ele geçirilebilir. Bu anlamda üstün insan kavramı hiçbir şekilde soyut bir teori sunmaz.¹⁴⁴

Heidegger de, Nietzsche'deki anlamıyla üstün insanın, bir mucize harikası ya da masal kahramanı olmayıp, varoluşu ve varlıkla ilişkisi Platonculuğun şu ya da bu biçimiyle belirlenmiş olan "önceki insanın" ötesine geçen insana işaret ettiğini belirterek, üstün insan kavramını Platoncu ideal mantığının dışında değerlendirir.¹⁴⁵

¹⁴² Owen, a. g. e., s. 112.

¹⁴³ Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s. 140.

¹⁴⁴ Conway, a. g. e., s. 20-23.

¹⁴⁵ Heidegger, "Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi", a.g.e., s. 140.

Nietzsche'nin, üstün insanı, ideal-gerçeklik dikotomisi bağlamında değil, tam tersine, gerçeklikle ilişkisi ve gerçeklikle barışık olması bağlamında kavradığı Nietzsche'nin kendisinden de çıkarsanabilir :

Ruhumuz büyüklüğe öylesine yabancı ki, üstün insan korkunç gelirdi size iyiliği içinde. . . Zerdüşt'ün ne yapmak istediğini kavramak için, başka yerden değil, buradan başlamalıdır işe: Onun tasarladığı türden insan, gerçeği olduğu gibi tasarlar: Buna yetecek güçtedir, ona yabancılaşmamıştır, ondan kopmamıştır; onun ta kendisidir, en korkunç, en sorunsal yanını da içinde taşır, - ve ancak böylelikle büyük olabilir insan . . .¹⁴⁶

Üstün insanın bir ideal olma vasfı, gerçeklikle barışık olmasına rağmen, aynı zamanda ona teslim olmama veya onu aşmaya (yaratmaya) yönelik bir vurguyu içeriyor olmasından kaynaklanmaktadır. Bu vurgu en iyi şekilde üstün insanın, ötesine geçmesi gereken son insanla olan karşıtlığı ile anlaşılabilir.

Heidegger'e göre "son insan" üstesinden gelinememiş nihilizmin bir sonucudur.¹⁴⁷ Son insan asketik ideale karşıt bir ideali temsil eder. Hoşnutluğu maksimize etmek ve acıyı minimize etmek biricik amacıdır. Bu amaç kendini "eşit haklar" şeması içinde ortaya koyar. Nihilizm ile birlikte temelci bir zemin ortadan kalktığı için "iyiler" ile ilgili kişisel tercihler önemli hâle gelir. Bu anlamda son insan, sürü vizyonunun gerçekleşmesidir. Üstün insanın "gerçeklik"e (Hali hazırda olan) teslim olmamak anlamında bir ideali sunmasına karşın son insan, arzularını takip etmek ve acı çekmekten kurtulmak anlamında konformisttir.¹⁴⁸ Her ne kadar asketizme karşıt bir şekilde kendini sunsa da Nietzsche'ye göre son insan, anti erotik asketizmin koruyuculuğu altında geliştirilen (Her hangi bir ruhsal disiplin olmaksızın) arzuların rasyonel hesap edilmesiyle ilişkisi nedeniyle, Hristiyan ve metafizik düşünce geleneği ile ilişkisini korur.¹⁴⁹ Kendini alt etmeye yönelik arzunun karşıtı olan kendini koruma arzusu son insanın arzusudur.¹⁵⁰ "Tanrı'nın ölümü" ile karşı karşıya kalınan boşlukta kendini koruma arzusu, son insan için motive edici (veya teselli edici) yegâne arzudur.

¹⁴⁶ Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 147.

¹⁴⁷ Heidegger, *a. g. e.*, s. 140.

¹⁴⁸ Owen, *a. g. e.*, s. 122.

¹⁴⁹ *a. g. e.*, s. 123.

¹⁵⁰ Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s. 138.

Nietzsche'ye göre bundan böyle kendinden nefret edemeyeceğinden dolayı son insan, "en bayağı" insandır. O ne yönetmeyi, ne yönetilmeyi, ne zenginliği, ne fakirliği, fakat herkesin kendisiyle eşit olmasını ister.¹⁵¹

Eşitlik ideali bir anlamda insanlığın aynulaşmasına, Nietzsche'nin ifadesiyle, bir sürü haline gelmesine yol açacağı için, Nietzsche'nin etiğini anlayabilmek açısından son derece önemli olan "mesafe pathosu"nun ortadan kaldırılmasını içerir. Üstün insanla son insan arasındaki karşıtlık ilişkisi, kendini alt etme arzusu için gerekli olan mesafe pathosuna işaret etmek açısından önemli bir yere sahiptir. Mesafe pathosu Nietzsche'de, her güçlü çağın (sağlıklı çağın) temel bir özelliği olarak sunulur:

Bizim erdemlerimiz, zayıflığımız tarafından koşullanmış ve istenmiştir... Eşitlik, kendini eşit haklar kuramında yalnızca ifade eden belirli olgusal benzerlik, temelde bir çöküştür: İnsan ile insan, sınıf ile sınıf arasındaki uçurum, tiplerin çokluğu, kendi olma ve ayağa kalkma istenci- benim uzaklığın pathosu dediğim şey, her güçlü çağın karakteristiğidir.¹⁵²

Mesafe pathosu, bir anlamda hali hazırdaki halimizi alt etmemiz ve onun ötesine geçmemizin gerekliliğine, olduğumuz hal ile kendimizi alt ettiğimiz hal arasındaki mesafeyi algılamamızı sağlayarak işaret eder. Nietzsche'ye göre kendini alt etme, özü ters yüz etmeyi gerektirir. Bu, acılı ve saldırıya açık bir süreçtir. Çünkü iyinin ve kötünün ötesinde bir değerlendirme noktasına sahip olmamızı gerektirir. Kendini alt etme projesi kişiye, kendisine kalan yabancılaşmış "kötü" ve "suç" nosyonlarını, kusurları erdemlere, ızdırapları avantajlara dönüştürerek yeniden değerlemeyi yükümler. Burada dikkat edilmesi gereken husus, bu yeniden değerlemenin, yani reddedilen itkilerin ve etkilerin yeniden dile getirilmesinin, onların özün ekonomisi içerisindeki orijinal yerlerine konması anlamına gelmediğidir. Söz konusu olan, özün kendisinin dönüştürülmesidir. Bu anlamda kendini alt etme, ne kayıp bir masumiyete dönüş, ne de doğaya dönük müeyyidelerin restore edilmesidir (romantiklerde söz konusu olan otantik olana dönüş nosyonu nedeniyle, Nietzsche hatalı bir biçimde

¹⁵¹ Dannhauser, a. g. e., s. 842.

¹⁵² Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 72.

Rousseau ile yaklaştırılmıştır). Kendini alt etme, orijinal, otantik bir doğanın restore edilmesi değil, ikincil, yeni bir doğanın üretilmesidir.¹⁵³

Kendini alt etme Nietzsche'nin felsefesinde, nihilizmin alt edilmesinin yani değerleri yeniden değerlendirecek olan üstün insana ulaşılmasının bir ön koşuludur. Deleuze'e göre bu anlamda üstün insan, düşünmenin yeni bir şekline, kutsal olandan farklılığa işaret eder. Değerlemenin yeni şekli ise ne değerlerin bir değişimi, ne soyut bir ikame, ne de diyalektik bir ters yüz etmedir. Bu yeni değerlendirme biçimi, değerlerin kendisinden çıkarıldığı ögede bir ters yüz etme ve değiştirme anlamına gelir. Bu anlamda üstün insan ve yeniden değerlendirme Deleuze'e göre, Nietzsche'nin pozitif amacının iki yönünü oluşturur.¹⁵⁴

Değerleri yeniden değerlendirecek olan üstün insan nosyonu, iyinin ve kötünün ötesinde, yani; ahlâkın ötesinde telakki edilebilir. Nietzsche üstün insandan, ahlâkı kendisinin altında hisseden insan olarak söz eder. Nietzsche'ye göre üstün insan, salt ahlâkî öğütler veren insanla kıyaslandığında ahlâksız değildir, fakat ahlâkın dışında durur. Hayatı ve gücü ehlileşiren bir ahlâk ancak bir hastalık semptomu ve hasta etiğidir.¹⁵⁵ Oysa üstün insan, hakikat ve inanç olmaksızın yaşamayı bildiğinden dolayı sağlıklı insanın bir prototipidir.¹⁵⁶ Üstün insan kendisine, tutkularına, güçlerine ve zayıflıklarına hâkim olan insandır. O, varlığın tabiatını seyrettiğinde iğrenir, bu nedenle insandır fakat pek insanca değildir. Çünkü o tiksintilerinin üstesinden gelecek kadar güçlü ve pesimizmden tasdiğe geçebilen nadir insanlardandır.¹⁵⁷

İnsanın kendisinin efendisi olması anlamında Nietzsche'nin mükemmeliçiliği, insanın borçlarının ortadan kaldırılması, onlardan feragat edilmesi anlamına gelmez. Egemen birey olarak insan, kendi borçlarının ödenmesi ve tanımlanması konusunda tam bir sorumluluğa sahiptir. Tıpkı Kantçı anlamda otonominin, kendi ahlâk yasamızdan değil, ahlâkî yasanın zorlamasından özgür olmak anlamına gelmesi gibi, Nietzscheci egemenlik de, borçlardan kurtulmaya değil, borçların baskısından kurtulmaya işaret

¹⁵³ Conway, a. g. e., s. 69.

¹⁵⁴ Deleuze, a. g. e., s. 163.

¹⁵⁵ Wisser, a. g. e., s. 82.

¹⁵⁶ Heller, a. g. e., s. 13.

eder. Egemen bireyler borçludurlar ama yalnızca kendilerine karşı. Onlar kendi borçlarının teminatı oldukları için aynı zamanda alacaklıdırlar da. Doğal hayvandan insanî hayvana geçiş süreci, insanlık ancak egemen bireyleri ortaya çıkardığı zaman tamamlanabilecektir.¹⁵⁸

Conway'e göre, Nietzsche'de üstün insana ulaşmak yönünde, kendini alt etmenin iki modeli bir arada ele alınmalıdır. İlk model kendini alt etmeyi istemin muazzam eylemine havale eden irâdeci modeldir. Bu güçlü irâdeci model Nietzsche'de, otantik bir benlik ve keşfedilmesi gereken bir doğruyu varsayan, kendini keşfetmenin ve kendini bilmenin Sokratik aydınlanmacı ideallerinin alaya alınması ile de sunulmuştur. Ampirik benin yetersiz, uygunsuz olduğuna ilişkin bir belirlemenin, ideal olana yönelik zımnî bir eğilimi içermesi, irâdeciliğin aşırı versiyonunun; yaratıcılığımızın ve kapasitemizin sınırlarını anlamadaki başarısızlığı gibi nedenlerden dolayı irâdeci model, Nietzsche'nin mükemmeliğini anlamada tek başına yetersizdir. Bu nedenle Nietzsche'de kendini alt etmenin bilişsel bir modelini de görürüz. Bu model kendini keşfetme programının onaylanmasına dayanır. Burada kendini alt etmenin görevi, içinde kişinin kendisinin estetik rehabilitasyona direncini sağlayacağı kadere yönelik sağlıklı bir minnettarlığı sağlamak olacaktır. Nietzsche bu "kendini keşfetme" projesinin önemini vurgulamak için 'Amor Fati'yi insanî varlığın büyüklüğü için bir formül olarak sunar.¹⁵⁹ Bu noktada 'Amor Fati'yi, hem Nietzscheci etiğin bir başka ideali, hem de üstün insanın tabiatının bir parçası olarak değerlendirebiliriz.

Amor Fati, üstün insanın tabiatına işaret eder. Üstün insan dünyanın kaderini hakikî bir şekilde onaylayan ve taşan maksimal güç hissinin kabulünü deneyimleyen bir varlıktır.¹⁶⁰ Nietzsche'de Amor Fati zorunluluğun bir sevgisi ve insanın büyüklüğünün bir işareti olarak sunulur :

¹⁵⁷ Jones, a. g. e., s. 256.

¹⁵⁸ Conway, a. g. e., s. 19.

¹⁵⁹ a. g. e., s. 71-72.

¹⁶⁰ Owen, a. g. e., s. 110.

Bir insanın büyüklüğünü belli eden bence Amor Fati'dir; insanın hiçbir şeyi geçmiştir. Sorumluluğa yalnızca katlanmak, hele onu gizlemek yetmez-her türlü ülkücülük zorunluluğa karşı bir aldatmacadır-, iş onu sevmekte...¹⁶¹

Amor Fati, Nietzsche'nin varoluşun yazgısal karakterine yönelik vurgusu nedeniyle yaşam sevgisi (Kader Sevgisi) olarak sunulur . Fakat buradaki yazgı, özgürlüğün ilga edilmesi anlamında felsefi bir iddianın ürünü olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü özgürlük-belirlenim antinomisi, ancak Nietzsche'nin reddettiği metafiziksel bir pozisyon içinde mümkün olabilir. Burada yazgı, kişinin olduğu hâle gelmesi fikrinin bir ifadesi olarak ele alınmalıdır.¹⁶² Yazgının bu tarz kavranışı, daha önce de işaret edilen, Nietzsche'nin benliği eylemlerle birlikte ele alan oluş felsefesinin bir sonucu olarak düşünülebilir. Eylemler ve refleksiyonlar karakterin ifadeleridirler. Bu anlamda eylemler benliğin öyküsel tarihini oluştururlar. Fakat bu noktada eylemlerin yalnız başına olmadıkları, benin diğer benlerle girmiş olduğu ilişkiler bağlamında, öznel arası ilişkilerin diyalojik bağlamı içerisinde gerçekleştiği göz önünde bulundurulmalıdır. Kişinin parçası olduğu kader, kültürdür. Kültür insanlığın bir parçası, insanlık ise dünyanın kaderinin bir parçasıdır. Başka bir ifade ile, kişinin öyküsü kültürünün öyküsü, kültürünün öyküsü insanlığın öyküsü, insanlığın öyküsü ise dünyanın öyküsünün bir parçasıdır. Bu anlamda Nietzsche'nin kader sevgisine ilişkin söyledikleri, kişinin kendi kaderinin bir sevgisi olarak sınırlandırılmaz. Bu aynı zamanda kültürün, insanlığın ve dünyanın kaderine yönelik bir sevgiyi de içerir. Bu durumda **Amor Fati**, güç hissimizin maksimal olabilirliğini sunar. Güç hissindeki artış olarak sınırlanan mutluluk kavramlaştırması bağlamında kaderin bütününe yönelik bir sevgi, bütün dirençlerin üstesinden gelmek olarak kendini sunar.¹⁶³

Amor Fati, yani kader sevgisi, yaşamın evetlenmesi (olumlanması) anlamına gelir ve Nietzsche'yi, kökenlerini Platon'a kadar geri götürebileceğimiz, metafizik düşünce geleneği ve bu geleneğin bir sonucu olarak varılan nihilizm çağının kötümser filozofu olan Schopenhauer'dan ayırır. Platon, Hristiyanlık ve Schopenhauer'da bu

¹⁶¹ Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 55.

¹⁶² Owen, a. g. e., s. 109.

dünya yadsınmakta iken, Nietzsche güç istemi kavramlaştırması ile karşıt bir yol belirler. Dünyanın yadsınmasına karşı Nietzsche, hiçbir koşul olmaksızın evet demenin, acıya bile evet demenin önemini vurgular. Nietzsche'ye göre olgusalığa evet demek güçlülerin, korkaklık ve olgusalıktan kaçış ise zayıfların işidir.¹⁶⁴ Richard Wisser'e göre Nietzsche, dünyanın temelinde irâdenin yattığı düşüncesini Schopenhauer'dan almasına karşın, onun kötümserliğini paylaşmaz; tersine yaşamın özünü acının oluşturduğu düşüncesinden hareketle, yaşamın yeniden evetlenmesine ulaşır. Nietzsche, Schopenhaur gibi dünyaya duyulan tiksintiden ötürü "nirvana"ya, hiçliğe felsefi bir kaçışı değil, hiçliğin içinden geçerek nitelikçe daha üstün, daha yüksek bir basamağa geçişin yolunu gösterir.¹⁶⁵

Yaşama evet demek, bir anlamda, yaşamın trajik oluşunun kabul edilmesi demektir. Bu ise yaşamın, nihaî amaçlardan ve ahlâkî ereklerden yoksun olduğunun kabul edilmesi anlamına gelir. Metafizik düşüncenin ahlâkî idealler dolayımı ile; güçsüzlük ve hınç tutumuyla yargıladığı yaşam, Nietzsche için iyinin ve kötünün ötesinde bir masumiyete sahiptir. Yaşamın, oluşun masumiyeti düşüncesi, Nietzsche'nin "Ebedî Dönüş" kavramlaştırması ile birlikte anlamını bulur. Hayata evet demek, varlık çemberinin sonu gelmez dönüşünü kavramak ve istemek demektir.¹⁶⁶ Öte yandan ebedî dönüş düşüncesi; değerleri yeniden değerlendirme, kendimize yönelik bir değerlendirme, kendimizi tanıma ve kendimizin üstesinden gelme imkânlarını sunan bir etik düzen olma niteliği ile de Nietzsche'nin felsefesinde önemli bir yere sahiptir.

Ebedî dönüş düşüncesi, zamanın akıp gitmekte olan sonsuz hareketinin varoluşsal deneyimine işaret eder. Bu anlamda zaman yalnızca geçmiş ve geleceğin çizgiselliği bağlamında deneyimlenmez. Zamanın boyutları, temelde birbiriyle bağlantılı olarak ve anın dramatik gerçekleşmesi bağlamında yaşanır. Ebedî dönüş deneyimiyle yaşamın trajik özelliğinden kurtulmaya çalışmaktan vazgeçip, yaşamı onaylamayı öğreniriz.¹⁶⁷

¹⁶³ a. g. e., s. 109-110.

¹⁶⁴ Kaufmann, a.g.e., s. 95.

¹⁶⁵ Wisser, a. g. e., s. 80-81.

¹⁶⁶ Kuçuradi, a. g. e., s. 70-71.

¹⁶⁷ Pearson, Kusursuz Nihilist, s. 145.

Böylece ebedî dönüş düşüncesi Nietzsche’de “erişilebilecek en yüksek olumlama ilkesi” olarak karşımıza çıkar.¹⁶⁸

Ebedî dönüş düşüncesi Nietzsche’de hem kozmolojik ve fiziksel bir doktrin olarak, hem de benliğin dönüştürülmesi anlamında etik bir düzen olarak bir işleve sahiptir.

Kozmolojik bir doktrin olarak ebedî dönüş; geçmiş zamanın sonsuzluğuna işaret eder ve Nietzsche’de, evrenin bir denge durumuna sahip olduğu, oluşun nihâî bir durumunun, bir ereğinin olduğuna ilişkin düşüncelerin bir eleştirisi olarak sunulur.¹⁶⁹ Bu anlamda ebedî dönüş, sürekli bir oluşa işaret eder ve Nietzsche’yi, oluşun yadsındığı, yaşamın suç nosyonu ile dışlandığı varlık felsefesinden, dolayısıyla da metafizik düşünce geleneğinden ayırmamıza imkân verir. Ebedî dönüş pasif nihilizmin hem sonucu hem de bir sınavdan geçirilmesidir. Ebedî dönüş perspektifinden bakıldığında, tümel olan tek şey tikel olandır ve ebedî olan geçici ve zamansal olanla özdeşir.¹⁷⁰

Ebedî dönüş kavramlaştırması, hiçbir şekilde her şeyin aynen tekrar etmesi şeklinde bir düşünceye gönderme yapan, kapalı bir döngüye indirgenemez. Ebedî dönüş ile vurgulanması gereken, aynı şeylerin yinelenmesi olamaz. Vurgu, insanın ebedî dönüş sürecinde yapıp ettiklerinin olumsal ve ilişkisel olduğudur. Ebedî dönüş bu anlamda, tüm yapıp etmelerimizin iyinin ve kötünün ötesinde onaylanmasına, dolayısıyla da bizim ahlâksal olarak eyleyen varlıklar olmaktan çıkıp özgür kılınmamıza işaret eder.¹⁷¹

Kozmolojik bir doktrin olarak ele alınabilmesinin yanı sıra ebedî dönüş düşüncesi, bir ahlâk teorisi olarak da düşünülebilir. Hatta Bryan Magee, J. P. Stern’in ebedî dönüşten bahsederken, onun bir varlık teorisinden çok bir ahlâk teorisi olduğuna ilişkin düşüncesini alıntılararak bu noktanın önemine işaret eder.¹⁷² Glen T. Martin de

¹⁶⁸ Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 103.

¹⁶⁹ Deleuze, a. g. e., s. 47.

¹⁷⁰ Pole, Rose, a. g. e., s. 175.

¹⁷¹ Yavuz, Hilmi, “Nietzsche ve Bengi Dönüş”, *Cogito*, sy. 25, İstanbul 2001, s. 146.

¹⁷² Magee, a. g. e., s. 256.

ebedî dönüş düşüncesini, insanın simyasal dönüşümü için anlamlı bir metafor olarak görür.¹⁷³ Biz de çalışmamızın bu kısmında Nietzsche'nin ebedî dönüş düşüncesinin, benliğin dönüştürülmesinin düzenini oluşturması niteliği ile etik içeriğini önemsiyoruz.

Eğer benliğimiz ve eylemlerimiz birbirlerinden ayrılamıyor ve eylemlerimiz aynı zamanda karakterimizi de ifade ediyorsa, ebedî dönüş düzeni içerisinde bu, kendimizi sonsuza dek yineleyeceğimiz anlamına gelir. Fakat bu yineleme, eğer kendimizden yani eylemlerimizden memnun isek bizim için olumlu bir anlama sahiptir. Böyle bir yineleme ancak eylemlerimizin, niyetlerimizin onları sonsuza dek tekrarlamayı istememizi sağlayacak bir soyluluğa ve büyüklüğe sahip olması durumunda memnuniyet verici olabilir.¹⁷⁴ Eğer kendimizden, eylemlerimizden memnun değilsek, ebedî dönüş düzeni içinde hoşnut olmadığımız benliğimiz ve eylemlerimizin sonsuza dek yineleneceğini de unutmamamız gerekir. İşte bu noktada ebedî dönüş düşüncesi, hoşnut olmadığımız eylemlerimizi terk etmemizin, yani benliğimizi dönüştürmemizin itici gücünü oluşturur. Ancak bu şekilde, bayağı yanlarımızın üstesinden gelmeye yönelik bir araştırmaya girişmemiz yani, kendimizi alt etmemiz söz konusu olabilir.¹⁷⁵ Yukarıda belirttiğimiz ebedî dönüş düşüncesinin kapalı bir döngü olmayıp, geleceğe yönelik bir açıklığı ifade etmesinin önemi de bu noktada ortaya çıkmaktadır. Bu açıklık yani, kendimizin üstesinden gelebilme kapasitemiz, değerleri yeniden değerlendirebilmemize imkân verecek ve Nietzsche'nin nihilizmi aşmaya yönelik felsefi çabasının en önemli unsurlarından birini oluşturacaktır.

¹⁷³ Martin, a. g. e., s. 120.

¹⁷⁴ Magee, a. g. e., s. 256.

¹⁷⁵ Owen, a. g. e., s. 56-57.

İKİNCİ BÖLÜM
NIETZSCHE VE MODERNİZM



A. MODERNİZM

Her türlü kavramlaştırma teşebbüsü bir kavramsal çerçeve oluşturma yönündeki zorunlu kaygının bir sonucu olarak genellemeler yapmak ve nihayetinde eksik kalmak durumundadır. Fakat söz konusu eksiklikle suskunluk arasında yapılacak tercihte ilelebet suskun kalmamak isteniyorsa, kavramlaştırmalar kaçınılmaz bir hal alır.

Modernizme yönelik tanımlayıcı veya açıklayıcı yaklaşımlarda da aynı güçlükler karşımıza çıkmaktadır. Çünkü gerek modernizmin kendisinden, gerekse onu anlamaya çalışan kişilerden kaynaklanan birçok sebep, modernizmin anlam çerçevesini farklılaştırmakta ve bazen de birbirine karşıt modernizmler ortaya çıkarmaktadır. Örneğin, modernizmi, tarihsel bir döneme ve belli bir düşünme biçimine tekabül eden boyutundan hareketle tanımlamakla, kültürel ve estetik boyutundan hareketle tanımlamak ya da modern felsefi gelenek içerisinde hareketle tanımlamakla, tam da ona karşıt felsefi bir pozisyondan hareketle tanımlamak, modernizmin anlam içeriğini ve ona yüklenen değeri kaçınılmaz olarak farklılaştırır.

Ayrıca modernizmle doğrudan bağlantılı olan fakat kullanılırken anlamlarına her zaman pek fazla dikkat edilmeyen; modernlik, modernleşme, modernite gibi kavramların da, anlama teşebbüsümüzün sağlıklı olması için, açıklık kazanması gerekmektedir. Bu yüzden biz de çalışmamızın sarahati açısından öncelikli olarak söz konusu kavramların neliğine yönelik kısa bir açıklamaya ihtiyaç duymaktayız.

Modernite kavramı oldukça geniş bir kavramsal muhtevaya sahip olup entelektüel bir gelenekten kesin bir kopuşa işaret etmektedir. Aynı şekilde bu kavram geçmişte elde edilen pratiklere ve varsayımlara güvenmenin yetersizliğini imlemektedir.¹⁷⁶ Bu anlamda modernite, “özgül bir düşünme biçimine tekabül eden, rasyonalite olarak biriken ve tasarlanan bir şekilde hareket eden özel bir hayat biçimi ve rasyonalitenin her dışsal görünümünü içeren kurumsal bir kompleks olarak” tanımlanabilir.¹⁷⁷ Modernlik

¹⁷⁶Pippin, Robert B., *Modernism as a Philosophical Problem*, Blackwell Publishers Inc, Cambridge, 1995, s. 10-11.

¹⁷⁷Çiğdem, Ahmet, *Bir İmkân Olarak Modernite*, İletişim, 1997, s. 77.

ve modernleşme kavramları ise daha ziyâde sosyolojik bir muhtevayla karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamı ile modernlik, “17 yy.da Avrupa’da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder.”¹⁷⁸ Aynı şekilde modernleşme de “hepsi bir arada modern dünyayı oluşturan bireyselleşme, sekülerleşme, endüstrileşme, kültürel farklılaşma, metalaşma, kentleşme, bürokratikleşme ve rasyonelleşme süreçlerini anlatan sosyolojik bir terimdir.”¹⁷⁹ Modernizm ise en genel anlamı ile, “geleneksel olanı yeni olana tâbi kılma tavrı, yerleşik ve alışılmış olanı yeni ortaya çıkana uydurma eğilimi veya düşünce tarzı olarak” tanımlanabilir.¹⁸⁰ Söz konusu tanımın da çağrıştırdığı üzere modernizm, bir yönü ile felsefi bir anlam içeriğine sahipken, diğer bir yönü ile de belli bir tarihsel dönemi olumlayan ve meşrulaştıran ideolojik bir muhtevaya sahiptir. Felsefi bir kavram olarak modernizm Aydınlanma ile bağıntılı ideal ve kabuller için kullanılır. Bu bağlamda modernizm, “Aydınlanma ile birlikte gerçekleşen entelektüel dönüşümün ortaya çıkardığı dünya görüşünü, hümanizm, dünyevîleşme ve demokrasi temelleri üzerine yükselen bilimci, akılcı, ilerlemeci ve insanmerkezci bir ideolojiyi ifade eder.”¹⁸¹ Modernizmin, ayrıca yine tarihsel bir çerçevede olmak üzere, sanattaki özel bir akıma gönderme yapan bir anlamı da vardır. Söz konusu akım geç 19.yy. veya 20.yy.da ortaya çıkmış olup modern yaşam ve düşünme biçimine yönelik bir tepki olarak doğmuş ve II. Dünya Savaşının sonuna kadar devam etmiştir.¹⁸²

Modern kavramı köken itibariyle, Latince bir kelime olan **modo** (son zamanlar, tam şimdi)’dan türetilen **modernus** , **hodiernus** (*hodie*; bugün) terimlerinden gelen bir sözcüktür. İlk defa M.S. 5.yy.da **antiqius**’un karşıt anlamına gelecek şekilde Hıristiyanlığı, putperest pagan kültürden ayırmak için kullanılmıştır. Bu kullanıma göre eski dünya, karanlık, putperest, pagan dünyayı nitelerken, yeni dünya Tanrı’nın oğlu İsa Mesih’le dönüşmüş olan Hıristiyan modern dünyaya gönderme yapmaktadır.¹⁸³ Kökeni

¹⁷⁸ Giddens, Anthony, **Modernliğin Sonuçları**, Ayrıntı, 1994, s. 9.

¹⁷⁹ Best ve Kelner, **a.g.e.**, s. 15.

¹⁸⁰ Cevizci, Ahmet, **Felsefe sözlüğü**, Paradigma, İstanbul 1999, s. 603.

¹⁸¹ **a.g.e.**, s. 603.

¹⁸² Surber, Jere Paul, **Culture and Critique** “An Introduction to the Critical Discourses of Cultural Studies”, Westview Press, United States of America, 1998, s. 184

¹⁸³ Kumar, Krishan, **Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**, (çev: Mehmet Küçük), Dost Yay., Ankara, 1999, s. 88

itibariyle şimdiki, yeniye eski olanın aleyhine olacak şekilde olumlayan bu kavram, daha sonra, Hıristiyan Ortaçağı'nda yine aynı kökten gelen **modernitas** terimiyle değer bakımından oldukça farklı bir muhteva kazanmış, zaman ve gelenek tarafından kutsanmamış yeni olan her şeyi kötölemek için kullanılmaya başlamıştır.¹⁸⁴

Pippin'in de belirttiği üzere, modern kavramının ilk kullanımından itibaren Rönesans'a kadar, modern dönemdeki anlamıyla olduğu gibi eski ve yeni arasındaki tam bir karşıtlığa işaret etmemiştir. Pippin'e göre ilk defa M.S. 5. veya 6.yy.da kullanılan modern kavramı eski ve yeni arasındaki karşıtlığa işaret etmeyip, eskinin akıl ve pratiklerinin yeni bir bağlam içine tercüme edilmesi anlamına gelmekteydi. Bununla birlikte Pippin, Hıristiyanlığın eskatolojik karakterdeki ilerlemeci ve devrimci zaman anlayışının daha sonra ortaya çıkmış olan modern devrim için zemin hazırladığını söyler.¹⁸⁵

Kumar'a göre de, modern düşünce büyük ölçüde Hıristiyan tarih felsefesini kullanmıştır. Pagan zaman kavramının döngüsel karakteri ile Hıristiyan zaman kavramının ilerlemeci karakteri arasındaki karşıtlıktan hareketle Kumar, bu karşıtlığın modernlik denen şeyin ne kadar büyük bir bölümünün Hıristiyan tarih felsefesi tarafından içerildiğini göstermesi açısından önemli olduğunu ifade eder. Hıristiyanlıkla birlikte zaman, doğa alanından çekilip çıkarılmak suretiyle, her ne kadar yüce bir varlığın rehberliğinde de olsa, insanî bir kisveye büründürülmüştür. Eskiçağ düşüncesindeki döngüler ve yeniden ortaya çıkışlar anlamındaki zaman, düz bir çizgi halinde görülmüş ve geri çevrilemez bir boyut kazanmıştır.¹⁸⁶ Tüm bu benzerliklerine rağmen Kumar, 17.yüzyılın sonlarına dek Hıristiyan tarih anlayışının bugün anladığımız şekliyle modernlik düşüncesini hızlandırmadığını, bunun ancak söz konusu tarih anlayışını mümkün kılan din çerçevesinin fırlatılıp atılmasıyla sağlanabildiğini söyler. Çünkü der Kumar, Hıristiyanlarda şimdiki zaman önemini, gelecek olan sonu göstermesinden almaktaydı. Yoksa kendi içinde taşımış olduğu özel niteliklerden veya yaratmış olduğu güzelliklerden dolayı değil. Bu noktadan hareketle Kumar, Hıristiyan

¹⁸⁴ a.g.e., s. 93

¹⁸⁵ Pippin, Robert B., *Modernism as a Philosophical Problem*, Blackwell Publishers Inc, Cambridge, 1995, s. 17.

¹⁸⁶ Kumar, a.g.e., s. 90.

zaman anlayışı ile modern zaman anlayışı arasındaki farklılığı ortaya koyar. Her ne kadar Hıristiyanlıktaki teleolojiye benzer bir teleoloji modern tarih anlayışında da bulunsa bile aradaki fark, modern düşüncedeki tamamlanma beklentisinin yeryüzüne endeksli olması yani, modernitedeki zaman duygusunun tamamıyla dünyasal olmasıdır.¹⁸⁷

Modern kavramlaştırmasındaki asıl değişim Rönesans'la birlikte olmuştur. Biz, tarih hakkındaki bilindik periyodikleştirmeye, erken Rönesans'ta karşılaşmaktayız. Buna göre, tarih Antik dönem, Ortaçağ ve modern dönem olmak üzere üç dönemden oluşmaktadır. Söz konusu tasnif içerisinde Modern dönem, karanlık ve uzun bir uykudan uyanmaya işaret etmektedir. Fakat burada uyanmadan kastedilen şey; daha iyi bir geleceğe yönelik sürecin başlamasından ziyâde, antik olanın yeniden keşfedilmesidir.¹⁸⁸ Bu yönü ile bakıldığında Rönesans dönemi, doğayı düşünmeden önce duymaklığı ve döngüsel karakterdeki tarih anlayışıyla modern dönemden ayrılmakta ve Skolastik dönem ile Modern dönem arasında bulunan bir geçiş dönemini temsil etmektedir. Bununla birlikte biz, yepyeni bir çağda yaşama ve yeni kavramına yönelik vurgusundan dolayı, 16.yy. Rönesans'ının modernizmin doğa ve teknik tasarımının yakın geçmişi olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü egemen kategorisi etkinlik olan bu dönemde, yeni doğayla birlikte yeni birey de doğmuş ve doğa kendisini söz konusu bireyin bakışlarına açmıştır.¹⁸⁹ 16.yüzyılın bir geçiş dönemi olarak nitelendirilmesinin arkasında, bir yandan, bu yüzyılın teorik ve kozmolojik temeli çürütülmüş bir Aristotelyanizmi, diğer yandan ise, 17.yy. doğa bilimi ile beraber ortaya çıkacak olan yeni kozmolojiye ilişkin bir eksikliği bünyesinde barındırması yatmaktadır. Örneğin, Strauss modern politik felsefenin kurucusu olarak gördüğü Machiavelli'nin düşüncelerinin ciddi zorluklara açık olduğunu belirtirken bu noktanın altını çizer. Strauss'a göre, Machiavelli bilimin teleolojik karakterinin savunulamaz olduğunu fark etmesine rağmen, bunu ispatlayamamıştır. Machiavelli'nin ihtiyaç duyduğu Aristocu doğal sonuçlar nosyonunun sistematik eleştirisi için gerekli kanıtlar

¹⁸⁷ Kumar, a.g.e., s. 91-92.

¹⁸⁸ Pippin, a.g.e., s. 19.

¹⁸⁹ Bumin, Tülin, *Tartışılan Modernlik*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1996, s. 10-13.

ancak 17. yy. doğa bilimi tarafından ortaya konulabilecektir.¹⁹⁰ Bu meyanda, Pippin'in de işaret ettiği üzere modernite, 16. yy. Rönesans'ından farklı olarak, 17. yüzyılın sonuna doğru temelde antik olandan üstün bir döneme göndeme yapmak için kullanılmıştır.¹⁹¹

“Modern”in yeni ile nitelendirilmesine ilişkin yaklaşımlar, bu yeniliği özellikle On yedinci yy.da belirginleşen yeni evren tasavvuruna bağlama cihetine gitmişlerdir. Söz konusu yeni evren tasavvurunun arkasında; tarihsel, sosyal, ekonomik ve siyasal birçok faktördeki değişimin bulunduğu bir gerçektir. Fakat çalışmamızın sınırlılıkları nedeniyle bu faktörlerin yeni evren tasavvuru ile ilişkisine değinilmeyecektir. Bu noktada bizim açımızdan önemli olan; yeni evren tasavvurunun felsefi düşünce açısından sonuçları ve modern felsefenin ‘yeni’ olma iddiası ile kurulabilecek ilişkilerdir.

Alexandre Koyre'ye göre, kozmosun yıkılışı anlamında yeni bilimsel devrim, düşünce tarihinde Yunanlıların kozmosu keşfetmelerinden sonra yaşanmış olan ikinci büyük devrimdir. Koyre' ye göre yeni bilimsel devrimin iki önemli niteliği vardır: İlki; kozmosun yıkılışı ve kozmosa dayalı her türlü düşüncenin ortadan kalkması. İkincisi; niteliksel olarak farklılaşmış kozmik uzay anlayışının yerini Eucleides geometrisinin türdeş, soyut uzay anlayışının alması. Koyre söz konusu iki niteliğin ortak bir sonucu olarak doğanın ve bilimin matematikselleştirilmesinin altını çizer.¹⁹²

Bumin'in de işaret ettiği üzere, paradigmada meydana gelen bu dönüşüm; matematiği, Pythagorasçılar gibi sayıların erdemi üzerine düşünme ya da Aristoteles'te olduğu gibi yalnızca mükemmel daireler çizebilen gök cisimlerine uygulanabilir bir nitelikte ele alan bilim anlayışının yerine, onu doğanın dili olarak tasarlayan anlayışın geçmesi şeklinde ifade edilebilir.¹⁹³ Kozmosun çözülüşü, yapısı; sonlu, sıradüzenli bir dünya düşüncesinin, ontolojik anlamda nitelikçe farklılaşmış bir dünya düşüncesinin etkinliğini kaybetmesi demektir. Artık söz konusu olan, aynı evrensel yasaların

¹⁹⁰Straus, *What is Political Philosophy*, s. 47.

¹⁹¹Pippin, *a.g.e.*, s. 19.

¹⁹²Koyre, Alexandre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, (çev: K. Dinçer), Gündoğan Yay, Ankara, 1994, s. 111-112

bütünleştirip yönettiği açık, sınırsız bir evren düşüncesidir. Gök dünyası ile yer dünyasını dikotomik bir şekilde birbirinden ayıran geleneksel anlayıştan farklı olarak, yeni bilim düşüncesinde astronomi ve fizik birleştirilmek suretiyle ele alınacaktır.¹⁹⁴ Yeni kozmolojinin en önemli sonucu, Aristotelesçi anlamda teleolojik bir evren düşüncesinin terk edilmesidir. Kozmosun düzenli ve amaçlı bir bütün olduğu fikri ve böyle bir bütün içerisinde kendi telosuna göre hareket etmesi gereken bir insan düşüncesi, modern tabiat düşüncesi açısından savunulamazdır.¹⁹⁵ Evrenin iç işleyişine Tanrısal bir irâdenin egemen olduğu ve dünyanın anlamını Tanrı ile kazandığı klâsik dünya görüşünün aksine modern dünya görüşü, Newton'un yerçekimi kanunlarını keşfiyle birlikte, dünyada ve hatta evrende mekanistik yasaların hüküm sürdüğü fikrini benimsemek suretiyle klâsik dünya görüşünden tam anlamıyla bir kopuşa geçmiştir.¹⁹⁶ Birçok klâsik düşünür için insan varlığının dünyadaki amacı, kozmosun düzenini yumuşak başlı bir şekilde tefekkür etmek ve böyle bir kozmos içindeki insan varlığının yerini düşünmek iken, Modern düşüncedeki kopuşla birlikte yeni evren tasavvuruna paralel olarak insanın evrendeki yeri büsbütün değişmiş, evren yumuşak başlı bir tefekkürün objesi olmaktan çıkıp, üzerindeki Tanrısal ihtişamı kaybetmiş ve nihayetinde kendisini, yönetilip işlenmek üzere insanın egemenliğine bırakmıştır.¹⁹⁷ İnsanın dünya üzerindeki egemenliğinin felsefi düşünce bakımından en önemli sonucu, insanın ve dolayısıyla insan aklının evrenin bütünlüğünden soyutlanması ve özne-nesne dikotomisi bağlamında öznenin, yani aklın ayrıcalıklı bir konuma yükseltilmesidir. Pre-modern dönemde, evrenin bütünü içerisinde, evrenin bir parçası olan ve insanın bütüne uyumunu sağlamanın bir aracı olarak görülen akıl, modern dönemle birlikte evreni dönüştürmenin, yeni modlar ve dünyalar icat etmenin biricik referans noktası olacak ve böylelikle kendini bütünün bir parçası olarak gören pre-modern insan, yerini inşa eden modern özneye bırakacaktır.¹⁹⁸

¹⁹³ Bumin, a.g.e., s. 25.

¹⁹⁴ Koyre, a.g.e., s. 112.

¹⁹⁵ Pippin, a.g.e., s. 13.

¹⁹⁶ Jeanniare, Abel, "Modernlik Nedir", (çev: Nilgün Tatal-Küçük), **Modernite Versus Postmodernite**, (Derleyen: Mehmet Küçük), Vadi Yay., Ankara, 1994, s. 17.

¹⁹⁷ Pippin, a.g.e., s. 5.

¹⁹⁸ Smith, G. B., **Nietzsche Heidegger And The Transition To Postmodernism**, The University of Chicago Press, Chicago And London, 1996, s. 22.

B-MODERNİZMİN TEMEL KARAKTERİSTİKLERİ

Felsefi anlamıyla modernizm, modernizmin yeni olma iddiasıyla bağlantılı olarak düşünüldüğünde, felsefi düşünce tarihinde yeni bir düşünme biçimini, yeni bir felsefi perspektifi temsil etmek iddiasındadır. Bu, hiçbir şekilde modern felsefenin homojen bir yapıya sahip olduğu anlamına gelmez. Modern felsefe geleneği içerisinde birbirinden farklı, birbirlerinin eleştirisi üzerine kurulu birçok yaklaşımı görmek mümkündür. Bununla birlikte bir felsefi sistem olarak modernizmden bahsetmek, bütün heterojenliğine rağmen modern felsefenin içerisinde taşıdığı farklı ekollerin benimsediği veya paylaştığı birtakım karakteristiklere sahip olduğunu kabul etmek demektir.

Modernizmin temel karakteristiklerinin neler olduğuna ilişkin farklı yaklaşımlar söz konusudur. Örneğin Pippin'e göre bu karakteristikler; üzerinde tefekkür edilecek olan bir tabiat anlayışından ziyade yönetilecek bir tabiat düşüncesi, tabiata materyalistik ve matematikselleştirilebilir bir yaklaşım, açıklamada nihai neden fikrinin reddi, Antikite ile kıyaslandığında bilgi ile ulaşılabilecek sonlara yönelik realistik bir yaklaşım, temelinde bilimsel bilginin bulunduğu ilerlemeye yönelik genel inanç şeklinde sıralanabilir.¹⁹⁹

Lawrence J. Hatab ise, modernizmin eleştiri, rasyonalite, sübjektivizm, optimizm olmak üzere dört temel karakteristiği bulunduğunun altını çizer²⁰⁰: Eleştiri; geleneksel kurum, inanç sistemleri ve yapılara yönelik şüpheyi ifade etmektedir. Hatab'a göre geleneksel olana yönelik meydan okumanın temelinde, yeni bilim ve insan aklına duyulan inanç yer almaktadır.²⁰¹

Rasyonalite; rasyonel düzenliliğe sahip bir dünya tasarımı üzerinde temellenir. Buna göre, insan zihni, söz konusu düzenliliği keşfetmeye muktedirdir ve insan özünde

¹⁹⁹ Pippin, a.g.e., s. 20.

²⁰⁰ Hatab, Lawrence J., *A Nietzschean Defense of Democracy*, Open Court Publishing Company, Chicago, 1995, s. 13.

²⁰¹ a.g.e., s. 13

rasyonel bir varlık olduğu için, akıl insanî güçler düzeninde ayrıcalıklı bir yere sahiptir.²⁰²

Sübjektivizm; yaşam deneyimlerini düzenleyen, onların arkasındaki soyut prensipleri keşfetmeye muktedir bireysel öznenin merkeziliğine işaret eder. Bu anlam çerçevesi içinde özne, ampirik olumsuzlukları geride bırakan, aklın evrensel hakikatlerini kavramaya muktedir bir varlık olarak düşünülür. Söz konusu insanî özne aynı zamanda duyusal dünyadan özgür olma niteliği ile de tanımlanır. Kantçı anlamıyla bu özgürlük duyusal dünyanın sınırlarını aşabilme kapasitesini ifade eder. Bu anlamda özgürlük gelişigüzel bir serbestiyet değildir. Her ikisi de rasyonel bir temelde tanımlandığından, modernizmde özgürlük ve düzen arasında bir uyumsuzluk yoktur. Ben'in özgürleşimi rasyonel bir uyum imkânına duyulan inanç ile hayat bulur. Fakat bu durum politik anlamda sorunsuz değildir. Özgürlük ve düzen arasındaki zikredilen korelasyon bağlamıyla düşünüldüğünde politik felsefede, sık sık bireysellik ve kolektif rasyonalite arasındaki uyumun kararsızlığına işaret edilmiştir. Bu kararsızlık birey vatandaş ve devlet arasındaki ilişkilerin çatışmalı kavramlaştırmalarını doğurmuştur.²⁰³

Optimizizm; insanî kapasitenin bireysel ve kolektif olarak ilerleyeceğine yönelik bir güven ve inancı ifade eder. Buna göre bilimsel ve teknolojik ilerlemeye paralel olarak ekonomik refah da artacak ve insanlar kendi tutkularını ve farklılıklarını aşabileceklerdir. Bütün bu gelişmelerin sonucu olarak politik özgürlük de artacaktır. Nitekim modern politik teori büyük ölçüde insanlığın doğal ve kurumsal baskılardan kurtulması ideali temelinde inşa edilmiştir.²⁰⁴

Modernizmin temel karakteristikleriyle ilgili olarak yapılan belirlemeler her ne kadar birbirinden farklı görünümlere sahip olsalar da, sunulan farklı kavramlaştırmalar esasında benzer niteliklere işaret etmektedirler. Biz de çalışmamızın bu kısmında felsefi bir perspektifi önemseyerek modernizmi Hümanizm, Özne-Nesne Düalizmi, Lineer Tarih Anlayışı, Pozitivizm kavramları çerçevesinde anlamaya çalışacağız.

²⁰² a.g.e., s. 14.

²⁰³ a.g.e., s. 14-15.

²⁰⁴ a.g.e., s. 15.

1.Hümanizm

En genel anlamıyla hümanizm, hakikatin bilinmesinde referans noktası olarak insan aklının merkeze alınmasıdır. Kökenleri itibari ile Antik döneme, Sofistlere kadar geri götürülebilen hümanizm, Protagoras'ın insanın "her şeyin, varolan şeylerin var olduklarının, varolmayan şeylerin var olmadıklarının ölçüsü"²⁰⁵ olduğu yönündeki ünlü sözü ile karakterize olunabilir. Bu açıdan bakıldığında Nietzsche'ye göre de Sofistler Rönesans hümanizminin birçok karakteristiğini önceden haber vermektedirler. Sofistler eleştirel, kuşkucu felsefe anlayışları ile kendi zamanlarının hemen herşeyini; mit, arzu, şans gibi geleneksel kavramları ciddi bir eleştiriye tâbi tutmak suretiyle, insanın değerlendirici aklını önemsediler. İşte tam da bu noktada Sofistler insanı merkeze almak suretiyle hümanizmin ilk temsilcileri olmak hüviyetini kazanırlar. Hatta Nietzsche'ye göre söz konusu tespit Sokrates için de geçerlidir. Nietzsche Sokrates'in Sofistlerin bütün eğilimlerini yansıttığından ötürü ilk ve en büyük Sofist olduğu kanaatindedir.²⁰⁶

Hümanizme yönelik söz konusu arkaplan dikkate alındığında, hümanizmin köken itibariyle de, her türlü hakikat arayışının insanî perspektife indirildiği ve öte dünya fikrinin bu dünya lehine terk edildiği bir anlama gönderme yaptığını söyleyebiliriz.

Hümanizm olarak nitelendirilen zihni ve toplumsal hareket, Rönesans düşüncesinde ortaya çıkmış olup, İtalya başta olmak üzere Avrupa'nın hemen bütün ülkelerinde sanat, edebiyat, bilgi, kanun ve şehir yaşamını kuşatır hâle gelmiştir. Ortaçağ düşüncesinin insan varlığını baskı altına alması, tabiat üstü düşünceye müracaat etmek suretiyle, öte dünya lehine bu dünyanın değerini hiçe indirmesi ve bu dönemdeki feodal rejimlerin adeta birey kavramını ortadan kaldırır şekilde işlemesi, Rönesans diye nitelendirdiğimiz düşünceye vücut vermiştir. Söz konusu dönemle birlikte Ortaçağ düşüncesine bir tepki olarak insanın merkeze alındığı Grek ve Roma düşüncelerine onları keşfedip yeniden ele geçirmek gayesiyle bir geri dönüş hareketi baş göstermiştir. Kabaca ifade edecek olursak Rönesans hümanizmi de klâsik

²⁰⁵ Cevizci, Ahmet, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Asa y., Bursa, 2000, s. 81.

²⁰⁶ Levine, Peter, *Nietzsche and the Modern Crisis of the Humanities*, State University Of New York Press, 1995, s. 8.

uygarlıkların insan merkezli perspektiflerinin tekrar ele geçirilmesi anlamına gelmektedir.²⁰⁷ Fakat şu hususun özellikle altı çizilmelidir ki, Rönesans hümanizmi modern seküler hümanizmden farklı olarak, insan tecrübelerini her şeyin pratik ölçüsü haline getiren estetik karakterli bir akım olup, Ortaçağın doğaüstü karakterdeki düşüncesiyle, modern bilimsel ve eleştirel tutum arasında yer almaktadır. Bu husus dikkate alındığında, Rönesans hümanizminin bireyin kurtuluşuna odaklandığını ve bilim öncesi çağın mistik ve estetik tabiatını bünyesinde barındırdığını söyleyebiliriz.²⁰⁸

Hümanizm kavramındaki asıl dönüşüm felsefe ve bilimdeki gelişmelere paralel olarak 17.yy.da meydana gelmiştir. İnsanı merkeze alması bakımından Rönesans hümanizmiyle aynı karaktere sahip olmasına rağmen modern seküler hümanizm, insan aklını ve bilimi yegâne referans noktası olarak alması, bundan dolayı da mistik ve estetik tecrübeleri geride bırakmak konusundaki ısrarı ile Rönesans hümanizminden ayrılır. Bu anlam çerçevesi içinde ele alındığında hümanizm, “aklı insan varlığının tek ve en yüksek değer kaynağı olarak gören, bireyin yaratıcı ve ahlâkî gelişiminin rasyonel ve anlamlı bir biçimde, doğaüstü alana hiç başvurmadan, doğal yoldan gerçekleştirilebileceğini belirten ve bu çerçeve içinde insanın doğallığını, özgürlüğünü ve etkinliğini ön plana çıkartan felsefi akım”dır.²⁰⁹

Felsefe bakımından temellendirilmesini Descartes’ın ‘Cogito’unda bulan modern felsefi hümanizm, Vattimo’nun da işaret ettiği üzere, insanı evrenin merkezine yerleştiren ve onu varlığın efendisi haline getiren bir perspektifi imlemektedir.²¹⁰ Söz konusu hümanistik perspektifin en ayırıcı vasfı, insan aklına ‘düşünen özne’ ve modern bilimin optimistik vizyonuna olan kayıtsız bağlılığıdır. En yetkin formunu Aydınlanma felsefesinde bulan hümanist bakış açısına göre insan, tabiatın bir parçası olup, devam edegelen uzun bir süreç sonunda zuhur etmiş bir varlıktır. Bu yüzden insanî değerler için herhangi bir kozmik veya tabiatüstü müracaat olmaksızın, modern bilim tarafından resmedilen evren tablosu yeterlidir. Buna göre ahlâkî değerlerin kaynağı insan tecrübesi

²⁰⁷ Nicolaa de Bracton of Leicester, **Humanism: An Introduction**, (<http://www.byu.edu/ipt/projects/middleages/LifeTimes/Humanism.html> 29.06.2002)

²⁰⁸ Kreis, Steven, **Renaissance Humanism**, (<http://www.historyguide.org/intellect/humanism.html> 29.06.2002)

²⁰⁹ Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma., İstanbul 1999, s. 431.

olup, etik de hiçbir teolojik veya ideolojik tasdike ihtiyaç duymayan otonom bir karaktere sahiptir. Bu açıdan bakıldığında, modern seküler hümanizm tanrısal rehberlik yerine insan zekâsına güvenmeyi salık verir.²¹¹

Aydınlanmanın optimistik ilerleme nosyonuna paralel olarak modern bilimdeki evrim telakkisini benimseyen hümanist felsefeye göre, gittikçe daha da yetkinleşen insan aklı, insanî tercihler alanında da yegâne referans kaynağı olmak durumundadır. Bu yüzden insanın dünyayı anlamaya yönelik her türlü teşebbüsü, duyu verilerine ve onların zihinle anlaşılmasına bağlı olmalıdır. Aşkın veya dinî bilgi ve hakikati test etmeye yönelik hiçbir rasyonel ve bilimsel yol olmadığından, aşkın bir bilgi ve sezgi kavramı hiçbir surette savunulamazdır. Bilgi diye niteleyebileceğimiz şey olmazsa olmaz bir şekilde insanın anlama alanına ait olmalıdır.²¹²

Modern felsefi hümanizmi sınırlılığın bir analitiği ile karakterize eden Foucault, buradaki sınırlılığın kendisini Tanrı'nın yerini almak suretiyle, hem belirleyici hem de temel olarak sunan sınırlı bir varlık olarak insana işaret ettiğini ve Kant'tan beri modern felsefenin bu figür üzerine bir refleksiyon olduğunu düşünür.²¹³ Her ne kadar modern felsefe eleştirel bir düşünce tarzı olarak insan bilgisinin sınırları bağlamında heterojen bir görünüm arz etse de, insanın bu felsefe geleneği içerisindeki merkezî konumu, birbirinden farklı formlarda da olsa, belirginliğini muhafaza etmiştir. Bu yüzden olsa gerek Heidegger de her hümanizmin, insan varlığının açık ve evrensel bir özünü varsaymasından dolayı, metafiziğe olan zorunlu ihtiyacının altını çizer. Heidegger'e göre insan varlığının özüne ilişkin her belirleme Varlığın hakikati ile ilgili bir soru sormaksızın varlıkların bir yorumunu sunar.²¹⁴ Bundan dolayı insanın merkeze alındığı herhangi bir düşünme biçimi metafizik bir etkinlik içerisinde olmak zorundadır. Modern felsefe de söz konusu hümanistik karakterini düşünen özneyi merkeze alan kartezyen felsefe üzerine inşa etmiştir.

²¹⁰ Vattimo, Gianni, **Modernliğin Sonu**, (çev: Şehabettin Yakın), İz Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 86.

²¹¹ McCallum, Dennis H., **Optimistic Secular Humanism**, (<http://www.xenos.org/essays/humnsn.htm> 29.06.2002)

²¹² Edwards, Frederick, **The Humanist Philosophy in Perspective**, (<http://www.geocities.com/Athens/Crete/3078/perspect.htm> 29.06.2002).

²¹³ Owen, David, **Maturity And Modernity**, Routledge, London and New York, 1994, s. 165.

2.Özne-Nesne Döalizmi

Klâsik kozmolojinin yıkılması ve modern doğa biliminin gelişmesine paralel olarak gerek insanın evrendeki konumu, gerekse klâsik bilgi ve hakikat anlayışı, rasyonel ve ampirik düşünce lehine değerden düşmüş, kutsallığını kaybetmiş, sırlarla dolu olan dünya kendisini, keşfedilip yönetilmek üzere insanın kontrolüne bırakmıştır. Copernicus, Galileo ve Newton'un çalışmalarının sonucunda, hem yeryüzünde hem de gökyüzünde aynı mekanik yasaların hüküm sürdüğü yönünde kesin bir inancın oluşmasıyla birlikte, insanın dünyadaki görevi yeniden tanımlanmış ve bundan sonra insana düşen görevin koca bir makine olan evrenin yasalarını keşfedip, onu denetim altına almak olduğu ileri sürülmeye başlanmıştır.

Söz konusu yeni dünya telakkisinin en belirgin özelliklerinden biri de birbirinden tamamiyle bağımsız iki varlık alanının (özne-nesne) varolduğı kayıtsız inancıdır. Birbirinden bağımsız bu iki varlık alanına değişik formlarda da olsa modern diye nitelendirebileceğimiz hemen bütün filozoflarda rastlamak mümkündür. Örneğin; bilgiyi egemen olmaklıkla özdeşleştiren Bacon'a göre, fizik dünya insandan bağımsız ve insan tarafından dönüştürülebilecek bir varlık alanını oluşturmaktadır. Modern bilimle kazanmış olduğu güç sayesinde insan, teorik alanı pratiğe, pratik alanı da tekniğe indirgeyebilecek, ve nihayetinde bunların hepsini bilimsel bilgi ve metot sayesinde sınıflandırabilecektir. Bu açıdan bakıldığında Bacon'a göre geleneksel moral ve dinî fikirlerin yerini alan bilim, teknoloji ile tanımlanmak durumundadır.²¹⁵ Kolayca görülebileceği üzere Bacon'un güç olarak bilgi nosyonunda bilgi, kontrol etme ve tahminle eşanlamlı olup, insanoğlunun tabiat üzerindeki gücünün artırılmasına işaret eder. Bacon'un söz konusu düşünceleri, modernitenin teknokrasi, bilimsel ütopyacılık, toplum mühendisliği, pratik olanın teorik olana indirgenmesi gibi kavramlarına ve dolayısıyla da modern teknolojik ve araçsal rasyonalizmin başlangıcına işaret etmektedir.²¹⁶

²¹⁴ Heidegger, "Letter On Humanism", *Pathmarks*, (çev: Frank A. Cappuzi.), Cambridge University Press, 1999, s. 245

²¹⁵ Hollinger, Robert, *Postmodernism And The Social Science*, Sage publication, Inc., London, 1994 s. 58-59.

²¹⁶ Hollinger, a.g.e., s. 21-22.

Özne-nesne düalizmi en yetkin formuna modern felsefenin de kurucusu olarak kabul edilen Descartes'ın düşüncelerinde ulaşmıştır. Bu noktada Descartes'ı ve felsefesini ayrıcalıklı kılan, bir yönü ile halihazırda oluşmuş olan mekanik doğa anlayışının temelini ve meşrulaştırımını sağlayan metafizik bir sistem kurmuş olması²¹⁷, diğer yönü ile de kendinden sonraki felsefeler üzerinde yaptığı kayda değer etkidir. Çünkü Descartes sonrası felsefeler büyük ölçüde, onun metafizik sistemi doğrultusunda işlemiş ve daha ziyâde onun boşluklarını giderme çabası vermiştir. Descartes kurmuş olduğu metafizik sistem ile sadece 'doğal' dünyanın gerçek yönlerini betimlememiş, aynı zamanda fizikî dünyanın gerçekliğinin diğer öğeleriyle -zihin ve Tanrı'yla- nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu da göstermeye çalışmıştır.²¹⁸

Descartes'a göre insanlığın yüzleşmekte olduğu temel problemlere yönelik çözümler, yeni politik bir programdan ziyâde, yeni bir bilimi gerektirmektedir. Bu doğrultuda olmak üzere Descartes söz konusu yeni bilimi sağlamak için, duyuların ve geleneksel aklın her formunu soruşturup, duyular için gerçek kanıtlar bulmaya çalışmıştır.²¹⁹ Tam da bu noktada Descartes, metodolojik şüphesinin bir sonucu olarak duyularımızla elde ettiğimiz bilgilerin kesinsizliğinden hareketle, doğa ve toplumsal hayatla baş edebileceğimiz kesin bilginin temellerini aramaya koyulmuştur. Descartes için önemli olan husus, hem kendisini hiçbir surette aldatmayacak olan hem de her türlü bilgimizin metafizik temellerini oluşturabilecek açık ve seçik ilkeler bulmaktır. Düşünen şeyler olarak hem kendi hakkımızdaki bilgimiz hem de yayılımın (uzam) doğası hakkındaki bilgimiz, saf matematiksel terimlerle çözümlenebildiği ölçüde, böyle açık seçik algılara dayanır.²²⁰ Descartes'ın ezeli ebedî hakikatler* olarak bahsettiği ortak kavramlar önemini, özne-nesne düalizmi bağlamında öznenin onları herhangi bir nesnenin fiilî varlığına bağlamaksızın ileri sürebilmesinden almaktadır.²²¹ Bu doğrular sayesinde, Descartes öznenin nesneden bağımsız bir şekilde varlığını kanıtlamaya

²¹⁷ Popkin, Richard, "Metafiziğin Kısa Tarihi", *Metafiziğe Giriş*, (Derleyen ve çeviren: Cevizci, Ahmet), Paradigma, İstanbul 2001, s. 162.

²¹⁸ a.g.e., s. 163.

²¹⁹ G.B. Smith, a.g.e., s. 23.

²²⁰ Cottingham, John, *Descartes Sözlüğü*, (çev: Bülent Özkan, Necati Ilgıcioğlu, Ayhan Çitil, Aliye Kovanlıkaya), Sarmal Yayınevi, İstanbul 1996, s. 30.

* Bu doğrulara örnek olarak aynı şeyin aynı anda hem varolmasının hem de varolmamasının imkânsız olması verilebilir.

çalışmaktadır. Bunun için gerekli olan şey ise, bilinebilecek olan herşeyin rasyonel ve objektif bir metot tarafından kanıtlanması idi. Böyle bir objektiflik iddiası ise hiçbir surette algılar, değer yargıları, yorumlar ve çeşitli perspektifler üzerine temellendirilemezdi.²²² Bu noktadan hareketle Descartes, tıpkı aritmetik ve geometrinin her türlü değer yargısına karşı kayıtsız kalabilen hakikatlere sahip olması gibi, kendisini her türlü kuşkunun ötesine taşıyabilecek sağlam zemini, düşünen öznenin varlığında buldu. Descartes için aritmetik ve geometri kesin ve şüphe götürmez şeyleri ihtiva eden, tabiatta olup olmadığını araştırmaksızın pek basit ve umumî şeylerden bahseden bilimlerin olmaları bakımından önemlidir. Düşünen özne de bizzatı düşünüyor olmağından ötürü, aritmetik ve geometride olduğu gibi açık ve seçik bir varlığa sahipti. Çünkü Descartes'a göre kişi kendi varlığı da dahil olmak üzere her şeyden kuşku duysa bile, kuşku duyuyor olması ve bu kuşkunun da düşünen bir özneye tekabül ediyor olmasından şüphe edemez. Düşünen öznenin varlığını bu şekilde temellendirmek suretiyle Descartes, özne merkezli sisteminin en önemli kısmını tamamlamış oluyordu. Artık geriye kalan, bir bütün olarak dış dünyayı öznenin haricinde, ondan tamamiyle bağımsız bir şekilde konumlandırmaktı. Buna göre dış dünya, insan bedeni de dahil olmak üzere, aslı özelliği yer kaplamak olan nesne kavramıyla temsil edilmek durumundadır. Bu ayrımla birlikte Descartes, klâsik felsefenin ruh-beden dikotomisini zihin-beden dikotomisine dönüştürmüş ve daha sonraki felsefelerin de büyük ölçüde söz konusu dikotomi üzerinde işlemesine kapı açmıştır.²²³ Kartezyen düalizme göre, özne ve nesne birbirinden tamamiyle bağımsız iki ayrı varlık alanına işaret etmektedir. Buna göre öznenin temel karakteristiği "düşünme", mekanik yasaların hüküm sürdüğü bir varlık alanını temsil eden nesnenin temel karakteristiği ise "yer kaplama" niteliğidir.²²⁴

Modern felsefe bakımından düalizm, yalnızca Descartes'ın rasyonalizminde değil, aynı zamanda modern ampirik gelenek tarafından da benimsenmiştir. Tüm akılcı filozofların gerçeklik hakkında, insan zihninin ve evrenin doğası ve bunların içerikleri hakkında deneyimden bağımsız olarak (*A priori*) aklın ışığıyla içerikli ve sağlam

²²¹ a.g.e., s. 193.

²²² Descartes, *Metafizik Düşünceler*, (çev: Mehmet Karasan), M.E.B., 1998, s. 146-147.

²²³ Walsh, W. H., Walshire, B. W., "Metafizik Nedir?", *Metafizik Giriş*, (çev: Cevizci, Ahmet), Paradigma, İstanbul 2001, s. 39.

²²⁴ Descartes, a.g.e., s. 243.

bilgilere ulaşabileceğimizi öne sürmelerine²²⁵ karşın, ampirik geleneğe mensup filozoflar önceliği akla değil, dış dünyadan gelen duyumlara vermişlerdir. Örneğin; sisteminin merkezine deneyimi alan Locke, insan zihninin “boş bir levha”dan ibaret olduğu ve bilgilerimizin de dış dünyadan alınan duyumların zihinde ifadesini bulmasıyla oluştuğu kanaatindedir.²²⁶ Locke’a göre, bizdeki mevcut bütün ideaların duyum ve yansıma (sensation-reflection) olmak üzere iki kaynağı vardır. Bu açıdan bakıldığında, öz diye nitelediğimiz göremediğimiz şeyler de dahil olmak üzere, her türlü bilgimiz deneyim yoluyla elde edilmektedir. Duyular yoluyla elde ettiğimiz veriler bizdeki basit ve karmaşık fikirlerin (idealar) kaynağıdır. Bizler boş olan zihnîmizde duyu verileri vasıtasıyla önce basit fikirleri oluştururuz.²²⁷ Daha sonra ise söz konusu basit fikirlerin yansıması yani, birbiri ile ilişkilendirilmesi yoluyla karmaşık fikirleri meydana getiririz. İşte töz ve Tanrı diye nitelediğimiz şeyler de basit fikirlerden oluşturduğumuz karmaşık fikirlerden ibarettir.²²⁸ Düalizm tartışması içinde ele alındığında özne-nesne ayrımı, öncelik sırası değiştirilmek suretiyle ampirizmde de varlığını korumuştur. Tıpkı rasyonalistler gibi ampiristler de özne ve nesneyi iki ayrı varlık alanı olarak ele almış fakat bilginin kaynağına rasyonalistlerin aksine akli değil duyumunu yerleştirmişlerdir.

Rasyonalizm ve ampirizm ayrı ayrı birer epistemoloji olarak eleştirisini, modern eleştirel felsefenin en önemli temsilcisi olarak kabul edilen ve Pippin’in “çok dikkatli ilk felsefi modernist” olarak nitelediği Kant’ın düşüncelerinde bulmuştur.²²⁹ Kant **Saf Aklın Eleştirisi** adlı çalışmasında insanî bilginin oluşumunda hem aklın hem de dış dünyadan gelen duyumların etkin olduğunu ifade ederek bir anlamda iki epistemolojinin bir sentezini yapmıştır. Alfred Weber’e göre Kant, sansüalizmle birlikte fikirlerimizin maddesinin yahut kumaşının bize duyumlar tarafından verildiğini kabul etmiş; idealizmle birlikte onların formlarının aklın eseri olduğunu, duyumun verilerini kendine özgü kanunlarıyla fikirler haline getirenin ise akıl olduğunu görmüş ve böylece her iki

²²⁵ Cottingham, John, **Akılçılık**, (çev: Bülent Gözkan), Sarmal Yayınevi, İstanbul 1995, s. 15.

²²⁶ Locke, John, **İnsanın anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme**, (çev: Meral Delikara Topçu), Öteki Yayınevi, Ankara, 1999, Cilt. I, s. 133-134.

²²⁷ a.g.e., s. 158-160.

²²⁸ a.g.e., s. 234-237.

²²⁹ Pippin, a.g.e., s. 12.

doktrinin de üstüne yükselerek onların rölatif hakikat ve hatalarını değerlendirebilecek daha yüksek bir görüş noktasına ulaşmıştır.²³⁰

Kantçı düşünce bilginin oluşumunda hem özneyi hem de nesneyi bir araya getiren niteliği ile bir anlamda özne-nesne düalizmini aşmaya yönelik bir çaba olarak görülse de, söz konusu düalizm Kant'ta numen-fenomen dikotomisi şeklinde yeniden karşımıza çıkmaktadır. Kant' a göre zorunluluğun ve sınırlılığın hâkim olduğu fenomenal olanın aksine numenal olanın, ahlâkî özgürlüğün (otonomi) imkânına işaret eder. Bu anlamda Kantçı etik, kendini evrensel olabilecek nitelikleri haiz ödevlerle yükümlü olabilen aşkın bir özne düşüncesi üzerine inşâ edilmiştir. Ahlâkî eylem, sonuçları gözetilmeden gerçekleştirilen yani, fenomenal olandan bağımsız olan eylemdir. İnsanın ahlâkî ve özgür olabilmesi, onun doğal zorunluluk alanının dışında konumlanmış olmasını gerektirir.²³¹ Öznenin söz konusu konumlanması, onun tarihsel ve toplumsal olana aşkın olması anlamına gelir. Bu aşkın özne nosyonundan hareketle Kantçı felsefenin, özne-nesne düalizmi bağlamında özneye ayrıcalıklı bir konum atfettiğini söyleyebiliriz. Aynı şekilde Kant'ta epistemolojik özne de insan aklındaki kategorilerin evrensel olduğu kabulü nedeniyle tarih dışı, bir anlamda aşkın niteliğiyle karşımıza çıkmaktadır. Kısaca Kant'ın bireyi epistemolojik, ahlâkî ve politik bir öznedir.²³²

Modern felsefi düşünce içerisinde özne-nesne düalizmini aşmaya yönelik çabalar özellikle Hegel ve Marx'ın felsefelerinde yeniden karşımıza çıkacaktır. Bu çaba her iki düşünürde de bir tarih felsefesi dolayısıyla yürütülecektir. Hegel ve Marx'ın düşüncelerinin tarih felsefeleriyle olan organik ilişkileri nedeniyle, özne-nesne düalizminin aşılmasına yönelik Hegelci ve Marxçı çabaların değerlendirilmesi, modernizmin temel karakteristiklerinden biri olarak ele alacağımız "lineer tarih anlayışı"nın tartışıldığı kısımda, tarih tartışmaları bağlamında ele alınacaktır.

²³⁰ Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (çev: H. Vehbi Eralp), Sosyal Y., İstanbul 1991, s. 304.

²³¹ G.B. Smith, a.g.e., s. 39.

²³² Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Y., İstanbul 1997, s. 92.

3-İlerlemeci Tarih Anlayışı

Modernizmin en temel karakteristiklerinden bir diğeri de lineer tarih anlayışıdır. Söz konusu tarih anlayışının anlaşılması, büyük ölçüde modern diye nitelediğimiz sürecin bir bütün olarak hesaba katılıp değerlendirilmesiyle mümkündür.

Klâsik kozmolojinin yıkılmasına paralel olarak klâsik felsefe anlayışının yerine geçen geçmişten tamamen kopma iddiasındaki modern felsefe anlayışı, 16.yy.dan itibaren bilimde ortaya konmuş olan başarılarla birlikte, 18.yy.da Aydınlanma düşüncesine vücut vermiştir. Aydınlanma diye nitelendirilen dönemin en belirgin karakteristikleri ise insan aklına duyulan katıksız güven ve desteğini büyük ölçüde bilimden alan ilerleme düşüncesidir. 18.yy.da Fransa'da başlayan daha sonra İngiltere ve Almanya başta olmak üzere modern dünyanın hemen her yerinde yansımaları bulmuş olan aydınlanma düşüncesi; insanı köleleştirip, akli anlamda tahakküm altına aldığı düşünülen hurafe, gelenek, mit gibi hususlara karşı akli bir aydınlanma iddiasını ifade etmektedir. İnsanlığı eski düzenden kurtarıp, daha iyi ve özgürleştirici olan aklın düzenine sokmak olarak tanımlanan aydınlanma, her türlü felsefi ve toplumsal düzeni, akla ya da akılda somutlaşan ilkelere yaslama eğilimi olarak ele alınabilir.²³³ Aydınlanma çağı, akıl ve düşüncenin dünya ve topluma dair geleneksel anlayışların yıkılması için bireyin en güçlü yetileri olarak görülüp devreye sokuldukları bir dönemi imlemektedir. Bu açıdan bakıldığında Aydınlanmanın en temel karakteristiği dinî anlayışlara meydan okumaktır. Bu meydan okuyuşta akıl Aydınlanma için en önemli vasıta olmak durumundadır. Bu yüzden başta Fransa'dakiler olmak üzere, tüm aydınlanma düşünürleri insanın sahip olduğu akıl sayesinde gerekli tüm sorulara yanıt verebileceği kanaatinde idirler.²³⁴ Kant da "Aydınlanma Nedir?" adlı çalışmasında aydınlanmanın, akılla elde edilen olgunlaşmaya paralel olarak insanlığın içinde bulunmuş oldukları erginsizlik durumundan kurtulmasına işaret ettiğini söyler. Bu açıdan bakıldığında aydınlanma bir yandan geleneksel olan erginsizlikten bir kopuşa

²³³ Çiğdem, a.g.e., s. 13-14.

²³⁴ Goldmann, Lucien, *Aydınlanma Felsefesi*, (Çev: Emre Arslan), Doruk Y., Ankara, 1999, s. 17.

yani onu geride bırakışa, diğer yandansa zekânın kullanılmasındaki cesaretin eşlik ettiği ilerleme düşüncesine işaret etmektedir.²³⁵

İlerleme düşüncesi Fransız aydınlanmasında somutlaşmış olup, ilk defa Turgot tarafından kullanılmıştır. Evrensel bir tarih kurgusuna sahip bu düşünce, bütün insanî düşünüm ve kazanımların, bilimdeki gelişmelere bağlı olarak ilerleyeceği inancına dayanmaktadır.²³⁶ Buna göre tarihteki her dönem daha önceki dönemlerin kurumlarını ortadan kaldırıp, eksikliklerini gidermekte ve daha önceki dönemlerin birikimlerini de içermektedir. Aydınlanma dönemiyle ortaya çıkmış olan ilerleme nosyonu açısından bakıldığında, bilginin birikimselliği sonucu ortaya çıkacak olan ilerleme, insanları daha ahlâklı, medenî ve mutlu bir yaşantıya kavuşturacaktır.²³⁷ Söz konusu nosyon modern tarih anlayışında da yansımaları bulmuş, tarihteki olumsuzlukların insanların elde ettiği bilimsel bilgi birikimine paralel olarak ortadan kalkacağına işaret eden bir tarih felsefesinin doğmasına sebebiyet vermiştir.

Klâsik felsefe açısından bakıldığında tarihsel hareket, tamamiyle biyolojik hayat imgesi ekseninde ele alınmaktaydı. “Tarihin doğası, yeniden doğanın dünyasına, ölümlülerin dünyası, yeniden ebedî olan evrene dahil olmakta, onun bir parçası haline gelmekteydi.”²³⁸ Gerek Yunan şiirinde gerekse historiografisinde büyük olana yönelik ilgi, doğa ve tarih arasındaki derin ilişkiden neşet etmekteydi. Hem doğa hem de tarih için ortak olan yön, onların ölümsüzlük kavramına yönelik vurgularıydı. Bir farkla ki doğa ölümsüzlüğü hiçbir çaba sarf etmeksizin elde etmişken, ölümlü olan insan ölümsüzlüğü içine doğmuş olduğu dünyayı hak etmek suretiyle kazanmak zorundaydı. İşte tam da bu noktada Yunanlı için tarih, ölümlü olmalarına rağmen sonsuza dek kaim olacak şeylerle yoldaş olmuş kişilerden bahsetmesinden dolayı, ölümsüzlüğe yol açmak gibi bir fonksiyon icra etmekteydi.²³⁹

²³⁵ Kant, “An Answer to the Question: What Is Enlightenment?”, (Trans. H. B. Nisbet), *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*, (Ed: Lawrence E. Cahoone), Blackwell Publishers, s. 51.

²³⁶ Çiğdem, a.g.e., s. 42.

²³⁷ Çiğdem, a.g.e., s. 45.

²³⁸ Arendt, Hannah, *Geçmişle Gelecek Arasında*, (çev: Bahadır Sina Şener), İletişim Y., İstanbul 1996, s. 64.

²³⁹ a.g.e., s. 71.

Bununla birlikte, Antik çağ düşünürleri döngüsel karakterli bir tarih fikrini benimsemiş olup, tümel ve değişmez olanın araştırıldığı **Theoria** ile insanî ve toplumsal olaylardan haber veren tikel karakterli, rastlantısallığın hâkim olduğu **Historia** arasında bir karşıtlık görmekteydiler. Bu yüzden Greklerde geçmiş ve gelecek, sürekli tekrarın vuku bulduğu gelip geçici bir evrenle ilgili zaman boyutları olarak düşünülmekteydi.²⁴⁰ Oysa modern düşüncede tarih antik olanın aksine lineer bir karakterde olup, gelişmekte olan bir süreç olarak kabul edilmiştir. İşte tam da bu noktada, tarih anlayışındaki söz konusu döngüsel karakterin yerini lineer bir tarih anlayışına bırakmasının menşei sorunsalı ortaya çıkmaktadır.

Bir kısım düşünürler modern çizgisel tarih anlayışının menşei Hıristiyan tarih tasavvurunda bulmakta ve modern tarihi Hıristiyan tarih anlayışının sekülerize olmuş şekli olarak nitelemektedirler. Buna göre tarih felsefesini de mümkün kılan en önemli etmen, tarih kavramlaştırmasının antik düşüncede hiçbir surette rastlanmayacak bir biçimde Hıristiyanlıkla kazanmış olduğu yeni anlam içeriğidir. Kaynağında Eski Ahit'in bulunduğu zaman kavramlaştırması, Greklerin fiziksel zaman telakkisinin döngüsel karakterinin aksine, başlangıcı ve sonu belli olan, belli bir amaçlılık içerisinde işleyen – kurtuluş ve kutsama kavramlarına endeksli- aynı zamanda belli bir süreklilik ve gelişmenin hâkim olduğu çizgisel karakterde bir zaman anlayışıdır.²⁴¹ Augustinus'u ilk tarih filozofu olarak niteleyen bu yaklaşım, daha önce bahsi geçen felsefe-tarih karşıtlığının, Hıristiyanlığın tarihte Tanrı'nın koymuş olduğu tam bir belirlenim olduğuna yönelik tarihsel determinizm fikriyle aşılmaya çalışıldığı kanaatindedir.²⁴² Buna göre Yahudilik ve Hıristiyanlığın getirmiş olduğu söz konusu zaman anlayışı, daha sonra ne kadar laikleşmiş olursa olsun Batı düşüncesindeki neredeyse bütün tarih felsefelerine sirayet etmiş ve modern dönemde de teknolojinin maddî başarılarından güç alan modern ilerleme düşüncesi,²⁴³ doğa kadar toplumların da bir ilerleme içerisine olduğu inancını tarihe de aksettirmiş, tarihin de bir ilerleme içerisine olduğu fikrini ortaya koymuştur. Böylece felsefe-tarih karşıtlığının teolojik inanç yoluyla aşılmaya

²⁴⁰ Özlem, Doğan, **Tarih Felsefesi**, Anahtar Kitapları, İstanbul. 1996, s. 19-20.

²⁴¹ a.g.e., s. 21.

²⁴² a.g.e., s. 22-25.

²⁴³ Gülbenkian Komisyonu, **Sosyal Bilimleri Açın**, (çev: Şirin Tekeli), Metis Y., İstanbul 2000, s. 13.

çalışıldığı Hıristiyan tarih düşüncesinin aksine modern tarih anlayışı söz konusu karşılığı ilerlemeye duyulan laik inanç vasıtasıyla aşmaya çalışmış ve 18.yy.da da felsefe ve tarih kavramları bir araya getirilerek ilk defa tarih felsefesi terimi kullanılmıştır.²⁴⁴

Modern tarih anlayışının kaynağında Hıristiyan tarih felsefesini bulan yaklaşımın aksine Arendt, modern çağda ortaya çıkan tarih düşüncesinin geçmiş çağlarda hiçbir emsalinin olmadığını altını çizer. Modern tarih anlayışı ile modern bilim ve teknoloji arasında yakın bir ilişki kuran Arendt, modern bilimin 'ne'yin değil de 'nasıl'ın araştırılmaya başlamasına paralel olarak ortaya çıktığı ve bu durumun epistemolojide de köklü bir değişiklik yarattığı kanaatindedir. Yine aynı mantıksal ilişki içerisinde modernitede vurgu, şeylere değil de süreçlere kaymış ve şeyler zamanla sürecin arızî ürünleri olarak görülmeye başlanmıştır.²⁴⁵ Arendt'e göre söz konusu süreç kavramlaştırmasının zamanla hem doğayı hem de tarihi istila etmesiyle birlikte, modern çağ ile geçmiş daha önceki hiçbir düşüncenin yapamayacağı ölçüde birbirinden ayrılmıştır.²⁴⁶ Bu yüzden Arendt açısından bakıldığında Hıristiyan ve modern tarih kavramları arasında kurulan ilişki tamamiyle aldatıcıdır. Zira Augustinus, "İsa bizim günahlarımızı ödemek için öldü; ve ölümlerin arasından gelen (ikinci geliş) bir daha ölmez.", derken yalnızca bu olayın benzersizliğine vurgu yapmıştır, yoksa sıradan seküler olaylara yönelik böyle bir iddiada değildir. Aslında Arendt'e göre Augustinus'un seküler tarihe karşı tutumu Roma'dan pek de farklı değildir. Onun için de tarih bir örnekler ardiyesi hüviyetinde olup, seküler tarihe ait olayların meydana gelişleri önemli değildir. Seküler tarih kendini tekrarlarken içinde tekrarlanması mümkün olmayan olayların vuku bulduğu yegâne hikâye Adem ile başlayıp İsa ile son bulan hikâyedir. Oysa modern tarih anlayışı açısından tarih, olanca sekülerliğiyle sürecin kendi hikâyesini anlattığı ve içinde hiçbir tekrarın barınmadığı varsayımı üzerinde temellendirilmiştir.²⁴⁷

²⁴⁴ Özlem, a.g.e., s. 44.

²⁴⁵ Arendt, a.g.e., s. 83.

²⁴⁶ a.g.e., s. 91.

²⁴⁷ a.g.e., s. 94-96.

İlk bakışta dünya tarihinin Hıristiyanlaştırılması gibi görünen şey, aslında zamanla ilgili bütün düşünceleri seküler tarihten sürmektedir. Seküler tarih söz konusu olduğunda, hiçbir başlangıç ve son tanımayan ve eskatolojik beklentilerle avunma olanağı vermeyen bir süreç içerisinde yaşamaktayız. Hiçbir şey Hıristiyan düşüncesinde insanlığın bu yeryüzü ölümsüzlüğü düşüncesinden daha yabancı değildir.²⁴⁸

İlerleme düşüncesi en yetkin ifadesini, felsefe ve tarihin bir sentezini sunan ve tarihselci düşüncenin kurucu düşünürlerinden biri olarak kabul edilen,²⁴⁹ Hegel'in tarih felsefesinde bulmuştur. Fakat Hegel'de ilerleme, Aydınlanma düşüncesinde gördüğümüz şekliyle kümülatif bir tarzda değil diyalektik bir tarzda sunulmuştur. Hegel'e göre, diyalektik bir işleyişe sahip olan tarih, mutlak tin (Geist)'in kendini tanımak için açılımını ifade eder. Bu anlamda ilerleme mutlak tinin kendini tanıma derecesine bağlı olarak değerlendirilmek durumundadır. Her tarihsel dönem mutlak tinin kendini açması fakat tam olarak gerçekleştirememesi anlamında bir eksikliğe işaret etmekte ve bu anlamıyla gerilim (diyalektik), mutlak tinin kendini tam anlamıyla gerçekleştirdiği tarihin sonuna kadar devam etmektedir. Diyalektik işleyişte sentezin, tezi ve antitezi içinde barındırması ve daha üst bir aşama olmasından dolayı, Hegel'e göre her tarihsel dönem bir önceki döneme göre daha ileri bir aşamayı temsil etmektedir. Bu durumda Hegel için tarih, mutlak tinin kendini tam anlamıyla gerçekleştireceği yani, özne ile nesnenin özdeş hâle geleceği sona doğru ilerleyen bir sürece işaret etmektedir.

Hegel'in düşüncelerinin ilk bakışta, tarihe ve tarihselliğe yönelik vurgusuyla modern düşüncenin temel karakteristiklerinden biri olan özne-nesne düalizmini aştığı düşünülebilir. Gerçekten de akıl ve tarihin el ele yürüdüğü ve nihayetinde akli olanın gerçek, gerçek olanın da akli olarak telakki edildiği Hegelci felsefe, hem akıl hem de tarih kavrayışıyla modern felsefenin önemli temsilcileri olarak görülebilecek olan birçok filozoftan ve aydınlanma düşüncesinden önemli farklılıklar içermektedir. Jones'un da ifade ettiği gibi Hegel, evrenin rasyonel olduğunu düşünmekle birçok klâsik filozofla ve özellikle de aydınlanma düşünürleriyle ortak bir düşünceyi paylaşmakta olsa da, aklın tabiatı ve evrenin rasyonelliğine yönelik kendine has

²⁴⁸ a.g.e., s. 97.

düşünceleriyle birçok bakımdan diğerlerinden ayrılmaktadır.²⁵⁰ Hegel'i diğer filozoflardan ayıran en önemli şey, aklın evrenselliğini tarih içerisinde temellendirmiş olmasıdır.²⁵¹

Her ne kadar Hegel, modernizmin tarihselliği ilga eden soyut akıl, kümülatif ilerleme, özne-nesne düalizmi gibi birtakım temel özelliklerini tartışma konusu yapan tarihselci bir felsefeye sahip olsa da, son tahlilde Hegel'in, tarihselciliğini söz konusu özelliklerin yadsınabileceği bir noktaya kadar götürmediği ve bir anlamda soyut akıl yerine tarihsel akıl, kümülatif ilerleme yerine diyalektik ilerlemeyi ikame etmek ve bu anlamda modern felsefe ve tarihselciliği barıştırmak suretiyle modernizmi tahkim ettiği söylenebilir. Tam da bu noktada Hegel'de de özne-nesne düalizminin ve modern düşüncenin evrensel olana yönelik vurgusunun aşamadığını söyleyebiliriz. Hegel'in tarih felsefesi, tarihin telosunu akledebilen ve böylece de tarihi tasarımıyabilen bir özne nosyonunu içermesi nedeniyle, Heideggerci anlamda düşüncecek olursak, bir çeşit tarih metafiziği olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁵²

Benzer bir metafizik yaklaşımı, düşüncelerinde Hegel'in önemli etkilerinin bulunduğunu söyleyebileceğimiz Marx'ın tarih felsefesinde de bulmak mümkündür. Tarihin diyalektik bir işleyişe sahip olduğu, her tarihsel dönemin bir önceki döneme göre daha ileri bir aşamayı temsil ettiği hususlarında Hegel ile aynı görüşleri paylaşan Marx, tarihin işleyişinde belirleyici olan unsurun, 'mutlak tin' gibi soyut bir ilke değil, üretim biçimi ve buna bağlı olarak gelişen üretim ilişkileri gibi maddî bir yapı olduğunu iddia ederek Hegel'den ayrılır. Marx'ın tarih felsefesi de teleolojik bir karaktere sahiptir. İlkel komünal toplumla başlayan insanlık tarihi, gerçek anlamda özgürlüğün gerçekleşeceği komünist toplumla sonlanacaktır. Marx için de tarih, Hegel'de olduğu gibi akledilebilir bir niteliğe sahiptir ve bu anlamda Marx'ın tarih felsefesinin de metafizik bir karaktere sahip olduğunu söyleyebiliriz.

²⁴⁹Straus, a.g.e., s. 58.

²⁵⁰Jones, a.g.e., s. 109.

²⁵¹Özlem, Doğan, "Tarihsellik ve İnsan", *Felsefe Tartışmaları*, Panorama, İstanbul 1999, s. 7.

²⁵²Bambach, Charles R., *Heidegger, Dilthey And The Crisis of Historicism*, Cornell University Press, London, 1995, s. 3.

Öte yandan öznenin tarihsel ve toplumsal bağlamına vurgu yapan ve böylece aydınlanma düşüncesinin soyut akıl kavramlaştırmasına ciddi eleştiriler getiren Marx'ın²⁵³, *praxis* (toplumsal pratik) kavramlaştırmasıyla bir anlamda, özne-nesne düalizmini aşmaya yönelik bir adım attığı düşünülebilir. Fakat toplumsal pratik kavramı özne ile nesnenin birlikteliğini ve eşanlı oluşumunu açıklamayı mümkün kılmasına rağmen, söz konusu ilişkide öznenin nesnelleşmiş üretimi, bilincin oluşumuna temel teşkil ettiğinden nesnel olanın ayrıcalıklı konumu devam eder. Yani "öznellik nesnelliğin belli bir konumu ile özdeşleşir ya da başka bir ifade ile nesnellik merkezli olarak zorunlu ve sabit kılınır."²⁵⁴

4. Pozitivizm

Pozitivizm kavramlaştırması tam teşekküllü bir felsefeye gönderme yapar nitelikte ilk defa Auguste Comte tarafından kullanılmış olup, bir yandan insan bilgisinin imkânlarının soruşturulup çözüme kavuşturulduğu epistemolojik bir anlamı ifade ederken, diğer yandan tarihte ve insan zihnindeki ilerlemeye işaret eden ve böylece de gerek insan zihni gerekse bir bütün insanlık tarihi için, ulaşılmış olunan belli bir dönemi temsil eder. Tarihsel ardalanı dikkate alındığında pozitivizmin kökenlerinde modern doğa bilimini ve söz konusu bilimin epistemolojisinde belirleyici bir unsur olan ampirizimi bulmak mümkündür. Ampirik geleneğin özellikle de İngiliz ampiriziminin vücut verdiği pozitivizm, bir bilim felsefesi olarak 18.yüzyılın başlarında Hume ve Berkeley'in çalışmalarında dikkate değer bir gelişme göstermiştir. Bu dönemdeki çalışmalarla birlikte doğadaki nesnel zorunluluk fikri ciddi bir şekilde tahrip edilmiş, nesnellik kavramı yerini düzenlilik fikrine bırakmış ve buna paralel olarak da gözlenmeyen şeylere ait tüm kavramlar reddedilmiştir.²⁵⁵ İşte Comte da pozitivizmini böyle bir tarihsel ardalet üzerine inşa etmiştir.

En ilkel çıkışından itibaren, insan zihninin kendi dönemine kadarki gelişimini incelediğini belirten Comte, nihayetinde insan zihninin tüm gelişmesini incelemeye

²⁵³Hekman, Susan, *Bilgi sosyolojisi ve Hermeneutik*, (çev: Hüsamettin Arslan-Bekir balkız), Paradigma, İstanbul 1999, s. 37.

²⁵⁴ Üşür, Serpil Sancar, *İdeolojinin Serüveni*, İmge Kitabevi, Ankara, 1997, s. 22.

²⁵⁵ Keat, Russel, Urry, John, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, (çev: Nilgün Çelebi), İmge Kitabevi, Ankara, 1994, s. 11.

muktedir bir yasa bulduğunu iddia etmiştir. Buna göre söz konusu yasa, hem bireysel anlamda insan zihninin gelişimini hem de bir bütün olarak insanlık tarihinin gelişimini ve geçirdiği evreleri açıklayacak bir niteliğe sahiptir.²⁵⁶ Bu yasayı **Üç Hal Kanunu** olarak isimlendiren Comte'a göre, insanlık tarihinde bir gelişim seyri içerisinde birbirini takip eden üç dönem vardır. Comte söz konusu üç dönemi; teolojik, metafizik ve pozitivist dönemler olarak isimlendirir. İlk aşamada 'mutlak'ın peşinde olan insan zihnî, araştırmalarında varlıkların iç yapılarına, tüm olayların ilk ve son nedenlerine yönelmiştir. Bu arayış içindeki insan zihnî fenomenleri doğa üstü varlıkların aralıksız ve doğrudan etkilerinin ürünleri olarak düşünmektedir. Bu aşamanın en son haline tek tanrılı dinlerin ortaya çıkmasıyla ulaşıldığına işaret eden Comte, aynı zamanda ilk dönemin ulaşılan bu son halinin, ikinci dönem olan metafizik dönemi hazırladığını düşünür. Comte'a göre metafizik dönem, ilk dönemin genel ve basit bir değişiminden ibaret olup, doğa üstü güçlerin yerlerini soyut güçlere, özlere, kişileştirilmiş soyutlamalara bıraktığı bir dönemdir. Üçüncü ve son aşama olan pozitif dönemde ise nihayetinde insan zihnî, mutlak kavramları elde edemeyeceğini anlayıp, fenomenlerin iç nedenlerini, evrenin kaynağı ve nihaî sonunu aramaktan vazgeçmesine paralel olarak "yalnızca akıl yürütme ve gözlemler yardımıyla fenomenlerin gerçek yasalarını, yani onların benzerlik ve ardarda gelişlerinin değişmez ilişkilerini keşfetme"ye yönelir.²⁵⁷

Comte'un pozitivizmine göre bilimin fonksiyonu, şeylerin niçin meydana geldiklerini izah etmek olmayıp, şeylerin nasıl meydana geldiklerini genelleştirmek, mutlak gerçekliğin bir bilgisinden ziyâde gerçekliği kontrol etme araçlarını sağlamak olmalıdır. Pozitivist felsefe açısından bilim, insanî tecrübeler arasındaki değişik ilişkileri yönetmek ve özetlemek için insanî kullanıma açık bir araçtır.²⁵⁸ Diğer bir deyişle bilim, dış dünyayı tahmin etmemizi ve açıklamamızı sağlayacak bir bilgi elde etme çabası olarak tanımlanabilir. Böyle bir bilginin elde edilmesi de fenomenlerdeki düzenli ilişkileri ifade edebileceğimiz oldukça genel teoriler inşa etmeyi zorunlu kılmaktadır. Söz konusu genel teoriler bizim, sistematik deney ve gözlem yoluyla

²⁵⁶ Comte, "Pozitivist Felsefe Toplu dersleri" (Birinci Ders), (çev: Nejat Bozkurt), Akarsu, Bedia, **Çağdaş Felsefe**, M.E.B., İstanbul 1979, s. 188-189.

²⁵⁷ a.g.e., s. 189-190.

²⁵⁸ Jones, a.g.e., s. 202.

keşfetmiş olduğumuz olayları hem tahmin edebilir hem de açıklayabilir hâle getirmemizi sağlamaktadır. Bu yüzden pozitivist bilgi anlayışını savunanlar, rasyonalist felsefecilerin iddia ettikleri *a priori* bilgi imkânını reddetmekte ve dış dünyadaki düzenliliklerin ifade edildikleri doğru önermelerin olumsuzluğu üzerine vurgu yapmaktadır. Böyle bir bilgi anlayışından hareketle pozitivism, deneyim yoluyla bize kendisini sunmuş olanın arkasında veya ötesinde bir öz arayışına yönelik her teşebbüsü bilim dışı anlamsız bir teşebbüs, metafizik ve dinin gerçekleşmesi imkânsız iddialarının tuzağına düşmüş bir teşebbüs olarak değerlendirmektedir. Çünkü pozitivist bilgi anlayışına göre doğada zorunlu bağlantılar olmadığı gibi, doğada olan yegâne şey, bilimsel teorilerin evrensel yasalarında yansımaları bulmuş olayların birbirini izlemesi ve bunların düzenlilikleridir.²⁵⁹

Bütün bu açıklamalar çerçevesinde pozitivismin salt algılamaya dayanan bir epistemolojik görüş olduğunu ve gerçekliğin temsil edilebilirliği inancı üzerine inşa edildiğini söyleyebiliriz. Buna göre her türlü bilgimiz kaynak itibarıyla dış dünya çıkışlıdır ve bu sebepten dolayı bilgi diye niteleyeceğimiz her şey somut gerçek dünya ile bağımlılığı içinde ele alınmalıdır. Bilgimizle dış dünya arasında bir denklik ilişkisi olduğunu savunan pozitivism, gerçek dünya ile teori arasında birebir bir ilişki olduğu, yani gerçek dünyanın teoride temsil edilebileceği kanaatindedir.²⁶⁰ Gözlemin teoriyi öncelediğini düşünen pozitivist yaklaşım, bir şeyin doğruluğunun yegâne referans kaynağı olarak onun hakkında bilimin ortaya koyduğu verileri alma eğilimindedir. Buna göre bir önermenin bilimsel bir bilgi niteliğini haiz olabilmesi, onun bilimsel çalışmalarla doğrulanabilmesine bağlıdır.²⁶¹ Bu yüzden Comte'un da ifade ettiği gibi, pozitivist bir felsefe açısından herhangi bir bilimsel doğrulamaya dayanmayan teoloji ile kaynağında bilimin bulunduğu fiziğin bağdaşabilmesi mümkün değildir. Aynı şekilde metafizik de fizikle bağdaşması imkânsız olan bir soruşturma içerisinde olduğundan dolayı, pozitivist felsefenin oluşmasında bir ara süreç olmanın dışında hiçbir anlama sahip değildir.²⁶²

²⁵⁹ Keat ve Urry, *a.g.e.*, s. 9-10.

²⁶⁰ Sunar, *Düşün ve Toplum*, Birey ve Toplum y., Ankara, 1998, s. 15-24.

²⁶¹ Chalmers, Alan, *Bilim Dedikleri*, (çev: Hüsamettin Arslan), Vadi Y., Ankara, 1994, s. 61-114.

²⁶² Comte, *a.g.e.*, s. 194-195.

Pozitif felsefenin temel özelliği bütün fenomenlere, değişmez doğal yasalara bağlıymış gibi bakmasıdır; öyle ki, ilk ya da son nedenlerin araştırılmasının hem kesin olarak olanaksız hem de anlamsız olması dikkate alınarak, çabalarımızın bütün amacı kesin ve tam bir buluşa ve yasaları mümkün en az sayıya indirgemeye yönelmiştir.²⁶³

Varmak istediğimiz nokta fenomenlerin hangi koşullar altında meydana geldiğini tam bir kesinlikle irdelemek ve onları benzerlik ve ardarda gelişin normal ilişkileri içinde birbirine bağlamaktır.²⁶⁴

Pozitivist felsefe özellikle bilginin imkân ve değeri konusundaki tartışmalara paralel olarak, çağdaş felsefede de – bilhassa mantıkçı pozitivismde- yansımaları bulmuştur. Bilimlerin ve nihayetinde de sosyal bilimlerin teker teker felsefeden kopmasının ve bilimsel bir kisveye bürünmesinin akabinde ortaya çıkan, felsefenin bundan sonraki fonksiyonunun ne olacağına yönelik tartışmalardan neşet etmiş olan mantıkçı pozitivismin, metafiziği mantıksal dil çözümlenmeleri çerçevesinde aşmaya yönelik bir çaba olduğu söylenebilir. Buna göre felsefe, şimdiye kadar felsefi bir gerçeklik ortaya koyamadığından ve tarihinde metafiziğin düşüncenin damgasını vurduğu birçok tartışmayı barındırdığından dolayı, araştırma konusunu değiştirmek suretiyle kendisini mantık, bilgi veya bilim teorisigibi temel araştırma konularıyla sınırlandırmalıdır. Bu yeni anlam çerçevesi içinde ele alındığında felsefenin araştırma konusu, öz, hakikat, kendinde varlık gibi konulardan ziyâde, bilimsel önermeler ve kavramlar olmak durumundadır.²⁶⁵ Buna göre herhangi bir önermenin doğru veya anlamlı olabilmesi, onun doğrulanabilir bir önerme olmasına bağlıdır.²⁶⁶ Kısacası, mantıkçı pozitivismde göre bir önerme ancak mantıksal veya olgusal gerçeklik temelinde doğrulanabiliyorsa, söz konusu önerme anlamlı ve doğru bir önermedir. Aksine, yani mantıksal ya da olgusal bir temele dayanmayan önermeler hakkındaki sorular, anlamsız olduğu gibi, onlar hakkında herhangi bir cevap arayışı da boş ve bir o kadar anlamsızdır.

²⁶³ a.g.e., s. 195.

²⁶⁴ a.g.e., s. 196.

²⁶⁵ Akarsu, a.g.e., s. 142-143.

²⁶⁶ Schillick, Maritz, "Anlam ve Doğrulama", (çev: Necla Arat), Akarsu, Bedia, Çağdaş Felsefe, s. 256.

Pozitivizm her ne kadar metafizik düşünceye karşıt bir takım savlar ileri sürse de nihayetinde kendisi de bir metafizik yapmaktan öteye gidememiştir. Özellikle inceleme konusu olarak olguları ve olayları alıp, sübjektif diye nitelediği değerleri bir kenara itmesinden dolayı pozitivizm eleştiriye tâbi tuttuğu metafizik düşünce geleneğinin düalist karakterini (olgu-değer ayrımı) farklı bir formda da olsa muhafaza etmiştir. Aynı şekilde pozitivizm, gerek dış dünyadaki düzenlilikleri teorileştirip matematiksel bir dile dönüştürebilecek, gerekse de değerlerden sıyrılıp olgular üzerinde deney ve gözlem yapabilecek insan modeliyle metafizik geleneğin hümanistik karakterine de sahiptir. Comte'un üç hal kanunundan da kolaylıkla anlaşılacağı üzere pozitivizm, hem insanlık tarihine hem de insan zihninin gelişimine yönelik ilerleme düşüncesiyle modernitenin ilerlemeci tarih anlayışına da sahip çıkmaktadır.

C. NIETZSCHE'NİN MODERNİZM ELEŞTİRİSİ

Her ne kadar modernizm yeni olma iddiası içerisinde gerek klâsik felsefe anlayışından gerekse Hristiyan dünya görüşünden bir kopuşu temsil ettiği düşüncesiyle ortaya çıkmış olsa da, Nietzsche açısından durum hiç de iddia edildiği gibi değildir. Modernizm söz konusu edildiğinde Nietzsche, bir kopuş düşüncesinden ziyâde bir süreklilik ilişkisinden bahsetmektedir. Buna göre modernizm, hem felsefi olarak hem de kurumları itibariyle Sokrates'ten beri devam edegelen Batı metafizik geleneği içerisinde görülmek durumundadır. Özellikle Pre-Sokratik dönemle kıyaslandığında Sokrates sonrası felsefe, Apolloncu olanın lehine kavramsal ve kurgusal bir dünyaya gönderme yaparak, Dionysosçu olan oluşu, yaşamı ve içgüdüleri bir kenara itmek suretiyle oluş karşıtı bir kisveye bürünmüştür. Nietzsche'nin jeneoloji çalışmalarında da gösterdiği gibi, hakikat istencinin vücut vermiş olduğu metafizik gelenek tam da bu hakikat istencinin bir sonucu olarak nihilistik bir mahiyet kazanmış ve bir Decadence (yozlaşma) kültürü haline gelmiştir. Oluşun ardında değişmeyen bir töz, bir hakikat arayışı ile ortaya çıkmış olan metafizik düşünce, Nietzsche açısından bakıldığında, herhangi bir haklılandırmaya ihtiyaç duymayan varoluşun ve dolayısıyla hayatın yadsınması anlamına gelmekte olup, felsefenin nokta-i nazarından hareketle gerçeklik

hakkında çeşitli sorular sormasından dolayı nihilizmin bir dışavurumu anlamına gelmektedir.²⁶⁷

Sokrates'in bilgi ve erdem arasındaki kurmuş olduğu ilişkiye değinen Nietzsche, hem Sokrates'in hem de Platon'un doğru eylemin doğru bilgiyi izlemesi gerektiği şeklindeki büyük yanılgıya safça inandıklarını, oysa ezelden beri işleye gelen çıplak gerçeğin bunun tersini ispatladığını, eylem hakkındaki bildiklerimizin hiçbir zaman bizi onu gerçekleştirmeye muktedir kılmadığını, asıl hakikatin şimdiye kadar bilgiden eyleme geçişi sağlayabilecek bir köprünün kurulamadığı gerçeği olduğunu söyler.²⁶⁸

Aynı şekilde Nietzsche Hıristiyanlığı da Batı metafizik geleneğinin bir parçası, yani Platonculuğun bir başka formu, sürüce değerlemelerin egemen olduğu bir ahlâk olarak görmektedir. Nietzsche'ye göre Hıristiyan ahlâkı da, Sokrates ve Platon felsefelerinde olduğu gibi, yapmış olduğu ikili ayrımla (bu dünya- öteki dünya), bu dünyanın ve dolayısıyla bedeninin, içgüdülerin ve bir bütün olarak yaşamın değerini, onlara duyulan nefrete paralel olarak bir öte dünya, ruhsal bir kurtuluş lehine değerden düşürmüş, nihayetinde bir decadence kültürü haline gelmiştir.

Ahlâkın iki tipini birbirinden ayıran Nietzsche, sağlıklı bir kültürün kurulmasını sağlayan decadence karşıtı ahlâkın aksine, Hıristiyan ahlâkının, düpedüz bir yozlaşmayı formüle etmek suretiyle kendisini haklılaştıran ve insanlığı geriye götüren bir ahlâk olduğunu söyler. Buna göre decadence karşıtı ahlâk stoik karakteriyle insanı sertleştirip, despot olmasını sağlarken, decadence ahlâkı ise hülyaperest, sentimental, giz dolu, bir muhtevaya sahiptir.²⁶⁹ Bu yüzden dinamiğinde bedene, yaşama, içgüdülere ve oluşa yönelik hınç duygusunun bulunduğu decadence ahlâkı kendisini ancak doğa ve Tanrı kavramlarını birbirinin karşıtı iki kavram şeklinde kurgulamakla gerçekleştirebilmektedir.

²⁶⁷ Stauth, G., Turner, B. S., Nietzsche'nin Dansı, s. 61.

²⁶⁸ Nietzsche, Tan Kızılığı, (çev: Hüseyin Salihoğlu-Ümit Özdağ), İmge Kitabevi, Ankara, 1997, s. 99-100.

²⁶⁹ Nietzsche, Aforizmalar, (çev: Sedat Umran), Birey yayıncılık, İstanbul 2000, s. 210.

Doğa kavramı Tanrı'nın karşıt kavramı olarak ayarlanınca, doğal sözcüğü günahkâr anlamına gelmek zorundaydı –bütün bu uydurmalar dünyası, köklerini doğal olana (-gerçekliğe!-) karşı bir nefrette buluyordu, gerçek karşısında derin bir hoşnutsuzluğun dile geliyordu.²⁷⁰

Nietzsche'ye göre şimdiye kadar decadence'a karşı verilen savaşta filozofların ve ahlâkçıların akla yönelik vurguları bir kandırmaca biçiminden başka bir şey değildir. Çünkü decadence'a karşı araç ve kurtuluş olarak seçilen şey de decadence'ın bir ifadesidir. Bu anlamda Sokrates ve Hıristiyan ahlâkı da dahil olmak üzere tüm iyileştirme biçimleri bir yanlış anlamadan ibarettir.

En kısa gün ışığı, ne pahasına olursa olsun akıllılık, aydınlık, soğuk, dikkatli, bilinçli, içgüdülsüz yaşamının kendisi, içgüdülere karşıt olarak yalnızca bir hastalıktır.²⁷¹

Fizyologun yozlaşan bir parçayı kesip atma tutumuyla, rahibin acıma ve alçakgönüllülük tutumunu karşılaştıran Nietzsche, rahibin isteğinin yozlaşmayı tüm insanlık sathına yaymak olduğunu ve nihayetinde bu durumun insanlığı fizyolojik olarak yıkmak demek olduğunu söyler:

O yalancı kavramların “ruh”, “tin”, “özgür istem”, “Tanrı” gibi, törede kullanılan kavramların anlamı, insanlığı fizyolojik olarak yıkmak değil de nedir? Kendimizi korumayı, bedenini, yeni hayatın gücünü arttırmayı önemsemekten bizi alıkoyuyorsa, kansızlığı bir ülkü, bedeni küçümsemeyi “ruhun kurtuluşu” sayıyorlarsa, bunlar decadence'a götüren yol değil de nedir?²⁷²

Nietzsche bir bütün olarak Batı metafizik geleneğini, ideal bir dünya uydurmak suretiyle gerçekliğin değerini, anlamını ve doğruluğunu harcadığını²⁷³, Marxist bir terminolojiyle ifade edildiğinde, insanları gerek kültürel anlamda, gerek bireysel anlamda, gerekse de ahlâkî ve felsefi anlamda bir yabancılaşmaya sevk ettiğini düşünür. Bu anlamda decadence ve yabancılaşma; insanlığın en tâbiî içgüdülerinden, soylu değer yargılarından ve biopsişik varlık bütünlüğünden uzaklaşması anlamına gelmektedir.²⁷⁴ Bu yüzden Nietzsche, her ne türden olursa olsun hınç ahlâklarını, varoluşa ölüm cezası

²⁷⁰ Nietzsche, *Deccal* (Hüseyin Kahraman), Yönelim, Ankara, 1992, s. 27.

²⁷¹ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 17.

²⁷² Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 100.

²⁷³ Nietzsche, *a.g.e.*, s. 8.

²⁷⁴ Kuçuradi, *a.g.e.*, s. 98.

veren kültürel bir kötümserlik ve hayat içgüdülerine karşı olmalarından dolayı da doğa karşıtı ahlâklar olarak nitelendirir.²⁷⁵

Ecce Homo'da Nietzsche, hem Sokrates'i *decadent* olarak almasıyla, hem dionysosça olanın gerçek içeriğini keşfetmiş olmasıyla, hem de ahlâkın kendisini bir *decadent* belirtisi olarak keşfetmiş olmasıyla övünür. Böylece Nietzsche klâsik iyimserlik-kötümserlik tartışmalarını geride bıraktığını ve ilk kez olması gereken gerçek karşıtlığı fark ettiğini söyler:²⁷⁶

Bir yanda, hayata karşı alttan alta öç güden o yozlaşmış içgüdü (örnekleri Hıristiyanlık, Schopenhauer felsefesi, bir anlamda daha o zamandan Eflatun felsefesi, ülkücülüğün bütünü); öbür yanda doluluktan, dolup taşmaktan doğmuş en yüksek bir olumlama ilkesi, sınırlama bilmeyen bir evet deyiş, acının kendisine, suçun kendisine, varlığın sorunsal ve yabancı nesi varsa hepsine... Hayata karşı bu en sonuncu, en sevinçli, en coşkulu ve taşkın evet deyiş yalnızca en yükseği değildir bilgeliklerin, hem de en derini, doğrunun ve bilimin en sağlamca doğrulayıp destekledikleridir.²⁷⁷

Bu anlamda Nietzsche açısından gerçek karşıtlık, dionysosça olanla idealizm arasındaki karşıtlıktır. Çünkü ancak zayıfların, yaşama evet diyemeyenlerin yolu intikam duygusu içerisinde yaşamdan öç almak ve bir öte fikri ile ondan uzaklaşmaktır. Bir kere dionysosça olanı kavrayan kişi artık Platon'u, Hıristiyanlığı, Schopenhauer'i çürütmek istemeyecek yalnızca onlardaki çürümenin kokusunu alacaktır. İşte tam da bu noktada dionysosça olan bir felsefenin can alıcı noktası açığa çıkmaktadır. Söz konusu can alıcı nokta, karşıtlıklara, savaşa, varlık kavramını kökten yadsıyan oluşa evet demektir.²⁷⁸

Nietzsche'ye göre bir *decadence* olan Batı kültürünün anlamı, yırtıcı bir hayvan olan insanın, kültür içerisinde evcilleştirilmiş uygar bir ev hayvanına indirgenmesinden başka bir şey değildir.²⁷⁹ Daha önce de ifade etmeye çalıştığımız üzere, söz konusu ehlileştirme süreci, sadece Sokrates sonrası felsefe ve Hıristiyanlıkla sınırlı olmayıp, modern felsefe ve kültür için de geçerlidir. Nietzsche'ye göre modernizm, metafizik

²⁷⁵ Stauth, G., Turner, B. S., a.g.e., s. 77.

²⁷⁶ Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 73.

²⁷⁷ Nietzsche, a.g.e., s. 74.

²⁷⁸ Nietzsche, *Ecco Homo*, (çev: Emel Tan), Seren Yayıncılık, Ankara, 1993, s. 64-65.

²⁷⁹ Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü*, s. 45.

düşünce geleneği ile bir süreklilik ilişkisi içinde olup, hınç duygusunun vücut vermiş olduğu birçok düşünce tarzını ve sosyal oluşumu bünyesinde barındırmaktadır. Örneğin Nietzsche, Reform hareketlerini ve Fransız ihtilalini halkçı hınç duygusu tarafından yönlendirilen ve klâsik Roma ideallerini yok etmiş olan hareketler olarak değerlendirmektedir.²⁸⁰ Nietzsche'nin modern sosyal teoriler, kurumlar ve oluşumlara yönelik eleştirilerini ilerde ele almak üzere saklı tutup, öncelikli olarak Batı düşünce geleneğinin temeli olarak niteleyebileceğimiz düalizme yönelik eleştirilerini ele almak istiyoruz. Çünkü bir bütün olarak Batı metafizik geleneği hem Sokrates sonrası felsefede, hem Hıristiyanlıkta, hem de modern düşüncede epistemolojisini, değişik formlarda da olsa düalist bir ontolojik temel üzerine inşa etmiştir. Nietzsche de düalizmi, birçok eserinde gerek antropolojik açıdan yani, ona ihtiyaç duyan insan modeli bakımından, gerekse düalist bir felsefenin kurulmasını sağlayan temeller bağlamında yıkıcı eleştirilere tâbi tutmuştur.

1. Nietzsche'nin Düalizm Eleştirisi

Ortaya koyduğu felsefe itibariyle değerlendirildiğinde Nietzsche, yaşamın bütünlüğünü bozmaya yönelik her türlü teşebbüse şiddetle karşı çıkar. Ona göre yaşamın bütünlüğü ancak onu aşan belli bir varlık alanına bağımlı olmadığında sağlanabilir.²⁸¹ Bu yüzden Nietzsche oluşa dair her türlü kavramlaştırma teşebbüsünü ve düalist karakterdeki felsefe telakkisini yaşamın bütünlüğünün bozulmasının bir işareti olarak algılar.

Düalist karakterdeki bir metafiziğe ne tür bir insan modeli ihtiyaç duymaktadır? Nietzsche'nin böyle bir soruya verdiği cevap, antropolojik bir temelde olmak üzere aktif ve reaktif güç kavramlaştırmaları, ya da efendi ve köle ahlâkları çerçevesinde açığa çıkar. Buna göre ancak reaktif karakterdeki güçlerle donanımlı yani, köle ahlâkına sahip insanlar böyle bir metafiziğe ihtiyaç içerisindedirler. Bu tipteki insanlar yaşamı, oluşu, olanca amaçsızlığı ve acımasızlığıyla dionysosça olanı evetlemekten uzak olmalarından dolayı sürekli bir biçimde bir öte fikrine bağlanmak suretiyle bu dünyanın değerini düşürebilmektedirler. Nietzsche'ye göre köle ahlâkına sahip insanlar, insanı yaşamaya

²⁸⁰ Nietzsche, a.g.e., s. 54.

sevk edecek içgüdü, tutku, arzu vb. ne varsa onları bastırmak suretiyle yaşama ve bedene duyulan intikam duygusu içerisinde ruh-beden, bu dünya-öteki dünya gibi karşıtlıklar yaratırlar. Tüm bunları da insanın istemesiyle eylemesinin arasını açıp, güçlünün gücünün ifşa olmasının, yaşamın olduğu şekliyle bütünlüklü olarak olumlanmasının önüne geçmek için yapmaktadırlar:

Kendini bir güç olarak ortaya koymayan bir güç istemek, kendini bir güç olarak ortaya koyan bir zayıflık istemek kadar saçmadır. Bir parça kuvvet bir parça, bir parça dürtüye, istemek etkimeye eşittir- üstelik, tam da bu dürtüden, istemeden etkiden başka bir şey değildir.²⁸²

Özne-nesne ayrımının bir sonucu olarak ortaya çıkan vicdan sahibi bir varlık anlamında insan kavramının nasıl geliştiğini anlamak için, sorumluluğa yönelik iki ayrı düşünme biçimi arasındaki ayrımı anlamak önemlidir. İlki trajik sorumluluk olup burada fail eylemlerinden kesinlikle ayrı düşünülemez ve failin eylemleriyle olan birlikteliği kader düşüncesi tarafından sağlanır. İkincisi ise, moral sorumluluk olup burada fail eylemlerinden ayrı bir varlık olarak konumlandırılır. Böyle bir sorumluluk telakkisinde sorumluluk düşüncesi suçluluk nosyonu ile izah edilir. Nietzsche'ye göre trajik sorumluluk 'iyi vicdan' fikri, moral sorumluluk ise 'kötü vicdan' fikri üzerinde temellenmektedir. Trajik modelde kişi eylemlerinden ayrı düşünülmediğinden dolayı, yaptığından başka türlü davranması kendisinden beklenemez ve yaptıkları kaderinin bir parçası olarak düşünülür. Moral sorumlulukta ise kişinin başka türlü davranışta bulunmasını mümkün kılacak bir özne nosyonu söz konusudur.²⁸³

Bu bağlamda Nietzsche, halkın nasıl yıldırımla şimşegi birbirinden ayırıp da, şimşegi bir eylem, yıldırım denen öznenin bir eylemi olarak değerlendirmek suretiyle ahlâk anlayışlarını oluşturduklarının altını çizer. Halk tıpkı yıldırımla şimşegi birbirinden ayırdığı gibi, gücü de gücün ortaya konuluşundan ayırır ve böylece eyleyeni eyleminden bağımsız bir varlık (özne) olarak konumlandırarak, öznenin istediği takdirde gücünü ortaya koymama imkânını varsayar. Oysa Nietzsche'ye göre, etkimenin, eylemin ve oluşun ardında eyleyen diye nitelendirilebilecek kendinde bir varlık yoktur.

²⁸¹ Bataille, Nietzsche Üzerine, s. 18.

²⁸² Nietzsche, Ahlâkın Soykütüğü, s. 47.

²⁸³ Owen, Nietzsche, Politics and Modernity, s. 56-57.

Eyleyen olsa olsa eyleme eklenmiş olan uyduruk bir şeydir. Bilim adamlarının “kuvvet etkiliyor”, “kuvvet hareket ettiriyor” gibi yaklaşımlarını da aynı çerçevede değerlendiren Nietzsche, tüm bilimimizin kendisini bir türlü söz konusu uyduruk özne nosyonundan kurtaramadığını, atomculuktaki atom kavramının da, Kant’ın kendinde şeyinin de böyle bir özne nosyonuna gönderme yaptığını söyler.²⁸⁴

Nietzsche metafizikçilerin ve ahlâkçıların öteden beri düalist bir felsefe içerisinde karşıt değerlere inanarak, bir şeyin zıddından nasıl çıkarılabileceği problemi üzerine odaklandıklarını ve bu suretle de gerçekliğin çok karmaşık ve bir o kadar da değerli tabiatını, zıtlıklardan birini diğerine tercih etmek suretiyle tahrip ettiklerini söyler. Onlar daima oluşun dışında, doğaüstü bir kaynağa sahip yüksek ölçüde değerli şeyler varsaymak suretiyle gerek metafiziklerini gerekse ahlâk felsefelerini temellendirmişlerdir.²⁸⁵

Nietzsche aklı, ben’i, düşünceyi insanın özü olarak nitelendiren klâsik felsefe telakkisinin aksine, insanı düşünen bir varlık olarak tanımlamaz. Ona göre akıl ve şuur salt yüzeysel fenomenlerdir. İnsan ben’i dediğimiz şey de, aklın kaynağı olan ve akıl tarafından hiçbir surette anlaşılacak olan organizmanın bir parçasıdır. Bu yüzden akıl en yüksek şeyleri ne teyit edebilecek ne de onlarla iletişim kurabilecek bir kudrete sahiptir.²⁸⁶ Kaufmann da Zerdüş kitabının “Bedenin Küçümseyicileri Üstüne” adlı bölümüne işaretler, Nietzsche’nin burada özel olarak tartışmacı, anti Platonik ve anti Hıristiyan olduğunu söyler. Burada Nietzsche akıl, tin ve ben dediğimiz şeyin bedeninin büyük aklı karşısındaki önemsizliğine dikkat çeker. Bu anlamda büyük akıl olan bedeninin karşısında küçük akıl sadece bedeninin bir âleti konumundadır. Bu perspektiften hareketle Kaufmann, Nietzsche’nin, Platoncu anlamda bedeninin ruhun bir hapisanesi olduğu, tinin iyi ve istekli olmaklığına karşın bedeninin zayıf ve kötü olduğu yönündeki düşünceleri benimsemediğini söyler.²⁸⁷

²⁸⁴ Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü*, s. 47.

²⁸⁵ Nietzsche, *Human All too Human*, (Translated by: Martin Feber, Stephen Lehmann), University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1985, s. 13.

²⁸⁶ Warner, *a.g.e.*, s. 844.

²⁸⁷ Kaufmann, *a.g.e.*, s. 72.

Nietzsche'ye göre, hem özne hem de nesne salt kurgudan ibarettir. Nietzsche'nin oldukça dirimsel ve anlamdan yoksun olan dünyasında özne ve nesne daha derin dirimsel güçlerin etkileri olarak görülmek durumundadır. Böyle bir dünyada insanî özne tüm ontolojik üstünlük ve ayrıcalıklarına rağmen daha derin, daha belirleyici süreçlerin bir yansıması olacak şekilde soyulur.²⁸⁸ Bu anlamda her yüklem ve eylemin arkasında özgürce düşünen öznenin olmasına yönelik inanç modern bir kurgu olup, Descartes'ın argümantasyonunun bir sonucudur. Descartes'ın "düşünüyorum" kavramlaştırması sadece sürecin yorumundan ibarettir. Gramerdeki alışkanlıklarımıza çok uygun olan Descartes'ın söz konusu çıkarımı, bizim gramere olan bağlılığımıza dayanmaktadır. Tıpkı gramerde filin bir faili gerektirmesi gibi, Descartes da bir etkinlik olan düşünmenin düşünen bir özneyi gerektirdiği gibi yanlış bir inanca kapılmıştır.²⁸⁹ Bu anlamda şeylere, töze ve varlığa olan inancımızın ardağında dilbilgisel önyargılarımız bulunmaktadır. Böyle yapmak suretiyle biz, karmaşık gerçeklik üzerinde hâkimiyet kurup, onun üstesinden geliriz. Eylemlerimizden ayrı bağımsız bir egodan söz etmek, kendilikleri sabit ve istikrarlı olarak kavrayabilmemizi mümkün hâle getirir. Bununla birlikte, biz "gerçekliğin süreçlerden oluştuğunu ve daimi hareket ve sürekli değişim tarafından belirlendiğini unuturuz."²⁹⁰ Bu yüzden Nietzsche için aslında ego veya ben diye nitelediğimiz şeye denk düşecek herhangi bir öz ya da sebep söz konusu olamaz. İnsan hiçbir surette Nietzsche'nin Güç İstenci Olarak nitelediği doğa ve tarihin söz konusu devasa güçlerinden bağımsız bir şekilde varolamaz. Bu açıdan bakıldığında bizim eşsiz bir birey, ya da irâde yetisine sahip yegâne varlık olduğumuz şeklindeki inançlar, kendimizi kandırmaktan başka bir şey değildir. Bu anlamda Kant'ın ve Rousseau'nun savunduğu şekilde kişisel özerkliğe sahip bir birey tasavvuru tam bir safdilliktir. Bu nedenle kendisini kişisel özerklik üzerine temellendiren herhangi bir siyaset ve ahlâk felsefesi kesinlikle yanlış bir yol izlemektedir.²⁹¹

Liberalizmin sekülerize olmuş birey kavramına dayandığına ilişkin Nietzscheci iddia, özellikle onun, Kant ve Bentham tarafından temsil edilen liberal ahlâk

²⁸⁸ Eagleton, a.g.e., s. 251-252.

²⁸⁹ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 23.

²⁹⁰ Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s. 35-36.

²⁹¹ Robinson, Dave, *Nietzsche Ve Postmodernizm*, (çev: Kaan H. Ökten), Everest, İstanbul 2001, s. 28.

düşüncesine yönelik eleştirilerinde ortaya konulmaktadır. Nietzsche dünyasal aktivite ile bağlantısız, Hıristiyanlığın kurtuluştaki pasif memnuniyete yönelik arzusunu Bentham'ın tüketimin pasif memnuniyetine dayanan Hıristiyan olmayan faydacı ahlâkında bulur. Bireyi verili arzuların daha başka bir şey olarak ele alma çabasındaki Kant'ın durumu ise, daha ilginçtir. Kant'a göre birey, rasyonel failin özgür isteminden ibarettir. Diğer liberal düşünürlerde olduğu gibi, özne metafiziği Kant'ın politik felsefesi ve etiğinde de önemli bir rol oynamıştır. Kant'ta toplum kategorik imperatifin dışsal biçimidir. Bu anlamda siyasal düzen, pür istem tarafından motive edilen ahlâkî eylemlerin dışsal koşulunu oluşturur ve politik otoritenin gücü ile teminat altına alınır. Kant'ta pür istem tarafından kontrol edilmeyen ampirik bireyler ile pür istemin dışsal biçimini temsil eden sosyal düzen arasında bir zıtlık söz konusudur ve bu zıtlık ironik bir biçimde Kant'ın bireyini, yalnızca politik otoriteyanizmle birlikte varolabilir hâle getirmiştir.²⁹² Nietzsche'ye göre faydacılık ve Kantçılık bir madalyonun iki yüzünü temsil etmektedir. Kant'ın irâde soyutlaması, Hıristiyan kategorik imperatifinin gelişmemiş şiddetini temsil ederken, Bentham'ın faydacılığı, Hıristiyanlığın vaadettiği sınırsız mutluluğu elde etmeye yönelik arzular bütününe yansır. Her iki durumda da birey, içinden geçerek bir gerçeklik haline geldiği dünyasal aktiviteler, pratikler ve ilişkilerden ayrı bir şekilde, bir soyutlama olarak kalır.²⁹³ Etik düşünce açısından bakıldığında Kant gibi Nietzsche de, özerkliği ahlâkî olmanın önkoşulu olarak kavrar fakat Nietzsche özerkliğe ulaşmayı benliği öteki insanlardan (özerk olmayan yani, vaatlerde bulunabilme ve söz verebilme gücünden yoksun insanlardan) ayıran bir bireyleşme ve farklılaşma uğrağı kapsamında kavrar. Özgür insan kendi değer ölçütüne sahiptir ve başkalarına kendinden hareketle bakarak saygı duyar ya da onları hor görür. Kant'taki özerklikte ise, eylem, tüm rasyonel insanlara uygulanabilecek bir biçimde evrenselleştirilebilmesine göre değerlendirilir. Bu evrensellik vurgusuna karşıt bir biçimde Nietzsche'nin erdem anlayışı, herkesin kendi erdemini kendi koşulsuz buyruğunun icat etmesi şeklinde formüle edilebilir.²⁹⁴

²⁹² Warren, Mark, *Nietzsche And Political Thought*, The MIT Press, Cambridge And London, 1991, s. 216.

²⁹³ a.g.e., s. 217.

²⁹⁴ Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s. 172-173.

Antropolojik olarak ele alındığında özneye neden ihtiyaç duyulmuştur? Ya da Jones'un sorduğu şekilde soracak olursak "Vicdan ve bilinç niçin gelişmiştir?" Nietzsche'ye göre bu soruların cevabı, insanın sosyalleşmesinde ve bunun bir sonucu olarak da içgüdülerinin birçoğunun bastırılması ve dönüştürülmesinde aranmalıdır. Buna göre ilk olarak psişik yaşam, devamında düşüncenin zihinsel dünyası, daha sonra da motifler, hipotezler, hayaller ve taklütler gelişmiştir.²⁹⁵ Nietzsche için özne, yapıp etmeyi taşıyabilecek elverişli bir dilbilgisi kurgusundan ibarettir.²⁹⁶ Bu anlamda vicdan azabının ve ruhun oluşturulması da toplumsal hayatla ilintili olarak ele alınmak durumundadır. Sürü ahlâkına sahip çoğunluk ve bu çoğunluğun ahlâkının garantörleri olan rahipler soylu erdemlerin, içgüdülerin ve oluşun önüne geçebilmek için, insanın eylemlerinden ayrılacaklarını varsaymak zorundadırlar. Onlar ancak böyle yaparak gücü güçlüden ayırabilmekte ve gücün ifşa edilmemesini bir erdem olarak telakki etmek suretiyle kendi sürüce değerlemelerini muhafaza edebilmektedirler.

Bireyin arzularını kendi kendilerine yönelten etken efendi korkusu değil, toplumsal hayatın kendidir: Vicdan azabı ya da ruh – bu reaksiyonun bir ürünüdür.²⁹⁷

Nietzsche'ye göre mantık da, bizim yaratıp realiteye soktuğumuz; şey, özne, tahmin, eylem, töz, form gibi kavramlardan ibarettir. Biz mantığı hesaplanabilir bir dünyanın bizim fizyolojik arzularımıza daha iyi cevap vereceğini düşünmemizden dolayı yaratıp realiteye dikte etmişizdir.²⁹⁸ Bu yüzden mantık, reel dünyayı bizim için daha anlaşılır, hesaplanabilir ve formüle edilebilir hâle getirmek için insan tarafından yaratılmış, sonra da doğru olduğuna inanılmış kurgusal bir bilimden başka bir şey değildir.²⁹⁹

Bir felsefecinin en bilinçli düşünmesi içgüdüleri aracılığıyla gizlice yönlendirilir ve belli kanallara itilir. Bütün mantığın görünüşteki özerk işleyişinin gerisinde de değer biçmeler, daha açık söylersek, yaşamın belli türlerini korumak için fizyolojik gereksinimler bulunur.³⁰⁰

²⁹⁵ Jones, a.g.e., s. 245.

²⁹⁶ Eagleton, a.g.e., s. 249.

²⁹⁷ Pole, a.g.e., s. 166.

²⁹⁸ Hollingdale, R. F., "Theories Innovations in Nietzsche", *Nietzsche: A Critical Reader*, (ed: Peter R. Sedwick), Blackwell, Oxford, 1995, s. 113.

²⁹⁹ a.g.e., s. 112.

³⁰⁰ Nietzsche, *İyinin Ve Kötünün Ötesinde*, s. 11.

Nietzsche'nin düalizme yönelik eleştirileri beraberinde, akıl-içgüdü, eros-logos, bilişsel-duyuşsal gibi bilimi ve bilimin özerkliğini güvence altına alan ayrımları da geçersiz hâle getirir ki, söz konusu ayrımların sorgulanması Nietzsche'nin modern bilgi ve hakikat anlayışına yönelik eleştirilerinin de çıkış noktası olarak görülebilir.

2. Nietzsche'nin Modern Bilgi ve Hakikat Kavramlarına Yönelik Eleştirileri

Nietzsche'nin modern bilgi ve hakikat kavramlarına yönelik eleştirileri, onun bir bütün olarak Batı metafizik geleneğine dair eleştirileriyle uygunluk arz etmektedir. Onun jeneoloji çalışmalarının da gösterdiği gibi söz konusu gelenek kendisini bir varlık felsefesi üzerine inşa etmiştir. Hakikat istencinin yani, değişmenin ardında değişmeyen ve insanlar için mutlak bir bilgi kaynağı olabilecek bir söz arayışının vücut vermiş olduğu Batı metafizik geleneği, Nietzsche'ye göre, kavramsal ve kurgusal bir dünyaya gönderme yapmak suretiyle sürekli bir değişim içinde olan, felsefi bir jargonla ifade edecek olursak, varlık değil oluştan ibaret olan dünyanın ve bu dünya içerisindeki içgüdü varlığı olan insanın aleyhine işlemiştir. Nietzsche'nin Sokratik rasyonalizmle başladığını söylediği bu süreç öncelikli olarak, yaratıcı içgüdülerin maksimum seviyeye çıkarılmış olduğu yüksek bir kültür olan Grek kültürünü ve bu kültürün kendini en iyi şekilde ifade etmiş olduğu Grek trajedisini söz konusu rasyonalizmle yok etmiştir. Bu anlamda Sokrates, mutluluk ve erdemi akıl ile özdeşleştiren teorik bir insan olarak insanî içgüdülerin ve yaşamın düşmanıdır. Aynı zamanda Sokrates, soyluluğu ve soylu erdemlerini onları acımasız diyalektik bir soruşturmaya tâbi tutmak suretiyle değerden düşürmüş ve haleflerine de düşüncelerini çok başarılı bir şekilde empoze etmiştir. Böylece, Sokrates'in rasyonalizmi, Nietzsche'ye göre, Batılı insanın kaderi olagelmıştır.³⁰¹

Hakikat kavramı söz konusu olduğunda Batı metafizik geleneğinin en belirgin özelliği, hakikati, insanın ona ulaşabilmesini de varsaymak suretiyle, insanın dışında konumlandırılmaktır. Bu anlamda insan, kendisinin dışında olan hakikate ya akıl yoluyla ya da duyu algıları vasıtasıyla ulaşabilme kudret ve salâhiyetine sahip olarak görülmektedir. Oysa, Nietzsche'nin oluş felsefesi açısından bakıldığında insan, oluştan

³⁰¹ Dannhauser, a.g.e., s. 835-836.

ibaret olan dünyayı kesinlikle bilemez. Biz onu ancak kendi kendimize oluşturduğumuz varlığın bir taklidi olarak bilebiliriz.³⁰² Klâsik ontolojinin düşünce-varlık özdeşliği ve mantığın bu ontolojideki işlevi dikkate alındığında, Batı metafizik geleneğinin, hakikatin insanın düşünme etkinliği vasıtasıyla bilinebileceğini varsaydığını söyleyebiliriz. Nietzsche ise tam tersine düşünmenin ancak varlıkların farz edilmesiyle mümkün olduğunu, aynı şekilde mantığın da sürekli aynı olarak kalan formüllerle ilişkili olduğunu, fakat oluşun, ne varlık kavramının farz edilmesine ne de aynı olarak kalan formülleştirmelere müsaade ettiğini düşünür. Çünkü oluş halinde olan hiçbir surette formüle edilemeyeceğinden bilgi ve oluş birbirini tamamiyle dışlamaktadır.³⁰³ Bu yüzden Nietzsche hakikate iman ve özgürlük arasında ters bir orantı görmektedir:

Artık özgür ruhlar değiller, çünkü halâ hakikate inanıyorlar... Hiçbir şey hakikat değildir, her şeye izin var... çok iyi, işte buydu ruhun özgürlüğü, onunla hakikatin kendisine olan inanç ortadan kalktı.³⁰⁴

Nietzsche'yi böyle bir kanaate sevk eden şey, onun akılsal olarak kavranabilen düzenli bir dünya fikrini benimsememesidir. Ona göre, dünyayı akılsal olarak kavrama çabaları basitleştirmeler, felsefe sistemleri kurma çabaları ise yaşamın zenginliğinin ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir.³⁰⁵ Şu halde Nietzsche'ye göre bilginin değerinin yegâne ölçütü, bilginin yaşamın zenginliğini, insanın yaşam içerisindeki etkinliğini arttırmasıdır. Şayet bilgi insanın etkinliğini artırıp, yaşama doğrudan doğruya bir canlılık kazandırmıyor, yalnızca bilgi olmak bakımından bir işlev görüyorsa böyle bir bilgi Nietzsche için nefret edilesi bir bilgidir.³⁰⁶ Oysa Sokrates'ten bu yana Batı metafizik geleneği hakikati ve doğru bilgiyi düalist karakteri gereği oluşun dışında konumlandırmak ve epistemolojisini de böyle bir zemin üzerinde işletmek suretiyle, tam da Nietzsche'nin eleştiri oklarını yönelttiği bir bilgi anlayışı ortaya koymuştur. Bu bağlamda Nietzsche'nin gerek Platon felsefesi, gerekse hakikatin tanrısal olduğu kanaatindeki Hıristiyanlık hakkındaki eleştirileri oldukça manidardır. Çünkü modern bilgi ve hakikat anlayışının soykütüğünde yer alan her iki hakikat telakkisi de

³⁰² Hollingdale, a.g.e., s. 115.

³⁰³ a.g.e., s. 151.

³⁰⁴ Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü*, s. 140-141.

³⁰⁵ Özlem, *Felsefe Yazıları*, s. 101.

Nietzsche'ye göre, hakikati yaşama, doğa ve tarih dünyasının dışında konumlandırılmış ve adeta modern bilimin de ateşini aldığı meşale fonksiyonu görmüştür:

Doğrucu insan, bilime olan inancın şart koştuğu en gözül pek, en uçtaki anlamıyla, bilimle, yaşama, doğa, tarih dünyasından farklı bir dünyaya evet der; bu öbür dünyayı evetlediği sürece böylece, karşıtını, bu dünyayı, dünyamızı yadsımış olmaz mı? Bilime olan inancımızın altında yatan halâ bir metafizik inançtır,- biz bugünün bilenleri, biz Tanrısız anti-metafizikçiler, biz de ateşimizi halâ bin yıllık, Tanrı hakikattir, hakikat Tanrısaldır diyen Hıristiyan inancından, Platon'un inancının yaktığı ateşten alıyoruz. Peki, ya bu inanç gittikçe daha inanılmaz duruma geliyor, hiçbir şey bir hata, bir körlük, yalana dönmedikçe Tanrısız Olmuyorsa,- Tanrı'nın kendisi bizim en uzun süren yalanımızsa?³⁰⁷

Bu anlamda Nietzsche'ye göre, ne hakikat için nihaî bir temel, ne de mutlak veya evrensel bir hakikat vardır. Bizim bir şeyi doğru olarak nitelememiz, onu yaşamın özel bir formuna referansla sorgulanamaz hâle getirmemiz demektir. Gerçekte ise yaşamın özel bir formu anlamındaki hakikat de, yaşamın değişmesiyle birlikte sürekli bir değişiklik geçireceğinden, biz hiçbir şekilde keşfedilmesi mümkün bir hakikate sahip olamayız. Çünkü hakikat sanki ahenkli ve kesin bir şeymişçesine keşfedilebilecek bir şey olmayıp, sürekli olarak yaratılan ve sosyal yaşam içerisinde oluşturulan bir şeydir.³⁰⁸ Bu yüzden Nietzsche, düşüncenin yalnızca varlığı tanımlamakla kalmadığı, aynı zamanda gerçekliği düzene sokabilecek bir güce sahip olduğu yönündeki bir söylemi, yüceltilmiş gerçek dışı bir yanılgı ve bilimin içgüdüleri olarak niteleyip olumsuzlar. Söz konusu içgüdü bilimi sürekli olarak kendi sınırlarına çekmekte ve nihayetinde gerçek olan, mekanikçilik içerisinde gözden kaçmaktadır.³⁰⁹ Bu açıdan bakıldığında, bütün filozofların fitrî kusuru, onlarda tarihsel anlamın yokluğudur. Nietzsche'ye göre, hem insan hem de bilginin bölümleri tarihsellikten dolayı değişmesine rağmen, birçok filozof adeta değişme yokmuş gibi hareket etmekte ve hakikati, çözümlenmeleri sonucu bulduğuna inanmaktadır. Hatta söz konusu filozoflardan bir kısmı bütün dünyayı kendi bilgi fakültelerine göre kuşatma cihetine

³⁰⁶ Nietzsche, *Tarih Üzerine*, s. 57.

³⁰⁷ Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü*, s. 142.

³⁰⁸ Jansen, Nerina, *Nietzsche's Critique Of Modernity: Some Implications For The Study Of Communication* (<http://www.unisa.ac.za/dept/press/comca/211/jansen.html> 29 Haziran 2002 Cumartesi)

³⁰⁹ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 87-88.

gitmektedir. Tam da bu noktada Nietzsche, değişim içerisinde böyle bir teşebbüsün sonuçsuzluğuna dikkat çekmesine; “Her şey değişt, ne ebedi gerçekler, ne de mutlak doğrular vardır”³¹⁰ demektir.

İnsanı plastik bir varlık olarak, kendini aşma ve potansiyellerini gerçekleştirmeye muktedir bir varlık olarak gören Nietzsche’ye göre modern bilim, ne insanın kendisini aşmasına ne de potansiyellerini gerçekleştirmesine yönelik bir yön duygusu sağlamaya muktedirdir.³¹¹ Çünkü modern bilim de tıpkı Hıristiyanlığın çileci idealinin kendisini yaşamın ve bir içgüdü varlığı olan insanın karşısında temellendirmesi gibi yaşam karşıtı bir karaktere sahiptir. Bu anlamda Nietzsche bilim ve çileci ideal ikilisini, hakikati en yüksek değer olarak görmelerinden, daha doğrusu hakikatin değerlendirilemez ve erişilemez olduğu inancı üzerine kurulu olmalarından dolayı, aynı temele dayalı zorunlu müttefikler olarak görmektedir.³¹²

Bu “modern bilim”- bu olguyla karşı karşıya gelelim artık!- çileci idealin şu an sahip olduğu en iyi müttefikdir; tam da bu nedenden dolayı, en bilinçsiz, en gönülsüz, en gizli ve yeraltındaki müttefikdir.³¹³

Nietzsche’nin bilime karşı olan bu tutumunun özünde, Onun yaşamı diğer her şeyden daha yüksek ve egemen bir güç olarak görmesi ve bilimin de yaşamın bütünlüğünü bozan bir karaktere sahip olması bulunmaktadır.³¹⁴ Bilindiği gibi modern bilim Bacon’dan beri öznel bilgiden nesnel bilgiye geçişin yollarını aramış ve bilim adamının bilimsel çalışmaları esnasında değer yargılarından uzak kalması gerektiği düşüncesini benimsemiştir. Oysa Nietzsche böyle bir nesnellik teşebbüsünü şahıssızlık, irâdesizlik ve sevgiye elverişsizlik olarak niteleyerek olumsuzlamaktadır.³¹⁵ Bu anlamda Nietzsche iki çeşit hakikati birbirinden ayırır. Bunlardan birincisi, yalanlar, yorumlar ve yanılsamalar genel başlığı altında toplanabilecek metafizik hakikat, diğeri ise, kendisini yaşamın pratik bilgisine yönlendirmiş ve dünyayı yaşanılabilir hâle getirmeye matuf bilimsel hakikattir. Her iki hakikat de, hakikat istencinin ihtiyaçlarına göre münasip bir

³¹⁰ Nietzsche, *Human All too Human*, s. 14 -15.

³¹¹ Copleston, “Nihilizm ve Materyalizm”, *a.g.e.*, s. 159.

³¹² Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü*, s. 143.

³¹³ *a.g.e.*, s. 144.

³¹⁴ Nietzsche, *Tarih Üzerine*, s. 184.

yaşamı araştıran genel hakikat istencinin ifadeleridir. Onlar arasındaki farklılık, ilkinin belirli bir perspektif üzerindeki güveni ile kibirlenmesi iken, diğerinin kendi sübjektif yapısını inkârı araştırmasıdır. Halbuki Nietzsche'ye göre gerçekte bütün hakikatler mecazîdir. Bu anlamda hakikatler yanlısamalar oldukları unutulmuş yanlısamalardır.³¹⁶ Bu yüzden bilimin kendisine yönelik katıksız inanç da, nihayetinde laik bir dine vücut vermekten başka bir yere varmayacaktır. Gerçekte bilim, insanın doğal fenomenleri araştırmak için başvurmuş olduğu sınırlı yöntemlerden sadece bir tanesidir. Bu açıdan bakıldığında bilim, söz konusu sınırlılıklarından dolayı, hayatın bütününi kuşatabilecek bir değerler dizisi yaratmaktan uzaktır.³¹⁷

Deleuze, bir bilim eleştirmeni olarak Nietzsche'nin hiçbir zaman niceliğe karşı niteliğin haklarına müracaat etmediğini, eşitliğe karşı nicelikteki farklılığın haklarını istediğini, niceliklerin eşit kılınmasına karşı onların eşitlenemezliğini düşündüğünü söyler. Bu yüzden Nietzsche bilim eleştirisinde; mantıksal özdeşliğe, matematiksel eşitliğe, fiziksel dengeye karşı çıkar. Bunlar farklılığı ortadan kaldırmanın üç farklı formudur. Bu bağlamda Deleuze, Nietzsche'ye göre bilimin, kaçınılmaz bir şekilde gücün gerçek teorisini tehlikeye attığını ve bilimin modern düşüncenin nihilizminin bir parçası olduğunu ifade eder. Çünkü farklılıkları inkâr etmeye yönelik bir teşebbüs olarak bilim, yaşamın inkârına yönelik çok genel bir girişimin parçası, varoluşu değersizleştiren ve bir ölü olarak sunan bir girişimdir. Bilimi asketik bir ideal olarak gören Nietzsche'ye göre, onun nihilizme götürmesinin sebebi, fenomenal olanı tepkisel güçler terimlerinde anlaması ve onu tek bir bakış açısından yorumlamasıdır. Bu anlamda nihilistik düşüncenin aracı tepkisel güçlerin zaferidir.³¹⁸

Bilimin yaşam üstüne egemen olduğu bir yaşam, geçmişteki bilgiyle değil tam tersine içgüdüyle ve güçlü düş kurmalarla, hayallerle egemen olunmuş yaşamdan çok daha az bir yaşamdır ve gelecek için de çok daha az bir yaşam sağlar.³¹⁹

³¹⁵ Nietzsche, *Aforizmalar*, s. 23.

³¹⁶ Sim, a.g.e., s. 325.

³¹⁷ Robinson, a.g.e., s. 33.

³¹⁸ Deleuze, a.g.e., s. 45.

³¹⁹ Nietzsche, *Tarih Üzerine*, s. 135.

Aynı şekilde Nietzsche, modern bilimin temelini oluşturduğunu söyleyebileceğimiz mutlak gerçeklik ve bu gerçekliğe hâkim olduğu düşünülen nedensellik düşüncesini de şiddetle eleştirmektedir. Bu anlamda Nietzsche modern düşüncedeki objektif gerçeklik fikrini, insanın fantazmalarından ve sübjektif değerlendirmelerinden bağımsız bir gerçeklik olmadığı, her şeyin bir yorumdan ibaret olduğu düşünceleriyle reddetmektedir. Buna göre biz herhangi bir kendinde gerçeklik oluşturmak kudretinde olmadığımız gibi, böyle bir şeyi istemek de Nietzsche'nin deyişiyle aptallıktır.³²⁰ Çünkü Nietzsche'ye göre, mutlak gerçeklik denilen şey, oluşa karşıt olarak kalıcı bir varlık anlayışı tesis etme cihetinde olan felsefecilerin uydurduğu bir şeydir.³²¹

Her ne kadar ampirik gelenek doğa bilimlerinden aldığı güç sayesinde, dış dünyanın kesin bilgisinin duyu verileri vasıtasıyla elde edilebileceği düşüncesine sahip olsa da, Nietzsche'ye göre insanların böyle bir bilgiye sahip olması mümkün değildir. Çünkü insan daima tutku ve arzuları tarafından yönlendirilen bir varlık olup, çoğu zaman bu yönlendirilişin farkında dahi olmamaktadır.³²² Bu yüzden Nietzsche ampirik geleneğin duyularımıza atfetmiş olduğu değeri, nesnel bilginin terimlerinden ziyade, duyularımızın sınırlılıkları bağlamında ele alıp olumsuzlamaktadır:

Duyularımızın alışkanlıkları bizi duyumsamanın yalan dolanına sardı. Bunlar tekrar bizim yargularımızın ve bilgilerimizin dayandığı – gerçek dünyaya tamamiyle kaçış, sığınak ve sızma yolu yok! – Ağımızın içindeyiz, örümcek olan bizler ve ne yakalarsak yakalayalım, ağımıza yakalananlardan başka bir şey yakalayamayız.³²³

İnsanî etkinlikler de dahil olmak üzere tüm evreni güç isteminin daha güçsüz bir şey üzerinde egemenlik kurması, ona bir işlev, bir anlam yüklemesi çerçevesinde ele alan Nietzsche, modern düşüncenin yasalılık fikrine de karşı çıkar. Çünkü her türlü gayelilik fikrini dışarıda bırakan güç istemi içerisinde, nedenlerin birbiri ile ilişkili olması bir yana, olayların tamamen rastgele bir biçimde artarda gelip yer değiştirmeleri söz konusudur.³²⁴ Bu anlamda Nietzsche, akılla düzenlenmiş bir evren düşüncesine ve

³²⁰ Nietzsche, *The Will to Power*, s. 267.

³²¹ Copleston, a.g.e., s. 168.

³²² Robinson, a.g.e., s. 20-21.

³²³ Nietzsche, *Tan Kızılığ*, s. 101.

³²⁴ Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü*, s. 75-76.

keşfedilmesi mümkün görülen bir dizi doğa yasasına itaat edilmesi gerektiği fikrine karşı çıkmaktadır. Şayet bilim tarihsel, kültürel ve toplumsal bir fenomen olarak incelenirse, tüm hakikatlerin nihayetinde değişken olduğu ve bilimsel diye nitelendirilen yasaların da ihtimallere dayanan insanî kurgulardan öte bir anlama sahip olmadığı görülecektir.³²⁵

Neden ile sonuç – Bu aynada – ve aklımız bir aynadır – düzenlilik gösteren bir şey oluyor, belirli bir şey her seferinde başka belirli bir şeyi takip ediyor – onu biz, deliler, algılamak ve anlamlandırmak istersek neden ile sonuç diye adlandırıyoruz! Sanki bir şey anlamışız ve anlayabilmişiz gibi. Biz nedenlerin ve sonuçların imgelerinden başka bir şey görmedik! Ve işte bu imgelilik, birbirinin takibi olan bağlantılardan daha esaslı bir bağlantının kavranmasını olanaksız kılıyor.³²⁶

Bu anlamda Nietzsche, her ne kadar duyu verilerinin önemi konusunda pozitivist söyleme yaklaşırsa da, pozitivistlerden bilginin duyu verilerinden nasıl elde edilmesi gerektiği hususunda ayrılır. Kant gibi Nietzsche de, dış dünyanın bir kaostan ibaret olduğunu ve bu kaosun insan tarafından bir kozmos haline getirildiğini, yani deneyimlerin insan tarafından düzenlendiğini düşünür. Bu yüzden Nietzsche'ye göre, doğru ve yanlış duyu verilerine referansla belirlenemez. Üstelik, duyulara ilişkin ifadeler bir hakikat teorisini muhafaza etmek üzere er veya geç genel, mantıksal olarak düzenlenmiş kanun benzeri bir veçheye bürünecektir. Halbuki Nietzsche, duyusal verilerin kompleks ve çok yönlü, yani dionysosça olduğunu düşünmektedir.³²⁷ Duyusal dünyanın söz konusu dionysosça karakterinden dolayı da biz, hiçbir surette duyu verilerinden hareketle genel geçer, açıklayıcı bir bilgi teorisi teşekkül ettiremeyiz.

Her ne kadar Nietzsche, metafizik düşünceye yönelik eleştirilerinde Kant'la benzerlik gösterse de, yani Nietzsche de Kant gibi bilginin antropomorfik karakterini önemselese de, o Kant'ın bilimsel ve ahlâkî yargıların olabirliği sorularının ötesine geçmekle Kant'tan ayrılır. Kant ahlâkî özgürlüğün tehdidi olmaksızın bilimin nasıl mümkün olabileceği hususunu irdelerken nihilizm sorunu ile yüzleşmez. Newtoncu bilimi ve Hıristiyan ahlâk ideallerini kabul etmesinden dolayı Kant, özel yargı

³²⁵ Robinson, a.g.e., s. 24.

³²⁶ Nietzsche, *Tan Kızıllığı*, s. 106.

³²⁷ Warren, a.g.e., s. 94.

çeşitlerinin evrenselliğini de kabul etmiştir. Ancak buradan hareketle bilimde ve ahlâkta görülen ve rasyonel olduğu kadar evrensel de olabilen insanî eylemi kabul edebilmiştir.³²⁸ Oysa Nietzsche'nin gözünde Kantçı Alman felsefesi, her bir şeyin yanlış kavranılmasını sağlayan ve doğaya aykırı olmayı içgüdü haline getiren bir çöküş felsefesinden başka bir şey değildir. Zaten Nietzsche'ye göre Alman felsefesi, öteden beri sinsi bir teoloji olarak devam ede gelmiştir. Çünkü teologun nazarında doğru ve yanlış kavramları yaşama karşıt bir şekilde temellendirilmiştir. Buna göre yaşama en zararlı olana doğru, yaşamı yüceltip, evetleyen, haklı ve üstün kılan da yanlış olarak değerlendirilir.³²⁹ İşte bu yüzden, Nietzsche'nin nazarında, Kant'ın ödev duygusu ile temellendirmeye çalıştığı ahlâk da bir decadence ahlâkı olmak durumundadır:

O zaman içgüdüm, razı olmanın, başkalarına uymanın, kendimi onlarla bir tutmanın daha uzun sürmesine karşı kıyasıya cephe aldı. Başlangıçta toyluğumdan içine düştüğüm sonra da 'ödev duygusu' denilen şey yüzünden saplanıp kaldığım bu hiç yakışmayan 'çıkarcı gözetmezlik'tense, her türlü hayata, elverişsiz koşullara, hastalığa, yoksulluğa katlanmak bence yeğdi.³³⁰

Aynı şekilde Nietzsche'nin, bilimin çileci idealin modern zamanlarda bürünmüş olduğu en yeni form olduğu yönündeki düşünceleri dikkate alındığında, Kant'ın gururla bahsettiği kategoriler tablosu ve keşfetmekle övündüğü 'sentetik *a priori* yargılar' yetisi de anlamını yitirmektedir. Nietzsche'ye göre, hem Kant hem de onun düşüncelerine bağlanmış olan Alman felsefesi kendilerini aldatmaktadır.³³¹ Bu anlamda Nietzsche Kant'ın sormuş olduğu 'Sentetik *a priori* yargılar nasıl mümkündür?' sorusunu, 'Niçin böyle yargılara inanmak gereklidir?' sorusuyla geliştirir. Nietzsche sentetik yargıların *a priori* olarak hiç de olanaklı olmaması gerektiği düşüncesinden hareketle, bu gibi yargılara inanılmasının kaynağında insanların kendi varlıklarını koruma ihtiyacının bulunduğunu söyler. İnsanlar bu gibi yargıların doğruluğunu, görünüşten kalkan bir dayanak noktası olmaları bakımından zorunlu görmektedirler fakat bu durum, söz konusu yargıların yüzeydeki bir inanç olma hüviyetini ortadan kaldırmaz. Bu bağlamda Nietzsche, Almanya'da ve tüm Avrupa'da oldukça etkili olan Kant felsefesi sayesinde Alman felsefesinin duyumculuğa karşı bir panzehir elde ettiğini, kısaca bu gibi

³²⁸ a.g.e., s. 123.

³²⁹ Nietzsche, *Deccal*, s. 23.

³³⁰ Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 92.

yargıların duyuları uyuşturmak gibi bir fonksiyon icra ettiğini söyler.³³² Habermas'ın da işaret ettiği üzere, aklın *a priori* yargılarının doğru olarak kabulü, onların gerçekten transendental olarak doğru olmalarından ötürü değil, tersine anlamı doğru olarak kabul etme zorunluluğunun işlevinden kaynaklanmaktadır ve Nietzsche'nin Kant'ın sorusunda yaptığı değişikliğin sebebi de budur. Yani Nietzsche bu yargıların kaynağında, yaşayan varlık olarak insanın onlara duydukları gereksinimi bulmaktadır:

Aklın, mantığın, kategorilerin oluşturulmasında, gereksinim belirleyici olmuştur: 'bilme' gereksinimi değil, tersine, anlaşıma, hesaplaşma amacıyla, bir şeyin altına koyma, şematize etme gereksinimi... Bu kategoriler, sadece, bizim için yaşam belirleyici oldukları anlamda 'doğruluklar'dır: öklid uzayı nasıl böyle bir yaşam belirleyici 'doğruluk' ise... Bununla çelişkiye düşmeme öznel zorunluluğu, biyolojik bir zorunluluktur.³³³

Nietzsche'nin, insan aklının kategorileri ve sentetik *a priori* yargıların gerekliliği bağlamında yapmış olduğu değerlendirmeler sonucunda onları yaşamın gerekliliğinin zorunlu bir sonucu olarak görmesi, onların yaşam karşıtı bir karakterde olmadıkları anlamına gelmez. Daha önce de belirtmeye çalıştığımız üzere Nietzsche, her türlü insanî etkinliği güç ilişkileri bağlamında değerlendirmekte ve Batı metafizik geleneğini ve Hıristiyan ahlâk ideallerini, onların modern düşünceyle de bağlantılarını kurmak suretiyle, zayıf karakterdeki güçlerin yaşam karşıtı değerlemelerinin bir tezahürü olarak nitelendirmektedir. Bu anlamda akıl, güç isteminin işlenmemiş ve beceriksiz bir aracı olurken, bilgi de insanın, özellikle zayıf karakterdeki insanın, pragmatik amaçlar doğrultusunda dünyayı kurgusal bir basitleştirmeye tâbi tutmasından ibaret hâle gelmektedir.³³⁴ Bu da modern bilgi ve hakikat kavramlarının, bir decadence kültürü olan Batı kültürünün bir devamı olmak üzere, baş aktörlerini köle ruhlu insanların oluşturduğu bir kültüre ait kavramlar oldukları anlamına gelmektedir.

Aynı şekilde Nietzsche, özellikle de bilgi, bilim ve hakikat kavramları söz konusu olduğunda, tarih yüzyılı olarak nitelendirilen On dokuzuncu yüzyılı, tarih hastalığına tutulmuş, yaşam karşıtı, oluşu ve farklılıkları bir ilerleme nosyonu lehine

³³¹ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 17.

³³² a.g.e., s. 18-19.

³³³ Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, (çev: Mustafa Tüzel), Kabalcı, İstanbul 1998, s. 538.

³³⁴ Eagleton, a.g.e., s. 254.

değerden düşüren bir yozlaşma kültürü olarak değerlendirmektedir. Bu yüzden biz de çalışmamızın bu kısmında Nietzsche'nin hem ilerleme nosyonuna, hem de bir bilim olarak tarih fikrine yönelik eleştirilerini ele almaya çalışacağız.

3. Nietzsche'nin Modern Tarih Anlayışına Yönelik Eleştirileri

Bilindiği üzere modern düşünce başlangıcından itibaren, özellikle tabiat bilimlerinden aldığı güçle sürekli olarak, ilerleme nosyonunu bünyesinde barındırmıştır. Aydınlanma düşüncesinde oldukça belirgin hâle gelen bu nosyon, Hegel ve Marx'ın tarih felsefeleriyle birlikte, teorik çerçevesini de bulmak suretiyle neredeyse tüm modern düşüncede belirleyici hâle gelmiştir. Söz konusu nosyonun en belirgin özelliği, tarihte hem de global anlamda bir erekliliğin varolduğu yönündeki inançtır. Oysa Nietzsche'ye göre zamanın lineer karakterine beslenen inanç, bizdeki hınç duygusunun bir dışa vurumudur.³³⁵ Bu anlamda Nietzsche, hiçbir çağ ve kuşağın “önceki” çağ ve kuşakları yargılama hakkına sahip olmadığını, yargılamak için yargılanandan daha üstün olmak gerektiğini, oysa modern dönemdeki yargılayanların daha öncekilerden tek farkının daha “sonra” gelenler olmak olduğunu, bu nedenle belli bir tarihsel momentin “geçmiş” yönelik değerlendirmelerde bulunmak anlamında bir ayrıcalığının olmadığını ifade eder.³³⁶

İlerleme nosyonunu modern bir ide olarak gören Nietzsche, insanlığın hiçbir şekilde daha iyiye, daha güçlüye doğru bir gelişme içinde olmadığını, tam aksine bunun sadece modern bir yanılsama olduğunu düşünür.³³⁷ Nietzsche'ye göre bir geleneğin ya da bir organın evriminin belli bir amaca doğru ilerlediğini kabul etmek, birbirinden bağımsız, baskı altına alıcı, tepkileri ve savunmaları olan güçler arasındaki ilişkileri içeren oluşu görmezlikten gelmek demektir.³³⁸ Bu anlamda çağların nihaî bir gayesinin olduğuna yönelik inanç, keyif kaçırıcı, üzücü ve hayatı felç edici bir şeydir. İşte tam da bu noktada Nietzsche, Hegelci anlamda diyalektiği, insanların ulaşmış oldukları son noktayı, daha önce gelmiş geçmiş bütün her şeyin yegâne anlamı ve amacı olarak

³³⁵ Martin, Glen T., a.g.e., s. 130.

³³⁶ Nietzsche, *Tarih Üzerine*, s. 126.

³³⁷ Nietzsche, *Aforizmalar*, s. 60.

³³⁸ Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü*, s. 76-77.

nitelemesinden dolayı korkunç ve yıkıcı bir düşünce olarak değerlendirip, onu, geçmişle olan sürekliliğine işaretlerle tanrısal inayetin yeryüzüne indirgenmesi olarak görür:

Bu Hegelci anlamda anlaşılabilir tarihe yerici bir biçimde Tanrı'nın yeryüzünde gezinmesi dendi, oysa bu Tanrı ilkin tarihte yaratılmıştı. Ama bu tanrı Hegelci beyinler için kendi kendine içi görülür ve anlaşılır oldu ve oluşumun diyalektik açıdan elverişli olan bütün basamaklarına o daha şimdiden şu kendini açmaya dek yükseldi.³³⁹

Bu bağlamda Nietzsche, diyalektiği, hınç duygusunun, zayıf karakterdeki güçlerin kendini koruma içgüdüsünün bir formu olarak ele almış ve onun, temelde ahlâki önyargılara dayanan ve kökleri bakımından da düşük zümrelere ait bir düşünme tarzı olduğunu öne sürmüştür.³⁴⁰ Benzer bir şekilde Nietzsche, Marx'ın öne sürdüğü, yapı bakımından eskatolojik bir karakter taşıyan tarih felsefesini de, yani şimdiye kadarki sınıf savaşlarının, tarih öncesinde yaşanan acıların komünist topluma ulaşmada gerekli olduğu yönündeki düşünceyi de, hınç duygusuyla ilişkilendirerek şiddetle eleştirir. Bu yüzden ister Hegelci anlamda 'mutlak tin', isterse Marxçı anlamda 'toplumsal-ekonomik ilişkiler' şeklinde anlaşılabilir, bir tarih felsefesi daima bireysel varoluşun anlamını onaylamayı gözden çıkaracaktır.³⁴¹ Bataille'in oldukça isabetli bir biçimde işaret ettiği üzere, tarihe yönelik her "düzenlemede, iki nokta arasındaki ciddiyetten uzak kişiler ortadan kaldırılır."³⁴²

Her ne kadar Nietzsche bir amaç fikrini kabul etmediğinden dolayı anti-teleolojik bir felsefeye sahip olsa da, amaç düşüncesini tümüyle felsefesinin dışında bırakmaz. Çünkü Nietzsche insanoğlunun yaşam içerisinde herhangi bir amaç ve anlama sahip olmaksızın yaşayabilmesini mümkün görmemektedir. Nietzsche'nin karşı olduğu amaç, insanın lokal anlamdaki varlığını onaylamasından neşet etmiş olan amaç olmayıp, varoluşa yönelik global anlamdaki bir amaç düşüncesidir. Zira Nietzsche'ye göre yaşam, yapılandırılmamış bir kaos olup tamamen şans ile yönetilmektedir. Bu anlamda Nietzsche'nin teleolojiye karşı çıkmasının temel nedeni, teleolojinin bir son noktaya gönderme yapması, yani oluşun kararlılığından varlığın bir ifadesine doğru bir sonu

³³⁹ Nietzsche, *Tarih Üzerine*, s. 151.

³⁴⁰ *Wisser, a.g.e.*, s. 87.

³⁴¹ *West, a.g.e.*, s. 187.

³⁴² *Bataille, a.g.e.*, s. 106.

içeriyor olmasıdır.³⁴³ Deleuze'un aktif ve reaktif güç ayrımı dikkate alındığında, Nietzsche'nin olumladığı amaçlılık düşüncesinin, aktif gücün, varoluşun kendinde bir anlam ve amaca sahip olmadığını onaylamasının sonucunda elde etmiş olduğu amaçlılık fikri olduğunu söyleyebiliriz. Zaten Nietzsche'ye göre Tanrı'nın ölümü, hem teleolojinin sonuna hem de moral değerlerin sonuna işaret etmesi bakımından, herhangi bir aşkın referans noktası kalmamış olan insanın dünyasal sorumluluğunu ön plana çıkarır.³⁴⁴ İşte Nietzscheci anlamda amaçlılık düşüncesini de, dünyasal sorumluluğu ele geçirmiş olan insanın, değerleri yeniden değerlemesinin bir sonucu olarak, nihilizmi alt etme doğrultusunda yaratmış olduğu amaçlar şeklinde anlamak gereklidir.

Nietzsche **Çağdışı Yazılar**'ın ikincisi olan **Tarih Üzerine** adlı çalışmasında, kendi zamanındaki kurumlaşmış hâle gelen tarih anlayışını bir hastalık, bir örnek çöküş belirtisi olarak tanımlar ve on dokuzuncu yüzyılı, her şeyin insanca anlamını kaybettiği, hayatın hasta düştüğü, bir amaç olarak kültürün yitirilip bir araç olan bilimin yabancılaştığı bir dönem olarak değerlendirir.³⁴⁵ Nietzsche kendi zamanında yaşamla tarih arasındaki ilişkide açıklığın, doğallığın ve arıklığın ortadan kalktığını, bunun da tarihin bilim olması gerektiği yönündeki inançtan kaynaklandığını söyler:

Şimdi artık egemen olan ve geçmiş üzerine bilgiyi baskıya alan yaşam değildi artık yalnızca: tam tersine tüm sınır taşları sökülmiş ve bir zaman varolan her şey insanların üstüne çökmüştür. Bir oluşun gerçekleştiği gerilere değin tüm perspektifler de değişmiş, görüş düzenekleri yerinden oynamıştır. Bir bakışta görülemeyen böyle bir oyunu, henüz hiçbir kuşak görmedi: ama elbette tarih kendi özlü sözünün korkunç yürekliliğiyle bu ayrımı şöyle dile getiriyor: Doğruluk (hakikat) olsun da varsın yaşam son bulsun.³⁴⁶

Bu anlamda her ne zaman tarih duygusu insanlar üzerinde sınırsız bir egemenlik kurarsa yaşam yıkılır. Hayallerin, kuruntuların dağılması yaşamın da ortadan kalkması demektir. Çünkü Nietzsche'ye göre, yaşam ancak hayallerin, kuruntuların ve

³⁴³ Hatab, Lawrence J., *A Nietzschean Defence of Democracy*, Open Court Publishing Company, Chicago, 1995, s. 201.

³⁴⁴ Thiele, Leslie Paul, *Nietzsche, Friedrich And The Politics of The Soul*, Princeton University Press, Princeton and New Jersey, 1990, s. 84.

³⁴⁵ Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 79-80.

³⁴⁶ Nietzsche, *Tarih Üzerine*, s. 94.

fantazmaların olduğu yerde yaşam haline gelebilir.³⁴⁷ Oysa on dokuzuncu yüzyıl tarihçiliği bir bilim olarak tarihin imkânını aramaya koyulmuş ve tarihteki olguların objektif bir tasvirinin yapılabileceği inancına kapılmıştı. Tam da bu noktada Nietzsche tarihçilerin, geçmişteki sanılar ve eylemleri kendi zamanlarının genel geçer olduğu düşünülen sanılarıyla ölçme cihetine gittiklerini ve böyle bir etkinliği objektiflik, bu etkinliğin dışında kalanların yani, popüler sanıları yasa olarak kabul etmeyenlerin etkinliğini de sübjektivite diye gördüklerini söyler. Onların kuruntusu, der Nietzsche, bir olayı bütün neden ve sonuçlarıyla salt bir biçimde görebilecekleri, bundan kendilerinin hiçbir şekilde etkilenmeyecekleri ve kendi bütün kişisel ilgilerinden kurtulabilecekleri kuruntusudur.³⁴⁸ Bu yüzden Nietzsche'nin nazarında objektif tarihçi, tarihi yorumlamadığı fakat onu sadece tasvir ettiği yanılsaması içerisinde. Bu ise, objektivite kelimesinin içinde gizlenen bir yanılgıdır. Olgular hakkındaki herhangi bir ifade olgunun yorumu olduğundan, tarih hakkındaki yargılar da objektif ve sübjektif tarih arasındaki bir tercih sorunu olmayıp, sadece geçmişin zenginleştirilmiş bir yorumu (asil yorum) ve fakirleştirilmiş bir yorumu (âdi yorum) arasındaki bir tercih sorunudur.³⁴⁹ Bu anlamda tarihçilerin geçmişteki büyük örneklere referansla yapmış oldukları karşılaştırmalar gerçekte kesinlikten uzaktır. Çünkü her türlü genelleme birçok şeyi gözden kaçırma pahasına yapılmak durumundadır. Tarihçilerin bir tarih bilimi yaratmak için ortaya koymuş oldukları yasa benzeri şeyler de, bireyselliklerin zorla bir biçim altına sokulduğu ve en uyumsuz şeyler arasındaki zıtlıkların bir kurgu lehine bozulduğu genellemelerden ibarettir.³⁵⁰ Tarihçilerin bu teşebbüsünün aksine Nietzsche, tarihteki olayların bireyselliğine ve rastlantısallığına işaret etmek için zar oyunu metaforunu kullanır:

Bu, tutkulu kimsenin uykusunu kaçırın, bir işe girişenin bir muska gibi göğsünde taşıdığı şeydir, nedenlerle etkiler arasındaki gerçek tarihsel bağlantı değil; bu bağlantı, tam olarak tanınsaydı, gelecek ve rastlantının, bir zar oyununda, bütünü aynı olan şeyin ortaya çıkamayacağını gösterecekti.³⁵¹

³⁴⁷ Nietzsche, a.g.e., s. 131.

³⁴⁸ a.g.e., s. 121.

³⁴⁹ Dannhauser, a.g.e., s. 834.

³⁵⁰ Nietzsche, a.g.e., s. 79.

³⁵¹ a.g.e., s. 80.

Yaşamı sürdürmekten çok bilmeye yönelik bir arzu tarafından motive edilen tarih bilimi, geçmişle ilgili hakikate yönelik bir şiddete dayanır. Bu şiddet yüzünden yaşam ve tarih arasındaki uygun ilişki bozulur. İnsan olarak insanın sürekli bir bütünlüğü olmadığından, şeyler hakkındaki temel varsayımlarımız da kesinlikten uzak, desteksiz, değişken ve tarihsel olarak belirlenmiştir. Bu nedenle bilim olarak tarih hiçbir surette mümkün değildir. “Ne zahiri şeyler ne de zahiri hakikatler vardır. Sadece sevelan ve değişme vardır.”³⁵² Bu bağlamda Nietzsche, geçmiş veya gelecek anlamında daha iyi bir çağ için şimdinin terk edilmesini, hıncın bir tezahürü ve otantik onaylamanın bir başarısızlığı olarak görür. Çünkü Nietzscheci anlamda onaylama, oyun ve kuvvette olduğu kadar, geçmişteki acı ve zayıflıkların da onaylanmasını gerektirir. Şimdiyi hazırlayan geçmiş açıkça onaylanmaksızın, bireysel varoluşumuzun şimdiye yönelik potansiyellerini aktüel hâle getirmek mümkün değildir.³⁵³ Bu açıdan bakıldığında Nietzsche’nin mutluluğu unutabilme yeteneğine bağlaması, Derrida’nın deyişle aktif bir unutmaya, tamamiyle geçmişin şimdi üzerindeki olumsuz etkilerini ortadan kaldırmaya işaret etmektedir:

İnsan unutmayı bir türlü öğrenemeyip de hep geçmişe bağlı kaldığı için şaşar durur kendi kendine de: istediği kadar ileri ve çabuk yürüsün, zinciri ile birlikte yürür, hızla geçip giden olaylarla bağlıdır gene de.³⁵⁴

Nietzsche tarihe yönelik; anıtsal, eskiyi koruyucu ve eleştirici tarih olmak üzere üç farklı yaklaşımın olduğunu, diğer bir deyişle tarihin yaşayanlara, yaşayanların etkin ve bir şeyi elde etmeye çalışan, koruyan ve saygı duyan, acı çeken ve kurtuluşa gereksinim duyan kimseler olmaları bakımından üç yönden bağlı olduğunu söyler. Bununla birlikte Nietzsche, tarih incelemelerinde aşırıya gidildiği zaman tarihin yaşamı felç edecek hâle geldiğine işaret ederek, tarihin yaşamın hizmetinde olması gerektiğine dikkat çeker.³⁵⁵ Buna göre Nietzsche, her üç tarih anlayışını da içeren bir tarih anlayışı ortaya koyar. Söz konusu üç yaklaşımın her biri, kendi başına ele alındığında yetersizdir. Bireysel dönüştürücü güce vurgu yapması nedeniyle anıtsal tarih önemlidir.

³⁵²Dannhauser, a.g.e., s. 832.

³⁵³Martin, a.g.e., s. 20.

³⁵⁴Nietzsche, *Tarih Üzerine*, s. 61-62.

³⁵⁵a.g.e., s. 75.

Ama kendi başına ele alındığında hem irrasyoneldir, hem de bireyin bağlamsal sınırlılıklarını gözden kaçıır. Bireyin ait olduğu topluluğu ile bireyin tarihini bir gören yaklaşım, yani koruyucu tarih anlayışı, bireyi ait olduğu toplulukla ilişkili görmesi açısından önemlidir. Fakat bireyin bulunduğu bağlamı değiştirme imkânını gözden kaçırmamasından dolayı, geleneğin eleştirel olmayan bir kabulü anlamında muhafazakârdır.³⁵⁶ Böyle bir tarih anlayışı, anıtsal tarihte de olduğu gibi, oluş halinde olan için sezici bir içgüdüye sahip değildir. Bu yüzden, yeni olana yönelik güçlü ve sağlam kararlar almaya engel olup, yaşama yol açmak için kutsal addedilen birçok şeyi yıkmak zorunda olan etkin insanı kötürüm eder. İşte eleştirel tarih anlayışı da bu yüzden gereklidir. Eleştirel tarih anlayışı, insanın yaşayabilmesi için geçmişteki birçok şeyi ortadan kaldırması, geçmişin bir değer olduğu düşüncesini yargılayıp cezalandırması gerektiğini savunması açısından önemlidir. Fakat insanı kendisini oluşturan geçmişinden tamamen kopardığı için, oluşu olduğu gibi onaylayıp benimseme anlamında Nietzsche'nin büyük onaylaması dikkate alındığında, tarihe yönelik eksik bir yaklaşım olarak görünmektedir.³⁵⁷

Nietzsche'nin modern felsefeye yönelik yukarıda ifade edilmeye çalışılan eleştirileri bir bütün olarak ele alındığında söz konusu eleştirilerin onun, *decedance*'ın tezahürleri olarak gördüğü modern kurumlara, modern kültüre, modern ideolojilere ve siyaset anlayışına yönelik değerlendirmelerinin temelini oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Nietzsche modern devlet ve nihilizm ilişkisinden hareketle, modern dönemde devletin, Hıristiyanlığın (Kilise ve Tanrı) bırakmış olduğu boşluğu doldurduğunun ve devletin tıpkı Hıristiyanlık gibi bireyin kendi bütünlüğünü gerçekleştirmesine, bir fail olarak kendini geliştirebilmesine, bireyin 'vekili' olmak sıfatıyla engel olduğunun altını çizer. Bu anlamda Nietzsche, liberal demokrasiye, sol'un demokrasi anlayışına ve nasyonalist sağ'a, bireyleşmenin önünde bir engel olduklarını düşündüğü için ciddi eleştiriler yöneltmiştir.³⁵⁸

³⁵⁶ Warren, a.g.e., s. 83-84.

³⁵⁷ Nietzsche, *Tarih Üzerine*, s. 90-92.

³⁵⁸ Warren, a.g.e., s. 222.

Nietzsche'nin liberal demokrasi eleştirisinin iki boyutundan söz edilebilir. İlki onun politik felsefesinin 'muhafazakâr' niteliğinden kaynaklanmaktadır. Bu anlamda diğer muhafazakâr düşünürler gibi Nietzsche de, eşitlik ve evrensel haklar gibi beklentilerin politik evrenin doğal sınırlarını zorladığını ve vülger, saçma bir politika anlayışına kapı açtığını düşünür. Daha önemli olan ikinci boyut ise, bizatihi liberal demokratik kültür ve nihilizm ilişkisine vurgu yapar. Söz konusu ilişki kaynağını, liberal demokratik politik kültürün, Hıristiyan kültürünün seküler bir formu olduğuna ilişkin Nietzscheci iddiada bulur.³⁵⁹ Nietzsche'ye göre Hıristiyanlığın birey kavramı liberal demokrasinin liberal yönünü, topluluk ve sosyal adalet nosyonları ise demokratik yönünü oluşturur.³⁶⁰ Bu anlamda liberal kurumlar ve liberallik Nietzsche tarafından, bireyleşmenin ve soylu olmanın ayrıcalıklı konumunu görmezlikten gelerek sürü vizyonuna hizmet etmek gibi negatif bir fonksiyona sahip olmaları bakımından da eleştiriye tâbi tutulur:

İnsanlarla geçinmek, yüreğin kapılarını açık tutmak- bu liberalliktir, liberallikten başka bir şey değildir bu. Soylu konukseverliğe yeteneği olan yürekler belli oluyor, pencerelerinin perdelerini kapalı, pancurlarını inik tutuyorlar. En güzel odalarını boş tutuyorlar. Neden acaba? Geçinmek zorunda kalmayacakları konuklar bekliyorlar.³⁶¹

Liberal kurumlar egemenliğe götüren istencin temelini çürütüyorlar, insanı küçük, korkak ve hımbıl kılıyorlar. Onların varlığında sürü hayvanı muzaffer oluyor.³⁶²

Liberalizm gibi modern dönemin önemli ideolojilerinden biri olan sosyalizm de, Nietzsche'ye göre, Hıristiyan düşüncesiyle süreklilik ilişkisi içerisindedir:

Her yakınmada küçük dozda bir öç vardır. Kişi kendi kötü durumunu, kimileyin kendi kötülüğünün sorumluluğunu bir haksızlıkmiş gibi, izin verilmeyen bir öncelikmiş gibi, kendisinden farklı olanlara yükler... Yakınmak hiçbir zaman işe yaramıyor: Zayıflıktan kaynaklanıyor. İçinde bulunulan kötü durumun suçu başkalarına mı yükleniyor, yoksa kendi kendine mi?- birincisini sosyalistler yapıyor ikincisini de, örnektir, Hıristiyanlar. Ama her iki durumda da durum fark etmiyor. Her iki durumda da ortak olan, ya da değersiz olan diyelim, birinin acı çekmesinin ille de bir suçlusunun olmasıdır- kısaca, acı çeken, acısı için öç almanın balını reçetesine

³⁵⁹ a.g.e., s. 213.

³⁶⁰ a.g.e., s. 215.

³⁶¹ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 64.

³⁶² a.g.e., s. 73.

yazıyor...Hıristiyan ve anarşist - İkisi de decadent'lardır.- Ama bir Hıristiyan dünyayı mahkûm ettiğinde, iftira ettiğinde ve kirlettiğinde, bunu sosyalist bir işçinin dünyayı mahkûm etme, iftira etme ve kirletmesindeki içgüdüyle yapar: Mahşer gününün kendisi de öç almanın tatlı bir tesellisidir- sosyalist işçinin beklediği devrim de böyledir, yalnız biraz daha iyi düşünülmüştür... 'Ahiret' bile bu dünyayı kirletmek için bir araçtan başka nedir 'ahiret'?...³⁶³

Nietzsche sosyalizmi en düşük olanların tiranlığı, aşağıdan gelenlerin despotizmi, kendilerinin ötesine geçmek istemeyenlerin, yalnızca diğerlerinin daha fazla sahip olup bölüşmek istemedikleri şeyleri elde etmek isteyenlerin diktatörlüğü olarak görür. Bu anlamda Nietzsche için sosyalizm bir tür geri tepmenin, düşünülebilecek tutumlar arasında en reaktif tutumun, bireyleşmeye karşı düşmanca bir duygunun ifadesidir.³⁶⁴

Son olarak Nietzsche'nin modern kültürün de ciddi bir eleştirisini sunduğunu söyleyebiliriz. Nietzsche'ye göre kültür, duyuşsal ve özneler arası bağlamda insanî aktivitelerin bir ortamıdır. Bilişsel olarak bakıldığında kültür, konumlanmış bağlamlardaki pratik talepler ile sınırlanmış olup doğal olarak problematiktir. Kültür ne birtakım kendiliklerin bir temsili olarak görülebilir, ne de ampirist ve realist anlamda doğal dünyayı yöneten kanunların biriktirilmiş temsilleri olarak ele alınabilir. İnsanlar bütün kaotik ve kompleks niteliği ile dionysosça bir dünyada biçimlenirler. Nietzsche bu nedenle doğanın belli bir düzeni olduğu ve bu düzene göre kendini inşa ettiğine ilişkin naif bir inanca dayanan Aydınlanma düşüncesinin kültürel ideallerinin ciddi bir eleştirmenidir.³⁶⁵

³⁶³ a.g.e., s. 68.

³⁶⁴ Wisser, a.g.e., s. 92.

³⁶⁵ Warren, a.g.e., s. 47-48.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
NIETZSCHE VE POSTMODERNİZM



Postmodernizm kavramı ilk bakışta modernizmden sonra neyin geldiğine işaret ediyor olarak görünse de, gerçekte tanımlanması oldukça güç bir kavramdır. Özellikle de 'post' önekinin, modern olandan farklı tarihsel bir döneme mi, yoksa düşünme biçimi anlamında modern düşünceden bir kopuşa mı işaret ettiği hakkındaki muhtelif görüşler dikkate alındığında, postmodernizmin tanımlanması daha da güçleşmektedir. Bunun yanı sıra, bir kısım düşünür de böyle bir kavramlaştırmayı tümüyle reddetmek ya da postmodernizmi modern düşünceyle bir süreklilik ilişkisi içerisinde ele almak eğilimindedir.

Çalışmamız açısından postmodernizm, hem farklı bir düşünme biçimini, hem de tarihsel bir süreci niteleyen bir kavramlaştırma olarak ele alınacaktır. Tam da bu noktada Nietzsche, gerek modern düşüncenin temel kabullerine yönelik yıkıcı eleştirileri, gerekse söz konusu eleştirileri besleyen modern düşünce ve metafizik düşünce geleneği arasındaki süreklilik ilişkisine yaptığı vurgular nedeniyle, postmodernizmin anlaşılmasında önemli bir isim haline gelmektedir. Çalışmamızın bu kısmında, postmodernizm hakkında genel birtakım açıklamalar yaptıktan sonra, postmodern felsefi düşüncenin öne çıkan birtakım niteliklerini, Nietzsche'nin düşünceleriyle ilişkilerini de göz önünde bulundurarak ele almaya çalışacağız.

A. POSTMODERNİZM

Postmodernizm kavramlaştırması ilk defa Frederico de Onis tarafından 1930'lu yıllarda modernizme karşı küçük çaptaki bir tepkiye işaret etmek için kullanılmıştır. Daha sonra Rauschenberg, Cage, Burroughs, Fiedler, Hassan ve Sontag gibi genç sanatçı ve eleştirmenlerce, müze ve akademilerde kurumlaşmış olan tükenmiş yüksek modernizmin ötesinde yer almak iddiasındaki bir hareketi anlatmak üzere, 1960'larda kullanılmış olup, New York'ta popülerlik kazanmıştır. Söz konusu terim 1970 ve 80'li yıllarda mimaride, görsel sanatlar ve sahne sanatlarında gittikçe yaygınlaşan ve sanatta postmodernizme ilişkin birtakım açıklamaları da muhtevasına alan bir kavram haline

gelmiştir.³⁶⁶ Yine aynı yıllarda postmodernizm, Lyotard, Vattimo, Derrida, Foucault, Habermas, Baudrillard ve Jameson gibi birçok teorisyenin çalışmalarıyla birlikte felsefi bir söylem olma hüviyetini kazanmıştır.³⁶⁷

Tarihsel olarak ele alındığında, postmodernizmin doğuşunda modernizmin başarısızlığıyla ilgili tecrübenin önemli bir yerinin olduğu söylenebilir. 20.yy. iki büyük dünya savaşına, sosyalizm ve faşizm gibi totaliter rejimlere, temelinde kapitalizmin bulunduğu sömürgecilik girişimlerine, araçsal rasyonalizme, yaşam biçiminde gözle görülür bir standardizasyona ve artık insanlığın geleceğini tehdit edecek boyutlara ulaşan ekolojik sorunlara sahne olmuştur. Bütün bu yaşanan tecrübeler modernitenin özgür, müreffeh ve mutlu bir geleceğe ilişkin projesini ve bu projenin temel varsayımlarını kuşkulu hâle getirmiş ve bu kuşku kültür, sanat, felsefe ve sosyal teori gibi birçok alanda yansımaları bulmuştur. Modernitenin ve Aydınlanmanın optimistik ideallerinin kaybolmasıyla birlikte, karşılaştırmalı tarih, din, sosyoloji v.b. disiplinlerde pozitif bilgiye yönelik iddialar göreceli hâle gelmiş ve hakikat olarak ortaya konulan şeylerin tarihsel, sosyal ve dilsel bağlamlar tarafından oluşturulduğu yönünde belirgin bir kanaat oluşmaya başlamıştır. Bu anlamda postmodernizm en azından Batıda, modernist optimizmin nihai sınırlarına ulaşıldığına, modernitenin sarsılmaz analitik hakikat temellerinin artık anlamını yitirdiğine işaret etmektedir.³⁶⁸

Felsefi anlamıyla düşünüldüğünde, modernizme ve onun temel kabullerine ilişkin eleştiriler, postmodernizm kavramının kullanılmaya başlamasından daha da gerilere götürülebilir. Öyle ki, bugün postmodern olarak nitelendirilen birçok filozofun ve felsefenin esin kaynağı söz konusu eleştirilerdir. Bu açıdan bakıldığında postmodern teori Aydınlanma düşüncesine, rasyonalizme ve bir bütün olarak batı metafizik geleneğine yıkıcı eleştiriler getiren Nietzsche tarafından başlatılmıştır.³⁶⁹ Postmodernitedeki 'post' önekinin modernlikten ayrılışa işaret ettiğini söyleyen Vattimo da,

³⁶⁶ Featherstone, Mike, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, (çev: Mehmet Küçük), Ayrıntı Y., İstanbul 1996, s. 28.

³⁶⁷ Bertens, Hans, *The Idea of The Postmodern*, Routledge, USA and Canada, 1995, s. 111.

³⁶⁸ Brown, Richard Harvey, *Postmodern Representations*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1995, s. 1-2.

³⁶⁹ Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, (çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı y. İstanbul 1998, s. 292.

postmodernliğin, modernliğin gelişme mantığından yani, eleştirel bir aşma düşüncesinden kopmaya çalışırken, Nietzsche ve Heidegger'in Batı düşüncesiyle olan eleştirel ilişkilerine müracaat ettiğini söyler.³⁷⁰

Her ne kadar postmodernizme yönelik yaklaşımlar, modern düşüncenin eleştirisi söz konusu olduğunda birçok yönden hemfikir olsalar da, onun neliği ve modernizmle ne tür bir ilişki içerisinde olduğu konusunda tam bir mutabakat içinde değildirler. Birçok düşünür postmodernizmi farklı perspektiflerden ele alıp, onun farklı yönlerini ön plâna çıkardığından dolayıdır ki, postmodernizm kavramı muğlaklığını halâ devam ettirmektedir. Bunun yanı sıra kavramın bizatihi kendisi de, özellikle felsefi sistemlere ve totalleştirici söylemlere kapalı olmasından dolayı, postmodernizmin ima ettiği şeylerle çelişmeyen bir tanım yapmayı imkânsız kılmaktadır. Bu yüzden biz de, postmodern düşünceyle mümkün merteye çelişkiye düşmemek için, onu farklı düşünürlerin değişik değerlendirmeleri ışığında ele almaya çalışacağız.

Gelner'in ele aldığı şekliyle postmodernizm (çağdaşlık sonrası akım), yapısalcılıktan sonra ortaya çıkan bir felsefe olup, söz konusu felsefenin metodoloji ve okuma tarzlarının Amerikan akademik dünyasındaki yansımalarına işaret etmekte ve daha çok çağdaş insanlık durumunun ve çağdaş düşüncenin bilişsel temellerinin sorgulanması anlamına gelmektedir. Bu anlamda Gelner'e göre Postmodernizm: "En basit tanımıyla Aydınlanma sonrası Avrupa felsefesinin tek, biricik doğruluk (hakikat) savının sorgulanmasına dayanır."³⁷¹

Tıpkı Gelner gibi David Ashley de, postmodernizmi yapısalcılık sonrası felsefeyle ilişkilendirerek ele alır. Buna göre postmodernizm olarak nitelendirdiğimiz felsefe, Durkheim'ın yapısalcılığının başarısızlığına yönelik postyapısalcı reaksiyonun entellektüeller üzerindeki etkisiyle anlaşılabilir. Ashley'e göre söz konusu etki daha sonra postmodernizm olarak ortaya çıkmıştır.³⁷²

³⁷⁰ Vattimo, Gianni, *Modernliğin Sonu*, (çev: Şehabettin Yakın), İz Yayıncılık, İstanbul 1999. s. 59.

³⁷¹ Gelner, Ernest, *Postmodernizm İslam ve Us*, (çev: Bülent Peker), Ümit Yayıncılık, Ankara, 1994, s.41.

³⁷² Ashley, David, *History Without a Subject 'The Postmodern Condition'*, Westview Press, United States Of America, Colorado, 1997, s. 34.

Postmodernizmi daha geniş bir şekilde ifadelendirmeye yönelik yaklaşım ise, Jean Wahl'ın tanımladığı şekliyle, onun bir varoluş felsefesi olduğudur. Söz konusu yaklaşım çerçevesinde düşünüldüğünde, bundan böyle felsefenin amacı, değişmez, ezeli ve ebedî hakikatleri bulup ifşâ etmek değil, insanî eylemler ile hayatın anlamı arasındaki ilişkiyi değerlendirmektir.³⁷³ Zaten, modernizme yönelik eleştirilerin merkezinde de, modern felsefenin yaşam karştı bir karaktere bürünüp, varoluşu görmezlikten geldiği hususu olduğu düşünüldüğünde, postmodernizmi bir varoluş felsefesi olarak değerlendirmek mümkün görülmektedir.

Postmodernizme yönelik yaklaşımını Nietzsche ve Heidegger'in felsefelerinden hareketle ortaya koyan Vattimo'ya göre postmodernizm, tarihin ve modernizmin sonu kavramlaştırmaları bağlamında anlaşılabilir. Modernliği bilimsel bilginin, postmodernliği ise enformasyon teknolojilerinin karakterize ettiğini söyleyen³⁷⁴ Vattimo, postmodern tecrübenin köklerinin varlık dahil olmak üzere her şeyin mübadele değerine irca edilmesinde bulunduğu kanaatindedir.³⁷⁵ Buna göre postmodernizm beşerî olan her şeyin reddi olarak değil, bir imkânlar alanı, yani gerçekliğin sınırsız yorumlanabilirliği olarak görülebilir.³⁷⁶ Modernden postmoderne geçişi mitten arındırmanın mitten arındırılması olarak gören Vattimo, bu geçişin felsefi formunu en açık şekilde, Nietzsche'nin felsefesinde bulduğunu ifade eder. Nietzsche'nin radikal demitilizasyonundan sonra artık hakikatin tecrübesi basit bir şekilde öncekiyle aynı olmayacaktır.³⁷⁷ Bu açıdan bakıldığında postmodern düşünce için sabit, değişmez hakikat arayışına ve bu hakikati temin ettiği düşünülen kesin kanıt fikrine yer yoktur.

Postmodern felsefenin ve toplum teorisinin önemli bir siması olan Jean Baudrillard ise, Marksizmi ve yapısalcılığı şiddetle eleştirerek, içinde yaşadığımız çağı klâsik teorilerin değerden düştüğü, modeller, kodlar, enformasyon ve medya yoluyla realitenin yerini taklitlerin aldığı, yani realiteyle taklit arasındaki ayrımların ortadan

³⁷³ Murphy, a.g.e., s. 35.

³⁷⁴ Vattimo, a.g.e., s. 66-67..

³⁷⁵ Snyder, John R., "Modernliğin Sonu Hakkında", Vattimo, Gianni, a.g.e., s. 23.

³⁷⁶ Vattimo, a.g.e., s. 68.

kalktığı bir dönem olarak niteler. Bu yaklaşımıyla Baudrillard özellikle, yapısalcılığın fenomenlerin ardında gizli yapıların olduğu yönündeki yaklaşımlarını geçersiz kılmaktadır.³⁷⁸ Postyapısalcı felsefenin argümanlarını mantıksal sonuçları bakımından daha da ileri götüren Baudrillard, postyapısalcılığın, metnin dışında hiçbir şeyin varolmadığı şeklindeki fikirlerinden hareketle, bir tasvir veya gerçeklik, bir gösterge veya gösterilen ikiliğinin aşılması gerektiği sonucuna varır. Bundan böyle tasvirler hiçbir surette, tasvirin ötesinde herhangi bir haricî gösterilene ya da gerçekliğe bağlanamaz. “Simülasyon, artık daha fazla bir arazinin, maddî gerçekliği olan bir varlığın taklidi değildir. O, asıl veya gerçeklik olmadan, bir gerçeğin modelleriyle yaratmadır, o hipergerçekliktir.” Bu anlamda Baudrillard’ya göre artık hakikat veya gerçeklik yerine, sadece evrensel ve zorunlu taklitlerden bahsedebilmek mümkündür.³⁷⁹

Aynı şekilde Baudrillard, reklam ve televizyonun kamusal alan ile özel alanı parçaladığı ve nihayetinde postmodern dönemde toplumsalın da sonunun geldiği kanaatindedir.³⁸⁰ Buna göre postmodernite tahrip edilmiş olan moderniteden arta kalanlar ile bir oyundan ibarettir. Bu da bizim bir post-çağda yani anlamsız bir post-tarih içinde yaşıyor olduğumuz anlamına gelmektedir.³⁸¹ Bu anlamda postmodern kültür, işaret eden ile işaret edilen arasındaki mesafeyi çökertmek suretiyle, şeylere yönelik aşkın veya realistik bakış açılarını da yüksek ölçüde zorlaştırmıştır. Çünkü postmodern kültür, işaretlerin (göstergelerin) aşırı üretimini sağlamak suretiyle, onların subjelerinin de dayanaklarını kaybetmelerine yol açmıştır.³⁸² Baudrillard benzer bir yaklaşımla postmodern dönemde iktidarın da başkalaşım göstergelere dönüştüğünü ve göstergeler temelinde üretildiğini söyler. Buna göre Foucault her ne kadar iktidarın karmaşık ve çoğul bir karaktere sahip olduğunu görmüş olsa da, postmodern dönemde iktidarın tamamen soyut bir hâle geldiğini ve dolayısıyla da makro ya da mikro anlamda olsun, onun herhangi bir kurumda mevzilenemeyeceğini görememiştir. Foucault’nun

³⁷⁷ Vattimo, *The Transparent Society*, (Translated by: David Webb), Polity Press, Cambridge, 1992, s. 42.

³⁷⁸ Sim, a.g.e., s. 11.

³⁷⁹ West, a.g.e., s. 277-278.

³⁸⁰ Bertens, a.g.e., s. 150.

³⁸¹ a.g.e., s. 155.

³⁸² Ashley, a.g.e., s. 5.

disipliner iktidar görüşünün aksine Baudrillard, artık iktidarın göstergelerin, saptanması imkânsız dolaşımına bağlı olan ölü bir iktidar olduğu kanaatindedir.³⁸³

Postmodernizmi periyodik bir kavram olarak ele alan Jameson, postmodernizmin kapitalizmin gelişme mantığı içerisindeki bir evreye tekabül ettiği kanaatindedir. Buna göre kapitalizm; pazar kapitalizmi, tekel kapitalizmi ve geç kapitalizm olarak üç ayrı evreye ayrılabilir. Her bir evre ise ayrı bir kültürel görünüme sahip olup, postmodernizm de geç kapitalizmin kültürel egemeni veya mantığıyla aynı şeyi ifade etmektedir.³⁸⁴ Jameson, kültürün tüm alanlarının radikal bir değişikliğe uğradığı şeklindeki dönemleştirme görüşünü benimsemekte isteksiz olsa bile yine de postmodernizmi tekelci kapitalizmden sonra gelen geç kapitalizmle bağlantılı olarak ele alır.³⁸⁵

Kullandığı şekliyle postmodernizmin salt biçimsel olmaktan çok tarihsel bir kavram olduğunun altını çizen Jameson, teşebbüsünün tarih içerisinde şimdiki zaman üzerine düşünebilme anlamında gerçek bir diyalektik girişim olduğunu söyler.³⁸⁶ Söz konusu diyalektik girişimi sonucu Jameson, önceki kültürden radikal bir kopuş olarak postmodern kültürün ortaya çıkışını 1950'lerin sonuna yani, elektronik ve nükleer güçle çalışan aygıtların üretimine bağlar.³⁸⁷ Şizofreni kavramını Lacan'ın perspektifinden edinen Jameson, bu kavramı öznenin dil ve konuşma alanı içinde iktidar kurmadaki başarısızlığından kaynaklanan dilsel bir düzensizlik olarak ele alır. Şizofrenik tecrübe, uygun bir ardışıklık içinde bağlantılandırmada başarısız olan, izole edilmiş, bağlantısız, süreksiz maddî güçlerin tecrübesidir. Bu anlamda Jameson'un postmodernizmi, realitenin imajlar içinde, zamanın şizofrenik parçalanışının daimi şimdi içinde bir transformasyonu olarak ifade edilebilir.³⁸⁸ Böyle bir transformasyonun gerçekleştiği postmodernizmin en belirgin vasfı ise, derinliğin kaybı ve neden kavramının solmasıdır. Jameson'a göre, neden kavramının solmasına bağlı olarak baş gösteren yüzeysellik

³⁸³ Best ve Kellner, a.g.e., s. 153.

³⁸⁴ Bertens, a.g.e., s. 162. Jameson, *Postmodernizm*, (çev: Nuri Plümer), Y.K.Y. İstanbul 1994, s. 65-67.

³⁸⁵ Featherstone, a.g.e., s. 29.

³⁸⁶ Jameson, a.g.e., s. 76.

³⁸⁷ Dear, Michael, *Multiculturalism Difference and Postmodernism*, (ed: Gordon L. Clark, Dean Forbes and Roderick Francis), Longman Cheshire, Malaysia, 1993, s. 102-103.

³⁸⁸ Bertens, a.g.e., s. 163.

içinde özne de, modern dönemde sarsılmaz olduğu düşünülen merkeziliğini ve hareket alanını kaybetmiştir. Öznenin merkeziliğini yitirmesi anlamında öznenin ölümü, aynı zamanda Marksist terminolojide önemli bir yere sahip olan yabancılaşma hissini de ölümü anlamına gelmektedir.³⁸⁹ Çünkü yabancılaşma bütünlüklü bir özne varsayar ki, özne de bu benliğine yabancılaşmış olsun. Oysa postmodern dönemdeki şizofrenik parçalanma düşüncesinde öznenin kendisine yabancılaşacağı böyle bir bütünlüklü benlik fikrine ve dolayısıyla da yabancılaşma söylemine yer yoktur.

Bütün postmodernist sürece damgasını vuran öznenin ademî merkezileştirilmesi düşüncesinin, postmodernist düşünürler açısından bakıldığında, bir diğer uğrak noktası da Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarıdır. Foucault'nun modernlik eleştirisinin genel mizacını izleyen Deleuze ve Guattari'nin arzu felsefesi, onun, totalleştirici modernlik söylemini eleştirme eğiliminden farklı olarak, kapitalist ekonomik dinamiklerin yol açtığı libidinal akışları kodlayıp, modernliğin özgürleştirici boyutlarını teorileştirmeyi amaçlamaktadır. Bu anlamda Deleuze ve Guattari'nin ortaya koyduğu eleştiriler, bilgi ve rasyonelliğe dair olmaktan ziyade, kapitalist toplumlara yönelik eleştirilerdir. Onların eleştirileri de, Foucault'da olduğu gibi, özneyi ademî merkezileştirip tasfiye etme amacı güder. Foucault bunu, arkeoloji ve soykütüğü çalışmalarıyla, söylem ve disiplinler tarafından oluşturulan özneyi tahrip etmek suretiyle yaparken, Deleuze ve Guattari ego veya süperegonun şizoanalitik bilinçdışı lehine tahrip edilmesi yoluyla gerçekleştirir.³⁹⁰ Bu açıdan bakıldığında, Deleuze ve Guattari'nin tüm çabalarının, Nietzscheci anlamda oluş fikrinin olumlandığı, arzuların bütünüyle serbest bırakıldığı postmodern bir felsefe inşa etmeye matuf olduğu söylenebilir.

Genel olarak ele alındığında postmodernistler, modernizmin adalet, teori, hakikat vb. kavramlarla kendisini meşrulaştırmış olduğu, bilimsel ve nesnel olma iddiasındaki söylemleri metaanlatı olarak isimlendirip reddederler.³⁹¹ Söz konusu anlatılar özellikle postyapısalcı düşünürler tarafından da, söz merkezli, çizgisel ve totalleştirici olarak görülüp reddedilen anlatılar olmak hüviyetindedirler. İşte belki de

³⁸⁹ a.g.e., s. 166.

³⁹⁰ Best ve Kellner, a.g.e., s. 101-103.

³⁹¹ Rosenau, Pauline Marie, *Post- Modernizm ve Toplum bilimleri*, (çev: Tuncay Birkan), Bilim ve Sanat y., Ankara, 1998, s. 145.

postmodernist kuramcılarının en önemli ismi olan Lyotard, **Postmodern Durum** adlı çalışmasında ilk defa metaanlatı kavramlaştırmasını, modern çağın meşrulaştırıcı söylemlerini nitelemek ve bu doğrultuda teşekkül etmiş felsefeleri eleştirmek için kullanmıştır. Çalışmasının nesnesinin son derece gelişmiş olan toplumlardaki bilginin durumu olduğunu söyleyen Lyotard, modern bilimin kendisini meşrulaştırmak için kullandığı söylemin, felsefe olarak telakki edildiğine dikkat çekmektedir. Bu anlamda Lyotard, modern terimi ile metaanlatı terimi arasında birebir ilişki kurarak modern terimini: “kendisini bu tür Tinin diyalektiği, anlamın yorumbilimi, rasyonel ya da çalışan öznenin özgürleşimi ya da zenginliğin yaratımı gibi anlatılara açık başvurularda bulunan bir meta söyleme gönderme yaparak meşrulaştıran herhangi bir bilimi belirlemek için” kullandığını söyler. Lyotard’a göre postmoderni karakterize eden şey ise, metaanlatılara yönelik bir inançsızlık, yani metaanlatıların sonu düşüncesidir.³⁹² Postmodernist düşünürlerin hemen tamamı, Lyotard’ın, metaanlatıların güvenilirliği hususundaki söz konusu kuşkusunu paylaşarak, özne, seküler kurtuluş ve bilim gibi metaanlatıları modern kutsal ideler olarak niteleyerek, onların çağımızda içinde bulunduğumuz aktiviteler için geçerli meşrulaştırma veya inanç sunamayacaklarının altı çizmişlerdir.³⁹³

Lyotard’ın özellikle vurgu yaptığı husus, toplumların postendüstriyel, kültürlerin de postmodern diye nitelenen çağa girmesiyle birlikte bilginin konumunda önemli değişikliklerin vuku bulduğudur.³⁹⁴ Modern düşüncede bilginin meşruluğu ve birikimselliği adeta hiç sorgulanmadığı halde, postmodern dönemle birlikte artık bilimsel ve teknik bilgi, olsa olsa küçük bir anlatı olarak bir işleve sahip olabilmektedir. Çünkü bilimsel bilgi modern dönemde iddia edildiğinin aksine hiçbir biçimde bütünü temsil edemediği gibi, çoğunlukla da bütünde çatışma ve rekabet içerisinde olan bir bilgi biçimi olarak varolmuştur. İşte bu noktada, Lyotard’ın öngördüğü bilimsel bilgi

³⁹² Lyotard, **Postmodern Durum**, (çev: Çiğdem, Ahmet), Vadi Y., Ankara, 1997, s:11-12.

³⁹³ Appleby, Covington ve Arkadaşları, **Knowledge and Postmodernism in Historical Perspective**, Routledge, Great Britain, 1996, s:387.

³⁹⁴ Lyotard, a.g.e., s. 16.

anlayışının dışındaki bilgi; yalnlık istemlerindeki anlatı, diğer bir deyişle anlatsal bilgi olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁹⁵

Lyotard'a göre postmodernizmi yeni bir aşama olarak tanımlamak, kronolojik başarı üzerinde meşru bir perspektif oluşturmaya çalışmak anlamında postmodernizmin lineer tarih anlayışına karşı tavrını görmezlikten gelmek demektir. Zaten Lyotard, postmodernizmi, ifadenin ciddi olmayan, tecrübî, şen formlarının ihtimamı ve genişletilmesi olarak tanımlayıp, bunun örneklerinin pagan dünyası da dahil olmak üzere tüm serbest sınıflar arasında bulunabileceğini söylemek suretiyle, postmodernizmin kronolojik bir tanımlamasının karşısında yer aldığını göstermektedir.³⁹⁶ O tam aksine, bir işin postmodern olmadan modern olamayacağını ifade ederek, postmodernizmi modernizmin bir sonucu olarak değil de, oluşmaya başlayan ve sürekli olan bir durum olarak anlar.³⁹⁷ Gerçekten de, postmodernizm bağlamında değerlendirildiğinde, tarih kavramının inanlırlığını yitirmesiyle, metaanlatıların sonu veya büyük tarih felsefelerinin sonu arasında tam bir örtüşme söz konusudur. Bu hususa dikkat çeken Smith de, bundan sonra kim tarihe inanabilir sorusunu sorup, Marksizmin artık sadece sosyal ve siyasal eşitlikle ilgili bir etik olarak istenilebileceğine dikkat çeker. Vattimo'nun da işaret ettiği gibi modernitenin sonu kavramlaştırması aynı zamanda, tarihin lineer bir karaktere sahip olup belirli bir noktaya doğru geliştiği fikrinin de inanlırlığını kaybetmesi anlamına gelmektedir.³⁹⁸ Tam da bu noktada birçok postmodernistin altına düşünmeden imza atacağı bir husus açığa çıkmaktadır. O da postmodernizmin Batı metafizik geleneğinden büsbütün farklı, hatta ona alternatif olduğu hususudur. Postmodernizmi bu tarzda değerlendiren düşünürlerden biri olan William Spanos postmodernizmi, tipolojik terimlerde ve postmodern edebî tasavvuru da, ontoteolojik ve mantık merkezli Batı geleneğine karşı eski zamanlardan beri icra olunan bir alternatif olarak görme eğilimindedir. O bu

³⁹⁵ a.g.e., s. 30.

³⁹⁶ Ashley, a.g.e., s. 2.

³⁹⁷ Koelb, a.g.e., s. 2.

³⁹⁸ Smith, a.g.e., s. 3.

düşüncesini teyit eder nitelikteki 1979 tarihli ifadesinde postmodernizmin, kronolojik bir olay olmaktan çok insanî anlamının sürekli bir modu olduğunu söylemiştir.³⁹⁹

Son olarak, postmodernizme ilişkin literatüre göz atıldığında, bu literatürün hiç de küçümsenmeyecek bir kısmının, postmodernizm başlığı altında yapılan tartışmalar konusunda ihtiyatlı olunması gerektiğinin ve postmodern olarak nitelendirilen fenomenlerin moderniteyle bir süreklilik ve geçiş ilişkisi içerisinde olduğunun altını çizdiği görülecektir. Hatta bu yaklaşıma sahip düşünürler, postmodernizm kavramı yerine uç modernizm ve modernizmin radikalleşmesi gibi kavramların kullanılmasının daha isabetli olacağı kanaatindedirler. Bu çizgi üzerinde bulunan Anthony Giddens'a göre, postmodernlik vb. terimler, kavramlar icat etmek yerine, modernliğin kendi doğasına geri dönmemiz gerekmektedir.⁴⁰⁰

Frankfurt okulu geleneği içerisinde konumlandırabileceğimiz, eleştirel teorinin önde gelen isimlerinden biri olan Habermas da, postmodernizm kavramlaştırması karşısında oldukça eleştirel bir tutum sergiler. Modernitenin tamamlanmamış bir proje olduğunda ısrar eden Habermas, Lyotard'ın postmodern olarak adlandırdığı şeyin Nietzscheci anlamda irrasyonalizme geri gitmek anlamına geldiğini, yani Lyotard'ın postmodern olarak adlandırdığı fenomenin gerçekte anti-modern olduğunu düşünür.⁴⁰¹ Habermas'a göre Foucault, Deleuze, Lyotard gibi düşünürler, bize herhangi bir toplumsal teori, yani bizim neden şu değil de bu toplumsal yönde hareket etmemiz gerektiği yönünde bir teori sunmadıklarından ötürü, neo-muhafazakâr düşünürler olarak nitelendirilmelidir.⁴⁰² Aydınlanmanın özgürleştirici projesinin terk edilmemesi gerektiği hususunda ısrarcı olan Habermas, tıpkı postyapısalcılar gibi modernitenin birtakım hastalıklarının farkında olmasına rağmen, postyapısalcıların aksine, söz konusu hastalıkların yegâne sebebi olarak bütüncül rasyonaliteyi görmez.⁴⁰³ Onun karşı çıktığı rasyonellik, doğa üzerinde egemenlik kurma amacına dönük, tamamen öznelci bir proje üzerine inşa edilmiş ve öznelarasılık boyutundan yoksun olan araçsal rasyonalizmdir.

³⁹⁹ Bertens, a.g.e., s. 49.

⁴⁰⁰ Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, (çev: Ersin Kuşdil), Ayrıntı Y., İstanbul 1994, s. 11.

⁴⁰¹ Bertens, a.g.e., s:113.

⁴⁰² Rorty, Richard, "Habermas, Lyotard ve Postmodernizm" (çev: Mehmet Küçük), *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi Y., Ankara, 1994, s. 164.

Habermas araçsal rasyonalizm yerine anlama ve anlaşmaya yönelmiş olduğunu düşündüğü bir teori, yani iletişimsel eylem teorisini geliştirir. Söz konusu teori, özne merkezli felsefelerin aksine, öznelarası iletişimi ön plana çıkaran, toplumsal dayanışmaya ve zora dayanmayan bir uzlaşmanın sağlanmasını hedefleyen bir teoridir.⁴⁰⁴

B. POSTMODERN FELSEFİ DÜŞÜNCENİN KARAKTERİSTİKLERİ

Daha önce de belirttiğimiz üzere, postmodernizm tüketici bütün tanımlama girişimlerine yönelik bir kuşkuyu ifade ettiğinden, postmodern felsefi düşünceyi sistematik bir bütün olarak sunmaya çalışmak, bizatihi postmodern düşünme biçiminin ruhuna aykırı olacaktır. Bu nedenle, postmodernizmi tanımlamak yerine, postmodernizm hakkında konuşmanın daha doğru bir yaklaşım olduğu kanaatindeyiz. Tanımlamanın nihai bir sona, sınırlara, kapalı bir bütüne işaret etmesine karşın, konuşma, önu açık bir sürece işaret eder. Postmodernizm ile ilgili olarak yapılan değerlendirmeler göz önüne alındığında, postmodern olarak nitelendirilen düşünürlerin, belirli birtakım hususlara yönelik vurgularında benzerlikler olduğunu görebiliriz. Farklı kavramlaştırmalar şeklinde karşımıza çıkabilecek olan ve birbirleriyle yakından ilişkili olan söz konusu hususları, ihtiyatı da elden bırakmadan, postmodern felsefi düşüncenin karakteristikleri olarak nitelendireceğiz.

1. Olumsuzluk

Varlık-düşünce özdeşliği temelinde vücut bulmuş olan Batı metafizik geleneğinde hakikat, olan ve keşfedilmeyi bekleyen bir şey olarak bizim dışımızda konumlandırılmıştır. En belirgin karakteristiğini düalizmin oluşturduğu söz konusu hakikat telakkisi, oluş karşısında varlığı, *doksa* karşısında *episteme*'yi, rastlantı ve tarihsellik karşısında determinizmi ve tarihdışılığı, *id* karşısında *ego*'yu, farklılık karşısında özdeşliği ön plana çıkarıp olumsuzlamak suretiyle kendisini temellendirmiştir. 20.yüzyılın son çeyreğine girilmesiyle birlikte, adetâ akış bütünüyle tersine işlemeye başlamış ve klâsik varlık felsefesi yerini oluşun temele alındığı bir felsefeye bırakmaya

⁴⁰³ Bertens, a.g.e., s. 115.

⁴⁰⁴ Best ve Kellner, a.g.e., s. 286-287.

başlamıştır. Söz konusu dönüşümü dönemleştirmeye yönelik teoriler de, içinde yaşıyor olduğumuz çağı bir 'post' çağ olarak niteleyerek, modernitenin, felsefenin, Batı ideolojisi ve tarihinin sonuna geldiğimiz yönünde düşünceler ortaya koymaya başlamışlardır.⁴⁰⁵ Buna göre içinde yaşadığımız çağ, post-endüstriyel, post-yapısalcı, post-antropolojik, post-metafizik ve postmodern bir çağ olarak görülmek durumundadır.

Daha önce de kısmen işaret etmeye çalıştığımız üzere, postmodern teorinin ortaya çıkıp yaygınlaşması 1970'lerden sonraya tekabül etse bile, kökenleri itibariyle ele alındığında onun, Nietzsche'nin olgunluk dönemi eserlerine ve Avrupa nihilizmine yönelik değerlendirmelerine kadar geri götürülmesi mümkündür.⁴⁰⁶ Bu anlamda Nietzsche'nin **Şen Bilim** adlı eserinde işlemiş olduğu iki tema oldukça önem taşır. Bunlar, anlamı ve sonuçları henüz tam olarak idrak edilemeyen "Tanrı'nın ölümü" teması ve kendisini eleştirel bir aşma fikri ile sürekli yapılandıran Varlık çağının bittiğine işaret eden ebedî dönüş temalarıdır.⁴⁰⁷ Tanrı'nın ölümü kavramlaştırması aynı zamanda nihilizmin de bir ilânı olup, nihilizmden yüksek değerlere inanmak suretiyle kurtulmanın imkânsız hâle geldiği bir döneme işaret eder. Felsefenin uzun süre Tanrı, töz, ide vb. yüksek değerlere müracaat etmek ve bu yüksek değerleri insanın dışında konumlandırmak suretiyle, içinde potansiyel olarak taşıdığı nihilizmi gizleyebildiğini düşünen Nietzsche, bundan sonra değer, anlam ve amaca karşı kayıtsız olan oluş dünyasında söz konusu değerlere gönderme yapmanın imkânsız hâle geldiği ve dolayısıyla metafizik bir etkinlik olarak felsefenin de sonuna gelindiği kanaatindedir. Bu yüzden Nietzsche insanın ve tâbiatın değerinin restore edildiği, ölümün, ıstırapın, seyelân ve oluşun kabul edilip onaylandığı yeni bir felsefe oluşturmanın yolunun, değerlerin tersyüz edilip yeniden değerlendirilmesinden geçtiğinin altını çizer. Nietzsche'ye göre böyle bir felsefe yaşamın her yönünün yaratıcı bir aktivite içerisinde onaylandığı, hınç duygusundan uzak ve dünyadaki varlığımızın bir transformasyonundan ibaret olan bir felsefe olacaktır.⁴⁰⁸ Metafizik düşünce geleneğinin varlık anlayışının oluş lehine terk edilmesiyle birlikte hem felsefenin hem de düşünme

⁴⁰⁵ Smith, a.g.e., s. 3.

⁴⁰⁶ Snyder, a.g.e., s. 19-20.

⁴⁰⁷ Vattimo, **Modernliğin Sonu**, s. 210.

⁴⁰⁸ Martin, a.g.e., s. 34.

etkinliğinin anlamı ve değeri önemli ölçüde değişmiş ve bu değişiklikte birlikte, nedenselliğin yerine rastlantı, hesaplanabilir ve akledilebilir bir dış dünya yerine sanat eseri anlamında yaratılan bir dünya, düşünen öznenin yerine de büyük ölçüde irrasyonel öğeler tarafından yönlendirilen, içgüdü sahibi ve düalist bölünmeye maruz bırakılmayan bütünlüklü bir insan düşüncesi hâkim olmaya başlamıştır.

Tıpkı Nietzsche gibi batı metafizik geleneğini bir süreklilik ilişkisi içerisinde ele alan Heidegger de, söz konusu geleneğin özellikle modern dönemde ortaya çıkan teknoloji ile birlikte nihayetinde, Varlık'ın temelini unutulması anlamında düşüncenin zayıflamasına yol açtığı kanaatindedir. Heidegger, Varlık'ın unutulmaya başlamasını Platon'a kadar geri götürür ve onu "Varlıkta varolanın kurtarılması" anlamında felsefenin başlangıcına dayandırır. Buna göre, pre-sokratik dönemde Herakleitos tarafından kullanıldığı şekliyle *Filosofos* sözcüğü, *logos*la aynı tarzda konuşma ve ona tekabül etme anlamlarına işaret etmekteydi. Bu da, *sofon*'la uyum içerisinde olmak anlamına gelmekte olup, bir varlığın dönüşümlü olarak diğer varlığa uyması, her iki varlığın da birbirine uyması, birbirinin hizmetinde olması demektir.⁴⁰⁹ Heidegger'e göre, metafiziğin dolayısıyla da felsefenin başlamasıyla birlikte artık felsefe, *sofon*'u sevmek yerine, *sofon*'a doğru çabalama etkinliğine dönüşmüştür.⁴¹⁰ Bu anlamda Heidegger, Batı metafiziğinde bir başlangıç noktası tespit etmeye yönelik bir teşebbüsün, bizi, Varlık meselesinden ziyade, hakikât meselesine götüreceğini düşünür. Özne-nesne ayrımı bağlamında varlıklar arasındaki ilişkiden doğan hakikât düşüncesi, dünyadaki varlıklar arasındaki ilişkiyi rasyonel bir tarzda düzenlemek maksadıyla sürekli bir şekilde mantıksal hakikât fikrine müracaat ettiğinden, nihayetinde Varlık'ın temelini unutulmasına yol açmıştır.⁴¹¹ Bu unutuluşun asıl sebebi de, Varlık'ın varolan olarak bizim dışımızda konumlandırılması ve bunun sonucunda, ancak varoluş içerisinde sezilebilecek olan Varlık'ın, rasyonel ve mantıksal bir tarzda ele alınması gerektiği yönünde bir inancın oluşmasıdır. Oysa Heidegger'e göre, Varlık'ı bu şekilde ele almak, ona bizden varoluş içerisinde açılan kapıyı, Varlık'ı unutmak pahasına kendimize kapamak anlamına gelmektedir. Heidegger, Varlık üzerine düşüncemizin

⁴⁰⁹ Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, (çev: Dürrin Tunç), Logos Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 21.

⁴¹⁰ a.g.e., s. 23.

⁴¹¹ Snyder, a.g.e., s. 17-18.

zayıflaması anlamında söz konusu unutmayı, tüm varlıkları nedensel ilişkiler çerçevesinde tahmin edilebilir ve kontrol altına alınabilir olarak tasarımıyan, metafiziğin en gelişmiş formu diye nitelediği teknolojiye bağlamaktadır.⁴¹² Salt hesaplamayı temele almasından dolayı teknolojik düşünce, nihayetinde Varlık'ın ortadan kalkması tehdidini getirmektedir. Çünkü Heidegger nazarında Varlık, asla el altında duran ve kuşatılabilecek bir şey olarak tasavvur edilemez. Halbuki, teknoloji yalnızca varlıklarla ilgilenmesinden dolayı, Varlık'ın olabilirliği düşüncesinin dahi ortadan kalkmasına yol açmaktadır.⁴¹³

Postmodernizmin olumsuzluk üzerine yaptığı vurgunun anlaşılmasında gerek Nietzsche'nin oluş ve nihilizm düşünceleri, gerekse Heidegger'in Varlık'ın unutulması ve zayıf düşünce nosyonları, bir anlamda olumsuzluğun ontolojik zeminini oluşturdukları için, oldukça önem taşır. Çünkü, kendisini modern düşünceden bir kopuş olarak tanımlayan postmodern düşünce, modern düşüncenin teorik tartışmalar çerçevesinde temellendirmiş olduğu ontoloji anlayışından da bir kopuşa işaret etmekte olup, geleneksel ontoloji anlayışından farklı bir ontoloji anlayışını zorunlu kılmaktadır.⁴¹⁴ Bu anlamda, postmodernist düşüncenin işaret ettiği yeni ontolojinin teorik zemini, birçok postmodernistin de yaptığı gibi açıkça Nietzsche ve Heidegger'in çalışmalarına müracaatla sağlanabilmektedir.

Postmodernist düşüncede zorunluluğun, belirlenmişliğin ve evrensel olanın karşıtı anlamına gelecek şekilde kullanılan olumsuzluk düşüncesi, her ne kadar çok biçimli bir görünüm arz etse de, genel olarak, inançlarımızın ve arzularımızın zamanın ve tesadüfün ötesinde herhangi bir referans kaynağının olmadığına, onların tamamıyla tarihsel ve rastlantısal olduğuna işaret eder.⁴¹⁵ Daha geniş bir şekilde ele alındığında:

Zorunlu ve evrensel olanın tersine "olumsal", değişken ve tikel olan anlamına gelir; kesin ve sabit olanın tersine belirsiz ve değişken olan anlamına gelir; kendine yeterli ve nedenle ilgili olanın tersine herhangi bir şeye bağımlı ve sonuçla ilgili olan anlamına gelir; beklenen ve düzenli olanın

⁴¹² Vattimo, a.g.e., s. 94.

⁴¹³ McGill, *Aşırılığın Peygamberleri*, (çev. Tuncay Birkan), Bilim ve Sanat y., Ankara, 1998, s. 219.

⁴¹⁴ Dear, a.g.e., s. 148.

⁴¹⁵ Rorty, *Olumsuzluk İroni ve Dayanışma*, s. 17.

tersine beklenmeyen ve düzensiz olan anlamına gelir; güvenli ve garantili olanın tersine tehlikeli, yola gelmez ve içerdiği tehlike sürekli olan anlamına gelir.⁴¹⁶

Bu açıdan bakıldığında olumsuzluk, olayların ontik bakımdan belirlenmemiş olduklarına, yani herhangi bir şey tarafından yönetilmediklerine, kendiliğinden öyle olduklarına ve olduğu gibi kabul edilip onaylanmalarına işaret etmektedir.⁴¹⁷

Olumsuzluk nokta-i nazarından değerlendirildiğinde, erken dönem çalışmaları da dahil olmak üzere Nietzsche'nin, dionysosça olana vurgusu, kullanmış olduğu çocuk, oyun ve şans metaforları dolayısıyla, teorik olan karşısında içgüdüsel olanı alkışlaması, bizlerin dönemsel varlıklar olmamız gerektiği yönündeki ısrarı nedeniyle ve dilin üzerimizdeki belirleyici etkisine yönelik tespitleri ile postmodernist düşünürler için gerçek bir ilham kaynağı olduğu açığa çıkmaktadır. Nietzsche'ye göre çocuk, dionysosça olanın olumlanmasını mümkün kılan bir metafor olarak, masumiyet ve unutuşa, yeni bir başlangıca ve oyuna, en yüksek olumlama ilkesi anlamında ebedî dönüş düşüncesine tekabül etmektedir.⁴¹⁸ Bataille'ın da işaret ettiği üzere çocuk metaforu aynı zamanda şans istenci anlamına gelmektedir.⁴¹⁹ Olumsuzlukla ilişkisi bağlamında ele alındığında çocuk ve oyun metaforlarında eylem, ne eyleyen diye tasavvur edilmiş olunan öznenin, ne de içinde varlığın sınırlarını aştığı, daha önceden varolan bir varlığın hizmetine verilmiştir.⁴²⁰ Eylem tamamiyle tesadüf ve şans tarafından yönetilmektedir. Tam da bu noktada Deleuze'ün Nietzsche'nin ebedî dönüş düşüncesini zar oyunu metaforuna müracaatla ele alması mânidar hâle gelmektedir. Çünkü zar oyununda zarı atan kişi oyunun başından itibaren şanslı evetleyen biri olarak kendini tesadüfün kucağına bırakır. Deleuze'e göre, Nietzsche'nin asıl doktrini bir çocuk kadar masum olan şansın ele geçirilmesidir.⁴²¹ Bu anlamda Nietzsche'ye göre ruhların en geniş ve en gerekli olanı, kendi içinde en uzağa koşabilen, başıboş olabilen, rastlantıyı memnuniyetle karşılayabilen ve oluşun içine girebilen ruhtur.⁴²² Tam da bu nokta yani, Nietzsche'nin oyunu insanın büyüklüğünün bir göstergesi olarak görüp,

⁴¹⁶ Connolly, William E., *Kimlik ve Farklılık*, (çev: Fermâ Lekesizalın), Ayrıntı, İstanbul 1995, s. 47.

⁴¹⁷ Mengüsoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, s. 138-139.

⁴¹⁸ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (çev: A. Turan Oflazoğlu), Asa Kitabevi, Bursa, 1999, s. 36.

⁴¹⁹ Bataille, a.g.e., s. 188.

⁴²⁰ a.g.e., s. 185.

⁴²¹ Deleuze, a.g.e., s. 26-29.

büyük ödevlerle düşüp kalkmanın yegâne yolu olarak değerlendirmesi,⁴²³ onun felsefesinin olumsuzluk fikriyle açık ilişkisini göstermektedir. Aynı şekilde Nietzsche, “tek bir durumu dilemeye hakkımız yok, dönemsel varlıklar olmak zorundayız varlık gibi”⁴²⁴ derken de, zamanın radikal anlamda geçiciliğinin ve belirlenmişlikten yoksunluğunun altını çizer.

Amerikan plüralizminin ve postmodern pragmatizmin önde gelen isimlerinden biri olan Rorty, anti-metafizikçi ve ironist olarak gördüğü Nietzsche’yi değerlendirirken, Nietzsche için “kendi kendini yeniden betimlemeden daha güçlü ya da önemli bir şeyin” olmadığını, onun zaman ve tesadüfe galebe çalmaktan ziyade onları kullanan biri olduğunu ve keşfetmeyi umduğu herhangi bir büyük gizinin olmadığını, aksine onun için her zaman “yalnızca yeniden betimlenerek yeniden düzenlenecek küçük ölümlü şeylerin” olduğunu söyler. Bu anlamda Nietzsche, modern düşüncenin aksine, doğru betimleme diye nitelendirebileceğimiz herhangi bir nosyondan bahsetmeyi mümkün görmez.⁴²⁵ Böyle bir nosyondan bahsetmek postmodernistlerin şiddetle eleştirmiş olduğu metaanlatı kâbilinden yeni bir anlatı ortaya koymak demektir. Zaten Nietzsche’ye göre gerçekliğin dışından, onu tasvir etmeye yönelik her teşebbüs, gerçekliğin gözden kaçırılması anlamına gelecektir:

Gerçekliği araştırarak olanın gerçekliğin içinde olması gerekir. Nedenselliğin yönlendirici ögesindeki, düşünce varlığın en derin uçurumlarına değin ulaşmıştır yönündeki sarsılmaz inanç, düşünce yalnızca varlığı tanımakla kalmaz onu düzene de sokabilir. Bu yüceltilmiş gerçek dışı yanığı, bilimin içgüdüleri olarak, onunla birlikte verilmiştir. bu yüzden bilimi kendi sınırların çeken bir içgüdü yüzünden gerçek olan, bu mekanikçilik içinde gözden kaçmıştır.⁴²⁶

Bu anlamda Nietzsche bizlerin, olaylar üzerine kural koyan bir zorunluluğun sonucu olarak olayları formüle edilebilir bir biçimde yorumladığımızın ve zorunluluğun bir olgu olmaktan ziyade, yalnızca bir yorum olduğunun altını çizer. Gerçekte öznenin, etkileri yaratan bir şey olmayıp sadece bir kurgu olduğu anlaşılınca, şeylerin gerçekte bir özne yaratıldıktan sonra duyuların karışımına yansıtıldığı, kendinde özne

⁴²² Bataille, a.g.e., s. 122.

⁴²³ Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 54.

⁴²⁴ Bataille, a.g.e., s. 170.

⁴²⁵ Rorty, a.g.e., s. 149.

tarafından yaratılmış kendinde şeyin ve dolayısıyla da madde, ruh ve diğer koşulsuz kendiliklerin de ortadan kalktıkları hususları da açığa çıkacaktır.⁴²⁷ Nietzsche'nin söz konusu değerlendirmeleri çerçevesinde düşünüldüğünde, postmodernistlerin evrensellik, ezeliyet ve ebedilik iddiasındaki modern söylemleri metaanlatı olarak niteleyip değerden düşürmelerindeki haklılıkları da açığa çıkmaktadır. Postmodernistlere göre metaanlatılar, evrensel bir insan doğası ve tarihini meşrulaştırmaya matuf yanılsamalardan ibarettir. Postmodernistlerce pozitivist, teknoloji merkezli ve rasyonalist olarak algılanan modernizm, ilerleme nosyonuna ve mutlak doğrulara inanmak suretiyle, toplumsal düzenin rasyonalizasyonunu ve bilginin standardizasyonunu mümkün gördüğünden, heterojenliği ve farklılığı özgürleştirici güçler olarak değerlendiren, parçalanmanın, belirsizliğin ve totalleştirici söylemlere karşı derin bir güvensizliğin temel karakteristiklerini oluşturduğu postmodern söylem karşısında olsa olsa nostaljik bir dürtü olarak nitelendirilmek durumundadır. Bu yüzden bilim ve felsefe: "O şaşaalı metafizik iddialarını fırlatıp atmalı ve kendilerini daha alçakgönüllü bir tarzda, başka anlatılardan farkı olmayan bir dizi anlatı olarak görmeyi öğrenmelidirler."⁴²⁸

Postmodernist düşünürlerin hemen tamamı varoluşun insanca oluşturulmuş bir yüzey olduğu hususunda hemfikirdirler. Onlar bütün farklılığın, herhangi bir birey veya grubun ötesinde, keyfi ve sonsuz bir süreç içerisinde sürekli olarak kendisini yeniden oluşturan yüzeyin bir fenomeni olduğu iddiasındadırlar. Bu iddianın kaynağında ise onların, bütün farklılıkların ilişkisel olduğu ve farklılık için hiçbir doğal zeminin olmadığı inançları bulunmaktadır. Bu noktada postmodernistler, modernistlerin dünyanın insanların bilinçli aktiviteleri tarafından yaratılıp düzenleneceği şeklindeki düşüncelerini bir kuruntu olarak değerlendirirler. Çünkü postmodernistler keyfi ve sonsuz bir süreç anlamında yüzey fikrini benimsemekle, kendileri için bile olsa herhangi bir alternatif imana kapılarını kapamaktadırlar.⁴²⁹ Postmodernizmde yüzeye

⁴²⁶ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 87-88.

⁴²⁷ Nietzsche, *The Will to Power*, s. 297-298.

⁴²⁸ Harvey, David, *Postmodernliğin Durumu*, (çev: Sungur Savuran), Metis Y., İstanbul 1997, s. 21-22.

⁴²⁹ Smith, a.g.e., s. 9-10.

yönelik bu vurgular bizi, modern düşüncede adetâ tartışılmaksızın benimsenmiş olunan temsilin imkânıyla ilgili tartışmalara taşır.

Oldukça geniş bir anlam alanını kuşatan ‘temsil’ kavramı, modern düşüncede, bir bireyin diğer bireyleri temsili anlamında vekâlete; bir ressamın gözlemlediklerini tuval üzerine yansıtması anlamında benzerliğe, bir yazarın düşüncelerini kağıda dökmesi anlamında tekrara, fotokopinin fotokopisi çekilen şeyi yansıtması anlamında kopyalamaya vb. birçok görünüme sahip olup, modern sosyal disiplinlerin tamamında oldukça önemli bir yer işgal etmektedir.⁴³⁰ Tezimizin muhtevası gereği temsil konusunda bizi asıl ilgilendiren husus, temsilin modern ve postmodern teorilerde ele alınış şekli olduğundan, burada temsilin yukarıdaki anlamlarının açılımlarına girmeyeceğiz.

Epistemolojik bağlamda ele alındığında temsil, dış dünyanın teorileştirilebilecek bir yapıya sahip olduğu varsayımına dayanmaktadır. Şeylerin dış dünyada bizden bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğunu ve bizlerin onları evrensel bir şey, hakikat ve gerçeklik olarak teorileştirebileceğimizi varsayan modern temsil anlayışı, postmodernistler tarafından yıkıcı bir eleştiriye tâbi tutulur.⁴³¹ Postmoderniteyi “gelecek zamanın geçmişi” şeklinde paradoksal bir ifade ile sunan Lyotard’a göre, moderniteyi postmoderniteden ayıran en belirgin özellik, modernitenin realitenin temsiline mümkün görmesidir. Yine Lyotard’ın diliyle ifade edecek olursak, bunun anlamı, modernitenin kendini az gerçeklikle yetinmek pahasına, aslında temsili mümkün olmayan realiteyi temsil edebileceği fikri üzerine inşâ etmesidir. Oysa Lyotard “bir şey postmodern olmadan modern olamaz” derken, tam da söz konusu modern temsil düşüncesinin aksini ileri sürmektedir. Yani postmodernizm, realitenin temsiline yönelik herhangi bir iddianın, her temsil etkinliğinin temsil edilemez gerçekliği sınırlaması nedeniyle, az bir gerçeklikle yetinmeyi göze alması gerektiğine işaret etmektedir. Buda, postmodern düşünce söz konusu edildiğinde, gerçekliğe bakışın tamamen değişmesi gerektiğini,

⁴³⁰ Rosenau, a.g.e., s. 156.

⁴³¹ a.g.e., s. 162.

yani postmodernizm için gerçekliğin hiçbir surette temsil edilemez bir karaktere sahip olduğunu ve bu durumun sürekliliğini imler.⁴³²

Temsilin felsefi ve politik anlamlarının birbiriyle yakından bir ilişki içerisinde olduğunu düşünen postmodernistler, anlam ve hakikatlerin onlarla iletişim kuran temsilleri öncelediği ve belirlediği şeklindeki klâsik ve modern temsil teorilerinin aksine, temsillerin etki oldukları kadar neden de oldukları ve gerçekte temsilleri yarattığı varsayılan özü de yarattıkları kanaatindedirler. Aynı şekilde postmodernistler modern temsil teorilerini, onların sosyal normları belli bir gerçeklik ve sosyal düzen içerisinde yerleştirmek suretiyle takviye ettikleri gerekçesiyle de eleştirirler.⁴³³ Tam da bu noktada bilgi iktidar ilişkisi bağlamında her türlü modern disiplinin, iktidarı tesis vasıtası olarak hizmet gördüğü yönündeki görüşleriyle Foucault'nun temsil eleştirisi karşımıza çıkmaktadır. Foucault kelimelerin temsilin değerli tarafsız araçları olarak şeylerin düzeni içerisinde öncelikli bir statüye sahip olduğu şeklindeki modernist yaklaşımı, içinde barındırdığı yanılsamaları ifşa etmek suretiyle değerden düşürür.⁴³⁴ Daha sonra geniş bir şekilde ele alacağımız üzere Foucault, Nietzsche'yi takiben yapmış olduğu jeneolojik çalışmalarıyla, insanların tarih içerisinde nasıl çeşitli disiplinler ve felsefeler vasıtasıyla özneler olarak konumlandırılıp, tahakküm nesnelere haline getirilmek suretiyle, tarafsız temsil gücüne sahip olduğu düşünülen kelime ve kavramların gerçekte iktidarın tesisiyle yakından ilişkili olduğunu açığa çıkarmıştır.

Foucault gibi birçok postmodernist düşünür temsilin imkânına yönelik tartışmalarını Nietzsche'nin felsefesinden hareketle temellendirmiştir. Zaten Nietzsche'nin, Sokratik rasyonalizmin kavramsal bir dünya kurmak ve hakikati de bu dünyaya referansla teminat altına almak suretiyle yaşamı değerinden ettiği şeklindeki değerlendirmeleri dikkate alındığında, Nietzsche açısından temsil kavramı oluş karşıtı bir kavram olma hüviyeti kazanmaktadır. Kendini kavramların gerçekliği temsil ettiği fikri üzerine inşa etmiş olan modern düşüncenin aksine Nietzsche, kavramların gerçekte

⁴³² Lyotard, "Postmodern Nedir? Sorusuna Cevap", (çev: Dumrul Sabuncuoğlu), **Postmodernizm**, (Hazırlayan: Necmi Zakâ), K1y1 Y., İstanbul 1994, s. 57-58.

⁴³³ Brown, a.g.e., s. 6.

⁴³⁴ White, Hayden, "The Value of Narrativity in The Representation of Reality", **Knowledge and Postmodernism in Historical Perspective**, s. 408.

hem gerçekliği çokluğundan hem de insan deneyimini olanca zenginliğinden ve canlılığından yoksun bırakan çıplak şemalar olduğunu düşünmektedir. Bu açıdan bakıldığında kavramlar, eşitlenemez olanı eşitlenebilir olarak kabul etme anlamında yanılışmalardan ibarettir.⁴³⁵ Çünkü Nietzsche'ye göre, gerek doğa gerekse doğal olan sürekli bir biçimde yaratılan sanat eserinden müteşekkil olup, bu yanılışma ağının ardında da, ötesinde de hiçbir şey yoktur.⁴³⁶ Bataille'ın da işaret ettiği üzere, Nietzsche açısından bakıldığında, bu "bir iç deneyim tasarlamak, bu deneyimin olabileceği doruktan uzaklaşmak"⁴³⁷ anlamına gelmektedir

Tıpkı Nietzsche gibi Heidegger de, dünyayı estetik bir fenomen olarak algılama eğiliminde olduğundan, modern düşüncedeki temsil fikrini benimser. Bu bağlamda o, estetik olanla estetik olmayan arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmak suretiyle, sanat yapıtının şeyleri daha iyi temsil ettiği düşüncesinin çok daha ötesinde bir sonuca ulaşır. Heidegger'e göre sanat yapıtı, şeylerin varolmasını sağladığı gibi yeryüzünün de yeryüzü olmasını sağlamak gibi bir işleve sahiptir.⁴³⁸ Vattimo'nun da belirttiği üzere, gerek Nietzsche'yi gerekse Heidegger'i söz konusu kanaatlere sevk eden şey, her ikisinin de varlığı bir olay olarak anlamasıdır. Eğer olayın ötesinde herhangi bir kendinde şeyden bahsedemiyorsak, öznenin ve Varlık'ın hangi noktada durduğunun bilinmesinin akabinde elde edilebilecek olan Varlık'tan da bahsedebilmemiz mümkün olmaz. Çünkü varlık dediğimiz şey olayın yorumundan ibaret olup, olay ise ancak özne ve Varlık'ın tarihselleşmesinin akabinde vuku bulmaktadır.⁴³⁹ Bu da tarihsel ve değişim içerisinde olanın dışında herhangi bir Varlık'ın olmaması ve dolayısıyla da ne türden olursa olsun temsilin imkânsız olması anlamına gelmektedir. Zira Nietzsche, yalnızca tarihi olmayanların tanımlanabileceğini söylerken de, tanımlama ve temsil etkinliğinin oluşun önüne geçen ve dinamizmi yıkan şeyler olduklarına dikkat çeker.⁴⁴⁰

Modernist ve postmodernist zihin durumu arasındaki farklılık tam da bu noktada gün yüzüne çıkmaktadır. Modernist zihin durumunda teori, matematiksel bir dille temsil

⁴³⁵ McGill, a.g.e., s. 89-90,104.

⁴³⁶ a.g.e., s. 65.

⁴³⁷ Bataille, a.g.e., s. 68.

⁴³⁸ McGill, a.g.e., s. 252.

⁴³⁹ Vattimo, a.g.e., s. 59.

edebildiğini düşündüğü dış dünya ile ilişkisini özdeşliğin ayırım üzerindeki ayrıcalığını merkeze almak suretiyle kurmuştur. Oysa postmodern zihin durumunu ise, tam tersine, özdeşliğin ayırım üzerindeki öncelik ve ayrıcalığını yitirmesi, hatta ayırımın özdeşliği bile tesis ettiği fikrinin ağırlık kazanması oluşturmaktadır.⁴⁴¹ Bu anlamda postmodernist düşünce, Nietzsche ve Heidegger'in üstlenmiş olduğu klâsik ontolojiyi yıkma işlemini ciddiye almamız durumunda, yani özdeşlik ve temsil düşüncesine karşıt bir şekilde her şeyin zemininin zeminsizlik olduğu anlamında olumsuzluk düşüncesini benimsediğimiz takdirde, postmodern varoluş şartlarında insanlık için gerekli olumlu fırsatları ele geçirebileceğimiz kanaatindedir. Vattimo'nun deyişiyle: "insan ve Varlık sabit yapılar olarak anlaşıldığı sürece postmodernlik denen postmetafizik dönemde olumlu bir yaşama imkânı mevcut değildir."⁴⁴²

Postmodernist söylemin olumsuzluk düşüncesi gereği ortaya koyduğu temsil karşıtı bu tutum aynı zamanda, aynı söylemin 'totalleştirici' niteliği nedeniyle reddettiği metaanlatılar karşısındaki tutumuyla da uygunluk arz etmektedir.

Bilimsel olmayan ve bilimsel olmak üzere iki tür bilgiyi birbirinden ayırarak kullanan Lyotard, bunlardan ilkinin anlatısal bir bilgiye gönderme yaptığını, kendisini meşrulaştırmak gibi bir iddia içerisinde olmadığını ve kendisini herhangi bir tartışmaya ve kanıtla müracaat etmeksizin aktarımın pragmatikliğinde tasdik ettiğini,⁴⁴³ diğerinin, yani bilimsel bilginin ise tam aksine, metaanlatılara referansla "diğerlerini dışta bırakacak bir dil oyununa – düz anlama ihtiyacı" duyduğunu ve bu şekilde toplumsal bağın kuvvetlenmesi maksadıyla bir araya gelmiş olan dil oyunlarından kendisini ayırdığını söyler.⁴⁴⁴ Lyotard'a göre, değer itibarıyla düşünüldüğünde, söz konusu bilgi ve anlatı türleri arasında, birini diğerinden daha değerli kılabilecek herhangi bir ölçüt mevcut değildir. Postmodernizmdeki olumsuzluk düşüncesinin evrensel olanın karşıtını tanımlayan bir düşünce olarak kullanılması da dikkate alındığında, Lyotard'ın metaanlatılar karşısındaki tutumu daha bir berraklaşmaktadır. Çünkü bir metaanlatının

⁴⁴⁰ Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü*, s. 78.

⁴⁴¹ Altuğ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, Y.K.Y., İstanbul 2001, s. 215.

⁴⁴² Vattimo, *a.g.e.*, s. 68.

⁴⁴³ Lyotard, *Postmodern Durum*, s.

⁴⁴⁴ Lyotard, *a.g.e.*, s. 62-63.

oluşması için, her şeyin onun kuşatıcılığı altında birbiriyle uyumlu hâle getirilmesi gerekmektedir. Bu da metaanlatının üzerine inşa edildiği öncülün, gerçekten kuşatıcı olduğu ve hiçbir şeyi dışarıda bırakmadığı varsayımına dayanır ki bu varsayım, postmodern kuşkuculuğun, bir öncülün hiçbir zaman en azından birkaç şeyi dışarıda bırakmaksızın varolamayacağı fikriyle tam bir tezat teşkil etmektedir. Bu anlamda postmodern teorinin en önemli vukufu, felsefi veya bilimsel olsun her çeşit anlatının, ancak birtakım şeyleri hariç tutma tutumunun bir sonucu olarak varolabildiği düşüncesidir.⁴⁴⁵ Zaten postmodernist düşünce, real gerçekliğin anlatı tarzında bir forma sokulmasının, anlatıyı problemlili hâle getireceği gerekçesiyle, anlatının sadece sübjektif olaylarda mümkün olabileceği sonucuna varmıştır. Buna göre real gerçeklikler konuşamayıp, kendilerinden bahsedemedikleri için, olsa olsa tartışmalara referans kaynağı olarak hizmet edebilirler.⁴⁴⁶

Nietzsche'nin oluş düşüncesiyle yakından ilişkili olan bu düşünce, yine Nietzsche'nin Batı metafizik geleneğinin kavramsal ve kurgusal dünyasına yönelik eleştirileriyle de uygunluk arz eder:

Eskiden Stoacılarla ortaya çıkan felsefe, kendi kendine inanmaya başlar başlamaz, bugün bile sürüyor. Kendi kafasına göre bir dünya yaratıyor, bu dünya başka türlü olamıyor; felsefe bu zulmedici etkinin kendisidir, en yüksekteki ruhsal güç istemi, dünyayı yaratma, ilk neden Tanrı istemi.⁴⁴⁷

Bu pasajda, Nietzsche'nin, yaratılan dünyanın başka türlü olamaması yönündeki tespiti, postmodernist düşünürlerin metaanlatı diye niteledikleri şeyler için de geçerlidir. Gerçekten de modern felsefenin metaanlatılarının evrensel, genel geçer ve objektif kavramlar üzerine inşa edilmediğinin anlaşılması, oldukça uzun bir süre ve birçok tartışmadan sonra gün yüzüne çıkabilmiştir.

Bu bağlamda Lyotard, diğer metaanlatılar gibi bilimsel bilgi anlayışının da kendini bütün dil oyunlarının dışında ve üstünde telakki etmesinin savunulamaz

⁴⁴⁵ Koelb, a.g.e., s. 8.

⁴⁴⁶ White, a.g.e., s. 396-397.

⁴⁴⁷ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 15.

olduğunu ifade eder.⁴⁴⁸ Çünkü postmodern düşünce açısından bakıldığında meta bir anlatı ile tahakküm arasında direkt bir ilişki vardır. Nietzscheci bir perspektif üzerinde durduğunu söyleyebileceğimiz Foucault da, her ne kadar kendilerini yardımseverlik ve gelişme formları altında sunsalar da, Aydınlanma'nın metaanlatılarının, gerçekte insan bedeni ve ruhu üzerinde gücün çok ince mekanizmalarını işlettiklerini belirterek, metaanlatı ve tahakküm arasındaki sıkı ilişkiye işaretler, özne kavramının nasıl disiplin ve normların bir objesi haline getirildiğini gösterir.⁴⁴⁹ Postmodern düşüncenin dilin olumsuzluğuna yönelik vurgusu tam da bu noktada karşımıza çıkar. Çünkü postmodern düşünce için dil, Nietzscheci bir perspektiften hareketle ifade edildiğinde, gerçeklikle hiçbir surette temasa geçmeye muktedir değildir. Dilin yapmış olduğu şey, kendi kendine yeterli bir dünya uydurmak ve dil ile gerçeklik arasında bir irtibat bulunduğu yanlışlamasını yaratmaktır.⁴⁵⁰ İşte metaanlatı denen şeyler de kendilerini bu türden yanlışlama üzerine inşa eder. Bataille'in de ifade ettiği üzere, söylemi merkeze alan bir düşünce, insanları kendilerinden koparıp, bir zincirin halkası mesabesine indirgemek suretiyle sürekli bir biçimde diğerlerinin zararına işler. Bataille'a göre, "düzensizlik içinde kötü çalışmak, çoğu zaman, işlev haline gelmemenin tek yoludur."⁴⁵¹ Bu anlamda, modernitede söylem üzerine yapılan vurgu da, kısıtlayıcı, kuşatıcı ve gerçeklikten koparıcı bir muhtevaya sahiptir. Zaten postmodernistlerin, söylemi merkeze alan metaanlatılar karşısında meşrulaştırmanın yolunu, çoğulcu ve yerel anlatılarda bulmalarının sebebi de, söylem ve betimleme karşısında kanaatlerini, betimleme lehine kullanmayı doğru bulmalarıdır.⁴⁵² Çünkü, kendisini metaanlatıların ölümüyle karakterize eden postmodern teori için, epistemolojik ve kültürel normlardan kurtulmuş olma hâli, yaratıcı aktivite için sınırsız bir özgürlük alanı anlamına gelmektedir.⁴⁵³

Postmodernizmi teorileştirmede kendisine kalkış noktası olarak, "metaanlatıların sonu" kavramlaştırmasını alan Lyotard, bu düşüncesini, Wittgenstein'in ikinci dönem

⁴⁴⁸ Bertens, a.g.e., s. 125.

⁴⁴⁹ Appleby, Covington ve Arkadaşları, a.g.e., s. 409.

⁴⁵⁰ Megill, a.g.e., s. 91.

⁴⁵¹ Bataille, a.g.e., s. 170.

⁴⁵² Bertens, a.g.e., s. 126.

⁴⁵³ Appleby, Covington ve Arkadaşları, a.g.e., s. 386.

çalışmalarının bir ürünü olan, “dil oyunları” kavramlaştırmasıyla daha da zenginleştirmiştir. Buna göre, Lyotard’ın küçük anlatı diye nitelediği birçok dil oyunu sayesinde, metaanlatılar yerinden edilmektedir.⁴⁵⁴ Wittgenstein’in dil oyunları teorisine göre, biz, sözcüklerin anlam bakımından temsil etmiş olduğu nesneye tekâbüliyetine vurgu yerine, işlevsel farklılıklarına dikkat etmeliyiz. Sözcük ve cümlelerin tek bir işlevinin olduğunu düşünmek, idealin gerçekten de varolduğu düşüncesini zorunlu hâle getirir ki, Wittgenstein’a göre, sözcüğün belirlenmiş bir anlamının olduğu düşüncesi, mitik bir düşünce, göreceliliği reddeden mutlak yalınlık fikri de, felsefi bir üst kavramdır.⁴⁵⁵ Wittgenstein kendinde mutlak ve yalın hiçbir şeyin olmadığı fikrini, bir şeyin yalın ve bileşik olmasının, onun kullanıldığı bağlamla ilişkili olduğu düşüncesinden hareketle ortaya koyar. Bu yüzden, dilin kendisinin de bir uzlaşım olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında artık anlam, bir hakikat olmak yerine, belli bir etkinliğe bağlanan ve uzlaşım ile belirlenen bir konumda ele alınmak durumundadır. Wittgenstein dil oyunları teorisini de, dil ve anlam hakkındaki bu düşüncelerinden hareketle ortaya koymaktadır. Dil oyunlarını, “dil ve dilin içinde örüldüğü etkinliklerden oluşan bütün” olarak tanımlayan ve metafizik anlayışlara bir alternatif geliştirme çabasında olan Wittgenstein, dil anlam ilişkisi bağlamında anlamı belirleyen şeyin, dil oyunu içerisindeki kullanım olduğunu söyler.⁴⁵⁶ Söz konusu teoriyle Wittgenstein, dilde saf ve apaçık bir yapı ve farklılıkların kendisi içerisinde eritildiği felsefi bir birliğin olmadığına, aksine, asıl önemli olan şeyin, çeşitlilik sergileyen farklılıkların kendileri olduğuna işaret eder.⁴⁵⁷

Aslına bakılırsa Lyotard’ın Wittgenstein’den almış olduğu dil oyunları kavramlaştırması, teorik arkaplanı çerçevesinde değerlendirildiğinde, açıkça Nietzscheci bir perspektife sahiptir. Zira dilin ve yerleşik felsefe gramerinin, onlar üzerinde bilinçsiz bir egemenlik kurmak suretiyle, insanların düşüncelerini belirlediklerini ifade eden Nietzsche, aynı zamanda, farklı dil ve kavramlara sahip insanların, dünyayı yorumlamalarının da farklı olduğunu belirtmektedir.⁴⁵⁸ Vattimo da benzeri bir

⁴⁵⁴ Bertens, a.g.e., s. 124.

⁴⁵⁵ Altuğ, a.g.e., s. 151-155.

⁴⁵⁶ a.g.e., s. 156-157.

⁴⁵⁷ a.g.e., s. 149.

⁴⁵⁸ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 26.

düşünceyi, dil oyunları düşüncesi ile Nietzsche'nin "kökenin önemsizliği"yle ilgili işfâsı arasında bir ilişki kurmak suretiyle ortaya koyar:

Nietzsche'nin dediği gibi, köken önemsizliğini işfâ edince elimizde sadece yakınlığın anlam ve zenginliği kalmıştır ya da başka bir ifade ile söylersek, böyle olunca tarihsel bir geleneğe –bu geleneğe abidelere, kâbirlere, geçmiş yaşamın izlerine ve hatta ailevî hatıralara duyduğumuz saygıyı duymalıyız- ait oluşumuz temelinde varoluşumuzu belirleyen dil oyunlarını oynamayı becermiş oluruz.⁴⁵⁹

Buna göre, dil oyunları, çeşitli ifade kategorilerinden her birinin, onların özelliklerini belirleyen kurallar ve yararlılıklar çerçevesinde tanımlanmasına işaret eder. Bu perspektiften hareketle Lyotard, dil oyunlarının anlaşılmasında faydalı olduğunu düşündüğü üç gözlemde bulunur:

Birincisi, bunların kuralları kendi içerisinde kendi meşruluklarını taşımazlar, ama açık ya da örtük bir anlaşmanın (oyuncular arasındaki bir anlaşmanın) nesnesidirler –bu oyuncuların kuralları keşfettiklerini söylemek doğru değildir. İkincisi eğer kurallar yoksa oyun da yoktur. Hatta bir kuralın son derece küçük bir tâdili bile oyunun tabiatını değiştirir; bir "hareket" ya da ifade kuralları tatmin etmiyorsa, tanımladıkları oyuna ait değildir. Üçüncü nokta biraz önce önerilen şey tarafından önerilmektedir: Her ifade bir oyundaki "hareket" olarak düşünölmelidir.⁴⁶⁰

Bu üç gözlem aynı zamanda gözlemlediğimiz tüm toplumsal bağın, dil hareketlerini ifade eden dil oyunlarından ibaret olduğu anlamına gelmektedir.⁴⁶¹ Bu da postmodern dönemde herhangi bir metaanlatının, dilin söz konusu olumsuzluğu ve parçalanmışlığı içerisinde kendisini meşrulaştıramayacağını ifade eder. İşte bu bu noktada ifade edilmesini gerekli gördüğümüz diğere bir husus da, Nietzsche'nin sistem kurmaya karşı tutumu ile postmodernistlerin metaanlatılar karşısındaki tutumu arasındaki benzerliktir. Her ne türden olursa olsun sistem kurmaya yönelik bir teşebbüsün, kendi içinde sorgulanamayacak birtakım öncülleri peşinen kabul etmek anlamına gelmesi, Nietzsche'yi felsefesini oluştururken mümkün merteye sistem kurmaktan uzaklaştırmıştır. Zaten Nietzsche'ye göre, sistem kurmaya yönelik bir arzu, bütünlükten yoksun olmaya işaret etmektedir. Her sistem belli bir görüş ya da bakış

⁴⁵⁹ Vattimo, a.g.e., s. 219.

⁴⁶⁰ Lyotard, *Postmodern Durum*, s. 31-32.

⁴⁶¹ a.g.e. s. 33.

açısını temsil etmekte olup, onun hakikate tek başına nüfuz etmesi mümkün değildir. Bu sebeple Nietzsche belli bir sisteme hapsolünmaması ve varolan çeşitli bakış açılarının dikkate alınması gerektiği kanaati sergiler.⁴⁶²

Tıpkı Nietzsche gibi, postyapısalcılar da sistem karşıtı bir tutuma sahiptirler. Yine onlar, tarihin belirli bir noktaya doğru sürekli bir gelişme içerisinde olduğu şeklindeki Hegelci diyalektiği reddetmekle birlikte, toplumda kabul görmüş olan genel geçer birtakım fikirlerin tartışılmaksızın kabul edilmesini de şiddetle eleştirirler. Bundan dolayı postyapısalcılar, sürekli olarak “özel küçük öykülere” ve “siyasal karşıtı bir birey” görüşüne sıcak bakmaktadırlar.⁴⁶³

Postyapısalcı düşünce kendi varlığımız da dahil olmak üzere gerçekliğin, bizim gerçekliğin ne olduğunu anlama, kullanma ve tanımlama yönündeki yoğun gayretlerimiz tarafından oluşturulduğunu savunur. Buna göre bizim gerçekliği açıklama girişimimiz, realiteyi bütünüyle veya kısmen sorgulamaya açık bir tarzda oluşturmamız demektir. Her ne kadar realite hem insanî hem de gayrı insanî olmak üzere uysal olsa da, postyapısalcılar bizim realiteyi bilinçli veya rasyonel bir tarzda oluşturamayacağımız kanaatindedirler. Çünkü böyle bir teşebbüs, yapısal olarak sağlam bir dünyayı ve bu dünyayla yüzleşebilmeye muktedir değişmeyen sabit bir aktörü gerektirecektir. Oysa postyapısalcılara göre, biz basit ve verili bir yapı veya tabiata sahip değiliz. Bu sebeple dünyanın rasyonel ve şuurlu bir şekilde yeniden oluşturulmasına yönelik modern arzu, postyapısalcılarca bir kuruntu olarak görülür.⁴⁶⁴ Bu açıdan bakıldığında postyapısalcıların, tarihdışı teorik ve metodolojik duruşlara müracaat eden modernist söyleme karşı çıkışlarının nedeni de açıklık kazanmaktadır. Subber’in de ifade ettiği üzere, onların söz konusu tavırlarının özünde, sürekli olarak açık radikal bir eleştiri sürecini sağlama kaygısı bulunmaktadır. Bu tarzdaki bir eleştirel pratik, her ne kadar teorik tercihleri de ele alsın bile bunun sebebi, yalnızca onların içsel doyumsuzluklarını ortaya çıkarmak ve tarihsel imtiyaz taleplerine meydan okumaktır. Buna göre, kültürel ürünler, pratikler ve kurumlar onlarla ilgili hakkındaki temel faraziye ve teorilerimizden

⁴⁶² Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 112.

⁴⁶³ a.g.e., s. 130.

⁴⁶⁴ Smith, a.g.e., s. 9.

ayrılmazlar. Buradan hareketle Subber, hem postmodernist hem de postyapısalcı söylemin böyle bir radikal eleştiri içerisinde yer almalarının sebebinin, daha farklı teorik bir söylem ortaya koymak olmadığını, tam aksine, gücün bütün kültürel söylemlerin temelinde yer alan spesifik görünümünü, kendilerini açığa çıkarmak için zorlamak olduğunu söyler.⁴⁶⁵ Tam da bu noktada Subber, Nietzsche ve postyapısalcılık ilişkisine geçer. Ona göre, Nietzsche, Batı metafizik geleneğine yönelik radikal ve şümulü bir eleştiri yapan ilk kişi olmasından dolayı, postyapısalcı söylemlerin en önemli tarihsel öncüsü olmaktadır. Subber'in bu anlamda altını çizmiş olduğu en önemli husus, Nietzsche'nin Avrupa nihilizmine yönelik tespitleridir. Nietzsche'ye göre, her ne kadar modernitenin kuşkuculuğu dinin öte dünyasının aleyhine çalışıp onun değerden düşürülmesine muktedir olduysa da, Platon ve Hristiyanlığın inkâr etmiş olduğu bu dünya için herhangi bir değer ve anlam ortaya koyamadı. Bunun sonucu ise, bütün Batı toplumunu istila eden anlamsızlık ve değersizlik olarak nihilizmdir.⁴⁶⁶ Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü" kavramlaştırmasıyla ilân ettiğinihilizm, en çok da mutlak bir referans noktasının olmadığına işaret etmesi bakımından gerek postyapısalcı gerekse postmodern söylemler üzerinde etkili olmuştur.

Sarup'un da işaret ettiği üzere, birçok postyapısalcı düşünür, doğruluk ve durağan anlam düşüncesini bir yanılsama olarak görmesi, güç istemi kavramlaştırmasına olan inancı, dionysosça yaşamaya verdiği önem, siyasal ve toplumsal eşitlik fikrine yönelik eleştirileri nedeniyle Nietzsche'nin düşüncelerinden etkilenmiştir. Bu bağlamda Foucault, Nietzsche'nin düşüncelerini tanmanın akabinde, tarihselciliğe ve hümanizme eleştirel bakmaya başlamış, Lyotard da nihayetinde Nietzsche'nin düşüncelerine dönmüştür. Hegel felsefesini hem biçim hem de içerik bakımından eleştiren Deleuze ise, Hegel'in ve diyalektik düşüncenin ilk ve gerçek eleştirmeninin, Nietzsche olduğu kanaatindedir.⁴⁶⁷

⁴⁶⁵ Surber, a.g.e., s. 183.

⁴⁶⁶ a.g.e., s. 184-185.

⁴⁶⁷ Sarup, a.g.e., s. 111.

2. Anti-hümanizm

Daha önce de işaret etmiş olduğumuz gibi, Batı metafizik geleneğinin en belirgin karakteristiklerinden biri olan hümanizm, kendi kendini belirlemeye muktedir beşerî bir özne nosyonuyla karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu felsefe nazarında beşerî özne, yapmış olduğu bilinçli tercihleriyle, toplum üzerinde olduğu kadar tarih üzerinde de belirleyici bir etkiye sahiptir.⁴⁶⁸ Vattimocu bir perspektiften ele alındığında, hümanizmin benlik bilincine sahip özne nosyonu, metafizikteki açık, kalıcı ve sarsılmaz diye nitelendirilen Varlık'a tekabül etmektedir.⁴⁶⁹ Bu açıdan bakıldığında hümanizmin imkânı, insana merkezî ve dışlayıcı bir rol veren bir metafizikle sağlanmaktadır. Başka bir deyişle, metafizik ancak ve ancak, her şeyi beşerî özneye rasyonalistik bir biçimde irca eden hümanistik doğası gizlenebildiği sürece varlığını sürdürebilmektedir.⁴⁷⁰ Buna mukabil, Nietzsche'nin 'Tanrının ölümü' kavramlaştırmasıyla açıkça ifade ettiği gibi, söz konusu gizlilik bir şekilde fark edilip, kendini ifşâ ettiği zaman, hem metafizik hem de onun hümanistik doğası ortadan kalkacaktır. Yine, Nietzsche'nin nihilizm diye adlandırıp üstesinden gelmeye çalıştığı bu durum, Tanrı dahil olmak üzere, her türlü kendinelik fikrinin ve özne nosyonunun da sonunun geldiğine işaret etmektedir. Bu husus aynı zamanda, hümanizmdeki aklın ayrıcalıklı konumunu da ortadan kaldırmaktadır. Çünkü, Nietzsche'ye göre biz, duyularımızın gerçek tanıklığını akıl tarafından tahrip etmekteyiz. Biz akla olan katıksız imanımız sayesinde varlık, hakikat, töz, nedensellik vb. şeyleri uydurup, oluşa dikte etmişizdir. Aklın yanılmalara dolu işleyişi bu şekilde deşifre edilince, hümanist karakterli modern düşünce de değerini yitirmiş ve anti-hümanistik bir perspektif ortaya çıkmıştır.

Aynı şekilde, Heidegger'in hümanizmle metafizik arasında tam bir mutabakatın olduğuna yönelik vurgularıyla ön plana çıkan felsefesi de, anti-hümanistik bir karaktere sahiptir. Beşerî özneye aşırı derecede vurgu yapmak suretiyle, Varlık ve varlıklar arasında bir ayrıma sebep olan Batı metafizik geleneği, nihayetinde gerçek ontolojik ayrımın, dolayısıyla da Varlık'ın unutulmasına yol açmıştır. Heidegger'in gerek hümanizme gerekse Batı metafizik geleneğine yönelik eleştirilerinin merkezini

⁴⁶⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 432.

⁴⁶⁹ Vattimo, *Modernliğin Sonu*, s. 96.

oluşturan nokta da tam olarak burasıdır. Heidegger'in felsefesi, epistemolojide özneye ayrıcalıklı bir yer veren ve metafizikte dünyayı indirgeyici bir tarzda nesneleştiren hümanistik metafizik gelenekten tam bir kopuşu temsil etmektedir. Söz konusu nesneleştirme ile araçsal akıl ve teknolojinin yıkıcı hâkimiyeti arasında bir bağ kuran Heidegger, felsefesini oluştururken kendisine hareket noktası olarak, özne ve nesnenin birliği anlamında Varlık'ın bölünmez bütünlüğünü almaktadır.⁴⁷¹ İşte Heidegger'in, felsefesini temel ontoloji olarak isimlendirmesinin anlamı da burada yatmaktadır. Çünkü, Heidegger'e göre ontoloji spekülâtif bir karaktere sahip olmadığı gibi, naiv olarak kabul edilmiş şeylere de dayanmamaktadır. Başka bir deyişle, "varlık, yalnızca yaklaşık olarak ve genellikle ortalama gündelikliği içinde keşfedilebilir."⁴⁷² Bu anlamda Heidegger, varlıkların üzerinde Varlık'ın takdiri olduğunu ve varlıkların ancak Varlık'ın ışığı altında gözlenebileceğini söyler. Bu yüzden, der Heidegger, insan hiçbir surette merkezde buluna karar verici bir varlık olarak telakki edilemez. İnsan ancak, kendisinin, Varlık'ın hakikatine uygun olan mahiyetine ilişkin sorular sorabilir. Bu açıdan bakıldığında, insan Varlık'ın hakikatinin koruyucusu olmak durumundadır. Bu nedenle Heidegger'in anti-hümanizmi, insandışılık ya da insan varlığının kıymetini düşürmek olarak görülemez. Söz konusu karşıtlık hümanizmin, bütün varlıkların dışında, onları anlamaya muktedir, merkezî bir özne kavramlaştırmasının karşısında olmak şeklinde ele alınmalıdır.⁴⁷³

Heidegger'in yaklaşımına benzer bir anti-hümanistik yaklaşımı, Gadamer'in, ontolojik bakımdan özneyi ikincil hâle getiren felsefi hermenötiğinde de bulmak mümkündür. Buna göre özne, anlam ve dilin hiçbir biçimde başka bir şeye indirgenemez olan, öznelerarası ortamında varolur. Burada vurgulanmak istenen asıl husus, öznenin içinde meydana gelmiş olduğu ortamdır. Gadamer de, tıpkı Heidegger gibi, epistemolojiye karşı ontolojiyi ön plana çıkarmaktadır. Bu bağlamda, Gadamer açısından anlama, herhangi bir beşerî öznenin bir nesne üzerinde yoğunlaşma etkinliğinin bir sonucu olmayıp, insanın, kendisi olma tarzına gönderme yapmaktadır.

⁴⁷⁰ a.g.e., s. 86.

⁴⁷¹ West, a.g.e., s. 221.

⁴⁷² Murphy, a.g.e., s. 38-39.

⁴⁷³ Heidegger, "Letter on Humanism", a.g.e., s. 251-152.

Buna göre, ne yazar ne de yorumcu olarak özne, anlama ya da dilin kuşatıcı ortamıyla kıyaslandığında önemli bir konuma sahiptir.⁴⁷⁴ Kolayca görülebileceği üzere, öznenin merkeziliği anlamında hümanistik özne nosyonu, Gadamer'in felsefi hermenötüğünde de anti-hümanistik bir felsefe lehine ortadan kaldırılmaktadır.

Hümanizme ve Batı metafizik geleneğine yönelik eleştirilerin bir diğer uğrak noktası da, 1960'larda ortaya çıkan yapısalcı düşüncedir. Yapısalcı düşünce hümanizm eleştirisinde, insanı ve toplumsal fenomenleri dilsel ve toplumsal yapılar çerçevesinde anlamının gerekliliği üzerinde durur. Yapısalcılık bu eleştirileriyle, özneyi dilin, kültürün veya bilinçdışının etkisinin bir sonucu olarak konumlandırmak ve öznenin bilinçli, nedensel ve yaratıcı bir etkinliğe sahip olduğu iddiasındaki modern düşünceyi reddetmek suretiyle özneyi radikal bir biçimde ademî merkezileştirmiştir.⁴⁷⁵ Bu açıdan bakıldığında, yapısalcılık, "Toplumsal ve kültürel fenomenlerin insan öznelinin amaçlı ürünleri veya tarihin amaçsız yan ürünleri olarak değil, fakat daha ziyade öğelerin, özgül ve indirgenemez bileşim ve dönüşüm kurallarıyla yapı kazanmış sistemleri olarak ele alınması gerektiğini"⁴⁷⁶ savunmaktadır.

Yapısalcı bir düşünür olan Ferdinand de Saussure, her biri ancak bir bütün olarak sistemle ilişki içerisinde bir anlama sahip olabilecek ünitelerle içsel bir bağlantı halindeki bir sistem olarak dil düşüncesine vurgularıyla ön plana çıkar. Ona göre, dilin kurallarının temelinde derin yapılar mevcut olup, bu yapılar insanî failerden tamamıyla bağımsızdır.⁴⁷⁷ Bizim dili konuşmamızdan ziyade dilin bizi konuştuğunu belirten Saussure, dilin bizim üzerimizdeki oluşturucu etkisine vurgu yapmak suretiyle, Kartezyen özne kavramının bölünmez bütünlüğünün parçalanmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu anlamda yapısalcılık, kimliğin oluşmasında dilin önemli etkisine işaretler, dilin kazanılması yoluyla bizim insanî ve sosyal varlıklar haline geldiğimizi, konuştuğumuz kelimelerin, bize kim olduğumuzu söylemenin yanı sıra, sınıfımızın ve

⁴⁷⁴ West, David, a.g.e., s. 226.

⁴⁷⁵ Best ve Kellner, a.g.e., s. 35.

⁴⁷⁶ West, a.g.e., s. 209.

⁴⁷⁷ Sim, a.g.e., s. 365.

cinsiyetimizin de belirlenmesini sağladığını öne sürer.⁴⁷⁸ Aynı şekilde, Althusser de bilincin oluşturulmuş bir şey olduğuna ve bizlerin, hümanizmin ileri sürmüş olduğunun aksine, bilincin özgür merkezleri olmadığını vurgu yapar. Bu çerçeveden hareketle Althusser, hem tarihin hem de bizim aynı derecede merkezsiz olduğumuzu ileri sürer. Buna göre ideolojiler, bizim, içinde var olduğumuz, eylediğimiz, düşündüğümüz pratikler, anlamlar ve inançlardır.⁴⁷⁹ Yapısalcı düşünce her ne kadar hümanizm eleştirisi ve öznenin merkezsizleştirilmesi düşüncesiyle postmodernizmin özne eleştirisine yaklaşırsa da, gerçekte, öznenin yerine yapı kavramını yerleştirmek suretiyle, modernizmin tarihselliğe, gündelik hayata, farklılığa yönelik suskunluğunu devam ettirmiştir. Bu bağlamda, yapısalcılığa yönelik eleştiriler dikkatimizi postyapısalcı ve postmodern düşünürlere ve onların ortaya koymuş olduğu düşüncelere çevirmemizi gerekli kılmaktadır.

Postyapısalcılar yapısalcıların ortaya koymuş oldukları felsefeleri, kültürün incelenmesinde bilimsel bir temel bulmaya yönelik girişimler olarak ele alır ve onların bir temel, hakikat, nesnellik ve sistem oluşturma anlamındaki bilimsel tavırlarını, modern ideallerin bir devamı olarak görüp şiddetle eleştirirler. Yine postyapısalcılara göre, yapısalcılık her ne kadar öznenin merkezsizleştirilmesi çabası içerisinde olsa da, aslında değişmez bir insan doğası varsayımı üzerine kurulu modern hümanistik vizyondan bir kopuşu gerçekleştirilememiştir. Bu anlamda postyapısalcılar, “zihnin, doğuştan gelen, evrensel bir yapıya sahip olduğunu ve mit ile öbür simgesel biçimlerin doğa ve kültür arasındaki değişmez çelişkileri çözüme kavuşturmaya çalıştığını ileri süren yapısalcılığın bu iddialarını”, özerk özne kavramını bir kenara bırakmalarından ötürü paylaşırsa da, onların çeşitli soyutlamalarla tarih, politika, ve günümüz dünyasındaki gündelik yaşamı bastırdıklarını ileri sürerek eleştirirler.⁴⁸⁰ Bu anlamda, yapısalcılıkla postyapısalcılık arasındaki en belirgin fark, yapısalcılığın halâ bir varlık felsefesi olarak karşımıza çıkmasına rağmen, postyapısalcılığın tam anlamıyla bir oluş felsefesi hüviyetinde olmasıdır. Postyapısalcılık, herhangi bir yapı kavramını savunmak

⁴⁷⁸ Sarup, Madan, *Identity Culture and The Postmodern World*, (ed: Tasneem Reja), Edinburg University Press, Edinburg, 1996, s. 46.

⁴⁷⁹ Sarup, a.g.e., s. 52-54.

⁴⁸⁰ Best ve Kellner, a.g.e., s. 37.

bir yana, anlamların değişen oyunundan kaçışın kesinlikle mümkün olmadığını ilân eder. Bu yüzden postyapısalcılık sonsuzca dinamik bir muhtevaya sahiptir.⁴⁸¹ Bilindiği üzere Nietzsche'nin felsefesi de, klâsik felsefeyi bir varlık felsefesi olarak ele alıp, insanlığı aklın sebep olduğu yanılısamalara sevk ettiğinden ötürü, oluş karşıtı bir felsefe olarak nitelemektedir.

Modern felsefe, hümanistik karakterini, Kant'ın, gerek ampirik gerekse aşkın anlamda dünyanın, öznenin algılama etkinliği olmaksızın kavranamayacağı yönündeki fikirlerine atıfla sağlamaktaydı. Öznenin otonomluğu aynı zamanda, hem bilimsel bilginin hem de ahlâkın öznenin varlığı, başka bir deyişle, onun aklının çeşitli kategorileri olmaksızın ortaya konulamayacağına işaret etmektedir. Böyle bir özne anlayışı ise, birbiriyle bağlantılı üç anahtar niteliğe sahiptir: "Kendisine saydam olan bir bilinç; gönüllü öz belirlenim ve (büyük ya da küçük ölçüde) kendi deneyiminin kuruluşu."⁴⁸²

Bu anlamdaki bir özne ve akıl kavramlaştırması, postmodernist düşünürlerce, aklın saf olmayıp, toplumsal şartların bir sonucu, yani oluşturulan bir şey olduğuna yönelik vurguyla yoğun bir biçimde eleştirilir. Buna göre, biz aklın esaslarını toplum içerisinde öğrendiğimizden ötürü, aklın evrensel birtakım esaslarının varolduğu yönünde bir iddiada bulunmak mümkün değildir. Bizim yargılarımız, herhangi bir durumla ilişkili olabilir de olmayabilir de, bu durumların hiçbirinde biz saf bir akla sahip değilizdir.⁴⁸³ Bu yüzden, felsefi bir proje olarak hümanizmin, öznenin kuruluşunu öznel özde arama anlamındaki ısrarı, kesinlikle savunulabilir değildir. Çünkü, postmodern düşünürlere göre öznenin oluşumu bütünüyle, öznenin düşünüm ve karar alanının dışındaki etkenlerle gerçekleştirilmektedir.⁴⁸⁴

Bu çizgi üzerinde konumlandırabileceğimiz Deleuze de, öznellik düşüncesinin imâ ettiği kendine hâkim olma ve birlik düşüncesine karşı çıkarak, hem eylem hem de özbilinç diye nitelediğimiz şeylerin, bir tür bilinçdışı tarafından belirlendiğini ileri

⁴⁸¹ West, a.g.e., s. 249.

⁴⁸² May, a.g.e., s. 95.

⁴⁸³ Murphy, a.g.e., s. 141.

⁴⁸⁴ May, a.g.e., s. 96.

sürmek suretiyle, özne merkezli felsefeleri eleştirir. Deleuze'e göre, söz konusu bilinçdışı güçler, birlikten ziyade çeşitlilik arz etmektedir. Deleuze'ün bu yaklaşımı bilincin önceliğinin yıkılmasına ve öznenin merkezsizleştirilmesine dolayısıyla da kendinde bir töz olarak özne fikrinin yıkılmasına işaret eder. Bu da, "hem bilinçli olarak kavranabilen hem de gönüllü olarak ifade edilebilen ya da yerine getirilebilen bir öz taşıyan öznelğin üretimi olarak hümanist projenin" de yıkımıdır.⁴⁸⁵ Deleuze ve Guattari bu doğrultudaki felsefelerini oluştururken, kendilerine hareket noktası olarak, Nietzscheci bir perspektifi alırlar. Sarup da bu noktadan hareketle, Deleuze ve Guattari'nin *Anti-oedipus* adlı çalışmalarındaki şizofren kavramını ve bu kavramın imâ ettiği üretken arzu kavramlaştırmasına işaret ederek onların Nietzscheci güç istemiyle bağlantılarına dikkat çeker:

Şizofren, kendisini özgür, yalnız ve neşeli bir insan olarak üretir; hiç kimseden izin istemeden istediğini söyleyebilir ve yapabilir. Arzu hiçbir şeyden yoksun değildir; bütün engel izgelerin üstesinden gelen bir aşktır. Arzu bundan dolayı her ne olursa olsun asla bir ego olarak tasarlanamaz. Şizofren deli olma korkusuna son vermiş kimsedir.⁴⁸⁶

Şizofren kavramına yönelik söz konusu vurgu ve arzunun yaratıcılığı düşüncesi, modernizmdeki ben kavramlaştırmasına olan inancın büsbütün karşısında yer almaktadır. Buna göre modern bir perspektif açısından delilik ve akıllılık ayrımı, standart psikolojik ve sosyolojik karakter sürecine uygun olma anlamında, kimliğin dengede kalmasına işaret eder.⁴⁸⁷ Oysa postmodern düşünce açısından ben, tamamiyle kurgusal bir şey olup, gerçekte normal veya anormal nitelemeleriyle ele alınabilecek kendinde bir varlığa sahip değildir. Bu yaklaşım, Nietzsche'nin Grek dehasının oluşumunda içgüdüsel olanın, yani bilinçsiz yaratıcılığın dolaylılığının en önemli etken olduğu şeklindeki değerlendirmeleriyle açıkça örtüşmektedir. Nietzsche'ye göre, Grek dehasının ayakta kalmasının temelinde, bilinç yokluğundan neşet etmiş olan hesapsız mükemmellik bulunmaktadır.⁴⁸⁸ Zaten Nietzsche, eylemde bulunan kişinin tam anlamıyla bilinçsiz ve bilgisiz olduğuna işaret etmekte ve tarihin, yaşayan varlıklar

⁴⁸⁵ a.g.e., s. 99-100.

⁴⁸⁶ Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 119.

⁴⁸⁷ Murphy, a.g.e., s. 153.

⁴⁸⁸ Megill, a.g.e., s. 99.

olarak bizim üzerimizdeki felç edici etkisinden kurtulmanın yolunun eylem-bilinç karşıtlığının anlaşılmasından geçtiğini söylemektedir:

Bu görüşte olan biri, her olayın tek koşulu olan, eylemde bulunan kimsenin ruhundaki o körlük ve adaletsizliği tanımış olmakla, bundan böyle yaşamasını sürdürmeye ve tarihe katılmaya, yani tarihi birlikte kurmaya iten hiçbir eğilim duymayacaktı artık, bundan böyle tarihi ciddiye almaktan kendini kurtarmış olacaktı.⁴⁸⁹

Todd May de Nietzsche'nin , gerek bilinçdışı üzerindeki söz konusu vurgusunun gerekse güç istemi felsefesinin, Deleuze ve Guattari'nin felsefelerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu ifade etmektedir. Deleuze erken dönem çalışması olan **Nietzsche ve Felsefe**'de, bilginin bir sonuç olarak değerlendirilmesi gerektiğinin, asıl olanın güçler arasındaki ilişkiler olduğunun altını çizer. Söz konusu tespitteki güç kavramlaştırması, onun hemen tüm çalışmalarında yansımaları bulmuştur. Örneğin, **Anti Oedipus**'da, üretken olarak düşünülen arzu güçleri ile toplumsal güçler, Foucault hakkındaki çalışmasında ise, iktidar güçleri yer almaktadır. İster aktif-reaktif, ister arzu güçleri ve toplumsal güçler, isterse de iktidar güçleri anlamında olsun, bütün bu çalışmalarda değişmeyen tek şey, bilginin sürekli olarak güçler arasındaki ilişkilerce yaratılıyor olduğudur.⁴⁹⁰ Nietzscheci bir perspektiften hareketle ifade edecek olursak, Deleuze için de asıl olan, bilgiyi oluşturan güçleri, onların yaşamı onaylayıp onaylamadıklarını bilmek ve yaşamı onaylayan güçler doğrultusunda eylemde bulunmaktır.

Deleuze ve Guattari'nin arzu felsefesine benzer bir yaklaşımı Lyotard'ta da görmek mümkündür. Lyotard'ın **Söylem ve Beti, Libidinal Ekonomi** gibi eserleri, Deleuze ve Guattari'nin düşünceleriyle bir paralellik sergilemekte olup, bir arzu felsefesi ve politikası olması bakımından, tıpkı onlarda olduğu gibi, Nietzscheci güçler, yeğinlikler ve duygular felsefesi hüviyetindedir. Marx ve Freud'un düşüncelerinden ciddi bir biçimde etkilenmiş olan Lyotard, daha erken metinlerinde Marx'tan kopup, Nietzscheci anlamda bir onay felsefesine dönmüştür. Bu anlamda Lyotard, Platon'dan beri Batı düşünce geleneğinin, duyuları değersizleştirmek gibi bir fonksiyon gördüğü

⁴⁸⁹ Nietzsche, **Tarih Üzerine**, s. 69.

⁴⁹⁰ May, **a.g.e.**, s. 86-87.

kanaatindedir.⁴⁹¹ Lyotard'ın bu değerlendirmeleri, yaşama, duyulara, içgüdülere verdiği önem dikkate alındığında, açıkça Nietzscheci bir karaktere sahiptir. Lyotard'ın bu yaklaşımı aynı zamanda, Batı felsefesinde sürekli olarak vurgulana gelen bütünlüklü özne nosyonunun da iflası anlamına gelmektedir. Çünkü, Lyotard'ın arzuya yönelik değerlendirmeleri hesaba katıldığında, onun ortaya koyduğu çalışmaların, özellikle de Libidinal Ekonomi'nin, modern söylemden tam bir kopuşu temsil ettiği dikkate alınır, teori, akıl ve modernlik söylemlerine karşı yıkıcı eleştiriler ihtiva ettiği görülür. Bu da yine Nietzscheci temalar etrafında işlenmiş olup, dirimselliği, serbestçe akıp giden yaşam enerjilerini onaylayan bir hayat felsefesini benimsemeye, dolayısıyla bütünlüklü, düşünen özne nosyonunun da terk edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Lyotard'a göre modern düşüncede arzu, çeşitli sosyal kurumlar altında baskıya tâbi tutulmak suretiyle, dinamizmini yitirir. Oysa yapılması gereken, arzuyu teori, sabit kategoriler, değerler, düşünce ve davranış tarzlarının pıhtılaştırıcı etkilerinden kurtarıp, özgür hâle getirmek ve onun serbestçe akışını sağlamaktır.⁴⁹²

Lyotard'ın söz konusu yaklaşımı, açıkça anti-hümanist bir karaktere sahip olup, öznenin kendisini anlayabileceği bir öz temsiliyet fikrini de dışarıda bırakmaktadır. Çünkü, ben'in kendi bilincine doğrudan nüfuz edip, onu temsil edebilmesi anlamında bir temsil düşüncesi, temsil eden ile temsil edilen arasında bir farklılık olduğunu peşinen varsaymayı gerektirir. Bu da, öznenin kendi özünü dillendirme çabasının, kaçınılmaz olarak onun çarpıtılması anlamına geleceğini imlemektedir. Oysa Lyotard'a göre, öznenin libidinal özü, onu rasyonalist bir perspektiften kavrama çabasını sürekli olarak boşa çıkaracak ve bu çabayı yanlış bir temsil etkinliğine dönüştürecektir.⁴⁹³ Zaten, özne ve yapı kavramına itibar etmeyen postyapısalcıların temel çıkış noktası da, ne özne ne de yapı anlamında, değişmeyen ve temsile müsait bir töz fikrini benimsememeleridir. Onlara göre, hem özneyi hem de yapıları üreten şey, olumsal pratikler ağıdır. Postyapısalcılar nazarında, özne ve nesne ikiliğini, "yukarı/aşağı, ve iç/dış olarak tanımlayan olaylar, sonuçlar ve etkilerin çoklu, farklı ve olumsal bir ağı olarak kalırlar. Özneler ve yapılar, kaynaklarının ayrıcalıklı ve ontolojik alan içinde

⁴⁹¹ Best ve Kellner, *Postmodern Teori*, s. 183-184.

⁴⁹² a.g.e., s. 189-190.

⁴⁹³ May, a.g.e., s. 102-103.

keşfedilemeyeceği, daha çok ortaya çıktıkları özgül pratikler arasında aranmaları gereken pratiklerin tortularıdır.”⁴⁹⁴ Postyapısalcı düşüncenin olumsal pratikler ağına yönelik bu vurgusu, hümanist projenin öznenin kuruluşunu öznel özde arama düşüncesiyle tam bir karşıtlık içerisindedir. Buna göre, öznenin kuruluşu kesinlikle,⁴⁹⁵ öznenin kendi düşünüm ve karar alanının dışında gerçekleşmektedir.

Öznenin kurulan bir şey olduğuna yönelik postyapısalcı iddia, Foucault'nun anti-hümanizminin de temelini oluşturur. Foucault amacının, kültür içerisinde insanların özneler haline getirildikleri değişik modların bir tarihini yaratmak olduğunu söyleyip, insanları özneye dönüştüren üç ayrı nesneleştirme kipinden bahseder:

1- Kendilerine bilim statüsü tanıyan araştırma kipleridir. Örneğin filoloji ve dilbilim alanlarında, konuşan öznenin nesneleştirilmesi. Gene bu ilk kiple ilgili olarak, refah ve ekonomi analizinde üretken öznenin, emek harcayan öznenin nesneleştirilmesi. Ya da üçüncü bir örnek olarak, doğa tarihi ya da biyolojide, salt yaşıyor olma olgusunun nesneleştirilmesi.

2- Öznenin bölücü pratiklerde nesneleştirilmesi. Özne ya kendi içinde bölünmüş ya da başkalarında bölünmüştür. Bu süreç onu nesneleştirir. Bunun örnekleri deli ile akıllı, hasta ile sağlıklı, suçlular ile iyi çocuklardır.

3- Bir insanın kendini özneye dönüştürme biçimi.⁴⁹⁶

Buna göre Foucault, öznenin verili olarak değil, çeşitli siyasal ve epistemik pratikler içerisinde, tarihsel olarak oluşturulduğu kanaatindedir.⁴⁹⁷ Foucault'nun özne kavramlaştırmasına yönelik eleştirilerinin özünde, öznenin oluşturulmasının, beraberinde tahakkümü de getirmesi gerçeği bulunur. Bu yüzden Foucault, insanları özneler olarak oluşturmak suretiyle, birer tahakküm nesnesi haline getiren insan bilimlerinin tarihlerini ve sonuçlarını araştırmaya koyulmuştur. Onun bu doğrultuda ortaya koymuş olduğu çalışmalar, insan bilimlerinin hakikat kavramına, onların söylemlerinin zuhur etmiş olduğu tarihsel koşullara yönelik bir soruşturma açmak suretiyle meydan okur. Foucault'nun projesi, bütün bilginin, insan düşüncesini

⁴⁹⁴ a.g.e., s. 97.

⁴⁹⁵ a.g.e., s. 96.

⁴⁹⁶ Foucault, “Özne ve İktidar”, *Özne ve İktidar*, Seçme Yazılar 2, s. 58.

⁴⁹⁷ May, a.g.e., s. 98.

açıklayan ve şeylerin hakikatini yansıtan sürekli bir forma sahip olduğu şeklindeki idealist söylemleri sökü� parçalamayı amaç edinmiştir. Sarup'un da ifade ettiği gibi, onun çalışmalarındaki en pozitif öge ise, bu çalışmaların kurumlar ile bilgi arasındaki ilişkiye odaklanmış olmasıdır.⁴⁹⁸ Foucault'ya göre kurumlar, tarihsel olarak oluşturmuş oldukları özneler üzerinde tahakkümünü, bilgi vasıtasıyla gerçekleştirirler. Bu husus Nietzsche, Foucault ve Deleuze arasındaki ortak bir noktayı göz önüne sermektedir. Nietzsche'nin, ikibinbeşyüz yıldır felsefenin kölelerin hizmetinde olduğu ve bu doğrultuda yaşam karşıtı birtakım kendilikler yarattığı yönündeki tespitleri ile Deleuze'ün ve Foucault'nun ısrarla vurguladıkları, gücün sadece kendi nesnelere yaratmakla kalmadığı, aynı zamanda özneleri de yarattığı şeklindeki yaklaşımları arasında açık bir benzerlik vardır. Foucault, kültür içerisinde bilgi alanı olarak kabul edilen pek çok şeyin, güç ilişkilerinden bağımsız olmadığı kanaatinde dir. Buna göre iktidar, başarısını, kendi mekanizmalarını çeşitli şekillerde gizleme yoluyla gerçekleştirir. İktidarın yasal nosyonu kendisini, devlet gibi kurumlar, düzenlemeler ve sınırlamalar (yasa) vasıtasıyla yükseltmektedir.⁴⁹⁹ Bu yüzden Foucault, her türlü genel teoriyi, yaşamı belli bir bakış açısından kavramaya yönelik bir teşebbüs olmasından ötürü eleştirerek, hakikat ve iktidar kavramlarının birbirleriyle yakından ilişkili olması gerekçesiyle göreceli bir konum geliştirir. Sarup'un da belirttiği üzere bu yaklaşım, Nietzscheci temalar üzerine kuruludur.⁵⁰⁰

Foucault'nun söz konusu göreceli yaklaşımı çerçevesinde bakıldığında, günümüzün en temel sorunu, kendimizi, bize tarih içerisinde zorla benimsetilmiş olan özne nosyonundan kurtarıp, yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırmak olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Foucault, günümüz sorununu, hem siyasî hem etik hem de toplumsal ve felsefî bir sorun olarak görmekte ve ondan kurtulmanın ancak, hem devletten hem de onunla ilintili olan bireyleştirme türünden kurtulmakla mümkün olabileceğini söylemektedir.⁵⁰¹ Foucault'nun özne, ideoloji, devlet vb. gibi genel toplum teorilerine karşı çıkışı, bu türden teorilerin gerçekte, bir çeşit normalleştirmeye

⁴⁹⁸ Sarup, *Identity, Culture and The Postmodern World*, s. 70.

⁴⁹⁹ May, *a.g.e.*, s. 91-93.

⁵⁰⁰ Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 121.

⁵⁰¹ Foucault, *a.g.e.*, s. 68.

dolayısıyla da tahakküme yol açmak için oluşturulmuş teoriler olmalarından dolayıdır. Bu sebeple Foucault, tarihselciliği, global anlamda bir genelleşme fikrini ve ilerleme nosyonunu muhtevasında barındıran Batı hümanizmine, şiddetle karşı çıkmaktadır. Foucault, hümanizmin yerine, kırılma, süreksizlik, yerinden etme ve başkalaşım fikirlerini ikame etmeye çalışır. Ona göre psikiyatri, insan davranışlarını yönlendirmeye yönelik disiplin tekniklerini ve belli bir düşünce tarzına adaptasyon anlamında normalizasyon süreçlerini ifade etmektedir. Bu anlamda insan bilimleri de, özneyi bilginin objesi olarak oluşturup, onun üzerinde politik kontrolün gerçekleştirilmesini sağlamak gibi bir fonksiyon icra ederler. Bu yüzden, gerek bireye yüklenen kimlik gerekse bireyin karakteri, bedenler üzerinde işleyen güçlerin bir ürünü olmak durumundadır.⁵⁰²

Tıpkı Nietzsche gibi Foucault da, Hıristiyanlıkla modernite arasında bir süreklilik ilişkisi görmektedir. Nietzsche'nin modern ideolojileri Hıristiyanlığın sekülerleşmiş şekli olarak görmesi gibi, Foucault da modern devletin Hıristiyanlıktan almış olduğu pastoral iktidar biçimi ile bireyselleşme tekniklerinin ve bütünleştirme süreçlerinin ustaca bir bileşimini sağladığını düşünmektedir:

Bu iktidar biçimi (siyasî iktidara zıt olarak) selamete yöneliktir. Kendisini adayıcıdır (hükümdarlık ilkesine zıt olarak); bireyselleştiricidir (hukuksal iktidara zıt olarak); yaşamla eşkaplıdır ve yine yaşamla süreklilik taşır: bir hakikat –bireyin kendisi hakkında bir hakikat- üretimiyle bağlantılıdır.⁵⁰³

Bu anlamda Foucault, özümüz olarak algılanmak istenen şeyin, özgürleştirici olmaktan çok uzak ve baskıcı bir siyasal projeden ibaret olduğu kanaatindedir.⁵⁰⁴

Anti-hümanistik bir yaklaşım içerisinde öznenin merkezleştirilmesinin bir diğer boyutu da, dilsel belirsizliğe paralel olarak insanî özne fikrinin problematik hâle gelmesidir. Postyapısalcı ve postmodern düşünürlerin temsil eleştirisinde de gördüğümüz üzere dil, öznenin kendi amaçlarını ifade edebildiği özel işaretlere sahip değildir. Bu doğrultuda oluşan dil felsefesine göre dil, basit bir şekilde ifadelerin

⁵⁰² Sarup, *Identity, Culture and The Postmodern World*, s. 69.

⁵⁰³ Foucault, a.g.e., s. 66.

⁵⁰⁴ May, a.g.e., s. 100.

hakikatlerini ele verebilecek bir güce sahip değildir. Zaten, postyapısalcı ve postmodern düşünceye göre kelimeler, sabit olmayan işaretler olarak, ancak bir grubun ortak kullanımı sayesinde anlamlı olabilmektedir. Yoksa bütünüyle izole edilmiş bireylerin kullanımında değil. Dile yönelik yaklaşımdaki bu değişiklikte birlikte, bireyin özel düşünceleri ve otonomluğu hükümsüz kaldığı gibi, yaygın grup aktivitelerinin hegemonyası da açığa çıkarılabilir.⁵⁰⁵ Gerçekte Foucault'nun, kendini basitleştirmek suretiyle otoriter bir alternatif olarak sunan söylemleri reddetmesinin⁵⁰⁶ kaynağında da, onun, hümanistik modern ideallerin sebep olduğu hegemonyaya karşıt bir düşünce içerisinde olması bulunmaktadır.

Modernliğin hümanistik karakterine karşı ileri sürülen söz konusu eleştiriler, onun tahakküme, tektipleşmeye, normalizasyona yol açan boyutlarını deşifre ettiği ölçüde bizi, postmodern etik anlayışına ve bu etik anlayışın oluşmasında teorik bir arkaplan oluşturmasından dolayı, Nietzsche'nin felsefesine sevk edecektir. Modernliğin, hümanistik bir yaklaşım içerisinde, evrensel bir insan doğası ve ideolojik bir zaman anlayışına sahip olması, onun ötekiyle girdiği ilişkilerinde de yansımaları bulmuştur. Buna göre, modern olmak, kendisiyle aynı zaman anlayışına ve gelişme düzeyine sahip olmayan ötekiyle kıyaslandığında, ileri, çağdaş ve gelişmiş olarak nitelendirilmektedir. Buna mukabil öteki, sürekli bir biçimde, geri kalmış, çağdaş olmayan olarak tanımlanmak durumundadır.⁵⁰⁷ Bu durum ise nihayetinde insanların, çok ince işleyen tahakküm ve disiplin teknikleri vasıtasıyla, normalizasyon süreçlerine tâbi tutulmasına ve kendilerini ifade edecekleri kimliklerin, dayatılan evrensel kimlikler yoluyla ortadan kaldırılmasına yol açmıştır. İşte, postmodern felsefenin ve onun teorik bakımdan öncüsü olarak niteleyebileceğimiz Nietzsche'nin etik anlayışı da, evrensel olduğu düşünülen hümanistik özne nosyonunun ve totalleştirici söylemlerin, parçalanmış özne ve farklılık nosyonları lehine yerinden edilmesi üzerine inşa edilmiştir. Bu noktada Nietzsche'nin, geleneksel moral değerler ve nihilizm arasında kurmuş olduğu doğrudan bağlantı oldukça önemlidir. Nietzsche'ye göre ahlâk, her ne kadar uzun bir süre nihilistik

⁵⁰⁵ White, Hayden, "The Value of Narrativity in The Representation of Reality", **Knowledge and Postmodernism in Historical Perspective** s. 388.

⁵⁰⁶ Foucault, "Aydınlanma Nedir?", **a.g.e.**, s. 185.

⁵⁰⁷ Göle, Nilüfer, "Batı-dışı Modernliğin Kuvvetsallaştırılması Mümkün mü?", **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek**, (Defter ve Toplu ve Bilim Ortak Çalışma Grubu), Metis Y., İstanbul 1998, s. 324.

karakterini gizlemeye muktedir olmuşsa da, modern düşünce ile birlikte, söz konusu nihilistik karakter ve onun yaşam karşıtı yönü gün yüzüne çıkmıştır. Bu yüzden Nietzsche, geleneksel moral değerler üzerinde direktmeyi, yani sürü ahlâkı vizyonunu benimseme çabasını, totalleştirici bir söylem lehine istisnaların değerden düşürülmesi doğrultusundaki bir çaba olarak yorumlar:

Ahlâkın tarihinde buna göre kendisi sayesinde gâh kölelerin ve baskı altına alınanların, gâh kusurlu yaratılanların ve kendinde acı çekenlerin, gâh sıradan olanların kendileri için gayrı müsait değer hükmetmelerini onlara kabul ettirmeye yönelik bir kudret irâdesi vardır.

Buna göre ahlâk olgusu bioloji nokta-i nazarında bakılırsa son derece sakıncalıdır. Ahlâk şimdiye kadar hükmedenlerin ve onların spesifik insiyaklarının, iyi yaratılmışların ve güzel mizaçların, bağımsızların ve ayrıcalıklı olanların herhangi bir anlamda sırtından gelişmiştir.⁵⁰⁸

Bu sebeple Nietzsche, Batı metafizik geleneğinin doğal öz iddialarının aksine, doğadan kaynaklanan bir ahlâk fikrinin, kesinlikle savunulamaz olduğu kanaatindedir.⁵⁰⁹ Bu açıdan bakıldığında, Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü" iddiası, aslında nihilizmi aşmaya yönelik bir tecrübeyi de imlemektedir. Buna göre, Batı felsefesinde hâkim olan Tanrı, hakikat ve iyi nosyonları, düşünce, arzu ve bütünlük nosyonları arasındaki gerçek ilişkiyi baskı altında tutmaktan başka bir anlama sahip değildir. Bu baskının nihaî anlamı ise, insanın yaşam, anlam ve hakikatinin değerden düşmesi olarak nihilizmdir.⁵¹⁰ Nihilizm tecrübesi ile her türlü ebedilik nosyonunun kaybolması arasındaki ilişki, bu tecrübenin akabinde ortaya konulacak ahlâkın mahiyetini de büsbütün değiştirmektedir. Artık ahlâk, ne kendisini temellendirecek bir özne nosyonunu, ne de referans kaynağı olarak bir öte fikrini ve evrensellik idealini muhtevasında barındıramayacaktır. Yeni teşekkül edecek olan ahlâkta rıza gösterilmesi istenen tek yasa, kişinin kendi eşsiz varlığının yasası olmak durumundadır. Bu yasanın hayata geçirilmesinden neşet etmiş olan ahlâk ise, yaşamın özgürce benimsenmesini öngören bir ahlâk olarak, tektipleşmeden ve evrensellik iddialarından tamamiyle uzak olan ve toplumsal uzlaşım karşıtı bir ahlâk olma niteliği taşımaktadır.⁵¹¹ Zaten

⁵⁰⁸ Nietzsche, *Aforizmalar*, s. 79.

⁵⁰⁹ McGill, *a.g.e.*, s. 63.

⁵¹⁰ Bergoffen, "Perspektivism Without Nihilism", *a.g.e.*, s. 63.

⁵¹¹ Eagleton, *a.g.e.*, s. 265.

Nietzsche'nin, değerlerin tersyüz edilip yeniden değerlendirilmesi gerektiği yolundaki düşüncesi de, yalnızca değerlerin yapıbozumuna değil, aynı zamanda, söz konusu değerlerin mutlak bir ölçüde temellendirilemeyeceğine ve "bizim dünyadaki fiziksel cisimleşmemize demir atmış, yeni bir ahlâk" anlayışına işaret etmektedir.⁵¹² Buan göre, Nietzsche'nin ortaya koymaya çalıştığı bu ahlâk anlayışının en belirgin özelliklerinden birisi, çoğulcu bir karaktere sahip olması ve monist ahlâk anlayışlarını dışarıda bırakmasıdır. Bu son tespit, hem Nietzsche'nin ahlâk anlayışını ele vermesi, hem de bu ahlâk anlayışının, postmodernizmdeki kimlik ve farklılık tartışmalarına ve postmodern etik çoğulculuk düşüncesine yön vermesi bakımından oldukça önemlidir.

Nietzsche, sürü ahlâkı vizyonunun ötekiyle olan iletişimde, bu iletişime yön veren duygunun hınç duygusu olduğuna işaret ederken, aynı zamanda bizi, doğrudan doğruya kimlik ve farklılık tartışmalarına yöneltmektedir. Nietzsche'ye göre, her türlü günah ve suç nosyonu, bir şekilde ötekini eylemlerinden ayırmak ve onun farklılıklarını ortadan kaldırmak için icat edilmiştir. Bu suretle, hem monist karakterli bir ahlâkın tesisi sağlanmış, hem de ahlâkın çoğulcu yapısı ortadan kaldırılmıştır. İşte, Nietzsche'nin, kötülüğün filozofu olarak nitelendirilmesinin arkasında yatan asıl sebep de, onun, monist ahlâk anlayışına karşı adeta bir savaş açmış olmasıdır:

Birbirine benzeyenler, alelade insanlar mevcuttur ve daima kârdadırlar ve kârda olacaklardır. Seçkinler, inceler, acayıpler, güç anlaşılanlar kolayca yalnız kalırlar, bu yalnızlaşmalarında kazalara uğrarlar ve ender olarak çocuk doğururlar. Bu doğal, çok doğal olan ilerlemenin alışılmış (giderek benzer kılış) benzer olanda, asimile olanda, sıradan olanda, sürüsel olanda -bayağı olanda- melezleştirilmesine engel olmak için müthiş karşı güçleri harekete geçirmelidir.⁵¹³

Bu pasajda Nietzsche'nin dikkatle üzerinde durduğu husus, monist ahlâk anlayışlarının, farklılığı ayniyet içerisinde eritme temayülünde olmalarıdır. Bu ise, postmodernist bir dille ifade edecek olursak, dayatılan çeşitli kimlikler vasıtasıyla, farklılıkların tamamen ortadan kaldırılmasına yönelik bir isteğe işaret etmektedir. Buna göre postmodernistler, herhangi bir grup kimliğinin, onlardan farklı olana boyun

⁵¹² Stauth, G., Turner, B.S., Nietzsche'nin Dansı, s. 3. 59.

⁵¹³ Nietzsche, Aforizmalar, s. 83.

eğdirilmesini ya da onun dışlanması gerektirdiğini düşündüklerinden dolayı, kendileri için aslolanın, belirsizliği inkâr etmek değil, söz konusu belirsizliğin yol açabileceği, farklı olanı bastırma ve basitleştirme yolundaki eğilimlere karşı savaşmak olduğunu söylerler.⁵¹⁴

Postmodernist düşüncenin nokta-i nazarından değerlendirildiğinde kimlik, çelişkili ve kırılabilir olup, gerçekte varlığı olan bir şey değildir. Bu anlamda, insanî özne de, zorunlu olarak tamamlanmamış bir süreç içerisinde olan ve kimliği de dil içerisinde oluşturulan, bir varlığa sahiptir. Bunun da ötesinde, kimlik daima kişinin olmadığı diğeriyle ilişkilendirildiğinden dolayı, sadece farklılık içerisinde ve farklılık sayesinde anlaşılabilen bir niteliğe sahiptir.⁵¹⁵ Postmodernist düşünürlerin klâsik Marksizme yönelik eleştirilerinin özünde de, totalleştirici kimlikler karşısında farklılık üzerine yapmış oldukları vurgu bulunmaktadır. Örneğin, Laclau; Derrida, Foucault ve Lacan'ı izlemek suretiyle, özcülüğün bütün formlarına karşı çıkan bir felsefe ortaya koyar. Ona göre, toplum bütünlükten ziyade, bir toplam (yekûn, küme) olarak anlaşılmalıdır. Laclau, Marx'ın, tarihin nihayetinde homojen bir topluma vücut vereceği yönündeki iddialarına karşı çıkarak, homojen bir toplumun gerçekte, özgürlüğü olmayan bir toplum olacağını söyler. Bu sebeple Laclau, güce karşı çıkmaz, çünkü ona göre güç, özgürlüğün olmazsa olmaz koşuludur. Bu anlamda gücün genel bir eliminasyonu ise, özgürlüğün eliminasyonu demektir. Aynı şekilde, Laclau ve Mouffe, Aydınlanmanın evrenselci değerlerine de karşı çıkmaktadır. Onlar, her ne şekilde olursa olsun Aydınlanmanın hakikat iddialarına ve inançlarına itibar etmezler. Modern toplum projelerinin sonunun geldiğine işaretler onlar, çağdaş toplumların farklılık tarafından karakterize edildiğini ve söz konusu modern toplum projelerinin, farklı kimliklerin ve özne pozisyonlarının çeşitliliğini üreten antagonizmler ve farklı sosyal bölümlenmeler tarafından parçalandığını ileri sürerler. Buna göre, çağdaş toplumda farklı sosyal ögeler belli koşullar altında birlikte telaffuz edilmektedirler. Fakat, burada gerçekleşen eklemlenme daima kısmî olup, kimliğin yapısının açık kalmasına müsaade etmektedir. Kimliklerin kısmî ve tamamlanmamış karakteri üzerine yapılan söz konusu vurgu, aynı

⁵¹⁴ Connolly, William E., *Kimlik ve Farklılık*, (çev: Fermâ Lekesizalın), Ayrıntı Y., İstanbul 1995, s. 205-206.

⁵¹⁵ Sarup, *Identity, Culture and The Postmodern World*, s. 47.

zamanda onların, dil gibi oluşturulduğunu ve yine tıpkı dil gibi, bir tartışmalı bağlamdan diğerine çelişik pozisyonlar içinde telaffuz edilebildiğini de imlemektedir. Bu yüzden, Laclau ve Mouffe'ye göre, bilinç ve ideoloji içerisindeki her öge, zorunlu olarak, herhangi bir temsil sisteminin veya politik kodun dışında kalmak durumundadır.⁵¹⁶

Foucault da Nietzsche'nin demokrasi ve Hıristiyanlık eleştirilerine benzer bir şekilde, bizlerin şeylerin düzeni içerisinde ele almakta olduğumuz insan vb. kelimelerin, kendinde bir varlığa sahip olmadıklarının, tam aksine bu gibi kelimelerin sosyal bir inşadan ibaret olduklarının altını çizer. Foucault'ya göre biz, söz konusu yapılar sayesinde, her şeyi görür ve bir düzene tâbi tutarız.⁵¹⁷ Tanrı'nın ölümü kavramının da ima ettiği üzere, bu ölümle birlikte söz konusu yapılar ve dolayısıyla özne de ölmüştür. İşte tam da bu nokta, postmodern etik çoğulculuğun ortaya çıkıp, monist etik anlayışlarının değerden düştüğü zemini oluşturmaktadır. Bu noktadan hareketle, Christopher Falzon, öznenin ölümünün gerçekte müspet bir gelişme olduğunun altını çizerek, öznenin ölümü ile imkânlarını ele geçirdiğimiz diyalogun, insanı bu dünya içinde, tüm gelip geçiciliği ile tarihsel bir varlık olarak görmemizi gerekli kıldığını ve böyle bir perspektifin tam anlamıyla, bu dünyayı yaşayabileceğimiz biricik dünya olarak gören Nietzsche'de ve onu çağdaş dünyaya taşıyan Foucault'da bulunabileceğini söyler. Buna göre Nietzsche ve Foucault'daki anti-hümanizm, insanın reddini değil, bu dünyanın tam ortasında duran somut insan varlığına dönüşü imlemektedir.⁵¹⁸

Postmodern etik anlayışının en önde gelen isimlerinden biri olan, Emmanuel Levinas ise, genellik kavramının Batı felsefesinin uzun tarihi boyunca, birlik talebinin bir sonucu olarak geliştiğini savunmaktadır. Ona göre, totallik (genellik) sayesinde birey, anlamı üstüne almaktadır. Bu seyir içerisinde şimdi ise, lineer tarih anlayışına paralel olarak, mutlak ve objektif bir anlamın açığa çıkacağı düşünülen gelecek için feda edilmek durumundadır. Levinas, karşı çıktığı Batı felsefesinin ötekiyle girdiği

⁵¹⁶ a.g.e., s. 54-56.

⁵¹⁷ Appleby, Covington ve Arkadaşları, *Knowledge and Postmodernism in Historical Perspective*, s. 408.

⁵¹⁸ Falzon, Christopher, *Foucault ve Sosyal Diyalog*, (çev: Hüsamettin Arslan), Paradigma, İstanbul 2001, s. 22.

ilişkiye atfen, söz konusu felsefe içinde bilgi ve teorinin, ötekini (*the other*) anlamaya yönelik her teşebbüsünün, ötekinin farklılığını aynıının (*the same*) bir parçası haline getirerek ortadan kaldırdığını söyler. Levinas, ontolojik emperyalizm olarak isimlendirdiği bu durumun, sürekli bir biçimde ötekine karşı bir şiddet içerdiğini düşünmektedir. Zira, politik birtakım belirtilere de sahip olan ontolojik emperyalizm, bir güç felsefesiyle ilişkilidir ve ötekiyle ilişki ise, ancak ötekinin aynı içerisinde bir dönüşüme tâbi tutulmasıyla mümkün olabilmektedir. Levinas, söz konusu ontolojik emperyalizmin, ontolojik bir özne nosyonundan kaynaklandığını, ondan kurtulmanın yolunun ise, etik bir özne nosyonunun tesisinden geçtiği kanaatindedir. Sarup'un da belirttiği üzere, Levinas'ın etik öznesi de ötekiyle ilişki içerisinde, fakat bu ilişki Batı felsefesinin öngördüğünün aksine, ötekinin heterojenliğine saygının olduğu bir ilişkidir. Bu durum, postyapısalcı ve postmodern söylemlerin, neden benzerliğe yönelik antagonist bir tutum içerisinde olduklarının da bir izahıdır.⁵¹⁹

Postmodernist düşüncedeki öznenin ölümü nosyonu karşısında eleştirel bir konumda yer alan birtakım eleştirmenlerin, öznenin ölümünün beraberinde bir çeşit parçalanmayı ve çözülmeyi getireceğini, yani sınırlandırılmaz bir rölativizmin ortaya çıkacağını iddia etmelerine karşın Falzon, çözümlenme görüşünün, bir çeşit metafizik birlik anlayışına dayandığını, dolayısıyla metafizik düşüncenin sürdürülmesi anlamına geldiğini söyler. Buna göre, çözümlenme vizyonu, metafizik birliklere yönelik nostaljiden başka bir şeyi ifade etmemektedir.⁵²⁰ Oysa, postmodern düşüncenin metaanlatıların sonu kavramlaştırmasıyla dillendirmeye çalıştığı gibi, kendisinden uzaklaşıldığı zaman parçalanmaya ve çözülmeye sebep olabilecek metafizik birlik düşüncesinin olmadığı yerde, parçalanma ve çözümlenme söylemlerine de yer yoktur.

Postmodern etik çoğulculukla ilgili olarak ifade edilmesi gereken hususlardan biri de, onun uzlaşım karşıtı bir karaktere sahip olmasıdır. Uzlaşımın tahakküm arasındaki doğrudan ilişkiye dikkat çeken postmodernistler, uzlaşımın gerçekte, bir metaanlatının, dil oyunları çokluğunu ortadan kaldırmak suretiyle, kendi iktidarını

⁵¹⁹ Sarup, a.g.e., s. 68.

⁵²⁰ Falzon, a.g.e., s. 27.

gerçekleştirme yollarından biri olduğunu ileri sürerler.⁵²¹ İletişimin bir şekilde uzlaşımından geçtiğini öne süren modern düşüncenin ve onun tamamlanmamış bir proje olduğunu düşünen Frankfurt okulu teorisyenlerinin aksine postmodernistler, özellikle de Lyotard, “dil ortamlarını, konuşmacılar arasındaki dengeli olmayan bir mübadele, hilelerin ayırıcısına varma ve hasmı mat etme olarak”⁵²² değerlendirmek suretiyle uzlaşım karşıtı bir duruş sergilerler. Buna göre, Habermas’ın, özgürlük anlatısının geçerliliğine binaen ileri sürmüştüğü, zekâ ve irâde sahibi insanların bir uzlaşma olarak konsensüsü sunduğu ve özgürleşmenin nihaî bir konsensüsle sağlanacağı yolundaki iddiaları, Lyotard’ın, konsensüsün yalnızca tartışmanın belli bir durumuna işaret ettiği, yoksa onun sonunun olmadığı, bilim alanında gerçek sonun paraloji olduğu şeklindeki düşünceleri tarafından geçersiz kılınır. Bu anlamda, Lyotard’ın özellikle üzerine vurgu yaptığı husus, eğer bir iletişimden bahsedilecekse, bunun kesinlikle bir mücadele içerisinde olmaktan geçtiği hususudur.⁵²³

3. Perspektivizm

Modern düşünce, kendisini evrensel bir söylem olarak sunarken, ileri sürmüştüğü bilgi ve hakikat iddialarını, tüm zamanlar için geçerli olduğunu düşündüğü bir varlık felsefesi üzerine inşa etmiştir. Buna göre insan, kendisinin dışında konumlanmış bulunan elinin altındaki tarihdışı varlığı, teorileştirip evrensel birtakım hakikatleri ortaya koyma güç ve selâhiyetine sahiptir. Bilgilerimizin kesinliği de, garantisini öznenesne arasındaki ilişkide bulmaktadır. Çünkü, hem öznenin bilgi aktarı, hem de nesnenin temel özellikleri tarihdışı, değişmez bir muhtevaya sahip olarak görüldüğünden dolayı, bu doğrultuda ortaya konulan ve bilimsel olarak addedilen bilgi de, söz konusu evrensellik arkaplanından nasibini alacak ve genel geçer olarak görülebilecektir. Modern düşüncenin, olguların bilgisine yönelik bu yaklaşımı, onun yazar, metin ve anlam arasında kurmuş olduğu ilişkide de yansımaları bulmuş ve adeta, yorum düşüncesini tamamen dışarıda bırakacak şekilde, yazar, metin ve anlam arasında kopuksuz bir ilişki olduğu fikri ortaya konulmuştur. Bu açıdan bakıldığında, yazar,

⁵²¹ Lyotard, *Postmodern Durum*, s. 136.

⁵²² Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 183.

⁵²³ Bertens, *a.g.e.*, s. 127-128.

metinle kıyaslandığında, merkezi bir konumda yer almakta ve zihnindeki anlamı metne eksiksiz bir şekilde yansıtabilmeye muktedir olarak görülmektedir.

Modern düşünce açısından doğru olarak kabul edilen söz konusu fikirler, yirminci yüzyıla girilmesiyle birlikte, hem bilimsel diye addedilen bilgi, hem de yazar, metin ve anlam arasındaki ilişki bağlamında sorgulanmaya ve gittikçe değerden düşen iddialar olarak görülmeye başlanmıştır. Gerek yaşam ve varoluş felsefeleri, gerek insan bilimleri, gerekse de dil ve sanat felsefesi doğrultusunda ortaya konulan çalışmaların da gösterdiği gibi, modern düşüncedekilere benzer iddialarda bulunmak ve onları tartışmasız bir şekilde kabul etmek, hiç de sanıldığı kadar kolay değildir. Çünkü, zamanla anlaşıldığı üzere, ne özne ne de nesne, yaşamın bütünlüğü parçalanmaksızın evrensel varlıklar olarak telakki edilebilir. Nietzsche'nin çalışmalarının da işaret ettiği üzere, herhangi bir varlık üzerinde hakikat iddiasında bulunmak, oluşun belli bir anını kristalize etmek, dolayısıyla da yaşamın sürekli değişen veçhesini görmezlikten gelmek olacaktır. Dahası, insanî varlık alanı da, hiç de zannedildiği gibi, oluşun dışında konumlandırılabilen müstakil bir varlık alanına gönderme yapmamaktadır. Nietzsche'nin söz konusu tespitleri, realitenin temsilini, dolayısıyla da objektif bilgiyi imkân dahilinde gören modern epistemolojinin iddialarıyla tam bir karşıtlık içerisinde. Modern düşünceye göre, temsil realiteye tam anlamıyla tekabül ettiğinden, yani teori ile gerçeklik birbiriyle örtüştüğünden dolayı, bu etkinlik çerçevesinde elde edilen bilgiler de objektif ve evrensel bir hakikat değeri taşımaktadır. Çünkü, ne temsilini ya da teorisini yaptığımız gerçeklikte, ne de bizde doğa veya öz itibarıyla herhangi bir değişim olmadığından ötürü, temsil ve teori ile gerçeklik arasında gerçek bir ilişkiden bahsedebilmek mümkündür. Bu yaklaşım, modern düşüncenin bilim, sanat, edebiyat vb. hemen her alanında olduğu gibi benimsenmiş olup, bilimde özne-nesne, felsefede teori-hakikat, sanatta estetik tecrübe-estetik hakikat, edebiyatta ise yazar-metin ilişkisi bağlamında temsilin objektif kesinliği tartışılmaksızın kabul edilmiştir.

Oysa Nietzsche, olgu diye bir şeyin olmadığını, her şeyin, kavranabilmesi imkânsız ve ele avuca gelmez bir akış içerisinde bulunduğunu, buna karşın görece en

dayanıklı şeylerin kanılarımız olduğunu⁵²⁴ ifade ederek, hem modern felsefenin yukarıda temas ettiğimiz iddialarını geçersiz kılmış, hem de kendinden sonraki felsefenin, anlama, yorumlama ve metin ilişkisi bağlamında şekillenişinde önemli bir rol oynamıştır. Bu anlamda Nietzsche, klâsik yaklaşımın edebiyat ve basılı ya da sözlü dilin sınırları içerisinde algıladığı metin metaforunun kapsamını, hiçbir şeyin yorum aktivitesinin dışında yer alamayacağı şeklinde genişleterek,⁵²⁵ bilimde dahil olmak üzere her türlü insanî etkinliğin yorumdan ibaret olduğuna dikkat çekmiştir. Bu noktada, özellikle metinsellik tartışmaları bağlamında düşünüldüğünde, Nietzsche'nin, metnin ulaşılamaz orijinali ile, yorum ve versiyonlarının çokluğu arasında yapmış olduğu ayrım önemli hâle gelmektedir. O, bu düşüncesini, bizim idrak etme ve düşünme etkinliğimizin, bizden bağımsız ve kendi kendilerine yeterli olarak orada varolan objeler üzerinde gerçekleşemeyeceğini esas alan, bilgi anlayışına da yansıtmıştır. Buna göre biz, yalnızca pasif alıcılar olarak görülemeyiz. Her türlü idrak etme ve düşünme etkinliği arzularımızın, hatıralarımızın (hafızamızın), isteklerimizin (tutkularımız) etkin bir rol oynadığı, hakkında düşünüp, anlamaya çalıştığımız objenin üstesinden gelmeye matuf yorumlarımızın tezahürlerinden ibarettir.⁵²⁶

Nietzsche'nin özellikle vurguladığı hususlardan biri de, yorumdan geçmemiş bir orijinalin hiçbir surette varolamayacağı ve objenin farklı zamanlarda farklı insanlar için değişen anlamlarının olduğu hususudur. Bu açıdan bakıldığında, anlam kesinlikle kırılabilir ve tarihsel olup, bu özelliklerinin ötesinde herhangi bir objektif referans noktası da mevcut değildir.⁵²⁷ Yani, metin değişime sürekli bir biçimde açık olarak yazardan tamamen bağımsızdır. Zaten Nietzsche'nin, metnin ölümsüzlüğü ile yazarın ölümü arasında kurmuş olduğu doğrudan ilişki de açıkça buna işaret etmektedir:

Pahalıya mal olur ölümsüzlük: Karşılığı olarak birçok kez ölü daha yaşarken insan. – Büyük işin öç alması dediğim bir şey vardır: Her büyük iş, yapıt olsun, edim olsun, bir kez tamamlandı mı, o an yapıcısına karşı olur. O zaten bu işi yaptığı için güçten düşmüştür.⁵²⁸

⁵²⁴ Nietzsche, *The Will To Power*, s. 327.

⁵²⁵ Scift, Alan D., "Perspektivizm ve Yorumcu Plüralizm", (çev. Hüsamettin Arslan), *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Paradigma, İstanbul, 2002, s. 363.

⁵²⁶ Jones, a.g.e., s. 237.

⁵²⁷ a.g.e., s. 239.

⁵²⁸ Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 111.

Nietzsche'nin, metnin yorumuna açık ve değişken tabiatı, yani metnin tarihselliğinin olumsuzluğu ile ilgili bu vurguları, çağdaş hermenötik düşüncenin teşekkülünde de önemli bir etkiye sahip olmuştur. Mesela, Gadamer'in felsefi hermenötiği, objektif ve tarihdışı metin düşüncesinin aksine, anlama etkinliğinin, ancak ve ancak anlayanın kendine has tasarımlarının devreye sokulmasıyla sağlanabileceğinin altını çizer. Buna göre, yorumcunun etkin ve yaratıcı katılımı, anlama etkinliğinin niteliğine ait bir şey olup, yorumcunun katılımı olmaksızın anlama mümkün değildir.⁵²⁹ Bu anlamda hermenötiğin görevi de: "Sadece konuşmaya ve yazıya değil, hatta tüm insanî yaratımlara anlamın sokulmuş olduğundan hareketle, bu anlamı yeniden okumaktır."⁵³⁰

Gadamer'inkine benzer bir yaklaşımı, Karl Mannheim'de de bulmak mümkündür. Mannheim'e göre, her türlü bilgimiz, bilginin bizatihi nesneye yönelmiş olmaklığmdan ötürü, söz konusu nesnenin doğasından etkilenmektedir. Bilgiye yönelik bu yaklaşımın imâ ettiği asıl husus, bilgimizin doğası gereği bağlamsal bir karaktere sahip olduğudur. Nasıl ki, uzayda yapmış olduğumuz ölçümler, keyfilik anlamında olmasa da, ışığın doğasına bağlıdır ve ışığın doğası ile ilişki içerisinde bir anlama sahip olabilmektedir, bilgi olarak niteleyebileceğimiz her şey de, bağlamsallık içerisinde bir anlam kazanabilmektedir.⁵³¹ Hermenötiğini oluştururken, Arşimedvari bir nesnellik fikrinden şiddetle kaçınan Mannheim'e göre, hermenötik bilgi self-refleksif bir karaktere sahiptir. Bu da, herhangi bir metnin anlaşılmasının, öznelerin kendi tarihselliklerinden hareket etmeleriyle mümkün olabileceğine gönderme yapmaktadır. Yani, geçmişe dair dokümanter yorumlarımızın tarihi bile, gerçekte kendimiz hakkında ortaya koymuş olduğumuz yorumların tarihine tekabül etmektedir.⁵³² Bu yüzden, pozitivistin aksine, hermenötik yaklaşıma göre, dünya ile bilgimiz arasında bir denklik ilişkisi değil, bir kuruluş ilişkisi vardır. Her ne kadar dünya, zahiren bizim dışımızda olarak görünse de, biz sürekli olarak dünyayı bilgilerimiz vasıtasıyla kurarız.⁵³³ Bu da,

⁵²⁹ Gadamer, "Hermeneutik", (çev. Doğan Özlem), *Hemeneutik Üzerine Yazılar*, Ark Yayınları, Ankara, 1995, s. 23.

⁵³⁰ a.g.e., s. 25.

⁵³¹ Hekman, Susan, a.g.e., s. 83.

⁵³² a.g.e., s. 98.

⁵³³ Sunar, a.g.e., s. 15.

en geniş anlamıyla metnin, bizim dışımızda varolan bağımsız bir nesne olmaktan ziyade, onunla ilgili olarak ortaya konulabilecek mümkün bütün yorumların yaratıcı toplamı olduğu anlamına gelmektedir. Yani, metin, metne yönelik mevcut tüm anlamların tüketildiği iddiasındaki belirli herhangi bir yorumdan farklı bir şekilde, yorum faaliyetinin bir ürünü olarak görülmek durumundadır.⁵³⁴

Hermenötiğin söz konusu konumlandırılışı açısından bakıldığında, mutlaklık iddiasındaki herhangi bir hakikat ve doğruluk fikri de, olsa olsa içinden çıkmış olduğu düşünme tarzının epistemolojik varsayımlarının bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Yoksa bunun ötesinde gerçekten de mutlak diye niteleyebileceğimiz bir hakikat alanına gönderme yapmamaktadır. Bu düşünceden hareketle Mannheim, mutlaklık düşüncesini reddeden yeni bir hakikat arayışının, bundan sonra istenebilecek yegâne şey olduğu kanaatine varır.⁵³⁵

Vattimo da, hakikati pozitivistik bir bilgi temelinde değil, hermenötiğe uygun olarak, sanat tecrübesi yahut retorik modeli temelinde, gayrı metafizik bir hakikat anlayışı içinde ele alır.⁵³⁶ Açıkça Nietzscheci ve Heideggerci terimlerle ortaya konulan, sanat ve retorik temelli hakikat anlayışı, hakikate yönelik postmodernist yaklaşımı da ele verir niteliktedir. Postmodernist düşünürlerin hemen tamamı, hakikatin bir amaç veya ideal olarak konumlandırılışını reddeder. Onlar hakikatin, modern düşüncenin en özgün ifadesi olduğunu ve modern düşüncenin bilginin imkânını, hakikati esas almak suretiyle gerçekleştirdikleri kanaatindedirler.⁵³⁷ Bu nedenle postmodernistler, hakikatin ortaya konuluşunun farklı tarzlarının, alternatif yapılanmalara tekabül ettiğini göstermek suretiyle, hakikati rölatifleştirirler. Söz konusu yapılanış şekillerinin hiçbirisi, sembolik bir arabuluculuk olmaksızın bilinebilen, evrensel bir dıșsal gerçekliğe uygun değildir.⁵³⁸ Zaten, Nietzsche'nin sanatı yaşamın gerçek aktivitesi olarak değerlendirme cihetine gitmesi de bundan dolayıdır. Nietzsche'ye göre, realitenin geleneksel metafizik nosyonu ve hakikatin ona tekabül eden anlamı zeval bulduktan sonra, metafiziğin hakikati

⁵³⁴ Scift, a.g.e., s. 364.

⁵³⁵ Hekman, a.g.e., s. 103.

⁵³⁶ Vattimo, *Modernliğin Sonu*, s. 69.

⁵³⁷ Rosenau, a.g.e., s. 134.

⁵³⁸ Brown, a.g.e., s. 9.

keşfedebilmesi hiçbir surette mümkün değildir. Artık yaşamın amacı, fenomenal olanın, yorumlanamaz ve hakkında konuşulamaz karakterini kabul etmek ve böylece fenomenal olanın bütünlüğünü onarabilecek kutsal bir evetle yaşamak olmalıdır. Nietzsche açısından bakıldığında, böyle bir kutsal eveti gerçekleştirebilecek güce ise sadece sanat sahiptir. Çünkü sanat, fenomeni yeni metafizik belirlenimler içerisinde katılaştırıp şeyleştirmez. O daha çok mitleri parçalayarak, imajlar, semboller ve metaforlarla fenomenal olanı yeniden şekillendirmek suretiyle, onun varlığını artırır ve onaylanmasını sağlar.⁵³⁹

Bu açıdan bakıldığında Nietzsche, hakikat, bilgi, ahlâk vb. varolan her şeyi estetik bir fenomen olarak görmektedir. Bu anlamda, bir oyundan ibaret olan tarih de, bu oyunun kendisinden başka bir şeye niyetlenilmemesinden ötürü, iyi ve kötünün ötesindedir. Bu sebeple, düşüncenin kendisi de estetik kılınp, söz konusu oyunun içindeki yerinin alması sağlanmalı, dans eder, kahkahalar atar ve neşeyle coşar hâle getirilmelidir. Sanat da idealist düşünceden arındırılarak, tekrar aslı yeri olan bedene iade edilmelidir. Nietzsche'nin sanata yaptığı bu vurgunun sebebi, sanatın yüzeysel olanla sürekli bir irtibat halinde olmasından dolayıdır. Sanat sayesinde biz, yüzeyin altında olduğu düşünülen yanıltıcı hakikat fikrinden vazgeçerek, yüzeyde durmanın hakikatini öğreniriz.⁵⁴⁰ Yüzeyselliğin temel karakteristiği ise, onun, yorumlar çokluğuna açık bir görünüme sahip olması ve teorik bir temel üzerine inşa edilmiş olan söylemleri dışarıda bırakmasıdır.

Her türlü temelciliği muhtevasının dışında tutan postmodernizm de, Nietzsche'nin, yüzeyselliğin önemine ve estetik tecrübeye dair vurgularını olduğu gibi benimser. Geçmiş geleneklerden tamamen özgür olmak için, yeni birtakım kıldların husule getirilmesi gerektiğini düşünen Jameson, bu doğrultuda olmak üzere bazı sonuçlar ortaya koyar. Buna göre, ilk olarak, hiçbir teori veya ideoloji özellikle belirleyici ve kati değildir. İkinci olarak, teorik tartışmalara bir son vermek imkânsız olduğundan, yapılacak en iyi iş onlardan kaçınmaktır. Üçüncü olarak, biz hiçbir zaman ilke olabilecek bir ifade yaratmak için yeteri kadar geriye gitmeye muktedir değilizdir.

⁵³⁹ Martin, a.g.e., s. 149.

⁵⁴⁰ Eagleton, a.g.e., s. 267-268.

Bu nedenle, temeller ortaya koymaya endeksli bir doktrin ortaya atmak, olsa olsa insan zihnini yatıştırılmaya yönelik bir teşebbüs olabilir. Bu sonuçlar çerçevesinde Jameson, teorik estetiğin, felsefi önermeleri olduğu kadar, varlık ve hakikat hakkındaki tartışmaları da hariçte tutmasından dolayı, bu doğrultuda teşekkül etmiş olan dilimizin de, artık kategorilerin uygunluğuna dair söylemler ortaya koyamayacağını ileri sürer.⁵⁴¹

Yorumcu plüralizme göre, yorum aktivitesinin dışına çıkabilecek hiçbir şey olmadığı gibi, yorumların söz konusu çokluğu, perspektifler çokluğunu da gerektirmektedir.⁵⁴² Zaten Nietzsche ve postmodern düşünce, doğru yorum fikrini reddedip, metnin yazarla özdeşleştirilmesi anlamında metin düşüncesini benimsemediğinden dolayı, yorumcu plüralizm, bir anlamda Nietzsche'nin ve postmodern felsefenin hakikat anlayışı bağlamında kaçınılmaz olacaktır. Buna göre, postmodern felsefe kendisini, hakikat ve bilgi konusunda şüphecilik, göreceliğin ve tikel hakikat anlayışının merkeze alındığı bir felsefe olarak sunmaktadır. Bu anlamda, Ernest Gellner de, postmodernizmin besbelli bir izleği olarak göreceliği tespit etmekte ve postmodernizmin, "tek, kapsayıcı, nesnel, dışsal yada aşkınsal doğruluk anlayışına dış bilemediğini" belirtmektedir.⁵⁴³ Postmodern düşünceye göre, gerçeklik dediğimiz şey bizim kurgularımızdan ibaret olduğu için, bir teorinin diğerine üstün olduğunu kanıtlamaya matuf herhangi bir açıklayıcı zemin de mevcut değildir.⁵⁴⁴ Bu da, geleneksel hakikat nosyonunun, perspektival hakikat nosyonu lehine değerden düşmesi anlamına gelmektedir.

Nietzsche ve postmodern felsefe açısından bakıldığında, bütün insanî kavramlar, yani her türlü bilme etkinliği yorumdan ibaret olduğundan ve biz de sürekli olarak yorumlarımızı şeylere yansıtıyor olduğumuzdan dolayı, anlam diye ortaya konulabilecek her şey, herhangi bir dilsel ölçütün merkezî bir rol oynayamayacağı perspektiflerden ibarettir.⁵⁴⁵ Bu anlam çerçevesi içerisinde perspektivizm, geleneksel hakikat kavramının imtiyazlı statüsünü ortadan kaldırarak, yaratıcı bir yorum oyununun

⁵⁴¹ Dear, a.g.e., s. 142.

⁵⁴² Scift, a.g.e., s. 43.

⁵⁴³ Gellner, a.g.e., s. 43.

⁵⁴⁴ Rosenau, a.g.e., s. 218.

⁵⁴⁵ Martin, a.g.e., s. 141.

önünü açmaktadır. Geleneksel hakikat telakkisi, söz konusu telakkinin sınırlarını aşmaya yönelik girişimleri, onları sınırlandırmak suretiyle engellerken, Nietzsche'nin, hakikatler fikrine zemin hazırlayan perspektivizmi her türlü sınırlamadan yoksun olup, yeni yaratma imkânlarına kapı açar.⁵⁴⁶ Hem Nietzscheci hem de postmodern anlamda perspektivizm, saf bilgi arayışının herhangi bir arzu tarafından değil, bilişsel olmayan arzu ve umutlarla yönlendirildiğini ortaya koymaktadır. Buna göre, bir bilgi biçimi kaçınılmaz olarak herhangi bir irâdenin ürünü olduğundan, bilginin nesnel geçerliliğinden de bahsedebilmek mümkün değildir. Bu nedenle, modern bilim de, bilimsel denilen bilgi vasıtasıyla dünyayı denetleme ve yönlendirme irâdesi tarafından ortaya konulmuş olduğu için, doğruluğunu garanti altına alabileceği herhangi bir nedenden mahrum olmak durumundadır.⁵⁴⁷ Bu da perspektivizmin benimsendiği bir hakikat telakkisinde, her ne türden olursa olsun bir bilgi ve hakikat iddiasının tikellikten kurtulamayacağı anlamına gelmektedir.

En veciz formu ile ifade edildiğinde, perspektivizm yorumdan geçmemiş olgu ve değer olamayacağına işaret etmektedir. Bu veçhesi ile perspektivizm, sabit, ezeli ve ebedî kendiliklere sahip olma iddiasındaki geleneksel epistemolojinin bilgi anlayışına karşıt, alternatif bir retorik stratejiyi imler⁵⁴⁸:

Dünyaya dair tüm görüşler, tikel bir çıkarlar dizisinin ve dünya içindeki tikel bir yerleşimin yaratımlarıdır: Hangi soruların sorulacağını, hangi içgörülerin kazanılacağını ve hangi yönlerin göz ardı edileceğini hep bunlar belirler. Dünyanın neye benzediğine dair ayrıcalıklı bir açıklama iddiasını yerine getirebilecek tek bir perspektif bile yoktur.⁵⁴⁹

Bu yüzden postmodernist düşünürler, insanı dış dünyadan, tarihten ve kültürden soyutlayıp, hakikati ve bilgi anlayışını bu yolla temellendiren modern felsefeye karşıt bir şekilde, insanî eylem, bilgi ve düzenin iç içe olduğuna vurgu yaparlar.⁵⁵⁰ Durum böyle olunca, yalıtılmış özne de mümkün olmamakta ve kişinin ortaya koyabileceği her türlü bilgi ve hakikat iddiası bir söylemden ibaret olmaktadır. Bütün hakikat

⁵⁴⁶ Scrift, a.g.e., s. 343.

⁵⁴⁷ Pole, a.g.e., s. 181.

⁵⁴⁸ Scrift, a.g.e., s. 334

⁵⁴⁹ Pole, a.g.e., s. 157.

⁵⁵⁰ Murphy, a.g.e., s. 51.

iddiaları gibi teori de dil içerisinde işlemek zorunda olduğu için, teorik her türlü felsefe büyük bir zaaf içerisine düşer. Bunu sebebi, bizim herhangi bir hakikat iddiasında, dile ait kategorilerden ve toplumsal olarak belirlenmiş normlardan kaçmamamızdır.⁵⁵¹ Derrida'nın da işaret ettiği gibi, her türlü etik veya siyasal öğretisi, ileri sürülebilme için, mutlaka insan doğasına ilişkin özgül bir efsaneyi gerekli kılar. Dilin gerçekte, özgül hakikatlere temel teşkil edebilmesi mümkün olmadığından, etik veya siyasal öğretiler, olsa olsa otoriter kurumların üzerimizde tahakkümünü gerçekleştirmek için ortaya atılmış oldukları kurgular olabilirler.⁵⁵² Zaten, postmodern felsefenin, tarih ve toplumla ilgili totalleştirici makro perspektifler olarak niteleyip reddettiği perspektifler de bu tür kurgulardır. Buna karşın postmodernistler çok katlılık, çoğulluk, bölük pörçüklük ve belirlenmemişlik fikrini benimsemekle birlikte, yine ihtiyatı elden bırakmaksızın, mikro teori ve mikro politikalardan yana tavır alırlar.⁵⁵³ Postmodernistlerin bu yaklaşımı tam da, "Tanrı'nın ölümü"nin tasdik edilmesi yoluyla mutlaklık fikrinin ortadan kalkacağı ve sübjektif yorumlayıcı bir düşüncenin merkeze alınması anlamında yeniden düşünmenin sağlanabileceği, Nietzsche'nin geleceğin felsefesi olarak adlandırdığı şeye tekabül etmektedir. Buna göre, yeni bir çeşit felsefe olarak ortaya çıkacak olan şey, mutlak bir merkezden ziyade çoğulcu bir kontekstüalliteye (bağlamsallığa) vurgu yapan bir perspektivizmdir.⁵⁵⁴ Söz konusu yeni felsefe açısından bakıldığında, gerçeklikler kurgular, kurgular yorumlar, yorumlar da birer bakış açısı anlamında perspektiflerden ibarettir. Yine bu felsefeye göre, Batı metafizik geleneğinde göklere çıkarılan aklın kategorilerinin de, mantıksal kurgular ve bakış açıları olmanın ötesinde herhangi bir anlamı yoktur. Onlar ne zorunlu gerçeklik ne de *a priori* biçimlerdir.⁵⁵⁵ Bu yüzden, mantığın değeri hiçbir biçimde mantık tarafından tesis edilemez. Modern devlet, tarih, kategorik imperatif, metafizik vb. modern fikirlerin ikna edebilme gücü ve makûliyeti de, kesin kanıtlar ve mantık üzerine inşa edilemez. Mantık da, tıpkı modern bilimin diğer formlarında olduğu gibi, öncelikli olarak bir iman aktına bağlıdır. Örneğin, dünyanın gerçekte düzenli olduğu ve bu gerçekliğin onun hakkındaki teorilerimizle

⁵⁵¹ a.g.e., s. 61.

⁵⁵² Robinson, a.g.e., s. 51.

⁵⁵³ Best ve Kelner, a.g.e., s. 18.

⁵⁵⁴ Koelb, a.g.e., s. 11.

⁵⁵⁵ Copleston, "Nihilizm ve Materyalizm", a.g.e., s. 169.

örtüştüğüne olan inanç bu kâbilden bir inançtır. Yoksa ikna edici olarak telakki edilen fikirler, gerçekten de bir hakikat alanına gönderme yapmaz. Hakikatte onlar, büyük ölçüde, paylaşılan tecrübelerle ilişkili olan fikirlere dir.⁵⁵⁶

Bu yaklaşım aynı zamanda, Heidegger'in, sabit yapı olarak kabul edilen metafizik hakikat fikrini reddiyle de örtüşmektedir. Bir olay olarak hakikat fikrinden hareketle Heidegger, olay anlamında hakikatin, "insanoğlunun değişik dillerinde yazılan tecrübenin düzenli yapılarının daima yeni ve farklı belirlenimi" olduğunu ve hakikatin tıpkı sanatta olduğu gibi, "loş bir ışık içerisinde" ortaya çıktığını düşünmektedir.⁵⁵⁷ Tam da bu noktada, postmodernistlerin sanata ve estetik tecrübeye yaptıkları vurgunun sebebi de açığa çıkmaktadır. Sanata yönelik postmodernist vurgu, elbette hakikate ve öze götüren sanat anlamında Romantik geleneğin vurgusuyla aynı değildir. Postmodernistler, hem sübjektif hakikat düşüncesine, hem belirsizliğe, hem de herhangi bir metafizik hakikat düşüncesini barındırmayan boyuta açılan bir kapı olması gerekçesiyle, sanata ve estetik tecrübeye sıcak bakarlar. Lyotard'ın, Kant'ın **Yargı Gücünün Eleştirisi**'nde ele almış olduğu yüce kavramına yönelik olumlu söylemlerini de bu çerçevede değerlendirmek gerekmektedir. Lyotard, az gerçeklik kavramının, Nietzsche'nin nihilizmi ile yakından irtibatlı olmasına rağmen, Nietzsche'den çok daha önce Kant'ın yüce kavramlaştırmasıyla şekillenmiş olduğunu düşünür. Buna göre, yüce duygusunu Lyotard için değerli kılan şey, onun kavramlaştırılmaz olana gönderme yapıyor olmasıdır:

Yüce ise bambaşka bir duygudur. Öncekilerin aksine, imgelem, prensipte bile olsa, kavrama uygun düşen bir nesne göstermekte başarısızlığa uğradığında, 'yüce' ortaya çıkar. Evren (varolanın bütünlüğü) idesine sahibiz, ama buna bir örnek göstermek yeteneğinden yoksunuz. Basit (bölünmez) idesine sahibiz, ama bu ideyi kendisine bir örnek teşkil edecek, duyumsanabilir bir nesne aracılığıyla görünür kılamıyoruz. Mutlak olarak büyüğü, mutlak olarak güçlüyü kavramlaştırabiliyoruz, ama bu mutlak olarak büyüklüğü ve gücü göstermeye yönelik her türlü gösterim acı verecek kadar yetersiz görünüyor bize. Dolayısıyla tüm bunlar, yani gösterimleri imkânsız ideler, gerçekliğe (deneye) ilişkin hiçbir şey bildirmiyorlar; güzellik duygusunu

⁵⁵⁶ Smith, a.g.c., s. 16.

⁵⁵⁷ Vattimo, **Modernliğin Sonu**, s. 127.

uyandıran, yetilerin özgür uyumunu da, imkânsız kılıyorlar; beğeninini oluşumunu ve sabitlemesini engelliyorlar. Bunların gösterilemez oldukları söylenebilir.⁵⁵⁸

Yüce kavramının mahiyetindeki söz konusu belirsizlik, hem perspektivist hakikat düşüncesinin teorik zeminine, hem de her türlü hakikat fikrinin dışarıda bırakılmasına işaret etmesi bakımından, postmodern düşünce açısından oldukça önemli hâle gelmektedir. Aynı şekilde, Derrida, hakikat taleplerinin imkânsızlığı yönündeki bir iddianın, nihilizme yol açmaktan ziyade, totalitarizmi ortadan kaldıracığını söylerken de,⁵⁵⁹ belirsizliğin önemine vurgu yapar. Buna göre, totalitarizm belli bir hakikatin gerekliliği savına dayanırken, postmodernizm belli bir hakikat iddiasının savunulmazlığı yönündeki vurgusuyla, totalitarizmin önüne geçer.

Postmodern düşünürlerin totalitarizme yönelik tepkilerinin arkasında, Nietzscheci bir dille ifade edecek olursak, onların objektif bilgi ile güç istemi arasındaki yakın ilişkinin farkında olmaları bulunmaktadır. Çağdaşlarının aksine Nietzsche, zamanının bilgi anlayışının güç isteminin en kurnaz ve aldatıcı görünüşü olduğunu savunur. Buna göre, kendisini ele geçirmeye zorlayan bir dürtü olmaksızın hiçbir bilgi ortaya konulamaz. Nietzsche, bilginin oluşumunda zihni bile harekete geçiren temel birtakım dürtülerin merkezî bir rol oynadığı kanaatindedir.⁵⁶⁰ Bu anlamda, bilgi isteği ve bilme istemi de güç istemine, yani olgusalığa egemen olup onu kendi hizmetine alma içgüdüsüne bağlıdır. Güç isteminin bir anlatımı olarak biz, oluşa değişmez yapılar dayatarak, onu varlık haline getiririz. Bir diğer deyişle, doğaya egemen olmak için doğayı kavramlara dönüştürürüz.⁵⁶¹ Nietzsche, böyle bir bilgi anlayışına onun doğrudan doğruya oluşu karşısına almasından dolayı, karşı çıkılmasını salık verir. Nietzsche'ye göre, modern bilimin mutlak hakikat düşüncesinin arkaplanında, onun mutlak fikrini hiç de ona ihtiyaç duymayan gerçek fazilete karşı bir kalkan olarak kullanma isteği yer almaktadır. Her şeyi bir bilimsel kural etrafında düzene tâbi tutmak suretiyle modern bilim, yine her şeyi kendinden çok emin bir şekilde daha yüksek bir otoritenin emrine verebilmektedir. Nietzsche ve onu takiben birçok

⁵⁵⁸ Lyotard, "Postmodern Nedir Sorusuna Cevap", a.g.e., s. 52.

⁵⁵⁹ Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, s. 153.

⁵⁶⁰ Heller, *The Importance of Nietzsche*, s. 8.

⁵⁶¹ Copleston, "Nihilizm Materyalizm", a.g.e., s. 167-168.

postmodernistin, böyle bir bilim anlayışı karşısında sunmuş oldukları alternatif ise, yaratıcılığı tesis edecek yolu, yani bireyin yaşamını kendi koymuş olduğu kurallar çerçevesinde düzenlemesini sağlamaya matuftur. Buna göre, her yaşam bir sanat eseri olup, onun, kendi erdeminin standartlarıyla yargılanması gerekmektedir.⁵⁶² Bu tespit aynı zamanda, gerek Nietzscheci gerekse postmodern anlamda, perspektivizmin çoğulcu karakterinin altını çizer niteliktedir. Vattimo'nun da belirttiği üzere, postmodern felsefe açısından "diğer her şeyi birleştirme yeterliliğine sahip en yüksek derecede ve şümüllü bir bakış açısının varolduğunu düşünmek, yanılısamadan başka bir şey değildir."⁵⁶³

Foucault'nun jeneolojik tarih okumaları da, tıpkı Nietzsche'de olduğu gibi, hem modernitenin sarsılmaz, biricik ve birikerek ilerleyen tarih anlayışına, hem de bilgi ile gücü ayırmaya yönelik teşebbüslere meydan okur. Buna göre, Foucault Nietzsche'nin jeneoloji metoduna başvurup onu geliştirmek suretiyle, bilgi ile gücün aynı şeye tekabül ettiği merkezî hipotezini ortaya koyar. Bunun için takip edilecek yol ise, öncelikle orijinleri çöküş olarak oluşturmak, daha sonra da benzerliklerden ziyade farklılık, içsel hakikatten ziyade dışsal rastlantı üzerine düşünebilme yeteneği kazanmaktır. Bu metot temeller kurmaya karşıt bir karaktere sahip olup, birlik haline getirilmiş olanı parçalamaya, sabit olanı tahrip etmeye ve uyumlu olduğu düşünülen şeyin de heterojenliğini göstermeye matuftur. Foucault, güç ve bilginin kesinlikle ayrılmış olarak çalışmadığını, aksine onların, inançlarımızın temeli olan bilimsel ve sosyal pratiklerin işlendiği bir aygıt olduklarını düşünür.⁵⁶⁴ Buna göre, cinsellik, delilik ve birçok diğer kategori, sosyal bir bağlam içerisinde üretilmiş olan bilginin mevzileri olarak hizmet görmektedirler. Bu nedenle, Foucault bilginin/gücün soykütüğünü yapmak suretiyle, bilme etkinliğinin gerçekte gücün mahallini oluşturduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.⁵⁶⁵ Bu açıdan bakıldığında, soykütüğü çalışmaları politik bir karaktere de sahiptir. Soy kütüklerinin amacı, tarih içerisinde totalleştirici anlatılara başvurmak suretiyle bastırılmış olunan tikel söylemleri, bilgileri ve sesleri geri kazanmaktır. Çünkü

⁵⁶² Appleby, Covington ve Arkadaşları, a.g.e., s. 389-390.

⁵⁶³ Vattimo, *The Transparent Society*, s. 3.

⁵⁶⁴ Sarup, *Identity, Culture and The Postmodern World*, s. 72.

⁵⁶⁵ Appleby, Covington ve Arkadaşları, a.g.e., s. 387.

tahakküm altına alınmış olunan söz konusu söylemler, hem tahakkümün gizli biçimlerinin, hem iktidarın kendini nasıl tahkim ettiğinin, hem de iktidarın şimdiki konumunun anlaşılması bakımından oldukça önemlidir.⁵⁶⁶

Foucault'nun bu yaklaşımı, dil ve gerçeklik arasında bir düzenlilik olduğu fikrini de karşısına almaktadır. Foucault'ya göre, şeyler ve sözcükler ya da dil ve gerçeklik arasında bir düzenlilik olduğu fikri, söylem tarafından kendi meşruiyet alanını oluşturmak için keyfi bir biçimde uydurulmakta⁵⁶⁷ ve söz konusu meşruiyet sağlanırken de, birtakım tikel sesler, söylem tarafından oluşturulan evrensel normlar vasıtasıyla bir çeşit ehlileştirme sürecine tâbi tutulmaktadır. Buna karşın Foucault, uzlaşma ve teselli edici varsayımlarımıza dayanan akıl ve ilerleme nosyonlarına karşı çıkarak, düzenlemeler yoluyla oluşturulan iktidar biçimlerini düzensizleştirmek, parçalamak ve yapıbozumuna uğratmak istemektedir.⁵⁶⁸ Foucault'nun jeneolojik analizler yoluyla varmış olduğu bu nokta, dikkatimizi bir yıkma stratejisi olarak yapıbozum düşüncesine çeker.

Postyapısalcı ve postmodern felsefenin en önemli simalarından biri olan Derrida'ya göre, aklın dili dikkate almaksızın dünyayı kavrayıp, salt, otantik bir doğruya ulaşabileceğine yönelik inanç, Batı metafiziğinin en temel yanılsamalarından biridir. Bu açıdan bakıldığında Derrida'nın amacı, tasarımların hangi biçimler altında dilin fonksiyonlarını yoldan çıkardığını ve felsefenin şimdiye kadarki bütün argümanlarının sözmerkezli bir düşünme biçimine tekabül ettiğini göstermektir.⁵⁶⁹ Bu doğrultuda olmak üzere, Derrida ve Rorty gibi birçok postyapısalcı düşünür, yapısalcılığın, herhangi bir çalışma objesinin son anlamının gösterilebileceğine yönelik inancından ötürü başarısızlığa uğradığını düşünmektedir. Onlar, radikal hermenötik olarak da isimlendirebileceğimiz ve nihai bir hakikat iddiasını tamamiyle dışarıda bırakan çoğulcu bir yorum anlayışını benimsemektedirler.⁵⁷⁰ Buna göre, yapısalcı düşüncedeki gösteren ve gösterilen ayrımının, ancak ve ancak eldeki terimlerden her

⁵⁶⁶ Best ve Kellner, *Postmodern Teori*, s. 79.

⁵⁶⁷ Stauth, G., Turner, B. S, *Nietzsche'nin Dansı*, s. 210.

⁵⁶⁸ a.g.e., s. 205.

⁵⁶⁹ Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 64.

⁵⁷⁰ Appleby, Covington ve Arkadaşları, a.g.e., s. 389.

birinin kendilerinin ötesinde herhangi bir referans noktasının olmadığı düşüncesi benimsendiğinde mümkün hâle gelmesinden ötürü, gösterenin bütün işlevinin, sonsuz bir anlamlama oyunundan ibaret olduğunu düşünen postyapısalcı düşünce açısından hiçbir geçerliliği yoktur. Bu anlamda, yapısalcılığın gösteren ve gösterilen ayrımı da, geleneksel madde-ruh, töz-düşünce ayrımları gibi keskin bir ayrıma işaret etmektedir.⁵⁷¹ Oysa, temsil ve anlamın doğasına dair postyapısalcı açıklamalar, yazının kesinlikle bir yazarın niyetlerine hamledilemeyeceği düşüncesi üzerine kuruludur. Bu nedenle, postyapısalcı düşünce için, metinlerin tekil veya tek anlamlı herhangi bir anlam kaynağına bağlanabilmesi imkânsızdır.⁵⁷² Tıpkı göstergelerin başka göstergelere gönderme yapması gibi, metin de sürekli bir biçimde başka metinlere gönderme yapmaktadır. Metinler arasılık diye adlandırılan bu ağ içerisinde, metne ilişkin yorumlar sürekli olarak çoğaltılmak suretiyle, metnin nihaî bir okumasını, dolayısıyla da gösteren ve gösterilen arasında net bir ilişkinin olmadığı, hatta böyle bir ayrımın yapılamayacağı açığa çıkarılmaktadır.⁵⁷³

Derrida, *Of Grammatology* adlı çalışmasında, yazının konuşmaya oranla ikincil hâle getirildiği Batı metafizik geleneğini şiddetle eleştirir. Ona göre, konuşmaya öncelikli bir değer atfediliyor olması, tarihsel bir önyargıdan başka bir şey değildir. Derrida'nın eleştirdiği 'bulunmuş metafiziği', yani konuşmacının fizikî varlığının onun konuşmasını belgelediği düşüncesi, yazarın, metnin okunması sırasında onu doğrulamak için hazır bulunması fikrine atıfla konuşmayı öncelikli hâle getirmiştir. Bu anlayışa göre, dil direkt bir şekilde düşünce ile ilgili olduğundan, yazı konuşma diline nazaran ikinci plandadır. Oysa, Derrida göstergelerden öte mutlak bir gösterilen fikrini reddederek, düalist karakterli söz konusu anlayışın gösteren-gösterilen ayrımını ortadan kaldırmaktadır. Nasıl ki biz, sözlükte herhangi bir göstergeye baktığımızda, onun karşımıza diğer göstergelerden oluşan bir liste çıkardığını ve anlamın sürekli bir şekilde tehir edilmek suretiyle değiştiğini görmekteyiz, aynı durum diğer tüm göstergeler için de geçerli olup, göstergenin gösterileni daima başka bir gösterge olmak

⁵⁷¹ Sarup, a.g.e., s. 50.

⁵⁷² West, a.g.e., s. 254.

⁵⁷³ Sarup, a.g.e., s. 65.

durumundadır.⁵⁷⁴ Bu yüzden Derrida, geleneksel yazı modeline, bu modelin metafizik karşıtlıklar üzerine inşa edilmiş olmasından ötürü karşı çıkararak, onu, kendisinin yapıbozum diye adlandırdığı yöntemle yıkıcı bir eleştiriye tâbi tutar. Söz konusu yöntem, “metnin mantıksal ve retorik inşası arasındaki gerilimleri, yani felsefeyle yazı arasındaki problematik ilişkiyi yansıtan gerilimleri gün ışığına çıkartmayı amaçlamıştır.”⁵⁷⁵ Bu anlamda Derrida, metinsel analizin sofistike edilmiş bir metodu sayesinde, insan bilincinin temellerini kurmaya yönelik söz merkezli girişimleri yapıbozumuna tâbi tutar. Derrida’ya göre, asırlarca yüksek idealler olarak felsefeyle ilişkilendirilmiş olunan, bilginin bir epistemolojisini ve anlamın bir hermenötüğünü yaratma ideali boş bir çabadan ibarettir. Bu açıdan bakıldığında, Derrida, Nietzsche ve Heidegger tarafından üstlenilen Batı metafiziğinin eleştirisini devam ettirmektedir. Fakat, Derrida’nın orijinalitesi, eleştirinin geleneksel amaç ve metotlarını, altüst etmesinde ve tahrif etmesinde temellenir.⁵⁷⁶

Derrida, Nietzsche’nin Batı metafizik geleneğine yönelik eleştirileri ve özellikle de, söz konusu geleneğin bilgi anlayışını yapıbozuma uğratmak suretiyle, yapıbozum yönteminin gereğini duyumsayan bir kişi olduğunu düşünür. Buna göre, Nietzsche’nin eserlerinin temel karakterini, “metafiziğe duyulan dizgesel güvensizlik ile ‘doğru’ ve ‘anlam’ değerlerine duyulan kuşku” oluşturmaktadır. Zaten Nietzsche’nin tüm felsefesi, insanların nihâi bir sona varma yönündeki çabalarının başarısızlıkla sonuçlanacağına işaret etmektedir. Bu anlamda, Nietzsche metnin kesinlikle durağanlaştırılmayacağı ve şifresinin çözülemeyeceği kanaatindedir. Ona göre, biz dilin sınırlılıkları içinde hareket etmek durumunda olan varlıklarız ve bu sınırların dışına çıkabilmemiz de mümkün değildir. Sarup, Nietzsche’nin bu düşüncelerinden hareketle, onun kendi bakış açısı ile sınırlılığının farkında olduğunu ve bununla başa çıkabilmek için de, karşıtların yerlerini değiştirmek gibi bir yöntem kullandığını söyler. Her ne kadar biz, kendi bakış açımızla sınırlı olsak da, en azından karşıt bakış açılarının bağını çözme sürecinde, karşıtların birbirinin suç ortağı olduğunu göstermek suretiyle, karşıtlıkları tersyüz edebiliriz. Bu

⁵⁷⁴ Arnason, David, **Derrida and Deconstruction**, [http://130.179.92.25/Aranson DE/Derrida.html](http://130.179.92.25/Aranson_DE/Derrida.html), 03 Temmuz 2002 Çarşamba.

⁵⁷⁵ West, David, **a.g.e.**, s. 253.

⁵⁷⁶ Appleby, Covington ve Arkadaşları, **a.g.e.**, s. 435.

anlamda, Nietzsche'nin karşıtların bağıni çözme teşebbüsü ile, Derrida'nın yapıbozum düşüncesi arasında ciddi bir benzerlik söz konusudur.⁵⁷⁷

Derrida, insan bilgisinin ve bilincinin kurulmuş kategorizasyonlarından vazgeçerek, metnin ve dilin tabiatında varolan çelişkilere dikkat çeker. O, konuşma ve yazı dilinde hakim olan ve yaygın bir biçimde de birbirine uygun olarak kabul edilmiş olunan tutarlılıklar yerine, tutarsızlıkları açığa çıkarmak ister.⁵⁷⁸ Ona göre, metafizikte şimdiye değin kabul görmüş birtakım karşıtlıkları yalnızca etkisiz hâle getirmeye yönelik bir girişim yeterli değildir. Söz konusu karşıtlıklar sürekli olarak bir şiddet sıradüzenine göre konumlandırılmış olduğundan, yani terimlerden biri daima kendi öncelikli konumunu pekiştirmek suretiyle, diğerini etkisiz hâle getirdiğinden dolayı, bir yapıbozum teşebbüsünde yapılması gereken şey, bahsolunan şiddet sıradüzenini yıkmak ve tersyüz edilmiş oluna terimlerden öncelikli olanı bozuma sokmaktır.⁵⁷⁹ Tam da bu noktada, Derrida'nın yapıbozumunun bir parçası olan '*Differance*' kavramı karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu kavram, bizim çift kutuplu zıtlıkların ötesine geçmemizi sağlayan merkezlesztirici bir niteliğe sahiptir. *Differance* "ayırarak –doğa, nitelik ve biçimce aynı olmamak- anlamlarına" gelmekte olup, Fransızca'daki fiil '*Differer*' şekliyle, "sonraya bırakarak – ertelemek ve geciktirmek" anlamlarına gönderme yapmaktadır. Yazı kavramının ayırarak ve sonraya bırakarak şeklindeki sonsuz bir sürece tekabül etmesi, yapı düşüncesinin geçersizliğine de işaret etmektedir.⁵⁸⁰ Buna göre, temsil hiçbir biçimde "çıplak mevcudiyet" ya da "dolayimsızlık" olarak görülemez. Çünkü, sonsuz bir sürece gönderme yapan *Differance* kavramı, bizden, hem farklılığı tanımamızı hem de zamansal anlamda sonsuz bir ertelemeyi talep etmektedir.⁵⁸¹ Bu da, artık postyapısalcı veya postmodern dönemde, ister özne merkezli anlamda, isterse de yapısalcılığın iddia ettiği şekliye metnin ve yorumun dışındaki bir yapı anlamında herhangi bir yapı fikrinin savunulamayacağı anlamına gelmektedir. Her türlü temel ve hakikat fikrinin değer kaybına uğradığı ve metafiziğin çözümlenip parçalandığı postmodern dönemde, düşünce faaliyeti de ciddi bir değişikliğe uğramıştır.

⁵⁷⁷ Sarup, Madan, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 55-57.

⁵⁷⁸ Appleby, Covington ve Arkadaşları, a.g.e., s. 386.

⁵⁷⁹ Sarup, a.g.e., s. 63.

⁵⁸⁰ Sarup, a.g.e., s. 55.

⁵⁸¹ West, a.g.e., s. 247.

Nietzsche'nin de belirttiği üzere, artık düşüncenin görevi eleştiri değil, yıkma olarak yeniden belirlenmelidir. Çünkü, Nietzsche Batı metafizik geleneğinde bilgi ve hakikat iddiasıyla ortaya çıkan bütün felsefelerin, dilin hakimiyeti içerisinde insanı parçalayıp, onun yaratıcılığını ortadan kaldırdığını düşünmektedir:

Sözcükler yolumuzu kesiyor! –Eskiler nereye bir sözcük koyarlarsa orada bir keşif yaptıklarına inanırlardı.- Gerçekte ise durum ne kadar farklıydı! Bir soruna dokunmuşlar ve onu çözdüklerini sanırken, çözümsüzlük yaratmışlardı. Şimdi insanın her bilgi edinişte taşlaşmış ölü sözcüklere ayağı takılıyor ve sendelemek zorunda kalıyor ve bu arada sözcüğü kırmaktan çok bacağını kıracak.⁵⁸²

Tam da bu noktada, postyapısalcı ve postmodern söylemlerin yapıbozum yöntemi üzerine yapmış oldukları vurguların, Nietzscheci anlamdaki değeri açığa çıkmaktadır. Bu felsefelerle birlikte, Nietzsche'nin dillendirmiş olduğu durum tersine işlemeye ve dil tarafından oluşturulmuş olunan tahakküm biçimleri parçalanmaya başlanmıştır. Artık taşlaşmış sözcüklerin onlara takılan bacaklarımızı kırması mevzu bahis olmayıp, tam tersine bizler, yapıbozum yöntemiyle söz konusu sözcükleri parçalayarak, dilin ve felsefenin üzerimizdeki totalleştirici etkisinden kurtularak perspektifler çokluğuna açılan kapıyı ele geçirebilmekteyiz.

⁵⁸² Nietzsche, *Tan Kızılığ*, s. 45.

SONUÇ

Nietzsche'nin, Batı felsefe tarihi içerisinde, düşünceleri üzerinde en çok tartışılan filozolardan biri olduğu söylenebilir. Kimileri için Nietzsche, ölümünü ilan ettiği Tanrı'nın yerine insanı (*üstün insan*) ikame ettiği için, modern felsefenin varabileceği en uç noktayı temsil ederken, kimilerine göre ise, modern düşüncenin temellerini yerinden edici görüşleri ile modern felsefeden bir kopuşu temsil etmektedir. Kimileri Nietzsche'yi bir yaşam filozofu olarak kabul edip, düşüncelerini onaylarken, kimileri ise, düşüncelerini modernite projesi ve modern idealler açısından tehdit edici olarak gördükleri Nietzsche'yi, "irrasyonalist" olarak nitelemeyi tercih ederler.

Nietzsche üzerine yapılan tartışmaların ve yorumların çoğulluğu, önemli ölçüde onun düşüncelerinin çoğulcu karakterinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, hemen her felsefi akımın Nietzsche'nin metinlerinde kullanabileceği bir şeyler bulabilmesi zor değildir. Sosyal bilimler ile ilgili literatürde Nietzsche'nin önemsenmesi, özellikle 1970'li yıllardan sonra yoğunluk kazanan ve etkisini günümüzde de sürdüren postmodernizmle ilgili tartışmalar bağlamında ortaya çıkmış ve Nietzsche-postmodernizm ilişkisi sosyal bilimler literatüründe üzerinde durulan konulardan biri haline gelmiştir.

Postmodern olarak nitelendirilen düşünce ve düşünürler açısından Nietzsche'nin önemi, onun modern düşüncenin dayanak noktasını oluşturan öncüllere yönelik yıkıcı eleştirilerinden kaynaklanmaktadır. Nietzsche'nin düşüncelerinin postmodern felsefi düşünce ile örtüşüp örtüşmediği konusu tartışmalı olsa da, onun düşüncelerinden postmodern felsefi düşünce için açık kapılar bulmak mümkün gözükmektedir.

Nietzsche, modernizmi kökenleri Sokrates'e kadar geri götürülebilecek olan metafizik düşünce geleneği ile olan süreklilik ilişkisi bağlamında ele almıştır. Ona göre, modern düşünce metafizik düşünce geleneğinin son evresine tekabül etmektedir. Nihilizm söz konusu düşünce geleneğinin yazgısı olduğundan, modern felsefi düşünce de nihilistik bir karaktere sahiptir. Nietzsche, modern düşüncenin karakteristiklerini oluşturan aşkın özne, evrensellik, objektivizm, optimizm vb. nosyonları, nihilistik bir dönemin (*decedance*) tezahürleri olarak ele almış ve nihilizmi alt etme projesi bağlamında, söz konusu nosyonları yıkıcı eleştirilere tâbi tutmuştur. Onun eleştiri nosyonu, bütüncül ve yıkıcıdır. Çünkü, ona göre, yıkmak yaratmanın ön koşuludur.

Nietzsche'nin felsefesinde jeneoloji, olduğumuz hâle nasıl geldiğimize işaret eden, her türlü hakikat iddiasının perspektival karakterini ve buna bağlı olarak da bilgi-güç ilişkisini ifşâ eden bir yöntem, güç istemi, nihilizmi alt etmenin ve bu anlamda benliği dönüştürmenin ontolojik ilkesi, ebedî dönüş, varoluşu bütün masumiyeti ile onaylayıp onaylamadığımızı test eden etik bir düzen, amor fati ve üstün insan ise, aşkın ve öte dünyasal olmayan idealler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Postmodernistlerin Nietzsche'ye atfettikleri önemin iki boyuta sahip olduğunu söyleyebiliriz: İlki, Nietzsche'nin modern felsefenin öncüllerine yönelik eleştirileri, ikincisi ise, Nietzsche'nin felsefesi ile postmodern felsefi düşünce arasındaki paralelliklerdir.

Anahatlarıyla ele alındığında, modern felsefenin, hümanizm, özne-nesne düalizmi, lineer tarih anlayışı ve pozitivism olmak üzere dört temel öncülünün olduğu söylenebilir.

Hümanizm, hakikatin yegâne referans noktası olarak insan aklını görerek bir anlamda, özneyi Tanrı'nın yerine ikame eder. Söz konusu aşkın, tarihdışı özne nosyonunu, hem Nietzsche hem de postmodern düşünürler tarafından benzer nedenlerle eleştiriye tâbi tutulur. Nietzsche için özne, gramere (dil) olan bağlılığımızın sonucu olarak yarattığımız kurgusal bir varlığa tekabül eder. Postmodernistler de modern özne nosyonunun, soyut ve kurgusal olduğu konusunda Nietzsche ile hemfikirdirler. Onlara göre, özne ilişkisel, tarihsel ve bağlamsal olarak telakki edilmelidir.

Modern özne-nesne düalizmi temelde, hakikatin olan, değişmeyen ve bu anlamda, keşfedilebilen mahiyetine işaret eder. Nietzsche ise, hakikatin sabit bir varlık değil bir oluş, keşfedilen değil yaratılan bir mahiyete sahip olduğu fikrinden hareketle, modern hakikat nosyonuna ve buna bağlı olarak özne ve hakikat dikotomisine ciddi eleştiriler yöneltir. Benzer şekilde, postmodern düşünürler için de hakikat, olan değil kurulan bir şeydir. Bir anlamda hakikat onlara göre, tarihsel öznenin değerlerinin, ilgilerinin ve tasavvurlarının bir sonucudur.

Nietzsche için ilerleme düşüncesi, Hristiyan düşünce geleneğinin öte dünya fikrinin seküler bir formu olarak, varoluşun, şimdinin değerden düşürülmesi anlamında, *decadance*'ın bir semptomu iken, postmodernistler için, insanlık tarihinin en ileri evresini temsil ettiğine inanan ve bu anlamda kendi özgül konumunu evrensel olarak sunan Batı'nın, öteki üzerinde kurduğu hakimiyeti meşrulaştıran bir metaanlatıdır.

Aynı şekilde, bilginin ilgilerden, değerlerden, güç ilişkilerinden ayrılamayacağından hareketle, pozitivist olgu-değer ayırımına ve pozitivismin bilginin nesnelliği iddiasına yönelik Nietzscheci eleştirileri, postmodernistler de sahiplenirler.

Her ne kadar, belirli bir tanımının yapılması ve sistematik bir bütün olarak sunulması mümkün gözükmese de, postmodern felsefi düşüncenin öne çıkan birtakım temâlara sahip olduğu söylenebilir. Postmodernistlerin üzerinde hemfikir olduğu söz konusu temâlar, kaba bir şekilde olumsuzluk, anti-hümanizm ve perspektivizm şeklinde ifade edilebilir.

Olumsuzluk, hakikatin zamansal, tarihsel, bağlamsal ve ilişkisel niteliğine işaret eder. Nietzsche'nin oluş felsefesi ve perspektival hakikat kavrayışı, bu anlamda, postmodernistlerin önemli referans kaynaklarından birini oluşturmuştur.

Anti-hümanizm, soyut ve bütünlüklü bir özne nosyonunun eleştirisini içerir. Buna göre, özne tarihsel ve çoğul bir mahiyete sahiptir. Öznenin tarihsel ve çoğul mahiyetinin kabulü beraberinde, monist, evrensel ahlâk felsefelerinin de geçerliliğini sorgulanabilir hâle getirmiş ve postmodernistlerin önemsedikleri etik çoğulculuğa kapı açmıştır. Nietzsche'nin bütünlüklü özne nosyonuna yönelik eleştirileri, üzerinde birçok

arzunun ve içgüdünün mücadele verdiği dinamik benlik kavrayışı ve çoğulcu ahlak anlayışı, postmodernistlerin benlik kavrayışları için bir temel teşkil etmiştir.

Son olarak perspektivizm ise, tarafsız, nesnel bilgi iddialarının geçersizliğine, bilginin ilgilere, değerlere, bağlama ve güç ilişkilerine bağımlı olduğuna işaret eder. Bu yönü ile perspektivizm, postmodernistlerce modern bilgi anlayışının, modern kurumların ve modern kültürün tahakküm edici yönlerinin ortaya konulmasında bir çıkış noktası olarak görülmüş, Nietzsche'nin, metafizik düşünce geleneği ve Hıristiyan ahlak düşüncesine yönelik yapmış olduğu jeneolojik soruşturmanın, modern düşünce geleneğine, modern kurumlara ve modern toplumsal ilişkilere uygulanmasının önünü açmıştır.



BİBLİYOGRAFYA

- AKARSU, Bedia, **Çağdaş felsefe**, M.E.B., İstanbul, 1979.
- ALTUĞ, Taylan, **Dile Gelen Felsefe**, Y.K.Y., İstanbul, 2001.
- APPLEBY, Joyce; COVINGTON, Elizabeth and Friends, **Knowledge and Postmodernizm in Historical Perspective**, Routledge, Great Britain, 1996.
- ARENDT, Hannah, **Geçmişle Gelecek Arasında**, (çev: Bahadır Sina Şener), İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s:64.
- ARNASON; David, **Derrida and Deconstruction**, <http://130.179.92.25/AransonDE/Derrida.html>, 03 Temmuz 2002 Çarşamba.
- ASHLEY, David, **History Without A Subject 'The Postmodern Condition'**, Westview Press, United States Of America, Colorado, 1997.
- AYDIN, Hüseyin, **Metafizikçi Olarak Nietzsche**, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa, 1984.
- BAMBACH, Charles R., **Heidegger, Dilthey And The Crisis of Historisizm**, Cornell University Press, London, 1995.
- BATAILLE, Georges, **Nietzsche Üzerine**, (çev. Mukadder Yakuboğlu), Kabalcı y., İstanbul, 1998.
- BAUDRİLLARD, Jean, "İllüzyon, Yitirilen İllüzyon ve Estetik", (çev: Oğuz Adanır), **Doğu Batı**, Sayı: 19, F.S.K. Yayınları, Ankara, 2002.
- BEHLER, Ernst, **Confrontation, (Derrida / Heidegger / Nietzsche)**, (translated by Steven Taubeneck), Stanford University Press, California, 1991.
- BERGOFFEN, Debra B., "Perspektivism Without Nihilism", **Nietzsche as Postmodernist** (Ed. Clayton Koelb), The State University of New York Press, 1990.
- BERTENS, Hans, **The Idea of The Postmodern**, Routledge, USA and Canada, 1995.
- BEST, Steven, KELNER, Douglas, **Postmodern Teori**, (çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı y. İstanbul, 1998.
- BROWN; Richard Harvey, **Postmodern Representations**, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1995.
- BUMİN, Tülin, **Tartışılan Modernlik**, Yapı Kredi Y., İstanbul, 1996.
- CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Y., İstanbul, 1999.
- CEVİZCİ, Ahmet, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Asa Yayınları, Bursa, 2000.
- CEVİZCİ, Ahmet, **Metafizikçi Giriş**, Paradigma, İstanbul, 2001.
- CHALMERS, Alan, **Bilim Dedikleri**, (çev: Hüsamettin Arslan), Vadi Yayınları, Ankara, 1994.
- CONNOLLY, William E., **Kimlik ve Farklılık**, (çev: Fermâ Lekesizalın), Ayrıntı, İstanbul, 1995.
- CONWAY, Daniel W., **Nietzsche and The Political**, Routledge, London, 1997.

- COPLESTON, **Felsefe Tarihi, VII-2 (Nihilizm ve Materyalizm)**, İdea y. , İstanbul 1998.
- COPLESTON, **Friedrich Nietzsche: Philosopher of Culture**, London, 1942.
- COTTINGHAM, John, **Akılcılık**, (çev: Bülent Gözkan), Sarmal Yayınevi, İstanbul,1995.
- COTTINGHAM, John, **Descartes Sözlüğü**, (çev: Bülent Özkan, Necati Ilgıçoğlu, Ayhan Çitil, Aliye Kovanlıkaya), Sarmal Yayınevi, İstanbul,1996.
- ÇİĞDEM, Ahmet, **Aydınlanma Düşüncesi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.
- ÇİĞDEM, Ahmet, **Bir İmkan Olarak Modernite**, İletişim y. , İstanbul, 1997 .
- DANNHAUSER, Warner, J., "Friedrich Nietzsche", **The History of Political Philosophy**, (ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey), The University of Chicago Press, London, 1987.
- DEAR, Michael, "The Spaces of Postmodernity" **Multiculturalism Difference and Postmodernism**, (ed: Gordon L. Clark, Dean Forbes and Roderick Francis), Longman Cheshire, Malaysia, 1993.
- DELEUZE, Gilles, **Nietzsche and Philosophy**, (Translated by Hugh Tomlinson), The Athlone Press, New York, 1989.
- DESCARTES, **Metafizik Düşünceler**, (çev: Mehmet Karasan), M.E.B., 1998.
- EAGLETON, Terry, **Estetiğin İdeolojisi** (çev. Hakkı Ünler), Özne y. , İstanbul 1998.
- EDWARDS, Frederick, **The Humanist Philosophy in Perspective**, (<http://www.geocities.com/Athens/Crete/3078/perspect.htm> 11 Temmuz 2002 Perşembe).
- FALZON, Christopher, **Foucault ve Sosyal Diyalog**, (çev: Hüsamettin Arslan), Paradigma, İstanbul, 2001.
- FEATHERSTON, Mike **Postmodernizm ve Tüketim Kültürü**, (çev: Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.
- FOUCAULT, Michel, "Aydınlanma Nedir?" **Özne ve İktidar**, (çev. Osman Akınhay-ışık Evgüden), Ayrıntı y. , İstanbul, 2000.
- GADAMER, "Hermeneutik", (çev. Doğan Özlem), **Hemeneutik Üzerine Yazılar**, Ark Yayınları, Ankara, 1995.
- GELNER; Ernest, **Postmodernizm İslam ve Us**, (çev: Bülent Peker), Ümit Yayıncılık, Ankara, 1994.
- GIDDENS; Anthony, **Modernliğin Sonuçları**, (çev: Ersin Kuşdil), Ayrıntı Y., İstanbul 1994.
- GOLDMANN, Lucien, **Aydınlanma Felsefesi**, (Çev: Emre Arslan), Doruk Yayınları, Ankara,1999.
- GÖLE; Nilüfer, "Batı-dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?", **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek**, (Defter ve Toplu ve Bilim Ortak Çalışma Grubu), Metis Y., İstanbul 1998.
- Gülbenkian Komisyonu, **Sosyal Bilimleri Açın**, (çev: Şirin Tekeli), Metis Yayınları, İstanbul, 2000.

- HABERMAS, Jürgen, **Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine**, (çev: Mustafa Tüzel), Kabalcı, İstanbul, 1998.
- HARVEY, David, **Postmodernliğin Durumu**, (çev: Sungur Savuran), Metis Yayınları, İstanbul, 1997.
- HATAB, Lawrence J., **A Nietzschean Defence of Democracy**, Open Court Publishing Company, Chicago, 1995.
- HAVAS, Randal E., **“Who is Heidegger’s Nietzsche? (On The Very Idea of The Present Age)”**, **Heidegger: A Critical Reader**, (ed. Hubert Dreyfus and Harrison Hall), Basel Blackwell Ltd. , Cambridge, 1995.
- HEIDEGGER, **“Nietzsche’nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi”**, (çev. Oruç Aruoba), Cogito, sayı: 25, İstanbul, 2001
- HEIDEGGER, **“The Word of Nietzsche: God is Dead”**, **The Question Concerning Technology and Other Essays**, (translated by William Lovitt), New York, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, **“Letter On Humanism”**, **Pathmarks**, (çev: Frank A. Cappuzi), Cambridge University Press, 1999.
- HEIDEGGER, Martin, **Metafizik Nedir?**, (çev. Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1991.
- HEIDEGGER, Martin, **Nedir Bu Felsefe?**, (çev: Dürrin Tunç), Logos Yayıncılık, İstanbul, 1990.
- HEIDEGGER, Nietzsche I, **“The Will to Power as Art”**, (Translated by Dawid Farrell Krell), Harper and Row Publishers Inc, San Francisco 1991.
- HELLER, Eric, **The Importance of Nietzsche**, The University of Chicago Press, Chicago and London 1988.
- HOLLINGER, Robert, **Postmodernism And The Social Science**, Sage publication, Inc., London, 1994.
- JAMESON, **Postmodernizm**, (çev: Nuri Plümer), Y.K.Y. İstanbul, 1994.
- JANSEN, Nerina, **Nietzsche’s Critique Of Modernity: Some Implications For The Study Of Communication**
(<http://www.unisa.ac.za/dept/press/comca/211/jansen.html> 11 Temmuz 2002 Perşembe)
- JEANNIARE, Abel, **Modernite Versus Postmodernite**, (Derleyen: Mehmet Küçük), “Modernlik Nedir”, (çev: Nilgün Tural-Küçük), Vadi Y., Ankara, 1994.
- JONES, W. T., **A History of Western Philosophy IV (Kant and the Nineteenth Century)**, Harcourt Brace Jovanovich, Inc. , New York 1975.
- KANT, **An Answer to the Question: What Is Enlightenment ?**, (Trans: H. B. Nisbet), **From Modernism to Postmodernism: An Anthology**, (Ed: Lawrence E. Cahoon), Blackwell Publishers.
- KAUFFMANN, Walter, **İnsanı Anlamak II**, (çev. Aziz Yardımlı), İdea y. , İstanbul, 1997.
- KEAT, Russel – URRY, John, **Bilim Olarak sosyal Teori**, (çev: Nilgün Çelebi), İmge Kitabevi, Ankara, 1994.

- PEARSON, Keith Ansell **Nietzsche Contra Rousseau**, "A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought", Cambridge University Press, New York, 1995.
- KOYRE, Alexandre, **Yeniçağ Biliminin Doğuşu**, (çev: K. Dinçer), Gündoğan y., Ankara, 1994.
- KREIS, Steven, **Renaissance Humanism**,
(<http://www.historyguide.org/intellect/humanism.html> 11.07.2002)
- KUÇURADİ, Ioanna, **Nietzsche ve İnsan**, Türkiye Felsefe Kurumu, Ank. 1997.
- KUMAR, Krishan, **Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**, Çev: Mehmet Küçük, Dost y., Ankara, 1999.
- KÜÇÜK, Mehmet, **Modernite Versus Postmodernite**, Vadi Y., Ankara, 1994.
- LEVINE, Peter, **Nietzsche and the Modern Crisis of the Humanities**, State University Of New York Press.
- LOCKE, John, **İnsanın anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme**, (çev: Meral Delikara Topçu), Öteki Yaynevi, Ankara, 1999, Cilt. I.
- LYOTARD, "Postmodern Nedir? Sorusuna Cevap", (çev: Dumrul Sabuncuoğlu), **Postmodernizm**, (Hazırlayan: Necmi Zakâ), Kıyı Y., İstanbul 1994.
- LYOTARD, J.F., **Postmodern Durum**, (çev: Ahmet Çiğdem), Vadi Yayınları, Ankara, 1997.
- MACINTYRE, Alasdair, **Erdem Peşinde**, (çev. Muttalip Özcan), Ayrıntı y. , İstanbul, 2001.
- MACINTYRE, Alasdair, **Etiğin Kısa Tarihi**, (çev. Hakkı Ünler, Solmaz Zelyüt Hünler), Paradigma y. , İstanbul, 2001.
- MAGEE, Bryan, **Büyük Filozoflar**, Paradigma y. , İstanbul 2000.
- MARCUSE, Herbert, **Eros ve Uygurluk**, (çev. Aziz Yardımlı), İdea y. , İstanbul, 1995.
- MARTIN, Glen T., **From Nietzsche to Wittgenstein**, "The Problem of Truth and Nihilism in The Modern World", Peter Lang Publishing Inc. , New York, 1989.
- McCALLUM, Dennis H., **Optimistic Secular Humanism**,
(<http://www.xenos.org/essays/humnsn.htm> 11 Temmuz 2002 Perşembe)
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, **Felsefeye Giriş**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992.
- MILLER, David, **Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi**, (çev. Bülent Peker, Nevzat Kıracı), Ümit y. , Ankara, 1995, cilt II.
- NIETZSCHE, **Aforizmalar**, (çev: Sedat Umran), Birey yayıncılık, İstanbul, 2000.
- NIETZSCHE, **Ahlakın Soykütüğü**, (çev. Ahmet İnam), Gündoğan y. , Ankara, 1998.
- NIETZSCHE, **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, (çev: A. Turan Oflazoğlu), Asa Kitabevi, Bursa, 1999.
- NIETZSCHE, **Deccal** (Hüseyin Kahraman), Yönelim, Ankara, 1992.
- NIETZSCHE, **Ecce Homo**, (çev: Can Alkor), Say y. İstanbul 1997.
- NIETZSCHE, **Ecco Homo**, (çev: Emel Tan), Seren Yayıncılık, Ankara, 1993.
- NIETZSCHE, Friedrich, **Putların Alacakaranlığı**, (çev. Hüseyin Kaytan), Akyüz Y., İstanbul, 1991.

- NIETZSCHE, **Human All too Human**, (Translated by: Martin Feber, Stephen Lehmann), University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1985.
- NIETZSCHE, **İyinin ve Kötünün Ötesinde** , (çev: Ahmet İnam), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1997.
- NIETZSCHE, **Tan Kızılığı**, (çev: Hüseyin Salihoğlu-Ümit Özdağ), İmge Kitabevi, Ankara, 1997.
- NIETZSCHE, **Tarih Üzerine**, (çev. Nejat Bozkurt), Say y., Mart 2000.
- NIETZSCHE, **The Gay Science**, (translated by Walter Kaufmann), Random House Inc. , New York, 1974.
- NIETZSCHE, **Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe**, (çev. Nusret Hızır), Kabcacı, İstanbul, 1992.
- NIETZSCHE, **The Will to Power**, (translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale), Random House, New York, 1967.
- Nicolaas de Bracton of Leicester, **Humanism: An Introduction**, (<http://www.byu.edu/ipt/projects/middleages/LifeTimes/Humanism.html> 11 Temmuz 2002 Perşembe)
- OWEN, David, **Maturity And Modernity**, Routledge, London and New York, 1994.
- OWEN, David, **Nietzsche, Politics and Modernity**, Sage Publication, London, 1995.
- ÖZLEM, Doğan, “Tarihsellik ve İnsan”, **Felsefe Tartışmaları**, Panorama, İstanbul, 1999.
- ÖZLEM, Doğan, **Felsefe Yazıları**, Anahtar Kitaplar, İstanbul, 1993.
- ÖZLEM, Doğan, **Tarih Felsefesi**, Anahtar Kitapları, İstanbul. 1996, s: 19-20.
- PATTON, Poul, “**Politics and The Concept of Power in Hobbes and Nietzsche**”, **Nietzsche, Feminism and Political Theory**, (ed. Poul Patton), Routledge, London, 1993.
- PEARSON, Keith Ansell, **Kusursuz Nihilist**, (çev. Cem Soydemir), Ayrıntı, İstanbul, 1998.
- PIPPIN, Robert B., **Modernism as a Philosophical Problem**, Blackwell Publishers Inc, Cambridge, 1995.
- POLE, Ross, **Ahlak ve Modernlik**, (çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı y. , İstanbul, 1993.
- ROBINSON, Dave, **Nietzsche Ve Postmodernizm**, (çev: Kaan H. Ökten), Everest, İstanbul, 2001.
- RORTY, Richard, **Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma**, (çevirenler: Mehmet Küçük, Alev Türker), Ayrıntı y. , İstanbul, 1995.
- ROSENAU, Pauline Marie, **Post- Modernizm ve Toplum bilimleri**, (çev: Tuncay Bırkan), Bilim ve Sanat Yayınları/Ark, Ankara, 1998.
- SARUP, Madan, **Identity Culture and The Postmodern World**, (ed: Tasneem Raja), Edinburg University Press, Edinburg, 1996.
- SARUP, Madan, **Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm**, (çev: A.Baki Güçlü), Ark Yayınevi, Ankara, 1995.

- SCRİFT; Alan D., Perspektiviz ve Yorumcu Plüralizm, (çev. Hüsamettin Arslan), **İnsan Bilimlerine Prolegomena, Paradigma**, İstanbul, 2002.
- SEDWICK, Peter R., **Nietzsche: A Critical Reader**, Blackwell, Oxford, 1995.
- SIM, Stuart, **The Routledge Critical Dictionary of Postmodern Thought**, Routledge, New York, 1999.
- SMITH, G.B, **Nietzsche Heidegger And Transition To Postmodernism**, The university Of Chicago Press, Chicago And London, 1996.
- STAUTH, G.- TURNER, B. S., **Nietzsche'nin Dansı**, (çev. Mehmet Küçük), Ark y., Ankara, 1995.
- STRAUSS, Leo, **What is Political Philosophy**, University of Notre Dame Press, Indiana, 1998.
- SUNAR, İlkay, **Düşün ve Toplum**, Birey ve Toplum y., Ankara, 1998.
- SURBER, Jere Paul, **Culture and Critique** "An Introduction to the Critical Discourses of Cultural Studies", Westview Press, United States of America, 1998.
- SUSAN, Hekman, **Bilgi sosyolojisi ve Hermeneutik**, (çev: Hüsamettin Arslan-Bekir balkız), Paradigma, İstanbul, 1999.
- TANNER, Michael, **Nietzsche**, Oxford University Press, London, 1995.
- THICLE, Leslie Paul, **Friedrich Nietzsche And The Politics of The Soul**, Princeton University Press, Princeton and New Jersey, 1990.
- TOURAINÉ, Alain, **Modernliğin Eleştirisi**, (çev. Hülya Tufan), Yapı Kredi y., İstanbul, 1995.
- UYGUR, Nermi, **Güneşle**, Yenilik Basımevi, İstanbul, 1996.
- ÜŞÜR, Serpil Sancar, **İdeolojinin Serüveni**, İmge Kitabevi, Ankara, 1997.
- VATTIMO, Gianni, **Modernliğin Sonu**, (çev: Şehabettin Yakın), İz Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- VATTIMO, Gianni, **The Transparent Society**, (Translated by: David Webb), Polity Press, Cambridge, 1992.
- WARREN, Mark, **Nietzsche And Political Thought**, The MIT Press, Cambridge And London, 1991.
- WEBER, Alfred, **Felsefe Tarihi**, (çev: H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991.
- WEST, David, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, (çev. Ahmet Cevizci), Paradigma y., İstanbul, 1998.
- WHITE; Hayden, "The Value of Narrativity in The Representetion of Reality", Knowledge and Postmodernişsm in Historical Perspective.
- WISSER, Richard, **Üstün İnsan Görünürde mi?**, "Felsefe Arkivi", sayı:27, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1970.
- YAVUZ, Hilmi, "Nietzsche ve Bengi Dönüş", **Cogito**, Sayı: 25, İstanbul 2001.