

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ
NIETZSCHE’DE SİYASET DÜŞÜNCESİ

MUAZZEZ GÜLSÜM KARACA

2501170814

TEZ DANIŞMANI
DOÇ.DR. MURAT ÖNDERMAN

İSTANBUL – 2020

ÖZ

NIETZSCHE’DE SİYASET DÜŞÜNCESİ

MUAZZEZ GÜLSÜM KARACA

Nietzsche’de siyaset düşüncesi tezi Nietzsche’nin hem genel felsefesi hem de siyasal düşünceleri arasından onun siyaset düşüncesinin açığa çıkarılmasına ilişkin bir çalışmadır. Bu tez çalışmasında Zerdüşt’ün “pazar yeri”ne inmesi, “*deneme*” kavramı ve deha-siyaset gerilimi yoluyla Nietzsche’nin siyaset düşüncesine dair yeni yaklaşımlar ortaya koyulmuştur. Yöntem olarak kavramların ve içeriğin ne anlama geldiğinden değil, ne anlama gelmediğinden yola çıkılmıştır. Böylece Nietzsche’de siyaset düşüncesi, siyaset felsefesinin geleneksel formlarına ve yapılarına odaklanmaksızın siyaseten anlam çoğulluğunu oluşturan bir yaklaşımla ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Siyaset, Pazar Yeri, Deneme, Deha, Gerilim, Siyaset Felsefesi, Çoğulluk

ABSTRACT

THE THOUGHT OF POLITICS IN NIETZSCHE

MUAZZEZ GÜLSÜM KARACA

The thought of politics in Nietzsche thesis is a study that pertains to reveal his thought of politics from both his general philosophy and political thoughts. In this thesis, new approaches to the thought of politics in Nietzsche were put forward through Zarathustra going down to “the market place”, the concept of “*attempt*” and tension between over-man and politics. The method is not based on what the concepts and content mean. It is based on what they do not mean. Thus, the thought of politics in Nietzsche has been handled with an approach that constitutes a plurality of meaning politically, without focusing on the traditional forms and structures of political philosophy.

Keywords: Politics, Market Place, Attempt, Over-man, Tension, Political Philosophy, Pluralism

ÖNSÖZ

Bu tezde açığa çıkarılmak istenen, Nietzsche'nin kamusal ve siyasalla olan ilişkisinden, modern siyasete karşı düşüncelerinden ve genel felsefesinden yola çıkarak oluşturulan Nietzsche'de siyaset düşüncesidir. Nietzsche'de siyaset düşüncesinin ortaya konmaya çalışılması, siyaset felsefesinin geleneksel form, yapı ve sorularına karşı yeni yaklaşımların benimsenmesi ve yeni soruların sorulması bakımından önemlidir. İlk olarak, Zerdüşt'ün kamusal ile siyasalı tecrübe ettiği ortam olması itibariyle pazar yerinin siyaset düşüncesi için bir başlangıç yeri olması üzerinde durulmuştur. İkinci olarak, *deneme* kavramının insan toplulukları için ve sözleşmecî geleneğe karşı alternatif olarak kullanılmasından hareket edilerek *şimdinin* siyaseti ve *gidişat* siyaseti olarak iki tür siyaset düşüncesi ileri sürülmüştür. Üçüncü olarak, deha-siyaset geriliminden yola çıkılmıştır. Dehanın modern siyaset sebebiyle birikmişliği ele alınmıştır. Bir taraftan dehanın hem kültürel hem siyasal bir figür olarak ortaya çıkabileceği sorgulanmış, bir taraftan da siyaset felsefesi açısından yeni bir soru üzerinde durulmuş ve Nietzsche'de siyaset düşüncesine dair yeni bir düşünce tarzı geliştirilmeye çalışılmıştır.

Bu tezin ileri sürülmesinde karşılaşılan güçlükler Nietzsche felsefesinin çelişkili yanlarından kaynaklanmıştır. Bu durum onun hem anlaşılmasını hem de hakkında yeni bir yorumun yapılabilmesini zorlaştırmıştır. Fakat Nietzsche felsefesinde çelişkilerden yola çıkmaktansa, felsefesi boyunca çelişkiler ve ikilikler arasındaki gerilime odaklanmak, bu gerilimin neleri açığa çıkarabileceği üzerine düşünmek ve belirli bir yöne yaslanmadan gerilimin kendisi üzerinden çıkarımlarda bulunmak bu tezin ayırt edici özelliğidir.

Bu tez çalışması boyunca sorduğu sorularla, önerileriyle bana özveriyle yardımcı olan ve düşünme yolları açan danışman hocam Doç. Dr. Murat ÖNDERMAN'a teşekkürlerimi sunarım. Çalışmalarımı gerçekleştirirken bana her türlü desteği veren annem Birsen KARACA'ya, babam Cemal KARACA'ya ve abim İnan Yusuf KARACA'ya teşekkür ederim.

İstanbul, 2020

Muazzez Gülsüm KARACA

ÖZ.....	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

NIETZSCHE’NİN GENEL FELSEFESİ

1.1. Kavramlar ve Yöntemler Açısından.....	5
1.1.1. Ahlak.....	5
1.1.2. Metafizik.....	9
1.1.3. Nihilizm.....	11
1.1.4. Anti-Diyalektik.....	13
1.1.5. Güç İstenci.....	16
1.1.6. Üstinsan.....	18
1.1.7. Tarihyazımı.....	21
1.2. Batı Felsefesine Yönelik Eleştirileri Açısından.....	24
1.2.1. Platon Eleştirisi.....	24
1.2.2. Kant Eleştirisi.....	26
1.2.3. Hegel Eleştirisi.....	31
1.2.4. Schopenhauer Eleştirisi.....	34

İKİNCİ BÖLÜM

NIETZSCHE’DE SİYASET DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE KAVRAMSAL BAĞINTI VE TEMEL TARTIŞMALAR

2.1. Kavramsal Bağıntı.....	38
2.2. Birey ve Toplum.....	39
2.2.1. Dekadansa Karşı Mükemmel Birey.....	39

2.2.2. İstencin Kurtarıldığı Bir Toplum Olarak Aristokratik Toplum ve “Aristokratik Radikalizm”.....	44
2.2.3. Birey-Toplum İkileminde Siyaseti Oluşturan Zeminler.....	46
2.3. Modern Siyaset Eleştirisi.....	50
2.3.1. Modern Devlet ve Devlet.....	50
2.3.2. “Politik Nihilizm”ın Tezahürü Olarak Demokrasi ve Eşitleme Ahlakı.....	53
2.3.3. Eşitlemenin, Hıncın ve Hakikatin Pratikleri Olarak İdeolojiler: Liberalizm, Sosyalizm, Anarşizm, Milliyetçilik	56
2.4. Eşitlerin Adaleti ve Totaliterlik Eleştirisi.....	64
2.5. Büyük Siyaset.....	68
2.6. Siyasal Gerçekçilik Zemininde Nietzsche, Hobbes ve Machiavelli’de Ortaklıklar.....	72
2.7. “Siyasal”ın İçeriğine İlişkin Olarak Nietzsche ve Schmitt’te Benzerlikler.....	76
2.8. Nietzsche ve Arendt’te Benzer Bir İçerik Olarak Eylem.....	78
2.9. Nietzsche, Weber ve Tocqueville’in Siyasal Düşüncelerinde Benzerlikler.....	81
2.10. Agonistik Demokratların Farklılığı Radikalleştiren Nietzsche’si.....	85

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NIETZSCHE’DE SİYASET DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE BEŞ YAKLAŞIM

3.1. Siyasal Düşünce İçin Bir Başlangıç Yeri Olarak “Pazar Yeri”.....	90
3.2. “Deneme” Kavramı Üzerinden Yaklaşımlar.....	95
3.2.1. Şimdinin Siyaseti.....	95
3.2.2. Gidişat Siyaseti.....	101

3.3. Deha-Siyaset Gerilimi Üzerine Yaklaşımlar.....	105
3.3.1. Yüksek Kültürün Taşıyıcısı Olarak Dehanın Siyaset Sebebiyle Birikmişliği.....	105
3.3.2. Deha-Siyaset Geriliminde Yeni Bir Sorunun İmkanı ve Yeni Bir Çerçeve.....	110
SONUÇ.....	119
KAYNAKÇA.....	123



GİRİŞ

“Nietzsche’de siyaset düşüncesi” tezi bir taraftan Nietzsche’nin genel felsefesi bir taraftan da siyasal düşüncenin ve siyaset felsefesinin verili formlarından farklı olarak veya onlara yer yer bağlı kalmaksızın siyaset ve siyasala dair tartışmalar ve yorumlar yapma ve bunlardan yola çıkarak birtakım iddiaları ortaya koyma niyetindedir. Nietzsche felsefesinin zenginliği ve çelişkileri bu çalışmayı hem genişleten hem de zorlaştıran durumlardır. Zenginlik Nietzsche’nin siyaset düşüncesini anlamada herhangi bir yana yaslanmadan ve sabite oluşturmaktan hareket etmeye olanak verirken, çelişkiler ise siyaset düşüncesinin birtakım ikiliklerini ve bu ikilikler üzerinden yaşanan gerilimi açığa çıkarır.

Nietzsche felsefesinin zenginliği onun çok çeşitli yorumlara açık oluşuyla alakalıdır. Bir taraftan aristokratik ve katı yorumları yapılabilirken, diğer bir taraftan rölativist düşüncelerinden ötürü çoğulcu yorumları yapılabilir. Benzer şekilde Nietzsche’nin genel felsefesi veya siyaset düşüncesi bir taraftan salt kültürel içeriğe yaklaştırılırken, bir taraftan da siyasal bir içeriğe yaklaştırılabilir. Aynı zamanda birey-toplum gibi ikilikler üzerinden de Nietzsche felsefesinin bireye veya topluma yaklaştırıldığı iki yönlü okumalar yapmak mümkündür. Bunların yanında, Nietzsche’nin yüksek kültür sahiplerinin bir özelliği olarak ortaya koyduğu “çifte bir beyin[e]” sahip olmaklık sayesinde soylunun “biri bilimi, biri de bilim-olmayı duyumsa[yan]” birey oluşu da yine Nietzsche felsefesini ve siyaset düşüncesini anlamada ele alınması gereken bir çiftelik, bir ikilik durumunu ortaya çıkarır (Nietzsche, 2019a: 181). Tüm bu ikiliklerin Nietzsche’yi anlamayı hem çoğullaştırdığı hem de zorlaştırdığı açığa çıkar. Böyle bir durumda bu ikili düşünme durumunun kendisi üzerinde düşünmek, yani ikiliklerin bir yanına yaslanarak düşünmek ve yorum yapmak değil, ikiliklerin Nietzsche’yi anlamada yarattığı gerilimin ne anlama geldiğini anlamaya çalışmak bu tezde ön plana alınan yöntemdir.

Çifte beyinli veya ikili düşünme yapısına sahip olmaklıktan yola çıkarak bu ikilikler üzerinde yaşanan gerilim üzerinde durmak Nietzsche’yi Nietzsche gibi anlamaya çalışmak için elzemdir. Çünkü Nietzsche’nin çok çeşitli yorumlarının

yapılabilmesinin bir sebebi de onun felsefesini çalışanların kendi düşüncelerini Nietzsche'ye yakıştırmasıdır (Jaspers, 2013). Oysa yapılması gerekenin yaşanan gerilim üzerinde düşünerek bu gerilimden Nietzsche'nin siyaset düşüncesine dair neyin ortaya çıkacağını açığa çıkarmak olduğu söylenebilir. Çünkü gerilimi yadsıyarak bu gerilimi oluşturan yanlardan birine yatkın bir şekilde sabite oluşturmaya elverişli okumalar yapmanın pek de Nietzscheci bir yaklaşım olmadığı rahatlıkla ifade edilebilir. Dolayısıyla, Nietzsche'de siyaset düşüncesini anlamaya çalışmak sabiteler oluşturmaktan, belli formlar içerisinde kalmaya zorunlu hissetmeden, ortaya çıkarılan kavramlar ve içerikler arasında hiyerarşik bir yaklaşım içerisine girmeden birtakım yorumlar yapabilmekten geçer.

Tezin ilk bölümünde Nietzsche'nin genel felsefesi iki açıdan ele alınmıştır. İlk olarak, kavramlar ve yöntemler açısından ahlak, metafizik, nihilizm, anti-diyalektik, güç istenci, üstinsan, tarihyazımı, başlıkları altında genel felsefe ortaya konmaya çalışılmıştır. Ahlakı ve metafiziği referans almayan rölativist felsefesiyle Nietzsche'nin, Batı felsefesi ve modern siyasetle birlikte oluşan nihilizme ve nihilist ahlaka dair eleştirileriyle devam ettirilmiştir. Her şeyin özü olarak ortaya koyduğu güç istenci ve gücün daha çok gücü tekrar tekrar istediği ortaya konmuş, Zerdüşt'ün kimliğinde ortaya çıkan aristokrat, güçlü ve mükemmel birey olarak dehanın üstinsan olmaklığıyla ilerletilmiştir. Tarihyazımı ve tarih felsefesinin Nietzsche için ne anlama geldiği üzerinde durulmuş ve en son Nietzsche'nin diyalektik düşünmeye karşı getirdiği eleştirilerle birlikte anti-diyalektik bir yaklaşımı benimsediği açığa çıkarılmıştır. İkinci olarak, Batı felsefesine yönelik eleştirileri açısından Platon, Kant, Hegel ve Schopenhauer'a getirdiği eleştiriler ele alınmıştır. Nietzsche'nin dört filozofa da metafizik bakımından eleştiri getirmesiyle birlikte ve aynı zamanda evrensellik, evrensel ahlak, pozitivizm, diyalektik, sistem düşünceleri ve kötümserlik bakımından da getirdiği eleştirilerle birlikte bu filozofların Hristiyan ahlakından, yani sürü ahlakından beslenen bir dekadansı karşıladığı anlatılmaya çalışılmıştır.

Tezin ikinci bölümünde, Nietzsche'de siyaset düşüncesini anlamak için öncelikle bir kavramsal bağıntı açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Çünkü Nietzsche için bazı kavramların birbiri yerine kullanılabildiği bağlantılı durumlar vardır. Kavramsal bağıntı bu durumları karşılayan bir ifadedir. Diğer taraftan Nietzsche'nin siyaset

düşüncesi üzerine yapılan tartışmalar ele alınmıştır. Tartışmalar, Nietzsche felsefesinin hem birey-toplum gibi ikilikleri ve gerilimleri üzerinde duran hem aristokrasiyle birlikte okunmasını ele alan hem de agonistik demokratların radikal çoğulculuğuna kadar giden bir çerçevede ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu çerçeve içerisinde sırayla Nietzsche'nin modern siyasetin eşitlikçiliğinden ve hıncından yola çıkarak ele aldığı nihilist ahlak ve siyaset eleştirisi tartışılmıştır. Sonrasında Nietzsche'nin hem kültürel hem de siyasal bir zeminde okunabilecek olan büyük siyaseti üzerine yapılan tartışmalar açığa çıkarılmıştır. Nietzsche'nin güç istenci ve tarihsel okuma yapma yönteminden yola çıkarak ortaya konan siyasal gerçekçiliği üzerine tartışmalar ele alınmıştır. Siyasalın içeriğine ilişkin olarak Schmitt felsefesiyle olan ortaklıklarla devam edilmiştir. Arendt'le benzer bir içerikte eylem kavramının Nietzsche'nin siyaset düşüncesinde neyi karşıladığı üzerine durulmuştur. Sonrasında da Nietzsche'nin bir taraftan Weber'in bürokratizasyon ve karizmatik lider düşüncesiyle bir taraftan da Tocqueville'in çoğunluğun tiranlığı düşüncesiyle yan yana gelen ve benzer içerikli düşünceleri tartışılmıştır.

Üçüncü ve son bölümde ise, Nietzsche'de siyaset düşüncesi üzerine yeni yaklaşımlar ortaya konmaya çalışılmıştır. İlk olarak, üstinsanın/dehanın/Zerdüşt'ün etrafında oluşturulan felsefenin kurgusunda “pazar yeri”nin kamusal olan ilişkisi düşünülerek kamusal ve siyasalın nasıl bir araya geldiği ve bunların siyaset düşüncesi bakımından ne anlama geldiği üzerinde durulmuştur. İkinci olarak, Nietzsche'de siyaset düşüncesinin *deneme* kavramını ele alarak *denemenin* bir taraftan insan topluluklarıyla, yani toplumla ilişkili olması bakımından bir taraftan da sözleşmecî geleneğin karşısında konumlandırılması bakımından oluşan siyasal içeriğinden yola çıkılmıştır. Bu içerik Nietzsche'de siyaset düşüncesine dair iki tür yeni yaklaşımın ortaya konabileceğini göstermiştir. Biri, Nietzsche felsefesinde geçmiş ve geleceğe odaklanmayan, “unutma”dan ve bedenden yola çıkarak içinde bulunulan zamandan başka oluşturulan bir *şimdi* düşüncesinde karşılığını bulan “*şimdinin* siyaseti”dir. Diğeri ise yine *deneme* kavramının siyasal içeriğinden yola çıkarak oluş felsefesinin siyasal düşünceye uyarlanması olarak “*gidişat* siyaseti”dir. Üçüncü olarak, deha-siyaset ilişkisi ve bunun gerilimi üzerinden iki tür yaklaşım ortaya konmuştur. Birincisi, dehayı kültürel içerikle ele alarak onun modern siyasetin

nihilist ahlakını tecrübe eden ve dolayısıyla biriken bir deha olarak ortaya çıkışına dayanır. İkincisi ise, deha-siyaset ilişkisinden ortaya çıkan gerilimin Nietzsche’de siyaset düşüncesini anlamada hem deha üzerinden hem de yeni bir çerçeve üzerinden bir taraftan kültürel bir taraftan da siyasal içerikle okunabilmesinin ve siyaset felsefesi için yeni bir sorunun imkanının ortaya konulmasıdır.



BİRİNCİ BÖLÜM

NIETZSCHE’NİN GENEL FELSEFESİ

1.1. Kavramlar ve Yöntemler Açısından

1.1.1. Ahlak

Ahlak, Nietzsche felsefesinde neredeyse tüm ilişkilerde açığa çıkabilecek, bir yandan da o ilişkileri açıklayabilecek bir kavram olarak kullanılmıştır. Söz konusu kullanımları Nietzsche soykütük¹ yöntemiyle açığa çıkarmıştır. Bu yöntemle temelde, “Hristiyan ahlakı” ve “sürü/köle ahlakı” üzerine tespitler yapıp eleştirilerde bulunmuştur (Nietzsche, 2011). Ahlakı özellikle hakikat, ideal, evrensel, çilecilik, hınç, demokrasi, aristokrasi gibi kavramlarla ilişkiye sokarak anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır.

Nietzsche ahlak anlayışını “ahlakın dışında” olarak ifade eder (Nietzsche, 2019b: 41). Bu dışındalık, “ahlakın aşılması, hatta belirli bir anlamda ahlakın kendi kendini aşması” ile mümkündür (Nietzsche, 2019b: 41). Nietzsche ahlakın zeminini sorgular. Bir zemin sorgulayıcısı olarak da kendinden önceki düşünürlerin veya filozofların neyin iyi, neyin kötü olduğuna dair değerler ortaya koyuşunu irdeler. Yapmak istediği şeyi, “tüm değerlerin bir yeniden değerlendirilişi” olarak adlandırır (Nietzsche, 2019c: 1). Ona göre, bir şeye iyi veya kötü demek, o şeyi “dikte etmek” anlamına gelir (Nietzsche, 2019b: 12). Dikte ise, bireylerin veya halkların kendilerinden hareketle oluşturamadıkları bir yaşamın, bir “kendiliksizleşme” pratiğinin ifadesi olarak belirir (Nietzsche, 2017a: 81).

Kendilikten değil, dışarıdan gelen bir şeyin karşılığı olarak Kant’ın ahlak öğretisi, Nietzsche’nin eleştirdiği ahlak türlerindendir. “Ahlakçı Kant”, “...malısın’lı yüce talebi” ile evrensel bir ahlak düşüncesi ortaya koyar (Nietzsche, 2017a: 24). Bu hakikatin anlamını Nietzsche temelde üç şekilde ifade eder: “derin bir kişisel-özel seçim olmaksızın, haz olmaksızın, “ödev”in otomatı olarak çalışmak”,

¹ Friedrich Nietzsche, **Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik**, ed, Ali Nalbant, çev., Zeynep Alangoya, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2011.

“rahipten kalan miras” ve “‘*décadence*’ın² *reçetesi*” (Nietzsche, 2017a: 23-24). Evrensel hakikati rahip ve dekadans kavramlarıyla ilişkiye sokar. Ahlak eleştirisini Hristiyan ahlakının özelliklerine sahip olup olmamakla yan yana getirir.

Nietzsche’nin Hristiyan ahlakından kastının ne olduğunu birçok yapıtında görmek mümkündür. Çünkü o gerek Hristiyanlığı gerekse modern kurum ve anlayışları bu ahlaka dayandırarak açıklamaya çalışır. Ahlakın Soykütüğü’nde Hristiyanlığın temellerini eşelerken onun “‘tin’den değil”, “hıncın ruhundan” doğduğunu iddia eder (Nietzsche, 2018a: 97). “Ressentiment(hınc) ahlakı” Nietzsche’de soylu ahlaka karşı bir hareket ve “Yahudi-Hristiyan ahlakı”³ olarak ifade edilir (Nietzsche, 2017a: 37). Hınc düşüncesinin sürekli bir *hayırı* ön plana alması Nietzsche’ye göre, İsa’nın çarmıha gerilişini onun havarilerinin bağışlamak istememesi sonucu oluşan intikamdan kaynaklanır ve bu intikam duygusu rahip Paulus eşliğinde “kitleleri tiranize etme” ve “sürüler oluşturma” sebebi olarak karşımıza çıkar (Nietzsche, 2017a: 58-61). Böylece sürü/köle ahlakının temelleri intikamla atılmış olur.

“Köle ahlakı oluşmak için ilkin hep bir karşı ve dış dünyayı gereksinir...eylemi temelinde bir tepkidir”, asil (soylu/aristokrat) ahlak ise “kendiliğinden eyleme geçer ve gelişir; karşıtını sırf kendini daha minnetle, daha coşkulu bir sevinçle evetlemek için arar” (Nietzsche, 2011: 29-30). Bu noktadan yola çıkıldığında, sürü ahlakında tepkisel ve olumsuz bir içerik söz konusuysa soylu/asil ahlakta coşkulu ve olumlu bir içerik söz konusudur. Aynı zamanda Nietzsche asil ahlaka sahip bireyden bahsederken bazı özellikler öne sürer. Bunlar temelde, “düşmanlarını, talihsizliklerini, kabahatlerini uzun süreli ciddiye alamama”, “esnek”, “yeniden kurucu” ve “sağaltıcı” olma, “unutma”, “gözü peklik”, “hınçlanma[ma]” gibi özelliklerdir (Nietzsche, 2011: 32-34). Buna karşılık köle/sürü insanı da unutmayan, hınçlanan, katı, yıkıcı ve zayıf oluşuyla ön plana çıkar. Bunun yanında Nietzsche, unutmama özelliğini acı kavramıyla birlikte ele alır; “bellek geliştirmenin en etkin yolunun ‘acı’ olduğunu” söylediğinde hınc ahlakının unutmayı/belleğini

² Fransızca’da çöküş, çökme anlamlarına gelir.

³ “Yahudi-Hristiyan” ifadesiyle Nietzsche, Hristiyanlığın Yahudi içgüdüsünün bir tür devamı veya sonucu olduğuna ilişkin düşüncelerine atıf yapar.

çilecilğe bağlar (Nietzsche, 2011: 55). Yani, sürü ahlakı çilecilikle, çilecilik de sürü ahlakıyla açıklanabilecek bir duruma gelir.

“Çileci ideal, yaşamın en derin, en sağlam kalmış içgüdülerinin yeni araçlar ve buluşlar yoluyla durmaksızın mücadele ettiği kısmi bir fizyolojik tutukluğa ve bitkinliğe işaret eder” (Nietzsche, 2011: 124). Söz konusu tutukluk ve bitkinlikle beraber “direnme yeteneğinin eksikliği burada ahlak olmuştur...; barış içindeki, yumuşaklık içindeki, düşman olamama içindeki mutluluk” oluşturulur bu idealde (Nietzsche, 2017a: 45). Üç sloganı vardır: “yoksulluk, alçakgönüllülük, iffet” (Nietzsche, 2011, s. 110). Nietzsche’ye göre bu üç durumu ortaya çıkaran şey güç istencidir ama “tiksintiden sıyrılamayan”, “fizyolojik gelişime karşı”, “kendine eziyet etmekten”, “benliksizleşmeden”, “kendini kırbaçlamaktan” zevk alan bir “güç istenci hıncı” bu (Nietzsche, 2011: 121-122). Eziyet ve acı vurgusunun ön plana çıktığı çileci ahlak, Hristiyan ahlakıdır; sürü ahlakıdır; “yaşam düşmanı” olarak belirir (Nietzsche, 2011: 121). Bu bağlamda düşünüldüğünde, soylu ahlak-sürü ahlakı ayrımı aynı zamanda soylu ahlak-Hristiyan ahlakı veya soylu ahlak-çileci ahlak olarak da ifade edilebilir.

Hristiyan ahlakı “‘dünya’yı değersizleştirmek” üzere kuruludur ve “‘öte’ aracılığıyla yaşamın öldürülebileceğini” savunan bir hakikat düşüncesini benimser (Nietzsche, 2017a: 92). Bu “öte” aynı zamanda Platon’un “öte”sidir. Onun “duyularla algılanabilirliğe karşı” olan idealarının “öte”sidir (Nietzsche, 2019b: 19). Platon, Nietzsche’de rahip içgüdüleriyle yan yana getirilir; rahibin kutsalını kurması ve koruması gibi Platon da idealarıyla kendi kutsalını yani hakikatini kurar ve korur (Nietzsche, 2017a: 84). Oysa hakikat düşüncesi, metnin başlarında da belirtildiği üzere dikte etmenin ifadesi oluşuyla Nietzsche felsefesine ters düşer. O, “hakikati tepetaklak etme” durumundan bahseder ve ona göre Platon’un yaptığını yapmak “perspektife uygun olanı bizzat yadsımak” demektir (Nietzsche, 2019b: 2). Dolayısıyla, Nietzsche’de ahlak hakikati yadsıyan perspektivist bir içeriğe sahiptir.

Nietzsche bir taraftan da, Hristiyan ahlakını “seçkin değerlerin egemenliğine karşı büyük bir ayaklanma” olarak ileri sürdü (Nietzsche, 2018a: 97). Seçkin değerler, yani aristokratik/soylu ahlakı tarif eden değerler. Bu değerlere karşı

Hristiyan “içgüdüsel olarak başkaldırandır-hep ‘eşit haklar’ için yaşar, savaşır!” (Nietzsche, 2017a: 69). Böylece, Nietzsche felsefesinde Hristiyan ve demokrasi kavramları bir araya gelir. Nietzsche’ye göre “Hristiyan içgüdülerinin demokratikçiliği” Reformasyon ve Fransız Devrimi’yle zaferler kazanmıştır (Nietzsche, 2017a: 76). Reformasyon, Luther’in yeniden kiliseyi kurmasıyla “ayaktakımvary” bir hınç hareketini ifade ederken, Fransız Devrimi de “Avrupa’da son siyasal aristokrasinin...halkın hınç içgüdülerini altında çöktü[ğü]” tarihsel bir olaydır (Nietzsche, 2011: 47-48). Aynı zamanda Fransız Devrimi “Hristiyanlığın kardeşi ve devamıdır” (Nietzsche, 2017b: 146). Bu bağlamda düşünüldüğünde, Hristiyan eşitlikçiliği soylu ahlakı ortadan kaldırmıştır. “Azınlığın ayrıcalığı” yerine “çoğunluğun ayrıcalığı[nı]” temsil eden modern demokrasi ve sürü ahlakı ön plana çıkmıştır (Nietzsche, 2011: 48).

Gerek Hristiyan ahlakı, gerek sürü ahlakı, gerekse çileci ahlak Nietzsche’ye göre birer dekadans örneğidir. Yani, bireylerin veya halkların kendilerinden yola çıkarak geliştiremedikleri hasta bir yaşayışın, çöküşün örnekleridir. Hakikati vaz eden ahlak olarak dekadandan kurtuluş ise Nietzsche’de “hakikat dışının yaşamın koşulu olduğunu kabul etme” düşüncesinden geçer (Nietzsche, 2019b: 8). Bu ifadeyle Nietzsche, yaşamı hakikat-dışılıkla birlikte ele alır. Yaşamın değeri hakikat-dışı olandan geliyorsa, başka bir deyişle “hakikat dışı hakikatten daha değerli” ise eğer, Nietzsche Strauss’un söylemesiyle “Platon’un pençelerinden kaçamaz” (Strauss, 2018: 96). Çünkü artık hakikat-dışı olanın yaşam için ideal olana dönüştüğü söylenebilir. Hegel’in “felsefe, kendisini [ahlaki açıdan] geliştirici olma arzusuna karşı korumalıdır” uyarısına da atıf yapan Strauss, Nietzsche’nin de en nihayetinde hakikatten sıyrılmakta zorluk çektiğini öne sürer (Strauss, 2018: 96-97). Nietzsche de Ecco Homo’da Zerdüş’ün bir “karşı-ideal” olduğunu ileri sürer (Nietzsche, 2018a: 98). Zerdüş’ün bir karşı-ideal oluşu Strauss’un düşünceleri bağlamında ele alınırsa eğer, Nietzsche’nin hakikati değerden düşürürken bir yandan da yerine yine bir hakikat koymaktan kaçınmadığının düşünülmesine sebep olabilir.

Sonuçta, Nietzsche’nin ahlak üzerine düşüncelerinin Hristiyan olmayan, çileci olmayan, soylu/aristokrat bir düşünüş tarzının göstergesi olduğu ifade edilebilir. Söz konusu düşünüş tarzı, Nietzsche’nin birer dekadans olarak öne sürdüğü yaşamların

hakikatlerini yadsır. Onun ahlaka dair düşünceleri hakikatlerin dışında, bireylerin ve halkların kendilerinden başka bir uyarıcıya, ödeve veya öteye dayanmaksızın ancak kendilerinden türetebildikleri bir kendilik ahlakıyla, bir perspektivist ahlakla açıklanabilir.

1.1.2. Metafizik

Nietzsche, metafiziği sona erdirmeye çalışmış bir filozoftur. O, duyuşal olana, başka bir deyişle bu dünyaya yönelik düşüncelerini “Tanrı öldü” cümlesiyle ifade eder (Nietzsche, 2017c: 16). Tanrının ölümüyle duyu dünyasının, beden ve deneyimin gücü ön plana çıkar. Nietzsche’nin bir taraftan, Batı metafiziğini Platon eleştirisiyle başlattığı diğer taraftan, Heidegger’in yorumuyla da metafiziği tekrar üretmiş olduğu söylenebilir.

Nietzsche, metafiziği bitirmeye Putların Alacakaranlığı adlı kitabında “*Hakiki Dünya’nın Sonunda Bir Masal Oluşu*” başlıklı bölümle başlar (Nietzsche, 2019c: 25). Hakiki dünya, Platon’un numen-fenomen ayrımı yaparak ortaya koyduğu öte dünya fikridir. Bu hakikat “kendiliğinden güzel, kendiliğinden iyi olan”, “değişmez bir tek varlığı”, yani “idea” olanı ifade eder (Platon, 1962: 304-305). Platon için aslanan bu ideallerdir. Duyular sadece görünüştür ve görünüş dikkate alınarak hareket edilmemelidir. Nietzsche ise metafiziğin bu içeriğini net bir şekilde eleştirir. Şöyle der: “Hakiki dünya” – artık hiçbir şeye yaramayan, daha fazla yükümleyici bile olmayan bir fikir, - yararsız, gereksizleşmiş bir fikir, dolayısıyla çürütülmüş bir fikir: ortadan kaldıralım onu!” (Nietzsche, 2019c: 26). Dolayısıyla, Nietzsche için hakiki dünya fikriyle birlikte oluşturulan tüm metafizik içerikli düşünceler çürümeyle ifade edilir. Bu çürümeler de Nietzsche felsefesine göre dekadansın tezahürleridir. Böylece, Nietzsche duyuyu, bedeni, dünyayı ön plana alır, hakikati, metafiziği ortadan kaldırmış olur.

Metafizik eleştirisini Nietzsche aynı zamanda Kant’ın metafiziği üzerinden de yapar ve şöyle der:

“Hakiki dünya, ulaşılamaz, kanıtlanamaz, vaat edilemez, ama şimdiden bir avuntu, bir yükümlülük, bir buyruk olarak düşünölmüştür.

(Aslında yine aynı güneş, ama sisin ve kuşkunun arasından ışıldıyor; fikir yüceltilmiştir, solgun, kuzeyli, Könisbergli olmuştur.)” (Nietzsche, 2019c: 25).

Kant’ın “sentetik a priori” önermelerle yani, “hem bilgimizi genişleten ve hem de tümel ve zorunlu olan” önermelerle evrensel ahlakın mümkünlüğünü ileri sürmesi, Nietzsche’nin evrensel hakikat düşüncesi eleştirilerine konu olur (Cevizci, 2019: 714). Çünkü Nietzsche felsefesinde hem deneyimle elde edilmeyenin yeri yoktur hem de evrensel bir ahlak düşüncesi etrafında şekillenen bir ahlak anlayışı yoktur. Nietzsche’de olan şey, deneyim, beden, içgüdü ve perspektivizmdir.

Heidegger ise deneyimin ve bedenin tersine, Nietzsche felsefesinin metafizik yönünü ortaya koyar. Heidegger’e göre Nietzsche felsefesi, “tersine çevrilmiş Platonculuktur” (Heidegger, 2019: 134). Bu ifadeyi anlayabilmek için içerisindeki iki ifadenin ne anlama geldiğini anlamak gerekir: Tersine çevirme ve Platonculuk. Heidegger bunu açıklamak için Putların Alacakaranlığı’ndaki yukarıda bahsedilen bölüme atıf yapar. Platonculuk, “duyuüstü olanın hakiki dünya” olduğu, “duyusal olan[ın] aşağıda görünür dünya olarak” bulunduğunu ortaya koyan bir “yukarısı ve aşağısı” ikiliğinden oluşan öğretilerdir (Heidegger, 2019: 135). Tersine çevirme de bu ikiliğin tersine çevrilmesidir. Dolayısıyla, Heidegger’e göre Nietzsche’nin Platonculuğu tersine çevirışı yukarıda olan hakiki dünyanın aşağıya, aşağıda bulunan görünür dünyanın, yani deneyimlenenin, bedenin, içgüdünün yukarıya çıkarılışıyla gerçekleşen bir tür Platonculuktur (Heidegger, 2019: 134-135). Nietzsche, “hakiki dünya ile birlikte bu görünüşteki dünyayı da ortadan kaldırdık!” dese de Nietzsche’nin bu noktada hiçliği kastetmeyeceğini düşünen Heidegger, Nietzsche felsefesi için Platonculuğun “ne boyutta uzandığı ve uzatılabileceği, Platonculuğun ne boyutta aşıldığı, ne boyutta aşılmadığı” durumların tekrar sorgulanması gerektiğini düşünür (Heidegger, 2019, s. 141; Nietzsche, 2019c: 26).

Tüm bunlardan yola çıkıldığında, Nietzsche’nin metafizik düşüncenin karşısına deneyimi, bedeni, duyuyu, içgüdüyü ve güç istencini koyduğu rahatlıkla söylenebilir. Nietzsche’nin düşünceleri bir taraftan hakiki dünyanın alaşağı edilmesi, bir taraftan duyusal dünyanın da ortadan kaldırılması, bir taraftan da Heidegger’in yorumuyla Platonculuğun tersine çevrilmesi olarak ortaya çıkar. Metafizik ona göre, deneyimle

ortaya çıkan gücün ortaya çıkmamasına veya kendi gibi ortaya çıkmamasına sebep olan bir düşünce yapısıdır.

1.1.3. Nihilizm

Nihilizm, Nietzsche'nin tüm felsefesini inşa ettiği en temel başlıklardan biridir. Nietzsche'nin irdelediği her kavramla veya başlıkla ilişkili olduğu söylenebilir. Hristiyan ahlaki ve metafizik çerçevesinde ele alınabilecek olan nihilizm, Nietzsche'de modern bilim, modern devlet ve modern siyaset bağlamında ortaya çıkmış bir aşamanın ifadesidir. Nietzsche'de dekadansın, yozlaşmanın bir ifadesi olarak kullanıldığı gibi hakikat yokluğunun ifadesi olarak da kullanılır.

Nietzsche'ye göre nihilizm, “en büyük değerlerin, kendi öz değerlerini düşürmesi” anlamına gelir (Nietzsche, 2017b: 27). “Nihilizmin kökleri [ise] tek bir yorumda yatar, o da Hristiyan ahlak yorumudur” (Nietzsche, 2017b: 25). Bu yorumdan yola çıkarak Nietzsche, tüm Avrupa tarihini ahlaki ve politik anlamda irdeler. Hristiyan ahlakının insanlığı nihilizme nasıl götürdüğünü şöyle ifade eder: “Öteki taraf diye bir yere kaçmaya çalıştıktan sonra artık hiçbir yaptırım gücü olmayan dünyanın ahlaki yorumunun sonu, nihilizme götürmektedir.” (Nietzsche, 2017b: 25). Nietzsche'ye göre öte fikriyle yapılan şey, bireyin kendisini bulmaması için kendisini başka bir düşünceyle doldurmasıdır. Bu anlamda Hristiyan ahlaki bireye kendini bulmaması için avantajlar sağlar; “mutlak bir değer kazandı[r]”, “mutlak değerler hakkında *bilgi sahibi* olduğunu” düşündürür, “kişiyi kendisini kişi olarak küçümsemekten” alıkoyar ve “*kendini koruma*” yoluyla iyi hissettirir (Nietzsche, 2017b: 28). Böylece ahlaklı olma, “pratik ve teorik *nihilizme* karşı büyük panzehir” haline gelir (Nietzsche, 2017b: 28). Bu sebeple Hristiyan ahlaki Nietzsche'ye göre bireyi modern hayatta ayakta tutandır. Aynı zamanda Hristiyan ahlaki, “hiçbir şeyin anlamı yok” düşüncesi çerçevesinde dünyadaki her şeyin sahte olduğu bir anlayışa dayanır (Nietzsche, 2017b: 25). Nietzsche ise tüm felsefesinde dünyaya ilişkin bir içeriği savunur. Şöyle der: “Benim sevdiklerim, batmak ve kurban olmak için ancak yıldızların ötesinde bir neden arayanlar değil: yeryüzü günün birinde Üstüninsana ait olsun diye kendilerini yeryüzüne kurban edenlerdir.”

(Nietzsche, 2017c: 18-19). Bu bağlamda, Nietzsche'ye göre yeryüzü fikri, hakikatin kendindeliliğine karşıt bir şekilde konumlanır.

Nietzsche için hakikati ön plana alan her türlü yorum dünyanın değerini düşürdüğünden dünyanın “’anlamsız’ görünme[sine]” sebep olur ve bu “*geçici bir aşamadır*” (Nietzsche, 2017b: 29). Oysa Nietzsche, “tüm değerlerin tekrar değerlendirilmesi” ve “*yeni değerler*” yaratmak için “nihilizmi tecrübe etmemiz gerekir” der (Nietzsche, 2017b: 22). Dolayısıyla nihilizm, yeni değerlerin ortaya çıkarılması için bir koşul olarak açığa çıkar. Bu anlamda bireyin, gücünü açığa çıkaramamasına sebep olan her türlü ahlaki ve siyasal baskının kendisine işaret eder. Hristiyan ahlakıyla ahlaklanmış anlayışlar Nietzsche felsefesinde modern bilim, modern devlet, modern ideolojiler olarak ortaya çıkar. Nietzsche'ye göre pozitivizm, sistemcilik, sürü ahlakı, sözleşmecî devlet teorileri ve ideolojiler söz konusu ahlakın ürünleridir. Fransız Devrimi de bu ahlakın şekillenmesinde rol oynar; “’toplum ruhu’, ‘Anavatan’, bireyin önemli olmadığı her şey” Avrupa nihilizminin görüntüleridir (Nietzsche, 2017b: 66). Nihilizmin aşılması ise bireyin tekrar önemli hale geleceği, yani köle ahlakından sıyrılıp soylu ahlaka sahip olacağı, bu soylulukla da Nietzsche'ye göre yeniyi üreteceği duruma işaret eder.

Bunların yanında Nietzsche nihilizmi “*aktif nihilizm*” ve “*pasif nihilizm*” olarak ikiye ayırır (Nietzsche, 2017b: 37). *Aktif* nihilizm, “tinin artan gücü” ve “şiddetli bir yok etme gücü” olarak ele alınırken, *pasif* nihilizm, “tinin gücünün azalması ve gerilemesi” ve “saldırmayan bitkin nihilizm” anlamlarına gelir (Nietzsche, 2017b: 37-38). Dolayısıyla pasif nihilizm, aktif nihilizm ise tam tersi zayıf olanı yok etmeye ve güçlenmeye ilişkindir. Bir taraftan “kitle toplumu pasif nihilizmin hüküm sürdüğü bir toplum olarak” ve Hristiyan ahlakıyla ahlaklanan her türlü zayıf kültüre ilişkin olarak bireyleri aynılaştırır ve artık birey nihilizmin üstesinden gelemeyen zayıf bir birey haline gelir (D. Küçükaltı, 2017: 129-130). Diğer taraftan da aktif nihilizm, içinde bulunulan “düzene yönelik yıkıcı eylem” olarak belirir (D. Küçükaltı, 2017: 130). Dolayısıyla nihilizmin bu iki yönü Nietzsche felsefesinde Evet ve Hayır demenin karşılıklarıdır. Bu bağlamda, Hristiyan ahlakının sebep olduğu pasif nihilizme aktif nihilizmle Hayır denmeli ve yeni değerler için Evet'in imkanı ortaya çıkarılmalıdır.

Tüm bunlardan yola çıkarak Nietzsche felsefesinde nihilizmi, bireyi kendinden alıkoyan her türlü sürecin karşılığı olarak düşünmek mümkündür. Bireyin gücünü açığa çıkaracak kültürün veya siyasalın ortaya çıkması nihilizm sürecinin yaşanmasına bağlıdır. Nihilizmin aşılması soylu bireyin yaratacağı değerlerle gerçekleşir. Nihayetinde, bu değerleri yaratmak Nietzsche'ye göre Hristiyan ahlakıyla ahlaklanmış, öte dünyalı, zayıf modern anlayışların yıkımı, yani nihilizmin ortadan kaldırılışıdır.

1.1.4. Anti-Diyalektik

Tez-antitez ikiliğine veya tez-antitez-sentez üçlüğüne dayanan diyalektik, Nietzsche'nin olumlamadığı bir düşünme yöntemidir. Diyalektik, kaynağı Yunan antikitesine ve kültürüne dayandırılrsa da, aynı zamanda Nietzsche'ye göre gerçek Yunan antikitesini ve kültürünü bozguna uğratan bir yöntemdir. Nietzsche'nin bu bozguna yönelik eleştirileri Sokrates'le başlar. Daha sonraları ise, diyalektik yöntemiyle de muhatap aldığı Hegel'le devam eder.

Nietzsche'nin iddiasına göre Sokrates, Yunanlıların kendi kendini var ettiği, kimliğini ondan aldığı, Apolloncu ve Dionysosçu dürtülerden beslenen tragedyaya sanatının trajik ruhunu/özünü bozarak yerine akılcı bir öz, akılcı bir sanat yapıtı ortaya koyar (Nietzsche, 2019e). Trajik ruhun/özün bozulmasından kasıt, Nietzsche'nin "trajik sanat", "trajik kültür", "trajik insan" gibi kavramlarla ön plana çıkardığı trajik kavramının, içerdiği Dionysosçu eğilimden uzaklaştırılmasıdır (Nietzsche, 2019e). Dionysosçu olandan kasıt da şudur: "en tuhaf ve en sert sorular karşısında yaşama evet demek; yaşamın en üst tiplerinin kurban oluşunda, kendi tükenmezliğinden sevinç duyan yaşama istenci...korkunun ve acımanın ötesinde, bizzat oluşun bengi hazzı olmak" (Nietzsche, 2018a: 56). Dolayısıyla Dionysos "olumlu ve olumlayıcı tanrı" olarak belirir; "onun için yaşam olumlanacak bir şeydir, haklılaştırılacak ya da kurtarılacak bir şey değil" (Deleuze, 2016: 26-27). Sokrates, akılcılığıyla tam da bu olumlayıcılığın karşısında konumlandırılır. Bu bağlamda oluşan Sokrates-Dionysos ikiliği Nietzsche'ye modern insanı ve modern kültürü açıklayabildiği geniş bir alan oluşturur.

Nietzsche'nin diyalektiğe dair eleştirileri apaçık ortadadır:

“Platoncu dramanın diyalektik kahramanı Sokrates bize, eylemlerini sav ve karşı savla savunmak zorunda olan ve böylelikle sık sık bizim trajik merhametimizi yitirme tehlikesiyle karşılaşan Euripidesçi⁴] bir kahramanın akraba doğasını anımsatır: çünkü, diyalektiğin özündeki, vardığı her sonuçta zaferini kutlayan ve ancak soğuk bir aydınlık ve bilinçlilikte soluk alabilen iyimser unsuru kim görmezden gelebilir?” (Nietzsche, 2019e: 87).

Bu paragrafta Sokrates diyalektiğine dair üç önemli ifadenin ön plana çıktığı rahatlıkla söylenebilir: Savunmak zorunda olmak, zafer kutlamak ve soğuk bir aydınlık ve bilinçlilik. Bu ifadeler Sokrates diyalektiğini anlamamızı sağlayacak en iyi ifadeler olabilir.

Diyalektiğin özünde bir çürütme durumu var ki, taraflar kendini sürekli savunmak zorunda kalırlar. Çürütme, en nihayetinde bir hakikati açığa çıkarmanın yoludur. Kimin hakikatinin daha da hakikat olduğunun savaşıdır. Bu savaşta birinin kazanması diğerinin değillenmesiyle mümkün olur. Diyalektik de bu değillenmeden beslenir. Dolayısıyla, Deleuze’ün ifadesiyle “Nietzsche’nin ‘evet’i diyalektiğin ‘hayır’ına karşıdır” (Deleuze, 2016: 23). Bu Hayır aynı zamanda Nietzsche felsefesinin temel eleştirilerinden biri olan sürü ahlakının Hayır’ıdır. Diyalektik de söz konusu ahlakın kendini var ettiği bir yöntem olarak karşımıza çıkar.

Zafer kutlamak ise, taraflardan birinin kazanamadığı bir savaşın sonuna ilişkindir. Nietzsche’de de bir savaş vardır ama diyalektik bir savaş değildir bu. Hatta Nietzsche’nin savaşında kazanan yoktur bile denebilir. Çünkü onun felsefesi, çürütme, değilleme ve Hayır gibi olumsuz içerikli kavramlarla açıklanamaz. Tam tersi, olumlayıcı Dionysos’tan beslenir. Zafer, ilk bakışta olumlu bir içeriğe sahip gibi görünse de, onun, kazananın, çürütenin yani Nietzsche’ye göre diyalektiğin felsefesine ait olduğu söylenebilir.

Soğuk bir aydınlık ve bilinçlilik ifadesinde ise Nietzsche, diyalektiğin “Sokratesçi bilgi hazzı” etrafındaki durumuna gönderme yapar (Nietzsche, 2019e: 107). Söz konusu bilgi hazzından dolayı diyalektik yöntem, Sokrates’in, Nietzsche’nin “kuramcı insan” olarak tarif ettiği insan tipinin olduğu bir zemini karşımıza çıkarır (Nietzsche, 2019e: 90-91). Kuramcı insan, Yunanlıların varoluş sıkıntılarından uzaklaşmak için benimsedikleri tragedya sanatının Dionysosçu yanını

⁴ Euripides, Sokrates’e yakınlığıyla bilinen ve tragedya sanatında da Sokratesçiliği ön plana alan bir tragedya yazarı.

öteleyen, yerine bilgiyi, bilimi ve aklı ön plana alan insandır. Dolayısıyla, sanatsal olana karşı bilimsellikte ısrar eden insan tipine karşılık geldiği söylenebilir. Bilimsellikteki bu ısrarı bir “kopuş” olarak değerlendirir Nietzsche; “modern kültürün ilk-acısı”, yani modern bireyin bu kopuşta kendini açığa çıkarması (Nietzsche, 2019e: 111). Çünkü bu kopuş, Nietzsche felsefesinde aydınlanma ve evrensellik düşüncelerine açılan kapıyı ifade eder. “Bilimin kılavuzluğundaki bir yaşama inanmasıyla ve gerçekten de tek tek insanları son derece dar bir çözülebilir ödevler çemberi içine kapatacak durumda oluşuyla” bu anlayış, “dünyanın bilgi yoluyla düzeltilmesi” düşüncesiyle modern bireyin kendi deneyiminden önce bilimin deneyimini yaşadığı bir çerçeve içerisine sokulmasıdır (Nietzsche, 2019e: 85-107).

Bu bağlamda düşünüldüğünde, Nietzsche felsefesinde modern kültür ve ahlak eleştirisi Sokratesçi diyalektikle birlikte düşünülebilir. Dolayısıyla Nietzsche, bireyi ikilikler arasında bırakan veya onu yalnızca bir hakikatin içerisinde konumlanmaya zorlayan diyalektiğe karşı çıkar. Onun düşüncesinin ancak diyalektik ikiliğin ötesinde çokluğun ve çoğulluğun benimsendiği bir anlayışı ve anlamayı mümkün kıldığı söylenebilir.

Nietzsche’nin Hegel’in diyalektiğine yönelik eleştirileri de temelde Sokrates diyalektiğine yönelik eleştirileriyle benzerdir. Sokrates diyalektiğinin çürütücü yanı, zafer kutlama isteği, sürü ahlakına ilişkin oluşu gibi özellikleri Hegel diyalektiği için de geçerlidir. Hegel’in Sokrates diyalektiğinden farkı ikiliğin sentez aşamasındaki birliğidir. Hegel’e göre “hakiki bir idealizmin kıstası, bir özdeşliğe götüren spekülâtif bir düşünce sistemi olmaktır” (Rockmore, 2019: 123). Bu özdeşlikte ikiliğin karşıtlığının yerini “bir” olan sentez alır. Hegel’in hakikati bu “bir”den çıkar ve bu noktada da Nietzsche felsefesiyle zıtlaşır. Çünkü Nietzsche “bir”den değil, “çok”tan yanadır. “Çok”la hakikat düşüncesine dair evrensel, mutlak, idea gibi kavramları değer kaybına uğratar.

Nietzsche, “çirkinlik, melezlenmiş, melezlenme yoluyla ket vurulmuş bir gelişmenin anlatımıdır” der (Nietzsche, 2019c: 13). Melez olmakla ifade ettiği diyalektiği gelişmenin önünde bir engel olarak görür. Gelişim ve değişim diyalektiğin karşıtlığı ve fark kavramı üzerinden açıklanırsa; “karşıtlık soyut ürünler

arasındaki ilişkinin yasası olabilir, ama fark doğuşun ya da üretimin tek ilkesidir” (Deleuze, 2016: 192). Karşıtlığın “farkı ayırt etme iddiası elinden alındığında”, “kurucu, ateşleyici ve düzenleyici olmaktan çıkar”; “çelişki olduğu haliyle belirir” (Deleuze, 2016: 192). Dolayısıyla, diyalektikte karşıtlığın melez, yani sentezle sonlanması farkı ortadan kaldırır. Başka bir deyişle Nietzsche’nin çoğulluğunu ortadan kaldırır. Bu da, “farkın kendisi üzerine sürekli bir yanlış yorum[dur]” (Deleuze, 2016: 192).

Bu bağlamda düşünüldüğünde, Nietzsche felsefesi farkı ön plana alarak çoklu anlamalar peşindeyken Hegel diyalektiği ve mantığı, karşıtlığı sentezde özdeşleştirerek kendi içinde oluşturduğu döngüsellik dısına çıkmayan, Nietzsche’ye göre farkı göz ardı eden bir yapıya sahiptir denebilir.

1.1.5. Güç İstenci

Nietzsche güç istencini, “varlığın en içsel özü” olarak ifade eder (Nietzsche, 2017b: 442). Doğanın, bireyin, toplumun, sanatın özünde olan şeydir. İstencin kendisi güç olarak ortaya çıktığı gibi, gücün kendisi de istence karşılık gelir.

Nietzsche güç istenci incelemesine dünyanın mekanikçi yorumuna eleştiri getirerek başlar. Ona göre “gerçekten ‘anlamak’”, “dünyanın hesaplanabilirliği, tüm olayların formüllerle ifade edilebilirliği” değildir (Nietzsche, 2017b: 402). “‘Mekanikçi yorum’: nicelikten başka bir şey istemez; ne var ki güç nitelikte bulunmaktadır.” (Nietzsche, 2017b: 419). Mekanik değil organik bir içeriğe sahip olan güç için Nietzsche şöyle der:

“Tüm hareketleri, tüm ‘görünüşleri’, tüm “kanunları” sadece içsel bir olayın semptomları olarak anlamak ve insanı bu amaçla bir analogi olarak kullanmak zorundayız. Bir hayvanda tüm dürtülerini güç istencine kadar geriye doğru takip etmek mümkündür; aynı şekilde organik hayatın tüm fonksiyonlarını da bu tek kaynağa kadar geriye doğru takip etmemiz mümkündür” (Nietzsche, 2017b: 401).

Dolayısıyla güç, hayatın her türlü aşamasında ortaya çıkan temel istençtir. “Beslenme istenci, mal mülk istenci, alet istenci, hizmetçi (itaat edenler) istenci ve efendiler istenci olarak” tezahür eder (Nietzsche, 2017b: 417). Bunun yanında, “her canlı varlığın kendini korumak için değil daha fazla olmak için elinden geldiğini yaptığı açıkça gösterilebilir” (Nietzsche, 2017b: 440). Güç bu noktada hep daha

fazlasını isteyendir. “Büyümek – gücünü artırmak...canlı anlayışının bir parçasıdır” (Nietzsche, 2017b: 461). Aynı zamanda “yaşamın mukadderatının ta kendisidir.” (Nietzsche, 2017b: 461). Bu, Nietzsche’nin kendini aşma düşüncesiyle de ilgilidir. Çünkü kendini aşma da nihayetinde gücün sürekli aşılarak hep daha fazla güce yönelme olarak ifade edilebilir. Bununla birlikte güç, “daha fazla güç için çaba göstermek, güç için çaba göstermekten başka bir şey değildir; en temel ve en içsel şey hala bu istençtir.” (Nietzsche, 2017b: 441). Dolayısıyla, herhangi bir şeyi yaparken gösterilen çabaların tek sebebi güçtür. “Bir şey başka türlü değil de böyle oluyorsa, bu dolaylı olarak bir ‘prensibin’, bir ‘kanunun’, bir ‘düzenin’ varolduğuna işaret etmez, aksine özü başka güç miktarlarına karşı güç uygulanmasından oluşan güç miktarlarının [işbaşında olduğunu] gösterir” (Nietzsche, 2017b: 441). Bu bağlamda, ortada olan tek şeyin gücün güce karşı savaşımı olduğu söylenebilir.

Organik sürece ilişkin gücün “toplum ve birey olarak güç istenci” ve “sanat olarak güç istenci” şeklinde tezahürleri vardır (Nietzsche, 2017b, ss. 456-500). Nietzsche’ye göre “devlet ahlaksızlığı organize etmiştir – *içerde*: polis, ceza kanunu, sınıflar, ticaret, aile olarak; *dışarda*: güç istenci, savaş istenci, yarış istenci, intikam istenci olarak.” (Nietzsche, 2017b, s. 457). Dolayısıyla gücün devlet boyutunda görünürlüğü diğer devletlerle savaşı, yarışı ve kendi içerisinde de topluma uyguladığı baskıyla ortaya çıkmış olur. Bu sebeple gücün görünürlüğü bireylere göre toplum ve devlette daha fazla ortaya çıkar. Bir taraftan da “bir insanın devletin hizmetinde yaptığı her şey doğasına aykırıdır” der (Nietzsche, 2017b: 457). “Gelecekteki devlet hizmetiyle ilgili öğrendiği her şey doğasına aykırıdır.” (Nietzsche, 2017b: 457). Bu bağlamda birey, gücünü devlet veya toplumla birlikte de kurgulayan bir konumda değildir. Bireyin gücü kendinden gelir.

Nietzsche siyasal olanı, “farklı güç dereceleri arasındaki olağanüstü gerilime dayanma sanatı” olarak açıklar (Nietzsche, 2017b: 458). Bu, hem devletler veya halklar arasındaki gerilimle ifade edilebilir hem de birey ile toplum arasındaki gerilimle ifade edilebilir. Toplumun bu gerilimden beslendiğini şöyle ifade eder Nietzsche: “kesinlikle ve içgüdüsel olarak savaşı ve yarışı bırakan bir toplum, düşüştür: demokrasiye ve esnaf kurallarına hazırdır” (Nietzsche, 2017b: 461). Dolayısıyla, toplumlar arası güç dengeleri savaşın ve yarışın sürdürülebilirliği ile

ortaya çıkmış olur. Bu durumda siyasal olanın da, gücün söz konusu sürdürülebilirlik çerçevesinde yaşatılmasıyla mümkün hale geldiği söylenebilir.

Diğer taraftan Nietzsche’de güç istencinin bir tezahürü de sanattır. Nihilizme ve dekadansa “karşı hareket” olarak görülür (Nietzsche, 2017b: 500). Hatta “sanatçı filozof”, sanatta daha yüce bir anlayışın temsili olarak ortaya çıkar (Nietzsche, 2017b: 500). Bu yücelik, sanatçı filozofun mükemmellikle kurduğu ilişkide açığa çıkar (Nietzsche, 2017b: 504). “Mükemmellik: Güç duygusunun olağandışı genişlemesidir, zenginleştirir, tüm sınırların aşılması gerekliliğidir.” (Nietzsche, 2017b: 504). Dolayısıyla sanatçı filozof, gücün kendi kendini sürekli aşmasıyla mükemmelliği tekrar tekrar tecrübe edendir. Mükemmellikle yoğrulan bu güç dekadansa karşı sanatın gücüdür.

Tüm bunlardan yola çıkarak güç istencinin Nietzsche felsefesini oluşturan temel istenç olduğu söylenebilir. Bireyde, toplumda ve sanatta ortaya çıkan güç istenci, aynı zamanda mükemmeleşmenin de istenci olarak ortaya çıkar. Sürekli bir büyüme ve içine alma şeklinde hep daha fazlası için oluşan güç, mükemmelliğin sabitlenmediği hep daha fazla mükemmellik ve daha fazla yeniliğin ve estetiğin temeli olarak görülür.

1.1.6. Üstinsan

Üstinsan, karşılığını Zerdüşt karakterinde bulan, Nietzsche felsefesinin doruk noktasını ifade eden kuramdır. Zerdüşt, kendisiyle ve geçmişten bugüne kadar insanlar tarafından benimsenmiş değer yargılarıyla savaşıdır. Onun savaşı, “ulaşılabilecek en üst olumlama ifadesi” olarak “bengi-dönüş” düşüncesini açığa çıkarır (Nietzsche, 2018a: 79). Bengi-dönüş, genelde sonsuz ve tekrar kavramlarıyla yan yana getirilerek açıklanmaya çalışılsa da, bu kavramların yanında yenidenlik, devamlılık, süreklilik, memnurluk, aşma gibi kavramlarla birlikte de anlaşılmalı çalışılmalıdır.

Üstinsanla “insan her saniyede aşılmıştır” (Nietzsche, 2018a: 87). Bengi-dönüş, bu sürekli aşma halinin yaşanması, insanın üstinsana varmışlığının ve bu varmışlığın bengi-dönüşle yeniden yeniden yaşanmasının adıdır. Söz konusu yenidenliği Nietzsche’nin birçok ifadesinde görmek mümkündür. Bunlardan bir tanesi şöyledir:

“Her şey gider, her şey geri döner; varoluş çemberi sonsuzluğa kadar döner. Her şey ölür, her şey yeniden canlanır, varoluşun yılı sonsuzdur.

Her şey kırılır, her şey yeniden eklenir; varoluşun evi sonsuza kadar inşa halindedir. Her şey ayrılır, her şey birbirini yeniden selamlar; varoluşun yüzüğü kendine sonsuza kadar sadık kalır” (Nietzsche, 2017c: 269-270).

Bu ifadede görülen gitme-geri dönme, ölme-canlanma, kırılma-eklenme, ayrılma-yeniden selamlama gibi kavramlar bengi-dönüşü ifade eden kavramlardır. Bengi-dönüş, gitmeyi geri dönme ile, ölmeyi canlanma ile, kırılmayı eklenme ile ve ayrılmayı da yeniden selamlama ile tamir edendir. Bu tamir, kavramlar arasında birbiri ardına gelen döngüsellik ve bu döngüsellikteki bütünselliğin ifadesidir. Ölmek canlanmayla, canlanma da ölmekle söz konusu dönüşü gerçekleştirir. “Olan her şey, sayısız kez daha önce de olmuştur ve sayısız kez tekrar gelecektir” (Jaspers, 2013: 439). Dolayısıyla, sayısız kez ölmenin ve canlanmanın ve bu durumun devamlılığının kendisidir bengi-dönüş.

Üstinsan bengi-dönüşe itirazı olmayandır; “tüm şeylere bengi evetin ta kendisi olmak için” sınırsız bir şekilde evet diyendir (Nietzsche, 2018a: 88-89). Evet demenin Nietzsche felsefesinde hem olumlamak hem de istemek anlamlarına geldiği söylenebilir. Aynı zamanda yaratmak için de “kutsal bir Evet’in varlığı” gerekir (Nietzsche, 2017c: 32). Zerdüşt, yaratmak için yani, üstinsana ulaşmak için tinin birtakım dönüşümler geçirmesinden bahseder. Üç aşamalı olan bu dönüşüm sırayla deve, aslan ve çocuktan oluşur (Nietzsche, 2017c: 30-32). Deve henüz yolun başıdır. “Diz çöker”, ağır şeyleri yüklenir ve bunlar “kendi büyülenişine acı vermek için kendini küçültmek”, “zaferini kutlayan davadan ayrılmak”, “dileklerini hiçbir zaman duymayan sağırlarla arkadaş olmak”, “hakikatin suyu ise, kirli suya girmek” gibi durumlardır (Nietzsche, 2017c: 30). Aslan, yeniyi yaratamaz ama onu yaratmak için bir Hayır yaratır (Nietzsche, 2017c: 30). Nietzsche’ye göre yeni değerler yaratmanın imkan şartı eskileri yıkıma uğratmaktır. Hayır, eskilerden özgürleşmenin, aynı zamanda da yeniyi yapmak “istiyorum” demenin karşılığıdır (Nietzsche, 2017c: 30). Üçüncü ve son dönüşüm ise tinin çocuk olmasıdır. Zerdüşt seslenir: “Masumiyet demektir çocuk, unutmak, yeni bir başlangıç, bir oyun, kendiliğinden dönen bir tekerlek, bir ilk devinim, kutsal bir Evet demektir.” (Nietzsche, 2017c: 32). Bu ifade bağlamında üstinsanın tini, Evet diyerek yaratan çocuğun tinidir.

Bu aşamada üstinsan, deve ve aslan olarak yaşamı içselleştirmiş, değerleri değerlendirmiş, bir çocuk saflığında ve saflığıyla yeni değerleri yaratmaya ehil hale gelmiş olandır. O, değerleri yaratırken “kendi istencini istemektedir...kendi dünyasını kazanmaktadır” (Nietzsche, 2017c: 32). Dolayısıyla, üstinsan olma ve yeni değerler yaratma bir kendilik zemininde mümkün hale gelir. Aynı zamanda Zerdüşt için kurtuluş, “böyleydi bir zamanlar” cümlesini “ben böyle istedim” cümlesine dönüştürmektir (Nietzsche, 2017c: 175). Yani, kendi kendine ve kendinden yaratma hali olarak kurtuluş fikrine.

Nietzsche felsefesinde yaratmak, aynı zamanda soylu bir iştir (Nietzsche, 2017c: 53). Üstinsan soylu ahlakın insanıdır. Soylu ahlak emir veren ahlaktır ve “emir verişiniz bile bir boyun eğiş olsun” der Zerdüşt (Nietzsche, 2017c: 59). Burada söz konusu boyun eğiş devenin yüklendiği ağırlıklara atfen kullanılır. Büyüklenmemek için kendini küçültmek veya hakikate ulaşılacaksa eğer kirli olana katlanmak, sabır göstermek gibi. Köle ahlakı ise “başkaldırma” etrafında şekillenir (Nietzsche, 2017c: 59). Hınç duygusuna dayanır. Hınç ahlakı, Nietzsche’de “armağan veren” üstinsana karşı vermeyi değil almayı isteyen bir ahlaktır (Nietzsche, 2017c: 59-94). Bu sebeple üstinsana ait değildir.

Üstinsana özgü olan şeylerden biri de bedene ve yeryüzüne yapılan vurgudur (Nietzsche, 2017c: 38). Bunun nedeni elbette Nietzsche’nin anti-metafizik düşüncüyü benimsemesidir. “Başınızı kuma sokarcasına ilahi şeylere daldırmayın...yeryüzü için anlam yaratan bir yeryüzü-başı olsun başınız...siz en iyisi sağlıklı bedenine sesine kulak verin” (Nietzsche, 2017c: 38). Nietzsche’nin metaforik yazma özelliğine göre bu ifadeler oldukça açık ve nettir. Bedenden ve dünya üzerinde olmaklıktan başka bir dış etkiye, ilahi olana, dolayısıyla metafiziğe izin verilmez. Tanrı da bu yüzden öldürülmüştür. İstenç “düşünülebilir”, “görülebilir” ve “duyumsanabilir” olmalıdır (Nietzsche, 2017c: 104). Dolayısıyla, beden ve deneyimleyebildiği dünya/yeryüzü üstinsan için aslolanıdır.

“Acıma” kavramı Nietzsche’nin eleştiri getirdiği önemli kavramlardan biridir. Zerdüşt, “insana duyulan büyük merhamete karşı” etrafındakileri uyarır (Nietzsche, 2011: 130). O, “başkalarına acıyarak mutlu olan merhametli” insanlardan

hoşlanmadığını söyler (Nietzsche, 2017c: 107). Çünkü acıma veya merhamet insanın potansiyelini gerçekleştirmesinin önünde bir engeldir Nietzsche'ye göre. "Kişi acıma duyduğunda gücünden yitirir"; acıma, "çöküntü verici" olandır; Hristiyanlık da "acımanın dini" olmuştur (Nietzsche, 2017a: 18). Hatta burada acımaya bir erdem gibi bakılmıştır: nihilizmin erdemi (Nietzsche, 2017a: 19). Buna karşılık soylu ahlak acımayı bir zayıflık olarak görür (Nietzsche, 2017a: 19). Soylu ahlaka sahip olanlar, yaratıcılar yani üstinsanlar "katıdır"⁵, acımaları yoktur (Nietzsche, 2017c: 110). Bu bağlamda Nietzsche acımaya, Hristiyanlığa, nihilizme, güçsüzlüğe karşı kendi konumunu ortaya koyar. "Burada acımasız olmak, burada neşter kullanmak – bize aittir bu; bu bizim insan sevgimizdir (Nietzsche, 2017a: 20). Dolayısıyla, üstinsan acımayan insandır. Onun sevgisi, sert tavrının arkasında insanlığın nihilizmden kurtulmasını, tanrılardan, metafizikten kurtulmasını ve kendi istencini bulmasını sağlamak içindir.

En nihayetinde üstinsan, "Ben", 'Evet' ve 'Hayır' demesini öğrenmiş olan" insandır (Nietzsche, 2017c: 242). Onun erdemi, "şimdiye kadar evet denilmiş olan her şeye bu kadar duyulmadık ölçüde hayır diyen, hayır uygulayan birinin, buna rağmen hayır diyen bir tinin zıddı olabilişidir"(Nietzsche, 2018a: 88). Dolayısıyla üstinsan, bengi-dönüşte ölüme, yok oluşa, sevmeye ve yaşama Evet diyebilen, kendinden, kendi bedeninden olmayan her türlü dış etkiye ve değer biçmeye hayır diyebilen, kendi istemesini hayata geçirebilendir. Soylu olana ait olan bu tür isteme üstinsanın istemesidir. Nietzsche'ye göre bu isteme Hristiyanlığa, metafiziğe ve nihilizme karşı verilen savaşın öznesidir.

1.1.7. Tarihyazımı

Tarih ve onun bilgisi, Nietzsche'nin kendisinden önceki anlayışlara dair geliştirdiği eleştirel tutumdan payını almıştır. Nietzsche, eleştirilerinin çerçevesini tarih bilgisinin bireyler, halklar veya kültürler nezdinde ne anlamlara geldiğini, bu anlamların onları nasıl etkilediğini, tarihin bilim olarak algılanışının ne gibi sakıncaları olduğunu ve tarihin işlevinin ne olması gerektiğini irdeleyerek oluşturur.

⁵ Nietzsche gerek yaratma istencinin katılığını gerekse yaptığı işin zorluğunu ifade etmek için "çekiç" metaforunu kullanır. Bu yüzden yaptığı felsefe çekiç felsefesi olarak da adlandırılır.

Nietzsche düşüncelerini geliştirirken yaşam kavramını ön plana çıkaran bir tarih anlayışını öne alır. Tarihle yaşam arasında kurduğu ilişkide “yaşamın hizmetinde” olmayan tarihin ne olduğu etrafında dönen bir eleştirelilik söz konusudur (Nietzsche, 2019d: 2). Bu noktada üç tür tarih anlayışının var olduğunu söyler Nietzsche: Anıtsal tarih, antikacı tarih ve eleştirel tarih (Nietzsche, 2019d: 15). Anıtsal tarih, “bırakın ölümler yaşayanları gömsün” sloganıyla bireylerin geçmişteki yaşam mücadelelerinde kazandıkları “büyük anlar[ın]” bugün, tekrar, aynı şekilde “mümkün” olacağına inanılan ve bu inanca yönelik bir büyüklük ve ölümsüzlük üretimidir (Nietzsche, 2019d: 16-21). Bugünü geçmişin büyüklükleriyle doldurmaya çalışan bir tarih anlayışdır bu. Sanatçı ve sanatçılar tarihi üzerine verdiği örnekle bunu açıklamaya çalışır Nietzsche: Anıtsal tarih geçmişin büyüklerini koruduğu ve ölümsüzleştirdiği için bugünün sanatçısının varlığını istemez; sanatçının bugünü yaşayan ve yeniyi üreten biri olarak, “sanatçılar tarihi zırhıyla” kuşanmış, “sanatsal yeteneği olmayan” karşısında pek şansı yoktur (Nietzsche, 2019d: 20). Bu bağlamda anıtsal tarih, bugünün, yeninin, şimdinin karşısındaki tarihtir. Tüm bunların yanında anıtsal tarihin bir tehlikeli tarafı da vardır ki, o da geçmişin çarpıtılarak bir hayale, dolayısıyla bir mite dönüştürülmesidir (Nietzsche, 2019d: 19).

Anıtsal tarih, tarihin ölümsüzlüğünü büyüklük kavramıyla yan yana getirirken, antikacı tarih ise onu “muhafaza etme” anlayışıyla açıklar; “yeni ve oluşum halinde olan ne varsa reddedilecek ve ona düşman olunacaktır” (Nietzsche, 2019d: 25). Nietzsche bu tür tarih anlayışını mumyalamaya benzetir (Nietzsche, 2019d: 24). Mumyalanan tarih yani, bugünün yaşatılması değil, tarihin bugünde yaşatılması ve dolayısıyla bugünün yaşanmaması. Halbuki Nietzsche’ye göre yaşam, dondurulmuş anların veya yaşamların yaşamı değil, bugün yaşayan ne varsa onun yaşamı ve onun hizmetinde olanla birlikte bir yaşam olabilir ancak. Yaşamın neliği bu anlamda düşünüldüğünde, antikacı tarih anlayışıyla taban tabana zıt bir durum ortaya çıkar. Bu zıtlıkla Nietzsche’nin antikacı tarih ile yaşam arasındaki ilişkiyi de açığa çıkardığı söylenebilir.

Üçüncü olarak eleştirel tarih anlayışı, “insanın, yaşayabilmek için geçmişi kırarak ve parçalayacak güce sahip olması” düşüncesinden yola çıkar (Nietzsche, 2019d: 26). Bugünü ortaya çıkarmak için geçmiştekileri ortadan kaldırmanın

“tehlikeli” olduğunu söyler Nietzsche: “Kendimizi onlardan kurtulmuş saydığımızda, bizim onlardan geldiğimiz gerçeği ortadan kalkmış olmaz.” (Nietzsche, 2019d: 27) Eleştirel tarih, geçmişi ortadan kaldıracak şekilde eleştirdiğinde, birey, kendine, içinde yaşamış olmayı tercih ettiği bir “ikinci geçmiş” veya “ikinci doğa” oluşturur; Nietzsche’nin “a posteriori ikinci bir geçmiş” dediği bu geçmişle oluşturulan doğa ise istenmeyen birinci doğadan daha zayıftır (Nietzsche, 2019d: 27). Dolayısıyla, ikinci doğa hiçbir zaman birincisi gibi olmayacaktır. Çünkü, birinci doğa veya birinci geçmiş hatalarıyla yaşamın içinden gelmiştir ve bugün yaşamı zorlaştıran bir tarafı olsa da geçmiş, bugün ve gelecek arasındaki “zincirden tamamen kopmak mümkün değildir.”(Nietzsche, 2019d, s. 27) Bu bağlamda düşünüldüğünde de bireylerin veya halkların, geçmişinde yapıp ettikleriyle yüzleşebilmeleri, onları ortadan kaldırarak kendilerini yaşamın uzağında konumlandırmamaları gerektiği söylenebilir.

Bireyler ve halklar, tarihsel bilgi ihtiyacını, yaşadıkları dönem ve şartlara göre bu üç tür tarih anlayışı yoluyla giderirler ama Nietzsche için bu ihtiyaç “tek hedefleri bilgiyi artırmak olan, yaşamı sadece seyreden,...bilgiye doymayan, bilgidен başka bir şeyle de doymayan bireyler” gibi sonuçlara sebep olmamalıdır (Nietzsche, 2019d: 27-28). Çünkü ona göre tarihten yararlanmanın tek amacı yaşamdır (Nietzsche, 2019d: 28). Fakat bu amacın gerçekleştirilememesine sebep olan “tarihin bir bilim olması gerektiği talebi”, tarihle yaşamın arasını açmaktadır (Nietzsche, 2019d: 28). Söz konusu taleple tarihin yaşama değil, bilime hizmetinin önü açılır. Bilime hizmet eden tarihin sloganı da şudur: “fiat veritas pereat vita” yani, “hakikat olsun, yaşam yok olsun.” (Nietzsche, 2019d: 28). Bu bağlamda, hakikat kavramının metafizik içerimi ve doğruculuğu sebebiyle Nietzsche’nin tarihin bilimini olumlamadığı söylenebilir. Aynı zamanda onun bilimin olay, olgu ve durumlara “neşter” atmasını, onları “didik didik etme[sini]” ve canlılıklarının kaybolmasına sebep olmasını yaşamdan uzaklaşmak olarak değerlendirdiği ifade edilebilir (Nietzsche, 2019d: 41-54).

Nietzsche’ye göre tüm bunların yanında, tarihin bilim olması gerektiği fikrinin modern bireyi oldukça etkileyen bir tarafı vardır. Bilme ve bilim yapma isteği, aynı zamanda bu istekteki aşırılık zamanla modern insan üzerinde “hazmedilemez” bir bilgi yığına sebep olur; “acıkmadan, gereksinim duyulmadan” alınan her bilgi,

insanın olgunlaşmasının önünde boğucu, karmakarışık bir engel olarak belirir (Nietzsche, 2019d: 29). Bu durumda insanın olgunlaşmadan önce kendinden ziyade bilgiyle daha çok haşır neşir olduğu ve bunun da bireyi yaşamdan uzaklaştırdığı söylenebilir. Nietzsche, “şiddetli bir tarihselleştirme” olarak da ifade ettiği bu yoğunluğun özellikle gençlere zarar verdiğini söyler; henüz tarihe dair pek bilgisi olmayan gençlerin koca bir siyasi tarih yüküyle hayata başlatılmalarını eleştirir (Nietzsche, 2019d: 56). Bu bağlamda modern birey, hazmedemediği bilginin/tarihin altında ezilirken artık “hiçbir şeye olağanüstü şaşırmayan”, “her şeye tahammül eden”, “melankolik bir duygusuz” olarak varlığını sürdürür (Nietzsche, 2019d: 56). Nietzsche’nin özellikle üzerinde durduğu bu halin modern bireyin felaketi olduğu düşünülebilir.

Yukarıda değinilen noktalar göz önüne alındığında, modern bireyin söz konusu felaketinin Nietzscheci bir yaşamın gerçekleşmesiyle son bulacağı görülebilir. Bu yaşamda tarih ve tarihin bilgisi, kahramanlık, büyüklük, tinsellik ve bilimsellik gibi herhangi bir sebeple yüceltilebilecek her türlü içerimden uzaklaşmakla varlığını sürdürebilir. Tarih ve onun bilgisi sadece bir yardımcı olabilir; yaşama yardımcı olabilecek bir araç. Dolayısıyla Nietzsche’de tarih düşüncesinin, yüceltilmeyen, bilimselleştirilmeyen, idealleştirilmeyen, hakikileştirilmeyen ve gereklileştirilmeyen bir konumda yer aldığı ifade edilebilir.

1.2. Batı Felsefesine Yönelik Eleştirileri Açısından

1.2.1. Platon Eleştirisi

Nietzsche’nin Batı metafiziği eleştirisinin Platon eleştirisiyle başladığı söylenebilir. Platon ve öğretisinin Hristiyanlıkla bir araya gelmesiyle de Batı metafiziği eleştirisi bir yönüyle de Hristiyanlık eleştirisi olur. Platon’un idealar dünyası düşüncesiyle Hristiyanlığın öte dünya düşüncesi bu metafiziğin temellerini oluşturur. Nietzsche ise söz konusu öte düşüncesinin tam tersine yeryüzü, yani dünya düşüncesini ön plana alır.

Platon’un felsefesi düalist bir felsefedir. Ruh-beden ikiliğine dayanır. Phaidon diyalogunda Sokrates şöyle der: “Hakikati gerçekten öğrenmek istiyorsak bedenden ayrılmamız, ruhla ve şeylerin özüyle ilgilenmemiz gerekir.” (Platon, 2019: 56).

Beden dışında sadece ruhla ilişkilendirilerek bir öte dünya fikriyle kurulan hakikat düşüncesi ise Nietzsche felsefesine uymayan bir düşüncedir. Dolayısıyla bu öte fikrine “Tanrı” ya da “‘*Hakiki Hayat*’ denir, ya da Nirvana, Kurtuluş, Kutsanmışlık” (Nietzsche, 2017a: 19). Nietzsche’de ise tam tersi dünya ve beden düşüncesi ön plandadır. Ona göre “doğru yer bedendir, jestlerdir, diyetdir, fizyolojidir, gerisi arkadan gelir” (Nietzsche, 2019c: 97). Hatta şöyle der Zerdüşt: “Bedeni daha iyi tanıdığımdan bu yana...tin benim için yalnızca simgesel olarak tin; ve ne varsa ‘fani olmayan’- onlar da salt mecaz.” (Nietzsche, 2017c: 159). Platon’da ise bedenin ve yeryüzünün karşısında konumlanan ideadır (Platon, 1962: 300). “İdeal bir dünya yalanı uyduruldu” der Nietzsche (Nietzsche, 2018a: 2). Hakikat idealar dünyasındadır ve “bunu bilmeyince de, onun dışındaki her şeyi, ne kadar bilirsek bilelim, bir işe yaramaz.” der Platon (Platon, 1962: 300). Dolayısıyla idea dışındakilerin, yani dünyaya ilişkin, maddeye ilişkin şeylerin bilgisine sahip olmanın hiçbir anlam ifade etmediği görülür.

Nietzsche’ye göre ideal, zayıflara ilişkin, gerçeklik güçlüler içindir; ideal, gerçeklikten kaçıştır (Nietzsche, 2018a: 55). Bu sebeple ideal, sürü ahlakını, gerçeklik ise soylu ahlakı karşılar. Çünkü soylu ahlak bedenin gerçekliği ve gücü etrafında şekillenen ahlaktır Nietzsche için. Kendisini hakikate veya metafizik bir düşünceye endeksleyen bir ahlak anlayışı değildir. Hakikat ve metafiziğe dayanmayan soylu ahlak aynı zamanda Hristiyan ahlakının sürü anlayışının da zıddıdır. Hatta Nietzsche Platon’u “can sıkıcı” ve “vaktinden önce-Hristiyan” olarak değerlendirir (Nietzsche, 2011: 105). Böylece, Platon’un düalist felsefesiyle Hristiyanlığın öte dünya ile içinde yaşanılan dünya ikiliğini yan yana getirmiş olur.

Bunlarla birlikte Nietzsche, Platon’un üslup anlamında ilk dekadadan olduğunu ve diyalektik tarzın “kendini beğenmiş ve çocuksu” olduğunu söyler (Nietzsche, 2011: 104). Dolayısıyla Platon’u diyalektikten dolayı eleştirir. Diyalektiği sağlıklı bir üslup olarak görmez ve onu da bir dekadans işareti olarak değerlendirir. Çünkü diyalektik zıtlıklarla ilerleyen bir düşünme yöntemidir. Metafizikçilerin inancının temelde, “değerlerin zıtlığına duyulan inanç” olduğu düşünüldüğünde diyalektik ve metafizik üzerinden Platon felsefesi Nietzsche’nin eleştirilerine konu olur

(Nietzsche, 2019b: 6). Çünkü Nietzsche felsefesi zıtlıklardan değil, çokluklardan beslenir.

Sonuç olarak, Nietzsche'nin Platon eleştirisinin temelde metafizik ve diyalektik eleştirisine dayandığı kolaylıkla söylenebilir. Nietzsche'nin Batı metafiziği ve diyalektiği eleştirisi de buradan yola çıkar. Platon'un kendinde şey olarak idea ve ruh düşüncesine karşı Nietzsche dünyayı ve bedeni savunur. Dolayısıyla, gökyüzünün Platon felsefesine tekabül ettiği, yeryüzünün ise Nietzsche felsefesine karşılık geldiği söylenebilir.

1.2.2. Kant Eleştirisi

Nietzsche, Alman aydınlanmasının en önemli isimlerinden olan Immanuel Kant'ı ciddi eleştirilere maruz bırakmıştır. Eleştiriler, Nietzsche'nin Aydınlanma aklını ve bilimciliğini tecrübe etmesinden yola çıkarak bireyin kendi olmasını engelleyen metafiziksel ve pozitivist düşüncelere yöneliktir. Aydınlanma felsefesi çerçevesinde de Kant'ı temelde epistemolojisi ve ahlak felsefesi bakımından ele alır.

Kant, kendisinden önceki rasyonalist ve empiristlerin epistemoloji çalışmalarını yetersiz bulur ve “felsefeye matematiksel bir kesinlik kazandırmak” için “akıl ve anlama yetisi, deneyden bağımsız olarak, neyi nereye kadar bilebilirler?” sorusunu ortaya koyarak insan aklının sınırları üzerine bir sorgulama yapar (Kant, 1984: 31, 49). Sentetik a priori yargıların mümkünlüğü üzerine kendisinden önceki filozofların gündeme getirmediği yeni bir bilgi imkanını araştırır (Kant, 1984: 81). Sentetik a priori yargı, “bilgilerimizi genişlet[en]”, “zorunlu ve tümel” olan bilgiyi kasteder (Kant, 1984: 75, 83). Kant bu tür bilginin imkanını “metafiziğin mümkün olup olamayacağı sorusunun çözümü ve metafiziğin hem kaynaklarının, hem de genişliği ile sınırlarının belirlenmesi” bakımından ele alır (Kant, 1984: 47). Kant'ın genel itibarıyla bu sorgulamalarıyla ilişkilendirilen epistemolojisi aynı zamanda onun ahlak felsefesine giden yolu açar. Nietzsche'nin ahlak kavramı üzerine eleştirileri düşünüldüğünde, Kant eleştirilerinin önemli bir bölümünün de onun ahlak felsefesine yönelik olduğu söylenebilir.

Kant'ta ahlak felsefesine geçiş şu sıralamayla gerçekleşir denebilir: İnsan numen ve fenomen arasında bir varlıktır, sadece fenomen olanla yetinemez ve

numene giden bir özgürlüğü ister (hatta numene gitmek onun doğal bir eğilimidir), bu özgürlüğün arkasındaki şey insanın akli yönüdür, aklıyla fenomenin, dolayısıyla içgüdülerinin ötesine geçen insan kendine a priori bir değer oluşturur; o da “ahlak yasası” (Gökberk, 2011: 358-361; Kant, 1984: 208). Ahlak öğretisini a priori bir bilgi olarak kabul eden Kant, filozofun, matematik ve fizik gibi ahlak konusunda da sentetik a priori yargıların peşine düşmesi gerektiğini düşünür (Cevizci, 2019: 731). Çünkü “bilim niteliğinde bir ahlak öğretisi” ancak bu şekilde oluşturulabilir (Gökberk, 2011: 360). Nietzsche’nin Kant eleştirisinin ekseni daha çok buradadır. Nietzsche ahlak kavramının tam da bilim, a priori, yasa gibi kavramlarla yanyana getirilmesine karşı çıkar. Çünkü bu kavramlar insan deneyiminin ötesinde metafizik çağrışımları olan kavramlardır. Halbuki Nietzsche felsefesinin en önemli noktalarından biri belki de en önemlisi metafizik karşıtlığıdır. Ona göre metafizik, insanı kendi duyumundan, deneyiminden, istencinden uzaklaştıran bir hakikat düşüncesine sevkeder. Bu noktadan yola çıkarak Nietzsche, ahlakın, hakikat düşüncesine dayanarak anlamlandırılmasını eleştirir.

Kant’ın “*Sentetik a priori yargılar nasıl mümkündürler?*” sorusuna karşı Nietzsche, “Böylesi yargılara inanmak neden gereklidir?” sorusunu sorar (Kant, 1984: 84; Nietzsche, 2019b: 16). Aslında bu iki soru, iki filozofun da düşünme tarzlarının ne kadar farklı olduğunu gösterir. Kant, kişiden kişiye değişmeyen, zorunlu olanı arayan bir kesinlik peşindeyken, Nietzsche ise böyle bir kesinliğin gerekli olmadığını ifade eder. Hatta soruyu sormasının ardından “sentetik a priori yargıların hiç ‘mümkün’ olmaması gerekirdi” der (Nietzsche, 2019b: 16). Dolayısıyla Nietzsche, ahlakta kesinlik yani “Ahlak Bilimi” arayışında olan Kant’a karşı konumlanır (Nietzsche, 2019b: 98). Nietzsche’nin hiç istemediği bu kesinlik hali, Kant’ı dogmatizmle eleştirmesine sebep olur (Strauss, 2018: 64). Ahlakın bu dogmatik yorumundan nasibini alan Alman felsefesi de, Avrupa üzerinde bir “virtus dormativa” yani “uyutucu erdem” oluşturup, Nietzsche’nin Avrupa/Hristiyan ahlakı eleştirilerine konu olur (Nietzsche, 2019b: 16).

Kant’ın ahlak felsefesini ve epistemolojisini dayandırdığı sentetik a priori yargılar, Nietzsche için ancak “yaşamın perspektifsel merceğine dahil olan bir ön-cephe inancı” olarak kabul edilebilir (Nietzsche, 2019b: 16). Burada ahlakın veya

bilginin a priori ve dogmatik değil, perspektifsel bir anlayışla düşünülmesi gerektiği fikri öne çıkar. Hatta Nietzsche'nin ahlakın öyle veya böyle düşünülmemesi gerektiğini düşündüğü de söylenebilir. “Biz ahlak karşıtları!” çıkışı tam da böyle bir düşünceyle açıklanabilir (Nietzsche, 2019b: 154). Çünkü ona göre, genel geçer bir ahlak oluşturmak, aynı zamanda insanın yapıp etmelerini dayandırdığı, kendi dışında bir hakikat oluşturmaktır. Oysa Nietzsche'ye göre hakikat, insanın kendi tecrübesinden ortaya çıkar; “insan yaratımı”dır (Strauss, 2018: 121). Bu bağlamda düşünüldüğünde, tek bir hakikat değil, hakikatler söz konusudur denebilir: İnsanların hakikatleri, kendi yaratımları, kendi anlam dünyaları. Perspektivizm ise, bu anlam dünyalarının çoğulluğu karşısında hakikatin tekliğinin bertaraf edilmesinin adı olarak ifade edilebilir. Nietzsche'nin post-modernist düşüncelere rehberlik etmesinin arkasında da bu perspektivist anlayışın olduğu söylenebilir.

Nietzsche'nin “yaşlı ahlakçı” ve “ahlak vaizi” olarak bahsettiği Kant'ta eleştiri, bir “uzlaşma politikası” olarak karşımıza çıkar (Deleuze, 2016: 115; Nietzsche, 2019b: 9). Kant, “ahlaklılık iddiası taşıyan her şeyi ele alan, ama ahlakın kendisini ele almayan” tavrıyla ahlak alanının kendisiyle uzlaşan bir eleştirel felsefeye sahiptir (Deleuze, 2016: 114). Onun eski değerleri değerinden düşürdüğü ama yeni değerleri yaratırken de eski değer alanı olan ahlak alanını koruduğu görülebilir. Nietzsche'ye göre eleştirinin bu türlü ahlakın “ifade edilmesinin yeni bir aracı” ve “ahlakın sorun olarak ele alınabilirliğinin bir tür yadsınışıydı” (Nietzsche, 2019b: 98). Bu bağlamda, iki filozofun farklı iki tür eleştirisi karşımıza çıkar: Kant, kendisinden önceki epistemolojinin bilginin sınırlarını yeterince belirleyemediği için yetersiz kaldığını düşünerek yeni bir bilgi imkanı, yeni bir “eleştirel felsefe” ortaya koymaya çalışırken, Nietzsche ise, kendisinden önceki epistemoloji ve ahlak felsefesi geleneğinin, asıl irdelenmesi gerekeni yani, bilgi ve ahlakın sınırlarından ziyade bilginin ve ahlakın kendisini irdelemeyen bir eleştiri olarak yetersiz kaldığını düşünür (Cevizci, 2019: 714; Deleuze, 2016, s. 114).

İki filozofun bakış açısına dair yukarıdaki farkın yanında Deleuze, Kant ve Nietzsche'nin eleştireliliğini beş noktada birbirinden ayırmış ve dolayısıyla Nietzsche'nin Kant'a karşı eleştirilerini sıralamıştır. İlk olarak, “aşkınsal ilkeler” yerine “inançların, yorumların ve değerlendirmelerin anlamını ve değerini hesaba

katan” bir Nietzsche’den bahseder Deleuze (Deleuze, 2016: 119). Burada Kant’ın a priori, bilimci ve dogmatik yanının, Nietzsche’de fenomene, fenomenin yorumuna ve değerine karşılık geldiği söylenebilir. İkinci olarak, Nietzsche’de “yalnızca akla itaat ettiği için kendisini yasakoyucu sanan bir düşünce değil, akla karşı düşünen bir düşünce” açığa çıkar (Deleuze, 2016: 119). Dolayısıyla, akla dayanan a priori bir yasayı benimsemek yerine, kendini aklın mutlak boyunduruğu altına sokmayan bir Nietzsche vardır. Üçüncü olarak, “Kantçı yasakoyucu değil, soybilimci” bir filozof olarak Nietzsche vardır (Deleuze, 2016: 119). Yine insanın deneyimleyemediği a priori bir yasanın karşısında, insanın deneyimleri ve anlamaları vesilesiyle oluşan bir değer tarihi incelemesi yapan, bir soybilimi/soykütüğü çıkaran Nietzsche bulunur. Dördüncü olarak, Kant’ta insan, hem “yasakoyucu” hem “uyruk” olarak bir taraftan yasa koyup bir taraftan da ona uyduğundan dolayı eleştiriye kimin yaptığının belirsizliği söz konusuysa, Nietzsche’de “eleştirel merci güç istencidir” ve insan “aşılmak, geçilmek isteyen” yani, kendini aşan bir güç olarak düşünülür (Deleuze, 2016: 119-120). Burada ise, Kant’ta a priori yasayı koyduğu kadar ona uyan insanın, yasanın sınırları dışında eleştiri geliştiremeyen bir konumda olduğu ifade edilebilir. Nietzsche’nin ise buna karşı, kendini sınırlara/yasalara hapsedmeyen, bir önceki halinden güç istenciyle hep sıyrılan, kendini aşan, eleştiren bir insan anlayışının olduğu söylenebilir. Deleuze’ün iki filozofu değerlendirdiği beşinci ve son ifadelerinde ise, Kant’ta eleştiri, insanı ya da aklı “haklılaştırmak” için düşünülürken, Nietzsche’de eleştiri “başka türlü duyma” imkanının bir ifadesidir (Deleuze, 2016: 120).

Tüm bunların yanında, Kant’ın “polis güçleri” ve eleştirel felsefesi arasında kurduğu ilişkiden ve Nietzsche’nin hem “ahlaklı olmayı” hem “ahlaksızlığı” benimsemeyişinden yola çıkarak Kant’ın ve Nietzsche’nin yaklaşımlarına dair bir yorumda bulunulabilir (Kant, 1984: 61; Nietzsche, 2017e: 79). Kant, “güvenlik ve barış içinde” yaşamak için polislerin görevinin şiddeti ve “yurttaşların birbirlerine saldırmalarını önlemek” olduğunu söyler (Kant, 1984: 61). İnsanların, polislerin görevlerini “olumlu bir hizmet” olarak algılamayıp bu görevlerin sadece “önlem almaya ve yasaklamaya ilişkin” olduklarını düşünmelerinin “Eleştiri’nin...sağladığı olumlu yararı yadsımak” ile aynı olduğunu ifade eder (Kant, 1984: 61). Dolayısıyla

Kant, polis güçlerinin toplumdaki güveni ve barışı sağlamak için yaptıkları ile eleştirel felsefesinin pratik yani, ahlaksal yanı arasında benzerlik kurar. Nietzsche ise, hem “ahlaklı olmayı” hem de “ahlaksızlığı” benimsemez ve bir taraftan da “ahlaksızlık olarak adlandırılan birçok davranışın önlenmesi ve bunlara karşı mücadele verilmesi gerektiğini inkar etmiyorum” der (Nietzsche, 2017e: 79). Bu noktadan yola çıkarak onun hem ahlaklılığı hem ahlaksızlığı yadsırken bir taraftan da ahlaksızlıkla mücadele edilmesi gerektiğini söylemesi düşündürücüdür. Ahlaksızlıkla mücadele edilmesi gerektiğini düşünmek yani, “ahlaksız” olarak ifade edilebilecek davranışların olduğu kabulü aynı zamanda “ahlaksız” davranışların dışında bir ahlakın kabulü anlamına gelir mi? Ahlaklı olmak ne kadar benimsenirse de. Veya hem ahlaklı olmanın hem ahlaksızlığın yadsındığı bir felsefede ahlaksızlıkla mücadele edilmesi gerektiğini söylemek ne anlama gelir? Ahlaklı olmak benimsenirse de ahlaksızlıkla mücadele edilmesi gerektiğini söylemek bir ahlakın da dolaylı olarak kabulü anlamına geliyorsa eğer, Nietzsche’de ahlak üzerinden bir metafiziğin söz konusu olabileceği ifade edilebilir. Böyle bir durumda, Kant’ın polislerin görevleri - ahlaksızlıkla mücadelesi de denebilir - üzerinden eleştirel felsefesinin ahlaki yönüyle kurduğu ilişki ile Nietzsche’nin ahlaklı olmayı benimsemese de ahlaksızlıkla mücadele edilmesi gerektiğini söylemesi arasında yaklaşımlar açısından bir benzerlik olduğu ifade edilebilir. Buna karşılık, Nietzsche’nin ahlaklı olmayı benimsemeyip ahlaksızlıkla mücadele edilmesi gerektiğini söylemesi bir ahlakın dolaylı olarak kabulü anlamına gelmiyorsa eğer, hem ahlaklılığın hem ahlaksızlığın benimsenmediği yerde ahlaksızlıkla mücadele edilmesi gerektiği düşüncesi ne anlama gelir? sorusu akılda kalır.

Sonuç olarak, Nietzsche’nin bilgi, hakikat ve ahlak kavramlarına dair tavrı Deleuze’un de değerlendirmelerinden yararlanarak, bilginin bilgi olmadığı, hakikatin hakikat olmadığı, ahlakın ahlak olmadığı bir başka türülük dünyası içerisinden okunabilir. Başka türülük yani, bu zamana kadar alışılmış, anlaşılmış olandan başka bir zemini görebilmek. Bilgiyle, hakikatle, ahlakla ilgili, ilişkili değil, bilgiden, hakikatten, ahlaktan başka türlü. Çünkü, bir şeyle ilgili veya ilişkili olanı anlamaya çalışmak, o şeyin zeminini kabul etmeyi gerektirir. Kant bu ilginin ve ilişkinin

sınırlarını çekmeye çalışırken, Nietzsche’de ise bu ilginin ve ilişkinin kurulduğu zeminin kendisinin sorun haline getirilmesi söz konusudur denebilir.

1.2.3. Hegel Eleştirisi

Nietzsche, Hegel’in sistem felsefesini onun idealizmi ve diyalektiğini karşısına alarak eleştirir. İdealizmi evrensel, mutlak/hakikat ve nesnel olanla ilişkisi bakımından, diyalektiği de karşıtlık ve olumsuzlama bakımından ele alır. İdealizm eleştirisi Nietzsche’de özne-nesne ilişkisi üzerinden devam ederken, diyalektiğin eleştirisi ise olumlamada/evetlemede, farkta ve soylu ahlakta ifadesini bulur.

İlk olarak, Nietzsche “sistematikçilerden kuşku duyuyorum ve onları görünce yolumu değiştiriyorum” diyerek sistem düşüncesine karşı tavrını açık bir şekilde belli eder (Nietzsche, 2019c: 7). Bu kuşkunun temel sebeplerinden biri Hegel’deki özne ve nesne ilişkisine dayanır. Hegel’in sistemi “özne ile nesnenin özdeşliği” olarak ifade edilen “özdeşlik felsefesi” ile açıklanır (Rockmore, 2019: 124). Başka bir ifadeyle, teori ile pratiğin özdeşliğidir bu. Hegel’e göre bu özdeşlik, “bilinç içindeki nesne fikri” yani “*idea*” veya teori ile pratikte deneyimlenen nesnenin kaynaşma ve bir olma halidir (Rockmore, 2019: 154). Dolayısıyla sistem “*idea*”dan deneyime doğru işler. Söz konusu kaynaşmada, deneyimde “*idea*” bulunurken, “*idea*” da deneyimde kendini bulur. Bu noktada Hegel’in meşhur “*Geist*” yani “tin” kavramının içeriğine ulaşılmış olur; tin, Kant’taki akıl gibi “saf değildir, aksine zorunlu olarak katışıktır; toplumsal, politik ve tarihsel bağlamıyla sınırlandırılmıştır” (Rockmore, 2019: 143). Çünkü Kant’ın akıllı saf yani, kendi dışında herhangi bir şey tarafından belirlenmemiş, kendini kendi belirleyen bir akıldır. Hegel’deki akıl/zihin/tin ise, yukarıda ifade edildiği gibi deneyimde ortaya çıkar. Deneyimle belirlenir. Dolayısıyla dünyaya ilişkindir.

Özdeşlik felsefesiyle dünyada kendini bulan “*idea*”nın, evrensel olanı dünyada somutlaştırması Hegel’in “somut evrenseller” olarak ifade ettiği şeydir (Stace, 2019: 113). “*İdea*”nın soyutluğu pratiğin somutluğuna karışır. Bu bağlamda Hegel’e göre, tarihsel olan hem soyutu hem de somutu içinde barındırır. Bu yüzden, Napolyon onun için “at sırtındaki ‘dünya-tini’” olmuştur (Rockmore, 2019: 140). Yani, Hegel’in “somut akıllı” olarak ortaya çıkar (Rockmore, 2019: 166). Somut akıl veya

tin de haliyle devlette, savaşta, ulusta, politikada ve toplumda karşılığını bulur. Dolayısıyla Hegel, “Mutlak idea”yı “somut Mutlak ideaya” dönüştürmüş olur (Stace, 2019: 142). Bu somut mutlaklık, Hegel’in Kant’ın öznel kategorilerini de tarihe yani “nesnel bir idealizme” taşımasıdır (Stace, 2019: 101).

“İdea”-deneyim, teori-pratik, soyut-somut, özne-nesne tüm bu ikiliklerin oluşturduğu özdeşlik aynı zamanda Hegel’in diyalektik yönteminin ifadeleridir. Tez, anti-tez, sentez kavramlarıyla ifade edilen diyalektikte kategoriler birbirlerinden çıkarsanır (Stace, 2019: 143). Çünkü Hegel’e göre “yukarı kategorilerin aşağı kategorileri *belirtik*, aşağı kategorilerin ise yukarı kategorileri *örtük* bir biçimde içer[mesi]” söz konusudur; tezde sentez örtüktür, sentezde tez belirtiktir (Stace, 2019: 139). “Süreç içindeki her adım kendinden öncekini taşır ve kendinden sonra gelene katılır” (Stace, 2019: 138). Dolayısıyla döngüsel bir hareket söz konusudur. Bu harekette de “dışsal bir temel” yoktur (Rockmore, 2019: 166). Birbirinden çıkarsama vardır. Döngüsellikte son kategori yani sentez kendinden öncekileri içerir ve kendini kendinden sonraki diyalektiğe tekrar taşır.

Nietzsche, “neden ile sonucu karıştırmaya yanılgısı” derken Kant’ın yanında Hegel’in diyalektiğine de gönderme yapar (Nietzsche, 2019c: 33). Diyalektiğin kendi kendini üreten döngüsel bir sistem oluşu Nietzsche’nin kabul ettiği bir şey değildir. Çünkü bu sistemin psikolojisinde “bilinmeyen bir şeyi, bilinen bir şeye dayandırma” düşüncesi vardır; bir şeyin nedeninin olduğunu varsayarak yaşamak insanları rahatlatır ve onlara “güç duygusu” verir (Nietzsche, 2019c: 38). Aynı zamanda “gelişme ve değişim” bakımından “soyut bir dönüşümden daha derin bir şey tasarlayamaz” (Deleuze, 2016: 192). Halbuki Nietzsche’ye göre derinlik, dönüşümlerin ardındaki asıl gücü açığa çıkarmakla ilgilidir (Deleuze, 2016: 192). Bu bağlamda düşünöldüğünde, Nietzsche için Hegel diyalektiği, döngüsel hareketi içerisinde gelişim, değişim ve dönüşümlerin ardındaki gerçek güçleri açığa çıkarmadan hareket eden bir sistemin ifadesi olabilir ancak. Nietzsche’ye göre anlama, söz konusu diyalektik döngüsellığın kırılmasıyla mümkün olabilir.

Hegel diyalektiğinde Nietzsche felsefesiyle ters düşen bir durum da özdeşlik felsefesinin bir İnsan Tanrı yaratmasıdır (Deleuze, 2016: 193). “İdea”nın, hakikatini,

insan deneyimine, dünyaya, tarihe, oluŖa atfedilirdir bu. Hegel'in tinidir İnsan Tanrı, onun hakikatidir. Oysa Nietzsche'nin hayatı hakikat düşüncesine karşı verdiği savaŖla geçer. Hakikat onun için anlamının önündeki engeldir. Çünkü ona göre anlama çokluktan beslenir. "Tek" veya "bir"den değil. Bu yüzden Nietzsche Tanrıyı öldürür (Nietzsche, 2017c: 16). Ama Hegel İnsan Tanrı ile tanrının niteliğini insana devrederek tanrısallığı muhafaza eder (Deleuze, 2016: 199). Dolayısıyla hakikati muhafaza eder. Nietzsche ise Hegel mantığındaki bu hakikatin yerine "kökenlere dair biyolojik bir çözümleme" önerir; epistemolojiden ziyade psikoloji ile biyolojiyi ön plana alır (Rockmore, 2019: 250). Hegel, insanı tinle yüceltirken Nietzsche, bu tinselliğin tarihsel sebepleriyle ilgilenir.

Nietzsche'nin Hegel mantığına ve diyalektiğine karşı bir tavrı da karşıtlık ve olumsuzlama kavramları üzerinden açıklanabilir. Hatta karşıtlık eleştirisini daha çok Sokrates diyalektiğini eleştirirken kullanır. Aynı düşünme yapısının Hegel diyalektiği için de geçerli olduğu söylenebilir. Karşıtlık ve olumsuzlama Nietzsche'de bir "Agon" olarak değerlendirilir; "agonal dürtü" yani bir "yarışma dürtüsü" vardır diyalektikte (Nietzsche, 2019c: 15). "Diyalektikçi, bir budala olmadığını kanıtlamaya zorlar rakibini" (Nietzsche, 2019c: 15). Halbuki Nietzsche'ye göre "kanıtlamayı gerektiren pek de değerli değildir" (Nietzsche, 2019c: 14). Çünkü Nietzsche felsefesi baştan aşağı "kendilik"le donanmıştır denebilir. Kendi olmaklık bir karşıtı gerektirmez. Kendi, kendini, bir olumsuzlama olmadan varedendir. Yarışma düşüncesiyle harekete geçen bir olumsuzlama Nietzsche felsefesinde köleye özgü bir tavidir.

Son olarak, Hegel ve Nietzsche'yi karşı karşıya getiren bir diğer nokta da Nietzsche'nin köle ahlakıyla eşleştirdiği Hristiyanlık dinidir. Hegel diyalektiği, Hristiyan teolojisinin Baba, Oğul, Kutsal Ruh üçlemesini karşılar (Stace, 2019: 160). Hristiyanlık "mutlak din" olarak ortaya konur (Stace, 2019: 161). Nietzsche'ye göre Hristiyanlık ise dekadansın, vicdan azabının, suçun, hıncın, çileciliğin, hiçliğin, zayıflığın, hastalığın dinidir (Nietzsche, 2017a). Hegel'in gerek Mutlak İdea olarak Hristiyanlığı benimsemesi, gerekse diyalektikle Hristiyanlığı kaynaştırması Nietzsche'nin onu hem idea/hakikat düşüncesi bakımından hem de diyalektiğin farkı yadsıması bakımından eleştirmesine yol açar. Nihayetinde ideayı bir put olarak

düşünen Nietzsche için, karşılığını Mutlak İdea’da ve diyalektik üçlemede bulan Hristiyanlık teolojisi de devrilmesi gereken bir put olarak düşünülür (Nietzsche, 2019c). Bu aynı zamanda dekadans ve hiçlikten kurtuluş yoludur. Nietzsche’nin tüm felsefi birikimi de bu kurtuluşu gerçekleştirmeye odaklanır.

1.2.4. Schopenhauer Eleştirisi

Nietzsche’nin *Eğitici Olarak Schopenhauer*⁶ adlı eseriyle hem kendisinden övgüyle bahsettiği hem de felsefesine ciddi eleştiriler yönelttiği bir filozof olarak Arthur Schopenhauer’ın Nietzsche felsefesinde önemli izler bıraktığı söylenebilir. Nietzsche ve Schopenhauer ilişkisi temelde üç noktada ele alınabilir. Birincisi Aydınlanma felsefesinin özgürlük düşüncesine karşıt olarak özgür istencin reddi ve istenç kavramı üzerine değerlendirmeleri, ikincisi neden-sonuç ilişkisi ve üçüncü olarak da iyimser ve kötümser tarzda genel felsefe anlayışlarıdır.

Öncelikle, Nietzsche’nin ve Schopenhauer’ın istenç⁷ kavramı üzerine değerlendirmeleri arasındaki benzerlik ve farklılıklar ele alınabilir. Benzerlik temelde iki filozofun da Aydınlanma felsefesine karşı olan düşünceleriyle ilgilidir. Modern felsefeyle birlikte Aydınlanma felsefesinin Nietzsche ve Schopenhauer’ın düşüncelerini ciddi anlamda etkileyen, hatta onları koşullayan bir anlayış olduğu ifade edilebilir.⁸ Aydınlanma aklı, “Aydınlanma için özgürlükten başka bir şey gerekmez” düşüncesiyle özgür istence atıf yapan ve dolayısıyla özgür bireyler olmaksızın bilimin ve insanlığın ilerlemeyeceği düşüncesine dayanan felsefeden beslenir (Kant, 1984: 215). Aynı zamanda “moral veya zihinsel dünyanın düzenini

⁶ Friedrich Nietzsche, *Eğitici Olarak Schopenhauer*, ed., Koray Karasulu, çev., Mustafa Tüzel, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

⁷ “İrade”, “istem” veya “isteme” olarak da kullanılır.

⁸ Aydınlanma aklının, bilimciliğinin ve ilerlemeciliğinin yanında Nietzsche’yi koşullayan bir diğer şeyin de Schopenhauer’ı tanınması olduğu söylenebilir. Bunun için iki sebep öne sürülecek olursa eğer, birincisi, Nietzsche’nin hayalindeki filozofu arayıp da bulamayışının ardından Schopenhauer’ı bulunca –felsefesini eleştirecek de olsa- ondan övgüyle bahsetmesidir. Schopenhauer Nietzsche için “basit ve dürüst...zamana aykırı olmayı öğretebilen”, “neşe ve ferahlık” veren “gerçek bir filozof” olmuştur (Nietzsche, 2018b: 10-12). Aynı zamanda sadece düşünsel anlamda değil, yaşantısıyla da somut şekilde örnek olabilen bir kişilik olarak Schopenhauer’ın yaşamış olduğunu bilmek Nietzsche’yi koşullamıştır denebilir. Çünkü Nietzsche’ye göre, “Yunan filozoflarının konuşmaktan ya da yazmaktan ziyade, yüz ifadeleriyle, tavırlarıyla, giydikleriyle, yedikleriyle, ahlaklarıyla öğretmiş olmaları” onları örnek bir kişilik haline getirir (Nietzsche, 2018b: 14). İkincisi ise, Nietzsche’nin kendi felsefesini oluşturmada önce ve onun felsefesinin temel konularından olan istenç, istenç-beden ilişkisi ve sonu nihilizme giden kötümserlikle daha çok Schopenhauer felsefesi sayesinde tanışmış olmasıdır.

keşfetmek için” “doğabilimsel yöntemi” kullanan Aydınlanma filozofları, bireyleri “sosyal uzlaşımların eseri olduğuna inandıkları bütün özellik ve niteliklerinden” bağımsız bir şekilde değerlendirerek “evrensel ve değişmez” özellikler ortaya koyma amacı güderler (Cevizci, 2019: 759-760). Bu bağlamda Aydınlanma felsefesiyle ortaya çıkan düşüncelerin özgürlükle birlikte evrenselcilik, akılcılık ve bilimcilik olduğu söylenebilir. Özellikle özgürlük, yani özgür istenç Nietzsche ve Schopenhauer’ın eleştirdiği bir durumdur. İki filozofa göre de özgür istenç yoktur (Nietzsche, 2019c: 40; Schopenhauer, 2020: 215). Schopenhauer istenci metafizik bir içerikle ele alırken, Nietzsche ise teologların, özgür istenci, bireyleri “cezalandırma, yani suçlu-bulmak-isteme amacı” için ortaya çıkardığını düşünür (Schopenhauer, 2020: 213; Nietzsche, 2019c: 40). Özgür istenci olumlamayışlarının yanı sıra, istenç kavramını farklı şekillerde ele alırlar. Schopenhauer’a göre “gerçekliğin kendisine erişmenin rasyonel ve entelektüel olmayan bir yolu” varsa eğer, o da “akıldışı bir güç olarak iradedir.” (Cevizci, 2019: 920). Dolayısıyla Schopenhauer, istenci irrasyonel bir şekilde ele alır. Hatta onu “çoğulluktan bağımsız...tek”, “bölünmez”, “kendinde şey” ve “bütün tezahürlerin tek çekirdeği” olarak ifade ederek metafizik içeriğe büründürür (Schopenhauer, 2020: 214-221). Ona göre insanlar “kendilerini sadece beden olarak algılamakla kalmayıp, irade olarak sez[erler]” ve “bütün bireysel iradelerin temeldeki tek bir iradenin tezahür[ü]” olduğu söylenebilir (Cevizci, 2019: 924).

Nietzsche ise Tanrıyı öldürdüğünden istenç kavramına Schopenhauer gibi metafizik çerçeveden yaklaşmaz. Schopenhauer’ın da bu konuda diğer filozoflar gibi düşündüğünü yani, “halkın bir önyargısını almış ve abartmış” olduğunu söyleyerek eleştirir ve istencin “her şeyden önce karmaşık bir şey” olduğunu dile getirir (Nietzsche, 2019b: 22). Ona göre özgür istenç, rahiplerin bireyleri yargılayabilmeleri için öne sürdükleri bir “yanılgı”, bir “cellat metafiziğidir” (Nietzsche, 2019c: 40-41). Bununla birlikte “özgür istem” de “özgür olmayan istem” de kafalardan silinmelidir; istenç güçlü istenç ve zayıf istenç olarak ayrılabilir (Nietzsche, 2019b: 26). Aksi takdirde neden-sonuç ilişkisi bozulur (Nietzsche, 2019b: 26). Bu bağlamda, Nietzsche için özgür istenç bir yanılsamadan ibarettir. Dolayısıyla Aydınlanma felsefesinin laissez-faire düşüncesine de karşıtlık oluşturur.

Nietzsche ve Schopenhauer felsefelerini birbirinden ayıran önemli bir fark da neden-sonuç ilişkisi üzerinedir. Schopenhauer'a göre maddenin asıl özü nedenselliktir ve "herhangi bir algının olasılığı –ve bununla birlikte herhangi bir deneyim- tamamıyla ve temel olarak nedensellik yasasının idrakine bağlıdır" (Schopenhauer, 2020: 78,83). Dolayısıyla, Schopenhauer nedensellik yasasının gerçekliğini olumlar. Nietzsche ise bu konuda farklı düşünür. Ona göre "nedenselliğe duyduğumuz inanca olağanüstü sağlamlığını veren, bir olayın diğerini takip ettiğini görme alışkanlığı değil, olayları maksatların neden olduğu olayların dışında başka bir şekilde yorumlayamama kapasitemizdir" (Nietzsche, 2017b: 358). O, "nedenleri, art ardalığı, birbiri içiçinliği, göreliliği, zorunluluğu, sayıyı, yasayı, özgürlüğü, nedeni, amacı uydurmuş olanlar bizlerizdir" der (Nietzsche, 2019b: 26). Bu sebeple "nedensellikte yapılan yorum bir aldatmadır" (Nietzsche, 2017b: 359). Olaylar "özdeş" durumların *tekerrürüne* dayanmaktadır." (Nietzsche, 2017b: 360). Bu bağlamda Schopenhauer nedenselliği istisna tanımayan bir yasa olarak ele alırken, Nietzsche Hume'a yaklaşarak nedenselliği bir yasa olarak ele almaz ve nedenselliğe bu kadar bağlı kalmanın sebepleri üzerine düşünerek nedensellik üzerinden de kurulan pozitivismi eleştirir.

Nietzsche'nin Schopenhauer'a bir eleştirisi de onun kötümser felsefesine ilişkindir. Schopenhauer'a göre "bütün yaşam için ızdırap aslıdır." (Schopenhauer, 2020: 452). İnsan "acı tarafından ele geçiril[diğinden]" dolayı acıdan kaçınmaz; kaçınmak istese de bu sadece acının "formunu değiştirme" olabilir (Schopenhauer, 2020: 454-457). Dolayısıyla Schopenhauer felsefesi "acının kaçınılmazlığı" sebebiyle kötümserdir (Schopenhauer, 2020: 458). Ona göre, "doğa ve talih ne yaparsa yapsın, kişi kim ve neye sahip olursa olsun, hayatın özsel acısı sökülüp atılamaz." (Schopenhauer, 2020: 457). Nietzsche içinse, "Schopenhauer'ın hayatı pesimist bir biçimde mahkum etmesi ahlaki bir mahkumiyet" olduğu gibi "sürü standartlarının metafizik alemine aktarımıdır" (Nietzsche, 2017b: 255). Dolayısıyla Nietzsche, Schopenhauer felsefesini ele alırken kötümserlik ile sürü standartlarını bir araya getirmiş olur. Çünkü ona göre "pesimizm, nihilizmin bir ön hazırlık şeklidir." (Nietzsche, 2017b: 30). Nihilizm ise sürü ahlakının büyük ölçüde açığa çıktığı bir aşama olarak ortaya çıkar Nietzsche'de. Bu bağlamda, Schopenhauer'ın kötümser

felsefesinin Nietzscheci anlamda nihilist ahlaka doğru yol aldığı, hatta bu yolda metafiziği de sırtlanarak nihilizmi yoğunlaştıracak güçte olduğu söylenebilir. Buna karşılık, Nietzsche felsefesi ise Evet demekten ve *amor fatiden*⁹ beslenen bir düşünmeyle iyimser bir felsefe örneğidir.

Sonuç olarak, Nietzsche ve Schopenhauer'ın istenç kavramı etrafında bir araya geldikleri ve Aydınlanma felsefesine karşıt olarak özgür istenci olumlamadıkları ifade edilebilir. Schopenhauer istenci metafizik bir çerçevede ele alarak her şeyin ilkesi ilan ederken, Nietzsche istencin düşünüldüğü kadar basit bir kavram olmadığını ve güçlü ve zayıf istençlerin öne sürülebildiğini düşünür. Schopenhauer nedenselliği bir yasa olarak ele alırken, Nietzsche nedenler de dahil her şeyin insan tarafından yaratıldığını düşünerek inşacı bir anlayışı benimser. Tüm bunlarla birlikte Schopenhauer kötümser bir felsefeye sahipken, Nietzsche ise iyimser ve Evetçi bir felsefeye sahiptir.

⁹ “başka bir şeyi istememek, ne ileriye ne geriye ne tüm bengiliğe doğru. Zorunlu olana ne yalnızca katlanmak, ne de gizlemek onu...aksine, sevmek onu...” (Nietzsche, 2018a: 40).

İKİNCİ BÖLÜM

NIETZSCHE’DE SİYASET DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE KAVRAMSAL BAĞINTI VE TEMEL TARTIŞMALAR

2.1. Kavramsal Bağntı

Nietzsche felsefesini anlamak için belirli bir kavramsal bağntı ön plana çıkarmak gerekir. Nietzsche’nin siyaset de dahil birçok konuyu sorgularken felsefesi boyunca kullandığı temel kavram veya ifadeler arasındaki bağlantı, dolayısıyla kavramsal bağntı ele alarak değerlendirilmelidir. Nietzsche’nin bu kavramlardan veya ifadelerden birini kullanması, bir diğer kavramı veya ifadeyi de kastettiği anlamına gelir. Onun siyasal olana ve siyasete dair düşüncelerini incelerken söz konusu kavramsal bağntının Nietzsche’nin eleştirilerini netleştirdiği görülecektir.

Kavramsal bağntı Nietzsche felsefesindeki beş temel kavram veya ifadeden oluşturulabilir. Bunlar: dekadın, nihilist, köle, Hristiyan ve demokrattır. Bu kavram veya ifadeler arasında bir bağntı vardır. Her bir kavram veya ifade bir diğerinin etkisi altındadır. Her birinin bir diğerinden çıkarsanabileceği de ifade edilebilir. Dekadın ahlakına sahip olan dekadın, “kendi çıkarını gözetme[yendir]” (Nietzsche, 2019c: 81). Çıkardan kasıt, istencin dolayısıyla içgüdünün ortaya çıkmasıdır. Nietzsche’ye göre yıllar boyunca istencin ve içgüdünün açığa çıkamamasıyla yaşanan yozlaşmaya neden olan her şey dekadınlaştırıcıdır (Nietzsche, 2017a: 18). Söz konusu yozlaşma, Nietzsche’de, istence ve içgüdüye dayalı “yaşam”sal değerleri alt eder. Başka bir deyişle, Nietzscheci yaşamı hiçleştirir. Canlılığını soluklaştırır. Dekadın olan ne ise, o nihilist bir karaktere bürünür. Bu bağlamda düşünüldüğünde, dekandan olan nihilist olurken, nihilist olan da yaşamı yok saydığı için istenç ve içgüdüyü açığa çıkarmayarak dekandan olur.

Köle, “eylemi, temelinde bir tepki” olan, yaşam içerisinde karşılaştığı durumlara Evet diyemeyen, demeyen, Hayır demeyi kendisine habitus edinmiş olandır (Nietzsche, 2011: 29-30). Hayır demekte ortaya çıkan tepkisellik “hınç” düşüncesinden beslenir (Nietzsche, 2011: 31). Hınç da kendi içinde bir “intikam” duygusunu barındırır (Nietzsche, 2017a: 59). Hınç ve intikamla yoğrulan köle,

kendisinden yüksek ve soylu olan insana karşı cephe alan sürü insanının karşılığıdır (Nietzsche, 2017a: 16). Nietzsche felsefesinin aristokrat/soylu ahlak anlayışına uymaz. Çünkü köle, “eşit haklar” için “ayrıcalıklı olan her şeye içgüdüsel olarak başkaldırandır” (Nietzsche, 2017a: 69). O, intikamını soylu olan her şeyi kendi seviyesine çekerek veya onun seviyesine çıkmak isteyerek eşitlemek ister. Söz konusu eşitlik ve demokrasi, Nietzsche’ye göre, Tanrı karşısında herkesin eşitliğini vazeden Hristiyan ahlakıyla ahlaklanmıştır; modern dünyaya çoğunluk ve “Hristiyan içgüdülerinin demokratikçiliği” egemen olmuştur (Nietzsche, 2017a: 76). Bu bağlamda, Nietzsche felsefesinde köle Hristiyan, Hristiyan da demokrattır.¹⁰ Tersinden düşünüldüğünde, demokrat olan eşitlikçiliği sebebiyle Hristiyandır, Hristiyan olan da yine eşitlikçiliği ve hıncı sebebiyle köledir.

Hristiyanlık “öte” vurgusuyla dünyayı, deneyimi, istenci, oluşu yadsır. Yani Nietzsche’ye göre yaşamı yadsır. Dolayısıyla yaşamı hiçleştirir. Bu yüzden Hristiyan olan nihilisttir. Aynı zamanda “hastalıklı” olandır (Nietzsche, 2011: 126). “Sağlıklı tinin” karşısında olan Hristiyanlık “rahip ajitatörler” tarafından yürütülen bir süreçle “*decadence hareketinin* doruk noktasına yerleşm[iştir]” (Nietzsche, 2017a: 38-77). Bu bağlamda düşünüldüğünde, Hristiyan hem dekadandan hem nihilisttir.

Nietzsche’nin, felsefesini ortaya çıkarırken kullandığı bu beş kavram veya ifade arasındaki bağlantılar göz önüne alındığında, söz konusu kavramsal bağıntının onun bir düşünceye veya siyasete yaklaşımını anlamayı kolaylaştırır. Bir kavramın kullanımı diğerlerinin de kastedildiğini gösterir. Bu anlamda, dekadandan nihilistken, nihilist Hristiyandır. Hristiyan köle iken, köle demokrattır. Aynı zamanda demokrat dekadandan, dekadandan köledir. Kavramsal bağıntı bir taraftan da, Nietzsche’nin sistematik bir düşünür olup olmadığı tartışmaları içerisinde düşünülebilir. Nihayetinde, bu konuda bir değerlendirme yapmak kavramsal bağıntıyla açıklanamayacak kadar karmaşık bir içeriğe sahiptir.

2.2. Birey ve Toplum

2.2.1. Dekadansa Karşı Mükemmel Birey

¹⁰ Nietzsche demokrasi kavramını, kavramın kendisini açıklamaktan ziyade kavramsal bağıntı itibarıyla diğer kavramlarla ilişki içerisine sokarak ele alır. Hristiyan ahlakına sahiplik, kölenin/sürünün yönetimi gibi.

Birey kavramı Nietzsche felsefesinde ahlak kavramından sonra gelen ve belki de ondan sonra en merkezi kavramlardan biridir. Nietzsche birey kavramının içeriğini oluştururken aynı zamanda kendi siyasal düşüncesinin de zemininin büyük bir bölümünü açığa çıkarır. Söz konusu zeminde birey, kendinden başka bir gücü ve istemeyi, başka bir deyişle, herhangi bir metafiziksel durumu veya kendinden başka bir ahlakiliği referans almadan yaşamını var edendir. Bireysellik ise, bireyin kendi gücüne, kendi kendine isteyebilmesine, istenciyle kendini üretebilmesine dolayısıyla bağımsızlığına yönelik düşünmenin karşılığı olarak ele alınabilir.

Bireyin bağımsızlığı, bireyin özgürlüğünün ne anlama geldiğiyle birlikte değerlendirilebilir. Nietzsche'ye göre özgürlük, "pozitif bir güç [ve] güç istenci olarak anlaşılmalıdır." (Nietzsche, 2017b: 482). Hatta özgürlük, "sürekli olarak üstesinden gelinmesi gereken" bir meydan okuma haliyle ilişkilidir (Nietzsche, 2017b: 482). O halde, bireyin bağımsızlığı ve özgürlüğü bir direnişe dayanır. Direniş ise güç istencinin tezahürüdür. Bu noktadan yola çıkarak Nietzsche'de birey, onu belirlemeye ve tahakküm altına almaya çalışan her türlü düşüncenin – evrenselin, ahlakın, dinin, devletin, toplumun – bireyin güç istenciyle engellenmesinin ifadesidir. Bireyin birey olmağını ortaya çıkaran güç istenci, bir taraftan belirlenmeye karşı bir istenç iken, bir taraftan da kendi kendine isteyebilmenin gücüne sahip olur. Bu gücü ve istenci Nietzsche şöyle ifade eder: "Senin düşüncelerinin ve duygularının arkasında kardeşim, iktidar sahibi bir efendi, bilinmeyen bir bilge durur – onun adı Benliktir." (Nietzsche, 2017c: 40). Dolayısıyla, Nietzsche'de benliğin ve bireyin dayanağı güç istencidir.

Bireyin, istencini isteyecek güce sahip oluşu, onun "özerk birey" olduğunu da gösterir (Emden, 2013: 278). Bu özerklik, Nietzsche'nin siyaset düşüncesinde, toplumla girdiği ilişkide hep bir açmaz olarak karşımıza çıkar. Çünkü toplumun karşısında güçlü ve özerk bireyin, her zaman topluma karşı bir tehdit olarak var olduğu söylenebilir. Devlet düşüncesi açısından da aynı şekilde düşünülebilir. Şöyle seslenir Zerdüşt: "Ancak devletin bittiği yerde başlar fazlalık olmayan insan...Devletin bittiği yer – baksanıza, kardeşlerim! Görmüyor musunuz gökkuşağını ve Üstüninsana uzanan köprüleri?" (Nietzsche, 2017c: 64). Başka bir deyişle, fazlalık olan devletin bittiği yerde az olan birey başlar. Bireyin azlığından

kasıt ise, bireyin aristokrat birey olmasıdır (Ansell-Pearson, 2011: 28). O halde birey, “istisnai tiplere özgü bir şey[dir]” (D. Küçükalp, 2017: 148). Dolayısıyla, Nietzsche felsefesinde herkes birey olamaz. İstisnai olarak soylu/aristokrat tipler birey olurken, fazlalığı ifade eden herkes veya sürü birey olmayanları ifade eder.

Bunların yanında birey, Zerdüşt’ün seslenişindeki gibi üstinsana varacak olan “köprü[leri]” yürümekle meşguldür (Nietzsche, 2017c: 18). Üstinsana doğru yürümenin ve üstinsan olmanın Nietzsche felsefesinde neye karşılık geldiğini en iyi ifade edenlerden biri Daniel W. Conway’dır. O, üstinsanı “mükemmelin somutlaşması” olarak ortaya koyar (Conway, 1997: 18). Çünkü üstinsan figürü Nietzsche’de aynı zamanda bir “kurtarıcı” ve “büyük sağlığı” getirecek olan figürdür (Nietzsche, 2011: 95). O halde bireyin gerek güç istenciyle meydan okuması, gerek özerk birey oluşu, gerekse üstinsan olarak ortaya çıkışı onun, bütün bunları içeren bir “mükemmeliyetçilik” içerisinde değerlendirilmesini olanaklı kılar (Conway, 1997: 18). Mükemmel birey de hem “Antichrist” hem “antinihilist” bireydir (Nietzsche, 2011: 95). Böylelikle, Hristiyanlığın ve nihilizmin üstesinden gelmeye çalışarak dekadansa karşı bir duruş sergiler. Tüm bunlar düşünüldüğünde, Nietzsche’nin siyaset düşüncesinde birey dekadansa karşı mükemmel birey olarak kendini var eder.

Nietzsche’nin siyasal bir düşünür olmadığı veya bir siyaset felsefesinin olmadığına dair yorumlar bireyin Nietzsche felsefesindeki özellikli ve ağır konumundan kaynaklanır. Bir taraftan bireyin bu konumu siyasal olmayana ilişkin yorumlara sebep olurken, bir taraftan da bu yorumlar sebebiyle Nietzsche’nin düşünceleri sadece siyasal olmayan bireyin açığa çıkması olarak görünür. Söz konusu iki durumdan ötürü birey-toplum/devlet çatışmasında, yorumlar daha çok birey yönlü yapılmaya eğilimli olmuştur. Nietzsche’nin modern toplum, modern devlet ve modern siyasete eleştirileri onun siyasal olana veya siyasete karşı argüman üretmesi şeklinde algılanmıştır. Walter Kaufmann Ecco Homo’nun ilk baskısında Nietzsche’nin kendini “anti-politik” olarak tanımlamasına dayanarak onu siyasi olarak değerlendirenleri eleştirir ve Nietzsche’de ön plana çıkanın siyasal olandan bağımsız bir “kendi kendini yaratma” fikri olduğunu ileri sürer (Kaufmann, 1974: 412). Nietzsche’ye liberal, demokrat veya sosyalist olarak siyasal yakıştırmalar yapanların tam karşısında olduğunu belirterek onun asıl, devlet ve liberalizme karşı

bir düşünür olduğunu ifade eder (Kaufmann, 1974: 412). Hatta Kaufmann'ın Nietzsche'nin siyasal bir düşünür olmadığı hakkındaki ısrarının onun düşüncelerinin Nazi propagandası yapanlar tarafından kötüye kullanılmasını engellemek için olduğu da söylenir (Ansell-Pearson, 2011: 18). Kaufmann gibi Nietzsche'nin siyasal bir düşünür olmadığı yorumunu yapanlar¹¹ genelde dayanak noktası olarak onun devlet ve modern siyasete karşı geliştirdiği eleştirel tutuma dayanır. Bu tutum da, Nietzsche'de birçok yerde sadece siyasal olmayan bireyi görünür kılar. Nietzsche'yi ve felsefesini siyasal olmayan veya siyaset dışı olarak değerlendiren yorumcuların benzerliğini açığa çıkaran nokta daha çok burasıdır.

Bireyin mükemmelliği düşüncesinden yola çıkarak Nietzsche'de bireyin veya Nietzsche'nin kendisini “Über-Politischer”, yani siyaset üstü olarak değerlendiren Tongeren, siyasal düşünür olmakla siyasal filozof arasındaki ayrıma dikkat çeker: Siyasal düşünür, “politika üzerine bazı düşünceleri ifade e(den)” kişiyken siyasal filozof, düşüncelerinde siyasetin “ana konu” olduğu kişidir veya siyaset “öncülük eden perspektife” sahiptir (Siemens & Roodt, 2008: 70). Bu noktadan yola çıkarak Tongeren, Nietzsche'nin siyasal olanı siyasal olmayan bir şekilde ele aldığını, çünkü kavramların kendisine dair belli bir içerikten ziyade bir belirsizliğin olduğunu söyler (Siemens & Roodt, 2008: 70). Aslında Nietzsche'nin siyasala ilişkin düşüncesi belirsizlikler üzerinde yaşamaya çalışır. O belirsizlikleri belirsizlik yapan içerisinde siyasal barındırdığı kadar siyasal olanı da barındırmasından ileri gelir. Dolayısıyla, siyasal olmayan bireyden bahsedilebildiği kadar bireyin toplumla veya siyasetle yaşadığı çekişmenin veya çelişkinin önemi göz ardı edilmemelidir. Çelişki yaşayan taraflara odaklanıldığı kadar siyasal bir içeriğe sahip olması bakımından çelişkinin kendisine de odaklanılabilir. Dolayısıyla, söz konusu çelişkinin ve bu çelişkiyle ilgili çıkarılabilecek sonuçların nihayetinde Nietzsche'nin siyaset düşüncesine öncülük ettiği söylenebilir.

Nietzsche'de sadece bireye ve bireyle birlikte kültüre odaklanmaya sebep olan, Nietzsche'nin siyasal olmadığına ilişkin dikkate değer yorumlardan biri de Peter Bergmann'a aittir. Bergmann, Nietzsche felsefesinde “Antichrist, anti-Wagner, anti-Strauss ve anti-Darwin” şeklinde bir “anti-motif” içeriğin bulunduğunu söyler

¹¹ Leslie Thiele, Lester Hunt, Peter Bergmann, Marina Cominos.

(Siemens & Roodt, 2008: 89). Buna anti-diyalektik, anti-nihilist, anti-demokrat gibi ifadeler de eklenebilir. Tüm bu “anti” oluşlar Nietzsche’nin kendisinden önceki literatüre ve içinde bulunduğu nihilist atmosfere veya siyasete karşı olmasından ötürü siyasi olmayan bir şekilde değerlendirilmesine sebep olur. “Anti” oluşların da siyasi içeriğe sahip olabilirliğine bakılmaksızın Nietzsche’nin eleştirilerinin siyasi olmama üzerinden değerlendirilmesi Nietzsche’deki birey ile örtüşerek siyaset dışında bir birey ve yaşam düşüncesi çıkarımına sebep olur.

Oysa, Nietzsche’de “aristokratik bir bireycilik” düşüncesi vardır (Ansell-Pearson, 2011: 28). Nietzsche’nin siyasi olmayan yorumlarına karşılık, bireyin mükemmelliğine yapılan vurguyla beraber gerek soylu-köle ayrımına dayanarak oluşan aristokratik içerikten dolayı gerekse bireyin gücü, bağımsızlığı ve özerkliğine yönelik içerikten dolayı Nietzsche’de bireycilik düşüncesi açığa çıkar. Bireyci tavrı da haliyle liberal düşünürler tarafından sahiplenilir. Oysa Nietzsche’nin modern siyaset eleştirileri içerisinde liberalizm eleştirisi de vardır. Genel olarak diğer ideolojilere ilişkin ifade ettiği gibi liberalizm de onun eşitlik eleştirisinden payını alır. Liberal düşünürlere göre, “herkesin bireyleşebileceği” düşüncesi Nietzsche’nin birey anlayışına uymaz (D. Küçükalp, 2017: 148). Nietzsche’de birey ve bireycilik liberal düşünceden değil, aristokratik düşünceden beslenir (Ansell-Pearson, 2011: 28). Herkese özgü bir durum değildir. Bu sebeple liberal düşüncedeki “evrensel özne” Nietzsche’nin birey düşüncesine uygun değildir (D. Küçükalp, 2017: 148).

Nietzsche aristokrat bireyini, “Avrupalıların birbirlerine benzeme süreci” olarak ifade ettiği modern politikaya karşıt bir şekilde var eder (Nietzsche, 2019b: 174). Bu sürecin kökeni de Hristiyanlığın Tanrı karşısında tüm bireylerin eşitliğini ortaya koyan düşüncesine dayanır (Nietzsche, 2017a: 76). Modern devlet ve siyasetle de birlikte bireylerin eşitliği Nietzscheci anlamda bireyi yaşatmaz. Halbuki Nietzsche’de birey, eylemlerinin ve düşüncelerinin değerini kendinden yola çıkarak belirleyendir (Nietzsche, 2017b: 481). Bu yüzden, devlet veya siyaset tarafından belirlenen birey, gücünü açığa çıkaramadığı için eşitlenmiş olur. Söz konusu eşitlikte “direnme yeteneğinin eksikliği...ahlak olmuştur”(Nietzsche, 2017a: 45). Bu bağlamda eşitlik, bireydeki direnme hareketini azaltan bir durumdur. Aynı zamanda bireyin gücünü azaltan bir durum olarak da, Nietzscheci yaşamda asıl olanı ortaya

çıkarmadığı için nihilisttir. Tüm bu nihilist modern siyasete karşı Nietzsche’de birey, kendini, eşitlikçi ahlaka sahip kölelerden ayıran, soylu, dekadansa karşı mükemmel bireydir.

2.1.1. İstencin Kurtarıldığı Bir Toplum Olarak Aristokratik Toplum ve “Aristokratik Radikalizm”

Nietzsche felsefesinde “fazla”yı karşılayan toplum kavramı, ilk bakışta “az”la ilişkilendirilen güçlü bireyin ağırlığı karşısında zayıf konumda kalır. Zayıf olan, sürü ahlakıyla ahlaklanmış halk veya modern devlettir. Bunun karşısında güçlü bireylerden oluşan aristokratik toplum yapısı ise toplumun bir diğer içeriğini karşılar. Sürü ahlakına karşı aristokratik ahlakla ahlaklanmış bireylerin (üstinsanlar) yönlendirmesi gereken ve aynı zamanda onların ortaya çıkmalarını sağlayacak koşulları oluşturan toplum da aristokratik toplumdur.

Nietzsche şöyle der: “Şimdiye dek ‘insan’ tipinin her yükseltişi aristokratik toplumun eseri – her zaman da öyle olacaktır” (Nietzsche, 2019b: 197). Aristokrat bireyler, “mesafe tutkusu” içerisinde değer yaratan “asil, güçlü, üstün ve yüce gönüllü olan” bireylerdir (Nietzsche, 2011: 18). Mesafe, aristokrat bireylerle sürü/köle ahlakıyla ahlaklanmış zayıf halk kitleleri arasında kurulur. Nietzsche’de toplumu, kültürü, insanlığı dekadandan kurtaracak olan şey, halktan kendini ayırmış aristokrat bireylerin yaratılmasına ilişkindir. Aristokrat bireyler bunu yasa koyma faaliyetiyle gerçekleştirir (Nietzsche, 2017b: 604). Yasa, “yeni değerlerin...yaratılması” için gerekli olduğu kadar “daha güçlü insanları gerektiren koşulları yaratmak” için de vardır (Nietzsche, 2017b: 607-608). Aristokrasinin bu siyasal içeriğinin yanında, söz konusu koşulların yaratılmasının imkanı eğitim meselesiyle yakından ilgilidir. Aristokratik toplum, toplumun eğitimle oluşturulması ve eğitim verebilecek ortamı da oluşturarak yönlendirme yapabilmesiyle hem kültürel hem siyasal bir içeriğe sahiptir. Kültürel içeriği aristokrasinin eşitleyici kültüre karşı aristokratik kültürü üretmesiyle ilişkilidir. Politik içeriği ise, toplumun aristokrasi fikriyle yakınlaşması kadar, eğitim verecek filozofların yetişmesi bakımından “insanlığın geleceği için sorumluluk” yüklenen bir durumu da ifade eder (Conway, 1997: 24). Nietzsche’de bu sorumluluğu üstlenen aristokrat bireyler

Goethe, Mozart, Napolyon gibi kendi zamanlarına göre zaman-dışı veya zaman-üstü bir pozisyon alarak yüksek kültürün taşıyıcısı olan bireylerdir. Bismarck'ın ulus-devlet siyaseti kadar eğitimde benimsediği yöntemleri de yüksek kültüre ilişkin olmaması sebebiyle eleştiren Nietzsche, söz konusu aristokratların ortaya çıkarılacağı eğitimi oldukça önemser.

Nietzsche, “Günümüzde yetişmekte olan bir filozofun nefes alabilmesi...için neler dilemeli ve gerektiğinde ona neler sağlamalı?” diye sorarak şöyle devam eder (Nietzsche, 2018b: 68):

“Doğa her zaman, kamunun yararına olmak ister, ama bu amaç için en iyi ve en yetenekli araçları ve vesileleri bulmasını bilemez: En büyük acısıdır bu onun, bu yüzden melankoliktir. Doğanın, filozofları ve sanatçıları ortaya çıkartarak, insanlara yaşamı anlamlı ve önemli kılmak istediği, kurtulmayı gereksinen kendi dürtüsü açısından kesindir; ama filozoflarla ve sanatçılarla ulaştığı etki ne kadar belirsiz, ne kadar zayıf ve donuktur!” (Nietzsche, 2018b: 68).

Paragraftan anlaşıldığı kadarıyla, doğanın üstinsanlar aracılığıyla kamu yararını sağlayabilmesi için araçların/vesilelerin eksikliği söz konusudur. Bu eksiklik, Nietzsche felsefesinde aristokratik toplumun var edilmesiyle tamamlanır. Hatta bir devlet fikriyle bu eksikliğin giderileceğine dair yorumlar da vardır. Bir tanesi soylu bireylerin yaşatılması ve yetiştirilmesi için araç olarak devlet/toplum düşüncesine dayanır (Jaspers,2013: 316, D. Küçükalp, 2017: 263). Bir yorum, devletin sürü ahlakına sahip halka mı yoksa soylu bireylere mi hizmet edeceği sorusuna cevap verdiği ölçüde bir “çift anlamlı” devlet düşüncesi üzerinedir (Jaspers,2013: 318). Bir yorum, “yönetici azınlık ve yönetilen çoğunlu[k]” düşüncesinden beslenen bir “çifte hakikat anlayışına dayalı ideal bir devlet” üzerinedir (D. Küçükalp, 2017: 166). Bir diğer yorum da, İngiltere ve Rusya'ya karşı güç oluşturmak adına büyük bir Avrupa devleti idealinden beslenir (Drochon, 2016, 161). Tüm bu yorumlarla birlikte yine de Nietzsche'de bir ideal olarak devlet fikrine ihtiyatlı yaklaşmak görece sağlıklıdır.

Nietzsche'nin aristokrasi fikrindeki ısrarı “aristokratik radikalizm” ile ifade edilir (Detwiler, 1990). Hatta Nietzsche, 1887 yılındaki mektuplaşmalarından birinde kendisi için “aristokratik radikalizm” ifadesinin kullanılmasını memnuniyetle karşılar (Emden, 2013: 296). Nietzsche'de aristokratik olanın içeriği soylu bireye, yüksek kültürün taşıyıcısı olmaya, değer yaratmaya, yasa koymaya, emretmeye,

korkmamaya ilişkindir (Nietzsche, 2019b: 116-120). Radikalizmin içeriğinin ise, aristokratik olanın içeriği konusunda ısrar etmeye, onu sürdürmeye ilişkin olduğu söylenebilir. Aristokratik kastı, “gönlünce çalışanlar kastı” olarak “aylaklık” düşüncesiyle bağdaştırırken, karşısına koyduğu aristokrat olmayan kastı “zorunlu çalışanlar kastı” olarak ifade eden Nietzsche, bu iki kast arasında yaşanabilecek “takas” durumunun bir zayıflama hali olduğunu söyleyerek kastlar arasındaki geçişi olumlamaz (Nietzsche, 2019a: 257). Dolayısıyla radikalizm, söz konusu geçişin gerçekleşmemesi gerektiği fikrine de dayandırılabilir. Böylece radikalizm, gönlünce çalışanlar kastıyla ifadesini bulan yüksek kültürün sürdürülebilir oluşunun bir ifadesidir.

Kendisini, “benimle birlikte gitgide daha az kişi, gitgide daha yüksek dağlara tırmanmakta” diyerek çokluktan ayıran Nietzsche, az olanın önemini açığa çıkarır (Nietzsche, 2017c: 244-258). Az, sürü ahlakına sahip, çoğunluğu ifade eden, düşük kültürlü halktan kendini ayıran aristokratik kasta tekabül eder (Nietzsche, 2017c: 262-265). Aristokratik kast tüm bu özellikleriyle birlikte “tüm değerlerin tekrar değerlendirilmesi[ni]” gerçekleştiren ve bunun sonucunda yeni değerleri yaratandır (Nietzsche, 2017b: 646). Yaratmaksa istemenin bir sonucudur (Nietzsche, 2017c: 256). Böylece, aristokratik kast ve toplumla istenç kurtarılır (Nietzsche, 2011: 172). Aynı zamanda yaşam da kurtarılmış olur. Yaşamın kurtuluşu ise dekadansın ortadan kaldırılışıdır.

O halde, Nietzsche’de aristokratik toplum ve aristokratik radikalizmin, “isteyerek” kendisini ve aristokratik kültürü tekrar tekrar üreten, yaratarak gücüne güç katan, tüm bunların sonucu olarak ortaya çıkardığı değer ve yasalarla toplumu veya insanlığı yönlendirebilecek kudrete sahip üstinsanların oluşturduğu bir siyaset anlayışına karşılık geldiği söylenebilir. Nietzsche’ye göre istenci eşitleyen nihilizmin üstesinden gelecek olan anlayışın da böyle bir aristokratik toplum anlayışı olduğu söylenebilir.

2.2.2. Birey-Toplum İkileminde Siyaseti Yaşatan Zeminler

Nietzsche’nin siyaset düşüncesinde birey ve bireylerin oluşturduğu aristokratik kast ile toplum, topluluk veya devlet düşüncesi, kendilerini, sürekli bir gerilimin

içerisinde var eder. Gerilim, en basit ifadesiyle birey-toplum ikileminde karşılığını bulur. Bu ikileme odaklanan yorumcular farklı açılar üzerinde durarak tavırlar geliştirmeye yönelir. Kimi zaman taraflar arasındaki çelişkiye odaklanılır, kimi zaman da bir tarafın diğer tarafın görünürlüğünü azaltmasına vurgu yaparak bir çerçeve oluşturulur.

Nietzsche'nin siyaset düşüncesine ilişkin iki yorum ortaya koyan Ansell-Pearson, birey-toplum ilişkisi düzleminde geleneksel siyaset felsefesinden görece farklı bir bakış açısıyla değerlendirmede bulunur. İlk önerisini şöyle ifade eder:

“İnsan için yeni değerlerin ve yasa önerilerinin yasalaştırılması yerine, insanlığın idealleriyle hafife alıcı ve ironik bir tarzda oynanmasına dayanan ve pek bilinmeyen bir ‘hayatta kalma politikası’dır. Nietzsche bu politika tipiyle nihilizm için basit bir çözüm veya bir son öngörmez ama nihilizme dayanma, katlanma stratejileri geliştirir” (Ansell-Pearson, 2011: 185-186).

Bu öneri aslında Nietzsche felsefesinin siyasal yönünü irdeleyenler açısından oldukça farklı bir öneridir. Farklı olmasını sağlayan, alışıldık siyaset felsefesinin sınırlarını zorlayan bir ifade oluşuyla ilgilidir. Çünkü Ansell-Pearson’ın bu teklifi siyaset felsefesini salt yasalarla ve ideallerle açıklayan ve bir siyasal program sunan bakış açısını geride bırakır. Dolayısıyla siyaset felsefesinin geleneksel sorularına karşı yeni sorular sorulabilmesinin bir imkanı olarak da düşünülebilir. Warren Nietzsche’nin felsefesini siyaset felsefesiyle ilişkilendirmenin büyük bir kısmıyla ne kadar zor olduğunu söylese de, bunu söylemesinin sebebi söz konusu ilişkilendirmeyi büyük ölçüde yapmak için siyaset felsefesinin kendi sorularının tekrar gözden geçirilmesi ve yeni soruların sorulması gerektiğini düşünmesidir (Warren, 1985: 186). Nietzsche felsefesinin bu yeniden kurma fikrini akıllara getirmesi bile siyaset felsefesinin sınırlarını zorlaması bakımından onu, siyaset felsefesinin konusu haline getirilebileceğine dair fikir verebilir.

Ansell-Pearson’un ikinci yorumu ise “tarihin güçlerinin denetim altına alınması ve felsefi yasa koyma ile politik iktidarın (‘üstün politika’) birleştirilmesi aracılığıyla yeni bir insanlığın yaratılmasıdır.”(Ansell-Pearson, 2011: 186). Hatta söz konusu siyaseti “aristokratik radikalizmle bağlantılı” olarak bir “zulüm politikası” olarak değerlendiren Pearson, Nietzsche’ye göre Avrupa’yı nihilizmden kurtaracak olan “tek açık ve belirgin” siyasetin bu “aristokratik politika” olduğunu söyler (Ansell-

Pearson, 2011: 186). Bu siyaseti de aristokratik kast düşüncesiyle destekler. “Avrupa üzerinde hükmeden yeni bir kastın yetiştirilmesi” ona göre Nietzsche’nin politikasının en başta gelen içeriğidir (Nietzsche, 2019b: 186). Dolayısıyla Pearson aristokrat bireyi veya kastı ön plana çıkarmasıyla toplumdan ziyade bireye atıf yaparken, Avrupa hayali üzerine siyasal çıkarımıyla da siyasal toplum fikrine yaklaşmış olur.

Nietzsche’yi birey-toplum ikileminde ele alanlardan biri olarak Emden, söz konusu ikilemi “özerklik” ve “sorumluluk” ikilemi olarak değerlendirir (Emden, 2013: 279). Özerklik, “inanç etiğiyle çelişen bağımsız birey” ve “epistemolojik çoğulculu[k]” fikrinden beslenirken sorumluluk, “Avrupa’yı yönetecek yeni bir kast” ve “hem ulus-devletten daha açık olan hem de insanlık kadar belirsiz olmayan bir etik topluma” işaret ettiği için Nietzsche’de siyaset düşüncesi belirsizleşir (Emden, 2013: 267-268). Buna rağmen Emden, bu müphemliği politik mirasın olabilirliği açısından eşelemeye devam eder:

“Tutarlı bir biçimde ifade edilmiş bir siyasi felsefenin eksikliği Nietzsche’yi hiç de siyasi düşünürlükten menetmez. Daha ziyade, Nietzsche’nin politik olana dair görüşünü zorlaştıran, bu görüşü – Kant, Hegel ve Marx’ın yaptığı gibi – herhangi bir spesifik ve iyi tanımlanmış siyasi konumla tezat oluşturacak biçimde geliştirmemiş olmasıdır” (Emden, 2013: 269).

Dolayısıyla Nietzsche’nin siyasi bir düşünür olduğunu ama sistematik bir siyaset felsefesi inşa etmediğini ifade etmiş olur. Bir taraftan onun “politik ideallere gerek olmaksızın varlığını sürdürebilecek aristokratça bir entelektüalizm” ile “elitist bir proje” sahibi olduğunu düşünür (Emden, 2013: 292-295). Bir taraftan da Nietzsche’nin olası siyasal mirasına dair bir sonuca varır. O da “‘insanlığımızı doğallaştırma’ girişimi[dir]” (Emden, 2013: 301).

Tüm bu düşüncelerden yola çıkarak Nietzsche’nin siyaset düşüncesi konusunda Emden’in oldukça git-gel yaşadığı söylenebilir. Birey-toplum ikiliğinden ötürü bu git-geli Nietzsche yorumcularının çoğu yaşar ama nihayetinde, Emden’in olası bir siyasal miras çerçevesi çizmiş oluşu, Nietzsche’nin siyaset düşüncesini ortaya koymaya çalışırken dikkate alınması gereken yerlerden biridir.

Söz konusu ikilem üzerinden değerlendirmede bulunan yorumculardan biri olarak Küçükalp, “Nietzsche’nin politik önerisinde bireyleşme nosyonuna kıyasla

ortaklık nosyonunun zayıf kaldığını” ifade ederek Nietzsche’nin siyaset düşüncesinde buna sebep olanın “sübjektivist temel” olduğunu ileri sürer (D. Küçükalp, 2017: 187). Sübjektivizm problemini Heidegger’in Nietzsche yorumuna atıfla ortaya koyar. Heidegger, Nietzsche felsefesinin “sübjektivizm metafiziği” olarak anlaşılması gerektiğini düşünür ve onu “güç istenci metafiziği” ile birlikte ele alır (Heidegger, 1991: 147). Metafiziksel düşünceyi “Varlığı kontrol altına alma” olarak değerlendiren Heidegger, güç istenci ile “kontrol mantığı” arasında ilişki kurarak Nietzsche felsefesinin “oluşu kontrol altına alma arzusu” içinde olan bir sübjektivizmi içerdiğine, bu düşüncenin ulaştığı son noktanın da teknoloji olduğuna kanaat getirir (D. Küçükalp, 2017: 186). Dolayısıyla, Nietzsche felsefesinde sübjektivizmin teknolojiyle sonuçlanabileceğine ilişkin bir yorum ortaya çıkmış olur. Hatta “özelci bakış” ve onun içerdiği gücün tehlikeli olduğu düşüncesinin de teknoloji fikriyle birlikte daha anlamlı olduğu söylenebilir (Er & Ay, 2019: 131).

Bu özelci, yani bireyselci bakıştan yola çıkarak Küçükalp, Nietzsche’nin siyaset düşüncesinde “politik toplumun varlığını, yasa koyucu sanatçı filozofun zamanı kontrol etme çabası” sebebiyle sorun oluşturduğunu söyler (D. Küçükalp, 2017: 186). Nietzsche’nin “politik önerisinin başarısını sınırlandıran husus, düşüncelerinin mahiyeti gereği teknoloji sorununu gözden kaçırmış olmasıdır” der (D. Küçükalp, 2017: 187). Sübjektivizm probleminin bütün sınırlandırmalarına rağmen Küçükalp, Nietzsche’nin toplum yönünü açığa çıkarmaya çalışmaktan kendini geri tutmaz. Birçok yorumcu gibi aristokratik kast ve yasa koyma düşüncelerinden yola çıkarak nihilizmin üstesinden gelebilecek, “yönetici azınlık ile yönetilen çoğunluğun hakikat anlayışlarındaki farklılığa” eğilerek, “çifte hakikat anlayışına dayalı bir ideal devlet” fikrinin mümkün olduğunu ileri sürer (D. Küçükalp, 2017: 166). Bu düşüncesini de Nietzsche’nin siyasete yönelik eleştirilerinin dönemselliğine dayandırır (D. Küçükalp, 2017: 114). Böylece sübjektivizm probleminin ağırlığını, dolayısıyla birey-toplum ikilemindeki çelişkiyi yadsımayarak Nietzsche’nin felsefesinde de siyasal toplum ve devletin varlığını açığa çıkarmış olur.

Nihayetinde, birey-toplum çelişkisinin Nietzsche’nin siyaset düşüncesini değerlendirmede önemi büyüktür. Bireyciliğin Nietzsche felsefesinde gerek siyasal

içeriği gerekse felsefi içeriği Nietzsche’de siyasal toplum düşüncesinin açığa çıkarılmasını zorlaştırır. Tüm bu zorluklar Nietzsche felsefesinin çelişkili yönlerinden kaynaklandığı kadar siyaset felsefesi sorularının sınırlarının yeterince zorlanmadığıyla da ilişkili olabilir. Çünkü bu durum siyaset felsefesinin sorularının şeklini ve içeriğini değiştiren yeni bir yolu gerektirir (Warren, 1985: 186). Bu sebeple birey-toplum ikileminde ortaya çıkan çelişkiler, siyaset felsefesinin sınırları, zorluklar ve onlara rağmen üretilmeye çalışılan siyasal düşünceler hem Nietzsche’nin düşüncelerinde hem de siyaset felsefesi sorularının değişim ve dönüşümünde siyaseti yaşatan zeminler olarak düşünülebilir.

2.3. Modern Siyaset Eleştirisi

2.3.1. Modern Devlet ve Devlet

Nietzsche’de modern devlet, Hristiyan ahlakının devam ettirildiği bir kurum olarak ortaya çıkar. Hastalıklı bir ahlakın karşılığı olarak Hristiyanlık kavramsal döngü itibarıyla dekadansın, nihilizmin, zayıflığın ifadesidir. Dekadansın içeriği, modern devlet bakımından kitle, ehlileştirme, aynılaştırma, homojenleşme, biçimcilik, eşitlik, metafizik gibi kavramlarla ilişkilendirilir.

“Devlet Tanrı’nın ölümü teolojisine bağlı” olan “insanmerkezci bir teolojinin ifadesidir.” (Goyard-Fabre, 2019: 158). Hristiyan ahlakının yaşatıldığı seküler bir kurum olarak devlet, Nietzsche’de metafizik içeriğe sahiptir. “Yeni bir düzmece Tanrı” olarak ortaya çıkar (Nietzsche, 2017c: 61). Bu yeni metafizik, dini bir argümanla oluşmayan devlete bireyin kendi değerinin ve gücünün üzerinde bir değer ve güç atfedilerek devletin hakikatin ifadesi olarak belirmesinde açığa çıkar. Dolayısıyla, Nietzsche’nin modern devlet eleştirisi bir taraftan metafiziğin eleştirisidir.

Modern devlet eleştirisi bir taraftan da eşitlik düşüncesinin eleştirisine dayanır. Hristiyan ahlakına özgü Tanrı karşısındaki eşitlik düşüncesi modern devlette devlet karşısında eşit bireyler düşüncesine dönüşmüştür (D. Küçükalp, 2017: 140). Eşitlikse Nietzsche’de köle ahlakının özelliğidir. Köle ise az olan aristokrat bireylere karşı çok veya fazla olan çoğunluğa dair bir ifadedir. “Fazlalık olanlar için icat edil[en] devlet”, bu anlamda köle ahlakının yeniden üretildiği bir kurum olarak ortaya çıkar

(Nietzsche, 2017c: 61). Halbuki Nietzsche’de halkı yaratan, aristokratik ahlakı devam ettiren “yaratıcılar” vardır; devlet ise köle ahlakının devam ettirildiği bir “yıkıcılar” etkinliğidir (Nietzsche, 2017c: 61). Böylece köle, devletin varlığı sayesinde aristokratik bireyle kendini eşitleyerek “efendi karşısındaki zaferi” kazanmış olur (D. Küçükalp, 2017: 141).

Hristiyan ahlakının modern devlette devam ettirdiği özelliklerden biri de çileci idealin bireyler üzerinde neye sebep olduğuyla ilgilidir. Çileci idealin, Nietzscheci yaşamı oluşturan içgüdüleri törpüleyen “fizyolojik bir tutukluğa ve bitkinliğe” karşılık gelmesi, Hristiyan ahlakının “ehlileştirme” pratiğiyle ilgilidir (Nietzsche, 2011: 124). Modern devlet ise “ehlileştirilmek amacıyla ‘devlet’ içine tıkılmış olan” bireylerin kendi içgüdülerine ve güçlerine işkence etmesidir (Nietzsche, 2011: 90-91). Söz konusu tıkılmışlık bir kalıba girme halidir. Buna “devletçi biçimcilik” denir (Goyard-Fabre, 2019: 158). Bu sebeple, kendi istemesini ortaya çıkaramayan birey modern devletin bu gücü karşısında istemesini de isteyemez ve yaşamını da yaşayamaz. Yaşayamamanın sürdürülebilmesi için aynı Hristiyanlıkta olduğu gibi modern devlette de bireyin “ideal (olan) önünde kendi mutlak değersizliğinden somut olarak emin olma[sı]” sağlanır (Nietzsche, 2011: 91). Çünkü her şeyden önce nihilist bir modern siyasette bireyin kendi istemini ve eylemini öncelemecek kadar değersiz hissetmesi gerekir. Tam da bu noktada Nietzsche, bireyin, kendi içinde var olanı keşfetmesi ve kendi olması için nihilist karakterli olan modern devlet de dahil mevcut değerler üzerine düşünülmesi ve onların “yeniden değerlendiril[mesi]” gerektiğini söyler (Nietzsche, 2018a: 74). Hatta tüm Avrupa’yı saran bu nihilizm ve dekadandan öylesine tiksindir ki, “doğal bir yaratılışa sahip”, içgüdülerini serbestçe açığa çıkarabilen barbar halkları modern bireylere göre daha fazla kendi olabildikleri için olumlar (Nietzsche, 2019b: 197-198).

Bunların yanında, Nietzsche’nin “modern devlet eleştirisinin aslında bir kitle eleştirisi olduğunu tespit etmek önemlidir” (D. Küçükalp, 2017: 143). Çünkü “devlet görüntüsünün arkasında gerçekte hakim olan kitle olduğundan” devlet kitlenin, yani sürünün aynılaştırdığı, köleleştirdiği bir duruma hizmet eder (D. Küçükalp, 2017: 143). “Toplumun kitlesel karakteri halkın, yani Nietzsche’ye göre, içinde bayağılık kaynayan ayaktakımının özüdür.” (Goyard-Fabre, 2019: 155). Dolayısıyla

ayaktakımının özü, Hristiyan ahlakını ve modern devleti ayakta tutan eşitlikçi, yani demokrat sürünün özüdür. Sürü ahlakı, kitle eleştirisi kavramıyla yan yana geldiğinde aynı zamanda modern devlet düşüncesindeki bir “farksızlaşma”, yani bir aynılaştırma pratiğine işaret eder (Nietzsche, 2019b: 175). Bu kavramlar, hem aristokratik ahlakın mesafe duygusunu ortadan kaldırmasına atıfla siyasal eşitliği çağırıştırır hem de Nietzsche’nin “benzerlikte ilerleme” eleştirisi olarak ifade edilebilir (Nietzsche, 2019b: 214).

Nietzsche’nin modern devlet eleştirisinin salt devlet kurumu eleştirisi olmadığını söylemek ihtiyatlı yaklaşılması gereken bir tutumdur. Bu düşünce, Nietzsche’nin siyasete ilişkin eleştirilerini yaşadığı dönem itibariyle yaptığı söylenerek ve buradan yola çıkılarak devlet fikrinin de tarihsel olarak eleştirildiği üzerinedir (Dombowsky, 2004; D. Küçükalp, 2017). Bu eleştiriden ortaya çıkan şeyin, Nietzsche’nin döneminden etkilenerek siyaset düşüncesinin belirmesinde değil –ki bundan daha doğal bir durum yoktur- onun siyaset düşüncesinin, çelişkilerine rağmen alışılmış siyasal bir program olarak devlete yaklaştırılmasıdır denebilir. Hatta tarihsel yorumlar Nietzsche felsefesine daha uygun yorumlar gibi gözükebilir. Ama Nietzsche felsefesinin tek bir hakikat düşüncesine ilişkin katı eleştirisi ve nihayetinde rölativist bakış açısı siyasal anlamda tek bir hakikati ifade eden devlet fikrinin karşısında olması sebebiyle göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla Nietzsche’de bir devlet fikri ihtiyatlı yaklaşılması gereken bir fikirdir.

Bunlar Nietzsche’de devlet fikrine yaklaşılabilecek ifadelerin olmadığı anlamına gelmez. Çünkü Nietzsche’nin bir taraftan devlet fikrine yaklaşan ifadeleri olduğu gibi ilk baştaki paragraflarda da ortaya konulduğu üzere devlet kavramını oldukça olumsuzlayan ve sadece kültürel bir içeriğe atıf yapan ifadeleri de vardır. Bir taraftan Nietzsche, “pratikte sınırlılığın korkunç sonuçları” olması bir kenarda dursun, “yeter ki sınırlılık her şeyin bu anlamda politika olmasını, herkesin bu ölçütlere göre yaşamasını ve etkin olmasını istemeye dek varmasını” diyerek, bir sınırlılığın olabileceğini ama bunun herkesin belli bir ölçüye göre yaşamadığı sürece yani çoğulcu olabildiği sürece düşünülebilir olduğunu ifade eder (Nietzsche, 2019a: 256). Dolayısıyla, bu noktadan devlet fikrine kapı aralanabilir. Diğer taraftan da, “ancak devletin bittiği yerde başlar fazlalık olmayan insan” der veya Nietzsche için

“zayıflar “birleşmeye”, güçlüler “ayrılmaya” çalışırlar (Nietzsche, 2011: 143, 2017c: 64). Bu yüzden de Nietzsche’nin güçlü, aristokrat ve azınlık olan bireyleri ayrılmayı ifade ederken, devlet bir araya gelen bir durumu karşılar.

Aynı zamanda Nietzsche, siyaset düşüncesini sözleşmecî devlet düşüncesinden ayırmak için “insan topluluğu:...bir ‘sözleşme’ değildir!” der (Nietzsche, 2017c: 263). Böylece Hobbes, Locke, Rousseau’da olduğu gibi, yaşadığı döneme kadar oluşmuş belli bir siyasal programdan kendini ayırmış olur. Hatta devlet fikrinden ziyade kültür düşüncesini ön plana aldığı şöyle bir ifadesi de vardır: “Eski Yunan Polis’i her örgütleyici politik güç gibi kültürün gelişmesi karşısında dışlayıcı ve kuşkuluydu...kültür Polis’e rağmen gelişmiştir” (Nietzsche, 2019a: 277-278). Nietzsche’nin tüm bu ifadelerinden yola çıkarak Nietzsche’de politik anlamda devlet düşüncesi vardır demenin, onun düşüncesinde devlet-devlet olmayan ikileminin göz ardı edilmesi anlamına geldiği söylenebilir. Bazı yorumcuların da söylediği gibi Nietzsche’de siyasal olanın sınırı ve siyasetin imkanı siyaset felsefesinin sorularının sınırlarıyla da alakalıdır (Emden, 2013: 14; Warren, 1985: 186). Bu sebeple, Nietzsche felsefesinin devlet olmayan yönünü/kültürü göz ardı ederek, Nietzsche’nin siyaset düşüncesine dair salt devlet fikrine yaklaşmak Nietzsche’nin siyaset düşüncesine dair çelişkiler üzerine çok da düşünülmediğini gösterir.

2.3.2. “Politik Nihilizm”in Tezahürü Olarak Demokrasi ve Eşitleme Ahlakı

Modern siyaset eleştirisinin zeminini eşitleme düşüncesinin eleştirisi üzerine kuran Nietzsche’de eşitleme fikri kavramsal bağıntı itibarıyla nihilist ve dekadın olanın işaretidir. Nietzsche’nin felsefesinin soylu/aristokratik ahlak ve sürü/köle ahlakı arasındaki ayrımı yaşatarak halk için eşitleme ahlakına sahip köle ruhlu bir profil çizdiği söylenebilir. Köle ruhlu halkın yönetimi olarak demokrasi ise nihilizmin siyasal anlamda karşılığı olarak Nietzsche’nin eleştirdiği tür siyaset anlayışlarından biridir.

“Politik nihilizm” kavramlaştırması modern siyasetin “Tanrı’nın ölümünden” sonra bireye hayatta kalabilmek için bir dayanak veya bir güç oluşturan ama bu gücü bireyin kendi gücünün ve istencinin önüne geçecek şekilde kullanan, deneyimden

azade birey-üstü bir anlayış olarak ideallere, yani metafiziğe kapı aralayan, eşitlik düşüncesinden beslenen siyasal bir dekadansı ifade eder (Goyard-Fabre, 2019: 156; D. Küçükalt, 2005). Politik nihilizmin tüm bu içeriği aynı zamanda onun siyasal anlamda nelere sebep olduğunu görmeyi sağlar. Bunlar Küçükalt'e göre üç maddede sıralanabilir. Birincisi, Warren'a atıfla dile getirdiği “özne ile gücün(eylem) birbirinden ayrılması” ile bireyin kendi gücüyle, yani eylemiyle yaşam arasında kuramadığı bağlantıya işaret eder (D. Küçükalt, 2017: 126). Bu sebeple, bireyin gücünün, istencinin, eyleminin, içgüdüsünün, arzusunun ortaya çıkamamasına sebep olan, bireyin üstünde veya dışında olan her türlü siyaset nihilisttir. Nietzsche’de bireyin özne ile gücün bir araya geldiği aristokrat kimliği düşünüldüğünde de, demokrasi ve eşitlik düşüncesi söz konusu aristokratlığın imkan şartı olan mesafe (pathos) düşüncesini ortadan kaldırır (Nietzsche, 2011: 18). Bu yüzden demokrasi ve eşitleme Nietzsche’ye göre bireyi yüceltmez, aksine onun kendini gerçekleştirmesini engeller. Mükemmelliğini ortaya çıkaramayan birey için yaşam da ortaya çıkmaz.

İkincisi, “farklı yaşam tarzlarının yadsınması”; “oluşu yadsıyan nihilistik bir politika anlayışının yaşamın zamansal karakterine bağlı olarak vücut bulacak olan zenginliğin ve çoğulluğun yadsınmasını da beraberinde getirmesi” durumudur (D. Küçükalt, 2017: 126). Oluşun yadsınması en nihayetinde sabit olmayanın, sürekli değişen ve dönüşenin yadsınması anlamına gelir. Nietzsche’nin en temel eleştirilerinden biri, sabit ve değişmezi olumlayan hakikat düşüncesi, gerek hakikatleri yadsınmasıyla gerekse metafiziğe açılan tarafıyla tek olanı ön plana alır. Dolayısıyla çoğulcu anlayışa kapı aralamaz. Bu bağlamda düşünüldüğünde, Nietzsche’de eşitleme ahlakına sahip halk çoğulcu anlayışı değil, kölenin herkesi eşit bir düzleme getiren benzeşmecî/eşitlemecî anlayışı benimser. Soylu bireyin mesafesini aşındıran, benzeşme ve aynılık düşüncesiyle çoğulculuğu yaşatmayan demokrasi, bireyin gücünü de aşındırdığı için politik nihilizmi karşılar.

Politik nihilizmi karşılayan üçüncü siyasal içerik ise “toplumun içerisinde insani varoluşu imkansız hale getiren mekanik bir işleyişin hüküm sürdüğü” bir “kitle toplumu” düşüncesidir (D. Küçükalt, 2017: 127). “Zaman kitlelerin zamanı”, modern siyaset kitlelerin siyasetidir (Nietzsche, 2019b: 173). Kitlesellik bir taraftan birbiri yerine “ikame” edilebilir olmayı ifade edişyle “kişisizleştirilme” olarak

açığa çıkarken, bir taraftan da paranın kitleler tarafından Tanrısallaştırılmasıyla, “maddi manevi her şeyin satılık olmuş, paraya dönüştürülmüş, yani türdeşleştirilmiş” oluşunu ortaya çıkarır (Goyard-Fabre, 2019: 152-155; Nietzsche, 2019b: 112). Bu bağlamda kitle toplumu, eşitleme ahlakını yaşatarak bireyi zayıflatır. Dolayısıyla, kitle toplumu eleştirisini göz önünde bulundurarak Nietzsche için zayıflardan oluşan halkın yönetimi politik nihilizmi bir kere daha var eder.

Demokrasi ve eşitleme ahlakı aynı zamanda “büyük insanlara ve elit bir topluma inançsızlığı temsil eder” (Nietzsche, 2017b: 474). Elit bir toplumun Nietzsche’de karşılığı yüksek kültüre sahip, soylu özellikler gösteren aristokratik bir kast fikrine dayanır. “Eşit hak” talep etmek ise “*antiaristokratik*” bir tavidir (Nietzsche, 2017b: 490). Bu, Nietzsche’nin “temelde hepimiz biriz ve hepimiz kendini arayan sığırlar ve avam takımımız” diyerek ifade ettiği sürü ahlakı tavidir (Nietzsche, 2017b: 474). Aynı zamanda Nietzsche, hem parlamenter hükümete hem de basına sürü ahlakının gelişmesine araç oldukları için karşıdır (Nietzsche, 2017b: 474).

“Avrupa dünyasının Fransız İhtilali’nden sonra din olmadan yönetimi” anlamına gelen demokrasi, “‘yeni efendiler’ adı altında bir insanlık biçimine neden olacaktır.” (Jaspers, 2013: 327). Nietzsche, demokrasiye ve modern politikanın eşitleyciliğine eleştiri getirse de yeni efendilerin, yani üstün insanların gelişini sağlayacağı için demokrasinin ve modern siyasetin politik nihilizmini onaylar (D. Küçükalp, 2005: 213). Bu bağlamda düşünüldüğünde, Nietzsche’ye göre üstün insanların geliş modern siyasetin veya demokrasinin yaşanması koşuluna bağlanır. Dolayısıyla, politik nihilizm Nietzsche’nin siyaset düşüncesinin imkan şartı olarak ortaya çıkar.

Demokrasinin nihilizmden pay alışını Nietzsche şöyle de ifade eder: “Bizler, demokratik hareketi salt siyasal örgütlenmenin bir çöküş biçimi olarak değil, insanın çöküş, yani küçülüş biçimi olarak, onun vasatlaştırılması ve değerinin düşürülmesi olarak kabul edenler: nereye umut bağlamalıyız biz?” (Nietzsche, 2019b: 118). Bu ifadeden anlaşılacağı üzere, demokrasi siyasal bir çöküşü ifade ettiği gibi bireyin de çöküşünü ifade eder. Bu, eşitliğin sebep olduğu bir benzeşme halidir. Halbuki

Nietzsche'ye göre “güçlü çağın özgün yanı”, mesafe koyabilmekten geçer (Nietzsche, 2019c: 86). Güçlü çağın geleceğine inanan Nietzsche, “o zaman artık kitleler değil, oluşun ırmağı üzerinde bir tür köprü oluşturan bireyler dikkate alınacak yine” diyerek bireyi zayıflatan tüm politik nihilizm sürecinin aşılabileceğini düşünür (Nietzsche, 2019d: 74).

Sonuçta Nietzsche'ye göre politik nihilizmin tezahürü olarak demokrasi ve eşitlik bireyin gücünün ortaya çıkmasını engelleyen dekadansın göstergeleridir. Birey gücünü, farkını, değerini eşitleme ahlakında değil, mesafe koyan aristokratik ahlakta bulur. Aristokratik ahlakı üretemeyen tüm politikalar da Nietzsche'de nihilizmle anılmaya mahkumdur.

2.3.3. Eşitlemenin, Hıncın ve Hakikatin Pratikleri Olarak İdeolojiler: Liberalizm, Sosyalizm, Anarşizm, Milliyetçilik

Nietzsche'nin tüm modern siyaset eleştirisini genel itibariyle aristokratik ahlakı ortadan kaldıran eşitleme eleştirisine dayandırmasından ideolojiler de payını alır. İdeolojiler bir taraftan eşitlikçiliği yaşatırken, bir taraftan ideali simgeledikleri için metafiziği yaşatırlar. İki açıdan da bireyin gücünün, istencinin ve eyleminin ortaya çıkmasını engelleyen içeriklere sahiptirler. Bu sebeple ideolojilere yönelik eleştirilerin zemini paralellikler gösterir.

Nietzsche'de ideolojiler, modern devletin durumuna benzer şekilde Hristiyan ahlakının seküler anlamda devamı olarak değerlendirilir. Liberalizmle başlamak gerekirse, Nietzsche'nin eleştirileri üç noktada toparlanabilir: Birincisi, liberalizmin “yaratıcı kişilik ideal[inin]” Alman milliyetçiliği sebebiyle aşındığı; ikincisi, “felsefi liberalizmin gelişiminin, ekonomik liberalizmin (yani laissez-faire kapitalizmi) ayrılmaz bir parçası” oluşu; üçüncüsü ise, liberalizmin “soyut ve tarih-dışı bir anlayışa” ilişkin olmasıdır (Ansell-Pearson, 2011: 27-28). İlk eleştiri dönemin Alman milliyetçiliğiyle yoğrulmuş liberalizmine ilişkindir. O dönem (1860-1870) üniversite sistemi için önerilmiş olan, liberal ve kültürel içeriğiyle ön plana çıkan Bildung adlı eğitim programının dönemin siyasetiyle ilişkili hale gelmesi liberalizmin Alman milliyetçiliğiyle kaynaşmasının önünü açar (Emden, 2013: 109). Bu kaynaşma, liberalizmi, özünü Alman milliyetçiliğine kaydıracağı bir duruma sokar. Bu yüzden,

liberal kurumlar Alman milliyetçiliğinin bir tezahürü haline gelir. Dolayısıyla Nietzsche'nin liberalizme yönelik eleştirileri Alman milliyetçiliği eleştirileriyle birlikte ele alınabilir.

Nietzsche, “liberal kurumlar ulaşıldıkları andan itibaren liberal olmaktan çıkarlar: daha sonra özgürlüğe liberal kurumlardan daha kötü ve kalıcı zararlar veren olmaz” diyerek kurumsallıkla liberal düşünceyi birbirinden ayırır (Nietzsche, 2019c: 87). Bu düşüncesi onu, kurumsallığa eleştiri getirerek siyasal olandan uzaklaştıran bir çerçeveye sokar. Fakat bir taraftan, kurumların “işe yaramıyor” oluşunu “kurumlardan değil, bizden kaynaklanıyor” diyerek kurumlara değil, kurumların içerisinde oluşan bireyi zayıflatıcı modernliğe ve dekadansa bağlar (Nietzsche, 2019c: 88). Bu yüzden kurumlar içerisinde oluşan ve bireyi güçsüzleştiren dekadans Nietzscheci eleştiriye ortaya çıkarır. Bu noktadan yola çıkarak Nietzsche için “ne için” ve ne uğruna sorularının merkezi sorular olduğu söylenebilir (Nietzsche, 2017b: 376). Ne uğruna sorusuna “eşit haklar uğruna” cevabı Hristiyan ahlakının eşitlikçiliğinin liberalizmle birlikte devam etmesinden ötürü “hastalık belirtisidir” (Nietzsche, 2018a: 49). Hastalık “sürü-hayvanı-yapma” hastalığıdır; liberalizmin açıklaması budur (Nietzsche, 2019c: 87). Liberalizmin sürü ahlakına yönelik bu içeriği onun devlet karşısında bireyleri eşit bir şekilde konumlandırmasıyla yan yana gelir. Sürünün hınç duygusuyla soyluyu kendi seviyesine eşitleyecek şekilde eşitliği istemesi, liberalizmi, kavramsal bağıntı itibarıyla dekadans ve nihilist yapar. Bu çerçeve içerisinde bireyin gücü liberalizmle birlikte eksilir, birey zayıflar.

Nietzsche'nin ikinci eleştirisi ise liberalizmin ekonomik boyutuna ilişkindir. “Laissez faire zihniyeti” bir taraftan katı, mekanik bir anlayışla toplumu ve bilimi düzenler, diğer taraftan “kültürlü zümreler ve devletler, devasa aşağılık bir para ekonomisi seline kapılırlar” (Nietzsche, 2018b: 30). Nietzsche'ye göre, siyasetin para ekonomisiyle “tahakküm” altına alınması, “güçlü bir komünal ve etik yaşamın temelini aşınması ve kültürün beğeni yoksunluğuyla yerle bir edilmesi” durumlarına sebep olur (Ansell-Pearson, 2011: 27). Para ekonomisi ve ticaretle birlikte bireyler ve toplumlar üzerinde hakimiyet alanı oluşturan liberalizm, bunu yaparken paranın türdeşleştirme gücünü kullanır (Goyard-Fabre, 2019: 155). Bu güç en nihayetinde, “insansızlaştırılmış” ve “kişiliksiz” hale gelmiş bir dekadans sürecini ifade eder

(Nietzsche, 2018a, s. 59). Benzeşmenin veya eşitlenmenin yaşandığı bu süreçte artık birey zayıflar ve istencini açığa çıkaramadığı bir yaşamın kölesi olur. Nietzsche'ye göre yaşam bunun tersi olduğu için Nietzsche'nin liberalizm eleştirisi kaçınılmaz olur.

Nietzsche'nin üçüncü eleştirisi ise, liberalizmin bir ideolojiyi temsil etmesi bakımından ideal olana açılmasıdır. Seküler dünyada bireyin liberalizmin hakikatine tutunması, kendi hakikatine yaklaşmamasıdır. Liberalizmin hakikati, Hristiyanlıktaki “mutlak adaletin tecelli edeceği kurtuluş günü inancı” etrafında “liberal adil toplum” olarak devam etmeye dayanır (D. Küçükalp, 2017: 151). Liberalizmin adil toplumu hem ideal/hakikati, dolayısıyla metafizik olanı içermesi sebebiyle Tanrı düşüncesine yaklaşır, hem de devlet karşısında bireylerin eşitliği düşüncesine bağlılığı sebebiyle aristokrat bireyin özellikli konumunu ortadan kaldırır. Bireyin gücünün devlete aktarılmasıyla da “somut birey” gücünün “soyut birey” olarak devlete geçmesi durumu oluşur (D. Küçükalp, 2017: 152). Söz konusu soyutluk Nietzscheci yaşamda bireyin gücü, eylemi ve bedeniyle oluşturduğu somut bütünlüğe uymaz; tarih-dışı, yani bireyden ve deneyimden bağımsız oluşu da onun hakikatle veya metafizikle kurduğu bağlantıdan dolayı Nietzsche'nin oluş felsefesine uymaz.

Nietzsche'de sosyalizm de liberalizm gibi Hristiyan ahlakının eşitlikçiliğinin devamı olarak ortaya çıkar. Nietzsche'nin sosyalizm eleştirisini de üç maddede sıralayabiliriz. Birincisi sosyalizmin özgür toplum fikriyle oluşturduğu eşitlemenin ve sürü ahlakının eleştirisi, ikincisi sosyalizmin despotizmle olan ilişkisi, üçüncüsü ise liberalizmde olduğu gibi bir ideali temsil ediyor oluşunun eleştirisi olarak ifade edilebilir. İlk eleştiri sosyalizmin savunduğu “özgür toplum” fikriyle “genel-yozlaşma” durumunun oluşmasıdır; Nietzsche'ye göre, sosyalistlerin özgür toplumu, yani “insanın eşit hakların ve taleplerin cüce hayvanı halinde bu hayvanlaşması”, “mükemmel sürü hayvanına” dönüşmesi”, insanın “yozlaşması ve küçülmesi” anlamına gelir (Nietzsche, 2019b: 120). Sürü hayvanına dönüşmenin en iyi sosyalist ve Hristiyanlarda gerçekleştiğini söyleyen Nietzsche, sürünün en belirgin iki özelliğinin “kişinin kendini kötü hissettiğinin suçunu, başkalarına...yüklemesi” ve “acı çekiyor oluşundan, herhangi bir kimsenin suçlu olması gerektiği” düşüncesidir

(Nietzsche, 2019c: 80-81). Dolayısıyla sosyalistlerin sürü ahlakına sahip oluşu aristokrat ahlakın seviye olarak aşağısında kaldığı için bir yozlaşmayı ifade eder.

Bunlarla birlikte, eşit hak ve talep düşüncesi sosyalizmde birey için “toplumun (ister devletin, ister kilisenin olsun) aşırı güçlü egemenliğinden kurtulma” düşüncesinden dolayı Nietzsche’nin kastettiği birey düşüncesine yaklaşmaz (Nietzsche, 2017b: 490-491). Nietzsche’de kastedilen aristokratik bireydir. Sosyalizmde ise birey, bütünü güçlü egemenliğinden kurtulmakla “bütüne karşı olan tüm bireyleri temsil eder” ve “kendini tüm diğer bireylerle eşit farz eder.” (Nietzsche, 2017b: 491). Dolayısıyla sosyalizm, “bireycilik tarafından kullanılan bir ajitasyon aracı” olarak “birçok bireyi mümkün kılan” ve “bireysel egoizmin hizmetinde özgeci ahlaklılığın öğütlenmesi” olarak ortaya çıkar (Nietzsche, 2017b: 491). Bu bağlamda düşünüldüğünde, sosyalizm Nietzsche’ye göre, bir taraftan bireyleri eşitleyerek sürü ahlakının eşitleme ve hıncıyla yan yana gelirken, bir taraftan da aristokratik bireyin kendine olan ilgisinin özgecilikle sürüye yönelmesine sebep olan bir bireyselliğin ideolojisidir.

Nietzsche’nin bir diğer eleştirisi sosyalizmin despotizmle olan ilişkisine dayanır. İlişkiyi kurarken birey, toplum, devlet arasındaki bağ da ortaya çıkmış olur:

“Sosyalizm, mirasını devralmak istediği ve handiyse miadı dolmuş bulunan despotizmin hayalperest küçük kardeşidir; demek ki çabaları en derin anlamda gericiştir. Çünkü her zaman despotizmin sahip olduğu ölçüde bir devlet gücünü özlemektedir sadece, bireyi düpedüz yok etmeye çalışarak, geçmiştekilerin tümünü de aşmaktadır: onun gözünde birey doğanın haksız bir lüksü olarak görünmekte ve topluluğun amaca uygun bir organı olarak iyileştirilmesi gerekmektedir” (Nietzsche, 2019a: 276).

Paragrafa göre, bireyin gücünü eksiltene, hatta ortadan kaldıran bir despotizmle sosyalizm arasında yakın akrabalık kurulur. Sosyalist devlet despotizmin bir aracı olarak ortaya çıkar. Birey de, despotizme hizmet eden devlet için, devlet uğruna kendi olmaklıktan uzaklaştırılan bir konuma getirilir. Kendi olmaklık aynı zamanda “kişinin bir kamu yararı olması, bir dişli, bir işlev olması” düşüncesiyle engellenir (Nietzsche, 2017a: 89). Bu engelleme “tüm yurttaşların mutlak devlet karşısında en kölece diz çökmesi” yoluyla pekişir; “olabildiğince çok devlet” karşısında köle birey imgesiyle nihilistik bir içeriğe sahip olur (Nietzsche, 2019a: 277). Dolayısıyla, sosyalizmin devletin birey üzerindeki despotizmi ve bu

despotizmin ortaya çıkmasına yardımcı olacak şekilde köle ahlakını ürettiği söylenebilir. Bireyin gücünün bireyi değil, sosyalist devleti beslediği bir ideoloji olarak Nietzsche'nin eleştirilerine maruz kalır.

Sosyalizm üzerine üçüncü eleştiri ise liberalizm ve diğer ideolojilerde olduğu gibi sosyalizmin de bir kurtuluş ideolojisi olarak ideali temsil etmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Kurtuluş, sosyalist devlet idealinde karşılığını bulur ve Nietzsche'nin Hristiyanlığın ahiret gününe yaptığı vurgusuyla benzer bir şekilde düşünülür. “Hristiyan “dünya”yı yargılar, ona kara çalar, onu lekelerken, sosyalist bir işçinin toplumu yargılayışındaki, ona kara çalışındaki, onu lekeleyişindeki içgüdünün aynısıyla yapar bunu: “ahiret günü” bile intikamın tatlı avuntusudur – sosyalist işçinin beklediği devrimin, biraz daha uzak bir zamanda düşünülenidir” (Nietzsche, 2019c: 81). Dolayısıyla Hristiyanlığın kurtuluş fikri seküler anlamda sosyalizmin intikamında karşılığını bulur. Aynı zamanda seküler kurtuluş fikri birey-üstü bir anlayışa dayanarak idealizmini var eder. Hakikat olan budur. Bu sebeple, bir tek hakikate ulaşmak için bireylerin kendi hakikatleri yadsınır. Dolayısıyla ideal sosyalist devlet, bireyi devletin gücü için var eden bir anlayışa sahiptir. Aynı zamanda bireyin deneyiminden bağımsız, birey-üstü olarak metafiziğe yaklaşır. Tanrı'nın öldüğünü söyleyen Nietzsche için ideal ve metafizik olan elbette nihilist olandır.

Nietzsche'nin anarşizm eleştirisi ise temelde üç noktaya odaklanarak ifade edilebilir. İlk iki eleştiri sosyalizm ve liberalizmde de olan eleştirilerdir. Dolayısıyla idealizm ve eşit hak talebi üzerine eleştirilerdir. Üçüncüsü ise anarşizmde daha çok belirginleşen yıkıcılık üzerine bir eleştiridir. Anarşizm için idealizm eleştirisi, Hristiyan ahlakıyla anarşizmi ilişkilendirmek üzerine kurulur; sosyalizmde olduğu gibi Hristiyanlığın kurtuluş ideolojisine benzer şekilde bir “öteki dünya” fikri modern anlamıyla anarşizmde de karşılığını bulur (Nietzsche, 2019c: 80-81). Bireyin deneyiminin, dolayısıyla gücünün üzerinde bir siyasi ideal, tek hakikat düşüncesini açığa çıkardığı ve en nihayetinde metafizik olanı da imgelediği için çoğulcu hakikat anlayışını ortadan kaldırır.

Anarşizmin eşit hak talebi için Nietzsche şöyle der: “Bir anarşist, toplumun düşüşteki tabakalarının sözcüsü olarak, güzel bir öfkeyle “hukuk”, “adalet”, “eşit haklar” talep ediyorsa, aslında kültürsüzlüğünün baskısıyla yapıyordur bunu, kendisine acı çektiren[in] ne olduğunu kavrayamayan – neyin yoksulu olduğunu: yaşamın...” (Nietzsche, 2019c: 80). Burada eşit hak talebinin kültürsüzlükle, yani sürü ahlakını karşılayan düşük kültürle yan yana getirildiği görülür. Nietzsche’ye göre, liberalizm ve sosyalizmde de olduğu gibi anarşizmde de eşitlik ihtiyacı dekadansın işaretidir. Halbuki Nietzsche’ye göre, “genel olarak hakların varolmasının ilk koşulu”, “hak eşitsizliğidir” (Nietzsche, 2017a: 88). Aristokratik ahlak ile sürü ahlakı arasındaki eşitsizliği ortadan kaldıran eşitlik ise kavramsal bağıntı itibarıyla Hristiyan ve nihilisttir. Kendisine neyin acı çektirdiğini anlayamayarak intikamını soyludan alan anarşist, bireyin, asıl gücünün nasıl ortaya çıkması gerektiğini de yanlış anlar. Bireyleri eşitleme ahlakı içerisinde değerlendirerek yozlaşmaya sebep olur.

Anarşizm eleştirisinde Nietzsche’nin üzerinde durduğu bir diğer nokta da anarşizmin yıkıcılığı üzerinedir; anarşist, Hristiyan gibi yıkmak ister (Nietzsche, 2017a: 89). Yıkma eylemi, sürü ahlakının özelliğidir. Nietzsche bu özelliği liberalizmin ve sosyalizmin sürü ahlakına sahipliği için de düşünür. Fakat özellikle yıkıcılığı ön plana alınan anarşizmin, diğer ideolojilerden farklı olarak devleti ortadan kaldırmaya yönelik bir hareketi (hıncı) ifade edişten kaynaklandığı söylenebilir. Dolayısıyla, yıkıcılığın yoğunluğu ön plana çıkarılmış olur. Nihayetinde anarşizm için yıkma eylemi, liberalizm ve sosyalizm gibi devletin karşısında bir eşitliği değil, devletin olmadığı bir eşitliği sağlamak üzere yapılan bir eşitleme eylemidir. Kavramsal döngü itibarıyla nihilisttir. Bu sebeplerle Nietzsche, yaşamı ve politik olanı nihilist içeriğinden kurtarmaya çalışmak için anarşizmi de eleştirileri arasına alır.

Nietzsche’nin milliyetçilik eleştirisi ise tek bir hakikat düşüncesi etrafında oluşturulan ulus-devlet idealine yöneliktir. Ona göre millet, “res nata olmaktan çok res facta olan”, yani “doğuştan şey” değil, “yapılmış şey” olandır (Nietzsche, 2019b: 185). Bu tanım aynı zamanda Gellner’in ulus tanımını çağırıştır. Gellner’a göre de “ulusları meydana çıkaran ulusçuluğun kendisidir.” (Gellner, 2013: 138).

Dolayısıyla, “ulusları insanlar yaratır.” (Gellner, 2013: 78). Yaratıcıları gibi ona taparlar da (Gellner, 2013: 139). Bu sebeple, modern devlette devletin ideal ve hakikat oluşturarak bir Tanrı’nın yerini gibi ulus-devlette de Tanrı fikri millet olmada karşılığını bulur. Nietzsche’nin milleti inşa edilmiş olarak ifade etmesinin sebebi de bu Tanrı fikrini yıkmak istemesindendir. Böylece millet olmanın metafizik içeriği ortadan kaldırılmış olur.

Nietzsche “Avrupa küçük devletçiliği” dediği ulus-devlet fikrini, önerdiği “büyük politika[nın]” karşısında konumlandırır (Nietzsche, 2019c: 89). Büyük politika ise Nietzsche’nin “biz ki, halkların ötesinde anlaşılacak istiyoruz” dediği bir ulus-üstü politikadır (Nietzsche, 2018c: 56). Bu yüzden, Nietzsche, ulus-devlet ve büyük politikayı birbirinden kesin çizgilerle ayırarak ulus devletin bir dekadans işareti olduğunu vurgular:

“Milliyet çılgınlığının Avrupa halkları arasına koymuş bulunduğu ve hala da koyduğu hastalıklı yabancılaşma yüzünden, yine bu yabancılaşmanın yardımıyla yükselen ve yürüttükleri bölücü politikanın zorunlu olarak yalnızca bir antrakt politikası olabileceğini sezemeyen basiretsiz ve aceleci politikacılar yüzünden – tüm bunlar ve bugün hiç telaffuz edilmeyen bazı şeyler yüzünden şimdi Avrupa’nın bir olmak istediğinin dile geldiği en net belirtiler görmezden geliniyor ya da keyfi bir biçimde yalan söylenerek yanlış yorumlanıyor. Bu yüzyılın tüm daha derin ve daha çaplı insanların ruhlarının gizemli çalışmasındaki asıl genel doğrultu, o yeni sentezin yolunu döşemek ve geleceğin Avrupalısını deneme mahiyetinde incelemektir” (Nietzsche, 2019b: 192-193).

Paragraftan anlaşılacağı üzere, küçük devletçilikler yoluyla halkların arasında Avrupa’nın birleşmesini engelleyen, onu bölen bir yabancılaşmayı eleştirir Nietzsche. Söz konusu bölücülüğü ortadan kaldıracak olan da “daha çaplı” şeklinde ifade edilen yüksek kültüre sahip bireylerdir (Nietzsche, 2019b: 193). Düşük kültüre sahip sürü ise milliyetçidir. Hatta Nietzsche milliyetçi için “en içten eğilimlerini değersizleştiriyor... beğenisini ‘ulusal’laştırıyor” olarak ifadelerde bulunur (Nietzsche, 2019b: 173). Dolayısıyla, bireyin gücünün eksilmesi milliyetçi beğenilerle, yan yana getirilir. Bu da milliyetçi beğenilerin nihilist içeriğini açığa çıkarır.

“Ulusçuluk, talihsiz biçimde ulusçu ideolojiden etkilenen otoritelerin hükmüne girmiş halklara, türdeşliğin zorla benimsetilmesidir.” (Gellner, 2013: 124). “Birbirlerinin yerini alabilecek atomize bireylerin oluşturduğu kişisel olmayan bir

toplumun kurulmasıdır.” (Gellner, 2013: 140). Bu bağlamda düşünüldüğünde, Nietzsche’ye göre türdeşlik ve kişisel olmayan toplum fikirleri dekadansın işaretleridir. Türdeşlik bireylerin birbirine eşitlendiği sürü ahlakı düşüncesine dayanır. Kişisel olmayan toplum ise, birey-üstü bir ideali temsil ediyor oluşundan ötürü bireyi ve deneyimini yadsıyan bir oluşumdur. Bu sebeplerden dolayı nihilisttirler.

Milliyetçiliğin bir yönü de Nietzsche’nin tarih felsefesiyle ilişkilendirilebilir. Milliyetçiliğin “icatçı yönü” onun varoluşu için elzemdir; milliyetçilik “gelişigüzel yaratılmış tarihsel icatlar” etrafında oluşur (Gellner, 2013: 138). Söz konusu icatlar Nietzsche’nin eleştirilerine maruz kalan “anıtsal” ve “antikacı” tarih anlayışlarından kaynaklanır (Nietzsche, 2019d: 15). Bu tarih anlayışları adlarından da anlaşıldığı gibi bir sabite icat ederler. Sabite, geçmişte yaşananların bugünde ve gelecekte yaşanması veya muhafazası için onların ideal veya hakikat haline getirilmesine dayanır (Nietzsche, 2019d: 14-25). Aynı zamanda sabite demek, “kimliğe özcü anlayışla yaklaşmak” demektir (Örs, 2013: 312). Dolayısıyla özcü anlayış, yaşamı tek bir hakikat etrafında defalarca düzenlemek istemek, bireylerin kendi hakikatlerini oluşturamadıkları, zayıfladıkları bir dekadansı açığa vurur. Çünkü Nietzsche felsefesi tekrarlanmak üzere sabitlemiş bir gerçek etrafında hareket etmeyi değil, değişimi ön plana alan bir oluş felsefesine sahiptir. Bu sebeple milliyetçiliğin tarihsel icatlarıyla karşıt bir zeminde durur. Bu bağlamda, tarihsel icatlar merkeze alınarak bireylerin gücünün elimine edildiği sürü ahlakına, dolayısıyla hınca hizmet eden bir ideoloji olarak milliyetçilik, Nietzsche’ye göre nihilist bir ideolojidir.

Sonuçta, modern ideolojileri Nietzsche, eşitleme ahlakının, hıncın ve hakikatin pratikleri olarak eleştirir. Eşitleme, sürü ahlakının özelliği olarak bireylerin birbirlerinden farkının kalmadığını, bu farksızlığın bir yüzünün de modern ideolojilere dönük olduğunu gösterir. Farksızlığın üretimi bir taraftan aristokratik ahlakı yadsırken, bir taraftan bireylerin kendi hakikatlerini ortaya çıkarabilecekleri bir çoğulculuğu da engellemiş olur. Modern ideolojilerin de modern devlet gibi Hristiyan ahlakının devamı olarak Tanrı fikrini yaşattıkları görülür Nietzsche’de. Dolayısıyla, hakikat ve metafizik fikrinin modern anlamda bu yaratılışı Nietzsche’nin nihilizm eleştirisinin temelini oluşturur. Çünkü ona göre, bireyin

gücünün ve dolayısıyla yaşamın açığa çıkmadığı her siyaset nihilisttir. Bu sebeple Nietzsche'nin siyaset düşüncesi, bireyleri eşitleyerek soylu olandan ayıran, birey-üstü olanla bireyi deneyimden, bedenden, eylemden, yaşamdan koparan, bireyleri belirli bir sabitenin/amacın etrafında duraksatan modern ideolojileri olumlamaz. Bu yüzden, Nietzsche'de siyaset düşüncesinin imkanı modern ideolojilerden kurtulmakla var olabilir. Dolayısıyla, nihilist siyasetten kurtulunduğu zaman, Nietzsche'nin siyaset düşüncesinin bir sona, bir sabiteye bağlı kalmadan ortaya çıktığı söylenebilir. Bir sabiteyi işaret etmeyen ve nihilist de olmayan bir siyaset düşüncesinin imkanı üzerine düşünülmesi gerektiği ifade edilebilir. Sabiteyi ifade etmeyen ve nihilist de olmayan bu ikiliğin kendisinde bir gerilim vardır. Nietzsche'de siyaset düşüncesinin imkanı da bu gerilim üzerinden anlaşılmalı çalışılmalıdır.

2.4. Eşitlerin Adaleti ve Totaliterlik Eleştirisi

Nietzsche felsefesinde adalet, eşitlik düşüncesinin eşitler arasında uygulanmasıdır. Eşitlik Nietzsche'nin tüm modern siyaset eleştirisini inşa ettiği zeminde duran kavramlardan biri olarak aristokratik düşüncenin mesafe (pathos) anlayışına karşıt bir konumda yer alır. Eşitler ise aristokratik düşüncüyü var eden, kendisiyle sürü insanı arasına mesafe koyan aristokrat bireylerdir. Totaliterlik eleştirisi ise mesafe durumunun aristokrat olmayanlar üzerinde tahakküm kurma halini ortaya çıkaran bir içeriğe sahip oluşula ilgilidir.

Nietzsche irdelediği her kavrama ve içeriğe uyguladığı gibi adalet kavramına da soykütük¹² yöntemini uygulamıştır. Böylece adalet düşüncesinin ilk nerede ve nasıl oluştuğu bilgisini ortaya çıkarır. İnsanlık tarihinde ilk olarak alış-satış ilişkisinde ortaya çıkan “adaletin en eski ve naif ahlak yasası”, “her nesnenin bir bedeli vardır; her şey geri ödenebilir” düşüncesine dayanır (Nietzsche, 2011: 66). Bu düşünceyle adalet, alınan nesneyi bedeli ölçüsünde geri ödeyebilme kapasitesine sahip olmakla ilişkilidir. Geri ödeyebilme kapasitesine sahiplik, “aşağı yukarı eş güçte olanların birbiriyle uzlaşma” yapması anlamına gelir ve aynı zamanda “daha az

¹² “İnsanoğlu hangi koşullar altında yaratmıştı bu iyi ve kötü değer yargılarını? Ve bu değer yargılarının kendilerinin değeri neydi?” sorularıyla Nietzsche'nin “ahlakın değeri[ni]” sorguladığı yöntemin adıdır (Nietzsche, 2011: 9-11).

güçlü olanları ise kendi aralarında bir uzlaşmaya zorlamaktır” (Nietzsche, 2011: 66). Dolayısıyla adalet, güçleri yakın olanlar arasında yani eşitler arasında gerçekleşmeye başlamıştır. Bu bağlamda, güçlü ile güçlü, zayıf ile zayıf eşittir.

“Eşit olana eşit, eşit olmayanı eşit olmayan – adaletin gerçek sözü bu olurdu: ve buradan çıkan sonuç, eşit olmayanları asla eşit yapmamaktır.” (Nietzsche, 2019c: 98). Eşit olmayanı eşit olmayanı, eşit olan da eşit olana eşit olur böylece; soylu soyluya, sürü sürüye eşittir ama iki grup arasında eşitsizlik vardır. Bu bağlamda, eşit olmayana eşit yapmak adalet değildir. Soylu olmayan, köle, sürü ahlakıyla ahlaklanmışlar için adalet, onlara, soylularla eşit olmadıkları için eşit olmayan bir muamele etmeye karşılık gelir. Nietzsche’nin eleştirilerinde modern siyasette adalet, herkese eşit mesafede olmayı ve eşit davranmayı karşılarken, Nietzsche’ye göre adalet, soylu bireyler ve sürü arasındaki mesafenin oluşturduğu eşitsizlikten beslenir.

Nietzsche’yi rahatsız eden şey, eşitlik düşüncesinin sürü insanı elinde ne hale geldiğidir. Sürü insanı adaleti aristokratların hiç düşünmediği bir içeriğe yaklaştırır. “Öç” alma duygusuna karşılık gelen bu içerik, adaleti hınçla aramadır (Nietzsche, 2011: 69). Aristokrat olanla eşit seviyeye gelmek isteyen sürü insanı ondan öç alarak adaleti sağladığını düşünse de Nietzsche’ye göre bu adalet değil, hınç ahlakının dışavurumudur; “tepkisel” davranışın karşılığıdır (Nietzsche, 2011: 70). Halbuki adil insan, “kendine zarar verene karşı bile” adaletten ayrılmayan ve tepkisel olmayan insandır (Nietzsche, 2011: 70). Sürü insanında görünen ise bunun tam tersidir. O, tepkisel ve hınç dolu tavırlarla sadece öç alma peşindedir. Bu yüzden, aristokrat bireyi kendi seviyesine çektiğini zannederek kendince adaleti sağlar ama adalet Nietzsche’ye göre tam da böyle tavırlar içerisine girme ihtiyacı hissetmemenin kendisinden beslenir.

Nietzsche sürü insanının söz konusu tavrına ve tepkiselliğine ilişkin çarpıcı bir örnek vererek bir soru yöneltir. “Eğer bir canavara kanlı et parçaları, onu sonunda kükretinceye dek yakından gösterilip gösterilip geri çekilirse: bu kükremenin adalet anlamına geldiğini mi düşünürsünüz?” (Nietzsche, 2019a: 263). Nietzsche için canavarın hareketiyle artık ortaya çıkanın adalet değil tepkisellik ve hırs olduğu kolaylıkla görülebilir. Çünkü ona göre “hakların eşitliğini istemek, artık asla adaletin

değil hırslılığın bir sonucudur.” (Nietzsche, 2019a: 263). Bu sebeple, eşitlik ancak muhatabına tepkisel davranma gereksinimi duymayan güçlüler arasında var olur. Çünkü Nietzsche’ye göre tepkisellik zayıflıktır. Zayıf olan da adil davranamayan, adalete uygun olmayandır. Bu yüzden adalet, güçlü olan eşitlere özgü bir durumun içerisinde kavranabilir.

Eşitlik ve adaletin bu bağlamı Nietzsche’ye karşı totaliterlik eleştirisine sebep olur. Adil olmak eşitlere veya soylulara ilişkin olduğundan aristokratik radikalizmle ilişkilendirilen bir tarafı vardır. Çünkü Nietzsche’ye göre aristokrat olmayanlara eşitlik düşünceleriyle yaklaşılmamalıdır. Bu da onlara karşı adaletsiz olan bir adalet anlayışı gibi görünür. Daha doğrusu Nietzsche’ye göre adalet, eşit olmayan sürüye eşit davranmayarak ona sürekli eşitsizliğinin hatırlatılmasıdır. Bu noktadan yola çıkarak da aristokrasi, adalet ve eşitsizlik kavramlarıyla sürünün üzerinde söz sahibi olmanın, ona hükmetmenin bir ifadesi olarak düşünülebilir. Nietzsche’deki bu anlayış “zulüm politikası” olarak değerlendirilir (Ansell-Pearson, 2011: 186). Durumun zulüm kavramıyla ifade edilmesinin, aristokrasinin Detwiler’a atıfla radikal eğiliminden kaynaklandığı söylenebilir. Bu eğilimin nasıl düşünülmesi gerektiği üzerine Pearson’ın değerlendirmesine bakmak faydalı olacaktır:

“Zerdüş’tün de kafa patlattığı bir sorun; aristokratik olmayan bir çağda ve böylesi bir toplumsal dünyada yaşayan insanlara aristokratik bir politikanın nasıl uygulanabileceği ve onların, kendilerini değiştirmeye ve üstinsan olmaya nasıl ikna edilebileceği sorunu...Nietzsche politik düşüncesinde öne sürdüğü aristokratik egemenlik ilkesinin, meşruluk sorununun dayattığı modern çerçeveden etkilendiğini fark etmez. Aynı zamanda bir hınç politikasına yol açmaksızın aristokratik bir politika disiplininin geliştirilmesi ne ölçüde mümkündür? Çoğunluğun, Nietzsche’nin deyişiyle, ‘eksik insanlar’ kılınması aracılığıyla bir üstünlük yaratılması amaçlandığı göz önünde bulundurulursa, Nietzsche’nin aristokratlarının egemenliklerini oldukça baskıcı ve politik denetleme ve manipülasyon araçlarına başvurmaksızın nasıl sağlayabileceklerini anlamak zordur” (Ansell-Pearson, 2011: 193).

Bu sorgulama ve değerlendirme ele alındığında, Nietzsche için yapılan totaliterlik eleştirilerinin bir yanıyla egemenlik kavramına bir yanıyla da meşruiyet kavramına açıldığı görülür. Güç istenci kuramı da “daha az güçlü bir şeyi egemenliği altına alma” düşüncesini içerir (Nietzsche, 2011: 73). Bu bağlamda, egemenliğin Nietzsche’nin aristokrasisinde güç kavramıyla ilişkilendirilmesi uygun olur. Dolayısıyla aristokratik egemenlikten kasıt, aristokratik gücün sürünün yani çoğunluğun üzerinde uygulanmasıdır. Meşruiyet ise, “çıplak gücü haklı otoriteye

dönüştüren bir vasıftır” (Heywood, 2012: 172). Bu anlamda aristokratik egemenliğin toplumda haklı bir otoriteye karşılık gelmesi için Nietzsche ne söyler? Bu sorunun cevabı bir muammadır. Çünkü Nietzsche, meşruluktan ziyade aristokratik egemenliğin gerekliliğinden, onu kuracak aristokrat bireyleri ortaya çıkaracak koşulların oluşturulması gerektiğinden bahseder (Nietzsche, 2017b: 608). Bu sebeple, koşulları oluşturacak araçların meşruluğuna dair bir sorgulama yapmadığı için despotik görüldüğü söylenebilir.

Bir taraftan da yine totaliterlik eleştirisine sebep olacak bir feda etme durumu vardır Nietzsche’de. “İnsanlığın bir yığın olarak daha kuvvetli tek bir insan türünün gelişimine feda edilmesi” düşüncesidir bu (Nietzsche, 2011: 74). “Bir güç kompleksi: nasıl devam ettirilir? [B]irçok neslin bunun için kendini feda ettiği gerçeğiyle” der Nietzsche (Nietzsche, 2017b: 462). Bu bağlamda, bir yanda aristokratik bireyler ve güçleri varken bir yanda da onlar için veya onların işlerini kolaylaştırmak için araçsal bir konumda bulunan aristokratik olmayan sürü vardır. Az olanın çok olan üzerindeki bu ağırlığı nihayetinde tahakkümden payını alır.

Nietzsche’nin siyaset düşüncesi totaliterlik eleştirisine rağmen bir yönüyle de çoğulculuk fikrinin üretilebildiği bir felsefedir. Çoğulculuk onun evrensel ve hakikat düşüncesinin “bir”liğine karşı olan perspektivist ve fark düşüncesine dayalı argümanlarına dayanır. Bu yüzden birey-toplum ilişkisinde yaşanan ikilem gibi totaliterlik ve çoğulculuk ikilemi de söz konusudur denebilir. İkilemlerin sebep olduğu gerilim yaşandığı müddetçe de Nietzsche’nin siyaset düşüncesine dair kesin bir tavır ortaya koymanın zorluğuyla karşılaşılır. Bu noktada ikilemi oluşturan taraflardan birine eğilimli düşünmek veya ikilemin sürekliliğine ilişkin değerlendirmede bulunmaktan ziyade ikilemin sürekliliğinin oluşturduğu gerilimin siyasal açıdan veya siyaset açısından ne anlama gelebileceği üzerine düşünülebilir.

Tüm bunlar ele alındığında, Nietzsche’ye yapılan totaliterlik eleştirisinin odak noktasının aristokratik gücün siyasal anlamda çoğunluğa egemen olma isteği olduğu söylenebilir. Bunun yanında meşruiyetin ihmal edilişinin de eleştirinin pekişmesine olanak sağladığı ifade edilebilir. Nihayetinde totaliterlik eleştirisinin karşısına

çoğulculuk fikri çıkar. Yaşanan ikilemde elde gerilim vardır ve bu gerilime yoğunlaşmak gerekir.

2.5. Büyük Siyaset

Nietzsche, “büyük politika” adıyla kavramlaştırdığı Avrupa hayalini onun karşısına koyduğu “küçük politika” kavramsallaştırmasıyla birlikte değerlendirir (Nietzsche, 2019b: 132). Kavramsallaştırmalar arasındaki karşıtlık Nietzsche’de zayıf ve güçlü politikanın karşıtlığına dayanır. Nietzsche felsefesinde zayıflığın dekadansın işareti olduğu düşünüldüğünde, büyük siyaset nihilizmin olmadığı bir büyük Avrupa siyasetinin ifadesi olarak açığa çıkar.

Nietzsche büyük siyasetini “Biz ‘İyi Avrupalılar’” diyerek ulus-devletlerin üstünde bir söylemle inşa eder (Nietzsche, 2019b: 172). İyi Avrupalılığın içeriği milliyetçi özellikler gösteren Almanlığın içeriğinden elbette çok farklıdır. Bu farklılığı “Alman olayı” ve “Avrupa olayı” olarak ayıran Nietzsche’nin Almanlıktan anladığı ulus ve düşük kültür iken, Avrupalılıktan anladığı ulus-üstü ve yüksek kültürdür (Nietzsche, 2019b: 180). Küçük siyaset, “ulusların birbirlerine karşı ulusal düşmanlıkların üretilmesi yoluyla birbirlerinden ayrılması” ile oluşan küçük devlet siyasetidir (Nietzsche, 2019a: 278). Birleşemeyen ve birbirlerine karşı düşmanlıktan beslenen uluslar düşük kültürüdür; kitle kültürü ve Avrupa’nın demokratikleşmesinden beslenirler (Nietzsche, 2019a: 173-174). Düşmanlık, düşük kültürün sürü ahlakıyla ahlaklanmasının sonucu olarak ortaya çıkan hınç duygusu ve intikamdan kaynaklanır. Bu yüzden Nietzsche küçük siyaset için, halkın “en içten eğilimlerini değersizleştiriyor, vicdanını tersyüz ediyor, zihnini daraltıyor, beğenisini ‘ulusal’laştırıyor” diyerek küçük siyaseti dekadansın işareti olarak değerlendirir (Nietzsche, 2019b: 173).

Tüm bu uluslaşma eğilimine karşı olarak Nietzsche’de büyük siyaset, bireylerin gücünün, yani iradesinin ortaya çıkabildiği bir Avrupalılığı ifade eder. Bireylerin gücünün ortaya çıkması, “insanın farksızlaşmasını ve vasatlaşmasını”, türdeş hale gelmesini, “yararlı, çalışkan, her işe koşulabilir ve becerikli sürü hayvanı” olmasını engelleyecek bir Avrupalılıkla mümkündür (Nietzsche, 2019b: 175). Avrupalılık aynı zamanda Nietzsche’ye göre aristokratik ahlakın, özgür

tinliliğin, gücün, eylemin, içgüdünün ve dolayısıyla yaşamın tam karşısında duran düşük kültüre karşı bir savaştır. Düşük kültürlü olan, “haset” besleyen, “tembellik” eden, adalet adı altında eşitlemeye çalışan, eşitledikçe zayıflatan, hırslı, hınçlı, çileci, “‘Ben’, ‘Evet’ ve ‘Hayır’ demesini” bilmeyen sürünün kültürüdür (Nietzsche, 2017a, 2017c: 242, 2019a: 283). Yüksek kültür ise bu özelliklerin tam tersini ifade eden bir soyluluğa ve seçkinciliğe dayanır.

Büyük siyasetin bir yönüyle kültürel olanı ön plana çıkarmaya çalışması bir yönüyle de siyaset kavramıyla birlikte kullanılışı Nietzsche’de siyaset düşüncesinin ortaya çıkmasına yardımcı olabilecek noktalardan biridir. Kültürel yönü bakımından büyük siyaset, yüksek kültüre ve bireyin kendini gerçekleştirmesine yönelik ahlaki bir içeriğe sahiptir. Siyaset bakımından büyük siyaset, ulus-üstü bir çoğullukta varlığını sürdürebilecek bir birleşmiş Avrupa ve Avrupa’nın soylu ahlaki değerlerle birlikte yönlendiriciliğine ilişkindir; “Avrupa’nın birliği ve dünyanın Avrupa tarafından yönetilmesi.” (Jaspers, 2013: 331). Nietzsche’nin kendi zamanında, yani 19. Yüzyılda Avrupa’da edindiği siyasi ve toplumsal tecrübeler onu böyle bir siyaset ortaya koymaya zorlamıştır. Özellikle Bismarck’ın Almanya’yı uluslararası alanda “büyük bir güç” haline getirmek için benimsediği, “kan ve demir” konseptiyle “savaş ve ileri teknoloji” düşüncesine dayanan “grosse Politik” adlı politikasını tecrübe eder (Drochon, 2016: 154). Avrupa “ulus-devletlerinin stratejik çıkarları ve sömürgeci iktisatları[yla]” karşılaşır ve tüm bu politikaların “uygarlık” veya “insanlaştırma” adı altında insanı yozlaştırdığını ileri sürer (Emden, 2013: 283). Nietzsche’nin insana “tikinti” duymasına yol açan şey de tam olarak, 19.yüzyılın söz konusu siyasetiyle “insan denen yırtıcı bir hayvandan evcil ve uygar bir hayvan, bir ev hayvanı yaratma” düşüncesidir (Nietzsche, 2011: 35). Dolayısıyla, 19. Yüzyıl Avrupa insanı türlü türlü modern siyasetlerin ve çileci ahlakın hem kontrol altına aldığı hem de uyuşturduğu bu yozlaşmış insandır. Bu sebeple, Nietzsche’ye göre insandan tiksinnemenin bir yolu varsa eğer, o da insanın kendi yırtıcılığını, yani kendi kontrolünü sağlaması için iktidarın kontrolünden çıkması gerektiğidir. Bu bağlamda düşünüldüğünde, İyi Avrupalının ortaya çıkması kontrolü ele geçirmek, yani yaşama evet demek isteyen bireylerin, önce kontrolden çıkması, yani hayır demesiyle mümkün olur.

Hayır diyecek ve kendi “ben”ini oluşturacak Avrupalı aristokrat bireyler, yeniden değerlendirmeyeyle birlikte “bütün değerlerin radikal değıştiricileri, dolayısıyla ‘yasa koyucuları’ olacaklardır.” (Jaspers, 2013: 311). Dolayısıyla, hem yönetici, hem de aristokrat bir Avrupa resmi ortaya çıkar. Detwiler’in “aristokratik radikalizm” tespitinden de payını alır (Detwiler, 1990). Bununla birlikte, büyük siyasetin küçük devletin karşısında büyük bir Avrupa devleti düşüncesi olduğunu açıkça ifade edenler vardır (Dombowsky, 2004; Drochon, 2016). Dombowsky’ye göre büyük siyaset, Makyavelist bir anlayışla ve neo-Makyavelistlerin “elit teorisi” ile birlikte “hükümdar” olanın şahsında karşılığını bulan, “otokrat, aristokrat ve otoriteryan” bir yönetime sahip Avrupa devletini karşılar (Dombowsky, 2004: 159-167). Dombowsky’nin yaklaşımı, Ansell-Pearson’ın Nietzsche’nin siyaset düşüncesi için, aristokratik yönetimin hangi araçlarla sağlanacağına ilişkin bir belirsizlik olduğunu ve bunun totaliter bir yönü olmadan nasıl yapılacağına ilişkin bir sorunun ortada durduğunu ifade ettiğı durumun boşluklarını makyavelist bir hükümdarla doldurmaya çalışan bir yaklaşım olarak görülebilir (Ansell-Pearson, 2011: 193; Dombowsky, 2004: 167). Tüm bunlar düşünüldüğünde, Nietzsche’nin büyük siyaseti otoriteryan bir Avrupa devleti hayali olarak düşünülür.

Diğer taraftan Drochon, büyük siyaseti daha çok uluslararası ilişkiler perspektifinden ele alır. Ona göre, Nietzsche’nin İyinin ve Kötünün Ötesinde adlı kitabının 208. Aforizmasında Rusya’nın tehditkarlığına ilişkin yaptığı değerlendirmeden yola çıkılarak hareket edilebilir (Drochon, 2016: 160-162). Nietzsche’den bu kısmı aktarmak gerekir:

“Kastettiğim, Rusya’nın tehditkarlığının böyle artıp, Avrupa’yı da aynı ölçüde tehditkar olmaya, yani bir isteme, Avrupa’da egemen olan yeni bir kast aracılığıyla, kendine binlerce yıl boyunca hedefler koyabilecek, uzun süreli korkunç bir isteme sahip olmaya karar vermek zorunda bırakmasıdır: - böylelikle nihayet Avrupa’nın fazla uzatılmış küçük devletler komedisi de, hanedancı ve demokratik çok istemliliğı de bir son bulur. Küçük politikanın devri geçti: önümüzdeki yüzyıl bile dünya-egemenliğı uğruna savaşı getiriyor – büyük politikanın zorunluluğunu” (Nietzsche, 2019b: 132).

Drochon bu ifadelere dayanarak, Nietzsche’nin yaşadığı dönemdeki uluslararası sorunlara karşı bir öneri olarak büyük siyasetten, yani bir Avrupa birliğı hayali kurduğundan bahseder; “İyinin ve Kötünün Ötesinde’nin yayınlanmasından önce”, 1885 yılındaki “Panjdeh Olayı” olarak anılan, İngiltere ve Rusya arasında

“Merkez Asya’yı kontrol etme” isteği üzerinden yaşanan bir sınır problemidir bu (Drochon, 2016: 161). Bu problemin asıl konusu, sömürgecilik yarışı içerisinde dünyaya egemen olmaya çalışan ülkelerin tavırları üzerinedir. Nietzsche’nin siyaset düşüncesi tam da bu egemenliğe karşı kendi “dünya-egemenliği” fikrini ortaya çıkarmak, İngiltere ve Rusya’ya karşı bir güç olarak yeni bir “trans-Avrupalı kültürü” tasarımını oluşturmak isteyen, “iyi Avrupalı kültür kast[1]” etrafında oluşan büyük siyaset olarak yorumlanır (Drochon, 2016: 161; Nietzsche, 2019b: 132). Dolayısıyla Drochon, Nietzsche’nin büyük siyasetini bir taraftan kültürel anlamda bir taraftan da siyaset anlamında açığa çıkaran büyük devlet kurgusunu somutlaştırmış olur.

Tüm bunlar düşünüldüğünde, Dombowsky’nin düşüncesinde hükümdarın şahsıyla birlikte değerlendirilen bir güç olarak büyük siyaset ile Drochon’un İngiltere ve Rusya’ya karşı bir Avrupa gücünün oluşturulmasıyla ortaya çıkan büyük siyaset Nietzsche’de siyaset düşüncesinin, bireyin istencini var eden güç gibi siyasal istenci de var edenin güç olduğunu gösterir. Çünkü ona göre, “tarihe yalnızca güçlü kişilikler dayanabilir, zayıfları ise tarih tamamen siler.” (Nietzsche, 2019d: 39). Bu yüzden, ayakta kalabilmek ve kendi varlığını devam ettirebilmek için güce karşı bir güç oluşturmak gerekir. Bu noktada Nietzsche’nin siyaset düşüncesi, “metafizik kurgular, idealler ve değerler temelinde” bir “politik idealizm” ile bağdaşmaz, “güç ilişkileri temelinde” politik gerçekçi bir anlayışa dayanır (D. Küçükalp, 2017: 173). Siyasal gerçekçiliğin de Nietzsche felsefesinde Tanrı’nın ölümü düşüncesinin, yani anti-idealizmin politik anlamda karşılığı olduğu söylenebilir.

Nietzsche’nin büyük siyasetiyle ilişkili olarak bir yaklaşımın da Emden’in “insanlığımızı doğallaştırma” diyerek ifade ettiği yaklaşım olduğu söylenebilir (Emden, 2013: 301). Bir taraftan, “biz ki, halkların da ötesinde anlaşılacak istiyoruz.” Diyerek insanlığa işaret eden Nietzsche bir taraftan da doğallaştırma düşüncesini insanlık gibi geniş bir kavramla birlikte düşünür (Nietzsche, 2018c: 56). Bir taraftan da, “insanı doğaya geri tercüme etmek” ister (Nietzsche, 2019b: 161). Aynı zamanda ona göre, “doğa gibi ahlaksız olmaya cüret etmek” gerekir (Nietzsche, 2017b: 103). Hatta bu yüzden barbarlık düşüncesi olumlanır. Çünkü barbar olma, “henüz kırılmamış” istence sahip olduğundan doğaya işaret eder; bu sebeple Nietzsche için

“asil kast başlangıçta daima barbarlar kasti” oldu (Nietzsche, 2019b: 198). Barbarlıkla yan yana gelen doğa böylece, bireyin içgüdüsünün, eyleminin, modern siyasetle kaybedilmemiş özerkliğinin, soyluluğunun ve yaşamının bir ifadesi olur. Bu bağlamda, güç istencinin açığa çıkması demek doğanın açığa çıkması demektir. Dolayısıyla, güç, yani doğaya dönüş dekadansın ortadan kaldırılması için insanlığın tekrar edinmesi gereken gerçekliği olarak görülür. Nihilist siyasetin üstesinden gelebilmenin bir yönü de budur.

Nihayetinde, büyük siyaset gerek insanlığa yönelik vurgusuyla, gerek yüksek kültürün yaşatılmasıyla, gerekse bir egemenlik kurma düşüncesine dayanması sebebiyle Nietzsche’de siyaset düşüncesinin içeriğini yönlendirir. Diğer taraftan, hem kültüre hem devlete yaklaştırılan içeriği sebebiyle Nietzsche’deki kültür-devlet, birey-toplum gibi ikiliklerden dolayı yaşanan gerilimden payını alır. Gerilimin büyük siyaseti var ettiği kadar, ikiliklerin iki ucuna da yaslanılmayan bir durumu veya düşünceyi de açığa çıkarabileceği hatırd tutulmalıdır.

2.6. Siyasal Gerçekçilik Zemininde Nietzsche, Hobbes ve Machiavelli’de Ortaklıklar

Nietzsche, Hobbes ve Machiavelli’nin siyaset düşüncesinde siyasal gerçekçilik zemininde bir araya gelen yanları, Nietzsche ve Hobbes’un doğa durumundaki güç savaşında, Machiavelli’de ise gücü ve ahlakı, devlet adamı ve devlet üzerinde yoğunlaştırması itibarıyla ortaya çıkar.

Öncelikle siyasal gerçekçiliğin ne anlama geldiği üzerinde durmak gerekir. Uluslararası ilişkiler alanında bu yaklaşımı savunan gerçekçi/realist düşünürler, teori ile pratiğin birbirinden farklı olduğunu; politikayı tümüyle “ütopik” ve “a priori” içeriğiyle anlamaya çalışanlara karşı siyaseti sadece ideallerle değil, devletlerin uyguladıkları somut güç pratiğiyle de aynı şekilde ilgili olduğunu ortaya koyarak siyasal gerçekçiliği tanımlamaya çalışmışlardır (Carr, 1946: 12-13). Görüldüğü üzere siyasal gerçekçilik güç uygulamakla ilgili bir yaklaşımdır. Nietzsche’nin mutlak hakikat ve idealizm eleştirisi düşünüldüğünde de bireylerin ve halkların kendi deneyimleri ve tecrübeleriyle ortaya çıkardıkları gücü ve onlar arasındaki güç ilişkilerini ve savaşını karşılar.

Güç siyasetini ortaya çıkaran siyasal gerçekçiliğin temelleri Hobbes’a ve Machiavelli’ye dayanır (Dombowsky, 2004: 32-36). Hobbes’un doğa durumu ile Nietzsche’nin “sömürü” dediği durum birbirleriyle benzer içeriğe sahiptir (Nietzsche, 2019b: 200). Hobbes doğa durumunda “herkesin herkese karşı savaş” halinde olmasını şöyle ifade eder: “herhangi bir kimsenin başkalarına olan güvensizliğinden kurtulması için, kendisi için tehlikeli olabilecek kadar büyük başka bir kuvvet kalmadığını görünceye kadar, cebren veya hileyle, olabildiği kadar çok insanı hakimiyeti [altına] almasından başka akla yatkın bir yol yoktur” (Hobbes, 2012: 100-101). Bu ifadeden yola çıkarak Hobbes’un güçle olan ilişkisini ortaya koyduğu, dolayısıyla hakimiyet/egemenlik kurma fikrini de ileri sürdüğü rahatlıkla görülür. Hobbes’un doğa durumundaki güç savaşı Nietzsche’nin güç istenci kavramlaştırmasının içeriğine karşılık gelir. Çünkü Nietzsche’de güç istenci, “daha fazla olmak için”, “daha fazla güç için çaba göstermektir” (Nietzsche, 2017b, ss. 440-441). Nietzsche’nin şu ifadeleri Hobbes’la olan bu güç, savaş, egemenlik kurma benzerliğini daha da pekiştirir:

“Şimdi her yerde, üstelik bilimsellik paravanıyla, gelecekteki toplumsal durumlarda ‘sömürücü karakter’in ortadan kalkacağından hayranlıkla söz edilmektedir: bu sözler benim kulağıma sanki her türlü organik fonksiyondan vazgeçecek bir yaşam icat etme vaadi gibi geliyor. ‘Sömürü’ bozulmuş ya da eksik ve ilkel bir topluma ait değildir: organik bir temel fonksiyon olarak canlıların özüne aittir; tam da yaşam istemi olan asıl güç isteminin bir sonucudur. – Bir teori olarak, bir yenilikse bu – gerçeklik olarak tüm tarihin ilk-olgusudur: bu kadarcık da dürüst olalım kendimize karşı!” (Nietzsche, 2019b: 200).

Bu bağlamda siyasal gerçekçiliğin Hobbes ve Nietzsche arasında güç, sömürü ve egemenlik ilişkisi içerisinde ortaklık oluşturduğu söylenebilir. Bunun yanında, ortaklık içerisinde iki durum farklı seyreder. Birincisi, Hobbes’a göre güç savaşının gelecekteki bir “fayda” için verildiği söylenebilirken, Nietzsche’de güç savaşı “ulaşılacak bir kesin-hal değil, kuvvet harcanması (hatta kuvvetin israf edilmesi) olduğu bir süreci ve bir etkinliği ifade eder.” (Ansell-Pearson, 2011: 73).

Hobbes sözleşmeci bir devlet anlayışına sahipken, Nietzsche ise “insan topluluğu...bir ‘sözleşme’ değildir!” der (Nietzsche, 2017c: 263). İkincisi, Nietzsche’nin siyaset düşüncesini devlete yaklaştıran bir düşünür olarak Dombowsky’e göre, “Nietzsche için egemen güç bir şahıstır.” (Dombowsky, 2004: 36). Hobbes’ta ise devlet gücü “hakkın devredilmesi” yoluyla “gayri-şahsilemiş”

bir güçtür (Dombowsky, 2004: 36; Hobbes, 2012: 106; D. Küçükalp, 2017: 162). Gayri-şahsileşmiş olan, Nietzsche için bireyin deneyimleyemediği, dolayısıyla gücünü ve eylemini ortaya çıkaramadığı, gerçek dışı bir hakikat fikrini temsil eder. Bu bağlamda, doğa durumu itibarıyla güç istenci ve güç siyaseti üzerinden ortaklık kurabilen Hobbes ve Nietzsche'nin, sözleşmecî devlet fikri ve devletin şahsiliği üzerinden ayrıştıkları görülür.

Güç siyaseti zemininde kurulan bir diğer ortaklığa gelinecek olursa, bir tarafta Nietzsche'nin, doğa durumunda gücün tetiklediği savaş haline atıfla “savaşçı bir topluluk” ile ortaya konulan devlet fikri, Machiavelli'nin güç siyasetinin sembolü ve uygulayıcısı olarak “*prens*” ile benzerlik gösterir (Dombowsky, 2004: 167; D. Küçükalp, 2017: 166). Nietzsche ile Machiavelli arasında kurulan bu benzerlik Nietzsche'nin “gerçekçiler-kültürü” olarak bahsettiği kültüre ve dolayısıyla Machiavelli'ye kendini yakın hissettiğini söylemesinden kaynaklanır (Nietzsche, 2019c: 105). Bu, Nietzsche'deki aristokrat azınlığın gücü ve yönetimi fikrinin, Makyavelizmde gücü elinde tutabilecek ve tekrar tekrar var edebilecek bir üstinsan olarak Prens'in yönetimine benzetilmesidir. Dolayısıyla, ikisi için de, “iktidarın ele geçirilmesi” ve sürdürülmesi söz konusudur (Emden, 2013: 213). Böylece, ikisinde de emreden, aristokrat ve gücü uygulayan bir yönetim ortaya çıkmış olur. Siyasal gerçekçilik açısından da ortaklık kurulmuş olur. Dombowsky, Nietzsche'nin siyaset düşüncesini Makyavelist teoriye benzetirken, bir taraftan onun “ahlaksız” içeriğine atıf yapar (Dombowsky, 2004: 163). Bu atıf, Nietzsche'nin kendisini “ahlak-sız konuşuyor” diyerek konuşturmasına dayanır (Nietzsche, 2019c: 78). Böylece Dombowsky, Nietzsche'nin evrensel ahlak tasavvurunun olmayışını Prens'te karşılığını bulan siyasal ahlakla bir araya getirir. Prens, belirli bir ahlaki çerçeveye sokulamayan; devletin, yani gücün devamı için ahlaki olanın güce göre şekillendirildiği; devlet adamlarının bu gücü devam ettirmek için ahlakı referans almadıkları bir siyasal ahlakı temsil eder (Machiavelli, 2012). Dolayısıyla, Nietzsche'deki mutlak hakikat eleştirisi anlamındaki amoral içerik, Makyavelist teorideki gücün, ahlakı referans almayarak uygulanması düşüncesiyle yan yana getirilmiş olur.

Dombowsky, Nietzsche ve Machiavelli arasında din ve siyaset ilişkisi üzerinden de bir benzerlik kurar. Dinin ikisi için de bir “politik araç” olarak işlevinden bahseder (Dombowsky, 2004: 135). Nietzsche dinin işlevi için şöyle ifadelerde bulunur:

“Din, direnişleri aşabilmenin, hükmedebilmenin fazladan bir aracıdır: hükümdar ile tebaasını bağlayan...dinden, daha kaba bir tarzda hükmetmenin gürültüsü ve meşakkatine karşılık huzur ve her türlü politika yapmanın zorunlu pisliğine karşılık temizlik sağlamanın bir aracı olarak yararlanabilirler...Din ve yaşamın dinsel önemi, hep eziyet gören bu (sıradan) insanların üzerine güneş ışığı düşürür ve onlara kendi görüntülerini katlanılır kılar” (Nietzsche, 2019b: 70-71).

Machiavelli’de ise, “sağlıklı din, insanı siyasetten uzaklaştıran Hristiyanlığın aksine insanların kendilerini devletin amaçlarına adamalarını sağlayarak politik birliğe hizmet eden dindir.” (D. Küçükalp, 2017: 166-167). Hatta bu, M. Gauchet’e atıfla dinin bir “politik işlev” görmesi olarak ifade edilebilir (D. Küçükalp, 2017: 167). Nietzsche ve Machiavelli arasında kurulan tüm bağla düşünüldüğünde, ikisi arasındaki ortaklıkta yönetici güç, hakikat olarak bir ahlaki temel almama ve dinin politik anlamda işlevselliği düşünceleriyle açığa çıkmış olur.

Tüm bunlarla birlikte Jaspers, Nietzsche ve Machiavelli’de siyaset düşüncesinin yakınlaştırılmasına karşı çıkar. Ona göre, Nietzsche’nin Machiavelli gibi “uygulamalı bir siyaset” anlayışı yoktur; Nietzsche, “siyasi hadiselerin belirleyici kaynağını, siyasi eylemlerin somut gerçeklerine yönetsel olarak eğilmeden tasavvur etmektedir.” (Jaspers, 2013: 313-314). Bu düşüncesiyle Jaspers, Nietzsche’nin belirli bir siyasal program içinde değerlendirilemeyeceği düşüncesinden yola çıkar. Fakat Nietzsche’nin belirli bir siyasal program sunmayışı onun siyasal düşüncesi olmadığı anlamına gelmez. Çünkü, siyasetin de bir değer olarak değerlerin tekrar değerlendirilmesi kapsamında ele alınabileceği söylenebilir.

Sonuç olarak Hobbes, Machiavelli ve Nietzsche siyasal gerçekçilik zemininde ortaklıklara sahiptir. Temelde güç ve güç ilişkileri etrafında örülen bir siyasal düşüncede bir araya gelirler. Güç kavramıyla var olan bir yaklaşım olarak siyasal gerçekçilikle Nietzsche’de siyaset düşüncesi, devlet düşüncesiyle de bir araya getirilir. Bir taraftan aristokratik yönetimin karşıladığı bir güç olarak devlet düşüncesi, bir taraftan da devletin gerçekliğinin Nietzsche’nin oluş felsefesine zıt

olacak şekilde varlığını ve tekliğini sürdürmesinin birlikte düşünülmesi gerektiği ifade edilebilir. Nietzsche'nin siyaset düşüncesini ortaya koymaya çalışırken söz konusu gerilimin göz ardı edilmemesi gerektiği söylenebilir.

2.7. “Siyasal”ın İçeriğine İlişkin Olarak Nietzsche ve Schmitt’te Benzerlikler

Nietzsche ve Schmitt’te siyasal olan, güç mücadelesi, dost-düşman ayrımı ve savaş üzerinden ele alınabilir. Bunların yanında siyasalın tanımının tözsel anlamda yapılamayacağı ve liberalizmin siyasalın içeriğini negatif anlamda etkilediği de Nietzsche ve Schmitt felsefelerinde benzerlik gösteren durumlardır.

Nietzsche, siyasal olanı “farklı güç dereceleri arasındaki olağanüstü gerilime dayanma” olarak ifade eder (Nietzsche, 2017b: 458). Bu ifadeyle Nietzsche’de siyasalın “farklı güçler” ve “gerilim”le oluşan bir içeriğe sahip olduğu görülür. Siyasal gerçekçilik zemininde kendine yer bulan güç ilişkileri ve gerilimin Schmitt’in siyasal düşüncesinde dost-düşman ayrımı etrafında gerçekleştiği söylenebilir. Schmitt için dost-düşman ayrımı siyasalın kurulduğu bir kategoridir (Schmitt, 2018: 57). Schmitt’te siyasal, bu ayrımın yapılabildiği ölçüde vardır. Söz konusu ayrım, onu yapabilen yani, düşmanını belirleyebilen “tayin edici” siyasal birlik ile birlikte var olur (Schmitt, 2018: 68-69). Bu bağlamda, düşmanını belirleme iradesi etrafında siyasal, bir “karar verme praksi” olarak ortaya çıkar (Kardeş, 2020: 52). Böylece Schmitt’te karar veren siyasal birlikle birlikte oluşan siyasal, Nietzsche’de farklı güçlerin gerilimiyle oluşan siyasala karşılık gelir.

Nietzsche’de farklı güçler arasındaki gerilim, Schmitt’te mücadele kavramıyla ön plana çıkar. Schmitt’e göre “mücadeleye ilişkin gerçek olasılık ortadan kalkarsa, her türden siyaset de...sona erecektir (Schmitt, 2018: 65). Çünkü siyasalı oluşturan düşman kavramı “gerçek bir mücadele olasılığı” ile birlikte düşünülür (Schmitt, 2018: 63). Bu noktadan yola çıkıldığında, Schmitt felsefesinde mücadelenin olmadığı bir tarafsızlık ve evrensel barış gibi düşüncelerin olmadığı açığa çıkar. Olan, mücadele ve savaştır. Nietzsche, Schmitt’ten çok önce hem siyasalın hem de yaşamın kendisinde güç istencinden kaynaklanan bir mücadele olduğunu söyler. Hatta “yeni bir yaratım, örneğin yeni bir krallık, dostlardan çok

düşmanlara gerek duyar” der (Nietzsche, 2019c: 29). Bu anlamda düşman Nietzsche felsefesinde zindelik veren, canlandıran bir içeriğe bürünür (Siemens ve Roodt, 2008: 496). Aynı zamanda Nietzsche’de Evet’i yaratmak için Hayır demek de söz konusu zindelik ve düşmanlık düşüncesi etrafında düşünülebilir. Schmitt’te ise “ötekinin varoluşsal olumsuzlanması” olarak düşmanlık savaşın koşuludur (Schmitt, 2018: 63).

Savaşın veya mücadelenin benimsenmediği felsefi ve siyasal düşünceler hem Nietzsche hem de Schmitt felsefesine uygun değildir. Örneğin Schmitt için savaş bir hedef değildir ama siyasalı oluşturan bir önkoşuldur (Schmitt, 2018: 64). Schmitt’e göre siyasalın içeriği herhangi bir amaca hizmet etmez; ideadan da beslenmez; toplumsal bir ideali yoktur, emperyal ve pasifist değildir (Schmitt, 2018: 63). Bu bağlamda, siyasal kavramının Nietzsche’de olduğu gibi Schmitt’te de evrensellerle bir ilgisi yoktur. İkisi de Kantçı geleneğin karşısında konumlanır. Dolayısıyla, siyasal olan ahlaki bir çerçeveden de değerlendirilmez. Bu bakımdan ikisinin de, nihayetinde, ahlaki veya evrensel olmayan güç ilişkileri çerçevesinde ve siyasal gerçekçilik zemininde kendilerine karşılık buldukları söylenebilir.

Schmitt’e göre siyasalın “kendine özgü bir alanı” yoktur (Schmitt, 2018: 68). Dost-düşman ayrımı ancak “kavramsal bir ölçüt” sunar, “bir öz tanım sunmaz”, “tözsel düzeyde saptanamaz” (Kardeş, 2020: 46-48). Siyasal olan ekonomik, dinsel, ahlaki, kültürel veya başka alanlarda belirli birtakım ilişkiler veya karşıtlıklarla değil, dost-düşman ayrımının kurulabildiği “her tür insan alanı” içerisinde var olabilir (Kardeş, 2020: 49-50). Dolayısıyla, dost-düşman ayrımının yapılabildiği yani, siyasal birliğin karar vererek düşmanını belirlediği her durumda siyasal olan oluşur. Bunun da dost-düşman ayrımının yapılabildiği her durumun siyasallaşabileceği anlamına geldiği ifade edilebilir. Nietzsche için de benzer bir durum söz konusudur. Onun güç istencini “varlığın en içsel özü” olarak tanımlamasından dolayı, siyasalı tarif ettiği farklı güçler arasındaki gerilim sadece siyasal alanıyla sınırlı değil, yaşamın tüm alanlarına ilişkindir (Nietzsche, 2017b: 442, Siemens ve Roodt, 2008: 808). Buradan yola çıkıldığında, Nietzsche’nin de yaşamı siyasallaştırarak her şeyin siyasallaşabileceği bir düşünceyi de açığa çıkardığı söylenebilir (Siemens ve Roodt; 2008: 808).

Nietzsche ve Schmitt arasında bir benzerlik de liberalizme getirdikleri eleştiriler etrafında ele alınabilir. Nietzsche liberalizmi bir taraftan Hristiyan ahlakının eşitlikçiliğinin devamı olarak değerlendirir, bir taraftan da “laissez-faire” felsefesinin para ekonomisiyle bireyleri ve toplumları hakimiyeti altına alarak ve tek tipleştirerek sürüye dönüştüren bir dekadans olarak eleştirir (Nietzsche, 2018a: 49, Goyard-Fabre, 2019: 155). Dolayısıyla liberalizm, insanları eşitleyerek zayıflatan ve istenci gücünden düşüren bir yozlaşma, nihilist bir düşünce sistemi olarak belirir. Schmitt içinse liberalizm çoğulcu teoriye dayanır; siyasal bir birlik olarak devlet ile dinsel, ekonomik, kültürel birtakım örgütlenmeleri eşdeğer görür (Schmitt, 2018: 73). Devletin “basit bir örgüte” indirgenmesini ve çoğulcu teoriyle birlikte devletin siyasallığının diğer örgütlenmelerle rakip olacak bir konuma sokulmasını eleştirir Schmitt (Schmitt, 2018: 73-74). Bunun siyasalın anlamının kavranamamasıyla ilişkili olduğunu düşünür; ona göre siyasal birlik bir rakip değildir (Schmitt, 2018: 58,74). Rakip, ekonomik ilişkide açığa çıkan bir taraftır. Liberalizm bu anlamda Schmitt’e göre devletin siyasallığını rakip olma düşüncesi üzerinden zayıflatır. Ona göre devlet rakip değil, siyasal birliktir.

Sonuç olarak Nietzsche ve Schmitt felsefeleri güç mücadelesi etrafında şekillenir. Nietzsche için siyasal, güçler arasındaki gerilime ilişkin bir içerikle var olurken, Schmitt’te siyasal, dost-düşman ayrımının yapılabildiği; düşmanın kim olacağına karar verme pratiği üzerinden bir güç mücadelesi ve çatışmayla gerçekleşir. Söz konusu çatışma siyasalın koşullarından olan savaşı meydana getirir. Bunun yanında hem Nietzsche’de hem de Schmitt’te siyasalın tözsel bir karşılığı yoktur denebilir. Nietzsche’de güç istencinin her şeyin özü olmasından ötürü yaşamın her alanı siyasallaşabilirken, Schmitt’te dost-düşman ayrımı yapılabildiği ölçüde her şey siyasalın konusu olabilir. Liberalizm ise siyasal rekabetle karıştırması ve güç istencini zayıflatması sebebiyle her iki düşünür için de negatif yönde eleştiriye tabi tutulur.

2.8. Nietzsche ve Arendt’te Benzer Bir İçerik Olarak Eylem

Siyasal olana veya siyasete ilişkin kavramlarından biri olarak eylem, Nietzsche ve Arendt felsefesinde benzer içeriklere sahiptir. İki düşünür için de eylem bir

taraftan içinde bulunulan bir durumdan kurtulmayı ifade ederken, bir taraftan da gücü, özgürlüğü ortaya çıkarıcı ve yapan olmayı ifade eden bir siyasal düşünce çerçevesinde anlaşılabilir.

“Hem Nietzsche hem Arendt, modern liberal devletin, kamusal arena olarak politik olanın değerinin azaltılmasına yaslandığını düşünür.” (Ansell-Pearson, 2011: 66). Bu değer azaltılmasının karşılığı Nietzsche’de nihilizm ve dekadansa işaret ederken, Arendt’te “çoğullu[ğun]” olmayışı anlamına gelir (Arendt, 2018: 37; Nietzsche, 2017b: 27). Bu sebeple, eyleme yönelik vurgunun, Arendt’te siyasal olana, Nietzsche’de siyasal olanın değerini de yeniden değerlendirmek için devreye girdiği ifade edilebilir. İki düşünürün ayrı ayrı eylemden ne kastettiklerine bakılacak olursa, öncelikle Nietzsche’nin eyleminin güç kavramıyla birlikte düşünüldüğü; gücün, “eylem” ve “arzu” ile birlikte var olduğu görülür (Nietzsche, 2017b: 489). Aynı zamanda, “birey, eylemlerinin değerini kendinden türetir” (Nietzsche, 2017b: 481). Kendinden, yani kendi gücünden ve istemesinden. Bu bağlamda, güç, içgüdü, isteme ve eylem bütünsel bir çerçevede içerisinde anlaşılması gereken bir içeriği karşılar. Güç, eylemi ifade ederken, zayıflık eyleme geçemeyen bir nihilizmi ifade eder. Zayıflık, yani güçsüzlük, dolayısıyla bir eylem içinde olmama, Nietzsche’ye göre bir taraftan da “iyileşmiş” olmanın ifadesidir (Nietzsche, 2011: 150). İyileşmiş, yani ahlaki bir referans, bir sabite oluşturmuş olmak. Nietzsche’ye göre hakikatin ifadesi olan her türlü sabitlik düşüncesi “tüm eylemliliğe karşı haset” düşüncesidir (Nietzsche, 2011: 149). Bu sebeple eylemin sabit olanı değil, hareketi ve gücü ifade ettiği söylenebilir.

Arendt’e göre eylem/“vita activa”, “şeylerin veya maddenin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen yegane” ve “mükemmelen siyasi bir etkinlik” olarak açığa çıkar (Arendt, 2018: 36-37). Dolayısıyla, Arendt için eylem, siyasal eylemdir. “İnsanlık durumu” politik eylemle birlikte var olur; “insanın değil, insanların yaşadıkları” duruma işaret eden “çoğulluk durumu” da eylemin “koşulunu” oluşturur (Arendt, 2018: 36). Bu bağlamda, Arendt’te eylemin, tecrübe edilen siyasal zayıflığa karşı asıl siyasetin ortaya çıkması anlamına geldiği söylenebilir. Nietzsche için de sağlıklı olanın ortaya çıkması için, nihilizmden, yani

modern siyasetten ve modern siyasal ahlaktan kurtulmak için bireyin gücünün açığa çıkmasıyla birlikte eylem benzer bir içeriğe sahiptir.

Arendt ve Nietzsche'nin eylem tanımlamaları düşünüldüğünde, ikisi açısından da “amil ile amel arasında, aktör ile edim arasında hiçbir ayrım gözetilmediği” görülür (Ansell-Pearson, 2011: 67). Ayrımı kabul etmeyişi Platonik geleneğin ve Hristiyanlığın eylemin sönümlenmesine sebep oluştunda hemfikir olmalarına dayanır (Ansell-Pearson, 2011: 67; Arendt, 2018: 47). Platonik geleneğin görünüş ve gerçek ayrımında eylemi “araçsallaştırma[sına]” karşı, eylem, iki düşünür için de “tek olma” düşüncesiyle bütünsellikte varolur (Villa, 1992: 275-282). Bütünsellik, hem Nietzsche'nin hem de Arendt'in, eylemini teleolojik şekilde kurgulamamasından kaynaklanır (Villa, 1992: 276). Bu yüzden onlar için eylem, bir amaca doğru gidiş değil, bir tavrın sembolü olarak ortaya çıkar. Bu tavır da, Arendt ve Nietzsche'de eylemin amaca yönelik olmayan bir “estetikleştirme” ile Platonik ayrımların ötesinde, “iyinin ve kötünün ötesinde”, bütünsel bir “performans” düşüncesiyle açığa çıkar (Villa, 1992: 275-276). Bu bağlamda her iki düşünüre göre eylem, bireyin kendisiyle birlikte oluşan bir hareketi, düşünmeyi, yaşamayı, yapmayı içine alan geniş bir çerçeveye sahiptir. Nietzsche'nin ifade ettiği “yaratıcı kudret” de tam olarak böyle bir içeriktir (Nietzsche, 2011: 125). Tüm bunlardan yola çıkarak, Nietzsche ve Arendt'te eylemin yaratıcı, değerlendirici, hem yıkıcı hem yapıcı/yapan, güçlü, estetik bir tavra yönelik olduğu söylenebilir.

Her iki düşünür için de eylem aynı zamanda özgürlükle ilişkilidir; hatta eylem ve özgürlük iç içedir, birbirlerinden ayrı düşünülmezler (Villa, 1992: 282). Nietzsche'de özgürlük ve eylem ilişkisi üzerinden bireyi en iyi ifade eden özelliklerden biri de onun “geleneksel olandan kop[uşu]” ifade eden “özgür tinli” oluşturu; özgürlük “bağlı tinli” olmamaktır (Nietzsche, 2019a: 164). Dolayısıyla, herhangi bir şeyi sabite kabul ederek yaşamak, bağlı olmanın, özgür olmamanın ifadesidir. Arendt'te de eylemin “yeni doğmuş biri yeni bir şeye başlama yani eyleme yeteneğine sahip ol[ma]” olarak “doğumluluk” düşüncesine bağlanması gelenekten kopuş ve yeniyi çağırma olarak değerlendirilebilir (Arendt, 2018: 37). Bu anlamıyla eylemin yeniyi çağırarak özgürleştiği ifade edilebilir. Nietzsche'de değerlerin yeniden değerlendirilmesi düşüncesindeki yenilik bu sebeple Arendt'teki yenilikle

birlikte düşünülebilir. Bu bağlamda iki düşünür için de eylem, özgürlük ve yeniliği birlikte yaşatan bir içeriğe sahiptir.

Tüm bu benzerliklerin yanında Nietzsche ve Arendt'in eylem/özgürlük zemininde birbirlerinden ayrıldığını düşünür Emden. Soykütük yönteminden yola çıkarak “politik olanın tarihselliğin[e]” vurgu yapar; “Arendt'in özgürlük nosyonu bütünüyle düşünseldir ve politik olanın maddi ve ampirik koşullarını açıklamaz.” Der (Emden, 2013: 270). Ancak Arendt, eylemi veya siyaseti, dolayısıyla onlarla iç içe olan özgürlüğü “insanın değil, insanların yaşadıkları ve bu dünyada ikamet ettikleri gerçeğine” dayandırmış, aynı zamanda Nazi döneminin savaş suçlusu olarak Adolf Eichmann üzerine yoğunlaşıp “kötülüğün banallığı” tespitiyle siyasal olanın maddi ve ampirik koşullarını ortaya koymuştur (Arendt, 2018: 36; Heywood, 2012: 71). Bu sebeple Arendt'in özgürlük/eylem nosyonunu sadece düşünsel boyutu açısından değerlendirmenin eksik bir değerlendirme olduğu ifade edilebilir. Eksik bir değerlendirme olmadığı düşünülse bile, belli kavramları, iki düşünürden birinin düşünsel birinin tarihsel olarak değerlendirmesinin, kavramların benzer içeriklere yaklaşamayacakları anlamına gelmediği söylenebilir.

Sonuç olarak, Nietzsche'nin ve Arendt'in eylem tasarımlarındaki benzerliklerin onların siyaset düşüncelerini oluşturduğu ifade edilebilir. Arendt'te bu tamamen siyasal bir eylemdir. Nietzsche'de ise yasa koyucu filozofun eyleminin yasa koyuculuktan ötürü siyasallığını veya yine filozofun veya dehanın siyasi olmadığına ilişkin yaklaşımlar kadar yetiştirme ve yönlendirme özelliklerinden dolayı kültürel-siyasal bir siyasallığı içermesinin imkanını karşıladığı söylenebilir.

2.9. Nietzsche, Weber ve Tocqueville'in Siyaset Düşüncesinde Paralellikler

Geleneksel toplumlarla modern toplumları birbirinden ayıran özelliklere göre içinde bulundukları toplumu ve siyaseti okumaya çalışan iki düşünür olarak Weber ve Tocqueville'in siyaset düşünceleri, Nietzsche'nin modern siyaset eleştirilerinde yerlerini bulur. Weber'le ilgili olan benzerlikler bürokrasi, karizmatik lider ve sorumluluk kavramı çevresinde kurulurken, Tocqueville'le olan ilişki çoğunluk kavramı üzerinden değerlendirilir.

Nietzsche ve Weber ilişkisinden başlamak gerekirse, iki düşünür de modern toplumların problemlerini dikkate alarak, modern politikanın veya politikaların birey üzerinde oluşturulan ve bireyin bu sebeple kendini gerçekleştiremediği bir dünyayı eleştirir. Nietzsche'ye göre modern toplumlar, yani "tüm düzenli toplumlar tutkuları uyutur" (Nietzsche, 2017d: 28). Tutkulardan kasıt, bireyin gücünü açığa çıkaran içgüdü, eylemi, arzusu, istenci ve yaşamasının bütünüdür. Modern toplum ve siyaset bireyin bu tutkusunu "bütünün sadece bir işlevi" olarak uyutur ve kişisizleştirir (Nietzsche, 2017d: 41). Weber de benzer şekilde geleneksel ve modern toplum ayrımı yaparak "hukuki-rasyonel otorite[nin]" modern toplumların "hakim organizasyon modeli" olduğunu, "şahıs yerine makama bağlan[an]" "bürokratik otorite" olarak ortaya çıktığını söyler; "bürokratik düzenin verimlilik ve rasyonel iş bölümü ihtiyacıyla şekillendiği" düşünülse de, bir taraftan "benlik kaybı ve insani olmayan sosyal çevre gibi, yüksek verimliliğin getireceği faturalar" da bürokratisasyonun "karanlık yönüne" vurgu yapar (Heywood, 2012: 162). Benlik kaybı, Nietzsche felsefesiyle birlikte düşünüldüğünde gücün kaybıdır. Gücünü kaybeden de otonomisini sağlayamayandır. Nietzsche için "zayıflıktan doğan her şey" kötüdür (Nietzsche, 2017a: 16). Kavramsal döngü itibarıyla de zayıflık dekadanın ve nihilistin özelliğidir. Dolayısıyla Nietzsche için modern siyaset nihilistliği sebebiyle bireyin gücünü yadsırken, Weber için de bürokratik düzenin bireyi baskılamasıyla aynı sonuca varılır.

"Weber için siyaset ile rasyonalite arasındaki karşıtlık, temelde eylem ile rutin arasındaki karşıtlıktır." (D. Küçükalp, 2017: 136). Bürokrasinin rasyonalitesi, en nihayetinde mekanik bir rutin ilişkisine dönüşmüş olur. Nietzsche ve Weber'de rutinden kendini kurtarmak isteyen birey, otonomisini geri kazanacağı bir eylemde kendi gücünü açığa çıkarmış olur. Böylece, rutinin dekadansa dönüşmesine, yani bürokratik ahlakın mekanikliğin dekadansa dönüşmesine karşı kendi özerk gücünü savunmuş olur. Nietzsche'de özgür tinin/güçlünün ortaya çıkmasını engelleyen bir durum da Weber'in modern siyaset için "demagog'un kaçınılmazlığı" diye bahsettiği durumdur; ancak Nietzsche'nin özgür tinli/güçlü bireyi "demagojinin ve siyasi bağnazlığın etkilerini önleyebilir." (Emden, 2013: 209). Nietzsche için de modern siyasette "tüm partilerin ortak yönü, demagojik karakterleri ve kitleleri

etkileme niyetleridir” ve bu sebeple nihilizme karşı eşitlemeyen, soylu bir tavır ortaya konmalıdır(Nietzsche, 2019a: 255). Dolayısıyla, eylem aynı zamanda demagojiye karşı bir eylem olarak siyasal bir içerik kazanır.

Nietzsche ve Weber arasında kurulan bir ilişki de üstinsan ve “*karizmatik lider*” arasında kurulur; “hem Nietzsche hem de Weber’in eylemi, *üst insan* ve *karizmatik liderin* şahsında irrasyonel olanla özdeşleştirerek verili olanın üstesinden gelmenin bir koşulu olarak gördükleri irrasyonel olana (aktif nihilizm) olumlu bir anlam yükledikleri söylenebilir.” (D. Küçükalp, 2017: 136). Weber’e göre “karizmatik otorite”, “statü”, “sosyal konum”, “makam” gibi kavramlardan beslenmez, “tamamen bireyin şahsiyetine” bağlı, “doğrudan ve şahsen etki edebilme yeteneği” ile ilgilidir (Heywood, 2012: 163). O halde şahsiliğiyle ön plana çıkan karizmatik, kendiliğin ve kendi dışında herhangi bir yapıya bağlanmamışlığın, dolayısıyla özerkliğin ifadesidir. Nietzsche’de özerk olan, güçlü, özgür, soylu ve bunlardan dolayı büyük olandır. “Büyüklik” ise “yön-vermek” demektir (Nietzsche, 2019a: 294). Bu bağlamda düşünüldüğünde, Nietzsche’nin yön veren üstinsanıyla, Weber’in şahsen etkileyen karizmatik lideri benzer içeriklere sahiptir. Karizmatik liderin de, üstinsanın da kendinden yola çıkarak oluşturdıkları etki ve yönlendirme, kendi olmaktan yola çıktığı için siyasi bireyin yönlendirmesi olabileceği gibi siyasi olmayan bireyin yönlendirmesi de olabilir. Çünkü bu durum Nietzsche’de birey-toplum, kültür-devlet gibi ikiliklerin her iki tarafı üzerinden düşünülebilir. Üstinsan ve karizmatik lider toplumu veya devleti temsil eden bir figür olabileceği gibi, söz konusu ikiliklerden ötürü siyasetten bağımsız bireyselliği veya kültürelliği de karşılıyor olabilir. Bir taraftan siyasal olarak değerlendirilmesi Nietzsche’nin egemen bireyinden yola çıkarak totaliter olduğuna dair eleştirilere götürülebilirken, bir taraftan da iki içerikte de asıl olanın siyasal veya değil, sadece yön verme olduğu ifade edilebilir.

Karizmatik liderin ve egemen bireyin arasında Emden’in kurduğu bir ilişkiye göre de, Weber’in bir siyasetçinin sahip olması gereken iki özellik olarak “inanç etiği” ve “sorumluluk etiği” ayrımına atıfla birlikte, Weber’in bu ayrımında yapıp etmelerinin sorumluluğunu üstlenen anlamında “sorumluluk etiği” ile Nietzsche’nin sorumluluk etiği arasında benzerlik vardır (Emden, 2013: 243-244). Emden’in

Nietzsche'nin sorumluluk etiği derken kastı, özerk bir biçimde hareket edebilen, “ancak kendi değerleri[ne] değer vererek, biz olmayana da değer verme sorumluluğuna sahip” egemen bireyin sorumluluğudur (Emden, 2013: 278). Böylece Emden'a göre, bu tür sorumluluk ve Weber'in siyasetçi için önelediği sorumluluk benzerlik gösterir; karizmatik lider özerk bireyliği sayesinde hem kendi için hem kendi olmayanlar için de yapıp etmelerinden sorumlu olabilen egemen bireye benzer (Emden, 2013: 244). Emden'ın kurduğu bu ilişkinin Weber'den hareketle Nietzsche'nin egemen bireyinin aristokrat veya ötekinin sorumluluğunu alan bir siyasetçi veya siyasetçilere karşılık gelebileceği gibi, sadece kültürel anlamda yönlendiriciliğin oluşturduğu bir karizma fikriyle birlikte düşünülebileceği desöylenebilir.

Nietzsche ve Tocqueville arasındaki ilişkiye gelinecek olursa, benzerliğin soylu ve sürü/köle ahlakı ayrımı üzerinden kurulduğu söylenebilir. Sürü ahlakı, sıradan insanlardan oluşan halkın ahlakıdır. Halk ise Nietzsche'nin Hristiyan, demokrat, nihilist ve dekadın olarak eleştirdiği her durumun müsebbibi olduğu kadar onu sürdürendir de. Ona göre “politikaya dek sız[an]” şey “çoğunluk hakkı”na inanç” olmuştur (Nietzsche, 2017a: 63). Bu sebeple, modern siyasetin eleştirisi eşitlik düşüncelerini temel alan çoğunluğun ahlakı olarak sürü ahlakı eleştirisidir. Kitle demokrasilerine, dolayısıyla çoğunluğa getirdiği eleştirilerle Nietzsche ve Tocqueville'in çoğunluk fikri üzerine tespitleri birlikte düşünülebilir (Emden, 2013: 299). Tocqueville, Amerika'da Demokrasi adlı kitabında Amerika'nın demokrasisindeki “çoğunluğun tiranlığı” tehlikesini öne sürer: “egemen iktidarın...faaliyetini ılımlaştırmak için alınması gereken tedbirler” Amerika'da alınmadığı için, “bundan çıkan sonuç.” (Tocqueville, 2016: 260). Tocqueville çoğunluk fikrini benimseyen bir düşünür olduğunu söyleyerek kastının “halk egemenliğinden beşeri türün egemenliğine” bir geçiş olduğunu belirtir (Tocqueville, 2016: 261). O da Weber gibi geleneksel toplumlarla modern toplumların birbirinden ayrıldığı özellikler üzerinden anlamaya ve anlatmaya çalışır:

“Kılıçlar ve cellatlar, bunlar önceden tiranlığın kullandığı bayağı araçlardı;...Ama demokratik cumhuriyetlerde işler tiranlıktaki gibi yürümez. Bu cumhuriyet bedeni bırakır ve doğrudan ruhu hedef alır. Efendi artık şöyle söylemez: Benim gibi düşünürsünüz veya ölürsünüz; şöyle söyler: Benim gibi düşünmemek konusunda

özgürsünüz, yaşamınız mallarınız her şey sizde kalır, ama o gün bizim aramızda bir yabancı olursunuz” (Tocqueville, 2016: 265).

Bu paragraf bir demokraside çoğunluk fikrinin nasıl da ötekileştirerek kendi gücünü azınlık üzerinde dayatabileceğini gösterir. Bu noktanın Nietzsche’yle birlikte düşünülmesi gereken yanı, çoğunluğun azınlığı kendine eşitleyememesi üzerine takındığı sürü ahlakı tavrıdır. Çünkü Nietzsche “hıncın o yalan sloganına, çoğunluğun ayrıcalığı sloganına karşı;...azınlığın ayrıcalığı sloganı” etrafında hareket etmeyi düşünür (Nietzsche, 2011: 48). Dolayısıyla, Tocqueville sayesinde bir yönüyle de çoğunluğun tiranlığı olarak ifade edilebilecek sürü ahlakı her zaman Nietzsche’nin soylu ahlakıyla savaş halinde olur. Bu sebeple, Nietzsche için nihilizmden kurtuluş aynı zamanda sürünün tiranlığından kurtuluştur.

2.10. Agonistik Demokratların Farklılığı Radikalleştiren Nietzsche’si

Nietzsche ve agonistik demokrasi arasındaki benzerlikler çoğulculuk ve çoğulculuğun radikalliği üzerine temellendirilir. Nietzsche’nin tek bir hakikati savunmayan, hakikatleri savunan, dolayısıyla kendilik ve farklılıklar konusunda ısrar eden felsefesi, bir taraftan güç ve gücün ortaya çıkarılması bakımından ısrarın çekişmeye dönüşmesi düşüncesiyle değerlendirilir. Bir taraftan da Nietzsche, amoral felsefesinin içeriğiyle ortaya çıkan bir çoğulculuk ile agonistik demokrasi fikrine yaklaştırılır.

Nietzsche’nin “agonistik siyaset” ile birlikte okunması onun Eski Yunan’da “yarışma” anlamına gelen “agon” kavramını ön plana çıkarmasından kaynaklanır; “agon” aynı zamanda “meydan okumadır.” (Mouffe, 2017: 11,33; Nietzsche, 2019c: 15). Nietzsche, Antik Yunan’da Sokrates’le birlikte gelişen agon düşüncesinin Platon’a geldiğinde bir diyalektikçiliğe dönüştüğünü söyler (Nietzsche, 2019c: 15,74). Sokrates’in kuramcılığının yanında diyalektik yöntemin de açığa çıkması, Nietzsche’nin modern siyaseti eleştirmek için Antik Yunan’a kadar gittiği ana problemlerdir. Nietzsche’ye göre bir taraftan Sokrates kuramcılığına dayanan bilimsel bilginin sonucu olarak bireyin içgüdüğü değil, “bilim içgüdüğü” ön plana alınır; bilim içgüdüğü bireyi tahakküm altına alarak zayıflatır ve bu da kendini ortaya çıkaramayan, kendini aşamayan birey yoluyla “trajik dünya görüşü” olarak

yadsınmasına sebep olur (Nietzsche, 2019e: 89-103, 2019b: 51). Bir taraftan da diyalektik ve sistem düşüncelerinin kapalılığı “farklı görmeyi” yadsıyarak bir aynılık ve bu aynılıktan ötürü de istenci felce uğratan bir “vasatlaşma” halini ortaya çıkarır (Nietzsche, 2011: 123, 2019b: 131,175). Agonistikler de liberal demokrasilerde söz konusu farklılığın uyumlulaştırılarak yadsınmasıyla bireylerin özerkliğinin ortadan kalktığını düşünürler (Connolly, 1993; Honig, 1993; Mouffe, 2017).

Agonistik demokrasi, demokrasi düşüncesinde radikalliği ön plana alır; “birbirine meydan okuma” ve “çatışma” etrafında gerçekleşen bir “radikal demokrasi” teorisidir (Mouffe, 2017: 11). Tanımdan da anlaşılacağı üzere agonistikler, çatışmacı ve mücadeleci düşünme tarzıyla yola çıkarlar. İlk bakışta bu düşüncelerin Nietzsche felsefesiyle nerede yakınlaştığı kolaylıkla görülebilir. Yakınlaşma basitçe farklılıkların ön plana çıkarılması için yaşanan mücadeleyle alakalıdır. Nietzsche’nin mutlak hakikat düşüncesine karşı eleştirisi göz önüne alındığında, onun hakikati değil, hakikatleri ön plana alan perspektivizmiyle agonistik düşüncenin yan yana geldiği görülebilir. Bu ilişkide Nietzsche’yi “temel esin kaynağı” olarak gören agonistik demokrasi teorisini W. Connolly’dır (Mouffe, 2017: 33). Nietzsche’nin bir siyaset teorisi ortaya koymadığını düşünse de Connolly, onun bu eksikliğin avantaj oluşturmamasından bahseder (Connolly, 1993: 168). Connolly’e göre “insan hayatı paradoksaldır” ama “modern akıl” bu tehlikeli paradoksallığı elimine eder (Connolly, 1993: 139). Nietzsche’nin güç istenci kavramsallaştırması bir yönüyle “dogmatik” olsa da onun “direnme” üzerine olan içeriği bu tehlikeli uyumluluğa karşı farklılığı radikal bir şekilde ön plana alır (Connolly, 1993: 169). Dolayısıyla, radikal demokrasinin söz konusu uyumluluktan değil, farklılığı ortaya çıkaracak bir güçte ısrar eden anlayıştan beslendiği açığa çıkar. Aynı zamanda “hınç ve ötekiliğin üretimi arasında kompleks ilişkiler” de politikada aktörleri “antagonizma”/çatışma çerçevesinde var ederek agonistik bir politikaya dahil eder ve böylece farklılıkların ön plana çıkmasını uyumlu çözümlerle yadsıyan liberal demokrasiye karşı demokrasiyi radikalleştiren bir çözüm ön plana çıkmış olur (Connolly, 1993: 168-175). Böylece, Connolly’e göre Nietzsche’nin politik bir teori ortaya koymamış oluşunun avantajının onun mutlak/tek, dolayısıyla uyumlu bir toplum düşüncesini ortaya koymamış olduğundan kaynaklandığı

söylenbilir. Ona göre Nietzsche, hem güç istencini hem ötekini hem de genel itibariyle felsefesinin tek hakikat düşüncesine dayanmamış oluşuyla farklılığı gözetendir. Agonistik siyaset veya demokrasilerle yan yana gelmesi bu yüzdendir.

Diğer taraftan agonistik demokratlardan B. Honig ise, Nietzsche'nin "virtù" kavramını "virtue" kavramına karşı, yani "vaizlerin erdemine karşı erdemi savunma" için kullanmasını öne çıkarır (Honig, 1993: 66; Nietzsche, 2017a: 16). Bir "yeniden kazanım" olarak "virtù", herkesin üzerinde anlaştığı bir erdem olarak Kantçı ödeve ilişkin olmayan, "estetik, onaylayıcı, ve kişisel" bir erdeme atıfla "kendine-yeterlilik" göstergesidir; "moralinsiz erdem" olarak belirir (Honig, 1993: 66-67; Nietzsche, 2017a: 16). Bu sebeple, Nietzscheci erdem Hristiyan ahlakı ve onun devamı olarak modern politikada karşılığını bulan erdem türünün vaz ettiği bir erdem değildir. Sürü erdeminin karşısında konumlanan bir erdem olarak "virtù", Honig'e göre, Nietzsche, Machiavelli ve Arendt için benzer içeriğe sahiptir (Honig, 1993: 74). Arendt, liberal ahlakın totaliterliğine atıfla onun ahlakiliğinin "daha çok özgürlük" değil "daha az politika" üretmesinden dolayı oluşan ahlaki tavrı sorgularken Machiavelli, ahlakı referans noktası almayarak onu "diğerlerinin değerlerini içselleştirmeyen oto-biçimlendirmenin bir aracı olarak" görür; "sponten", "uyarlanabilir", "güvenilmez", "istikrarsız" bir içerikle duruma göre inşa eder, Nietzsche de onlara benzer şekilde ahlakı referans noktası almayan bir düşünceye sahiptir (Honig, 1993: 68-75). Dolayısıyla, üç düşünürün felsefesinde de ahlakın referans alınmaması önemli bir yer tutar. Üçünün de virtù kavramı çerçevesinde genel veya mutlak bir ahlaki pozisyona karşı tavırlarında benzerlik görülür. Honig'e göre "virtù" çerçevesinde oluşan bu benzerlik, siyasal aktörleri aynılaştırmayarak "uygulamaları ve fikirleri her zaman tartışmaya açık tutmalarını ve bu tartışmayı bitirecek herhangi bir girişimle mücadele etmelerini yüreklendirecek agonistik çekişme" durumuna karşılık gelir (Mouffe, 2017: 31). Bu bağlamda düşünüldüğünde, Honig'in Nietzsche ve virtù kavramına yönelik atıflarının agonistik demokrasinin ahlaki bir sabite oluşturmada farklılıkların radikal bir şekilde savunulmasını sağlayacak bir teoriye karşılık geldiğini göstermek için yapıldığı söylenebilir.

Mouffe'ye göre ise, "Arendt ve Nietzsche'den esinlenen agonistik yaklaşımların en büyük eksikliği, kapanmaya [closure] karşı savaşı temel odak

noktalarına oturttuklarından hegemonik mücadelenin doğasını tam olarak kavramaktan aciz kalmaları” olmuştur (Mouffe, 2017: 34). Çünkü Mouffe’ye göre bir demokrasi teorisi ortaya koymak, en nihayetinde kapanmayı gerektirir; “demokrasinin radikalleştirilmesinin gerçekleşmesine izin verecek nasıl kurum ve güç biçimleri” oluşturulacağı konusu “karar anından kaçınmamayı gerektirir” (Mouffe, 2017: 34-35). Nietzsche’nin söyleminin ise “etik bir söylem” düzeyinde kalmasından dolayı, onunla demokrasi teorilerini benzeştirmek agonistik demokrasi ve siyaset açısından eksik kalır (Mouffe, 2017: 35). Bu noktadan anlaşılacağı üzere Mouffe, Nietzsche’den siyasal bir teori ortaya çıkmayacağı düşüncesiyle hareket ederek onun agonistik demokrasiyle olan ilişkisini eksik bularak eleştiri getirir. Oysa Nietzsche’nin sistematik bir teori ortaya koyduğuna dair tezler de vardır (Drochon, 2016). Ama Nietzsche’nin sistem ve tamamlanma düşüncesine karşı olan felsefesi düşünüldüğünde, Mouffe’nin eleştirisinin haklılık payı olabilir. Yine de bu düşünme tarzının Nietzsche’nin sadece sistematik bir siyaset düşüncesi olmamasıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, Nietzsche’nin sadece etik bir söylemde bulunduğunu söylemek de, sistematik bir teori ortaya koyduğunu söylemek de Nietzsche’de siyaset düşüncesinin gerilimleri üzerinde durmamanın ifadesi olarak düşünülebilir. Bu yüzden, Nietzsche’nin siyaset düşüncesini anlamak için gerilimli olana bakmayarak bir yana yaslanma düşüncesiyle hareket etmeye ihtiyatlı yaklaşılması gerekir.

Nietzsche’nin liberalizm ve demokrasiyle birlikte düşünülmesini “şaşırtıcı” bularak olumlayan L. Hatab ise, Nietzsche’nin demokrasi karşıtlığını savunanlara karşı onun perspektivizminin “daha enerjik, kapsayıcı, yaratıcı ve hayatla barışık” bir “demokratik hayat vizyonu” sağlayacağını düşünür (Hatab, 2002: 132). Ona göre, Nietzsche’nin düşüncesi “demokratik gelenekleri teyit etme” üzerine değil, o, çoğulcu düşünme yapısından dolayı demokrasiyi besler; kendi otoriterliğini yine kendi çoğulcu felsefesinden ötürü zayıflatır (Hatab, 2002: 141). Bir taraftan, Hatab’ın bu yorumunun Nietzsche’nin siyaset düşüncesine ilişkin gerilimleri görmeye yaklaşan bir yorum olduğu söylenebilir. *Bir taraftan da Nietzsche’nin epistemolojik çoğulculuğu her zaman siyasal bir çoğulculuğu da karşılar mı? sorusu akıllara gelebilir.* Bu gibi sorulara cevap verebilmek Nietzsche felsefesinin

gerilimlerinden ve girift içeriğinden dolayı hiç kolay değildir. Fakat soruların sorulması da gerekir. Bununla beraber, Nietzsche felsefesinin aristokratik olandan beslenmesi ve yüksek-düşük kültür ayrımları yapması sebebiyle siyasal çoğulculuğa hitap etmeyen bir içeriğe de sahip oluşu her zaman akılda tutulmalıdır. Dolayısıyla, Nietzsche’de hem siyasal çoğulculuğun hem de aristokratik siyasetin ihtimali vardır. Bu durum da Nietzsche’nin siyaset düşüncesi üzerine yaşanan gerilimden payını alır.

Sonuç olarak, agonistik demokrasi teorisyenleri Nietzsche’de mutlak hakikatin yıkımı düşüncesinden yola çıkarak onun perspektivizmi ve güç istenci kavramsallaştırmasıyla radikal demokrasi düşüncesinin çoğulculuğunu bir araya getirir. Nietzsche, perspektivist düşünceyle farklı olanı açığa çıkarmasıyla ve bunda ısrarcı olmasıyla demokrasiyi radikalleştiren çoğulcu düşünceye yaklaştırılır. Nietzsche’nin kendilik fikrindeki ısrarı ve bu ısrardan kaynaklanan çatışma, agonistik demokratların antagonizmasıyla yan yana getirilebilir. Fakat siyasal içeriğiyle değil, yöntemsel içeriğiyle bir benzeşme olduğu söylenebilir. Çünkü Nietzsche’nin siyaset düşüncesine ilişkin tezlerden biri aristokrasinin radikalliği üzerinedir (Detwiler, 1990). Bu, Nietzsche’nin siyaset düşüncesinden çıkarılabilecek önemli tezlerden biridir. Çünkü aristokratik ahlak, Nietzsche felsefesinin ana arterlerinden biridir. Ancak aristokrasinin Nietzsche felsefesinde çoğulculuk ve antagonizmayla karşı karşıya gelmesi Nietzsche’de siyaset düşüncesini anlamayı zorlaştırır. Bu sebeple, hem aristokrasi fikrinin hem de agonistik demokrasi fikrinin radikalizminin aynı anda bulunması bir tezatlık oluşturur. Nietzsche felsefesinden çıkarılabilecek siyaset düşüncelerinin zenginliğini kabul ederek, söz konusu iki radikal düşüncenin sadece radikal içeriklerinden dolayı bu zenginliğin içinde birbirlerini dışladıkları söylenebilir. Bu dışlama Derrida’nın “tamlık veya bütünlük iddiasındaki metinlerin” içerisindeki “açmaz” olan durumları ortaya çıkarmak için kullandığı “*aporia*” kavramıyla birlikte düşünülebilir (Derrida, 2020: 153). Dolayısıyla, Nietzsche’de siyaset düşüncesinin aristokrasi ve agonistik demokrasi arasında bir *aporiaya* dayandığı söylenebilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NIETZSCHE'DE SİYASET DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE BEŞ YAKLAŞIM

3.1. Siyaset Düşüncesi İçin Bir Başlangıç Yeri Olarak “Pazar Yeri”

Filozofların veya düşünürlerin, eserlerine hangi kurguyla veya hangi cümlelerle başladıkları dikkat edilmesi gereken oldukça önemli bir noktadır. Onların ortaya koymak istedikleri düşüncelere dair ciddi ipuçları verir. *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*'te¹³ Nietzsche, kurguya dağda uzun bir süre kaldıktan sonra pazar yerine inmek isteyen ve inen Zerdüşt'le başlar (Nietzsche, 2017c: 13-16). Zerdüşt ise, Nietzsche felsefesinin mükemmel bireyi, üstinsanı, dehasıdır. Üstinsanın kamusal olanın gerçekleştiği bir mekan olarak pazar yerine inmek/gitmek istemesinin, mekanın kamusal içeriği itibariyle Nietzsche'nin bu kurguyu ortaya koymasının siyasal anlamda karşılığı irdelenebilir.

Siyaset, Aristoteles'e uzanan bir çerçevede “'kamu' faaliyetleri” olarak değerlendirildiğinde, pazar yeri de, “kalabalık halk kitlesini[n] toplanmış” olduğu bir yer olarak kamusal olanın gerçekleştiği ortamdır (Heywood, 2012: 70; Nietzsche, 2017c: 16). Hatta Nietzsche pazar yerini “denizdeymişçesine yaşa[maktan]” sonra “karaya” çıkma olarak ifade eder (Nietzsche, 2017c: 14). Denizde olmaktan kasıt, denizin uçsuz bucaksızlığı, dolayısıyla sınırsızlığı içinde, kaosun içinde, aynı zamanda düşüncelerin bolluğu içinde, kendini aramayı, kendini aşmayı, kendini yaşamayı ifade eden bir yalnızlıkken, karaya çıkmaktan kasıt ise, bu yalnızlığın bireylerden oluşan bir realiteyle, yani toplumla buluşturulmasını ifade eder. Zerdüşt ise, halkla buluşmayı bir ihtiyaç olarak hisseder:

“Bak! Ben bıkkınım artık bilgeliğimden, fazla bal toplamış arı gibi; bu bilgelğe uzanacak elleri gereksinmekteyim.

Ben armağan etmek ve paylaşmak istiyorum, ta ki insanların arasındaki bilgeler aptallıklarından, yoksullar da zenginliklerinden bir kez daha mutluluk duyana kadar.

¹³ Friedrich Nietzsche, *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, çev., Ahmet Cemal, 2. bs., Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Bunun için derinlere inmek zorundayım: akşamları denizin arkasında çekildiğinde ve yeraltı dünyasına da ışığı götürdüğünde, ey olağanüstü zenginliklerin yıldızı, tıpkı senin de yaptığın gibi!

Yanlarına inmek istediğim insanların deyişiyle, ben de senin gibi batmak zorundayım.” (Nietzsche, 2017c: 13).

Nietzsche, *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*’e bu gereksinimiyle başlar. Düşüncelerini ve tecrübelerini aktarmak ve kendisine uzanacak elleri görmek ister. Dolayısıyla, pazar yerindeki bireylerden bir beklentisi vardır. Onlara da bu sebeple seslenir:

“Ben, Üstüninsanı öğretiyorum sizlere. İnsan, aşılması gereken bir şeydir...Üstüninsan yeryüzünün anlamıdır. İstenciniz şöyle demeli: Üstüninsan yeryüzünün anlamı olsun!” (Nietzsche, 2017c: 16).

Bu ifadelerden yola çıkıldığında, Nietzsche’nin beklentisinin bireylerin istencine yönelik olduğu görülür. İlk bakışta “-meli, -malı” şeklinde cümle kuruşu onun bütün “-meli, -malı” ifadelerine karşı olan tavrıyla çelişiyor gibi görülse de, onun istençten kastı, herkesin kendi istenci veya erdemi olmasıdır; genel veya evrensel bir ahlaki duruma değil, herkesin kendi ahlakını benimsemesi gerektiğine ilişkin rölativist bir içeriktir. Üstüninsan da söz konusu kendiliğin uygulayıcısı olarak ön plana çıkar. Dolayısıyla, Nietzsche için bu çağrının anlamı, dekadansın işareti olan modern siyasetin ve onun uygulayıcısı olarak sürünün/halkın, üzerine çöken nihilist ahlaktan kurtulmasını istemenin çağrısıdır. Çünkü Nietzsche, “çoklarını sürüden ayrılmalari için ayartmak – ben bunun için geldim” der (Nietzsche, 2017c: 27). Aynı zamanda “yeni bir soylu sınıf” olması gerektiğini söyler; ona göre, “çok sayıda soylu kişi ve soylu şey olabilmeli ki, soylular olabilsin!” (Nietzsche, 2017c: 251-252).

Yapılan çağrı üzerine şöyle bir soru sorulabilir: Halka yapılan her çağrı siyasal mıdır? Halka yapılan her çağrı elbette siyasal değildir. Fakat burada siyasal olanı irdelerken çağrının içeriği ele alınmamaktadır. Nietzsche’nin kurgusunu kamusal olanla başlatmak isteme ihtiyacının kendisi ele alınmaktadır. Nietzsche’de kamusal olanı siyasal yapan ise onun siyasaldan ne anladığına ilişkindir. O, siyasalı “farklı güç dereceleri arasındaki olağanüstü gerilime dayanma sanatı” olarak ortaya koyar (Nietzsche, 2017b: 458). Dolayısıyla, kamusalın siyasalla olan ilişkisi gerilim¹⁴ düşüncesine dayanır. Bu noktadan yola çıkarak tezin iddialarından biri şudur: Kurguya, Zerdüşt’ün pazar yeriyle ilişkiye sokulması ihtiyacıyla başlamanın kendisi

¹⁴ İngilizceye “tension” olarak çevrilmiştir (Nietzsche, 1968: 383).

siyasaldır. Gerilim üzerinden gerçekleşen siyasal Zerdüş pazar yerinde tecrübe etmeye başlamış olur. Zerdüş düşüncelerini pazar yerine inmeden de ifade edebilirdi. Ama kurgunun pazar yerinde başlaması, yani bireysel değil, kamusal olanla ilişkiye girmenin kendisinin ön plana çıkarılması bir tercihtir. Kamusal olanla ilişkiye girmiş ve kamusal olanı yönlendirmiş bir durumun kendisine karşı çıkılarak bir çağrı yapılır. Dolayısıyla, bireylerin söz konusu yönlendirmeye değil, başka bir çözümle yaşama devam etmeleri gerektiği üzerine yeni bir alternatif sunulur. Burada söz konusu olan, sunulan alternatifin siyasallığı veya siyasal olmayışı değil, Nietzsche'nin bu alternatifini sunarken onu bireysel değil, toplumsal bir zeminle ilişkilendirerek sunmak istemesidir. Bu yüzden kurgunun pazar yerinde başlamasını tercih etmenin kendisi siyasaldır. Bu sebeple, kurgunun pazar yeriyle başlaması, yani düşüncelerin bir bireysellik çerçevesinde değil, Zerdüş toplumla ilişki içerisindeyken açıklanmak istenmesi Nietzsche'de siyaset düşüncesi için bir başlangıçtır.

Bu noktadan sonra pazar yerine ilişkin kurgunun devamı kafa karıştırıcı gözüktür. Zerdüş çağrısının anlaşılmadığını görünce şaşırır: “Öylece duruyorlar” ‘ve gülüyorlar: anlamıyorlar beni, ben bu kulaklara uygun ağız değilim” der (Nietzsche, 2017c: 20). Hatta onun kentten gitmesi istenir: “İyiler ve adil olanlar senden nefret ediyorlar...seni kalabalık için tehlike diye nitelendiriyorlar” denir (Nietzsche, 2017c: 25). Bunun üzerine Zerdüş, “halka da bir daha hiç seslenmeyeceğim” der (Nietzsche, 2017c: 28). Karşılaştığı muameleye karşı duygularını da şöyle ifade eder: “İnsanlar arasında, hayvanların arasında olduğundan çok daha fazla tehlikede hissettim kendimi” (Nietzsche, 2017c: 29). Zerdüş'ün bu cümlelerinden sonra onun pazar yerini, yani kamusal bıraktığı ve kendi dünyasına, dağa çekildiği görülür. “Kaç dostum, kendi yalnızlığına!” der (Nietzsche, 2017c: 65). Kafa karıştırıcı olansa, Zerdüş'ün sanki kendini bir daha pazar yerine, kamusal bir ortama sokmamış gibi ifadelerde bulunuşudur. Oysa, bu bir yanılsamadır. Çünkü Zerdüş kurgu içerisinde tekrar tekrar pazar yerine inmek ister:

“Artık yine inebilirim dostlarımın ve düşmanlarımın arasına! Zerdüş yeniden konuşabilir, armağan verebilir ve sevdiklerine en yüce sevgisini gösterebilir!

Sabırsız sevgim nehirler gibi coşmakta aşağıya, gündoğumuna, günbatımına doğru, tüm gelgitleriyle birlikte. Ruhum suskun dağlardan ve acının fırtınalarından vadilere akmakta.

Çok uzun zaman özlem çektim ve uzaklara baktım. Çok uzun zaman adadım kendimi yalnızlığa: bu yüzden suskunluğu unuttum.

Bütünüyle bir ağız kesildim, yüksek kayalardan dökülen bir derenin gürültüsü oldum: şimdi konuşmalarımı aşağıya, vadilere akıtmak istiyorum.” (Nietzsche, 2017c: 102).

Aslında Zerdüşt’ün tekrar inmek/dönmek isteğine bakıldığında, onun yalnızlıkta birikmişlikten ötürü de bunu istediği görülür. Birikmişlikle tekrar tekrar halka öğütler verir Zerdüşt. Bu öğütler dost kavramından devlet kavramına kadar türlü türlü konulardadır. Öğütlerden sonra Zerdüşt, yalnızlığına tekrar döner. “Evet, gittim insanlara, ama henüz onlara ulaşamadım” der (Nietzsche, 2017c: 184). Dolayısıyla, Zerdüşt’ün pazar yerine gidip gelmesinin insanlara ulaşmak gibi bir amacı vardır. Henüz ulaşmadığını söylemesi ise, onun bu gidip gelmeyi tekrar tekrar deneyeceğini de gösterir. Bununla birlikte Nietzsche’ye göre Zerdüşt’ün pazar yerine, yani halkın içine karışması zorunludur (Nietzsche, 2017c: 185). Çünkü Nietzsche felsefesine göre yıktıktan sonra yapmak bu geri gelişle mümkün olur. Bu geliş aynı zamanda büyük siyasetin, yüksek kültürün gelişidir. Ama Zerdüşt kendini buna hazır hissetmez ve daha çok “olgunlaşm[ak]” için tekrar yalnızlığına döner (Nietzsche, 2017c: 184-186). Sonra pazar yerini kastederek “insan bataklığa dokunmamalı” diyerek dağlara gitmek gerektiğini tekrar söyler (Nietzsche, 2017c: 232). Tekrar “bir kez daha insanlara gitmek istiyorum” der (Nietzsche, 2017c: 244). Bu tekrarlar, gitmeler, gelmeler, inmeler, çıkmalar kurgu boyunca sürer. Kurgunun sonuna doğru şöyle der Zerdüşt: “Ve yeryüzünde bataklıklar ve ağır keder olsa da: adımları hafif olan çamurun üstünde de koşar ve süpürülmüş buzun üstündeymişçesine dans eder.” (Nietzsche, 2017c: 360). Böylece, sürünün/halkın yaşadığı bir bataklık olarak pazar yeri, kurgu boyunca kötü olarak nitelenmesine rağmen, Zerdüşt’ün ondan uzaklaştığı bir durumdan ziyade Zerdüşt’ün onu dans ederek olumladığı bir konuma getirilmiş olur. Çünkü insandan üst insana doğru giden köprüde yüklenilmesi gereken ağır şeylerden bir tanesi de, “hiçbir zaman duymayan sağırarla arkadaş olmak[tır]” (Nietzsche, 2017c: 30). Pazar yeri bu anlamda sağırların, yani Zerdüşt’ü anlamayanların olduğu bir yer olarak da

olumlanmış olur. Bununla birlikte Zerdüşt tüm bu gelgitlerin ne anlama geldiğini şöyle de ifade eder:

“Bakışın aşağıya yuvarlandığı, elin yukarıya doğru uzandığı iniş. İşte o zaman yürek, bu çifte istenç karşısında baş dönmesine tutulur.

Ah, dostlarım, benim yüreğimin de çifte istencini anlayabiliyor musunuz şimdi?

Bakışlarım yükseklerle doğru yuvarlanırken, elimin derinliklere tutunmak isteyip, kendine orada destek araması – budur işte benim inişim ve karşılaştığım tehlike!

İnsana sarılıyor istencim, kendimi insana zincirle bağlıyorum, çünkü yukarıya Üstüninsana sürükleniyorum; çünkü öteki istencimin ulaşmak istediği, orası” (Nietzsche, 2017c: 179).

Bu bağlamda düşünüldüğünde, Zerdüşt kendisini pazar yerinden, halktan, yani kamusalın gerçekleştiği yerden ayrı düşünmez. O, çifte istence sahiptir. Ebedi-dönüş düşüncesiyle de birlikte düşünüldüğünde, insan ve üstinsan, düşük ve yüksek kültür, siyaset ve kültür olarak tüm bu ikiliklerin arasında gidip gelen, ne birine ne de diğerine mutlak şekilde yaklaşan bir durum vardır. Var olan bir şey varsa o da gidip gelmeler arasında yaşanan gerilimdir. Kurguya pazar yeriyle başlamanın kendisindeki siyasallık söz konusu gerilimin kendisiyle sürdürülebilir. Çünkü Nietzsche, pazar yerinde olma ve yalnız kalma üzerine şöyle der: “yalnızlığının halk tarafından yanlış anlaşılıp gerçeklikten bir kaçışmış gibi düşünüldüğü o yaratıcı tin - : oysa ki onun yalnızlığı gerçekliğe bir dalış, bir gömülme, gerçekliğin derinine iniştir yalnızca” (Nietzsche, 2011: 95). Bu düşünceyle, pazar yerinden uzaklaşıp yalnızlığa çekilmenin aslında Pazar yeri üzerine düşünmek olduğu görülür. Bunun açığa çıkması, Nietzsche’de “okyanus” (yalnızlık) ve “kıyı” (pazar yeri) metaforu üzerinden de ifade edilir (Nietzsche, 2019a: 319). Pazar yerine uyum sağlayamayınca, “yabancılaşmış” olunca, yani okyanusa doğru sürüklenince, “oradan kıyıya bakıldığında, kıyının tümünün biçimlenişi ilk kez görülür ve yeniden kıyıya yaklaşıldığında onu bir bütün olarak, oradan hiç ayrılmamış olandan daha iyi anlama avantajına sahip olunur (Nietzsche, 2019a: 319). Dolayısıyla kıyıdan uzaklaşmak, yani okyanusa sürüklenmek kıyıyı daha iyi görmeyi sağlar. Okyanustan kıyıyı gördükten sonra tekrar kıyıya yaklaşmak da, kıyıyı, kıyıdan bakan birinden daha iyi değerlendirmeyi sağlar. Bu bağlamda okyanustayken de, kıyıdayken de en nihayetinde kıyı, yani pazar yeri anlaşılmaya çalışılır. Bu sebeple Zerdüşt, çifte istenciyle ve pazar yerinde olma-yalnız olma arasındaki gerilimle bir taraftan hem

kendini hem de pazar yerini anlamaya çalışan, bir taraftan da kendinin ve pazar yerinin gerçekliğini yaşıyandır.

Tüm bunlar düşünüldüğünde, Nietzsche'nin kurguya pazar yerinin, yani kamusal olanın tercihiyle başlaması ile Nietzsche'nin çifte istenci ve yalnız kalışının aslında gerçeklikten kopuş değil, ona dalış olması, kurguda, pazar yerinin gerçekliğinin devam ettirildiğini gösterir. Kurgunun, Zerdüş'tün pazar yeriyle ilişkiye girerek başlatılması ihtiyacının kendisi Zerdüş'tün kamusal bir ortamla ilişkiye girmesinden ötürü siyasaldır. Yalnızlığa çekilmenin, pazar yerinin kendisi üzerine de düşünme oluşundan dolayı, pazar yerine inme ve yalnız kalma arasındaki gerilim de başlangıçtaki politikliği devam ettirir. Çünkü pazar yeri ve Zerdüş arasındaki gerilimi Zerdüş'tün çifte istenci olarak ifade etmek ve tekrar tekrar gidip gelmelerle gerilim üzerinde ısrar etmek, en nihayetinde, Zerdüş'tün kendisinden kopmadığı gibi pazar yerinden de kopmadığının ifadesidir. Böylece, başlangıçtaki siyasallık gerilim vesilesiyle kurgu boyunca ve kurgunun sonunda da devam etmiş olur. Dolayısıyla, pazar yerinde başlayan ve söz konusu gerilimle devam eden siyasallık Nietzsche'de siyaset düşüncesi için bir başlangıçtır.

3.2. “Deneme” Kavramı Üzerinden Yaklaşımlar

3.2.1. Şimdinin Siyaseti

Deneme ve *şimdi* kavramları üzerinden Nietzsche'de siyaset düşüncesini değerlendirmek, siyaset felsefesinin geleneksel formlarına sıkı sıkıya bağlı kalmadan siyasal bir düşünce oluşup oluşmayacağını denemesidir. Nietzsche'de, *deneme* kavramı oluş felsefesinden beslendiği gibi insan toplulukları için, dolayısıyla kamusal için de kullanılır. *Şimdi* kavramı ise, Nietzsche'nin tarih felsefesinden ve ondan beslenerek de ortaya konulan “unutma” kavramından yola çıkılarak ele alınacaktır. Bir taraftan bedenle de ilişkilendirilecek olan *şimdi* kavramı ile *deneme* kavramı arasındaki ilişki açığa çıkarılacak ve böylece Nietzsche'de siyaset düşüncesi ortaya konmaya çalışılacaktır.

Deneme kavramı Nietzsche'de siyaset düşüncenin içeriğine ilişkin bilgi verebilecek en önemli kavramlardan biridir. Çünkü, Nietzsche'nin *deneme* kavramını kullanarak siyasetle ilişkilendirilebilecek net bir ifadesi vardır. O da şudur: “İnsan

topluluğu: bu bir denemedir diye öğretiyorum...bir denemedir, kardeşlerim! Ve bir “sözleşme” değildir!” (Nietzsche, 2017c: 263). Bu cümleden yola çıkarak *deneme*, hem insan topluluğu için kullanılır hem de sözleşmecî geleneğin karşısında konumlandırılır. Bir taraftan “insan topluluğu” denilerek kamusalın kendisi için kullanılmış olur. Bir taraftan da, siyaset felsefesinin sözleşme geleneğine karşı olarak kullanılmasından ötürü siyasal bir alternatif konumuna getirilir. Bu sebeple, *deneme* kavramının Nietzsche’de siyasal bir içeriğe sahip olduğu görülür. Bu siyasal içeriğin nasıl bir içerik olabileceği de en nihayetinde *deneme* kavramının ne anlama gelebileceği üzerine düşünerek bulunabilir.

Bir ifadenin veya kavramın ne anlama geldiğini anlamak için yöntem olarak onun ne anlama gelmediğinden yola çıkılabilir. Bu yöntemle Nietzsche, *deneme*¹⁵ kavramının kendisine odaklanılınca, “denenmiş olandır”, “denenecek olandır” veya “denenmiştir”, “denenecektir” gibi ifadeler kullanmaz. Geçmişe ve geleceğe ilişkin ifadeler kullanmaz. *Deneme* kavramına odaklanır. Dolayısıyla, sözleşmecî geleneğe karşı insan topluluğunun *deneme* oluşu, denenmiş, yani geçmişe ilişkin bir durumu ifade etmez. Denenecek olana, yani geleceğe ilişkin bir ifadeyle de kullanılmaz. İfade oldukça nettir. “İnsan topluluğu: bu bir denemedir” (Nietzsche, 2017c: 263). Bu yüzden *deneme*, geçmişe ve geleceğe ilişkin olmayan, içinde bulunulan duruma ilişkin olan “*deneme* hali” olarak ifade edilir. *Deneme* fikri sürekli denenilen bir duruma ilişkindir. Bu süreklilik genelde “oluş”, yani “geçiş” düşüncesine yaklaştırılır (Jaspers, 2013: 322). Fakat tezin bu bölümünün iddiasındaki “*deneme* hali”nden kasıt, geçişten ziyade yaşanılan zamanın içinde olmaklığı karşılar. İçinde bulunulan durum/zaman ise “bugün” olandır, dolayısıyla “*şimdi*”dir.

Birçok filozof gibi Nietzsche de içinde bulunduğu duruma/zamana karşı bir tavır alır. Gerçek eleştiriler yapmanın imkanı da, içinde bulunulan atmosferi iyi okuyabilmekten geçer. Hatta Nietzsche bu sebeple, üç eserini “Zamana Aykırı Bakışlar” olarak isimlendirir (Nietzsche, 2015, 2018b, 2019d). Bu bağlamda, Nietzsche felsefesi için içinde bulunulan zaman, bugün veya *şimdi*, eleştirinin konusudur. Nietzsche tüm modern siyaset eleştirisini de içinde bulunduğu zamanın,

¹⁵ İngilizceye “experiment” veya “attempt” olarak çevrilmiştir (Nietzsche, 2006: 170; Nietzsche, 2010: 167).

bugünün, *şimdinin* siyasetine karşı yapar. Oysa, bu bölümde ortaya konulacak olan iddia *şimdinin* bu şekilde bir yorumu değildir. İnsan topluluğu için kullanılan *deneme* kavramının *şimdiliğine* yönelik olan bu iddia, içinde bulunulan zamanın siyasetinin eleştirisi olarak *şimdinin* eleştirisi değil, içinde bulunulan zamanın siyasetinin eleştirisinin yapılmasıyla birlikte *şimdinin* ortadan kaldırılarak başka bir *şimdiyi* yaşatmak isteyen bir *şimdinin* siyasetidir. Dolayısıyla *şimdinin* siyaseti, içinde bulunulan zamanın anlayışı olarak ortadan kaldırılmak istenen modern siyaset anlayışının eleştirilmesiyle aynı anda gelişen bir başka-düşünüş olarak *şimdinin* açığa çıkarılmasıdır.

Nietzsche’de *şimdinin* siyasetini destekleyecek üç kuvvetli argüman bulunur. Bunlardan birincisi, Nietzsche’nin tarih felsefesine ilişkindir. İkincisi, yine tarih felsefesinden hareketle Nietzsche felsefesinde “unutma” kavramının içeriğine ilişkindir. Üçüncüsü ise, *şimdinin* bedenle olan ilişkisidir. İlk olarak tarih felsefesine ilişkin olandan söz etmek gerekirse, Nietzsche’nin tarih kavramını Goethe’nin sözlerine atıf yaparak irdelemesiyle başlanabilir:

“‘Ayrıca, etkinliği artırmadan ya da dolaysızca hareketlendirmeden bana yalnızca bir şeyler öğreten her şeyden nefret ederim.’ Bunlar Goethe’nin sözleri; Tarihin değeri ve değersizliği üzerine incelememiz, içtenlikle dile getirilmiş bir *Ceterum censeo*[¹⁶] olarak bu sözlerle başlayabilir. Bu incelemede canlılık vermeyen, bir şeyler öğretmeyen, etkinliği gevşeten bilgidir, pahalı bir bilgi fazlalığı ve lüks olarak tarihten niçin ciddi ciddi, Goethe’nin sözleriyle nefret etmemiz gerektiği gösterilecek” (Nietzsche, 2017c: 1).

Bu başlangıçtan yola çıkarak, Nietzsche için tarihin anlamının etkinlikle, yani hareketle, eylemle birlikte düşünüldüğü görülür. Bu, aslında Nietzsche’de gücün ve yaşamın da formülüdür. Hatta “biz tarihe yaşam ve eylem için gereksiniyoruz” der Nietzsche (Nietzsche, 2019d: 1). Bu yüzden, etkinliğin güdümünde olmayan, yani yaşamayan bir tarih Nietzsche’nin eleştirdiği bir tarih anlayışıdır. Bu sebeple Nietzsche “anıtsal”, “antikacı” ve “eleştirel” tarih anlayışlarını eleştirir (Nietzsche, 2019d: 16-27). Tarihin, bu, üç tür şekilde anlaşılması Nietzsche’de yaşamı var etmez. Tam tersine, yaşamı ortadan kaldıracak güçtedir. Çünkü söz konusu tarih anlayışları bireyin gücünü, yani istencini ortaya çıkarmayan geçmiş ve gelecek bilgisine odaklı tarih ve yaşam türleridir. Geçmişi “mumyal[ayan]” anıtsal ve antikacı tarihin işlevi

¹⁶ “Her zaman öne sürülen talep, kesin kanaat.” olarak Latince’den çevrilmiştir (Nietzsche, 2019d: 1).

“geçmişî zamana uygun beylik düşünceye uydurmak” iken, eleştirel tarihin işlevi ise, geçmişten kurtulayım derken onunla yüzleşmeyen “ikinci” ve “zayıf” bir doğanın oluşturulmasıdır (Nietzsche, 2019d: 24-46). Her üç durumda da bireyin istenci yaşamın kendisiyle hemhal olmaz. Dolayısıyla bu tarih anlayışları, bireyi değil, geçmişî, geçmişle birlikte inşa edilecek olan geleceği veya geçmişî yadsıyan bir geleceği yaşatır. Bu bağlamda, bireyi yaşatan tarih ile geçmişî[denenmiş] ve geleceği[denenecek] değil, *deneme* kavramı itibariyle *şimdiyi* yaşatan siyaset aynı düşünme tarzıyla var olur.

İkinci argüman, “unutma” kavramının Nietzsche felsefesindeki önemi ve bunun *şimdi* ile olan ilişkisi üzerinedir. Aslında unutma kavramı bir yanıyla tarih felsefesiyle ilişkilidir. Bir yanıyla da, değerleri yeniden değerlendirebilmekle ilişkilidir. Tarih felsefesiyle ilişkili olan yanı, unutmanın “tarihdışı” bir duruma atıfla, “bir dereceye kadar tarihdışı olarak algılayabilme yeteneğinin” gelişmesiyle ilişkilendirilmesidir (Nietzsche, 2019d: 9-10). Çünkü bireyin istencinin ve eyleminin ortaya çıkabilmesi için “doğru zamanda anımsamayı bilmek kadar doğru zamanda unutmayı da bilme[k]” gerekir (Nietzsche, 2019d: 8-9). Böylece tarihdışılık, Nietzsche için yaşamı, etkinliği ve dolayısıyla bireyin gücünü engelleyecek olan her tarihin unutulmasının ifadesidir. Böyle bir durumda unutma, yaşamının imkan şartlarından biri olur. Bunlarla birlikte Nietzsche, siyasal tarih tarafından yönlendirilen ve kendi istencini oluşturamayan gençlerden bahseder:

“Genç insan, binlerce yıl boyunca kırbaçlanıyor: bir savaştan, diplomatik bir eylemden, bir ticaret politikasından hiçbir şey anlamayan gençler, siyasal tarihe giriş için uygun bulunuyorlar. Genç insan tarihin içinden nasıl yürüyorsa, biz modernler de, sanat salonlarında öyle yürüyoruz, konserleri öyle dinliyoruz...yabancılaşma duygusunu giderek daha çok yitirmek, hiçbir şeye olağanüstü şaşırmamak, sonunda her şeye tahammül etmek – işte buna deniliyor tarih duygusu, tarih kültürü...Melankolik bir duygusuzluk...böylesine bastırıcı, bayıltıcı ve şiddetli bir tarihleştirme, eskilerin gösterdiği gibi gençler için kesinlikle gerekli değildir” (Nietzsche, 2019d: 56).

Paragraftan anlaşılacağı üzere, bireylerin erken yaşlardan itibaren siyasal tarihle ilişki içerisine sokularak kendine ait olanı anlamadan, kendinden başka bir şeyin güdümünde kaldığı görülür. Kendinden önce siyasal tarihle muhatap edilen bireylerin siyasete yaklaşımı da haliyle kendine ait olandan beslenmez. Nietzsche’nin modern siyaset eleştirisi aynı zamanda, tarihle veya siyasal tarihle büyümüş bireyin

istencini ve eylemini açığa çıkarmayan, aynılaştıran nihilist siyasetin eleştirisidir. Nietzsche'ye göre bireyler siyasal tarih yükünü sırtlarından atmadıkça, kendi istençlerinden beslenen yaşam veya siyasetleri ön plana çıkaramaz. "Goethe'nin deyişiyle, eylemde bulunan [birey]...bir şeyi yapmak için çoğu şeyi unuttur,...şimdi olması gerekenin hakkını tanır" (Nietzsche, 2019d: 10). Bu noktada, siyasal tarih yükünden kurtulmak, yani unutmak hem bireyin eylemini hem de *şimdinin* eylemini açığa çıkarır. Bireyin istencini baskılayan geçmişi unutarak, geçmişi bugünde yaşatmayarak *şimdi* olan yaşatılır.

Unutmanın gerekliliği, bir taraftan da, değerleri yıktıktan sonra yeniden değer vermeye ilişkindir (Nietzsche, 2011: 51-53). Dolayısıyla, ilk olarak, değerlere ve onların biçimlendirdiği her şeye Hayır denir. Nietzsche, bu durumu şöyle ifade eder:

"Unutkanlık, yüzeysel olanların sandığı gibi, basit bir vis inertiae(atalet) değildir, bedensel besinimizin geçtiği 'gövdeye indirmek' denen o karmaşık süreç bilinç düzeyine ne denli az çıkıyorsa, yaşamış, tecrübe etmiş, içimize almış olduklarımızın da hazımları sırasında (ki 'ruha indirmek' denebilir buna) bilinç düzeyine o denli az çıkmalarını sağlayan, etkin ve kelimenin tam anlamıyla da pozitif bir engelleme yetisidir daha ziyade. Bilincin kapı ve pencerelerini geçici bir süre için kapatmak...bir parça bilinç tabula rasa'sı (boş levha), ki 'yeni'ye,...yer açılabilsin yeniden...etkin unutkanlığın yararı: buradan da hemen görülüyor ki, unutkanlık olmadan ne mutluluk, ne neşe, ne umut, ne kıvanç, ne de şimdi mümkün olurdu" (Nietzsche, 2011: 51-52).

Nietzsche'nin bu paragrafta unutma ve *şimdinin* ilişkisini net bir şekilde kurduğu görülür. Her şeyden önce, unutmanın pozitif ve etkin bir pratik olduğu açığa çıkar. Çünkü Nietzsche için Hayır demek, yani yıkmak bilinçli bir eylemdir. Yeni değerleri ortaya koymak için unuttuğundan dolayı da pozitiftir. Unutmanın bir tercih oluşu, aynı zamanda bilinçli bir *şimdi* içindir de. Bu bağlamda, modern siyaset eleştirisi de nihilist değerleri yıkarak, yani unutarak yeni değerler için *şimdinin* yaratılmasına hizmet eder. Ulus-devleti, demokrasiyi, ideolojileri eleştirmek ve yeniyi yapmak için yıkmak istemek, en nihayetinde siyaset için de yeni değerler üretmek olarak düşünülebilir. Dolayısıyla, modern siyasetin yerine geçebilecek olan alternatif siyasetin veya siyasetlerin de bilinçli bir *şimdinin* siyaseti olduğu söylenebilir.

Şimdinin siyasetini destekleyecek üçüncü argüman ise *şimdi* ile beden arasındaki ilişki üzerinden ele alınabilir. Nietzsche felsefesinin metafizik geleneğe olan karşıtlığı beden düşüncesi üzerinde somutlaşır. "Saf tin", safi aptallıktır: sinir

sitemi ve duyuları, ‘ölümlü beden’i hesap dışı bırakmak, yanlış hesap yapmaktır” der Nietzsche (Nietzsche, 2017a: 26). Ona göre bireyin içgüdü, istenci, eylemi, dolayısıyla gücü aynı zamanda bedeninin içgüdü, istenci, eylemi ve dolayısıyla gücü olarak düşünülür. Bu yüzden, “bedenin, yani yaşamın”, “ruhun selameti” için “hor görülmesi” ancak bir “dekadans reçetesi” olabilir (Nietzsche, 2018a: 75). Böylece, bedeninin yaşamla özdeşleşerek Nietzsche felsefesindeki yeri belli olur. Aslında Nietzsche felsefesinde yaşamın, birçok fenomeni içine alan, kapsayıcı, genel bir içeriğe sahip olması kadar bedene sahip bireyin doğumundan ölümüne kadar olan yaşamını ifade ettiği de düşünülebilir. En nihayetinde birey, geniş anlamıyla yaşam kavramının içeriğini oluşturan şeyleri kendi yaşamı içerisinde tecrübe eder. Bu tecrübenin muhatabı olarak beden geçmişte ve gelecekte olmayandır. Bugün, burada olandır. Dolayısıyla beden, *şimdinin* muhatabıdır. *Şimdide* vardır. Nietzsche’nin Tanrı’yı öldürmesiyle; modern siyasette de Tanrı’yı öldürmesiyle, metafizikten ve tek bir hakikatten azade bir siyasal içerik de bedeninin *şimdiliği*yle birlikte düşünülebilir.

Tüm bunlar düşünüldüğünde, *deneme* kavramı, insan topluluğu üzerinden toplumsal/kamusal olanı tarif etmek için kullanılmasıyla ve sözleşmecî geleneğin karşısında konumlandırılmasıyla siyasal bir içerik kazanır. *Denemenin*, siyaset felsefesinin formları olarak sözleşmecî toplum teorilerinin karşısında konumlandırılmasından ötürü siyaset felsefesinin geleneksel formlarına uymayan siyasal, alternatif bir düşünce olarak ele alınabileceği söylenebilir. Uymamasının sebebi de devlet, toplum, yönetici gibi belli formlar üzerinden yapılan bir okuma olmamasından kaynaklanır. *Deneme* kavramından yola çıkılarak ortaya konan *şimdinin* siyaseti, bu anlamda siyaset felsefesinin mevcut formlarına uymaz. Çünkü *şimdinin* siyaseti yapıya değil, içeriğe odaklı bir yaklaşımdır. Aynı zamanda Nietzsche’nin düşüncelerini siyasete yaklaştırmak, “siyasalın belirsiz temelleri sorununa” ve siyaset felsefesinin sorularını yeniden düşünmeye ve sormaya ilişkin bir düşünme faaliyetini gerçekleştirmekle ilgilidir (Emden, 2013: 14; Warren, 1985: 186). En nihayetinde, Nietzsche’de siyaset düşüncesi, *denemenin* siyasal içeriğinden yola çıkılarak ortaya konulan bir *şimdiden* beslenir. Alternatif bir siyasal içeriğin imkanı olarak *şimdinin* siyaseti, siyasetin geçmiş veya geleceği değil, içinde

bulunulan zamanın, yani şimdinin eleştirisi olarak modern siyasetin eleştirilmesiyle aynı anda gelişen bir başka-şimdidir. Aynı zamanda şimdinin siyaseti, gelecekteki şimdinin imkanının da yaşatılmasıdır.

3.2.2. *Gidişat Siyaseti*

Nietzsche’de siyaset düşüncesi için önerilen *gidişat* siyaseti, *deneme* kavramından yola çıkılarak Nietzsche’nin oluş felsefesinin siyasal düşünceye uyarlanan bir yorumudur. Şimdinin siyasetinde olduğu gibi *gidişat* siyasetini de açıklarken, Nietzsche’de *deneme* kavramının insan toplulukları için ve sözleşme geleneğine karşı olarak oluşan siyasal içeriğinden yola çıkılacaktır. *Denemenin* oluş felsefesindeki içeriği irdelenerek Nietzsche’de siyasal olanın tanımı ve faydacılık düşünceleri ile olan ilişkisi değerlendirilecek ve Nietzsche’de siyaset düşüncesine dair yeni bir yorum ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

“İnsan topluluğu: bu bir denemedir diye öğretiyorum...bir denemedir, kardeşlerim! Ve bir “sözleşme” değildir!” (Nietzsche, 2017c: 263). Nietzsche, *deneme* kavramının siyasal içeriğini bu sözleriyle oluşturur. Onu, bir taraftan insan topluluğuna ilişkin bir ifade olarak kullanarak toplumsal/kamusal içeriğe kavuşturur. Bir taraftan da, sözleşme geleneğinin karşısına konumlandırarak alternatif bir içerik oluşturur. *Deneme* kavramı aynı zamanda Nietzsche’de oluş felsefesinden beslenir. Bu sebeple, *denemenin* siyasal içeriğinin oluş felsefesinde ne anlama gelebileceği üzerine düşünülebilir. Öncelikle oluş felsefesinin içeriğinden bahsedilecek olursa, oluşun Nietzsche’nin Herakleitos’a atıfla “kalıcı[lığa]” karşı olan bir felsefe lduğu söylenebilir (Nietzsche, 2019c: 20). Herakleitos, “akıp gideni bilir” ve “kalıcılığa inanmanın hata ve akılsızlık olduğunu düşünür”; ona göre, “olan sonsuz dönüşüm halindedir.” (Nietzsche, 2018d: 192). Herakleitos’un oluş düşüncesini benimseyen Nietzsche de, “her şey akış halindedir” der (Nietzsche, 2017c: 249). Ona göre oluş, “her şeyin sonsuz geri döndüğünü, bizim de her şeyle birlikte geri döndüğümüzü ve daha önce sayısız kez burada var olduğumuzu ve her şeyin de bizimle birlikte var olduğunu” anlatır (Nietzsche, 2017c: 273). Bu yüzden “her şey gider, her şey geri döner”, “her şey ölür, her şey yeniden canlanır” (Nietzsche, 2017c: 269). Oluş tam olarak bu değişim ve devinimi ifade eder. Dolayısıyla, “sayısız kez tekrar gelecek”

olana dair bir döngüsellik de ifade eder (Jaspers, 2013: 439). Bu yüzden *deneme*, “geçiş” düşüncesiyle birlikte düşünülür (Jaspers, 2013: 322). Bu, bir son düşüncesinin olmadığına, yani kalıcılığın veya varılacak bir hakikatin olmadığına işaret eder.

Denemenin siyasal içeriğiyle geçiş düşüncesi bir arada düşünüldüğünde, bir *gidişat* fikrinin ortaya çıktığı söylenebilir. *Gidişat*, bir sona varmayan sürekli geçişler, sürekli tecrübe etmeler, sürekli denemeler yapma sürecine ilişkindir. Buna karşılık son düşüncesine ilişkin örnekler vermek gerekirse, Nietzsche, “liberal kurumlar, ulaşıldıkları andan itibaren liberal olmaktan çıkarlar: daha sonra özgürlüğe liberal kurumlardan daha kötü ve kalıcı zararlar veren olmaz.” Der (Nietzsche, 2019c: 87). Başka bir yerde de şöyle der: “Şimdi iktidara sahip olunmuştur: O zamanlar, Hegel’in zamanında, iktidara sahip olmak isteniyordu – büyük bir farktır bu.” (Nietzsche, 2018b: 87). Bu cümlelerden anlaşılacağı üzere Nietzsche’de bir şeye ulaşmak, varmak, ona sahip olmak olumsuz bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla, Nietzsche için bir şeye ulaşıldığı an, ona ulaşma denemeleri sona erdiği için denemelerin yapılmasından daha kötü ve zayıftır. Çünkü denemenin sürekliliği biter ve döngüsellik, yani yenilenme hali bir sabite oluşturma durumundan dolayı ortadan kalkar. Bu bağlamda düşünüldüğünde *gidişat*ın, bir sabitede/formda buluşmak değil, denemeler yaparak ortaya çıkabilecek düşüncelere veya yaklaşımlara karşılık geldiği söylenebilir. *Gidişat* fikrinin siyasal anlamda neye benzediğini anlamak için bir örnek verilebilir. Ama verilecek bu örnek, örneğin içeriğinden bağımsız olarak sadece düşünme tarzını göstermesi bakımından ele alınmalıdır. Şöyle bir örnek ve düşünme tarzıdır bu: Bir şeyi yapmanız değil, onu yaparken nasıl adaletli bir şekilde hareket ettiğiniz önemlidir. *Gidişat* fikrinin siyasal içeriğinden kasıt, buna benzer bir düşünme tarzıdır. Bu tarz, oluş düşüncesinin siyasal anlamda karşılığı olarak düşünülebilir. Bu bağlamda *gidişat*, ulaşılmak istenen siyasal hedefe odaklanıp, sürekli onun hedef olması fikri üzerinde düşünmek değil, hedef olmaksızın ortaya çıkabilecek mümkün siyasetlere vurgu yapan bir siyasal düşüncenin açığa çıkarılmasıdır. Dolayısıyla, bu noktada ön plana çıkan şey, son düşüncesi, yani siyasal bir hedef değildir.

Deneme kavramına ilişkin içerik, “deneyerek ilerleyen, olabilirlikleri düşünen ve tecrübe eden” anlamında değerlendirilir (Jaspers, 2013: 553). Bu anlamda insan topluluğunun *deneme* olduğunun söylenmesi, siyasal aktörler olarak insanların siyasal hedeflerden ziyade siyasal süreçlerin nasıl işlediğine ilişkin bir içerik düşüncesinin ön plana çıkarılması olarak okunabilir. Böylece, ihtimal dahilinde olabilecek her türlü düşüncenin veya pratiğin değerlendirilmesi olarak düşünülebilir. Bunun yanında, *denemenin* nihai bir son veya hakikat düşüncesine ilişkin olan sözleşme teorilerinin karşısında konumlandırılması, siyasal bir hedef/hakikat düşüncesinin ağırlığının, gidişat düşüncesinin ortaya çıkarılmasıyla zayıflatılması şeklinde yorumlanabilir. Jaspers, Nietzsche’de siyaset düşüncesinin bu denemelerden beslendiğine ilişkin ve önerilen gidişat fikrine de destek verecek şekilde şöyle ifadelerde bulunur:

“Nietzsche’nin siyasi düşüncesi bağlantılı tündengelimden ve uygulanan belirli kavramsallıktan yoksun kalmak zorundadır. Ne var ki içeriği her türlü kesin ifadeden yoksun da olsa oldukça birlik içinde bir atmosfer yaratmaktadır. Bu usavurma tıpkı bir fırtına gibi ruhumuzda esebilir, ama içerik ve kavramı açık ve nihai bir şekilde göstermeye çalıştığımızda kavranılmazdır. Nietzsche’nin siyasi düşüncesi, bu atmosferi yaratmak istediği için doktrine benzeyebilecek her şeyden kaçınmaktadır. En çeşitli olabilirlikler, kesin bir hedef altında bir araya getirilmeden aynı şiddetle denenmektedir” (Jaspers, 2013: 314).

Bu ifadelerden de yola çıkarak, Nietzsche’de siyaset düşüncesi için son olana ilişkin değil, *gidişata* ve içeriğe ilişkin bir anlayışı ortaya çıkardığı söylenebilir. Nietzsche’nin ortaya çıkarmak istediği atmosfer, siyaset felsefesinin genel itibarıyla yapılara ve sonlara ilişkin bir zeminde ilerlemesine karşın, *gidişatın* ve içeriğin öneminin ön plana çıkarılması gerektiğine ilişkin bir siyasal yaklaşım olarak yorumlanabilir. Bu zamana kadar siyaset felsefesine ilişkin devlet, toplum, yönetici gibi verili formlarla düşünüldüğü için Nietzsche’nin siyasal olduğuna veya olmadığına ilişkin tartışmalar da hep bu formlara yaklaşmak veya uzaklaşmak üzerinden değerlendirilir. Bu yüzden, Nietzsche’nin bu düşünceleri belki de siyaset felsefesinde yeni sorular sorabilme imkanlarını oluşturur. Bu yeni sorular da formlara odaklanmaktan ziyade *gidişata* ve içeriğe odaklanan sorular olarak düşünülebilir.

Nietzsche’de *gidişat* siyaseti düşüncesini destekleyen iki argüman bulunur. Birincisi, Nietzsche’nin siyasal olanı nasıl tanımladığıyla ilgilidir. Diğeri ise Nietzsche’nin faydacılık ve son düşüncesini yan yana getirdiği düşünceleridir. İlk

olarak, Nietzsche’de siyasal olan şu şekilde ifade edilir: “Farklı güç dereceleri arasındaki olağanüstü gerilime dayanma sanatı” (Nietzsche, 2017b: 458). Dolayısıyla siyasal olan gerilime dayanma düşüncesiyle ele alınır. Ön plana çıkan gerilimdir. Bu gerilim de Nietzsche felsefesini anlamaya çalışırken birçok yerde karşılaşılan birey-toplum, kültür-siyaset gibi ikiliklere dayanır. Nietzsche felsefesi hep bu ikilikler üzerinde oluşan gerilimden beslenir. Bu sebeple *gidişat* siyaseti de söz konusu gerilimin gerçekleştiği bir siyaset düşüncesi olarak ele alınabilir. Örneğin kültür-siyaset ikiliğinde Nietzsche’yi bir yana yaslayarak okumaktan ziyade bu ikilik çerçevesinde oluşan gerilime odaklanılabilir. Benzer şekilde Nietzsche’de siyaset düşüncesini ortaya koyarken de mümkün siyasetlerin arasındaki gerilime odaklanılabilir. Bu yüzden gerilimin ortaya çıktığı siyaset *gidişat* siyaseti olarak açığa çıkarılabilir. Siyaseten içeriği ortaya çıkaracak olanın da *gidişat* siyaseti olduğu ifade edilebilir.

İkinci argüman ise, Nietzsche’nin faydacılıkla son düşüncesini birlikte ele almasına dayanır. “Yararcılık bir temel değil, sadece bir sonuçlar kuramıdır ve hiçbir şekilde herkes için geçerli kılınamaz” (Nietzsche, 2017b: 459). Nietzsche’nin bu ifadesinden yola çıkarak, son düşüncesinin, yani siyasal hedeflere ilişkin düşünce yapılarının faydacılıkla yan yana getirildiği görülür. Halbuki Nietzsche’ye göre sona odaklı yaklaşımların faydacılıkla yan yana getirilmesinden ötürü herkes için geçerli olamayacağı söylenebilir. Dolayısıyla, Nietzsche’de siyaset düşüncesini ortaya koyarken siyasal hedeflere yönelik siyaset anlayışlarının herkes için geçerli anlayışlar olamayacağı ifade edilebilir. Nietzsche’ye göre herkes için geçerli siyaset anlayışının siyasal hedefe odaklanmaksızın faydacılıktan azade, mümkün siyasetler etrafında, içeriğin ve *gidişatın* ön plana çıktığı bir siyaset düşüncesi olduğu söylenebilir.

Tüm bu bağlamlar düşünüldüğünde, insan topluluğu için kullanılan ve sözleşme geleneğinin karşısında konumlandırılan *denemenin* siyasal içeriğinden yola çıkılarak önerilen *gidişat* fikrinin, siyasette sonlardan/hedeflerden ziyade mümkün siyasetlerin ortaya çıkarılmasına ilişkin bir siyasal yaklaşım olarak değerlendirilebileceği söylenebilir. Burada ön plana çıkarılan şeyin, form değil, içerik olduğu ifade edilebilir. Bu sebeple, bu bölümün iddiası olarak *gidişat* siyaseti

siyasal yaklaşımlar arasında siyasal hedeflerin/formların kendisinden ziyade siyasetin, *denemeler* yaparak içeriğin ortaya çıkmasını sağlayan bir siyaset düşüncesi olarak açığa çıkarılması ve böylece siyasal hedeflerin/formların ağırlığının ve etkinliğinin *gidişata* ve içeriğe ilişkin düşünme anlayışı ile zayıflatılması olarak yorumlanabilir.

3.3. Deha-Siyaset Gerilimi Üzerine Yaklaşımlar

3.3.1. Yüksek Kültürün Taşıyıcısı Olarak Dehanın Siyaset Sebebiyle Birikmişliği

Nietzsche felsefesinde yüksek kültürün taşıyıcısı mükemmel birey olan deha/dâhidir. Kültür ve siyaset geriliminin de bir parçasıdır. Dehanın ortaya çıkış süreci itibariyle siyaset ile ilişkisi Nietzsche’de siyaset düşüncesini irdelemek ve anlamak bakımından önemlidir. Bu bölümde dehanın ortaya çıkış süreci ele alınacak ve sürecin siyaset ile ilişkisi ortaya konmaya çalışılacaktır.

Öncelikle “yüksek kültür” ifadesinin Nietzsche’de nasıl bir içeriğe sahip olduğunu ortaya koymak gerekirse, Nietzsche’nin “özgür tinli” kavramsallaştırmasından yola çıkılabilir (Nietzsche, 2019a: 163). “Özgür tinli”, “beklenilenden farklı düşünen” bireyi işaret eden; “tabi oluşu öğren[en]”, “ahlaki açıdan daha zayıf”, “aynı türden” ve “bağlı tinli” olanlarla arasında “derece farklılığı” olan, yüksek kültürü benimsemiş soylu/aristokrat bireydir (Nietzsche, 2017b: 51, 2019a: 161-163). Bu ifadelerden yola çıkarak özgür tinli birey, içinde bulunduğu duruma ve zamana bağlı olmayarak düşünebilen, dolayısıyla kendi istencini oluşturabilen, özerk ve güçlü bireydir. Böyle olduğu için de “düşük kültür[e]” karşı “yüksek kültür[ü]” yaşatan bireydir (Nietzsche, 2019a: 161). Bununla birlikte, yüksek kültür “insana çifte bir beyin, adeta iki beyin odacığı vermeli, biri bilimi, biri de bilim-olmayanı duyumsaması için: yan yana duran, karışıklığa yol açmayan, ayrılabilir, kilitlenebilir iki odacık; bir sağlık talebidir bu.” Der Nietzsche (Nietzsche, 2019a: 181). Bu çifte beyinlilik hali Jaspers’ın Nietzsche’ye bir yakıştırmasını hatırlatır. Jaspers, Nietzsche’nin “gerçek diyalektiğe” ilişkin bir düşünme tarzı olduğunu, yani “özünün tamamıyla canlı bir şekilde pozisyonların arasında geçmek zorunda ol[duğunu]” söyler (Jaspers, 2013: 484).

Temel felsefesi anti-diyalektikten beslenen biri için gerçek diyalektiğe sahip olduğunu söylemek bir taraftan uygun bir ifade olmasa da bir taraftan da Nietzsche'nin yüksek kültürden kastının anlaşılması için yararlanılabilir. Jaspers'ın bu ifadeden kastı, Nietzsche'nin kendi dışında bir teze ihtiyaç hissetmediğini; her türlü durum, ihtimal veya karşıtlık için kendinden hareket ettiğidir (Jaspers, 2013: 484-485). Nietzsche'nin “insanın kendi yangınından kendi öğretisini doğurabilmesi” dediği şey de, bu, kendi içindeki çifte duruma gönderme yapma olarak düşünülebilir (Nietzsche, 2017c: 113). Aynı zamanda yüksek kültüre sahip olan birey, içinde yaşadığı çelişkileri “dans” eder gibi “kıvrak” bir şekilde idare eder; o, çelişkilerin “güzelliğini duyumsayacak yetenekte” olandır (Nietzsche, 2019a: 200). Dolayısıyla, yüksek kültürün çelişkileri olumsuz olarak algılamama, onları idare etme gibi bir güçlülük hali olduğu söylenebilir. Bu yüzden, yüksek kültüre sahip olma, kendisi dışındaki bir şeyden değil, kendinden beslenme ve kendini idare etme halidir. Bu kendi kendinelik hali, Nietzsche'nin soylu ahlaka sahip bireylerin özelliği olarak bahsettiği armağan etme durumundan beslenir (Nietzsche, 2017c: 19). Çünkü Nietzsche'ye göre bu bireyler ve onların oluşturdukları yüksek kültür, armağan ettikçe kendinden bir şeyin eksilmediği bir doluluğu karşılar.

“Yüksek kültür zorunlu olarak yanlış anlaşılır...sazına sadece iki tel takmış olan biri, daha fazla telden çalabilen insanları anlayamaz. Çok telli kültürün özünde alçak kültür tarafından hep yanlış yorumlanmak vardır” (Nietzsche, 2019a: 201).

Bu ifadelerle bakıldığında da, sürü ahlakına sahip olanların anlama potansiyelinin hiçbir zaman yüksek kültüre sahip soylu/aristokrat bireylerle eşleşmeyeceği görülür. Çünkü yüksek kültür sahibi olanlar her ihtimali düşünebilen, kendini belirli kalıplar içerisinde değerlendirmeyenlerdir. Bu yüzden aradaki iletişim her zaman sürünün anladığı kadarıyla gerçekleşir. Çünkü sürü, yani düşük kültür sahibi “kendimi kötü hissetmem birinin suçu olmalı” diye düşündür (Nietzsche, 2011: 133). Dolayısıyla, kendinden beslenen, kendini anlamak için başkasına ihtiyacı olmayanların kültürü olarak yüksek kültür, eylemlerinin sonuçlarını sahiplenmeyen sürünün kültür seviyesine hitap edemez. Bu sebeple de olması gerektiği gibi anlaşılmaz.

Nietzsche'ye göre, “büyüklük: yön-vermek demektir.” (Nietzsche, 2019a: 294). Yüksek kültürün yüksekliğiyle bu cümledeki büyüklüğün aynı durumları

karşıladığı düşünülürse, yüksek kültürün yönlendirici de olduğu açığa çıkar. Nietzsche yorumcularının bazıları yönlendiriciliği siyasal olarak algılamak bazıları siyasal olarak algılamaz. Siyasal algılayanlar, yönlendiriciliğin aristokrasiyle, Avrupa devletiyle, araç olarak devletle ve ideal devletle mümkün olduğunu söyler (Detwiler, 1990; Drochon, 2016; Jaspers, 2013; D. Küçükalp, 2017). Bunların yanında, yönlendiriciliğe siyasal olarak değil, Kaufmann ve Cominos gibi sadece bireysel veya kültürel olarak bakanlar da vardır (Kaufmann, 1974; Siemens, Roodt, 2008).

Deha/dahi ise, Nietzsche'nin "bizim kültür kavramımız" diye bahsettiği, yüksek kültürün taşıyıcısı olan "kahraman" bireydir (Nietzsche, 2017a: 45). Dolayısıyla deha, Nietzsche'nin ifadesiyle kültüre ilişkin bir içeriğe sahiptir. Bu sebeple siyasal olmayandır. Hatta Nietzsche onun için "politika dışı" veya "antipolitik" der (Nietzsche, 2019c: 52). Aynı zamanda deha, Nietzsche'de aristokrat bireyin veya aristokrat olabilecek bireylerden birinin ifadesi olarak ele alınabilir. Tek bir kişiyi karşılayabileceği gibi aristokrat bireylerden birini, yani aristokrat bireyin neyi temsil edeceğinin bir temsili olarak da düşünülebilir. Çünkü deha tek bir birey olabileceği gibi "az" olan aristokrat bireylerden biri de olabilir (Nietzsche, 2017a: 13).

Nietzsche yorumcuları dehanın ortaya çıkış süreci üzerinde pek durmamışlardır. Halbuki bu konu Nietzsche'de siyaset düşüncesini anlamada oldukça önemlidir. Nietzsche dehanın bu sürecini şöyle anlatır:

"Özgürleşmek için çareler arayan bir tutsağın zekası, en küçük bir avantajın bile en soğukkanlı ve uzun erimli bir biçimde kullanılması, doğanın dehayı – bu sözcüğün tüm mitolojik ve dinsel renginden arındırılarak anlaşılmasını rica ediyorum – ortaya çıkartmak için hangi fırsatlardan yararlandığını öğretebilir: doğa önce bir zindana kapatır onu ve onun özgürleşme hırsını, olağanüstü bir biçimde uyarır. – Ya da bir başka imge: Ormanda yolunu tamamen yitirmiş ama olağanüstü bir enerjiyle herhangi bir yönde dışarıya çıkmaya çalışan bir insan, bu arada hiç kimsenin bilmediği yeni bir yol keşfeder: özgünlükleri övülen dehalar böyle çıkar ortaya" (Nietzsche, 2019a: 168).

Bu cümlelere bakıldığında, dehanın bir kapatılmışlık içerisinde kaldığı görülür. Kapatılmışlığın sürmesi ise onun ortaya çıkışını tetikleyen bir durumdur. Dolayısıyla, dehanın ortaya çıkışı, kapatılmışlık hissine ve ondan dolayı yaşanan bunalma haline bağlıdır. Benzer şekilde şöyle der Nietzsche:

“Benim Deha Kavramım. – Büyük adamlar da, büyük zamanlar da, içlerinde muazzam bir kuvvetin biriktiği patlayıcı maddeler gibidirler; var olma koşulları tarihsel ve fizyolojik olarak, uzun bir süre boyunca toplanmış, biriktirilmiş, tasarruf edilmiş ve korunmuş olmalarıdır, - Gerilim bu ölçüde arttığında, en rastlantısal bir uyaran, ‘deha’yı, ‘eylem’i, büyük yazgıyı doğurmaya yeter” (Nietzsche, 2019c: 92-93).

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, deha bir birikmişlik sonucu deha olur. Bir önceki alıntıda ortaya konulan kapatılmışlık hissinin yoğunluğu burada birikmişlikle ifade edilir. Dolayısıyla dehanın ortaya çıkışı, kapatılmışlık ve birikmişlik halinin ona verdiği sıkıntıdan ayrı düşünülemez. Hatta bu sıkıntının nasıl bir sıkıntı olduğu bir yerde de “sınırlanmışlık” olarak ele alınır (Nietzsche, 2018b: 22). O halde şu söylenebilir: Dehanın deha olabilmesi için, kapatılmışlığın, sınırlanmışlığın sonucu olarak bir birikmişliği tecrübe etmesi şarttır.

Dehanın siyaset düşüncesi ile olan ilişkisi ise, dehanın kültürü karşılayan bir içeriğe sahip olmasından dolayı aynı zamanda kültür-siyaset ilişkisidir. Bu ilişkiye dair Nietzsche şöyle der:

“Kişi kendini iktidar, büyük politika, ekonomi, dünya ticareti, parlamentarizm, askeri-çıkarlar için harcarsa – kendindeki akıl, ciddiyet, istenç, kendini aşma miktarını bu yönde harcarsa, öteki yönde bunlar eksik kalır. Kültür ve devlet – bu konuda kendimizi aldatmayalım – birbiriyle uzlaşmaz zıtlıktadırlar” (Nietzsche, 2019c: 52).

Dolayısıyla kültürün taşıyıcısı olarak dehanın da devletle, yani siyasetle uzlaşmaz zıtlıkta olduğu söylenebilir. *Böyle bir durumda dehanın siyasetle olan ilişkisi nedir?* Diye sorulduğunda, Nietzsche’nin şu ifadelerine gidilebilir. “Tüm büyük kültür dönemleri, siyasal çöküş dönemleridir: kültür anlamında büyük olan şeyler, politika dışıydılar, hatta antipolitiktiler.” (Nietzsche, 2019c: 52). Bu bağlamda, dehanın ortaya çıkışı siyasal çöküşle bağlantılıdır. Siyasal çöküşün yaşanması için de en nihayetinde siyasetten geçmek gerekir. Bu sebeple deha, siyaseti tecrübe etmiş ve birikmişliği sonucunda ortaya çıkmış olandır. Aynı zamanda Nietzsche’nin modern siyaset eleştirisinin zemini de, bireyin kendi gücünü/özerkliğini ortaya çıkaramadığı bir eşitliğin ve yozlaşmanın içerisinde olmasından beslenir. Bu yüzden, nihilist siyaset sebebiyle otonomisini oluşturamayan birey, aynı zamanda sınırlanmışlıkların, kapatılmışlıkların içerisinde kalan deha gibidir. Bu sebeple de, kültürü siyasetten ayırmanın temsili olarak deha, siyaset içinde birikmiş dehadır.

Siyasetten dolayı birikmişliğin bir ifadesinin de, “demokratikleşme hareketinin ulaşmış olduğu nihai nokta[nın]...aristokrasinin de çıkış noktasını oluştur[ması]” olduğu söylenir (D. Küçükalp, 2017: 159). Bu ifadede, demokratikleşmeyi sürekli tecrübe etme aristokrasinin çıkışını oluşturan bir durum olarak tasvir edilir. Dolayısıyla aristokrasi, demokratik siyasetin tecrübe edilmesine, yani modern siyasetten dolayı birikmiş olmaya bağlanır. Ama Küçükalp bu birikmişliğin sonucunu tekrar başka bir siyasete bağlar. Bu, dehanın, yani aristokrat bireyin bir siyaset bağlamında değerlendirilmesinden kaynaklanır. Oysa, deha ve onun gibi yüksek kültürün taşıyıcısı olan aristokrat bireyler “kültür anlamında büyük olan[ı]” ifade edişleri sebebiyle “antipolitiktir” (Nietzsche, 2019c: 52). Nietzsche’nin siyaset düşüncesi için aristokrat bireylerin oluşturduğu aristokrat bir yönetime de karşılık geldiğine ilişkin yorumlar vardır. Nietzsche’nin bu yorumların yapılmasına elverişli bir felsefesi de vardır. Fakat Nietzsche’nin birçok eğilimi gösterebilmesi, onun için siyasal anlamda bir düşünceyi savunmayı da zorlaştırmaktadır. Bu durum Nietzsche’nin kendi çelişkilerinden de kaynaklanır. Çünkü Nietzsche’de aristokrat, mükemmel birey olarak deha, bir taraftan siyasal olmayan olarak değerlendirilirken, diğer taraftan Napolyon’un da bir deha olarak ele alınmasıyla siyasal bir konuma da getirilir (Nietzsche, 2019b: 113). Dolayısıyla, deha ve deha gibi olabilecek olanlar için aristokrasi fikri de düşünülebilirken, dehanın siyasal olmadığı ifadelerden yola çıkılarak onun sadece kültürel bir içeriğe sahip olduğu fikri de öne sürülebilir. Bu çelişki bir sonraki bölümde daha detaylı ele alınacaktır. Burada önemli olan, dehanın birikmişliğini destekleyecek şekilde Küçükalp’in de modern siyasetin sürekli tecrübe edilmesindeki sıkışmışlığa, dolayısıyla siyasetin dehanın ortaya çıkışı bakımından onaylanmasına yönelik bir tespit yapmış olmasıdır.

Tüm bu düşünceler ele alındığında, dehanın siyaset sebebiyle yaşadığı birikmişliğin, onu ortaya çıkaran şey olduğu söylenebilir. Bu sebeple ortaya konması gereken, siyasetin dehanın ortaya çıkışının imkan şartı oluşudur. Dehanın siyasal olup olmadığına bakılmaksızın dehanın birikmişliğinden yola çıkarak, dehanın sadece ortaya çıkışının imkan şartı olması sebebiyle siyaset, Nietzsche’de siyaset düşüncesini anlamak bakımından en az deha kadar gerekli olandır.

3.3.2. Deha-Siyaset Geriliminde Yeni Bir Sorunun İmkânı ve Yeni Bir Çerçeve

Nietzsche’de siyaset düşüncesini anlamada deha-siyaset gerilimi deha, kültür, siyaset ve gerilim olarak dört kavram üzerinde durulacak bir kapsamı ele almayı gerektirir. Gerilim, kültür-siyaset, kültür-devlet ve siyasal-siyasal olmayan gerilimi olarak da değerlendirilebilir. Nietzsche’de bu gerilimlerin iki tarafını da destekleyecek eğilimler mevcuttur. Genel çerçeveyi görebilmek için bir taraftan ilk olarak bu eğilimler sıralanacak, devamında da söz konusu ilişkinin gerilimi üzerinde durulacak, J. Derrida’nın *dekonstrüksiyon* ve R. Rorty’nin *olumsallık* kavramlarından yararlanılacak ve tüm bunlarla birlikte Nietzsche’de siyaset düşüncesi ortaya konmaya çalışılacaktır.

Öncelikle, siyaset kısmına yönelik eğilimlerin hangi içeriklerle oluştuğu sıralanacak olursa, araç olarak kullanılabilecek bir devlet/toplum düşüncesinden bahsedilerek başlanılabilir (Jaspers, 2013: 316; D. Küçükalp, 2017: 263). Nietzsche’de bu eğilimin işareti olan ifadeler şöyledir: “Toplumun toplum uğruna değil, aksine ancak seçilmiş türden bir varlığın daha yüksek görevlerine ve genel olarak daha yüksek bir varoluşa doğru üzerinde yükselebileceği bir altyapı ve iskele olarak varolabileceği” (Nietzsche, 2019b: 198). Bu sebeple, altyapı olarak devletin/toplumun görevi, “daha güçlü insanları gerektiren koşulları yaratmak” olur (Nietzsche, 2017b: 608). Dolayısıyla, devletin/toplumun kendi uğruna değil, aristokrat bireyler uğruna bir araç işlevi gördüğü açığa çıkar.

Bir diğer eğilim ise, Nietzsche’de devlet düşüncesinin “çift anlamlı” oluşuna ve “çifte hakikat anlayışına dayalı” oluşuyla ilgili yaklaşımlardır (Jaspers, 2013: 318; D. Küçükalp, 2017: 166). “Çift anlamlı devlet görüşü” ile kasıt, devletin bir taraftan “devlet aracılığıyla halkın hareketine, kültürün ve yaratıcı bireysel insanların var edilmesine” yönelik olumlu karşılanmasıyken, diğer taraftan “kitlelerin ve sıradan olanların lehine...sadece “gereksiz olanları” hedeflediği noktada devletin insanın felaketi olarak” değerlendirilmesidir (Jaspers, 2013: 318). Nietzsche felsefesinden çıkan bu eğilim, nihayetinde, devletin neye hizmet ettiğine göre olumlandığı bir içeriğe sahiptir. Çünkü Nietzsche’ye göre, “yetkin devlet”, “bireyleri birbirine karşı

korumak için akıllıca bir kurumdur: Devletin iyileştirilmesi abartılırsa, sonunda birey devlet sayesinde zayıflatılmış, hatta ortadan kaldırılmış olacaktır” (Nietzsche, 2019a: 170). Dolayısıyla devletin, kendi için devlet olmaya başladığında, yani soylu bireylere hizmet etmediğinde olumlanmadığı görülür. “Çifte hakikat anlayışına dayalı” devlet ise, “yönetici azınlık ve yönetilen çoğunluğun hakikat anlayışlarındaki farklılığa işaret eder.” (D. Küçükalp, 2017: 166). Bu sebeple de, aristokratik oligarşiye tekabül eden bir devlet anlayışına eğilim gösterir.

Diğer bir eğilim ise, Nietzsche’nin siyaset düşüncesinin ideal devlet olarak ele alınabilirliğine ilişkindir (Drochon, 2016: 161; D. Küçükalp, 2017: 166). Bu Nietzsche’de siyaset düşüncesinin ideallerle veya ideal devletle açıklandığı eğilimlerden biridir. Drochon bu ideali, İngiltere’ye ve Rusya’ya karşı bir güç oluşturmak adına “dünya-egemenliği” düşüncesi etrafında bir büyük devlet hayaliyle ortaya koymaya çalışırken, Küçükalp ise “çifte hakikat anlayışına dayalı bir ideal devlet” olarak ifade eder (Drochon, 2016: 161; D. Küçükalp, 2017: 166). Fakat Nietzsche felsefesinin ideallere olan yaklaşımı düşünüldüğünde, siyaset düşüncesinin ideal bir devlet olarak ele alınmasına ihtiyatlı yaklaşılması gerektiği söylenebilir.

Bir diğer eğilim, Nietzsche’nin “büyük politika” düşüncesinin gelecek fikrine yoğunlaşan bir Avrupa hayaline dayanmasına ilişkindir (Emden, 2013: 267-268; Jaspers, 2013: 331; Nietzsche, 2019b: 132). Bu, ulus-devletlerin ötesinde bir “İyi Avrupalılık” düşüncesidir (Nietzsche, 2019b: 172-173). “Kitlelerin zamanı” olarak da ifade edilen bu dönemde nihilist siyasete karşı “geleceğin Avrupalıları” savunulur (Nietzsche, 2019b: 172-175). Böylece, Avrupa hayali ulusları aşan siyasal bir hayal olarak açığa çıkar. Hatta bir insanlık fikri etrafında sınırları çok da çizilemeyen bir içeriğe de bürünür. Bu sebeple, Nietzsche’nin siyaset düşüncesinin “insanlığımızı doğallaştırma” şeklinde bir düşünce olduğu da söylenir (Emden, 2013: 301). Böylece, Nietzsche’de ulusları aşan, insanlık fikrine dayalı bir siyaset düşüncesi eğilimi açığa çıkar.

Bunların yanında, Nietzsche’de sorumluluk fikrinin ön plana alındığı bir eğilim de söz konusudur. Nietzsche’nin “Avrupa’nın geleceğinden sorumluluk duyan bir düşünür” şeklinde başlayan ve buna benzer cümleleri onu gelecek için, insanlık için

sorumluluk alma düşüncesinden yola çıkarak siyasal bir içeriğe yaklaştırır (Nietzsche, 2019b: 185). “Egemen insan” olmak Nietzsche’de, “sorumluluğun olağanüstü ayrıcalığının kıvançlı bir biçimde farkında olma, ender rastlanan bu özgürlüğün bilinci, bu kendine ve yazgıya hükmetme gücü” olarak belirir (Nietzsche, 2011: 54). Aynı zamanda sorumluluk, “kendi değerlerimize değer vererek, biz olmayana da değer verme sorumluluğu” etrafında şekillenir (Emden, 2013: 278). Dolayısıyla sorumluluk fikri, hem başkasının hem de Avrupa’nın geleceği üzerine bir sorumluluğu içermesinden dolayı siyasal içeriğe bürünür.

Bir taraftan da Nietzsche’de siyaset düşüncesinin siyasal gerçekçilikle yana getirilme eğilimi vardır (Emden, 2013: 211; D. Küçükalp, 2017: 173; Siemens, Roodt, 2008: 37). Hem “politik idealler, politik olanın gerçekliklerine nadiren karşılık geldiği” hem de Nietzsche’nin “politik ideallerle gergin ilişkisi” ortada olduğu için Nietzsche’nin güç ilişkileri üzerinden okumasının yapılması siyaset düşüncesi bakımından daha uygun görülür (Emden, 2013: 202). Nietzsche’nin gerek hakikat ve idealizm eleştirisi gerekse sömürü üzerine olan düşünceleri bu eğilimi destekler niteliktedir. Ona göre, “toplumsal durumlarda “sömürücü karakter”in” ortadan kalkacağından” bahsetmek anlamsızdır; “canlıların özüne ait” olan, güç istencinin sonucu olarak “sömürü”, “gerçeklik olarak tüm tarihin ilk-olgosudur” (Nietzsche, 2019b: 200).

Tüm bu bahsedilen siyaset yönlü eğilimlerden sonra, siyaset yönlü olmayan dehanın içeriğine bağlı eğilimler sıralanmadan önce şu ifade edilmelidir. Deha, bu, siyaset yönlü eğilimler içerisinde mükemmel/aristokrat/güçlü birey veya bireylerden birinin temsili olarak var olur. Onun, siyasete ilişkin yorumları, özerkliği ve kültürel içeriği sebebiyle hep ikircikli bir konuma soktuğu ifade edilmelidir. Deha-siyaset gerilimi de bu konum itibarıyla ortaya çıkan bir gerilimdir. O halde, Nietzsche’de kültür yönlü ilk eğilimin kültür açısından büyük kabul edilen şeylerin “politika dışı” veya “antipolitik” olarak ele alınmasıyla başlatılabilir (Nietzsche, 2019c: 52). Bu ifade Nietzsche için oldukça net bir ifadedir. Hatta Nietzsche felsefesinin siyasal olmadığına dair düşünceler de bu ve buna benzer ifadelerden beslenir.

Siyasal olmayana ilişkin diğerk bir eğilim de, Nietzsche'nin "deha ve ideal devlet çelişir" ifadesiyle deha/kültür ve siyaset arasında oluşturduğu karşıtlıktır (Nietzsche, 2019a: 169). Çünkü ona göre, "devlete ulaşıldığında insanlık hala dahi üretebilmek için fazla donuklaşmış olacaktı." (Nietzsche, 2019a: 170). Aslında Nietzsche bu ifadesiyle, siyaset düşüncesi için devlete ilişkin yakıştırmalar yapılmasına karşıt bir şey söylemiş olur. Oluş felsefesine göre de, son düşüncesinin siyasal bir düşünce olarak olumlanmadığı söylenebilir. Hatta Nietzsche, "devleti iyi ve kötü anlamda bir tür yazgıya dönüştürmek, - bunlar düşük, vasat ve büsbütün vazgeçilmez olmayan hedeflerdir" der (Nietzsche, 2017e: 136). Çünkü ona göre, "insanlığın hedefi en sonda değil, ancak insanlığın en üstün örneklerinde yer alabilir (Nietzsche, 2019d: 74). Dolayısıyla, kültürün taşıyıcısı olarak dehanın devlet fikriyle birlikte düşünülmesi Nietzsche'de siyaset düşüncesini gerilim içerisinde bırakır.

Bir diğerk eğilim ise, Nietzsche'nin ortak olma haline ilişkin söyledikleri üzerinedir. Ona göre, "ortak olabilen her zaman düşük bir değere sahiptir." (Nietzsche, 2019b: 50). Deha ise, yüksek kültüre sahipliği ve azı temsil etmesi bakımından ortak olmayana karşılık gelir. Hatta Nietzsche'ye göre, "yalnızlık bir erdemdir" ve "her topluluk bir biçimde, bir yerde, günün birinde – "bayağı"laştırır." (Nietzsche, 2019b: 223). Aynı zamanda "tehlike, hedeflerin kişiselikten çıkmasıyla başlar" (Nietzsche, 2019a: 265). Bu ifadelere bakıldığında, Nietzsche'de bireyselliğin, topluluktan ve ortaklıktan önemli bir konuma getirildiği görülür. Siyasetin de topluluk ve ortaklıkla olan ilişkisi düşünüldüğünde, Nietzsche'de siyasete yaklaşılamadığı sonucu ortaya çıkar. Dehanın kişiliğinde oluşan bu durum aynı zamanda kültürün siyasete öncelendiğini de ifade eder.

Nietzsche'de siyasete yaklaşmayan bir diğerk eğilim de, "biz ki, halkların da ötesinde anlaşılacak istiyoruz" gibi herhangi bir siyasal ideale ilişkin olmayan ifadelerle dayanır (Nietzsche, 2018c: 56). Hatta şöyle der Nietzsche: "Nasıl olur da insanları bir anda sonsuza dek dünyanın mutlu sakinlerine dönüştürmek için siyasal bir reform yeterli olabilir?" (Nietzsche, 2018b: 29). Bu yüzden, "politik bir yeniden birleşmeden daha canı gönülden ulaşmak istediğimiz, Alman tininin ve yaşamının, biçim ve içerik, içsellik ve konvansiyon karşıtlığının yok edilmesiyle ulaşılacak birliği" der (Nietzsche, 2019d: 35). Bir taraftan da, "yüreğimizi sırf ona daha fazla

sahip olmayalım diye nasıl devlete, para kazanmaya, toplumsallığa ya da bilime telaşla verdiğimiz[den]” bahseder (Nietzsche, 2018b: 43). Bu ifadelerden yola çıkıldığında, Nietzsche’nin asıl söylemek istediklerinin siyasetten uzaklaştığı görülür. Söz konusu ifadelere göre yapılmak istenenin siyasal değil, kültürel bir içeriğe yaklaşmak olduğu söylenebilir.

Deha-siyaset ilişkisinde tüm bu eğilimler masaya konulduğunda ve onlara bakıldığında, Nietzsche’de bu ilişkinin iki yönüne de hitap edecek ifadelerin, dolayısıyla içeriğin mevcut olduğu söylenebilir. Bu ne anlama gelir? Nietzsche’nin siyasal bir yorumunun yapılabileceği gibi siyasal olmayan bir yorumunun da yapılabileceği anlamına gelir. Bunu düşünmeye sebep olan şey, deha, yani kültür figürü ne kadar siyaset dışı veya siyasal olmayan bir içeriğe büründürülse de Nietzsche felsefesinde deha olarak ortaya çıkan aktörlerin hem siyasal hem de siyasal olmayan aktörler olabildiğidir. Deha, bir taraftan Goethe olabilirken, diğer taraftan Napolyon’dur (Nietzsche, 2019c: 98-99). Dolayısıyla, bu ikili durum dehanın kim olduğu konusunda bir ikircikliğe sebep olur. Deha-siyaset geriliminden kasıt da, dehanın kimliğinin siyasal olup olmaması üzerine yaşanan gerilimden dolayı Nietzsche’de kültürel olarak ortaya çıkarılabilecek şeylerin, mutlak olarak kültürel bir şekilde yorumlanmasının eksik olabileceğiyle ilgilidir. Bu bağlamda, deha-siyaset geriliminde, dehaya yaklaşılarak kültürel bir içerikten yana olunabilir veya siyasete yaklaşılarak siyasal içerikten yana olunabilir. Ama bu, asıl üzerinde durulması gereken kültür-siyaset geriliminin kendisi üzerine düşünmemektir. Nietzsche’yi salt kültürel veya salt siyasal olarak okuma eğilimi Nietzsche’nin zenginliğinden dolayı mümkündür. Fakat, bu bölümde yapılmak istenen şey, deha/kültür-siyaset arasındaki gerilimin bize ne söylediğini anlamaya çalışmaktır. Dolayısıyla, deha/kültür veya siyaset üzerinde değil, gerilim üzerinde durulmalıdır.

Dehanın bir taraftan Goethe olabilmesi, bir taraftan da Napolyon olabilmesiyle yaşanan gerilim iki türlü düşünme yapısına götürür. Birincisi, dehanın siyasal olmayan bir figür olarak değerlendirilerek deha-siyaset ilişkisi, ikincisi ise dehanın siyasal figür olarak ele alınabildiği deha-siyaset ilişkisidir. İlk olarak, dehanın kültürel bir figür olarak düşünüldüğü deha-siyaset ilişkisi ele alınırsa, Nietzsche’nin bir siyasal düşüncesi veya bir siyaseti olmadığı açığa çıkar. Çünkü burada siyaset, bir

önceki bölümde ifade edildiği üzere dehanın ortaya çıkışının imkan şartıdır. Kültürel olanın ortaya çıkması ona bağlıdır. Bu sebeple en az kültür kadar önemlidir. Fakat bu anlamdaki siyaset nihilist olan siyasettir. Dolayısıyla, dehanın kültürel bir figür olarak ele alındığı deha-siyaset ilişkisi, Nietzsche’de siyaset düşüncesinin değil, kültürel içeriğin olduğunu gösterir. Bu yüzden de siyasal olmayı karşılar.

İkinci olarak, Napolyon’un da deha olarak değerlendirilmesi, dehanın siyasi bir aktör olarak ortaya çıktığı deha-siyaset ilişkisini açığa çıkarır. Nietzsche Napolyon’un gelişini şöyle ifade eder:

“Aslında ne mi düşünmüştü Goethe Almanlar hakkında?...Şurası kesin ki, ‘Özgürlük savaşları’ değildi hayran kaldığı, Fransız Devrimi hiç değil, - uğruna Faust’unu, hatta tüm bir ‘insan’ sorununda fikrini değiştiren olay Napolyon’un ortaya çıkmasıydı” (Nietzsche, 2019b: 177).

Bu ifadelere bakıldığında Goethe, Napolyon’un gelişini siyasetin dışında, yalnız insana ilişkin bir durumun ifadesi gibi değerlendirirerek ele alıyormuş gibi gözükür. Oysa durum bundan biraz daha farklıdır. Bu farklılığı anlamak için yozlaşmanın ne olduğunu ifade ederken Nietzsche’nin Fransız Devrimi’ne atıf yaptığı ifadelerine bakılabilir: “Yozlaşma,...bir aristokrasinin devrimin başlarında Fransa’da olduğu gibi yüce bir tiksintiyle ayrıcalıklarını bırakıp atması ve kendini ahlaki duygusunun bir taşkınlığına kurban etmesidir” (Nietzsche, 2019b: 198). Dolayısıyla, Nietzsche’ye göre Napolyon’un aristokrasinin ayrıcalıklarını bırakmaması gerektiği fikri deha-siyaset ilişkisinde dehanın siyasal yanını oluşturur. Hatta bir yerde de Nietzsche: “Goethe yüreğini Napolyon fenomenine vermişti – ‘özgürlük savaşları’nda geri almıştı” der (Nietzsche, 2019c: 52). Bu bağlamda, Napolyon figüründe ön plana çıkan şey, devrim sonrası siyasal süreçlerin Nietzsche’ye göre yozlaşması, yani aristokrasinin ayrıcalıklarının terkedilmesidir. Bu yüzden Napolyon, aristokrasi fikrinin temsili olarak siyasal bir figür konumundadır. Aynı zamanda, Napolyon’un dünya tarihi içerisinde başlı başına siyasal bir figür olarak bulunması da dehanın siyasal bir figüre karşılık gelebildiğinin göstergesidir.

Napolyon’un siyasal kimliği sebebiyle dehanın siyasal bir figür oluşunu destekleyen bir argüman daha vardır. O da, dehanın kendi gelişimi için “Catilina

varoluşu[na]]” sahip olması gerektiğidir (Nietzsche, 2019c: 96). Catilina¹⁷ ise, Roma’da “konsüle üyeliği reddedilince, Senato’nun egemenliğine son vermek için komplo düzenle[yen]”, “kaybedecek hiçbir şeyi olmayan” bir “Roma soylusu” olarak karşımıza çıkar (Nietzsche, 2019c: 96). Dolayısıyla, dehanın sahip olması gereken bu özellik Roma’da siyasetle ilgilenen bir kişiliğe özgüdür. Bu bağlamda düşünüldüğünde, deha bir kez daha siyasal bir aktör olarak açığa çıkar.

Bu noktaya kadar deha-siyaset ilişkisinde dehanın hem siyasal hem de siyasal olmayan bir figür olarak ortaya çıktığı görülür. Dehanın bu ikili içeriğinden dolayı yaşanan gerilime odaklanıldığında, deha-siyaset ilişkisi üzerinden şu iddia ileri sürülebilir: Nietzsche’de siyaset düşüncesi siyasal olanı ve siyasal olmayanı birlikte barındırır. Bu sebeple, Nietzsche’nin siyaset düşüncesi kendi içerisinde bir gerilimden beslenir. Bu gerilimin nasıl bir gerilim olduğu *dekonstrüksiyon* kavramından yararlanılarak ele alınabilir (Derrida, 1982). *Dekonstrüksiyon*, bir metin okuma yöntemi olarak metinlerin “kuruluş mantıklarını açmak suretiyle muhtevalarında barındırdıkları epistemik veya metafiziksel şiddeti açığa çıkartmak ve metnin kuruluş mantığınca bastırılan ötekinin gelişine imkan sağlayan stratejik bir okuma” olarak ortaya konur (K. Küçükaltı, 2020: 154). Aynı zamanda, “içerisi-dışarı, ben-öteki, tümel-tekil, genel-özel gibi özleri gereği farkı veya ötekini rasyonel şemalar içerisinde eritip bir tahakküm nesnesi haline getiren bütün düalist ayrımları çökerten” bir içeriği karşılar (K. Küçükaltı, 2020: 149). Bu bağlamda, dekonstrüksiyon mantığından yola çıkarak Nietzsche’de kültür-siyaset ikiliği, dehanın hem siyasal hem de siyasal olmayanı karşılamasını sağlayarak bu ikiliğin aşılmasını sağlar. Bu noktada, siyasal olan ve siyasal olmayan/kültürel eğilimin, Nietzsche’nin genel felsefesine de uygun bir şekilde diyalektik bir ilişki içerisinde olmadığı, dekonstrüksiyon mantığından yola çıkarak iki eğilimin de birbirlerinin ötekiliğinin ortaya çıkarılması olarak Nietzsche’nin siyaset düşüncesinde var olduğu ifade edilebilir. “Etik ve siyasal imaları açısından” dekonstrüksiyon, toplumsal veya siyasal aktörler arasında ötekinin ortaya çıkmasını sağlayarak farkın olumlanmasıdır (K. Küçükaltı, 2020: 141-152). Nietzsche’nin siyasal düşüncesi içinse bu fark,

¹⁷ Catilina’nın kim olduğuna dair bilgi çevirmenin notundan alıntılanmıştır.

siyasal olanın ve siyasal olmayanın var olduğu bir düşünceye işaret eder. Dolayısıyla, Nietzsche’de siyaset düşüncesi siyasal olanı da siyasal olmayanı da taşır.

Nietzsche için “büyük insanlar zorunludurlar, ortaya çıktıkları dönem, rastlantısaldır” (Nietzsche, 2019c: 93). Aslında bu rastlantısallık, Rorty’nin “olumsallık” kavramıyla anlatmak istediğı şeydir (Rorty, 1995). *Olumsallık*, “zaman ve tesadüfün yarattığı” anlamına gelir (Rorty, 1995: 99). Dolayısıyla, dehanın geliş zamanı olumsaldır. Bu sebeple, “teleolojik bir sürece” değil, olasılığa dayanır (Emden, 2013: 204; D. Küçükalp, 2017: 163). O halde, dehanın siyasal bir figür olarak ortaya çıkışından yola çıkılarak Nietzsche’de siyasetin olumsallığından bahsedilebilir. Bu yüzden, Nietzsche’de siyaset düşüncesinin, yani deha yoluyla siyasetin veya kültürün ne zaman ortaya çıkacağı bir tesadüftür.

Tüm bunlar düşünüldüğünde, deha-siyaset ilişkisindeki gerilim, yani dehanın siyasal olan ve olmayan bir figür olarak ortaya çıkabilmesi Nietzsche’de siyaset düşüncesi için iki tür düşünme tarzını akla getirir. Birincisi, yeni bir sorunun imkanı üzerinedir. Bu soru Nietzsche’nin siyaset düşüncesinde hem siyasal olanın hem de siyasal olmayanın birlikte bir siyaset oluşturup oluşturamayacağına ilişkindir. Soru şudur: Bir yanıyla devlet gibi olabilen bir yanıyla da devlet gibi olmayan bir siyasal düzen mümkün müdür? Soru ilk bakışta siyaset felsefesinin alışılmış sorularına benzemeyebilir. Çünkü siyaset felsefesinde devlet ya vardır ya yoktur. Bunun dışında bir düzenin imkanı düşünülmemiştir. Nietzsche’nin düalist yaklaşımlara getirdiğı eleştiriler göz önüne alındığında, belki de bunun siyasetteki karşılığı, siyaset felsefesinin “devlet vardır-devlet yoktur” gibi bir düalizmin içerisinde değerlendirilmesiyle ilgilidir. Siyaset felsefesi ya devletin olduğı sistemler üzerinden ilerler ya da devletin olmadığı siyasetler veya anlayışlar üzerinden ilerler. Çünkü Nietzsche’nin böyle bir düşünme tarzını ve böyle bir soruyu akla getirecek, birbirini destekleyen iki ifadesi vardır. Birincisi, “eski toplumun tüm erk yapıları havaya uçurulacak” cümlesidir (Nietzsche, 2018a: 112). İkincisi ise bunun yerine neyin alternatif olarak konulabileceğıyle ilgili bir ifadedir:

“Modern demokrasi devletin çöküşünün tarihsel biçimidir. Bu kesin çöküş sonucunda ortaya çıkan manzara ise her bakımdan talihsiz bir manzara değildir: insanların, tüm niteliklerinin içinde en iyi biçimlenmiş olanları, akıllılıkları ve bencillikleridir; bu güçlerin talepleri artık devlete karşılık düşmüyorsa, ortaya hiç de bir kaos çıkmayacak,

amaca devletten daha uygun bir buluş, devlete galebe çalacaktır” (Nietzsche, 2019a: 275).

Bu ifadelere bakıldığında, devlete galebe çalan, yani devlet gibi olmayan ama devletten de daha uygun bir buluşun imkanı vardır. Dolayısıyla, yeni bir siyasal düzenin imkanından bahsediliyor gibidir. Bu imkan, dehanın hem siyasal olabilmesi hem de siyasal olmaması göz önüne alındığında, yukarıda sorulan soruyu neden akla getirmesin? Hatta Nietzsche, “daha yüksek bir kültür insana çifte bir beyin, adeta iki beyin odacığı vermeli, biri bilimi, biri de bilim olmayanı duyumsaması için” der (Nietzsche, 2019a: 181). Aslında bu tarz bir düşünme yapısı hem devleti hem devlet olmayanı birlikte düşünebilme imkanı açısından sorulan sorunun düşünme yapısını da destekler gibidir. Nihayetinde, Nietzsche’nin yüksek kültür için söylediği bu düşünce yapısı onun siyaset düşüncesi için de bir ipucu olabilir. Bu soruya cevap verebilmek Nietzsche felsefesinin çelişkileri ve bugünün siyaset felsefesinin soruları ve formları bakımından oldukça zordur. Bu sebeple, Nietzsche’den yola çıkılarak böyle bir sorunun sorulabilmesinin kendisi siyaset felsefesi için oldukça yeni olur.

İkinci düşünme tarzı ise, dehanın kendisiyle birlikte ortaya konulan ama düşüncede onun kişiliğinden bağımsız olarak Nietzsche’de siyaset düşüncesinin hem siyasal hem de siyasal olmayan/kültürel yanının olabilirliğine ilişkindir. Nietzsche’de bu iki ihtimalin de bulunabilirliği, gerek ihtimallerin ortaya çıkışının olumsuzluğu gerekse oluş felsefesi bakımından Nietzsche’de siyaset düşüncesinin siyasal bir ideal şeklinde açığa çıkmadığı bir durumu gösterir. Bu sebeple kültür ve siyaset, zaman içerisinde insanlığın yaşadığı tecrübelerle göre birbirinin yerini alabilen ve ikisinin de üstinsan/aristokrat/güçlü birey olarak dehanın kişiliğinde açığa çıkmış oluşundan ötürü aralarında hiyerarşik bir sıralamanın yapılamadığı bir döngüsel duruma ilişkindir. Bu döngüsellik, Nietzsche’de mutlak şekilde kültürün ve mutlak şekilde siyasetin bir ideal olarak ele alınmasını engellediği söylenebilir. Bu bağlamda düşünüldüğünde, Nietzsche’de siyaset düşüncesine dair ileri sürülebilecek iddialardan biri de, Nietzsche’de siyaset düşüncesinin kültürel-siyasal bir çerçeveye oturuyor oluşudur.

SONUÇ

Bu tezde Nietzsche’de siyaset düşüncesinin nasıl ortaya konabileceğine ilişkin beş yaklaşım öne sürülmüştür. Birincisi, üstinsan olarak Zerdüşt’ün siyasal olanla ilişkisinin “pazar yeri” üzerinden açığa çıkarılmasıdır. İkincisi, *deneme* kavramından yola çıkarak siyaset felsefesinin geleneksel formlarına bağlı kalmaksızın geçmiş ve geleceğe dair olmayan, *şimdiye* dair olan bir *şimdinin* siyaseti ortaya konmuştur. Üçüncü olarak, yine *deneme* kavramından yola çıkarak siyasal düşüncede son düşüncesine bakılmaksızın gidişat ve içerik düşüncesinin önemine ilişkin bir gidişat siyaseti ön plana çıkarılmıştır. Dördüncü olarak, deha-siyaset ilişkisi üzerinden bir yol izleyerek siyasetin dehanın ortaya çıkmasının imkan şartı olduğu ortaya konmuştur. Beşinci ve son olarak da, deha-siyaset ilişkisi üzerinden yaşanan deha ve siyaset arasındaki gerilime odaklanarak, bu gerilimin ne anlama geldiği üzerinde durulmuş, siyaset felsefesinin geleneksel formlarına bağlı kalmadan hem devlet gibi olan hem de devlet gibi olmayan bir siyasal düzenin imkanı üzerine yeni bir soru sorulmuş, dehanın hem kültürel hem de siyasal olabilmesinden yola çıkarak Nietzsche’de siyaset düşüncesinin kültür ve siyaset bakımından kültürel-siyasal bir çerçeveye oturduğu öne sürülmüştür.

İlk olarak, üstinsan/deha/aristokrat birey olarak Zerdüşt’ün kamusal olanla ilişkisi Pazar yeriyle kurduğu ilişkiden yola çıkarak anlaşılmaya çalışılmıştır. Çünkü Nietzsche üstinsanı anlatmaya çalıştığı bu kurguyu Zerdüşt’ün dağdan pazar yerine inmesiyle/gitmesiyle başlatır. Pazar yeri bu anlamda Nietzsche felsefesinin aristokrat ve az olan bireyinin çok olan halkla ve kamusalla karşılaşmasının karşılığıdır. Pazar yerinin kamusallığını siyasal olanla bir araya getiren ise Nietzsche’nin siyasal olanı güçler arasındaki gerilim düşüncesiyle ele almasıyla ilgilidir. Pazar yeri Zerdüşt’ün gerilimi tecrübe ettiği ortam olarak siyasal olanı karşılar. Aynı zamanda Pazar yeri, Zerdüşt’ün bilgeliğinden dolayı birikmişliğinin ve armağan etme istencinin karşılığını bulacağı kamusal mekandır. Pazar yerinde insanların üstüne çöken nihilist ahlaka ve dekadansa karşı seslenerek insanlara üstinsanı/soylu insanı öğretmek isteyen Zerdüşt’ün çağrısının karşılıksız kalmasıyla onun tekrar dağlara çıkması, tekrar birikerek pazar yerine insanların arasına dönmesi ve tekrar tekrar bu “gitme-gelme”lerin, “inme-çıkma”ların yaşanması Nietzsche’nin kurgusunun sürekli

kamusal olanla birlikte oluştuğunu gösterir. Söz konusu “gitme-gelme”ler, “inme-çıkma”lar Nietzsche’nin ne salt kamusalla birlikte düşünülebileceğini ne de salt yalnızlık, yani bireysellikle düşünülebileceğini gösterir. Bu noktada ortaya çıkan bir şey de “gitme-gelme”, “inme-çıkma” arasında yaşanan gerilimdir. Nietzsche’nin hem pazar yerine inme hem de dağa çıkma durumu etrafında oluşan “pazar yerinde olma-yalnız olma” ikiliği üzerinden ortaya çıkan çifte istenci Nietzsche’nin insanlara, yani topluma yaptığı çağrının içeriğinin siyasal olup olmadığına bakılmaksızın Nietzsche’de siyaset düşüncesine dair bir şey söyler. O da Nietzsche’nin Zerdüş’tü anlatırken oluşturduğu kurgunun pazar yeriyle, yani kamusalla başlaması, kamusalın güçler arasındaki gerilim düşüncesiyle birlikte siyasalla kurulan ilişkisi ve sürekli şekilde pazar yerine gidip gelmekle birlikte kurulmuş olmasıdır. Dolayısıyla, gerek kurgunun pazar yeriyle başlaması ve pazar yerine tekrar tekrar gidip gelmeyle devam etmenin kendisi gerekse söz konusu gidip gelmeler arasında yaşanan “pazar yerinde olma-yalnız olma” geriliminin de katkısıyla pazar yeri Nietzsche’de siyaset düşüncesi için bir başlangıçtır.

İkinci yaklaşım, Nietzsche’de siyaset düşüncesinin *deneme* kavramından yola çıkarak ortaya konulan bir *şimdinin* siyaseti olduğudur. Nietzsche’de siyaset düşüncesini *deneme* kavramından yola çıkarak ele alınışının sebebi, onun hem insan toplulukları için kullanılması, yani toplumsal/kamusal olan için kullanılması hem de sözleşmecî geleneğin karşısına konumlandırılmasından ötürü *denemenin* siyasal bir içerik kazanmasıdır. Aynı zamanda *deneme* kavramı oluş felsefesinden beslendiği için denenmiş veya denenecek olanı değil, *denemeyi* ifade ettiği; geçmiş veya geleceğe ilişkin olana değil, içinde bulunulan duruma, yani “*deneme hali*”ne karşılık gelmesi sebebiyle bugün olanı, yani *şimdiyi* ifade eder. *Şimdi* kavramı ise Nietzsche’nin tarih felsefesinden, yine tarih felsefesiyle ilişkili olarak “unutma” kavramından ve bedeninin Nietzsche felsefesindeki yerinden yola çıkarak *deneme* kavramıyla ilişkilendirilmiştir.

Nietzsche’nin anıtsal, antikacı ve eleştirel tarih anlayışlarına olan eleştirisinden yola çıkarak bu anlayışların, bireyi, istencini ortaya çıkaramadığı bir atmosfere soktuğu; geçmiş, geçmişten yararlanılarak inşa edilecek olan geleceği veya geçmiş eleştirerek geleceği yaratacak olan dekadansa sebep olduğu ve bu

yüzden bireyin kendini gerçekleştirebileceği bir *şimdiyi* açığa çıkarmadığı ifade edilmiştir. Aynı zamanda yine tarih felsefesinden yola çıkarak Nietzsche’de “unutma” kavramının siyasal tarih yüküyle yüklenmiş bireylerin istençlerinin açığa çıkacağı bir durumu oluşturarak geçmiş değil *şimdiyi* yaşattığı söylenmiştir. Dolayısıyla “unutma” *şimdinin* siyasetine nefes aldırılmıştır. Bir taraftan Nietzsche’de beden düşüncesinin *şimdinin* siyasetine destek olan bir düşünce olduğu ortaya konmuştur. Nietzsche metafizik geleneğe ve Platonculuğa karşı bedeni ve bedenle birlikte bireyin içgüdüsünü, eylemini, arzusunu, istencini, dolayısıyla gücünü yüceltir. Bu bağlamda bedenin geçmiş ve gelecekte olmayan, içinde bulunulan zaman içerisinde, *şimdi* ve bugünü yaşayan bir beden olarak varolması *şimdinin* siyasetini besleyen diğer bir argümandır. Bir taraftan da *şimdi*, yani bugün veya içinde bulunulan zaman nihilist ahlakı ve siyaseti sebebiyle Nietzsche’nin eleştirilerine konu olsa da, *şimdinin* siyasetiyle ortaya konan yorum, içinde bulunulan zamanın eleştirisiyle *şimdinin* ortadan kaldırılarak ve aynı anda gelişen bir başka-düşünüş, yani başka-*şimdinin* açığa çıkarılmış oluşudur. Bu sebeple Nietzsche’de siyaset düşüncesi, içinde bulunulan zamana karşı, geçmiş veya gelecekte değil, *denemelerden* beslenen bir başka-*şimdinin* oluşturulduğu, siyaset felsefesinin mevcut ve geleneksel formlarına uymayan, yapıya değil içeriğe yönelik bir *şimdinin* siyasetidir.

Üçüncü yaklaşım, *şimdinin* siyasetinde olduğu gibi *deneme* kavramının siyasal içeriğinden yola çıkarak Nietzsche’nin oluş felsefesinin siyaset düşüncesi bakımından *gidişat* siyasetine karşılık geldiğidir. Oluş felsefesinin kalıcılığa izin vermeyen ve her şeyin ölüp tekrar dirildiği bir döngüsellik içinde gerçekleşmesiyle yaşanan geçişler *deneme* kavramının siyasal içeriğiyle bir araya getirilmiştir. Çünkü siyasal anlamda *deneme* oluş felsefesinin, yani sürekli bir “*deneme* hali”nin gerçekleşmesidir. Sürekli “*deneme* hali” son düşüncesine ilişkin değildir. *Denemenin* sürekliliği bir sabite oluşturmada ortaya çıkan *gidişat* siyasetini besler. *Gidişat* siyaseti, *denemeyle* veya *denemelerle* birlikte siyasal anlamda aktörlerin son düşüncesi üzerinden hareket etmesine, yani siyasal hedefe odaklanmasına bakılmaksızın siyaseten *gidişat* içerisinde mümkün siyasetlerin gerçekleşebilme ihtimallerinin ortaya çıkarılmasıdır. Böylece *gidişat* siyaseti, siyasal hedefe

odaklanmayıp ortaya çıkabilecek olabilirliklerin ve imkanların dolayısıyla içeriğin yadsınmasının önüne geçilmesidir. Dolayısıyla, siyasal hedeflerden, formlardan veya yapılardan ziyade *gidişatın* ön plana çıkarılması gerektiğini açığa çıkaran siyasal yaklaşımdır. Bu anlamda *gidişat* siyaseti, siyasal hedeflerin, formların, yapıların ağırlığının ve etkinliğinin zayıflatılmasının karşılığıdır.

Dördüncü yaklaşım, deha-siyaset ilişkisi ve gerilimi üzerinden yola çıkarak dehanın siyaset sebebiyle birikmişliğinden ötürü ortaya çıkışı; dehanın ortaya çıkışının imkan şartının siyaset oluşudur. Nietzsche'nin siyaset düşüncesinin deha-siyaset ilişkisi üzerinden okunma sebebi dehanın bir yönüyle yüksek kültürün taşıyıcısı olmasıdır. Kültürün taşıyıcısı olarak dehanın ortaya çıkış süreci Nietzsche'de siyaset düşüncesine dair ipucu verir. Nietzsche'ye göre deha bir kapatılmışlığın, sınırlanmışlığın, birikmişliğin sonucunda ortaya çıkar. Dehanın bu sebeple ortaya çıkışının imkan şartı birikmişliktir. Bu birikmişlik, Nietzsche'nin modern siyasetin nihilist karakterine getirdiği eleştiriler çerçevesinde bireyin nihilist siyaseti sürekli tecrübe etmesinden ötürü yaşadığıdır. Nietzsche'nin birikmişlik sonunda dehanın ortaya çıkışını siyasal çöküşle bağlaması, yani yüksek kültürün orta çıkışını siyasal çöküşle bağlaması dehanın modern siyasetin nihilist ahlakını tecrübe etmiş olduğunu gösterir. Dolayısıyla, ortaya çıkışı siyasal çöküşle bağlanan dehanın modern siyaseti yaşamışlığı; modern siyasetten dolayı birikmişliği ortaya çıkar. Bu bağlamda da, dehanın ortaya çıkışının imkan şartı siyaset olmuş olur.

Beşinci ve son yaklaşım aslında üç yaklaşımın toplamıdır. Birincisi, deha-siyaset ilişkisinde Nietzsche'nin dehanın kimliğini hem siyasal hem kültürel bir aktör olarak ortaya koymasıyla Nietzsche'de deha-siyaset ilişkisinin bir taraftan kültürel bir taraftan da siyasal yorumlanabileceği düşüncesinin açığa çıkarılmasıdır. İkincisi, Nietzsche'nin yüksek kültüre atfettiği çifte beyinlilik düşüncesinden de beslenerek söz konusu yorumun siyaset felsefesi açısından "*Bir yanıyla devlet gibi olabilen bir yanıyla da devlet gibi olmayan bir siyasal düzen mümkün müdür?*" sorusunu sordurabilmesidir. Üçüncü olarak, dehanın kişiliğinden de bağımsız olarak Nietzsche'de siyaset düşüncesinin mutlak kültürel veya mutlak siyasal bir okumasının yapılamamasından yola çıkarak Nietzsche'de siyaset düşüncesinin kültürel-siyasal bir çerçeveye oturmasıdır.

KAYNAKÇA

- Ansell-Pearson, K.: **Kusursuz Nihilist**, Çev. Cem Soydemir, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Arendt, H.: **İnsanlık Durumu**, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018.
- Carr, E. H.: **Twenty Years' Crisis, 1919-1939: An Introduction to The Study of International Relations**, London, Macmillan & Co. Ltd., 1946.
- Cevizci, A.: **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Say Yayınları, 2019.
- Connolly, W. E.: **Political Theory and Modernity**, Ithaca and London, Cornell University Press, 1993.
- Conway, D. W.: **Nietzsche and The Political**, London and New York, Routledge, 1997.
- Deleuze, G.: **Nietzsche ve Felsefe**, Çev. Ferhat Taylan, İstanbul, Norgunk Yayıncılık, 2016.
- Derrida, J.: **Margins of Philosophy**, Çev. A. Bass, University of Chicago Press, 1982.
- Detwiler, B.: **Friedrich Nietzsche and The Politics of Aristocratic Radicalism**, Chicago, The University of Chicago Press, 1990.
- Dombowsky, D.: **Nietzsche's Machiavellian Politics**, New York, Palgrave Macmillan, 2004.
- Drochon, H.: **Nietzsche's Great Politics**, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2016.
- Emden, C. J.: **Modern Siyasal Düşünce ve Friedrich Nietzsche**, Çev. Gamze Varım, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Er, S. E., Ay, V.: **Heidegger'in Nietzsche'si**, İstanbul, Der, Ayrıntı Yayınları, 2019.
- Gellner, E.: **Uluslar ve Ulusçuluk**, Çev. Büşra Ersanlı, Günay Göksu Özdoğan, İstanbul, Hil Yayın, 2013.

- Goyard-Fabre, S.: “Nietzsche: Modern Devletin Eleştirisi”, Çev. Özge Erbek, **Cogito**, Nietzsche Özel Sayısı, Mart 2019, s. 149-162.
- Gökberk, M.: **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011.
- Hatab, L. J.: “Prospects for a Democratic Agon: Why We Can Still Be Nietzscheans”, **Journal of Nietzsche Studies**, Fall 24, 2002, (Çevrimiçi) https://www.researchgate.net/publication/236788277_Prospects_for_a_Democratic_Agon_Why_We_Can_Still_Be_Nietzscheans, 01.10.2020.
- Heidegger, M.: **Nietzsche III ve IV**, Çev. Frank A., Capuzzi, Ed. David Farrell Krell, , San Francisco, Harpers Collins Publishers, 1991.
- Heidegger, M.: “Nietzsche’nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi”, Çev. Oruç Aruoba, **Cogito**, Nietzsche Özel Sayısı, Mart 2019, s. 134-141.
- Heywood, A.: **Siyaset Teorisine Giriş**, Çev. Hızır Murat Köse, İstanbul, Küre Yayınları, 2012.
- Hobbes, T.: **Leviathan**, Çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Honig, B.: **Political Theory and The Displacement of Politics**, New York, Cornell University Press, 1993.
- Jaspers, K.: **Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?**, Çev. Murat Batmankaya, İstanbul, Alfa Yayınları, 2013.
- Kant, I.: **Seçilmiş Yazılar**, Çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984.
- Kardeş, M. E.,: **Schmitt’le Birlikte Schmitt’e Karşı**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2020.
- Kaufmann, W.: **Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist**, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1974.
- Küçükalp, D.: **Politik Nihilizm**, İstanbul, Aktüel Yayınları, 2005.
- Küçükalp, D.: **Nietzsche’nin Ahlak ve Politika Felsefesi**, Bursa, Dora

- Yayınevi, 2017.
- Küçükalp, K.: **Jacques Derrida**, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2020.
- Machiavelli, N.: **Prens**, Çev. Kemal Atakay, İstanbul, Can Yayınları, 2012.
- Mouffe, C.: **Dünyayı Politik Düşünmek**, Çev. Murat Bozluolcay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.
- Nietzsche, F.: **Ahlakın Soykütüğü-Bir Polemik**, Çev. Zeynep Alangoya, İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 2011.
- Nietzsche, F.: **David Strauss, İtirafçı ve Yazar Zamana Aykırı Bakışlar-1**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Nietzsche, F.: **Deccal: Hristiyanlığa Lanet**, Çev. Oruç Aruoba, İstanbul, Kırmızı Kedi Yayınevi, 2017a.
- Nietzsche, F.: **Güç İstenci**, Çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul, Say Yayınları, 2017b.
- Nietzsche, F.: **İşte Böyle Dedi Zerdüşt**, Çev. Ahmet Cemal, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2017c.
- Nietzsche, F.: **Şen Bilim**, İstanbul, Say Yayınları, 2017d.
- Nietzsche, F.: **Tan Kızılığı**, Çev. Özden Saatçi, İstanbul, Say Yayınları, 2017e.
- Nietzsche, F.: **Ecco Homo**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018a.
- Nietzsche, F.: **Eğitici Olarak Schopenhauer Zamana Aykırı Bakışlar-3**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018b.
- Nietzsche, F.: **Gezgin ve Gölgesi İnsanca Pek İnsanca-2**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018c.
- Nietzsche, F.: **Platon Öncesi Filozoflar**, Çev. Nur Nirven, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2018d.
- Nietzsche, F.: **İnsanca Pek İnsanca-1**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019a.

- Nietzsche, F.: **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019b.
- Nietzsche, F.: **Putların Alacakaranlığı**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019c.
- Nietzsche, F.: **Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Zamana Aykırı Bakışlar-2**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019d.
- Nietzsche, F.: **The Will to Power**, Çev. Walter Kaufmann, R. J. Hollingdale, New York, Vintage Books, 1968.
- Nietzsche, F.: **Thus Spoke Zarathustra**, Çev. Adrian Del Caro, New York, Cambridge University Press, 2006.
- Nietzsche, F.: **Thus Spoke Zarathustra**, Çev. Thomas Common, Feedbooks, 2010, (Çevrimiçi) <https://holybooks-lichtenbergpress.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/Thus-Spoke-Zarathustra-by-F.-Nietzsche.pdf>, 01.09.2020.
- Nietzsche, F.: **Tragedyanın Doğuşu**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019e.
- Örs, H. B.: **Modern Siyasal İdeolojiler**, İstanbul, Der, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Platon: **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1962.
- Platon: **Phaidon**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2019.
- Rockmore, T.: **Hegel'den Önce Hegel'den Sonra**, Çev. Kağan Kahveci, İstanbul, Say Yayınları, 2019.
- Rorty, R.: **Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma**, Çev. Mehmet Küçük, Alev Türker, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Schmitt, C.: **Siyasal Kavramı**, Çev. Ece Göztepe, İstanbul, Metis Yayınları, 2018.
- Schopenhauer, A.: **İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya**, Çev. A. Onur Aktaş, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2020.

- Siemens, H. W., Roodt, V.: **Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought**, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2008.
- Stace, W. T.: **Hegel Üzerine**, Çev. Murat Belge, Ankara, Fol Kitap, 2019.
- Strauss, L.: **Nietzsche İyinin ve Kötünün Ötesinde**, Çev. Özgüç Orhan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Tocqueville, A. de.: **Amerika'da Demokrasi**, Çev. Seçkin Sertdemir Özdemir, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.
- Villa, D. R.: Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche and Aestheticization of Political Action, **Political Theory**, May 2, 1992, (Çevrimiçi) <https://www.jstor.org/stable/192004?seq=1>, 18 Ağustos 2020.
- Warren, M.: Nietzsche and Political Philosophy, **Political Theory**, May 2, 1985, (Çevrimiçi) https://www.jstor.org/stable/191528?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents, 18 Ağustos 2020.