

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

NIETZSCHE VE CIORAN: KRİZİN FELSEFESİ

DOKTORA TEZİ

Danışman
PROF. DR. EMİN ÇELEBİ

Hazırlayan
MEHMET BAL

MALATYA-2023

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI

NIETZSCHE VE CIORAN: KRİZİN FELSEFESİ

DOKTORA TEZİ

HAZIRLAYAN: MEHMET BAL

DANIŞMAN: PROF. DR. EMİN ÇELEBİ

MALATYA-2023

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Emin ÇELEBİ'nin danışmanlığında doktora tezi olarak hazırladığım *Nietzsche ve Cioran: Krizin Felsefesi* başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlak ilkelerine uyularak tarafımda yapıldığını onaylarım.

Mehmet BAL

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın her aşamasında yol göstericiliği ile beni destekleyen danışman hocam Prof. Dr. Emin ÇELEBİ'ye özellikle ve öncelikle müteşekkirim. Yüksek lisans ve doktora öğrenimim gereği kendilerinden muhtelif dersler aldığım, samimi ve yardımsever tavırları ile ihtiyaç duyduğum her konuda yanımda olan İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünün çok değerli öğretim üyeleri; Prof. Dr. Mehmet ÖNAL, Prof. Dr. Hüseyin Subhi ERDEM, Prof. Dr. Şahin EFİL ve Doç. Dr. Yakup YILDIZ hocalarıma ve tez izleme toplantılarında eleştirileri ile katkı veren Doç. Dr. Mustafa SOLMAZ hocama sevgi ve saygılarımı arz ediyorum.

Son olarak elbette, lisansüstü öğrenimim boyunca hep yanımda olan, kahrımı çeken sevgili eşim Gülay'a ve süreç gereği kendilerini bir miktar ihmal ettiğimi düşündüğüm çocuklarım Hüseyin, Enes ve Mirza'ya teşekkürlerimi ve sınırsız sevgimi ifade ediyorum.

09.11.2023

Mehmet BAL

ÖZET

Hayatın anlamı problemi, felsefi ve dini etkinliğin özünü oluşturur. Öte yandan hayatın veya herhangi bir şeyin anlamı, o şeyin amacı ve referansı aracılığıyla belirlenir. Amacı ve referansı düştüğünde o şey anlamını yitirir. Anlamı yitirilen hayat olduğunda ise insan kriz karakterli derin varoluşsal kaygılar duymaya başlar. Bu çalışmada Nietzsche ve Cioran'ın yaptığı felsefenin tümüyle bu türden bir kaygının ürünü olduğu iddia edilmiştir. Bu iddia üç bölümde temellendirilmeye çalışılmıştır. Birinci bölümde insanın anlam kaygısının felsefe ve din tarafından uzun süreler boyunca nasıl karşılandığı serimlenmiştir. Bu çerçevede, Tanrı ve ölümsüzlük inancı ile birlikte bu inanca refere edilen tartışmasız bir etik sayesinde insanın varoluşsal kaygılarının modern zamanlara değin bir şekilde teskin edildiği ileri sürülmüştür. Ancak kabaca on beşinci ve on altıncı yüzyıldan itibaren varoluşsal kaygıları teskin eden inançların sarsılmaya başladığı ve insanın varoluşsal kaygısının derinleşerek evrensel bir kriz durumuna evrildiği ifade edilmiştir. Nietzsche ve Cioran'a ayrılan ikinci ve üçüncü bölümlerde söz konusu filozofların düşünceleri, sözü edilen kriz teması bağlamında kurgulanarak yorumlanmıştır. Çalışmada Nietzsche'nin krizi aşmaya dönük felsefesinin, aslında Cioran'ın krizin aşılamaz bir kader olduğu yönündeki umutsuz felsefesiyle aynı yerde bulunduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda Nietzsche ve Cioran'ın felsefelerinin ana temasının, hakikat veya anlam istencine bağlı varoluşsal bir krizin ürünü olduğu iddia edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Varoluş, Kriz, Hayatın Anlamı, Nietzsche, Cioran

ABSTRACT

The problem of the meaning of life constitutes the essence of philosophical and religious activity. On the other hand, the meaning of life, or the meaning of anything, is determined through its purpose and reference. When its purpose and reference are lost, it loses its meaning. If it is life which loses its meaning, individuals begin to experience deep existential concerns of crisis character. In this study, it has been argued that the philosophy of Nietzsche and Cioran is entirely a product of this kind of anxiety. This argument has been grounded in three sections. In the first section, it has been outlined how human concerns about meaning have been addressed by philosophy and religion for long periods. Within this framework, it has been suggested that, along with the belief in God and immortality, human existential concerns were somewhat appeased through an unquestionable ethics referred to by this belief until modern times. However, it has been expressed that roughly from the fifteenth and sixteenth centuries onwards, the beliefs that soothed existential concerns began to shake, and human existential anxiety deepened into a universal crisis. In the second and third sections devoted to Nietzsche and Cioran, the thoughts of these philosophers have been interpreted in the context of the aforementioned theme of crisis. In the study, it has been attempted to show that Nietzsche's philosophy of overcoming the crisis converges with Cioran's hopeless philosophy, which asserts that the crisis is an insurmountable fate. In this regard, it has been argued that the main theme of Nietzsche and Cioran's philosophies is a product of an existential crisis based on the will to truth or meaning.

Keywords: Existence, Crisis, Meaning of Life, Nietzsche, Cioran

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ	iii
TEŞEKKÜR	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM:	11
FELSEFE, VAROLUŞSAL KRİZ VE ANLAM ARAYIŞI	11
1.1. Felsefe ve Varoluşsal Kriz	11
1.2. Anlamın İnşası	16
1.3. Kesinliklerin Çözülüşü ve Modern Kriz	23
1.4. Modern Kriz, Nietzsche ve Cioran	27
2. BÖLÜM:	34
NIETZSCHE VE KRİZİN FELSEFESİ	34
2.1. Felsefesi Bağlamında Nietzsche'nin Yaşamı, Kişiliği ve Üslubu	34
2.2. Nietzsche'nin Yüzyılı	43
2.3. Kriz: Tanrı Öldü!	46
2.4. Krizin Nedeni ya da Décadence Nedir?	50
2.4.1. Décadence'in Semptomları: Din, Ahlak ve Felsefe	53
2.4.2. Nietzsche'nin Décadence Karşısındaki Trajik Tavrı	56
2.5. Krizin Sonucu: Nihilizm	60
2.5.1. Pasif Nihilizm ve Aktif Nihilizm	62
2.6. Krizden Çıkış Denemesi: Yeni Bir Metafizik	65
2.6.1. Üstinsan (Übermensch): Yeni Bir Tanrı Mı?	69
2.6.2. Üstinsan ve Yeni Değerler Yaratmanın Anlamı	73
2.6.3. Oluş Metafiziği ve Güç İstenci Temelinde Hakikatin Perspektivizmi	78
2.6.3.1. Yaşamın Metafizik Aktivitesi Olarak Sanat	83
2.6.4. Sonsuza Kadar Kriz: Ebedi Tekerrür	86
2.7. Nietzsche'nin Felsefesine Dair Genel Bir Değerlendirme	90

3. BÖLÜM:	94
CIORAN VE KRİZİN FELSEFESİ	94
3.1. Felsefesi Bağlamında Cioran'ın Yaşamı, Kişiliği ve Üslubu	94
3.2. Cioran'ın Yüzyılı	100
3.3. Kriz: Zamana Düşüş	102
3.3.1. Tarih ve Uygarlık	105
3.3.2. Ölüm	110
3.3.3. Tanrı ve Din	114
3.4. Krize Batış: Zamandan Düşüş	119
3.4.1. Zamandan Düşüşün Semptomları: Şüphe, Boşluk ve Vecd	123
3.4.2. Melankoli ve İntihar	128
3.5. Cioran Felsefesine Dair Genel Bir Değerlendirme	130
SONUÇ	132
KAYNAKÇA	137

GİRİŞ

İnsanoğlu var-olmaklığının anlamını her zaman sorun edinmiştir. Anlam bulamadığında kaygıya ve korkuya kapılmıştır. Bu varoluşsal kaygı, insanı doğal olarak arayışa itmiştir. Bu arayış neticesinde kendisini içinde bulduğu yaşamın kaynağına ve amacına dönük düşünceler geliştirmiş, inanışlar edinmiştir. Başka bir deyişle varlığın ve hayatın kaynağına dönük bir sıfır noktası ile varılacak son noktayı bulmaya/bilmeye dönük çabalarını bazı felsefî kabuller ve dini inanışlar yoluyla belli bir noktaya vardırılmıştır. Böylece varlığı refere edeceği mutlak bir varlık düşüncesi geliştirmiş veya adına Tanrı dediğimiz bir Mutlak'a inanmıştır. Öte yandan kendi ölümlülüğünü yokluktan veya hiçlikten kurtarmak için ölümsüzlük fikrine inanmış, sosyal bir varlık olması hasebiyle de bu iki inanca (Tanrı ve ölümsüzlük inancına) dayalı değerler üretmiştir. Bu doğrultuda hayatın ve varlığın anlamını bulmaya dönük bir Tanrı inancı ile ölüm gerçeği karşısında ölümsüz bir öte dünya inancını ve dünya-içi insan ilişkilerinin imkânı için kaynağını bir Tanrı'dan veya tanrısal bir güçten alan değerler sistemine olan inancını çoğunlukla korumuş ve sürdürmüştür. İnsanoğlunun varoluşsal kaygılarını aşmaya dönük çabaları böylece uzun zamanlar boyunca belli ve benzer diyebileceğimiz çözümler ortaya koymuştur. Her toplumda farklı içerik ve görünümle ortaya çıksa da hayatın anlamına dair dinsel ve/ya metafiziksel cevaplar modern dönemlere gelene kadar genellikle dünyanın hakim paradigması olmuştur. Ancak modern dönemden ve bilimsel devrimlerden bu yana, pek çok başka etmenin de etkisiyle, dünyanın yerleşik ve yaygın anlamının giderek tartışılır hale gelmeye başladığını söylemek mümkündür. Özellikle on dokuzuncu ve yirminci yüzyıldan itibaren ulaşım ve iletişim teknolojilerinin gelişmesiyle artan küreselleşme sonucunda toplumların birbirine yakınlaşması ve hatta karışması ile hızlanan yeni bir süreçle karşı karşıyayız. Bireyler ve toplumlar, kendileri dışında yaşayan pek çok başka kültür, inanç ve yaşam biçiminin varlığıyla yoğun bir şekilde etkileşime girdiklerinde kendi hakikatleri ve inanışları hakkındaki “biriciklik” algısı doğal olarak sarsıldı. Söz konusu sarsılmayı insanlığın varoluşsal krizi veya anlam bunalımı olarak adlandırmak mümkündür. Üstelik bu kriz, artık belirli bazı akımlar arasında ya da sadece aydınlar ve filozoflar arasında gerçekleşen bir kriz değildir. Krizin, neredeyse küresel düzeyde ve toplumların en azından belli katmanlarında hissedilebilen bir yankı bulunduğunu söylemek

gerekir. Bu bakımdan insanlık, birkaç yüz yıldır, bir anlam sorunuyla veya hayatın anlamını yeniden belirleme sorunuyla baş etmek zorunda olduğu bir süreci yaşamaktadır.

Bu bağlamda *kriz* kavramı, trajik olan tarihsel geçiş dönemleri anlamındaki kullanımına (Eagleton, 2021, s.57) paralel olarak toplumda ve bireyde meydana gelen trajik kırılma ve dönüşümü kastetmek için kullanılmaktadır. Diğer taraftan tarihsel, politik, ekonomik, dini ve felsefi alanlardaki dramatik değişimleri işaret etmek için kullanılan kriz kavramı, söz konusu alanlara bağlı veya onlardan bağımsız olarak trajik dönüşüm ve değişimler için de pekala kullanılabilir. Bu doğrultuda bu çalışmada hangisinin diğerine sebep olduğu tartışmalarına girmeden ve buna odaklanmadan, takriben on beşinci yüzyıldan itibaren öncelikle Batı dünyasında dini, siyasi, bilimsel ve düşünsel alanlarda meydana gelen paradigmatik değişim sürecinin doğurduğu *krizin*, Nietzsche ve Cioran felsefesinde oluşturuocu bir rol oynadığı iddia edilmektedir. Söz konusu kriz, bir *anlam* krizidir. Bu nedenle çalışmada kriz kavramı Nietzsche ve Cioran bağlamında, hayatın anlamına dair yeniden bir belirleme yapmayı gerektiren kritik durumlarda/zamanlarda ortaya çıkan derin kaygı durumunu ve bu kaygının eşlik ettiği karar anını işaret etmek anlamlarına gelecek şekilde kullanılmaktadır. Hayatın anlamına dair kaygının ise varoluşsal bir kaygı olduğu yargısından hareket edilmektedir.

Bu minvalde varoluşun veya hayatın anlamına dair kaygının ve bu kaygıdan kaynaklı herhangi bir soruşturmanın felsefi etkinliğin özünü oluşturduğu iddia edilmektedir. Anlam kaygısının aynı zamanda varoluşçu felsefelerin temalarından biri olması ise disipliner anlamda varoluşçuluğu (egzistansiyalizm) bu çalışmanın konusu yapmamaktadır. Dolayısıyla bu çalışmanın ilgili olduğu şey varoluşçuluk değil, ölümlülük ve anlam arayışı gibi iki temel varoluşsal problemin Nietzsche ve Cioran felsefesini kriz boyutundaki kuşatıcılığıdır. Bu nedenle çalışmanın birinci bölümünde anlamın dinsel ve felsefi kuruluşu/inşası sürecine dikkat çekilmiş ve bu bağlamda varoluşçu felsefelerde de işlenen *anlam* ve *ölümlülük* gibi temalar, Nietzsche (1844-1900) ve Cioran'daki (1911-1995) krizin derinliğine giriş yapmak ve onların felsefelerinin varoluşsal bir krizin ürünü olduklarını temellendirmek amacıyla ele alınmışlardır. Vurgulamak gerekirse; *anlam* ve *ölümlülük* temaları, varoluşçu felsefeleri konu edinmek amacıyla değil, anlam arayışının felsefi etkinliğin özü olması ve filozoflarımızın da temel problemi olması bağlamında işlenmiştir. Çünkü varoluşsal

problemler, özellikle de anlam arayışı ve ölümlülük kaygısı varoluşçu felsefelerle sınırlı temalar değillerdir. Bu bakımdan varoluşsal temaların, aslında bütün felsefi akımlarda içerildiği ifade edilebilir.

Neredeyse bütün felsefelerde içerilen ancak Nietzsche ve Cioran'da kriz karakterinde ortaya çıkan varoluşsal problem, insanın bitimliliği kaygısından beslenen hayatın anlamı ve değeri problemidir. Hem Nietzsche hem de Cioran, varoluşçu felsefelerde işlenen *varoluş*, *anlam*, *ölüm*, *şüphe*, *saçma* (absürd) *bağlanma* vb. temaları kapsayan veya bu temalarla ilintili olan bir felsefe yapmışlardır. Bu temalar içinde öne çıkan ölüm kaygısı ile hayatın anlamı teması, iki filozofun felsefesinde varoluşsal bir problem olarak merkezi bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda kriz ve/ya varoluşsal kriz ifadesi, Nietzsche ile Cioran'ın önceden sahip olunan "anlam"ın yitimi karşısında anlam arayışına odaklanan felsefi duruşlarını ve felsefelerinin mahiyetini nitelemek için kullanılmış olup kriz kavramı, kaygı ve bunalım kavramları ile yakın anlamlarda ve zaman zaman birbirinin yerine geçebilecek şekilde kullanılmıştır.

Nietzsche ve Cioran, bahse konu anlam sorununu kriz boyutunda düşüncelerinin merkezine alan iki önemli düşünürdür. Nietzsche'nin önemi, bu gerçeği çok daha erken bir dönemde fark etmesinde ve oldukça dikkat çekici bir felsefe ile insanlık için uyarıda bulunmasında yatıyor. Cioran da aynı gerçeğe dikkat çekmiş ve bu gerçeğin daha yoğun hissedildiği yirminci yüzyılın hemen başında doğmuştu. Anlam probleminin kaynağını tespit etmede Cioran, Nietzsche ile aynı noktada buluşur. İki filozofa göre de insanın ölümlü olması gerçeği karşısında hakikatsizlik ve Tanrısızlık, hayatın anlamını ve belki de gerekliliğini en azından tartışmalı kılmaktadır. Bu minvalde Cioran, hayatı mümkün kılan şeyin ancak hayatı aşan bir şeye bağlı olduğunu ve bütün yaşamsal gücümüzün kaynağının, düşlerimizin ürünü olan bir Tanrı'dan kaynaklandığını ifade etmektedir (Cioran, 2022, s. 34). Tanrı'nın öldüğü bir durum bu nedenle kritik önemde olup varoluşsal kaygıları kriz boyutuna vardırmaktadır. Nietzsche açısından bu anlamda Tanrı'ya olan inancın yadsınmasıyla bir hakikat sorunu kendini dayatmış bulunmaktadır (Nietzsche, 2017a, s.172). Nietzsche'nin perspektifinden, her şeyin yokluğa vardığı sahipsiz bir okyanusun içindeki insan, durmadan düşüşte olup sonunda hiçlikte yok olmakta, bütün kesinliklerini yitirmekte ve hakikatsiz kalmaktadır. Hakikatlerimizin veya kesinliklerimizin gerçekten hakikat veya gerçekten kesinlik olup olmadığı başka bir tartışmadır. Çünkü Nietzsche'nin

ifadelerinden de anlaşılacağı üzere yanılısma olduklarının farkına varmadığımız müddetçe onlar bizim hakikatlerimizdir (Nietzsche, 2015b, s. 113). İki filozof açısından yadsınamaz olan ise bir kesinlik ihtiyacının veya anlam arzusunun benliğimizi kuşatan bir niteliğimiz olduğu gerçeğidir. Aristoteles'in *Metafizik*'inin ilk cümlesinde ifade ettiği üzere bilmeyi arzulamak insan doğamızın gereğidir. Bu anlamda hayatın anlamını bilmek, en temel arzumuz olmalıdır. Çünkü hayat, anlamlı olduğunda yaşanabilir ve katlanılabilir olmaktadır. Bu durumda ya Nietzsche'nin yapmaya çalıştığı gibi dünyaya yeni bir anlam/yanılısma bulmaya çalışacak ve hayat karşısında yeniden büyüleneceğiz ya da Max Weber'in büyü-bozulmakla karakterize olduğunu ifade ettiği çağımızda, Cioran gibi anlamsızlığın kaderimiz olduğunu kabul etmek zorunda olan trajik varlıklar olarak kalacağız.

Nietzsche ve Cioran'ın bakış açısından hakikat olsun veya olmasın, hakikat olduğuna inanılan Tanrı ve din, bütün eleştirilebilir taraflarına rağmen yaşama bir anlam vermekteydi. İnsan bu nedenle yaşama katlanabilmekte ve bir yaşam sevincine sahip olabilmekteydi. Ancak şayet "*Tanrı öldü*" ise Nietzsche'nin "*faniliğin uçurumu*" (2017b, s.638) diye ifade ettiği durum nedeniyle hayatı ıssız kılan anlamsızlık karşısında şimdi ne yapmalıydık? Cioran'a göre inançları sarsılmış bir hayvan olan insan, bir umutla yetindiği aşamayı geride bıraktı ancak bundan sonra beklediği bir kurtuluştur. Fakat "*ona bu kurtuluşu kim getirecek?*" (Cioran, 2019d, s. 86). Hayatın anlamını insana bundan sonra kim veya ne verecekti?

Bilim mi bize yardım edecekti? İdeolojiler mi? Yoksa Cogito mu? Bu bağlamda hem Nietzsche hem de Cioran bu üç adayın (bilim, cogito/düşünen özne ve ideolojiler) yaşamı anlamlı kılabileceğinden kesinlikle ümitli değiller ve eserlerinde bunları sert eleştirilene tabi tutarlar. Çünkü Nietzsche ve Cioran sadece hayata bir anlam ve amaç yükleyen dine ve felsefi geleneğe değil, aynı zamanda hayatta bir anlam, amaç ve bütünlük olduğunu savlayan özne merkezli modern felsefelere ve bilimci-aydınlanmacı geleneğe de mesafeli ve eleştirel bakarlar (Er, 2018. s. 13-14). Gerçekten de bilimin, ideolojilerin ve cogito'nun hayatı anlamlı kılması oldukça tartışmalıdır. Bunların hiçbirinin önceden sahip olunan ve varoluşsal kaygıları bir şekilde ve belli süreler boyunca gideren karakterde bir anlam verebileceğini söylemek zor görünüyor. Cioran açısından dünya, yitirilmiş anlamı nedeniyle bilinmeye layık olmaktan bile çıkmıştır. Bilim dünyayı yalnızca açıklamakta ancak ona bir anlam verememekte, niçin

yaşadığımız ve nasıl davranmamız gerektiğini söyleyememektedir. Nietzsche de (2017a, s.173) bu minvalde bilimin, çileci ideale dayanan ve çöküşe uğrayan Sokratik felsefe gibi yaşamı yoksullaştıran ve değer üretemeyen bir karakterde olduğunu ifade etmektedir.

Öte yandan ideolojiler de ölüm gerçeği karşısında çözümsüzdürler. Varoluşun kaynağı konusunda da herhangi bir cevapları yoktur. Bu anlamda ideolojiler, dünyaya mutlak bir anlam vermenin çok uzağındalar. Sadece dünyayı politik ve ekonomik olarak daha iyi düzenleyebilecekleri iddiasındaki çoğunlukla başarısız ve kısa ömürlü kalıp sistemler olarak kalmışlardır. Kartezyen hümanistik felsefeler geldiğimizde ise Nietzsche'nin haklı şekilde eleştirdiği gibi Tanrı yerine insanı koydular ancak Tanrı'nın veya dinin malzemelerini (iyi, kötü, ruh...) kullanmaya devam ederek yaman bir paradoksa düştüler. Diğer taraftan Nietzsche'nin Ben'in varlığını bile tartışmaya açtığı yerde (Nietzsche, 2017b, s. 236) artık onun açısından Cogito'nun insana varoluşal, ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik bir anlam sağlayabilmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü açıktır ki, kesinlik ve hakikat talep eden birinin, varlığı tartışmalı ve bağımlı olan bir kaynaktan mutlaklık ve kesinlik türetmeye razı gelmesi, çelişkiye düşmesi olurdu.

Peki ama varoluşumuzu boşunalık duygusundan uzun zamanlar boyunca kurtaran fakat Nietzsche ve Cioran'a göre artık *décadence*'a düşen ve inanırlılıklarını yitiren anlamlara (dine, Platon'un idealarına, Kilise'ye vs.) dönüş mümkün mü ya da böyle bir dönüş doğru mu? Hemen ifade edelim ki, bu çalışmanın Nietzsche ve Cioran üzerinden tartışmak ve göstermek istediği kesinlikle bu değildir. Nietzsche ve Cioran da zaten böyle bir dönüşü önermemektedirler. Çünkü bu perspektifte, Sokratik düşünme biçiminin ortaya koyduğu epistemolojik paradigma ile müesses dinlerin epistemolojik dayanakları arasında bir fark gözetilmemektedir. Bu önemli noktayı akılda tutmak kaydıyla çalışmamız dünyanın kadim anlamının bozulup dağıldığını düşünen iki filozofun, bu durumun ne demeye geldiğini düşündüren felsefeleri hakkındadır. Bir başka ifadeyle bu çalışma, varoluşsal anlamların dağılması anlamında "*Tanrı'nın ölümünün*" ve bu bağlamda anlam yitiminin fani insanın varoluşu açısından neye mal olacağına yani nasıl bir krize sebep olabileceğine hasredilmiş iki felsefe ve iki filozof hakkındadır. Diğer yandan bu çalışma, söz konusu iki filozofun, muhtevası ve tarzıyla dünyanın anlam kaybına uğramasından mütevellit derin varoluşsal kaygılardan ibaret

bir felsefe yaptıklarını, bu nedenle kanıtlanmaya değil aslında bir tür hissetmeye veya hissedilmeye uygun bir felsefe yaptıklarını göstermeye çalışmaktadır.

Varoluşsal kaygılara benzer şekilde odaklanan başka filozoflar da elbette vardır. Fakat Nietzsche ve Cioran, düşünceleri kadar düşüncelerini ifade ediş biçimleriyle de trajik olan ve ayrıca trajik hayat hikayeleriyle birlikte değerlendirildiğinde oldukça benzeşen iki trajik filozoftur. Düşünceleri ve hayat hikayesiyle mesela Kierkegaard (1815-1855) da trajik bir filozoftur. Fakat Kierkegaard'ın nihayet dinsel bir anlamın içinde sükûn bulan bir felsefe yaparak bir anlamda krizden çıktığını, oysa Nietzsche ve Cioran'ın, Nietzsche'nin ifadesiyle söylersek "sahilsiz" bir felsefe yaparak Kierkegaard'dan ayrıştıklarını ifade etmeliyiz. Burada hemen belirtmeliyiz ki Nietzsche ve Cioran'ın kendi aralarında da ayrıştıkları bir nokta var. Nietzsche kriz halini aşmayı, başka bir ifadeyle nihilizmi aşmayı denemek isterken Cioran neredeyse mutlak bir ümitsizlik içinde, yani krizin içinde dolanıp durmakta ve bir çözüme inan(a)mamaktadır.

Bu meyanda Nietzsche ve Cioran'ı aynı çalışmada bir araya getirme gerekçelerini şöyle sıralayabiliriz. Birinci gerekçemiz iki filozofun da varoluşsal bir krizin hem içerik hem tarz açısından yansıması olan bir felsefe yapmaları. İkinci gerekçemiz, iki filozofun da felsefelerini salt epistemolojik bir saikle değil, bizzat hissettikleri ve tabir caizse uğruna mistik deneyimler veya vecdler yaşadıkları bir felsefe yapmalarıdır. Nihayet üçüncü gerekçemiz ise iki filozofun da belirli bir çıkışa varamamış olmalarıdır. Her ne kadar Nietzsche nihilizmi aşmak için bir yol önerse de aslında önerdiği yol çalışmada vurgulandığı üzere nihilizmi aktif nihilizme dönüştürmek suretiyle anlamsızlığın trajik bir neşeye dönüştürülmesi anlamına gelecek bir yoldur. Dolayısıyla bu gerçek, aslında Nietzsche'de de krizin varacağı bir sahilin olmadığı anlamına gelmektedir. Belki bu konuda onun en fazla, sahilsizliği bir sevince dönüştürmek istemesinden söz edilebilir. Nitekim krizi aşmak için Nietzsche'nin geliştirdiği *üstinsan*, *ebedi tekrür* ve *amor fati* öğretisi çalışmada bu bağlamda değerlendirilecektir.

Bu çerçevede çalışma, felsefenin, özünde insanın varoluşsal bir anlam arayışı etkinliği olmasından ve insanlığın bu doğrultuda din ve felsefe aracılığıyla uzun zamanlar boyunca kanıksanmış anlamlar inşa ettiği (ön)yargısından hareketle,

desteklenmiş ve kanıksanmış anlamların; (i) modern dönemde çöküş sürecine girdiği, (ii) bu çöküş sürecinin insanı/insanlığı varoluşsal bir krizle baş başa bıraktığı, (iii) on dokuzuncu yüzyılda Nietzsche'nin, yirminci yüzyılda Cioran'ın söz konusu krizin boyutlarını benzer derinlikte ortaya koyan ve tarzları bakımından geleneksel literatürün dışında kalan felsefeleri hakkındadır.

Eserlerinin bütünlüğü dikkate alındığında hayatın anlamı ve değeri probleminin iki filozofun kalkış noktası olduğu görülmektedir. Anlam arayışı problemi ise insanın ölümlü bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Tanrı düşüncesi, insanın ölümsüzlüğünün garantörü niteliğinde bir inanış olduğundan iki filozofta da birincil önemini hep koruduğu görülmektedir. Bu nedenle çalışmamızda, Nietzsche'nin *décadence*, *değerlerin yeniden değerlendirilmesi*, *ebedi tekerrür*, *üstinsan* ve *amor fati* kavramı etrafında geliştirdiği felsefesinin esasen onun kendi “*Tanrı Öldü*” tespitinden kaynaklanan kaygısının yansımaları olduğu iddiasının temellendirilmesine çalışılacaktır. Aynı şekilde Cioran'ın felsefesinin, anlamsızlığın nedeni olarak gördüğü ve inanmadığı kendi “*var olmayan Tanrı*”sı ile varoluşsal bir hesaplaşmaya (Sarılioğlu, 2019, s. 25) indirgenebilir olduğu vurgulanarak açıklanacaktır.

Bu minvalde açacak olursak üç bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümünde felsefi etkinliğin varoluşsal kaygı ile ilgisi ve bu ilgi sonucunda felsefe tarihinde kanıksanmış “anlamlar”ın nasıl tahkim edildiğine değinilmiştir. Devamında ise felsefe ve din tarafından uzun süreler desteklenmiş anlamların modern dönemden itibaren girdiği çözülme süreci tartışılmıştır. Bu sürecin varoluşsal krizi giderek büyüyen bir izlekte ilerlediği ifade edilerek Nietzsche ve Cioran felsefelerinin ele alındığı ikinci ve üçüncü bölümlere geçilmiştir. İnsanın varoluşsal anlam ihtiyacının; varoluşun mutlak referansı olarak Tanrı inancı, bu inanca bağ(ım)lı ölümsüzlük umudu ve verili bir etikte toplanabileceği dikkate alınarak, felsefenin temelde söz konusu varoluşsal anlamların inşası etkinliği olduğu yargısı, felsefe tarihinin başlangıcından itibaren örneklerle temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede çalışmanın birinci bölümünün hedefi; modern dönemlere kadar varoluşsal anlam ihtiyacının Tanrı ve ölümsüzlük inancıyla bağlantılı ele alındığını, bu ihtiyacın büyük ölçüde felsefe ve din tarafından karşılanmaya çalışıldığını ancak modern dönemde bu anlamların dağılarak insanı daha büyük bir krizle baş başa bıraktığını özetleyerek Nietzsche ve Cioran'ın felsefelerine bir giriş yapabilmektir. Bu sayede Nietzsche ve Cioran'ın uğruna parapsikolojik

diyebileceğimiz deneyimler yaşamasına sebep olan ve felsefelerinin özünü oluşturan varoluşsal kaygılarının derinliğini ve belki de haklılığını göstermeye çalışmaktır. Birinci bölümün temel mantığı tamamen bu hedef doğrultusunda örülmüştür.

İkinci bölümde Nietzsche felsefesi *kriz* temalı başlıklar etrafında ele alınmıştır. Bu minvalde öncelikle yaşamından kesitlerle Nietzsche'nin kişiliği, felsefesi ve yaşadığı yüzyılın temel problemleri arasındaki ilişkiye dikkat çekilmiştir. Daha sonra krizin kaynağı, nedenleri, sonuçları ve Nietzsche'nin krizi aşma adına ne önerdiği onun kavramları çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu kapsamda “*Tanrı öldü*” sözü ile Nietzsche'nin ne anlatmak istediği açıklanarak *décadence* kavramı bağlamında krizin nedenleri tartışılmıştır. Tanrı'nın ölümünün ve *décadence*'in sonucu olarak Nietzsche'nin nihilizm yorumlaması ele alınıp işlenmiştir. Nietzsche'nin nihilizmi alt etmek ve böylece varoluşsal krizi aşmak için önceki metafiziğin ve kesinliklerin ikamesi olacak bir tür yeni metafizik ortaya koyduğu tartışılmıştır. *Oluş, üstinsan, güç istenci* ve *ebedi tekerrür* gibi Nietzsche kavramları, Nietzsche'nin nihilizmi alt etme girişiminin ve bu minvalde nihilizmin bir yaşam gerçeği olarak onaylanması ve bu kadere razı gelinmesi (*amor fati*) muradının öncülleri olabileceği şekilde sorunsallaştırılmıştır. Nihai anlamda ise Nietzsche'nin sadece bir girişimde bulunduğu ve aslında “*Tanrı öldü*” ise krizden çıkışın muhal olduğunu ima etmek istediği değerlendirilmiştir.

Üçüncü bölümde Cioran felsefesini ele aldık. Öncelikle Nietzsche'de yaptığımız gibi Cioran'ın da kişiliği, tarzı ve felsefesi arasındaki ilişkiselliğe dikkat çektik. Akabinde Nietzsche'ye oranla çok daha dağınık ve sistemsiz olan Cioran'ın düşüncelerinin anlaşılmasını kolaylaştırmak için felsefesini onun kavramlarıyla iki ana başlığa indirgedik: *Zamana Düşüş* ve *Zamandan Düşüş*. *Zamana Düşüş* başlığı altında onun tarih, uygarlık, ölüm, Tanrı ve din konularındaki görüşlerini zamana mahsur kalışımızın tezahürleri anlamında yorumlamaya çalıştık. *Zamandan Düşüş* başlığında ise Cioran'ın varoluşsal krizinin boyutlarını, onun şüphecilik, boşluk nihilizm, vecd, melankoli ve intihar gibi kavram veya görüşleri etrafında irdelemeye çalıştık.

İkinci ve üçüncü bölümlerde filozofların felsefeleri ve felsefelerinin temel kavramları, yalnızca çalışmanın amacı ve iddiası bağlamında ele alınıp yorumlanmıştır. Bu nedenle filozofların felsefelerinin ve kullandıkları kavramların çalışmanın

hedeflerinin kapsamına girmeyen boyutlarına mümkün olduğunca girilmemiştir. Çalışma, içeriğinde geçen tüm alanlara ve kavramlara dair kapsamlı bir referans olma iddiasında değildir, yalnızca ana temasına odaklanma çabasıdır. Böylece çalışmanın kapsamının, çalışmanın hedeflerinin dışına taşırılmamasına çalışılmıştır.

Sonuç bölümünde, Nietzsche ve Cioran felsefesinin çalışmanın teması çerçevesinde bir değerlendirmesi yapıldı. Nietzsche ve Cioran'ın krizin kaynağı konusunda buluştukları ancak krizin aşılması konusunda ayrı düşüklerini izah edildi. Böylece anlamsızlığı bir kader olarak içselleştiremeyen Nietzsche felsefesinin, nihilizmin alt edilememesi durumunda insanlık için öngördüğü felaketin, Cioran'da adeta arzulan daha trajik bir felsefeye dönüştüğü ifade edildi.

Nietzsche ve Cioran felsefesini kriz perspektifli ele alan bu çalışmanın amacının *kriz, varoluş/çuluk, felsefe, Tanrı, ölüm* vb. kavramlar hakkında felsefe tarihinde söylenmiş her sözün, yapılmış her felsefenin detaylı bir dökümünü ve çözümlemesini yapmak olmadığını vurgulamak isteriz. Vurgulamak istediğimiz bir diğer husus bu çalışmanın Nietzsche ve Cioran arasında benzerlik veya farklıları açısından bir mukayeseyi hedeflemediğidir. Çalışmamız bir karşılaştırmayı değil, iki filozofta ortak olanı irdemelmeyi hedeflemektedir. Ancak yine de Sonuç bölümünde filozofların farklılıkları temel noktalara dair genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Çalışmamızı bütünselliği içinde anlamlı ve önemli kılacak olan, Nietzsche ve Cioran felsefesini, filozofların kendi kavramları çerçevesinde farklı bir kurgu ve farklı bir temayla ele almasıdır. Şöyle ki; Nietzsche'nin *Tanrı öldü, décadence, üstinsan, değerlerin yeniden değerlendirilmesi, güç istenci, ebedi tekerrür ve amor fati* gibi kavramları etrafında şekillenen felsefesi; *kriz, krizin nedenleri, krizin sonuçları ve krizden çıkış* temalı olarak organize edilerek analiz edilmiştir. Cioran felsefesi de onun *zamana düşüş* ve *zamandan düşüş* kavramları bağlamında *kriz* ve *krize batış* temalarıyla işlenmiştir. Böylece son derece sistemsiz, çoğunlukla aforistik ve neredeyse anti-argümantatif bir yapı arz eden Nietzsche ve Cioran felsefesi, *kriz* temasıyla belli bir kurgu etrafında anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu sayede iki filozofumuzun felsefelerinin bütünlüklü bir resmini yakalamaya çalışmak suretiyle onların daha doğru anlaşılmasına katkı sağlamak arzulanmıştır. Varoluşsal krizden başlayan felsefelerinin aynı varoluşsal krizle bittiği iddia edilerek onların aslında anlamsız bir dünyanın insan

için nasıl bir trajedi olduğunu gösteren iki trajik filozof oldukları, yaşamları ve kişilikleri de dikkate alınarak değerlendirilmiştir. Bu alışma böylece, Nietzsche ve Cioran felsefesi aracılığıyla insanın anlam ihtiyaının ihmal edilemez önemine ve anlamı sağlamının temel dayanaklarının neler olabileceğine dair varoluşsal tartişmalara dahil olmayı ummaktadır.

Literatüre baktığımızda lkemizde Cioran hakkında yalnızca Sadık Erol Er tarafından yazılmış olan *E. M. Cioran'ın Felsefesi* başlıklı bir yüksek lisans tezini ve *Emil Michel Cioran: Bir Alacakaranlık Düşünürü* adlı kitabını görmekteyiz. Bunun dışında Kenan Sarıalioğlu'nun editörlüğünü ve çevirmenliğini yaptığı Cioran hakkında yazılmış deneme türünde kısa yazılardan oluşan *Cioran: Sırtma, Tebessüm ve ötesi* adlı kitap çalışmasını sayabiliriz. Tezimiz, lkemizde Cioran hakkında yapılan ilk doktora tezi olarak bu çalışmalara eklenmiş olacaktır. Cioran hakkında yabancı kaynakların da oldukça az olduğunu ifade etmeliyiz. Bu çalışmalardan yararlandık ve kaynakamızda gösterdik. Nietzsche zerine ise pek çok çalışma olmasına rağmen bu doktora tezi, giriş bölümü boyunca vurgulananlar perspektifinden zgn bir yer işgal etmeyi ummaktadır. Ayrıca bildiğimiz ve araştırdığımız kadarıyla lkemizde Nietzsche ve Cioran'ın bir arada ele alındığı bir başka çalışma bulunmamaktadır. Bu yönüyle de çalışmamız bir ilk olacaktır.

1. BÖLÜM:

FELSEFE, VAROLUŞSAL KRİZ VE ANLAM ARAYIŞI

*Ah, ölecek miyim, Enkidu gibi mi olacağım ben de?
Yüreğime bun girdi, ölüm korkusu çekip dolanırım
yaban yazıda. Üzgünsem, yorgunsam böyle, karnım
acı doluydu ... dolaşıp durdumsa yaban yazıda, ölüm
korkusuyla dolaşıp durdum...-*

Gılgamış Destanı, IX/5, X/55

1.1. Felsefe ve Varoluşsal Kriz

Varoluşsal krizi, ölüme doğru olmanın verdiği kaygı durumundan kurtulmak için yaşama bir anlam veya bir telos bulmayı dayatan düşünsel ve duygusal gerilim olarak tasvir edebiliriz. Bu gerilimin verdiği acı, dehşet verici boyutlara da varabilir. Öyle ki varoluşsal kriz hali diye ifade ettiğimiz bu kaygının sebep olduğu acıyı, Kierkegaard hiçbir engizisyoncunun yaşatamayacağını söyler (Kierkegaard, 2018, s. 156). Bu anlamda varoluşsal kriz bir yönüyle bütün bir felsefe macerasının tetikleyici faktörüdür. Varlığın ve oluşun hiçbir yönünün olmadığı ve hiçliğe mahkûm olduğu şeklinde tanımlanabilecek anlamsızlığın (Yakupoğlu, 2021, s. 69) yarattığı büyük bir kriz halidir bu. Oluş ve yok oluşun ardındaki kalıcı ve değişmez ilkeyi/varlığı/arkhe'yi arayan bilinç de esasen söz konusu varoluşsal krizden beslenmekteydi.

Buradan baktığımızda felsefe, en temelde hayatın anlamına odaklanan varoluşsal bir etkinliktir. Başka bir ifadeyle felsefe, insanın anlam arayışını veya anlam ihtiyacını karşılama saikiyle yapılan bir faaliyettir. Çünkü felsefe, özünde insanın “anlam” arayışıdır. Anlam arayışı ise kökene, başlangıca veya ilk noktaya varma arzusudur. Jaspers’in de ifade ettiği gibi kendisinden kaçılmaz olan felsefe, her zaman kökene dair olmalıdır (Jaspers, 2013, s. 8, 10). Bu minvalde felsefenin varoluşun kökenine dair tabiri caizse jeneolojik bir arzunun ürünü olduğunu ifade edebiliriz. Zira insan, tür olarak bilinci olan ancak bir anlamda hafızası olmayan bir varlıktır. Faraza, şimdi’si hakkında bilincini koruyor olmak koşuluyla, geçmişine dair hafızası sıfırlanan bir insan teki neyse, insanın türsel/tümel durumu da odur. Yanı sıra, söz konusu insanın yakın gelecekte öleceğini bilmesi, ancak sonrasına dair hiçbir fikrinin olmaması da

düşünüldüğünde, felsefenin aslında nasıl bir kriz durumunu üstlendiğinin ayırına varılmış olacaktır. Felsefe tam da bu nedenle trajedinin ya da bir trajedi olan yaşamın dile geldiği mekândır. (De Beistegui, 2005, s. 33). Yaşam, kökenindeki bilinmezlik nedeniyle bir trajedi alanı olduğu için insan trajik bir varlıktır ve bundan kaynaklanan bir krize düçardır. Kriz açıktır: İnsan, nereden geldiğini bilmemektedir ve yakında artık var-olmayacaktır. Varoluşun kaynağını bulmak ve ölüm dehşetini açıklamak arzusunun kendisini dayatması olarak felsefe, tam da bu nedenle insanın varoluşsal etkinliğidir.

Dolayısıyla felsefe, en temelde ölümün kesinliği nedeniyle varoluşsal bir etkinliktir ve Schopenhauer'ın dediği gibi belki de “ölüm olmasaydı felsefe yapamıyor olacaktık” (Er, 2018, s. 67). Varoluşun yok oluşla, oluşun bozuluşla ve bu doğrultuda insanın ölümle malul olduğu kesindir. Kesinlik arayışı, ölümün kesinliği nedeniyle insanın kesintiye uğramayan varoluşsal etkinliği olmuştur. Çünkü insan, aslında bu kesin gerçeklikten (ölümden) kaynaklı olarak kendi varlığını kendinde ve kendi kendisine sorun edinen bir varlıktır. Dahası insan, kaynağı belirsiz bir şekilde varoluşa adeta fırlatılmış hissedilen “ölüme yönelik varlıktır” (Heidegger, 2011, ss. 55, 142, 250). Ölüme yönelik olmak ise dehşet vericidir. Bir tür görünen bir uçuruma doğru yavaş yavaş sürüklenme hissiyatı olarak tasvir edilebilecek olan ölüme doğru olmaklık, insanlığın ilk yazılı metni olan *Gilgamiş Destanı*'ndan beri kendisinden hep kaçılan bir durum olarak görülmüştür. Varlığının bir gün yokluğa karışacak olması, insanın anlam veremediği bir durumdur. Haliyle anlam veremediği için de kabullenemediği bir durumdur. Anlam vermek anlamak, anlamak ise, üstesinden gelmek ve katlanmak demektir. Felsefe bu nedenle insana dehşet hissi veren ölümü anlamlandırma faaliyetidir. Bu perspektiften baktığımızda felsefe bir bilme etkinliği değil, yaşamı katlanılabilir kılma uğraşısıdır.

Bu bağlamda mesela Patočka'ya göre; “antik felsefe için tek amaç anlamaktır”, bilmek değil (Patočka, 2021, s. 45). Çünkü insan ölümlü olduğunu bilir fakat anlamaz yani kabul etmek istemez. İşte bu durum insanı varoluşsal kaygılara sürükler. Felsefe, insanın daha baştan, var olduğunun bilincinde olduğu andan itibaren baş gösteren bu kaygının ürettiği bir etkinliktir. Felsefe bu nedenle insanın niçin ölümlü olduğunu anlama faaliyetidir ve bu nedenle insanın varoluşsal krizinin ürünüdür. Platon'un *Phaedon* diyalogunda Sokrates'e söylettiğine bakılırsa hakkıyla yapılan bir felsefe, ölümden başka bir şeyle ilgili bile olamaz (Platon, 2015, s. 20). İnsanın kriz algısında

bir değişim olmamış olacak ki yaklaşık iki bin dört yüzyıl sonra Lyotard, felsefenin ne olduğu veya hangi problemten kaynaklandığı konusunda Platon’la neredeyse aynı şeyi söyleyecektir:

Niçin mi felsefe yaparız: Çünkü arzu var, çünkü mevcudiyette yokluk, canlı olanda ölüm var; ve yine henüz bizim olmayan gücümüz var; ve yine çünkü yabancılaşma, elde ettiğimizi sandığımız şeyin kaybı ve olgu ile yapma arasındaki, söylenen ile söyleme arasındaki mesafe var... (Lyotard, 2016, s. 109).

Varoluşsal krizi *ölüm*, *özgürlük*, *yalıtım* (yalnızlık) ve *anlamsızlık* olarak dört temel kaygıya indirgeyen Yalom, bunlar arasında ölümün en zorlu kaygı olduğunu belirtmektedir (Yalom, 2018, ss. 20-21). Çünkü nihayet ölüm, anlamsızlık kaygısının da sebebidir. Camus’nün, *Başkaldıran İnsan*’da ifade ettiğı gibi, nihayetinde ölüm olan bir yaşamda ne yaptığınız ya da ne yapmadığınız anlamını yitirmektedir. Nihayeti hiçliğe varan hangi şeyin anlamından söz edilebilir ki? Öte yandan her şey sürekli bir değişim içinde ise, değişmez bir anlam mümkün müdür (Camus, 2019, s. 125). Bu sorular, olumsuz yanıtlarını kendi içinde zımnen taşımaktadır. Fakat bu, yine de anlamı aramayacağımız anlamına gelmemektedir. Varoluşsal kaygı, insanı ister istemez bir arayışa, bir anlam arayışına sürüklemektedir.

Bu bağlamda bir uzam/çevre (*res extensa*) içindeki bir bilinç varlığı (*res cogitans*) olarak insanın anlam arayışı din, felsefe, bilim ve sanat gibi farklı alanlarla kendisini hep dışa vurmuştur. Bu yönüyle dini, felsefî, bilimsel ve sanatsal bütün insani edimler, temelde yaşamın ama özellikle insan yaşamının anlamını belirlemeye matufturlar. Yaşamın anlamını aramak, insanın varoluşsal bir krizi olduğı gibi, Heidegger’in *Dasein* kavramı bağlamında söylersek ontolojik bir ayrıcalığıdır da (Heidegger, 2011, s. 27) ki felsefe, bu ayrılacağın ürünüdür. Çünkü insan, diğeri hiçbir varlıkta olmayan bir bilince, kendisini ve dünyayı anlama arzusuna ve bunun sonucu olan kaygılara sahiptir. Bu açıdan bilinci ve anlama arzusu insanın hem varoluşsal trajedisi hem de ontolojik ayrıcalığı olmaktadır.

İnsanın bir ayrıcalığı olarak anlam arayışının felsefî veçhesi, Batı felsefesi bağlamında Thales’le (MÖ 624-545) başlatılır. Ölümle yaşam arasında bir fark görmediğı ifade edilen Thales’e (Laertios, 2021, s. 27) bunu düşündüren şey, ölümün varlığı olmalı. Zira, eğer yaşam, devam edegiden bir şey olmayacaksa ölümden farkı

kalmamaktadır. Ölüme varan bir yaşam, ölümle bir olan, yani ölümden farkı kalmayan bir şey olmak durumundadır. Bunun fark edilmesi, bir bakıma kişinin varoluşsal krizinin ilk veya en belirgin nüvesi olarak görülebilir. Böylelikle aslında felsefenin başlangıcını varoluşsal krizin de başlangıcı sayabiliriz. Yani bütün bir felsefe tarihi ve bütün felsefi yönelimler varoluşsal bir problemden; “*yaşamın anlamı*” probleminden doğmuş ve bu problem etrafında şekillenmişlerdir. Bu perspektiften baktığımızda Mounier’in varoluşçu felsefeler bağlamında ifade ettiği “*Temeline inerse, varoluşçu olmayan felsefe yoktur*” (2019, s. 52) yargısı haklı bir temele dayanmaktadır. Çünkü bütün felsefeler en temelde varoluş krizinden yani hayatın anlamı ve değeri sorunundan doğar ve temelde bundan beslenerek gelişirler.

İnsan, yaşadığının ve öleceğinin bilincini mütemadiyen duyumsayan bir varlık olduğu için çevresinde gözlemlediği oluş ve bozuluşun, diğer bir deyişle yaşam ve fakat sonunda gelen ölümün kendisi için de geçerli olduğunu bilmekte ve hissetmektedir. Peki ama bu durumu kabullenmekte midir? Schopenhauer’ın ifade ettiği gibi aslında insan, binlerce yıllık yokluktan sonra var olmuş olduğunun farkına varsa da kısa bir süre sonra tekrar aynı yokluğa döneceğini kabullenemez (Schopenhauer, 2021, s. 64). Bu bağlamda mesela her ne kadar Epiküros (MÖ 341-270) ölüm kaygısından kurtulmak adına duyulardan yoksun olunan ölüm gerçekleştiğinde duyulardan oluşan bizlerin var olmayacağını telkin etmek suretiyle sonsuzluk özlemini ortadan kaldırarak ölümlü olmak gerçeği ile baş etmeyi önerse de (Laertios, 2021, s. 517), Pascal (1623-1662), ruhun ölümsüzlüğüne kayıtsız kalınamayacağını ve insanın ancak ebedilik tesellisi ile mutlu olabileceğini ifade eder (Pascal, 2019, ss. 71-72). İşte bu tesellinin kaybolması durumu veya ölümle birlikte insanın varlığının hiçlikte sona ereceği düşüncesi insanı kaygıya sürükler. Bu noktada vurgulamalıyız ki, varoluşsal anlamda sorun olan ve insanın kabullenemediği ölüm değil, “*benim ölümüm*”dür (Mounier, 2019, s. 59). Her bir insan, kendisi için sonlanmak demek olan kendi ölümünü kabullenemez ve bu durum varoluşsal bir kaygıya neden olur.

Bu bağlamda kabullenemeyiş, arayışa sürükler ve anlam arayışının, felsefi manada nedenleri (=referansları) aramak anlamına geldiği açıktır. Felsefenin oluş ve bozuluşun ardındaki mutlak ve değişmez olanı (*arkhe*) aramakla işe başlaması da esasen insanın kendi (var)oluş ve bozuluşu/yokoluşu ile ilgilidir. Dolayısıyla, oluş ve bozuluşun ardında kalan değişmez hakikati/varlığı aramakla başlayan felsefi etkinliğin

özünün ya da başlangıç noktasının varoluşsal arayış olduğunu tekrar ifade edebiliriz. Ben neyim? Nereden geldim? Nereye gidiyorum? Burada bulunma amacım ne? Bu soruların mitolojik ya da dinsel cevapları felsefeyi önceler ve felsefe aynı sorular etrafında problematize edilen kavramsal bir etkinlik olmakla ayrışır. Ancak felsefe, her ne kadar kabaca mitostan logosa geçişi imlese de söz konusu soruları problematize ederken dinden; Tanrı, ruh, yazgı, adalet ve doğa (*physis*) gibi pek çok kavramı tevarüs etmiştir (Cornford, 2020, s. 59). Bu anlamda din ve felsefe aynı varoluşsal problemlerden yola çıkarlar.

Yukarıda ifade edildiği üzere anlamı aramak, nedenleri aramaktır. Evet, nedenleri ama en nihayet “*ilk neden*”i. Değişimden ve ölümden istisna olanı. Mutlak olanı. Ölümsüz olanı. Yaşama anlamını verecek olanı. Kendisiyle beraber bizi de sonsuz kılacak olanı. Bu sayede bize içsel ve dışsal yaşam sevincimizi verecek olanı. Çünkü bizi anlamsızlık duygusuna götüren en önemli problem, ölümlü oluşumuzdu. Bu durumda bizi bundan kurtaracak olan da ölümsüzlük duygusu olacaktır. Bize hayatın anlamını verecek olan bu ilk nedene olan ihtiyaç, varoluşsal bir ihtiyaçtır. Bu nedenle Unamuno, haklı olarak Tanrı’nın varlığı sorununu, insanın devamlılığı ve hayatın amacı/anlamı sorunu ile eşitlemektedir (De Unamuno, 2021, s. 190). Zaten birgün artık varolmayacak olan bir varlık için Tanrı’nın varlığının ne anlamı olabilir ki? Dolayısıyla var olmaya devam etmek isteyen insan için Tanrı’nın varlığı, kendi başına değil, insanın kendi varlığını daimi kılarak anlamlı hale getirmek bakımından önemlidir. Bu anlamda Tanrı’nın varlığı, insanın ölümlülük acısını dindirmek amacı karşısında “araçsal” bir yer işgal eder. İşte bu doğrultuda ölüm, ölümsüzlüğe giden bir sürecin parçası olmak suretiyle bir anlama kavuştuğundan, katlanılabilir bir ıstırap olmaktadır. Bu nedenle terapistler ve psikiyatristler için de insanın anlam bulma ihtiyacı temel bir dayanaktır. Çünkü insanın en temel amacı aslında acıdan kaçınmak ve haz almak değil, hayatına bir anlam bulmaktır (Frankl, 2021, s. 118).

Bu saiklerle insan, her zaman anlamın peşinde olmuş ve anlam bahşeden temelleri genellikle dinde ve felsefede aramıştır. Fakat dinin veya mitolojinin kesin bir buyruk olarak ele aldığı anlamsal temelleri, felsefe ussal biçimlerde ve kavramsal düzeyde ifade eder. Çünkü felsefe ve din her ne kadar iki farklı alanı işaret ediyor gibi görünseler de aslında insanın varoluşsal sorularına odaklanmanın iki ayrı biçimidirler

(Cornford, 2020, ss. 37-38). Dinin de felsefenin de ulaşmak istediği şey, son çözümlemede bir kesinlik, koşulsuzluk ve kendindeliktir.

Deleuze ve Guattari'ye göre ise biraz daha farklı olarak felsefe (bilim ve sanat da öyle) önce kaos yaratır, sonra görelî sayılabilecek bir düzen inşa eder. Çünkü onlara göre; “*Tek istediğimiz, kendimizi kaostan korumak için bir parçacık düzen.*”dir (Deleuze ve Guattari, 2019, ss. 196-197). Tıpkı, Sartre'ın *Bulanık*'daki kahramana söylediği gibi; “*Bütün istediğim biraz şaşmazlıktır*” (Sartre, 2008, s. 56). Çünkü insanın, ölümlü olmasının doğurduğu anlamsızlık ve boşluk duygusundan kurtulacağı bir kesinliğe ihtiyaç duyduğu yadsınamaz. Tam da bu nedenle insan bir anlama ihtiyaç duyar. Ancak anlam kendiliğinden var olamaz ve en azından aksiyomatik de olsa bir referans noktasına dayanmak zorundadır (Berger ve Luckmann, 2022, s. 18).

Bu bağlamda felsefe tarihinin, sofistler ve skeptikler dışarıda bırakıldığında modern dönemin başına gelene kadar genel olarak referanslar (bunlara kabul edilmiş kesinlikler veya temeller de diyebiliriz) koymaya çalışan ve/ya mitoloji ve din tarafından vazedilmiş edilmiş referansları koruyan bir yapı arz ettiği söylenebilir. Bunlar epistemolojik, metafizik ve etik referanslardır. Bu referansları, hakikatin akledilebilir ve bilinebilir olduğu, varlığın bir ilk ilkesinin olduğu ve iyi, doğru ve güzelin verili olduğu şeklinde anlamak mümkündür. Felsefe, burada farklı bir yöntemle de olsa din ve mitolojinin inanç düzeyinde cevap verdiği varoluşsal sorulara benzer cevaplar vermiştir. Felsefenin yaptığı, belki de aynı cevapların mahiyetleri konusunda daha ussal çerçeveler kurmak olmuştur. Ancak son tahlilde felsefe ve din en azından modern dönemlere kadar uzunca bir süre hayata anlam yüklemede genellikle dayanışma içinde olmuşlardır.

1.2. Anlamların İnşası

Dinin ve felsefenin insanın anlam ihtiyacını bir anlamda dayanışarak karşılamak gayesiyle inşa ettikleri referansları üç temel kategoriye ayırabiliriz: Tanrı (nerden geldim?), ruh/ölümsüzlük (nereye gidiyorum?) ve etik (ne yapmalıyım/nasıl yapmalıyım?). Modern döneme gelene kadar, yaklaşık iki bin yıllık Batı felsefesi tarihi boyunca Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü, etik, öte dünya veya görünüşler dünyasının

ardındaki hakiki dünya ve bu dünyanın ussallığı çeşitli şekillerde temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu yapılırken çokluğun ardındaki birlik, görünüşün ardındaki gerçeklik ve değişimin ardındaki değişmez mükemmellik rasyonel temelde ele alınmıştır.

Amaç, hayatın temellerine, ana ilkelerine inmek ve böylece hayatın anlamını ve insan için ölümsüzlüğün imkânını bulmaktır. Esasen hayatın anlamı için iki sorunun cevaplanması gerekiyordu: Buraya nereden geldim ve burada ne yapmam gerekiyor? Bu sorulardan ilki ister istemez bir Tanrı fikrine götürürken ikinci soru bizi etik problemlerle karşı karşıya bırakıyordu. Mitostan logosa geçişinin daha başından, doğa filozoflarından ilk sistemci filozoflar olan Platon ve Aristoteles'e değin, felsefenin esası, bu iki problem etrafında dönüyordu. Tanrı, varlığın ilk ilkesi veya arkhesi bağlamında, etik ise iyilik, doğruluk, güzellik ve adalet gibi kavramlar çerçevesinde ele alınıp tartışılıyordu. Bu bağlamıyla, hayatın anlamının ya da hakikatin, Antik Yunan felsefesinde aşkınlıkta arandığını ve teleolojik evren anlayışlarının da bireysel ve toplumsal pratiklerin amaçsallık içermesi gerektirdiği bakımından bir etik ürettiği (Küçükalp ve Cevizci, 2018, ss. 22-24) söylenebilir.

Hakikat anlamında kabul edilmiş (felsefi anlamda var sayılmış, dini anlamda ise inanılmış) kesinliklerin aşkınlıkta aranması, Antik Yunan'da Sokrates öncesine uzanır. Bu minvalde Cornford, (2020, ss. 196-202), Miletli filozofların doğadan (*physis*) kastettikleri şeyin bile duyuüstü tözsellik içeren bir ruh olduğunu ve bu anlayışın dinden tevarüs edilerek korunduğunu ileri sürmektedir. Bu anlamda o, Thales'in doğada her şeyin tanrılarla dolu olduğu şeklindeki sözünü ve Anaksimandros ile Anaksimenos'un arkhe saydığı şeyleri (apeiron ve hava), onların doğayı canlı karakterde tasavvur ettiklerine ve doğayı ruh ile eşdeğer gördüklerine yormaktadır. Böylece aslında Cornford (2020, s. 42), felsefenin doğadan yola çıkarak dinin ve mitolojinin başladığı noktaya tersinden vardığını iddia eder. Yani ona göre, doğaüstünden doğaya değil, doğadan doğaüstüne doğru teorik bir bakış söz konusudur. Ancak her ne olursa olsun hakikatin aşkınlığı, ruh, Tanrı veya tanrılar hayatın ilkesi ve özü olmaya devam etmekteydi. Doğa filozoflarında Tanrı/lar ve ruh gibi kavramların kullanımının dinsel bir içerikte olmadığı yönündeki itiraz (Burnet, 2013, s. 18, 44) haklı olsa bile, bu, felsefenin başlangıcında bir aşkınlık fikrinin yer aldığı gerçeğini değiştirmez. Anlamın aşkınlıkta aranması, varsa eğer yaşamın veya dünyanın bir anlamının, bu anlamın, dünyanın dışında bir yerde olması gerektiğine dair Wittgenstein'in *Tractatus*'ta ifade

ettiği mantıksal tespiti paralel olarak da anlaşılabilir elbette (Wittgenstein, 2016, s. 167). Zira, dinsel anlamda olmasa bile Tanrı ve ruh kavramları, hayatın başlangıcına ve ilk ilkesine bir gönderimde bulunur ve hayatın anlamına ve kaynağına dair insanın aşkınsal arayışını ifşa eder. Ancak Nietzsche ve Cioran'da yitirilmiş anlamın aşkınsallığı rasyonalistik veya analitik bir içerik arz etmez. İki filozofta da bu durum, kanıtlayıcılıktan beri olan varoluşsal karakterde tezahür eder. Bu bağlamda mesela Cioran'da aşkınlık fikrinin veya aşkınlık inancının, tedavi edici meziyetleri haiz olup bu inanç insanı sağlıklı kılmaktadır. Ona göre insanlığın uzun zamanlar boyunca bir mutlak'a bağlanmış olması gerçeği, insanın, kendi içinde başka bir sağlık kaynağı bulamamasındadır ve *"kendini hangi kılıkta sunarsa sunsun, bir tanrı, iyileşmeye doğru bir adım anlamına gelir"* (Cioran, 2020e, s. 19).

Antik Yunan'ın sistemci filozoflarına döndüğümüzde, aşkınsal temellerin inşası etkinliği, neredeyse dört başı mamur bir yapı arz edecektir. Bu dönemde; Tanrı, ruh/ölümsüzlük ve etik, hayatı sürdürülebilir ve katlanılabilir bir formata sokan postülalar olarak yerlerini iyice sağlamlaştırmışlardır. Bu dönemde yaşam, artık bir ereği olan anlamlı bir bütün şeklinde anlaşılmıştır. Bu, yaşama bir anlam vermek, insana dünyadaki yerini göstermek ve yaşama katlanmak bakımından oldukça önemlidir. Çünkü Jung'un (1875-1961) da tespit ettiği üzere insan, evrendeki yerini gösterecek inanışlara ve anlamlara muhtaç olup anlamlı olduğuna ikna olduğunda yaşamdaki en derin acılara bile katlanabilmektedir (Jung, 2009, s. 88).

Burada yaşamın anlamını takdir etmek, insana evrendeki yerini ve değerini göstermek için arke, Tanrı ve ruh gibi kavramlar, varlığın kaynağı ve ereği problemini çözmek bakımından oldukça önemlidirler. Çünkü özellikle Platon ve Aristoteles'te bu kavramlara insan, toplum ve nihayet devlet yaşamının anlamlı bir sürdürülebilirlik kazanmasını sağlamada bir postüla niteliği verildiği görülmektedir. Yaşamın sonsuzluk üreten sonsuz kaynağı tespit edildikten sonra insan, kendi yaşamının anlam ve ereğini ortaya koyabilecek ve böylece bireyin-toplumun-devletin anlam ve meşruiyet zemini yaratılabilecektir. Bu bağlamda Tanrı, ölümsüzlük/ruh ve etik problemler, felsefenin başlangıçlarından beri merkezi bir konumda olmuştur. Özellikle Plotinos ve Ortaçağ Hristiyan felsefesi ile birlikte bu durum neredeyse tümüyle dinsel bir yapı da arz edecek şekilde iyice sağlamlaşmıştır.

Hayata anlamını veren temellerin Sokrates, Platon ve Aristoteles'teki gelişimine dönersek süreci şöyle özetlemek mümkündür: Sokrates, bir Tanrı'ya inanmanın ötesinde Tanrı tarafından görevlendirilmiş bir kişi olduğuna inanıyordu (Platon, 2018b, s. 66). Öte yandan *Savunması* boyunca erdemli bir yaşamı öven, bu uğurda ölüme gitmekten perva etmeyen Sokrates'in son tahlilde bir ahlak filozofu olduğu (Arslan, 2018, s. 84) isabetli bir değerlendirme olacaktır. Öyle ki o, haksızlık yapmakla haksızlığa uğramak arasında kalsa haksızlığa uğramayı tercih edeceğini söyleyecek kadar ahlakçı bir filozoftu (Platon, 2018a, s. 37). Öte yandan Sokrates için erdemli bir yaşamın ölüm sonrası ödülü olan öte dünya, sonsuz bir mutluluk yurdudur (Platon, 2015, s. 24, 30-31). Erdem; *adalet, ölçülülük, cesaret ve dindarlık* gibi adlarla anılan bilgeliktir. Sokrates'e göre birey için olduğu kadar toplumun mutluluğu için de erdem önemli ve gereklidir (Arslan, 2018, ss. 127-131). Ruh-beden düalizmine de vurgu yapan Sokrates için bizi ölümsüz yapacak şey ölümsüz ruhtur (Platon, 2015, ss. 78-79). Görüldüğü üzere hayatın anlamsal temeli olarak Tanrı'nın varlığı, ölümsüzlük düşüncesi ve değer, Sokrates felsefesinde merkezi problemler şeklinde yerlerini almışlardır.

Platon'a geldiğimizde, bütün meselesinin, evrensel bir hakikat ile evrensel ve değişmez değerlerin varlığı ve bilinirliği/ussallığı olduğunu görürüz. Sofistlerle bütün mücadelesi, değişen duyusal bilginin ötesindeki akledilebilir evrensel bir hakikatin ve değişmez bilginin mevcut olduğunu diyalektik ve rasyonalistik bir argümantasyonla ortaya koymaya dayanır. Böylece Platon; ontolojik, epistemolojik ve etik olarak insan varlığını anlamsızlıktan çekip çıkarmak ister. Bu bağlamda, gerek Sokratik diyaloglarında gerekse orta ve son dönem diyaloglarında Tanrı, etik, ruhun ölümsüzlüğü ve öte dünya inancı felsefesinin esas teması olarak öne çıkar. Elbette Platon, iman çağrısı yapan dinsel bir misyoner değildir. Söyledikleri kendi kanaatleridir, bunların aşkınsal bir sezgi ya da vahiy olduğunu kesinlikle ima bile etmez. Tamamen kendi zihninin ürettiği ve felsefi bir dille kavramsallaştırdığı kendi düşünceleridir. Ancak bu düşüncelerinin insanın temel sorularına ürettiği cevaplar, dinlerin verdiği cevaplarla aynı kapıya çıkıyordu. İnsan yaşamına bir anlam vermek için insana nereden geldiği, nereye gideceği ve burada ne yapması gerektiği konusunda kavramsal düzeyde fakat kısmen mitolojik/dinsel önermeler/öneriler sunuyordu.

Bu bağlamda Copleston (2013, ss. 29-30), Platon'un değişimi-gelip geçiciliği kabul ettiğini ancak evrensel olanın değişmediğini-gelip geçici olmadığını, aksine hakiki bilginin değişmezliğini ve evrenselliğini savunduğunu haklı olarak ifade eder. Copleston, Platon'un, "*Atina Anayasası iyidir*" yargısındaki üç kavramdan sadece iyinin/iyiliğin aynı kaldığını, Atina anayasası kötü yönde değişebilir olmasına rağmen "*iyi*" kavramının veya "*iyi*" ideasının değişmeyeceğini, çünkü ulaşılmak istenen kalıcılığın "*iyi/lik*" olduğunu ileri sürdüğünü tespit eder. Platon'da *iyi*, *Tanrı* ve *ruhun ölümsüzlüğü* gibi üç temel problemin mitolojik öte dünya ve öte dünyada Tanrı'nın yargılaması ile ilgisi de açıktır. Hatta tek tanrılı dinlerle hemen hemen aynı içeriğe sahiptir. Öyle ki, bu konuda Copleston, Platon'un Leibniz'in (1646-1716) şu sözlerine katılabileceğini iddia eder: "*İnsan soyunun umudunu doyurmak için tanıtlanmalıdır ki, her şeyi yöneten Tanrı, doğru ve bilgedir ve O hiçbir şeyi ödüksüz ve cezasız bırakmayacaktır*" (Copleston, 2013, s. 91).

Esasen Platon'un yapmaya çalıştığı, epistemolojik ve etik bir sistemin temeli olacak bir dayanak inşa etmektir. Bunu da bilindiği üzere *idealar* öğretisi ile gerçekleştirecektir. Duyulur dünyamıza ait her şeyin hakikatinin, var olduğu düşünülür olan dünyanın (*idealar dünyası*) en tepesinde yer alan "*iyi*" ideası, başka bir kanıtla temellendirilmeye ihtiyaç duymayan bir aksiyom (ilk ilke, postülat) görevi görmektedir (Arslan, 2018, s. 2, 233). Bu konuda Gilson (1999, s. 38), *iyi* ideasının Tanrı'nın kendisi olduğu konusunda tereddüt etmezken, Arslan'a göre (2018, ss. 233-234) dahası, *iyi* ideası tek tanrılı dinlerin va'zettiği yaratıcı Tanrı'ya karşılık gelmektedir.

Bu sayede bütün ontolojik, epistemolojik ve etik kavramların dayandığı idealar/asıllar ve bu ideaların kaynaklandığı bir ilk ilke (*iyi* veya *tanrı*) tespit edilerek bireysel ve toplumsal yaşamın imkânını yaratıyordu Platon. Doğa filozoflarında dağınık ve belirsiz olarak işaret edilen temeller (*Tanrı*, *ruh/ölümsüzlük* ve *öte dünya*) Platon'da açık ve sistemli bir şekilde işlenip felsefi bir dile dökülüyordu. Oluş ve bozuluştan ibaret değişip dönüşen şu sanı/duyu dünyası, değişimin olmadığı düşünülür dünyanın eseri/kopyası olmakla kendi varlığının temelini sağlama alınmış oluyordu. Varlığımız hakiki varlığın, bilğimiz hakiki bilginin, erdemlerimiz hakiki erdemlerin yansıması olarak meşruiyet zemini buluyordu. Sonuç olarak tanrısal bir referansa dayanılarak varlığın ve yaşamın anlamına ulaşıyordu.

Bilgiyi duyulardan değil kavramlardan veya akıldan türeten Platon için (2019, s. 228) bir şeyin varlığı bilinebilirliğini, bilinebilir olması da varlığını gösterir (2019, s. 186). Burada düşünülür dünya ve bu dünyanın sınırında yer alan “iyi” ideası Platon için de öyle görünüyor ki varsayımsaldır (Platon, 2019, s. 234). Zira Platon, bir merkez noktası ya da bir sıfır noktası inşa etmek istemektedir: Yaşamın anlamını üzerine temellendirebileceği bir meşruiyet noktasını. Bu şekilde Platon; evrensel bir *bilgi*, *varlık* ve *değer* dünyasının mümkün olduğunu göstermiş olacaktır (Arslan, 2018, ss. 228-233). Platon’un yaptığı, kendinde iyi, kendinde doğru ve kendinde güzel bir varlık dünyası varsayarak içinde bulunduğumuz oluş ve bozuluş dünyasına bir anlam ve açıklama kazandırmaya çalışmaktır.

Bu doğrultuda, Platon’da hayatın telosu ve anlamı bellidir. Bu anlama göre belirlenen bir etik vardır. İnsana düşen buna göre yaşamaktır. Anlamı belirleyen referans veya merkez Tanrı veya tanrılardır. Hayatta iyi ve kötü vardır. Ancak Tanrı için veya tanrılar arasında sadece iyilik vardır. Bu nedenle insan elinden geldiği kadar iyilik yapmalıdır, yani Tanrı’ya benzemelidir. Hayatın amacını Tanrı gibi iyi olmak veya Tanrı’ya benzemek olarak koyan Platon’da bunun yolu da bellidir: Dindar, adil ve aklı başında olmak. *Theaitetos* diyalogunda şu ifadeler dikkat çekicidir:

Kötülük asla bitmez. Çünkü her zaman iyiliğin bir karşıtı olmalıdır. Öte yandan tanrılar arasında kötülük olamaz, kötülük sadece burada, ölümlüler arasında var olabilecek bir şeydir. İşte bu nedenle mümkün olduğunca hızlı bir şekilde buradan yukarıya çıkılmalıdır. Bunu yapmanın yolu da elden geldiğince Tanrı’ya benzemektir. Tanrı’ya benzemek için dindar, adaletli ve aklı başında olmak gerekir. (Platon, 2018c, s. 77).

Aristoteles’te de benzer şekilde hayata bir anlam ve hedef vermek için bir referans inşasının felsefesinin özünü oluşturduğunu görebiliriz. Klasik mantığın kurucusu olarak Aristoteles’in amacı ilk ilkelere ulaşmaktır: Her şeyin veya diğer tüm ilkelerin onlara göre temellendirildiği ve kendilerinin temellendirilmeye ihtiyaç duymadığı ilk ilkelere (aksiyomlara) ulaşmak (Aristoteles, 2015, s. 101). Zaten kendisine göre bilmek veya bilgelik bu ilk ilkelerin bilgisini gerektirir (Aristoteles, 2015, s. 15). İlk ilkelerin/nedenlerin en gerisindeki ilk ilkenin varlığını, geriye doğru sonsuzca gidişin imkânsızlığı nedeniyle zorunlu gören Aristoteles (2015, s. 48), varlığın veya eylemin nihai bir ereğinin (ereksel neden) olduğunu da tespit ettikten (Aristoteles, 2015, s. 110) sonra, her hareketin ilk hareket ettiricisini, kendi kendisinin ereği ve

nedeni, aynı zamanda zorunlu, ezeli ve her iyi olanın kaynağı olan bir Tanrı olarak ortaya koyar (Aristoteles, 2015, s. 105, 291, 292, 293).

Her iyi olanın kaynağı olarak Tanrı'yı ortaya koyan Aristoteles (2015, s. 292), aslında etiğin de kaynağını belirlemiş, böylece yaşamın anlamı için gerekli olan referans noktası ve bu referans noktasına göre bir yaşam pratiği (etik) temellenmiş oluyordu. Zira ona göre tüm eylemlerin ve tercihlerin amacı iyi'ye ulaşmaktır (Aristoteles, 2017, s. 21), iyi olanın kaynağı ise Tanrı'dır.

İyi olan, insanı mutlu eden erdemlerdir. Mutluluk (*eudamonia*), ruhun akıllı parçasına bağlı olarak erdemlerle elde edilir. Erdemleri *akılsal/entelektüel erdemler* ve *karakter erdemleri* olarak ikiye ayıran Aristoteles, akılsal erdemlere üstünlük vermektedir. Karakter erdemleri ise ruhun akıldan pay alan ve irade ile arzusun ortaklaşa icra ettikleri pratik erdemlerdir. Erdemde dengeyi öne çıkaran Aristoteles, bu manada karakter erdemlerini arzuların akılla kontrol edilmesi anlamında ölçülülük, cesaret, adalet, cömertlik, dostluk gibi erdemleri kastetmektedir.

Detaylarına girmeye gerek görmediğimiz Aristoteles etiğinin özellikle pratik kısmının (karakter erdemleri), metafizik ilkeleri gibi tek tek kanıtlayıcı olduğunu söylemek doğru olmaz. Bu anlamıyla elbette etiğinin, kanıtlayıcı/zorunlu bilgi sınıflamasına değil, Platoncu geleneği takip eden diyalektik bir akıl yürütmenin (Ross, 2014, ss. 296-297) ve cari Yunan kültürünün yansıması olduğunu ifade etmek gerekir. Bu anlamda Aristoteles de tıpkı Platon gibi yaşamın etik temelini kabul etmeye ve bu etiğe felsefi bir perspektif kazandırmaya çalışmıştır.

Böylece Antik Yunan felsefesinin yazılı eser bırakmayan filozofu Sokrates'in, onun görüşlerini yazılı hale getirerek devam ettirip geliştiren Platon'un ve onun öğrencisi Aristoteles'in, yaşamın anlam temelini felsefi bir dizge içinde inşa ettiklerini söylemek mümkündür. Onlardan sonraki Plotinos felsefesi ile Stoacı felsefelerin ise neredeyse dini bir karakter arz edecek şekilde aynı yolu izlediklerini görmekteyiz. Akabinde Hristiyanlıkla beraber dinin hizmetinde ve dini argümanların temellendirilmesine yarayan ve teolojinin altında yer verilen felsefe (Cevizci, 2012, s. 175), yaşamın anlamını tümüyle dini buyruklar paralelinde rasyonelleştiren bir tür araç haline gelmiştir. Böylece nereden geldik, niçin buradayız ve nereye gidiyoruz gibi temel sorulara verilen ve yaşamın anlam temelini kuran cevapların yer edinmesi süreci bu

minvalde Rönesans ve Reform hareketlerini takip eden modern felsefe dönemine kadar sürmüştür.

Bu arada, Ortaçağ'da, felsefenin din ile yoldaşlığı sonucu gelişen Skolastik felsefe, Tanrı merkezli bir toplum, ahlak ve siyaset ile dünya merkezli bir evren görüşünü savunmuştur. Platonik tümeller problemi, Skolastik felsefenin tikeli ve dolayısıyla empirik bilgiyi yüzyıllarca göz ardı etmesine sebep olurken, Aristotelesçi ay-üstü ve ay-altı evren görüşü de benzer şekilde bakışların yeryüzüne dönmesine engel oluşturmıştır. Bu nedenle sırtını, hizmetine aldığı felsefeye dayayan din veya Kilise, monarşiye dayanan siyasi erkle işbirliği içinde bir bilgi ve düşünce tekeli kurmuştur. Ancak insanlık, bu tekelin, hem dini hem felsefi metafiziğin yerinden edilmesi suretiyle kırılacağı yeni varoluşsal problemlerin doğuşuna şahit olacaktır. Felsefe ve din tarafından varoluşsal kaygılara ve problemlere karşı bir anlamda inşa edilmiş ve korunmuş “kesinlikler”, bilimsel gelişmelerle şüpheli hale gelecek, kriz boyut ve nitelik değiştirecektir. Böylece kesinlikler çözülerek modern dönemi takip eden ve etkileri günümüzde daha büyük çapta hissedilen varoluşsal kriz, insanlığı hiç olmadığı kadar meşgul edecektir.

1.3. Kesinliklerin Çözülüşü ve Modern Kriz

Ockhamlı William (1287-1347) ile birlikte tümeller tartışmasında nominalizm lehine çözülmenin başlaması, bireyciliğe ve empirik bilgiye açılan ve modern felsefenin de başlangıcı sayılan bir sürece girildiğini söylemek mümkündür. Yine bu kapsamda, dini meselelerde yorum tekeli ve birey ile Tanrı arasında kurumsal bir erk olan Kilise'nin etkinliğini sarsan reform hareketinin de etkili olduğu bilinmektedir (Türer, 2020, s. 323).

Kabaca on beşinci ve on altıncı yüzyılları kapsayan Rönesans, dinde Reformasyon, bilimsel çalışmalarla ortaya çıkan bazı keşif ve icatlar, tercüme hareketi ve yaklaşık aynı yüzyıllarda yapılan coğrafi keşifler sonucu meydana gelen bireysel ve toplumsal değişim ve etkileşimler Batı'da felsefenin yeni bir yola girmesini hazırladı. Platonik tümeller konusunda Ockhamlı William ile başlayan çözülmenin bir benzeri, bilim hareketinin etkisi ile Aristotelesçi dünya merkezli evren konusunda da yaşanmaya

başladı. Kopernik (1473-1543) ile birlikte jeosantrik (dünya merkezli) evren görüşü çöküp yerini helyosantrik (güneş merkezli) evren görüşü alınca Aristotelesçi metinlere ve dolayısıyla söz konusu metinlere dayanan teolojik dünya görüşüne duyulan güven sarsılmış oldu (Cevizci, 2012, s. 404). Kuşkusuz bu sarsıntı özellikle aydınlar ve filozoflar arasında dini ve felsefi otoritelere ve hatta giderek dinin kendisine yönelik kuşkuların yayılmasına yol açacaktı. Bu durum tabi ki modern felsefenin başlamasına, Aydınlanma'ya, siyasal çalkantılara, 1789 Fransız Devrimi'ne, oradan Sanayi Devrimi'ne ve nihayet seküler bir dünyanın kurulmasına kadar giden bir dizi gelişmenin başlangıcı olacaktır.

Felsefi bağlamda ise klasik batı düşüncesindeki hakikatin aşkınlığı, teleolojik ve teorik bakış (nazariyat), bilginin bütünlüğü, evrende ve toplumda düzen ve uyum ile Tanrı merkezli etik ve politik düzen fikri, yerini, birey merkezli toplum ve ahlak düzenine, empirik ve analitik bilgiye, evrenin mekanik yasalılığına ve bilimselliğine bırakmıştır (Küçükalp ve Cevizci, 2018, ss. 22-28).

Modern felsefenin kendisiyle başlatıldığı Descartes (1596-1650), yukarıda bahsi geçen gelişmeler ve açıklamalar bağlamında ifade edecek olursak, onun meşhur felsefesinde (*cogito ergo sum*)¹ hakikatin bilgisinin imkânını nasıl bireye verdiğini görebiliriz. Referans noktasının Tanrı'dan, kiliseden ve skolastik filozoflardan özneye doğru evrilişini temellendirmek isteyen Descartes, metodik şüphesini devreye koyar. Mevcut bütün bilgilerden şüphe duyan bir öznenin kabul edeceği tek şeyin şüphe duyan öznenin kendisi olacağını ifade eden Descartes, hiçbir şey yoksa bile veya hiçbir şeyden emin olamazsam bile, tüm bunları düşünen kendi Ben'imden şüphe edemem diyerek yeni referansını ilan eder: Ben. O kadar ki "*Düşünüyorum, o halde varım*" mottosuyla dile getirdiği bu referansın/ilkenin felsefenin ilk ilkesi olduğuna hükmeder (Descartes, 2017, s. 46).

Kendi Ben'inden yola çıkan Descartes, Tanrı'ya, kendi bedenine ve nihayet oradan nesnel dünyanın varlığına varır. Descartes böylece ruhu/zihni, bedeni/maddeyi ve Tanrı'yı; Tanrı'dan veya dinsel ve felsefi bir otoriteden değil, bireyden, öznenen, özcesi insan tekinden yola çıkarak temellendirmiş oluyordu. Bu yeni bir durumdu. Bu

¹ "Düşünüyorum halde varım" Descartes'ın bu sözle özdeşleşen felsefesine göre, Tanrı dahil, diğer tüm varlıkların varlığının referansı her insanın kendi "Ben"i amlamında insandır. Modern felsefeyi başlatan bu perspektif, Tanrı'nın, dinin ve klasik felsefenin referans olma konumunu onlardan alıp birey'e verdi.

felsefeyle Descartes, insanı, toplumu, etiği ve politik alanı başka bir otoriteye göre değil, insana göre konumlandıran ve dizayn eden bir yeni anlayışın felsefi tetikleyicisi oluyordu.

Descartes’la birlikte Batı’da böylece dinden bağımsız olarak akla ve bağımsız bireye duyulan güven ve teleolojik evren görüşünün yerine geçen mekanik evren görüşüyle birlikte Tanrı’dan ve amaçsallıktan uzak bir nesnel dünya anlayışı, giderek toplumsal ve siyasal çalkantıları da içine alan felsefi bir altüst oluşun günümüze dek sürecek yolunu iyice açmış oldu. Tanrı’ya dayandırılan evrensel hakikat düşüncesinin, insan aklına dayanılarak yeniden inşa edilmesini işaret eden Aydınlanma felsefesi bu yolun önemli bir güzergâhıdır. Bundan sonra, tefekkür edilebilir olan dünya, hesaplanabilir (matematikselleştirilebilir) materyalist bir dünyaya dönüşmüştür. Bilimsel keşif ve icatların artması sonucunda yaşamı kolaylaştıran teknolojik gelişmeler nedeniyle bilime duyulan güven de bu dönüşümü hızlandırmış ve sağlamlaştırmıştır. Kendi varlığına yine kendi akıl yürütmesinden yola çıkarak varan Kartezyen felsefe, esasen bu anlamıyla yirminci yüzyıla kadar sürecek modern Batı felsefesinde hep merkezi rol oynamıştır.

Tanrısal merkezin, yerini insana bıraktığı, insanın merkez/referans olduğu modern felsefe bir krizin de müsebbibi olmuştur: Varoluşsal kriz. Sadece epistemolojik ve metafizik problemlerin değil, etik problemlerin çözümünü de otonom insan aklının cüretkârlığında arayan Kant, (Cevizci, 2020, s. 429), bu anlamda aydınlanmanın ve modern felsefenin yaşamın tüm alanlarını nasıl dinsel perspektiften azade kılmak istediğinin belki zirve noktasıdır. Zirve noktası aynı zamanda yeni ve büyük bir krizin de başlangıcı sayılabilir. Tanrı’dan ve dinin mutlak otoritesinden kopuşun yol açtığı varoluşsal kriz, yaşamın anlamını kaybetmenin verdiği trajik bir durumu işaret eder. Bu bağlamda Aydınlanma felsefesi, hayatın anlamını ve büyüsunü terk etmeyi (Adorno ve Horkheimer, 2014, ss. 19-20) karakterize eder.

Ölüm karşısında var olduğu günden bu yana sığınaklar/anlamlar arayan insan, Aydınlanma ile birlikte tarihte görülmemiş boyutlarda bir bunalıma (kriz) girmiştir. Bu anlamda kriz ya da “bunalım” tespiti, Batı’da yeni değil (Türkyılmaz, 2016, s. 8), Aydınlanma sonrasında günümüze değin yapılan bir tespittir. Bu tespit, insanın varoluşunun nihai anlamına dair arayışı ortaya koyar. Yüzyıllarca süren ve toplumları

bir arada tutan, bireyleri varoluşsal krizlere karşı koruyan anlam haleleri veya temel referanslar, modernite ile birlikte nasıl oldu da büyük bir sarsıntı yaşadı? Dahası, nasıl oldu da dünya çapında bir değişimi başlattı? Felsefenin ve dinin inşa ettiği anlam nasıl ve hangi nedenlerle değişime uğrayıp dağıldı? Cevaplanması gereken soru budur.

Söz konusu değişimi salt Descartes'in Tanrı merkezli olmayan, cogito ile başlayan felsefesi veya Kant'ın aklı kullanmaya cüret etme çağrısı ve bu minvaldeki felsefeler ile açıklamak mümkün görünmüyor. Çünkü felsefe tarihinde insanı, insan aklını, duyuları vs. öne çıkaran Sofistler ile daha sonra gelen ve şüpheciliği sonuna kadar götüren mesela Pyrrhon (MÖ 365-275) gibi felsefi karşı duruşlar hep olmuştur. Öyle ki Sofistlerin yaşadığı zaman dilimi için "*antik aydınlanma dönemi*" yakıştırması yapılmıştır (Kranz, 20114, s. 200). İnsanı her şeyin ölçüsü sayan (Platon, 2018c, s. 39) ve tanrıların varlığı veya yokluğu konusundaki her bir iddianın temelsiz olacağını söyleyen (Kranz, 20114, s. 202) sofist Protagoras'tan (MÖ 481-420), dinin güçlü insanlar tarafından bir kontrol mekanizması olarak uydurulduğunu söyleyen sofist Kritias'a kadar (Eco, 2020, s. 104) pek çok "aykırı" ve "yıkıcı" fikir o dönemde de ileri sürülmüştür. Hatta Sofistlerden önce gelen ve materyalist görüşler serdeden Demokritos ve Leukippos gibi filozoflar da olmuştur. Ancak, sonunda bütün dünyanın topyekün değişimine sebep olacak bir süreç modern dönemden önce hiç yaşanmamıştır.

Öyleyse bu kez farklı olan neydi? İnsanlık yüzyıllarca ve binyıllarca varoluşsal kaygılarına derman olacak referanslar (Tanrı, Ruh, Etik) ile teskin olmuş, bireysel huzurunu ve toplumsal birliğini böylece korumuştur. Söz konusu referanslar tarihin belli dönemlerinde etkili olmuş belli itirazlara ve karşı görüşlere rağmen çoğunlukla korundu. Ne oldu da bu kez bu temeller ve bu temellerin etrafında şekillenen kurumlar itibarını geri çevrilemez bir şekilde kaybetti? Ne oldu da insanlık Batı'dan başlayarak yönünü başka tarafa çevirdi? Bu süreci başlatan ilk ve esas saik neydi?

Berger ve Luckmann (2022, s. 67) kuşatıcı anlam düzeninin dağılması süreci olarak modernleşmenin "dev" bir dönüşüm olmasını bilim ve teknolojiye bağlar. Öyle ise bilimsel gelişmelerin hangi yönü bu "dev" dönüşüme sebep olabildi? Eski anlamlar dağılmış, bu anlamların etrafında örülen toplumsal kurumlar itibarını kaybetmiştir. Din tekeli kırılmış, kilise inanırlığını yitirmiştir. Avrupa'da sosyal ve siyasal alt üst oluşları doğuran ve detayları bu tezin kapsamını aşan devrimsel nitelikli pek çok değişim

meydana gelmiştir. Günümüze değin süren ve eskiyle bağı tamamen kopmuş yeni bir bireysel, toplumsal ve siyasal dünya şekillenmiştir. Peki, bu süreci başlatan asıl faktör nedir? Bilimsel gelişmeler bu dev dönüşmelere nasıl ve hangi yönlerden sebep olmuştur? Meydana gelen bilimsel devrimler neyi yerinden etti de bu kadar büyük bir değişim ve dönüşüm dizisi günümüze dek artarak devam etti? Burada kritik bir noktada önemli bir durum veya olay gerçekleşmiş olmalıdır. Şimdi dine ve metafiziğe olan inancı tartışılır kılan kırılma noktasının önemini ve bu durumu neden bir kırılma noktası biçiminde değerlendirdiğimizi açalım.

1.4. Modern Kriz, Nietzsche ve Cioran

Yukarıdaki sorulara Nietzsche, *Güç İstenci* adlı eserinde nokta atışlı bir cevap verir: “*Kopernikus’tan beri insan, merkezden X noktasına doğru yuvarlanmıştır.*” (Nietzsche, 2017b, s. 26). Nietzsche’nin yukarıdaki cümlesinin açımlandığı *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı eserinin üçüncü bölümünün 25., 27., ve 28. kısımları boyunca (Nietzsche, 2017a, ss. 172-178) ifade edilen tema, yukarıda sorduğumuz soruların cevaplarını bizim açımızdan açık bir şekilde vermektedir. Felsefe tarihi boyunca varoluşsal sorulara verilen yanıtlar ve inşa edilmiş anlamlar belli dönemlerde sadece felsefi (spekülatif) olarak reddedilmiş veya eleştirilmiştir. Dolayısıyla etkisi yüzyıllar sürece ve tüm insanlığı sarsacak süreçler yaşanmamıştır. Ancak Kopernik ile başlayan bilimsel devrimlerle, geleneksel değer ve kurumlara karşı başlayan kuşku dalgaları, Nietzsche’nin yaşadığı yüzyıla gelindiğinde kendisi tarafından “*kapıya dayandı*” (Nietzsche, 2017b, s. 25) şeklinde geleceğini öngördüğü nihilizm boyutlarına ilk kez varıyordu. Çünkü bu kez söz konusu olan şey, felsefenin ve dinin (Hristiyanlığın) olgusal olarak yanlışlanmasıydı, spekülatif olarak değil. Nietzsche açısından bu yanlışlanma, en yüksek değerlerin değerden düşmesi anlamına geliyordu ki bu mevzu Nietzsche’ye ayrılan bölümde detaylıca ele alınacaktır.

Elbette felsefenin ve dinin inşa ettiği veya önerdiği her şey tümüyle yanlışlanmış değildi. Aslında bizatihi din ve felsefenin kendisine, onların temel iddialarına yönelik doğrudan bir yanlışlama da söz konusu değildi. Fakat Ortaçağ boyunca Kilise’nin resmi görüşü olarak da kabul edilen Aristoteles-Batlamyus kozmolojisi tümüyle değişti (Ural,

2009, ss. 215-217). Dünya'nın değil, Güneş'in evrenin merkezi olduğu, ayrıca ay-üstü âlem ile ay-altı âlem arsında Kilisenin ve klasik kozmolojinin iddia ettiği şekliyle bir fark olmadığı ortaya kondu. Daha sonra Kepler (1571-1630), Galilei (1564-1642) ve Newton (1643-1727) ile devam eden bilimsel devrimler, klasik fiziğin ve kozmolojinin tümüyle yıkılmasını sağladı. Artık merkezinde Tanrısal inayetin olduğu teleolojik evrenin büyüğü bozulmuş, doğa, kendisinden güç ve fayda elde edilen hesaplanabilir bir kesinlikle bilinebilir olmuştur (Türer, 2020, s. 334).

Böylece yüzyıllarca kabul edilmiş ve Batı'da kurumsal dinin (Kilise) resmi görüşü şeklinde bir itikat meselesi halini almış olan klasik evren-doğa felsefesi, bir karşıt felsefi görüşle değil, bilimsel olarak yerinden edilmiş oluyordu. Batı'da bunun on dokuzuncu yüzyıla gelene kadar sosyal, siyasal, ekonomik ve elbette felsefi alanda pek çok sonuçları görüldü. Gerek kendilerinden sonraki bütün felsefeleri doğrudan ve dolaylı olarak etkilemiş olan Platon ve Aristoteles, gerekse bir din olarak Hristiyanlık, insanın ölümlü olması karşısında duyduğu varoluşsal probleme yüzyıllarca Tanrı, ruh/ölümsüzlük ve etik görüşleri ile kavramsal-imanî temeller-kesinlikler sunmuşlardı. Ancak söz konusu kesinlikler, parçası oldukları dünya görüşünün bir yerinde (kozmozide) oluşan "çizik" nedeniyle büyük darbe almışlardır. Bir konuda yanılan başka konularda da yanılabilirdi ve bir kez bile olsa yanılma ihtimali bulunanın tanrısal olması mümkün değildi. İşte bu gerçek, kurulu-verili anlamların yerinden edilmesine sebep oldu. Felsefenin ve dinin inşa edip muhkem kıldığı inanışlar ve kabuller kuşkulu hale geldi. İnşa edilmiş anlamlar dağılma tehlikesiyle karşı karşıya kaldı. Tabiri caizse büyü bozuldu.

Aldığı "çizik" nedeniyle mükemmel (kusursuz) olmadığı ortaya çıkan, mükemmel değilse Tanrısal olmadığı anlaşılan klasik metafiziğin ve dinin uzun zamanlar boyunca inşa edip bahsettiği anlamın dağılmasıyla büyüğü bozulan ve hayat karşısında ayağının altındaki zemin kayan insan, şimdi ne yapacaktı? Yeni anlamlar bulup tekrar büyölünebilecek miydi? Anlam için daha sağlam bir referans bulabilecek miydi? Bundan sonra hayatına yeni bir hedef tayin edebileceği başka tartışmasız referanslar mümkün müydü? Değilse bundan sonra nasıl yapacaktı? Nietzsche'nin, pazar yerinde elinde fenerle "*Tanrı'yı arıyorum!*" diye haykıran delisinin ifadeleri ile soralım:

... Nereye gidiyor şimdi dünya, biz nereye gidiyoruz? Bütün güneşlerden uzağa mı? Sürekli, boş yere, geriye, öne, yana, bütün yönlerle atılıp durmuyor muyuz? Üst kaldı mı? Sanki sonsuz bir hiçte yolumuzu yitirmiyor muyuz?...Tanrı öldü! Tanrı öldü! Onu öldüren de biziz! (Nietzsche, 2003, s. 130)

“*Sanki sonsuz bir hiçte yolumuzu yitirmiyor muyuz?*” derken Nietzsche’nin öngördüğü hiçlik/boşluk, şimdi nasıl doldurulacak? İnsanı, ölüm nedeniyle tehdit eden varoluşsal kaygıya karşı ruh kavramı/inancıyla, nereden geldiği konusunda Tanrı/ilk neden kavramı/inancıyla, ne yapması gerektiği konusunda ise verili etik ile koruyan felsefi ve dinsel kesinlikler, referanslar referansı olan Tanrı’nın ölümü ile referans olma niteliklerini kaybettiler. Felsefenin başlangıcından itibaren aslında söz konusu varoluşsal soru/n/lara odaklanmak anlamında zaten varoluşsal bir etkinlik olduğu şeklindeki baştaki savımızda ifade edilen kriz durumu, şimdi hiç olmadığı kadar derinleşmiştir. Binbir zahmetle inşa edilen ve yüzyıllarca varoluşsal kaygılara karşı kalkan görevi ifa eden temeller şimdi sönüyordu. Modern dönemle birlikte *kriz*, artık trajik bir boyut kazandı. Bu anlamda modern dönem trajik bir dönemdi ve insan, bütün haysiyetli konumlarını yitirdiği tarihsel ve trajik bir dönemden geçiyordu (Eagleton, 2021, s. 44, 57, 83). Trajik bir dönemden geçen ve varoluşsal bir krizde olan Avrupa’yı diyen Barrett (2016, s. 26, 27, 35), yirminci yüzyılda zirveye ulaşan Batı’nın hiçlikle karşılaşması gerçeğini dinin gerilemesine bağlayarak bu süreçte pozitivistlerin öylece bıraktığı “*anlamsızlık*” konusunda varoluşçu düşüncenin başarısız ya da başarısızın bir çaba içinde olduğunu ekler.

Hakikati, spekülatif bir akıl (rasyonalite) ile temellendiren felsefi gelenek ile vahiy inancına dayanan dini, aynı spekülatif akılla temellendiren Kilise’nin ortaklaşa savundukları klasik kozmolojinin ve klasik fiziğin bilimsel gelişmeler ile yanlışlanması sonucunda bilimsel bir rasyonalite doğmuştu. Ancak Barrett’in de vurguladığı gibi bilim de nihayet insanın ölümlülüğü gerçeğiyle karşılaşmıştır (Barrett, 2016, s. 43). Ölüm karşısında anlam üretmez veya anlamsızlığı çözemez biçiminde anlaşılmak zorunda olan Heidegger’in *Bilim düşünmez* (2019, s.22) cümlesi de bizi ister istemez hayatın anlamı problemine geri getirmektedir. Çünkü son çözümlemede bilim her şeyi nesne açısından ele alırken bir bilinç varlığı olan biz insanlar birer özneyiz ve yaşamamıza anlam yüklemekle meşgulüz (Macit, 2020, s. 180).

Dolayısıyla bir tikelden diğerine doğru ilerleyen ve akıl yürütme zincirinin kesin ve nihai bir sonucuna ulaşamayan bilim (Patočka, 2021, s. 44), eski anlamları yerinden ettiyse, anlam, bundan sonra nasıl temellenecektir? İşte, Nietzsche ve Cioran'ın bütün felsefesinin ana teması, bize göre bu varoluşsal soruda gizli değil, açıktır. Felsefe, bilimin dolduramadığı boşluğu (anlam boşluğu) bir kez daha nasıl dolduracaktır? Aslında bu soruyla bir anlamda dönüp doşıp felsefenin başlangıçtaki misyonuna geri dönülen bir noktaya varmış oluyoruz. İlk nedenlere dayalı anlam ve değer üretmeye dayalı felsefe, ürettiği anlam ve değerın bilim tarafından değerden düşürölmesiyle karşılaştıktan sonra bilimin yeni bir anlam üretmesi umudu karşılıksız kaldı. Esasen bir bilim olarak da doğan felsefe, bilimler kendisinden bağımsızlaşmasına rağmen bir anlam üretmedikleri için “*varlık evreninde bilimlerin dolduramadığı boşluk nedir*” (Çelebi, 2017, s. 29) sorusu etrafında yeniden bir anlam arayışı imkânı olarak ortaya çıkmıştır. Genel olarak varoluşçu (egzistansiyalist) filozoflar fakat özellikle Nietzsche ve Cioran tümüyle böyle bir imkân olarak felsefe yapmışlardır.

Böyle bir imkân olarak yapılan felsefe, doğal olarak varlığın kaynağına ve insanın ölüm karşısındaki varoluşsal çaresizliğine odaklanacaktır. Çünkü insan kendi ölümlölüğünü her an duyumsamakta ancak bu durumu kabullenmemekte ve varoluşunu devam ettirmek istemektedir. Var olmak durumundan yok olmak durumuna geçmek insanı kaygılandırmakta ve yaşamaya devam etmeyi arzulamaktadır. Yaşamaya devam etme arzusu da ancak bunu mümkün kılacak ve kendisi sonsuzca var olan tanrısal bir kudretin varlığı ile mümkündür. Yani insan, kendi varoluşunu temellendirmek için dönüp dolaşıp varlığının kaynağına (Tanrı'ya), sonluluk ve hiçlik duygusundan kurtulmak içinse ölümsüzlüğe (ruh) ister istemez ihtiyaç duyar. Bu iki postülanın sağladığı meşruiyet temelinde ancak yaşamına u/mutlu bir şekilde devam edip yine bu meşruiyetle eylemlerini (değer-etik) temellendirebilir.

Şestov'un Dostoyevski'den aktardığı “*yeryüzünde tek bir yüksek fikir vardır: İnsan ruhunun ölümsüzlüğü, zira insanı yaşatan geri kalan tüm yüksek fikirler yalnızca ondan türer*” (Şestov, 2015, s. 118) şeklindeki ifadeler bu doğrultudaki savımızı destekler mahiyettedir. Descartes ile başlayan, meşruiyeti öznenen/insandan veya insan aklından türetmenin epistemolojik ve etik alanını derinlemesine ele alan Kant bile epistemolojisinin ve etiğinin nihai temellendirmesini sağlamak için ikisi Tanrı ve ruh

(ölümsüzlük) olan üç postülaya (üçüncüsü özgürlüktür) dayanmak zorunda kalmıştır (Kant, 2013, s. 174, 176, 185), (Kant, 2017, s. 240).

Batı felsefesinde söz konusu kadim kesinliklerin/hakikatlerin ikamesi sayılabilecek girişimler de yaşanmıştır. Kilise ile dinin devlette ve toplumda azalan otoritesi, siyasal rejimlerin dönüşmesi, toplumsal hayatın hareketlenmesi ve bireyin öne çıkması aynı zamanda yeni problemlerin ortaya çıkması demektir. Aristoteles'in doğa felsefesine ve metafizik öğretilerine yaslanan kilisenin, bu paraleldeki anlayışının doğru olmadığına ortaya çıkması özellikle entelektüel çevrelerde dinden kopuşa ve inanç konularında derin bir şüpheciliğe sebep olmuştur. Bu da hayatın anlamına ve ereğine dair soruları gündeme getirmiş farklı çözüm arayışlarına zemin sağlamıştır. Eagleton, Ortaçağ boyunca felsefe ile desteklenen ancak geline süreçte yerinden edilen dinsel kesinliklerin; felsefi idealizm, romantizm, kültür, sanat, ideoloji gibi unsurlarla ikamesine çalışılmasına rağmen, bunun başarısız olduğunu çünkü bu formların, hakikatleri insanın varoluşuyla ilişkilendirme konusunda dinin yeteneğiyle hiçbir zaman boy ölçüşemediğini ileri sürer (Eagleton, 2022, s. 162). Çünkü insan, hakikati aşkınlıkta bulmak ister. Bu anlamda Cogito'dan Tanrı'ya değil, Tanrı'dan Cogito'ya doğru bir hakikat arayışı insanın kesinlik arzusunu tatmin edebilir. Çünkü kesinlik, kesinliği tartışılır olandan türetilemez. Dolayısıyla mesela Nietzsche açısından (2017b, s. 328) kendisi bir kurgu olan “özne”den yola çıkılarak mutlak bir doğruluğa ulaşmak mümkün değildir. Yorumlayarak söylersek “Tanrı Öldü”kten sonra herhangi bir hakikatten söz edilemeyeceğinden artık “*Nietzsche için hakikat var olan ve bulunacak, keşfedilecek bir şey değil aksine, yaratılacak bir şeydir*” (Erdem, 2007, s. 80).

Bu bağlamda on dokuzuncu yüzyıla geldiğimizde modern dönemin Aydınlanma felsefeleri ve bilimsel gelişmelerle geldiği nokta insana varoluşsal kriz açısından bir çözüm üretememiştir. Yerinden edilen temellerin yerine yenilerini ikame etmede felsefenin başarısından söz etmek bir yana, felsefenin kendisi artık yeni bir yola girmek zorunda kalmıştır. Başlangıçta tüm bilimlerin toplamı ve şefi olarak doğan felsefe, bilimlerin kendisinden bağımsızlaşması sürecine girmiştir. Astronomi, fizik, biyoloji ve kimya gibi doğa bilimlerinin yanında psikoloji, sosyoloji, hukuk ve tarih gibi sosyal bilimler de felsefeden ayrılarak müstakil birer disiplin haline gelmişlerdir. Bunun sonucu olarak felsefi ve dinsel metafizik birlikte sarsılmıştır. Rasyonalist bir spekülativeitenin büyüttüğü ve felsefi geleneğin geliştirdiği kozmolojinin çöküşüyle

birlikte hayatın büyüü/anlamı da özellikle on dokuzuncu yüzyılda “bunalım” sayılacak düzeyde sarsılmıştır. Bu konuda Eagleton da (2022, s. 176), Aydınlanma sonrasında metafiziksel/dinsel alandaki şüphelerin ve sarsıntıların kitlelere yayıldığını söyleyerek bunalımın yaygınlığını ifade etmektedir.

Özellikle Batılı toplumların belli katmanlarında hissedilen varoluşsal kriz, entelektüel mahfillerde Kierkegaard ile başlayan bir felsefi tarz doğurmuştur. Hakikatin yitimini problem edinen, anlam ve değere yoğunlaşan, mistik, lirik, edebi ve sistemsiz olan bu tarzın en karakteristik iki filozofu Nietzsche ve Cioran’dır. Nietzsche on dokuzuncu, Cioran ise yirminci yüzyılda anlam krizini benliklerinde hissetmiş iki filozoftur. Yaptıkları felsefe ile kişilikleri ve hayat hikâyeleri arasındaki benzerlikler dikkat çekicidir. Bu anlamda Salomé’nin Nietzsche için yaptığı “*entelektüel çalışması ve iç dünyasının resmi tam olarak çakışır*” (Salomé, 2019, s. 23) şeklindeki tespit, Cioran için de kolaylıkla yapılabilir (Zarifopol-Johnston, 2020, s. 51). Bu anlamda, Nietzsche ve Cioran’ın, yukarıda meydana geliş süreci özetlenerek izah edilen ve insanlık tarihinde benzeri olmadığını düşündüğümüz çaptaki krizin bir tür yansıması olan veya krizin krizi olarak da ifade edilebilecek derin varoluş kaygısından beslenen bir felsefe yaptıklarını ifade etmek gerekiyor.

Nietzsche ve Cioran’ın, eski ideallerin ve eski kesinliklerin savunmasını yapmadıklarını ifade edelim. Buna rağmen Nietzsche, hiçliğe karşı çileci ideallerin (din ve Sokratik felsefe) yaşamı yoksullaştırıcı karakterleri nedeniyle sonunda hiçliğe varmışlarsa da insana bir anlam sunduğunu ve bu anlamın şimdiye dek insana sunulmuş olan tek anlam olduğunu (Nietzsche, 2017a, ss. 181-182), bilimin de yaşamı yoksullaştırıcı bir yön taşıdığını, değer yaratıcı bir güçte olmadığını ve Kopernik’ten beri insanı küçültmeye, varlık zincirindeki onurlu ve Tanrısal konumunu yitirmesine sebep olduğunu açıkça ifade eder (Nietzsche, 2017a, ss. 172-174). Yaşamın herhangi bir anlamına inanmayan Cioran da (2019b, s. 49) modern insanın trajik yükselişini, hiçliğe karşı dinle sağlanan anlamın yitirilmesine bağlar ve dahası insanın umutsuzluğuna karşı Tanrı’nın var olmasını desteklemek gerektiğini ifade eder (Cioran, 2020b, s. 29,49,75). Yine Cioran’ın şu cümlesi de eskisi kadar sağlam bir anlamın/hakikatin bulunması konusundaki varoluşsal kaygısını ve ümitsizliğini açık eder: “*Tanrı’nın vaktiyle bir çözüm olduğu, bu kadar tatmin edici başka bir çözüm de bulunamayacağı aşikâr*” (Cioran, 2020a, s. 108).

Bu bağlamda iki filozofta da inanmadıkları halde din ve Tanrı ihtiyacının onların pek çok metninden çıkarsanabildiğini ifade etmeliyiz. Yakın arkadaşı Salomé, Nietzsche'nin benliğinin ve duygularının dinsel özlemin etkisi altında olduğunu ve Tanrı'nın ölümünü içselleştiremediğini söylerken (Salomé, 2019, s. 48, 55), Cioran, iflah olmaz bir kuşkucu olmasına rağmen dinin cazibesi altında olduğunu ve imanın düşünceden daha derin bir nüfuza sahip olduğunu itiraf eder (Cioran, 2019b, s. 150). Denebilir ki, iki filozof da yeri doldurulamaz bir kaybın varoluşsal sancısını daima hissederek yazmışlardır. Bu sebeple bütün felsefeleri bu kaybın ikamesi ya da bu kaybın acısının ifadesi görünümündedir. Anlam kaybının verdiği duygulanımlar ve derinleşmeler Cioran'da aforizmalarla ortaya çıkarken, Nietzsche'de buna şiir ve şiirsellik de eklenmektedir. Bunun yanında iki filozof da, bütünlük yitiminin yansıması olarak belki çoğunlukla parçacı ve dağınık metinler miras bırakmışlardır. Pek çok yorumcu tam da bu nedenlerle anlaşılmasının zor olduğunu ve aynı ifadelerinden farklı ve hatta çelişik anlamların çıkarılabileceğini ifade etmiştir.

Nietzsche'nin "*aktif nihilizm*" ve "*pasif nihilizm*" tanımlamalarına göre Nietzsche'nin aktif, Cioran'ın pasif nihilist olduklarını söyleyebiliriz. Fakat nihilist olmalarından daha isabetli bir yakıştırma olarak "gönülsüz nihilistler" diyebileceğimiz Nietzsche ve Cioran'ın, en genel ortaklıkları ise kuşkusuz anlam ve değer arayıcı bir felsefe yapmış olmalarıdır. Bu bağlamda Deleuze (2021, s. 33), Nietzsche için en anlamlı ve en yüksek sorunun "*Varoluşun bir anlamı var mıdır?*" sorusu olduğunu ifade eder. Anlam krizi Cioran'da ise, "*hayatın anlamının kurbanı*" olacak kadar derindir (Cioran, 2019a, s. 13). Varolmanın ve/ya hayatın anlamını saplantı derecesinde sorunlaştıran Nietzsche ve Cioran felsefesi tam da bu nedenle bir kriz felsefesidir.

2. BÖLÜM:

NIETZSCHE VE KRİZİN FELSEFESİ

*tanruların ölümünü bir üstlenen çıkınca
ama neler olup bittiğini hiç bir ayetten
hiçbir vakit anlamayacak şehrin insanı*

İsmet Özel, Üç Frenk Havası

Felsefe, iki olgudan bağışık değildir. Bunlardan biri filozofların kişiliği ve hikâyesi iken diğeri yaşadıkları dönemin ruhu ve problemleridir. Keza felsefe, felsefe dışı etkilerin kapsamı dışında kalan soyut bir kendinelik olmadığı gibi filozoflar da çağlarından, yaşadıkları siyasal, sosyal ve kültürel ortamlardan izole bireyler değildir (Eco, 2020, s. 15). “*Felsefemiz nasıl biri olduğumuza bağlıdır*” (Patočka, 2021, s. 59) ve bu durum kimi filozoflar için daha bir böyledir. Bu filozoflardan biri kuşkusuz ki Nietzsche’dir. Bu nedenle Jaspers, Nietzsche’nin düşüncelerinin, Nietzsche’nin hayatı bilinçli olarak kavranmadan anlaşılamayacağını ifade ederek (Jaspers, 2013, s. 37) bunu teyid eder. Bu bakımdan Nietzsche’nin iki açıdan trajik krizlerin ürünü bir filozof olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi hayat hikâyesi ve kişiliği açısından, ikincisi içine doğduğu on dokuzuncu yüzyıl ve ortam açısından. Bu bağlamda Nietzsche’nin felsefesi hem mahiyeti hem de tarzı ve biçimi açısından bu iki olgunun etkisi altındadır. Bu nedenle şimdi Nietzsche’nin felsefesinin varoluşsal bir krizi yansıttığını görmek için hem onun kişiliğini hem de yaşadığı yüzyılın ruhunu, yorumcularının ve kendi ifadelerinin yardımıyla anlamaya çalışacağız.

2.1. Felsefesi Bağlamında Nietzsche’nin Yaşamı, Kişiliği ve Üslubu

Papaz bir babanın oğlu olarak dünyaya gelen Nietzsche’nin, annesi de papaz bir babanın kızı olarak dindar bir aileden geliyordu. Babası bir köy² papazıdır ve görev yaptığı kilise ile Nietzsche’nin çocukluğunun geçtiği evi yan yanadır. Nietzsche bu anlamda yoğun bir dini atmosferin içinde büyümüştür. Babasını çocuk yaşta kaybeden Nietzsche’nin geleneklere bağlı dindar kadınlar (annesi, kız kardeşi, büyükannesi ve

² Röcken Köyü

teyzeleri) tarafından yetiştirilmesi de duygusal dünyasında derin izler bırakmıştır (Chaix-Ruy, 2000, ss. 11-12). Köy yerindeki kiliseye gidiş gelişlerinin, Paskalya günlerindeki çan seslerinin, köy mezarlığının, diğer dinsel ayin ve tezahürlerin hüznölendiren hatıraları onun zihninde canlılığını hep korumuştur (Nietzsche, 2019d, s. 8). Baskın dini atmosfer ve aile bağlarının güçlü olması Nietzsche’yi adeta bir duygu insanı yapmıştır. Babasının ölümünden duyduğu acıdan ve söylenen ilahilerden nasıl etkilendiğini kendisi şöyle anlatır:

Ah, çanların boğuk sesleri kulaklarımdan hiç çıkmayacak, ‘Mesih benim melceim’ ilahisinin kasvetle uğuldayan melodisini hiç unutmayacağım! ... Yer mümin bir ruhu kaybetti, gök bakan bir ruh kazandı (Nietzsche, 2019d, s. 10).

Nietzsche daha sonra gördüğü sarsıcı bir rüyanın ertesinde kardeşini kaybetmesi üzerine yaşadığı hissiyatını şu sözlerle ifade etmektedir: *“Rüyam olduğu gibi çıkmıştı. Küçücük cesedi de babamın kollarına bıraktık. Bu çifte musibetteki tek teselli ve korunağımız cennetteki Tanrı’ydı”* (Nietzsche, 2019d, s. 11). Peş peşe ölümlerin ardından, eğitimine devam etmek üzere köyünden ayrılmak ve şehre yerleşmek zorunda kalmaktan duyduğu acıyı da yine ondan dinleyelim:

Acı tatlı günler geçirdiğimiz, babam ile küçük kardeşimin mezarlarının bulunduğu, sakinlerinin asla sevgi ve nezaketten başka tavır takınmadığı bu köyden ayrılmak ne kadar ızdırıp vericiydi! ... Onca zaman kırdı yaşadıkten sonra şehirde yaşamak faciaydı... insanların çoğunlukla birbirini tanımadığını fark edince şaşırılmışım, çünkü sakin köyümüzde herkes birbirini tanırdı (Nietzsche, 2019d, ss. 11-12).

Göröldüğü üzere neredeyse melankolik düzeyde duygusal bir yapıya sahip olan Nietzsche, ortaokula kayıt yaptırdıktan sonra diğer çocuklardan farkını şu cümlelerle ifade etmektedir:

Daha çocuk yaşımda çok fazla hüzn ve keder gördüğümden diğer çocuklardaki neşe ve coşku bende yoktu... Çocukluktan beri yalnızlığı arar, en çok da kimsenin rahatsız etmediğı ve tek başıma kaldığım yerlerde huzur bulurdum ... üzerimde fırtınadan daha güzel tesir bırakan bir şey olmamıştır, uzaklardan gelen gök gürültüsü ile çakan şimşeklerin parıltısı Tanrı karşısında haşyetimi arttırırdı (Nietzsche, 2019d, s. 12).

Bunun gibi, dindar geçmişine, acılarına, yakınlarının ölümlerine, Tanrı’ya, dostluğa, akrabalığa, köyüne ve doğaya dair hasret dolu ve içli pek çok ifade kullanan Nietzsche’nin, 1858 yılında kaleme aldığı otobiyografisindeki şu ifadeler, ileride

yaşayacağı düşünsel kırılmada sürüklendiği varoluşsal bunalımın niteliğini anlamak açısından oldukça önemlidir:

Keşke biz de nefsimizi Tanrı'ya böyle büsbütün feda edebilssek! ... Tanrı beni bir babanın zayıf çocuğu gibi emin yollara sevk etti. Başıma türlü dertler verdi ama hepsini muhteşem neticelere vardırان yüce kudretini haşyetle temaşa ediyorum... Ey yüce Tanrım, cemalinle ferahnak et bizi ebediyen! Âmin! (Nietzsche, 2019d, s. 25, 26).

Bütün bunlar Nietzsche'nin çocukluğunu ve ilk gençlik yıllarını bir papaz evinde, kiliseyle yakın ilişkiler ağı içinde dinsel bir aurayla sarmalanan bir atmosferde yaşamasının yansımaları. Yakınlarının ölümüne çocuk yaşta şahitlik etmesi, daha sonra ailesiyle birlikte köyünden ayrılmak zorunda kalışıyla yaşadığı yalıtılmışlık da Nietzsche'nin duygusal dünyasını oldukça etkilemiş görünüyor. Ancak orta öğrenimi (lise) yıllarında inançları konusunda başlayan tereddütleri onu çok daha zor bir ayrılıkla karşı karşıya getirdi: İnançları konusunda kuşkular duymaya başlamak.

Çocukluğu ve ilk gençlik yılları ölümünün, hüznünün, özlemlerin ve dinsel bir inancın yoğun bir şekilde etkisi altında geçen Nietzsche, inanç krizi diyebileceğimiz bir kopuş yaşar. 1858'den 1864 yılına kadar eğitim gördüğü kolejde inançları ile ilgili tereddütleri ortaya çıkar ve din felsefesinde yaşamdaki kötülük ve eziyetlerin her şeye gücü yeten Tanrı ile bağdaştırılmaması çerçevesinde tartışılan kötülük problemi (teodise) Nietzsche'yi meşgul eder (Wolf, 2020, s. 18). Nihayet 1865 yılında kız kardeşi Elisabeth'e yazdığı mektupta inançlarını terk ettiğini izhar eder. Bu mektubunda Nietzsche, huzurun ve mutluluğun inançlı olmaktan geçtiğini fakat korkunç bile olsa yalnızca hakikatin müridi olmak gerektiği doğrultusunda varoluşsal bir tespitte bulunur (Nietzsche, 2012b, ss. 26-27).

Nietzsche'nin düşüncelerinin, yaşadıklarıyla ve kişiliği ile birbirini besleyen bir karakter arz ettiği doğrudur. Ancak bu, düşüncelerinin, olumsuz yaşantılarına verdiği tepkiselliğin ürünü olduğu anlamında değildir. Dolayısıyla mesela Nietzsche'nin bir şüphe ve kopuş dönemine girmesini, onun çocukluğunun ve ilk gençlik yıllarının geçtiği aile yapısının veya çevresinin bağnazca dindarlığının onun üzerinde bıraktığı bunaltıcı etkilere bağlamak doğru olmaz. Aksine babası ve tüm çevresi daha tutucu Katolik mezhebine değil, Lutherci Protestanlığa bağlıdır. Çocukluğunun geçtiği ve babasının kilisesinin de bulunduğu Röcken köyü Martin Luther'in köyüne yetmiş kilometre

mesafededir. Dolayısıyla ailesinin ve çevresinin bağnaz bir dindarlığa sahip olduğu iddia edilemez. Tam tersine, aile bağları ona yardımseverlik ve sevgi ile dolu bir ortam sunmuştur. Din, hiçbir zaman kıymet bilmezlik yapmadığı, geniş bir ailenin, onun çocukluğunu sevgi ve güven duygusuyla dolduran temeliydi (Young, 2015, ss. 4-7). Tam da bu nedenle Nietzsche, duygusal anlamda fazlasıyla zengin bir aile ve çevrede yetişmiş olmanın etkisiyle anılarına ve çocukluğuna karşı hep özlem doludur. Yani Nietzsche olumsuz yaşantıların tepkiselliği ile dolu değildir. Aksine, olumlu yaşantıların aşırı duygusallaştırıcı etkisi altındadır. Çünkü Nietzsche'nin inancında yaşadığı şüpheyi kaybettiği, onun kaybetmekten mutlu olduğu şeyler olmak bir yana onun için oldukça değerli şeylerdir:

Nietzsche, ailesinin imanını yitirmekle ne kaybetmişti? Çocukluğundaki dinin ona verdiği şey neydi? Özünde üç şey veriyordu: Nasıl yaşanacağına dair bir izah, Hristiyan sevgi etiği; ölüm korkusunun panzehiri olan ruhun ölümsüzlüğü öğretisi; bir de "kurtuluş" olarak hayatın anlamına, erdem sayesinde ebedi, göksel saadete ulaşma fikri (Young, 2015, s. 128).

Dolayısıyla, Nietzsche'nin özellikle son döneminde Hristiyanlık hakkındaki sert eleştirilerinin, Hristiyanlığın, onu yaşamının herhangi bir döneminde mutsuz etmiş olmasıyla ilgisinden söz edilemez. Bilakis, din sebebiyle sahip olduğu huzuru ve mutluluğu kaybetmiş olmasının tepkiselliğinden söz edilebilir. Kırılgan ve melankolik yapısı da büyük ölçüde bundan kaynaklanmaktadır.

Yakın arkadaşı Salomé, kişiliği üzerinden değerlendirilmek için Nietzsche'nin fazlasıyla uygun bir düşünür olduğunu, ayrıca onun kalabalıklardan uzak, yalnız, zarif ve cana yakın olduğunu ancak acılar çeken derin bir ruhu olduğunu ifade eder. Nietzsche'nin en derin düşüncesinin kendi varoluş bilmececi olduğunu ve eserlerinin temelde bunu yansıttığını dile getirdikten sonra (Salomé, 2019, ss. 23, 29, 32, 37) Salomé'nin kurduğu şu ifadeler de Nietzsche'nin tüm felsefesinin aslında nasıl bir varoluşsal huzursuzluktan beslendiğini açıkça ortaya koyar:

Nietzsche'nin tüm gelişimi bir bakıma inancını kaybetmesinden ve bu nedenle de Tanrı'nın ölümüne eşlik eden duygularda türemiştir. Bu muazzam duygular son eserine, deliliğin eşliğinde yazdığı Böyle Buyurdu Zerdüşt'ün dördüncü bölümüne kadar yansır. Kendini yüceltmenin çeşitli biçimleri aracılığıyla ölen Tanrı'yı ikame etme ihtimali aklının, eserlerinin ve hastalığının hikâyesini oluşturur (2019, s. 48).

Çocukluğunun ve ilk gençlik yıllarında yaşadıklarının onu yalnız ve müzmin bir kişilik yaptığı görülmektedir. Mesela dostları arasında içine kapanıklığı ve yalnızlığı ile bilinir ki Jaspers bu durumun onun hayatının temel bir gerçeği olduğunu ifade eder (Jaspers, 2013, s. 53, 73). Özellikle Wagner ve Schopenhauer'e olan hayranlığı bitip kariyerinin eleştirel dönemine geçmesiyle yalnızlığı derinleşir (Şestov, 2015, s. 142, 143). 1875'ten itibaren başlayan hastalıklı yılları ve şiddetli baş ağrıları ile derinleşen yalnızlığı ölümüne kadar onunla kalır. Yaşamdan yalıtılmışlık düzeyindeki yalnızlığının boyutu konusundaki kendi ifadeleri trajiktir: *"Yalnızlığın yedi derisi vardır; hiçbir şey sızmaz içeriye. İnsanların arasına gelir, dostlarını selamlarsın: Yeni bir ıssızlık..."* (Nietzsche, 2020, s. 86).

Öte yandan belki yüksek kavrayışının getirdiği bir sonuç olarak Nietzsche'de gurur ve hatta kibirle beraber kalıcı insan ilişkilerinde bir zayıflık da bulunmaktadır (Jaspers, 2013, s. 105,108,110). Ancak bu, onun kaba biri olduğunu göstermez. Bilakis, Kaufmann, Nietzsche'nin bir kusur sayılabilecek kadar ince ve zarif bir kişilik olduğunu ifade eder (Kaufmann, 2009, s. 110).

Nietzsche'de varoluşsal krizin esrimelerle kendini gösterdiği mistik haller de bulunmaktadır. Yakupoğlu, varoluşun, esrime yoluyla bedenin veya beş duyunun ötesine çıkmasını sınır durumu olarak niteler ki (Yakupoğlu, 2021, s. 29) Nietzsche yaşadığı bu türden ekstatik halleri uzunca betimlemektedir (Nietzsche, 2013, s. 83). Jaspers, Nietzsche'de daha önce hiç görülmeyen değişimlerin 1880 yılından itibaren görülmeye başladığını ve onun mektuplarını kronolojik bir sıra ile takip eden herkesin bunu fark edebileceğini ileri sürmektedir. Jaspers'a göre bu değişim sadece eserlerinin içeriklerinde değil, aksine söz konusu değişim önce ruhsal bazı deneyimlerle kendini göstermektedir (Jaspers, 2013, ss. 117-118). Patočka, *"derinlikli varoluş"* dediği bu hâli, Kierkegaard ve Dostoyevski ile birlikte Nietzsche'yle örnekler (Patočka, 2021, s. 64). Nietzsche'nin sık değişen ruh hallerinin, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* başta olmak üzere çeşitli eserlerine yansıyan şiirsel ve mistik anlatımlara değinen Şestov, onun bu ruh halleri için şöyle der:

Ayaklarının altındaki zemin ne zaman kaysa içini mistik bir korku sarıyordu: neler olup bittiğini anlamıyor, yeni bir gerçeklik mi yoksa sadece bir kâbus mu görüyor, bilmiyordu. Bu yüzden sürekli trajik bir seçenek bulunuyordu: Bir yanda olumlu ama manevi olarak boş ve

içerikten yoksun bir gerçeklik, öbür yanda cazip ve umut vadeden ama hayalet gibi korkutucu yeni bir hayat. (2015, s. 194).

Jaspers, Nietzsche'nin düşünsel aşamalarını; (i) kültür ve dehayaya hayranlık dönemi(1876'ya kadar), (ii) pozitivist bilime inanç ve eleştirel ayrıştırma dönemi (1881'e kadar) ve (iii) yeni felsefe dönemi (1888 sonuna kadar) olmak üzere üçe ayırmaktadır (Jaspers, 2013, s. 56). Birinci dönemi Wagner ve Schopenhauer başta olmak üzere genelde kişilere hayranlık duyduğu dönem, ikinci dönemi hayranlığın bitip yerini eleştiriye bıraktığı dönemdir. Son dönemi ise bir kriz bilinciyle gelen ve sorumluluk hissettiği dönemdir. Ancak Jaspers, Nietzsche'de insanlığa karşı bir görev bilincinin yaşamının her döneminde her zaman mevcut olduğunu ekler. Fakat bu görev bilinci salt teorik bir içerik arz etmez, “zevk” olarak ifade edilen ekstatik bir kavrayışı da kapsar (Jaspers, 2013, s. 60, 62, 69).

Bu bağlamda Nietzsche'de “görev bilinci”, mistik ve ekstatik tarafıyla iç içe geçmiş gibidir. Nietzsche'nin *Ecce Homo*'da tarifini verdiği ve tecrübe ettiği anlaşılan esrimeler (2020, ss. 81-84) bunu göstermektedir. Adeta tersine çevrilmiş bir mistisizm ile Nietzsche, kaybettiği “hakikatin” ikamesini ve/ya telafisini, o hakikati sonuna kadar ihlal ederek elde edeceğini umar gibidir: *Nititur in vetitum*: Yasaklanmış olana ulaşmaya çabalarız (Nietzsche, 2020, s. 3). Klossowski'nin bu konudaki değerlendirmesiyle ifade edilecek olursa sanki Nietzsche, “*en dolaysız olanı anlamak için kendisindeki en uzağa kadar ulaşmak istiyor*” (Klossowski, 1999, s. 51). Daha açık bir ifadeyle Nietzsche, kaybettiği hakikati, tersinden ilerleyerek tekrar bulma ümidi ve çabası içinde olduğu izlenimi vermektedir.

Yakın arkadaşı Salomé de Nietzsche'de soyut düşüncelerin ruh hallerine dönüşmesi gibi bir istidat bulunduğunu ve eski inancının bu konuda ona yardımcı olduğunu ileri sürmektedir (Salomé, 2019, s. 55,68). Zira Nietzsche'de görülen varoluşsal kaygılar onun aynı zamanda bir sorumluluk duygusu taşımasını sağlamaktadır (Jaspers, 2013, s. 65) ve bu, salt ruhsal deneyimler ile tatmin olabildiği bir durum değildir. Özellikle 1881'den itibaren yazdığı eserlerinde Nietzsche bu görev bilincini çokça hissettirir. Bu anlamda mistik deneyimleri ile düşünceleri birbirini karşılıklı olarak beslemektedirler.

Nietzsche'nin mistik deneyimleri veya ekstatik denebilecek halleri onun varoluşsal kaygıları ile fiziksel ve ruhsal açıdan çektiği acıların birer yansıması durumundadır. Ya da bütün bunların iç içe geçtiği ve belli ki birbirlerini besleyen durumlar olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle Nietzsche'nin trajik bir kişilik olarak varoluş ıstıapları, fiziksel ağırları ile birleşerek onu sıra dışı bir filozof kılmıştır. Çektiği fiziksel ve varoluşsal acılardan düşünce üreten, bu düşüncelerden yine acı duyan Nietzsche için bu durum acıdan keyif duyulan bir kısır döngü halinde cereyan eder (Klossowski, 1999, s. 48). Schopenhauer türü pesimizmlerden sıyrılıp daha mükemmel bir pesimizm türü bulduğunu ancak buna dayanabilmek için yani “*Tanrısız ve ahlaksız*” ve yalnız yaşamak için pesimizmin bu türünün bir kopyasını kendisi için çıkartmak zorunda olduğunu ifade ettikten sonra acı ile neşe arasında tersinden öyle bir ilişki kuruyor ki biri diğeri için adeta gösterge oluyor:

Belki insanların neden yalnız güldüklerini en iyi şekilde bilen benim: Yalnız kalan insan o kadar derinden acı çeker ki gülmeyi uydurmak zorundadır. Buna göre en mutsuz ve en melankolik hayvan en neşeli olandır (Nietzsche, 2017b, s. 82).

Burada Nietzsche gülmeyi uydurmak zorunda kalacak kadar acı çeken insanları en iyi kendisinin bildiğini ifade ederken aslında kendisinden söz etmektedir. Çünkü onları en iyi bilen kendisi olduğunu iddia etmektedir. Buna göre kendisi en neşeli görünürken en melankolik ve en çok acı çeken kişidir. Sıradan insanlar için zehir olabilecek acıları büyük ruhların besini olarak gören Nietzsche, büyük acılar çeken bu ruhların bulunduğu yüksekliğe tragedyaların bile artık trajik bir etkide bulunamadığını ileri sürerken (Nietzsche, 2019c, ss. 38-39) öyle görünüyor ki yine kendi deneyimlerinden söz etmektedir. Fakat derin ruhluların, onları yanlış anlamamıza neden olan sürekli büyüyen bir maskeleri vardır ve acı çeken her derin tin bu maskeye ihtiyaç duymaktadır (Nietzsche, 2019c, s. 40).

Bu nedenle Nietzsche'nin doğru anlaşılması için dikkatli okunması, varoluşsal acılarının ve sözlerinin (maskelerinin) ardındaki düşüncelerinin izinin sürülmesi zorunluluğu vardır. Nietzsche açısından felsefe, salt anlaşılan değil aynı zamanda “*buz kaplı ve yüksek dağlarda gönüllü olarak*” yaşanan bir şeydir (Nietzsche, 2013, s. 9). Çünkü onun felsefesi varoluşsal kaygılarının sonuçları olan ıstıraplarının ürünüdür. Ancak büyük acıların ruhun kurtarıcıları olabileceğini, acının bizi daha iyi yapamazsa

bile daha derin yapacağından kuşku duymadığını ifade ettiği *Şen Bilim*'in ön sözünde Nietzsche'nin acılardan düşünceler doğurmaktan söz ettiği şu cümleleri, kişiliği ile felsefesinin birbirinden ne derece etkilendiği konusunda fikir vermektedir:

Bizler düşünen kurbağalar değiliz, ne de kalbi etkisiz hale getirilmiş, nesneleştirici, kayıt edici mekanizmalar, - acılarımızdan sürekli düşünceler doğurmak zorundayız analar gibi; onları tüm kanımızla, yüreğimizle, ateşimizle, hazzımızla, tutkumuzla, acımızla, vicdanımızla, yazgımızla, felaketlerimizle donatmalıyız. (Nietzsche, 2017d, s. 17).

Nietzsche'nin üslubu veya yazma tarzı da trajik kişiliği ile bağlantılı olarak trajiktir. Varoluşsal kaygılarının Nietzsche'de yarattığı ruhsal dalgalanmaların, mistik ve ekstatik hallerin felsefi metinlerindeki yansımaları da aynı şekilde değişken ve dalgalıdır. Öyle ki bu konuda Wolf, Nietzsche'nin yazma tarzı dogmatiktir diyecek kadar ileri gider (2020, s. 70). Metinler, paragraflar ve sayfalar arası nedensel bir ilişki yoktur. Eserlerinin pek çoğu aforistik ifadeler, şiirsel anlatımlar ve coşkulu sözler şeklinde meydana gelmiştir. Dizgesel ve mantıksal bir örgüden ziyade eleştirel ve tepkisel dışavurumlar şeklindeki aynı ifadelerden farklı ve hatta çelişik anlamlar bile çıkarmak mümkündür. Cioran bu nedenle Nietzsche'nin bir tavırlar toplamı olduğunu söyler (Cioran, 2018, s. 127). Düşüncelerinin çelişkili olduğu konusunda Barrett ise, insanın çelişkili bir varlık olduğuna inanan Nietzsche'nin kendisinin, bu konudaki en iyi örnek olduğunu iddia eder (Barrett, 2016, s. 207). Bütün felsefesini içeren en ünlü eseri *Böyle Buyurdu Zerdüşt* bize onun bu tarzının bütünlüklü bir resmini sunar.

Bu bağlamda Şestov onun için felsefesinde istikrar ve denge yoktur der (Şestov, 2015, s. 182). Çünkü sınırları çiğneyen üslubu ile Nietzsche yazmıyor, adeta ruh haliyle uyumlu bir tonda haykırıyor, susuyor, tutarsızlıklara düşüyor (Klossowski, 1999, s. 14). Üslubu sert, abartılı aforizmaları ise sistematik ve çıkarımsal olmadığı için yorumlanmaları da güçtür. Bu nedenle onun eserleri, kendi hayatı gibi çift anlamlı bir okumaya uygundur. (Nehamas, 2016, s. 37, 51, 52, 336).

Varoluşsal esrimelerin ve coşkun duygulanımların yansıması olan felsefesi için “*experimental felsefe*” nitelemesini kullanan Aydın, Nietzsche'nin düşüncelerini derleyip toparlamanın, ironilerini ve onun eli ayağı olan mecazlarını anlamamanın oldukça güç olduğunu ifade etmektedir (Aydın, 2020, ss. 21-24). Aslında Nietzsche mutlak bir hakikate oldukça arzulu olmasına rağmen ona ulaşmanın imkânına inanmadığı için

(Erdem, 2007, s. 301) hakikati keşfetmeyi değil yeni hakikatler yaratmayı denemeyi ve böylece yaşamı yeniden yorumlamayı seçer. Nietzsche'nin felsefeye şiir ve aforizma gibi farklı yorumlanmaya müsait iki form kazandırması da (Deleuze, 2016, s. 23) aslında onun "hakikatlerinin" yorumlanabilir olmasıyla ilintilidir. Yani Nietzsche, bizzat kendisi farklı anlamlara gelecek şekilde yorumlanabilir olsunlar diye bu tarzı tercih etmiş gibidir.

Çünkü hakikatin yorumlanabilirliği, Nietzsche açısından hakikat ancak yaratılacak bir şey olduğu için kanıtlamalarla ortaya çıkarılacak bir şey olmaması gerektiği anlamına gelir. Ancak mesele kesinlikle tümüyle yorumlamayla ilgili değildir. Badiou bu nedenle Nietzsche'nin hiçbir metninde kanıtların incelenmesi ve kanıtlama iradesinin kesinlikle bulunmadığını iddia eder. Nietzsche metinlerinin söz konusu irrasyonel ve şiirsel niteliğini, metinlerinin kanıtlanmaya ihtiyaç duymamasına dayandıran Badiou'ya göre bu durum, hakikatin katlanılabilir olmasının bir imkânı olduğu gibi, abartılı sözlere sızmış "*delilik*"ın Nietzsche'nin beyan ettiği hakikatin hayatı olarak oraya (metinlerine) yerleştiği anlamına da gelir (Badiou, 2019, s. 15, 19, 20).

Deleuze, Nietzsche'nin söz konusu irrasyonel üslubunu onun felsefeyi dramatik ve sanatsal yorumlamasından doğan yaratımı biçiminde değerlendirir (Deleuze, 2021, s. 236). Nietzsche'nin irrasyonel bir düşünür olarak algılanmasına sebep olan şeyin esasen düşüncelerinin içeriğinden ziyade onun üslubuyla ilgili olduğunu ileri süren Megill ise, üslubunun bu karakterde olmasını krize bağlar (2002, s. 67). Kriz Nietzsche'de, ona bilinçdışı deneyimler üzerine kurulu bir felsefe yaptıracak kadar derindir. Bu anlamda mesela *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserinin anlaşılmasını, bizzat kendisi kimseyle paylaşamaz bulduğu söz konusu deneyimlerine bağlar (Nietzsche, 2012b, s. 328). Ancak yine de Nietzsche'nin yalnızca üslubunu değil, felsefesinin içeriğini de onun hakikat anlayışından kaynaklı olarak krize bağlamak gerekir.

Bu bağlamda Ansell-Pearson, Nietzsche'nin üslubunun hakikat anlayışından kaynaklandığını belirterek okuru uyarmaktadır. Ona göre Nietzsche hakikati olgusal bir kesinlik olarak telakki etmediğinden üslubu da bu minvalde bir kesinlik biçimini kabul etmiyordu. Dolayısıyla okurlarının Nietzsche'nin ne söylediği kadar nasıl söylediğiyle de ilgilenmeleri gerekiyordu (Pearson, 2011, s. 33). Çünkü ne söylediğini daha doğru

anlamanın nasıl söylediği ile ilgisi açıktır. Nietzsche’yi neredeyse bir şairi okur gibi okumak gerektiğini Nietzsche’nin kendisi de *Ecce Homo* adlı kitabının Fransızca’ya çevirisi bağlamında talep etmektedir. Nietzsche, bu kitabının çevirisi için yalnızca bir çevirmen olmayı yetersiz bulur ve çevirmenin birinci sınıf bir şair olması gerektiğini arkadaşına yazdığı mektupta açıkça ifade eder (Nietzsche, 2012b, s. 423).

Felsefe yapma tarzı bir tür edebi felsefe veya şiirsel felsefe olarak nitelenebilecek olan Nietzsche’nin düşünceleri söz konusu nedenlerle aynı konularda bile karşıt yorumlara sebep olabilmektedir. Jaspers’ın haklı bir şekilde ifade ettiği üzere bu durum, Nietzsche’nin farklı taraflarca atıf yapılabilen bir filozof olması sonucunu doğurmaktadır. Dindarlardan ateistlere, muhafazakârlardan sosyalistlere, siyasilerden fanatiklere kadar hemen her fikir grubu Nietzsche’ye dayanabilmektedir. Tam da bu nedenle Nietzsche, salt okunmaktan ziyade hikâyesi, ruhsal yapısı, düşünceleri ve düşüncelerini ifade ediş biçimleriyle birlikte “*incelenecek*” bir filozoftur (Jaspers, 2013, ss. 19-20). Kuşkusuz bütün bu çeşitlilik ve karmaşıklık içinde “*incelenecek*” durum, Nietzsche’nin “hakikat” ile olan ontolojik ve epistemolojik ilişkisiyle olduğu kadar yaşadığı çağla da doğrudan ilintilidir. Dolayısıyla felsefesini daha doğru anlayabilmek için kişilik özellikleri ve yazım üslubundan sonra Nietzsche’nin yaşadığı çağın ruhunu dikkate almak gerekecektir.

2.2. Nietzsche’nin Yüzyılı

Nietzsche de her insan gibi zeitgeist³ tarafından kuşaltılmıştır (Cybulska, 2016, ss. 1-12). Bu anlamda onun zamanının ruhu şöyle bir çerçeveye alınabilir: Nietzsche’nin doğduğu 1844 yılında, Rönesans ve Reform Hareketi’nden ve Nietzsche’nin kendisinden beri “*insanlık bir x noktasına doğru yuvarlanıyor*” dediği Kopernik’ten bu yana yaklaşık dört yüzyıl geçmiş, Aydınlanma yüzyılı ve Fransız Devrimi geride bırakılmış, Sanayi Devrimi başlamış, bilim ve teknolojiye büyük gelişmeler kaydedilmiştir. Önceki bölümde açıklandığı üzere bütün bu gelişmeler, yüzyıllar boyu felsefenin ve dinin inşa ettiği kesinliklerin çözülmesini ve yaşamın anlamına dair inanılan veya varsayılan temellerin yerinden edilmesi sonucunu doğurmuştur. Bu

³ Almanca olan bu sözcük zamanın ya da çağın ruhu anlamına gelmektedir.

süreçte Kartezyen özne ile Aydınlanmacı akıl ve bilim, kesinlik iddiaları ile sahne almış ancak insanın anlam duygusu artık bir daha asla eskiden olduğu kadar tatmin edilememiştir. Bu durum felsefenin de içerik ve tarz olarak yeni problemlerle şekillenmesine sebep olmuştur. Bu anlamda süreç, on dokuzuncu yüzyılın özellikle Nietzsche'nin yaşadığı ikinci yarısından başlamak üzere yirminci yüzyılın başlarına kadar devam eden felsefi bir kriz boyutuna varmıştır (Bochenski, 2020, s. 31).

Dini ve felsefi metafiziğin kuşkulu hale gelerek terk edilmesi, sadece bilimsel gelişmeler sonucu yanlışlanmalarıyla açıklanabilecek nitelikte değildi. Hristiyanlığın veya Kilisenin çelişkiler, savaşlar, zulümler ve haksızlıklarla dolu pratiği (ahlak), bağlı olduğu teoriyi (metafizik) yalanlamış ve inanırdırıcılığını neredeyse yok etmişti. Belki daha açık bir ifadeyle, teori ve pratik ya da bir anlamda din ve ahlak birbirine olan desteği kaybetmişti diyebiliriz. Rönesans ile başlayan metafizik ve epistemolojik kopuş süreci on dokuzuncu yüzyıla birikimli bir boşluk ve boşunalık duygusu olarak yansımıştı. Bu bağlamda on dokuzuncu yüzyıl “*boşunalık*” duygusunun bireye ve topluma daha fazla hâkim olmaya başladığı bir yüzyıl olmuştur.

Her ne kadar modern dönemle birlikte, dağılma sürecine girmeye başlayan kuşatıcı anlam düzeni, Aydınlanma ve Fransız Devrimi sonrasında akıl, özgürlük gibi kimi ideallerle ikame edilmeye çalışıldıysa da, bu, başarısız oldu. Çünkü modern öncesi evrensel ve ebedi dünya düzeni artık parçalanmış (Caputo, 2022, s. 85), mutlaklık tekeli olarak dini ve klasik felsefi kesinlikler (hakikatler) yitirilmiş ve bunları aşacak yeni metafizik hakikat iddiaları ve ahlaki ilkeler de tutmamıştır. Mesela Descartes'in *Cogito*'dan başlattığı mutlaklık iddiası, Kant'ın dinsel ahlaka karşı geliştirdiği “*ödev ahlaki*” öğretisi, klasik metafiziğe alternatif olarak düşünülebilecek örneğin Hegel idealizmi, yanı sıra toplumsal ve siyasal sorunlara karşı geliştirilen sosyalizm gibi ideolojiler...vb. Tüm bu düşünceler ve ideolojiler boşunalık duygusunu giderme konusunda din ve klasik felsefeler kadar etkili olamamış ve insanı varoluşsal kaygılar konusunda onlar kadar teskin edememişlerdir.

Nietzsche tüm bunların içine doğmuştu. Kadim değerlerin çöküşünün, kendi yüzyılındaki yansımalarını veya sonuçlarını Nietzsche şöyle tarif etmektedir: “...*ahlaksızlık, ahlaksızlığa müptela oluş, suçluluk, hastalık, bekârlık, isteri, istencin zayıflığı, alkolizm, pesimizm, anarşizm, özgürlükçülük, iftiracılar, baltalayanlar,*

şüpheciler, yok ediciler” (Nietzsche, 2017b, s. 48). Bu bağlamda Nietzsche’nin nihilizm teorisinin ve uyarısının, yaşadığı yüzyıldaki anlam ve değer bunalımıyla ilgisi açıktır. Bu anlamda o, çökmüş değerlere son vermeyi, ilerleyen sayfalarda detaylıca irdedeceğimiz üzere değer adına önerir (Nietzsche, 2017e, s. 13).

Nietzsche, yüzyılındaki ahlaki yozlaşma ve sosyal problemlerin tümünün kadim değerlerin çöküşünün sonuçları olduğuna ve yaşadığı yüzyılın temel probleminin yaşama tahammül etmemizi sağlayan değerlerin değerden düşmesi olduğuna (Nietzsche, 2017b, s. 27) inanır. O artık “*Tanrısız ve ahlaksız*” yaşamının acı verici “*neşesiyle*” yalnız kaldığımızı düşünür (Nietzsche, 2017b, s. 82). Bu, Nietzsche’yi trajik filozof kılan bir husustur. Bu bağlamda o, eski metafiziğin ön-kabullerini aşacak yeni bir teori (anlam/metafizik) ve yeni bir pratik (değer/ahlak) oluşturmak zorunluluğuna kafa yormaktadır.

Nietzsche’nin felsefesinin çağının en temel sorunuyla, varoluşsal anlam ve değer sorunuyla doğrudan ilgili olması onun önemini göstermektedir. Çünkü Nietzsche, Aydınlanma ile gelen inanç yitiminin ağır ve kesin sonuçlarının, yanı sıra çağının bireyi öne çıkaran tüm hümanizma rüzgârına rağmen Tanrı’sız bir dünyada insanın metafizik önceliğinin temelsiz kalacağını farkındadır (West, 2020, s. 236). Öte taraftan o, daha ilk dönemlerinden itibaren insanlığın bir kırılma anında olduğunun ve krizin daha temel olduğunun da bilincindedir. Bu nedenle Hegelci devlet yüceltmeciliğinin de, çağın sanat ve biliminin de yaklaşan tehlikeyi savuşturmaya yaramak bir yana bu tehlikeye hizmet ettiğini düşünmektedir. Bu minvalde o, dinin bıraktığı boşluğun dünyayı hiçbir zaman bu kadar iyilik ve sevgi yoksulu yapmadığını ileri sürerek, adeta insanlığın birikimli kutsal hazinelerinin başında nöbet tutmaya davet etmektedir (Nietzsche, 2019b, ss. 37-41). Eleştirel bir filozof olarak Nietzsche, filozofun görevini de kendi çağıyla ilgili olmak, sorunları cesaretle ortaya koymak ve bu uğurda yalnızlığı ve anlaşılmamayı göze almak olarak değerlendirir (Esgün ve Salman, 2021, s. 17).

Tüm bu nedenlerle Nietzsche’nin felsefesinin, tıpkı kişiliğinin ve bireysel krizlerinin etkisinde olduğu gibi yaşadığı yüzyılın tarihsel koşullarının ve bu koşulların ürettiği krizlerin doğrudan ve dolaylı etkisinde olduğu görülmektedir. Çağın gerçeği olarak inançsızlık açığa çıkmaya başlamıştır ve Nietzsche peygamberane bir uyarıcı edasıyla bunu haykırmaktadır (Jaspers, 2013, s. 301). Bu doğrultuda Nietzsche,

inançsızlık şeklinde sonuç veren ve yaşadığı yüzyıla biriken tüm sorunların nedenini bir temsille ifade ederek felsefesini geliştirecek ve krizin adını koyacaktır: “*Tanrı Öldü!*”

2.3. Kriz: Tanrı Öldü!

İki bin beş yüz yıl boyunca Batı teolojisinin ve Batı felsefesinin ele ele vererek var ettiği, inandığı ve düşündüğü Tanrı (Jaspers, 2018, s. 34-35), Nietzsche’ye göre ölmüştür. Nietzsche, bu tespitiyle özellikle Batı tarihinde ama genel anlamda insanlık tarihinde daha önce görülmemiş bir kırılmayı ve tarihsel bir kriz durumunu işaret eder. Tarihsel kriz durumunun ifadesi olan “*Tanrı Öldü*” sözü, Nietzsche’nin felsefesinin gerekçesi ve kalkış noktasıdır. Megill’in çarpıcı ifadesiyle söylersek “*krizin paradigması, Tanrı’nın Ölümüdür*” ve bu ölüm, çağın mutlak bir sahipsizliğe düştüğü inancının dile getirilişidir (Megill, 2002, s. 66, 67). Yaşadığı çağın bu anlamda tamamen yeni bir başlangıcı gösterdiğini düşünen Nietzsche, bu durumu köprüleri yakmış insanlığın, okyanusta kendisinden daha korkuncu olmayan sınırsızlıkla buluşması şeklinde tasvir eder. Sınırsız okyanusa açılan ve sahipsiz kalan insan, şimdi istese de artık “*kara*”sına dönemeyecektir (Nietzsche, 2003, s. 129, 201). Bu bağlamda ona göre insanın karadayken sahip olduğu güvenlik, sükûnet ve öngörülebilirlik, yerini korkuya, kaygıya ve belirsizliğe bırakmıştır. İnsanın ayağının altındaki zemin kaymış, yönünü ve hedefini kaybetmiştir. Çağın insanının durumunun sınırsız okyanusta kaybolmuşluk olarak tasvir edildiği *Şen Bilim*’in 124. pasajından hemen sonraki ünlü 125. pasajda ise Nietzsche, Tanrı’nın ölümünü bir delinin ağzından duyurur (Nietzsche, 2003, s. 130).

Söz konusu pasajda, Nietzsche’nin “*Tanrı*” kavramından veya inancından neyi anladığı, “*Tanrı öldü*” tespitiyle neyi anlatmak istediği, “*Tanrı’nın ölümü*”nden duyduğu trajik endişeyi, “*Tanrı’nın ölümü*”nden kimi/neyi sorumlu tuttuğu ve bundan sonra ne yapılması gerektiği konusunda hissettiği derin sorumluluğu, varoluşsal krizini ve bu krizin ürünü olan felsefesini yansıtan pek çok cümle vardır. Bu anlamda bu pasaj, onun krizinin ve felsefesinin nüvesi hükmündedir. Pasajın;

“*Denizi kim içebilir? Bütün çevreni (ufku) silmemiz için bize bu süngeri kim verdi? ... Üst kaldı mı? ... Dünyayı şimdiye dek elinde tutan, en kutsal, en güçlü olan bizim bıçaklarımızla kana bulandı*” şeklindeki cümlelerinden Nietzsche’nin Tanrı’yı

her anlamda bir referans ve onay mercii olarak telakki ettiği sonucu çıkarılabilir. Yine “*Onun katilleriyiz hepimiz...Onu öldüren de biziz!... “Tanrının türbeleri, mezarları değilse nedir bu kiliseler?”* ifadelerinden Tanrı’nın ölümünden insanları ve Hristiyanlığı/Kiliseyi sorumlu tuttuğunu söylemek mümkündür. Hakeza, Nietzsche’nin Tanrı’nın ölümünden duyduğu varoluşsal kaygıyı şu trajik ifadelerinden çıkarsamak da zor olmasa gerek:

Nereye gidiyor şimdi dünya, biz nereye gidiyoruz? Bütün güneşlerden uzağa mı? Sürekli, boş yere geriye, öne, yana, bütün yönler atılıp durmuyor muyuz?... Sanki sonsuz bir hiçte yolumuzu yitirmiyor muyuz? Boş uzayın soluğunu duymuyor muyuz? Hava giderek soğumuyor mu? Giderek daha çok, daha çok gece gelmiyor mu?

Bundan sonra ne olacağı ve ne yapılması gerektiği konusunda ise aynı pasajın şu cümleleri dikkat çekicidir:

Hangi suyla artabiliriz kendimizi? Nasıl bir kefarete törenini düzenlesek, hangi kutsal oyunu oynasak? Bu eylemin büyüklüğu bizim için fazla büyük değil mi? Bu ancak eylemi gerçekleştirene yaraşır sayıldığı için bizim tanrı olmamız gerekmiyor mu?

Görüldüğu üzere Nietzsche, bu noktada modern bilimlerin yanlışladığı dinin ve felsefi metafiziğin çöküşünü ve bunun sonucunda gelen Tanrı’nın ölümünü salt bir tespit olarak ele almamaktadır. O, daha yoğun olarak bundan sonra ne yapılması gerektiği ile ilgilidir ve ödenecek bedellerin kaygısını ifade etmektedir. Ne olursa olsun kaybın ifa ettiklerini bundan sonra neyle sağlayacağımız onun için varoluşsal önemdedir. Özetlemek gerekirse, bir kaçığın dilinden Tanrı’nın ölümünün ilan edildiği söz konusu pasajın tamamı bize şunu söylemektedir: (i) Tanrı ölmüştür, (ii) Tanrı’yı insanlar kendi elleriyle öldürmüşlerdir, (iii) Tanrı şimdiye kadar insanlar için yeri doldurulamaz bir referanstı, (iv) bundan sonra insanları trajik bir belirsizlik beklemektedir, (v) bu belirsizlikten kurtulmak için insanın, Tanrı’nın yerine geçmesi gerekebilir. Dolayısıyla, Nietzsche’nin bütün felsefesinin, bir bakıma “*Tanrı’nın ölümü*”nün işaret ettiği trajik durumun ifadesine, ikamesine ve bu trajik durumun üstesinden gelinmesine odaklandığını söyleyebiliriz.

Bu bağlamda yüksek insanları diğerlerinden (alçak/düşük insanlardan) ayıran bir ölçüt olarak kesinlik arzusunu önemseyen Nietzsche (2017d, s. 26) açısından “*Tanrı’nın ölümü*” kesinliğin yitirilişini anlamına gelir. Kesinliğin yitirilişini, Kilise’nin/Hristiyanlığın sahiplendiği klasik kozmolojinin Kopernik devrimi ile

çöküşüne bağladığı anlaşılan Nietzsche, yitirilen dinsel kesinlikten bu yana insanın, merkezden bir bilinmeze doğru savrulduğunu ifade eder (Nietzsche, 2017a, s. 174 ; 2017b, s. 26).

“*Tanrı öldü*” sözünün krizin temsili olduğunu ifade etmiştik. Peki, bu Tanrı kimin tanrısıdır ve neyi temsil etmektedir? Tanrı’nın şahsında ölen hangi idealler ve değerlerdir? Genel anlamda söyleyecek olursak ölen Tanrı, Platoncu Batı metafizik geleneğinin inşa ettiği ideallerin ve Nietzsche’nin “*halka uygun Platonculuk*” (Nietzsche, 2019c, s. 2) olarak nitelendirdiği Hristiyanlığın Tanrı’sıdır. Nietzsche’ye göre Hristiyanlığın Tanrı’sı kesin olarak ölmüştür (2017a, s. 106). Çünkü altı oyulan bu Tanrı artık inanılabilirliğini yitirmiştir (Nietzsche, 2003, s. 211). Heidegger bu noktada gerek kendi başına Tanrı adının, gerekse Hristiyan Tanrı’sının Nietzsche’nin düşüncesinde esasen duyu-üstü dünyayı, Platoncu ve Hristiyanı inancın idealarını, bu inancın değişmez hakikat dünyasını ve ülkülerini imlediğini ifade eder (Heidegger, 2001, s. 17, 18). “*Tanrı’nın ölümü*” bu anlamda modern çağda hem dinsel hakikatin hem de felsefi hakikatin ölümü şeklinde ortaya çıkmıştır (Türkyılmaz, 2016, s. 96). Ölen Tanrı her ne kadar Hristiyanlığın tarihsel Tanrısı olsa da kastedilen aynı zamanda duyulur dünyanın üstündeki mutlaklığı veya kesinlikler dünyasını temsil etmektedir (Barrett, 2016, s. 206,207).

Nietzsche’nin “*Tanrı’nın ölümü*” temsiliyle ne demek istediğini ve aslında ne anlatmak istediğini anlamaya devam ettiğimizde iki noktanın öne çıktığını görürüz: (i) hayatın anlam ve hedefi, (ii) ahlakın temellendirilmesi. Yani Nietzsche, aslında *anlam* ve *değer* ile ilgilidir. Bu perspektiften baktığımızda Nietzsche’nin felsefesinin bütün unsurlarıyla hayatta bir anlamın olup olmadığı ile ilgili olduğunu söylemek abartı olmayacaktır (Hatab, 2008, s. 16). Öyle ki Deleuze, anlam ve değer kavramlarını felsefeye dahil etmenin Nietzsche’nin en genel projesi olduğunu ifade ederek “*Varoluşun bir anlamı var mıdır?*” sorusunun Nietzsche için felsefenin en yüksek ve en ampirik sorusu olduğunu iddia eder (Deleuze, 2021, s. 13, 33). İnancın ve ahlaklılığa duyulan inancın gücünün nereden geldiğini soran Nietzsche için insan, temyiz mahkemesi olmayan nihai onay mercii olarak bu gücü bugüne kadar Tanrı’dan almıştı (Nietzsche, 2017b, s. 188, 200). Çünkü Tanrı, mutlak ve en büyük güç olarak anlam ve değer koyucu referanstı. Zaten Nietzsche için tüm amaç ve yararlar, bir gücün daha az güçlü olanlar üzerindeki egemenlik ve anlam yüklemesinin işaretidirler (Nietzsche,

2017a, s. 93). Dolayısıyla meşruiyet de bugüne kadar en güçlü olandan (Tanrı'dan) alınarak sağlanmıştı. Peki bu metafiziksel ve ahlaki meşruiyet bundan sonra nasıl ve nereden sağlanacaktı?

Nietzsche açısından meşruiyetin kaynağı olan bu mutlak gücün gerçekten kesin/mutlak olup olmadığını saptamak mümkün ve belki önemli de değildir. Ancak yine de belirtmek gerekir ki, Nietzsche zaten Tanrı yoktur veya Tanrı'ya inanmıyorum dememektedir, sadece Tanrı öldü demektedir. Öte yandan bazı yorumcular tarafından Nietzsche'nin bir tanrıtanımaç olmadığı ancak tanrıtanımaçlığı bir maske olarak kullandığı ve bu maskenin ardında sevgi dolu bir tanrı inancının veya arayışının gizlendiği bile iddia edilmiştir (Türkan, 2022, ss. 527-545). Dolayısıyla Tanrı reddi anlamına gelen pek çok ifadesine rağmen Nietzsche'nin Tanrı inkârı kesin değildir. Jaspers'a göre Tanrı'yı aramayan bir kayıtsızlığı ise hiç kesin değildir. Hatta 1881 tarihli bir mektubunda Nietzsche, Tanrı idealine çocukluğundan beri duyduğu yakınlığı oldukça duygusal cümlelerle ifade eder. Çünkü aslında onun Tanrısızlığı *“varoluşunun en derinlerine nüfuz eden huzursuzluktur”* (Jaspers, 2013, s. 302, 538).

Dolayısıyla Nietzsche'ye göre kesin olan; Tanrı'nın, bizim büyük bir varsayımımız olarak varolduğuydu, gerçekten ve ontolojik olarak değil. İnsanoğlu, Platoncu ve dinsel metafizik gelenekler (Sokratik Felsefe ve Hıristiyanlık) aracılığıyla bugüne kadar bu varsayımı inşa etmişti. Ancak yaşamı bizim için anlamlı, yani tahammül edilebilir kılan bu varsayımın olan inancımızı yitirdik. Kesinliğimizi yitirdik. Şimdi bize yeni bir varsayım yani yeni bir kesinlik inancı gerekemeyecek mi? Dolayısıyla Nietzsche'nin felsefi olarak problematize ettiği husus, Tanrı'nın salt bir varlığı-yokluğu meselesi değildir. Çünkü Nietzsche açısından önemli olan şey, bundan sonra insanın varoluşsal anlamda kendisi için yeni yorumlar var edip edemeyeceği meselesi veya yaşama tahammül edebilecek yeni idealler yaratıp yaratamayacağı meselesidir (Nietzsche, 2017b, s. 371).

Ölen Tanrı hangi işlevi görmüştü? Bu anlamda Sokratik ve Dinsel geleneğin insana sunduğu hayatın anlamı ve insanın eylemlerinin meşruiyetini sağlayan değerler (etik veya ahlak) kabaca şöyle bir çerçeveye alınabilir: Tanrı, anlamlı ve ahlaklı bir hayatın dinsel ve felsefi (metafizik) referansı olmak bakımından insana; *“Niçin yaşıyorum?”* ve *“Nasıl yaşamalıyım?”* sorularının cevabını veriyordu. Çünkü Tanrı,

hayatı ve insanı var etmişti. Ancak Tanrı'nın başlatıcısı veya yaratıcısı olduğu bu hayat geçici ve ölümlü bir hayattı. Bu geçici görünüşler dünyasının ötesinde ideal, ölümsüz ve hakiki bir dünya vardı. Görünüşler dünyasında iyi ve kötü (değer) belli idi ve Tanrı'nın belirlediği bu mutlak değerlere göre yaşayanlar öldükten sonra ölümsüzleşerek ölümsüz ideal dünyada tekrar var olacaklardı. İşte bu, bir düşünce ve duygu varlığı olan insanı yaşama bağlıyor ve onu moral olarak destekliyordu. Çünkü böylece niçin yaşadığı ve nasıl yaşaması gerektiği mutlak bir referansla kesinliğe bağlanıyordu.

Böylece toplumun en alt sınıflarına kadar insanlar, yaşamın daha üst bir versiyonuna inanmak yoluyla içinde bulundukları yaşam koşullarına katlanmayı öğreniyorlardı (Nietzsche, 2019c, s. 71). Ancak Nietzsche'ye göre, uzunca bir süre insanın yaşama tahammül etmesine yardımcı olan eski ideallerin tamamı artık mutlak bir anlamsızlığa dönme noktasına varmıştır (Nietzsche, 2017b, s. 399): *Tanrı ölmüştür!* O halde sorulması ve araştırılması gereken şimdi şudur: Tanrı neden ölmüştür? Bu sorunun cevabını Nietzsche'nin *décadence* kavramı etrafında arayacağız.

2.4. Krizin Nedeni ya da Décadence Nedir?

Dini ve Sokratik idealler ile değerleri temsil eden ve modern insanın varoluşsa krizine gönderimde bulunan Tanrı'nın ölümü üst değerlerin yıkılışını gösterir (Esenyel, 2019, ss. 745-764) veya bir çöküş sürecinin sonunu işaret eder. Nietzsche bu çöküşü veya çöküş sürecini Fransızca olan *décadence* kelimesi ile ifade eder. İngilizce *decay*, *decline* ve *collapse* kavramı ile karşılanabilecek olan *décadence*'ın, Türkçe'de kullanılan *düşme*, *çökme*, *tefessüh* ve kısmen *yozlaşma* gibi kelimelere denk geldiğini söyleyebiliriz. Nietzsche'nin pek çok felsefi görüşünde olduğu gibi *décadence* kavramı çerçevesinde şekillenen görüşlerini de derli toplu bir şekilde herhangi bir eserinden okumak mümkün değildir. Bu nedenle *décadence* hakkındaki fikirlerini de farklı eserlerindeki bağımsız pasajlarından, aforizmalarından derleyerek anlamak zorundayız.

Bu minvalde Nietzsche'nin *décadence* felsefesini şöyle özetlemek mümkün: O, yaşamı tarihsel olarak üç ana kültür üzerinden okur: Artistik kültür, trajik kültür ve Sokratik kültür. Artistik kültür yaşamdaki acıyı taşıyamayıp hayatı tümüyle olumsuzlamak biçiminde kendini gösterir ki tipik örneği Budist kültürdür. Sokratik

kültür bilginin ve aklın sınırsız gücüne inanan bir kültür iken trajik kültür bilginin ve aklın sınırsız gücüne inanmayan ancak yine de bilim yapan ve tipik örneğini Yunan kültüründe bulan kültürdür (Kuçuradi, 2016, s. 94). Ancak Budist kültürün Sokratik kültüre dahil olabileceğini değerlendirmemiz için okumamızı trajik kültür ve Sokratik kültür üzerinden sürdüreceğiz.

Nietzsche, *décadence*'ı, trajik kültürde yaşamı destekleyen-yükselten Apolloncu ve Dionysosçu unsurların birliği dengesinin, Dionysosçu unsur aleyhine bozulması durumu biçiminde anlar (Huskinson, 2021, s. 53). Apollon ve Dionysos, Nietzsche'nin düşüncelerini aktarırken kullandığı iki mitik figürdür. Yunan mitolojisinde Apollon, *ışığı, güneşi, dengeli ve uyumlu güzelliği, denetimi, düzeni, bilgiyi ve aklı*" ifade ederken; Dionysos ise *"içgüdüsellliği, yaratıcı taşkınlığı, giz içinde saklı gerçeği, yabani ve başına buyruk güzelliği"* sembolize eder (Estin ve Laporte, 2008, s. 115).

Yaşam, bu iki mitik ögenin adıyla anılan itkilerin karşıt etkisi altındadır. Bu karşıtlık; yanılsama ile gerçeklik, düş ile esrime arasında cereyan edip insanın varoluşsal kaygısında temellenir. Bitmek bilmez bir oluşun nedensizliği ile hedefsizliğinin yarattığı bu kaygı ve dehşeti, insanı düşsel aldanmalara itmek suretiyle dengeye getiren ölçünün tanrısı Apollon'dur. Ancak Dionysos, güvenlik ve huzur adına yaratılan yanılsamaları kırıp parçalar ve insanı taşkınca öznelliğiyle baş başa bırakarak gerçekliğine ve varoluşsal dehşetine iade ederek Apolloncu yanılsamaların neden olduğu yabancılaştırmadan kurtarır (Esgün ve Salman, 2021, s. 35). Tragedya sanatı ve trajik kültür işte bu karşıtlığın meydana getirdiği uyumun eseridir. Gerçeklik ve yanılsama arasında yaşanan ve insanı gerçeklik yüzünden yok olmaktan yanılsamalar yaratarak kurtaran, öte taraftan bu yanılsamaların sebep olduğu yabancılaştırmayı aşmak için insanı ezeli gerçekliğe tekrar geri salacak şekilde gerçekleşen bir uyumdur bu.

Bu bağlamda trajik kültür, yaşamı, bu iki mitsel figürün birlikteliğiyle ifade edilen dengede yani tüm belirsizliği, taşkınlığı, trajedisi, korkunçluğu ve faniliğiyle kabul edip onu (yaşamı) sanatla, ölçüyle katlanılabilir kılarak yaşamayı başarmış kültürdür. Yasasız özgürlük ile *"kanunlar altında özgürlük"*ün (Nietzsche, 2017b, s. 639) bir sentezi olarak trajik kültür, yaşamdaki acının olumlandığı kültürdür ve bu kültür Sokrates öncesi Yunanlıların, pesimizmi alt etmelerini sağlamıştır (Nietzsche, 2020, s. 53). Nietzsche'nin son dönem yazılarındaki Apolloncu öge Dionysosçu öge

karşısında siliklemiş görünse de bunun nedeni son döneminde Dionysosçu ögeyi Apolloncu öge ile Dionysosçu öğelerin bir sentezi şeklinde ele almasıdır. (Megill, 2002, s. 83). Aslında zaten Nietzsche *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*’nda bile Apollon ile Dionysos’u birbirlerinin dilini konuşan, biri diğerini gerektiren ve tam da bu sayede trajik kültürün ve sanatın en yüksek amacına ulaşılan iki Tanrı olarak izah eder (Nietzsche, 2011, s. 140).

Sokratik kültür ise Nietzsche açısından Sokrates’le başlayan ve modern zamanlara kadar Batı kültürünü oluşturan Platoncu metafizik gelenekle Hristiyanlığa bağlı dinsel geleneğin birlikte inşa ettiği kültürdür (Türkyılmaz, 2016, s. 89). Bu kültürde yaşamın Apolloncu itkisi Dionysosçu itkiye galebe çalmıştır. Yaşam pratiği, rasyonalistik akıl ve bilgi ile teorileştirilmiş, teori yaşamın üstüne çıkarılarak kutsallaştırılırken yaşam değerden düşürülmüş ve yadsınmıştır. Oysa canlılığın olduğu her yerde “*güç istenci*”ni bulan Nietzsche (2019a, s. 137) açısından canlı yaşam, sürekli oluş halindeki sonsuz bir *güç istenci* inkişafıdır. Dolayısıyla bu sonsuz yaşamın insanın mutlak olmayan akli aracılığıyla teorileştirilmesi doğru ve mümkün değildir.

Ancak Euripides⁴ (MÖ 480-406) ve Sokrates’le birlikte Dionysosçu ve Apolloncu itkinin birlikte var ettiği yaşam dengesi, Dionysosçu olanın yok sayılması, Apolloncu olanın ise saptırılmasıyla birlikte bozulmuştur. Yaşam dengesinin bozulması, trajik kültürün *décadence*’ıdır. Yaşamı olduğu gibi kabul edip neşe içinde olumlama ve bu neşe içinde varoluşa katılma dengesi, Sokratesçi *bilgi=erdem=mutluluk* denklemi ile birlikte dağıldı. Sonsuz ve sınırsız varoluş, sınırlı ve çürütülebilir teorilere sıkıştırıldı. Apolloncu ve Dionysosçu itkilerin, varoluşu olanca dehşeti içinde irrasyonel bir ilkeye (Ur-Einen) bağlanmak suretiyle olumlama pratiği, Dionysosçu itkinin tragedyadan dışlanmasıyla çöküş sürecine girdi ve yaşam rasyonel bir teoriye indirgenerek dışlandı (Esenyel, 2020, ss. 935-955). Fakat yaşam, teorilere sığamaz, teoriler lehine yadsınamaz ve böylece değerden düşürülemezdi. Çünkü nedeseelliğe bağlı her akıl yürütme nihai bir nedene ulaşamayarak kendi mantığı gereği çökerdi. Bu bakımdan Sokratik kültür, hem felsefi ögesiyle hem de dini ögesiyle yaşamı teoriye indirgediği ve yadsıdığı için *décadence* bir kültürdür; yani çöküşü içinde taşıyan, karakteri ve kaderi çöküş olan kültürdür. Yaşam dengesinin, yanılısama

⁴ Antik Yunan Tragedya Yazarı

biçimleri olan din ve sokratik metefizik lehine bozulması, yaşamın yani gerçekliğin çökmesini ve yozlaşmasını doğurmuştur. *Décadence* kavramıyla ifade edilen bu çöküş ve yozlaşma üç alanda kendini göstermektedir: Din, ahlak ve felsefe. Şimdi bunlara bakalım.

2.4.1. *Décadence*'ın Semptomları: Din, Ahlak ve Felsefe

Nietzsche *décadence*'ı birey, toplum ve doğa olmak üzere hayatın tüm alanları bağlamında ele alıyor (Baykan, 2000, s. 17). *Décadence*, dünyanın toplamda artıp eksilmeyen ancak bir tarafında yükselmesinin bir sonucu olarak başka bir tarafında düşen enerjisidir (Nietzsche, 2017b, s. 651). Bu anlamda çöküş aslında mücadele edilmesi gereken bir şey olmayan, bilakis yaşam için gerekli olan bir fenomendir (Nietzsche, 2017b, ss. 46-47). Önemli olan yaşamı aşağı çeken unsurların bütünüyle egemen olmamasıdır, çünkü çöküş tam olarak budur.

Bu çalışma bağlamında daha çok ilgileneceğimiz husus ise Nietzsche açısından *décadence*'ın semptomları olan din, felsefe ve ahlaktır (Nietzsche, 2017b, s. 389). Bu üç alanı Nietzsche birbiriyle bağlantılı olarak ele alır ve farklı bağlamlarda birbiriyle sürekli ilişkilendirir. Çünkü ona göre ahlaklılık Platon'dan beri felsefeye egemen olmuştur (Nietzsche, 2017b, s. 276). Öte yandan arka planında bir dinin olmadığı bir ahlaktan da söz edilemez (Nietzsche, 2017b, s. 36). Ayrıca din (Hristiyanlık) zaten Platoncu felsefenin avami düzeyidir (Nietzsche, 2019c, s. 2). Bu nedenle Sokratik kültür dini, felsefi ve ahlaki boyutuyla bir bütün olarak dekadant bir kültürdür. Yani çöküşü, düşmüşlüğü ve yozlaşmayı temsil eder.

Décadence'ın bu üç semptomunun taşıyıcıları olan çileci rahip ile filozof, çöküşte ortaklaşırlar. Nihayet rahibin mirasını kanında taşıyan filozof da dekadandır (Nietzsche, 2017b, ss. 119, 312). Bu miras, gerilettilerek değersiz kılınmış görünür bu dünya ile ölümsüz öte dünya inancının, *ruhani değerler-dünyevi değerler uçurumu* şekline dönüşmesi suretiyle filozofta taşınır (Nietzsche, 2017b, s. 303). Çöküşün felsefe ile din arasında paylaşılmasının önemli bir göstergesidir bu. Görünüşün soyut bir gerçeklik adına yok sayılması bu anlamda güç istencine dayalı yaşam dünyasının geriletilmesi olarak bir çöküş belirtisidir.

Nietzsche dinin ve felsefenin iki sebeple *décadence* olduğunu düşünür ki bu sebepleri yanlışlanma ve yozlaşma olarak okuyabiliriz. Dinin de sahiplendiği klasik felsefi kozmolojinin Kopernik'ten itibaren yanlışlanmasını çöküş olarak anlamak mümkündür. Hatırlanacağı üzere Nietzsche bu durumu tabir yerindeyse bir milat gibi değerlendirip şöyle demişti: *Kopernikus'tan beri insan merkezden X noktasına doğru yuvarlanmıştır* (Nietzsche, 2017b, s. 26). Böylece hakikat iddiasındaki metafiziğin (Batı Felsefesi) ve dinin (Hristiyanlık) hakikatlerinin yalanlanması (Türkyılmaz, 2016, s. 115) bir anlamda maddi/somut bir çöküşü gösterir. Bir güç istenci inkışafı şeklinde sonsuzca var olan (ebedi tekerrür) somut yaşamın, varsayılan 'hakiki' bir dünya karşısında geriletilmesi süreci olarak *décadence*, böylece felsefi ve dini bir çöküşü işaret eder.

Öte yandan yozlaşma anlamıyla da bir *décadence*'tan söz etmek mümkündür. Özellikle Hristiyanlık bağlamında kendi içinde bir yozlaşmanın süregeldiğini düşünen Nietzsche, gerçek anlamda tek tutarlı Hristiyan olarak İsa'yı görür. Geriye kalan bütün tarihiyle Hristiyanlık yozlaşmışlığın ve tutarsızlığın adıdır (Nietzsche, 2018a, ss. 56-57). Nietzsche'ye göre Tanrı ve ahlak, sahteleştirilmek yoluyla yozlaştırılmışlardır (Nietzsche, 2018a, s. 40). Bu bakımdan yaşama sırt çevirmeye dönüşmüş olan Tanrı anlayışıyla, bu Tanrı'nın, insanın insana her türlü kötülüğü yapmanın aracı yapılması ve devlet gücüyle işlenen işkencelerin, savaşların, nefretlerin, sömürünün adı olmasıyla Hristiyanlık, kendi ilk ilkelerini çiğnemek suretiyle yozlaşmıştır (Nietzsche, 2017b, s. 122, 124, 133, 134). Bu anlamda felsefe, din ve ahlak, çökmek ve sonunda kendi iddialarından vurulmak suretiyle yozlaşmak anlamında *décadence* geleneklerdir.

Ahlaklı olmaya duyulan inancın dinleri yok ettiğini düşünen Nietzsche'nin (2017b, s. 126) *décadence*'in üç semptomundan biri saydığı ahlaka dair görüşleri ise şöyledir: Felsefi ve dini arka planı çöken ahlak da dekadandır. Bu ahlak; köle ahlakıdır ya da kölece bir ahlaktır. Bu bağlamda tarihsel bir okuma ile *efendi ahlakı* ve *köle ahlakı* ayırımı yapan Nietzsche'ye göre köle ahlakı, zayıfların ve kölelerin efendilere başkaldırmasıyla inşa edilmiş hınç/intikam (*ressentiment*) duygusuna dayanan bir ahlaktır. Bir köle toplumu olan Yahudilerin, efendilerine isyan etmeleriyle başlayan bu süreçte daha sonra Hristiyanlaşacak olan söz konusu köle ahlakı, güçlüye güç yetirememeye hıncının oluşturduğu hastalıklı bir ahlaktır. Bu ahlak hep bir karşıta ihtiyaca duyan, kendi başına var olamayan tepkisel bir ahlaktır. Bu köle ahlakı yaşamı yadsır ve

yoksullaştırır. Güç yetiremediği için güçsüzlüğü över ve zayıflığı bir değer olarak yükseltir. Zulmü yenemediğinde mazlum olmayı, zenginliği ele geçiremediği için de yoksulluğu yüceltir. Her zaman ötekinin yokluğunda var olmaya çalışır. Ötekini tahammülsüz bir şekilde olumsuzlar ve ona “hayır” der. Oysa *efendi ahlakı* kendi başına var olur. Hınç ve intikam duygusu ile hareket etmez. Bu duygular onda geçici olarak var olsa da kendisini harcayarak yok eder ve fakat köle ahlakında olduğu gibi hıncın kendisini zehirlemesine izin vermez. Efendi ahlakı tepkisel değildir ve karşıtını, kendisine “evet” demenin bir vesilesi kılar. Yaşamı olumlar ve her yönüyle “evet”ler (Nietzsche, 2017a, ss. 51-53).

Bu anlamda köle ahlakı ile soylu ahlakın ayrıştığı nokta, odaklandıkları nokta ile ilgilidir. Çünkü *soylu ahlak* kendini olumlamaya odaklıyken *köle ahlakı* ötekine tepki vermeye odaklanır. Bu nedenle köle ahlakı “*kötü*”ye tepkisellikten beslenirken, soylu ahlak bir karşıtlık olmaksızın işe “*iyi*” olmakla başlar. Burada “*iyi*”nin kötüye karşıtlığı bir zorunluluktur, kötünün iyi ile karşıtlığında olduğu gibi bu karşıtlık bir onun (iyinin) var olma sebebi değildir. Sonuç olarak köle ahlakı, bir hınç ve karşıtlık üzerinden hareket ettiği için hastalıklı bir duruma işaret ederken, soylu ahlak sağlıklı olmanın işaretidir (Young, 2015, s. 696, 697).

Köle ahlâkını temsil eden toplum, Hristiyanlığın kurumsallaşan gücünün sonucunda güçsüzken yadsıdığı her şeyi yaparak kendi ilkelerine ters düşmüştür. Bu anlamda başlangıçta ilham aldığı her şeyin tam tersine dönüşmüş bir ahlak ve din ile karşı karşıya kalınmıştır. Nietzsche aslında bir tür “hakiki” Hristiyanlık ile realitedeki tarihsel Hristiyanlığı ayırt ederek ikincisini mahkûm etmektedir. Bu bağlamda yozlaşıp çöken ahlak, reel Hristiyanlığa bağlı olan ahlaktır. Başlangıcı itibariyle saf bir barış hareketi olabilecekken St. Paul tarafından sonunda devleti ele geçirmeyi öğrenen ve savaşlar, işkenceler, mahkûmiyetler üreten bir pagan gizem öğretisi haline dönüştürülmüştür. Hristiyanlık, en sonunda, İsa’nın kendi yaşam biçimiyle karşı durduğu her şeyi yapmıştır. Nietzsche’ye göre Hristiyanlar hiçbir zaman İsa’nın onlara öğrettiği gibi davranmamışlardır. Hristiyanlık ve ona bağlı ahlak, insanın doğal ve bedensel ihtiyaçlarının mutlak reddini, Tanrı’ya duyulan kaçınılmaz ihtiyaç dâhilinde kurgulamıştır. Dahası Hristiyan ahlakı, yaşama karşı bir suç olarak şekillenmiştir. (Nietzsche, 2017b, s. 130, 133, 134, 148, 180, 184). Sonuç olarak Hristiyanlık, hem somut yaşamı yaşanmaz kılacak kadar yadsıdığı için hem de bunun bir sonucu olarak

kendi iddialarıyla ters düştüğü için yozlaşmış ve çökmüştür. Yaşanılır olmaktan çıkan teori, böylece yaşam tarafından dışlanmış ve çöküşe uğratılmıştır.

Bugüne kadar Hristiyan ahlakı, yoksul ve güçsüz olanlara metafizik bir değer atfederek, değerleri bir sıra düzenine sokarak onları nihilizmden korumuştur (Nietzsche, 2017b, s. 60). Ancak diğer taraftan artık bu ahlak kendini tüketerek şimdiye dek korunduğu ve önünde bir set gibi durduğu nihilizme varmıştır. Apollon-Dionysos itkilerine dönerek anlamaya çalışırsak; anlam ve değer adına (Apolloncu yanılsama), bütün trajik yapısı ve faniliği ile gerçekliğin ya da somut yaşamın hiçlenmesi, güç elde edildikten sonra dönüp anlam ve değerini kendisini vurmuştur. Hıncın ve intikamın beslediği ahlak, egemen olunca kendi zıddına dönerek kendi kendisini yıkmıştır. Bu bağlamda Nietzsche'ye göre Hristiyanlık bugün kendi ahlakı tarafından yıkılıyor; bu olayın eşiğinde bulunuyoruz (Nietzsche, 2017a, s. 180).

Bu kölece ahlakın, yani Hristiyanlığın yükselişinin aynı zamanda bir çöküş hareketi olduğunu nasıl oldu da anlayamadık diye soruyor Nietzsche (2017b, s. 81). Ancak ona göre artık olan olmuştur ve zaman “*büyük öğle vakti*”ni göstermektedir (Nietzsche, 2017b, s. 112). “*Öğle vakti*” ifadesiyle Nietzsche, insanlığın eski değerleri ve ideallerini yitirdiği kendi çağını kastetmektedir; Tanrı'nın öldüğü çağı (Nietzsche, 2019a, s. 369). Çünkü Tanrı, yaşamı hor görmenin temsiline, hakikat de ruhbanca bir yalana ve bir teolojiye dönüştürülmüştür (Nietzsche, 2017b, s. 122). Yaşam ve realite, kelimenin tam anlamıyla teoriyi ve öğretiyi çöktürmüştür. Zayıf ve güçsüz yanına “insan”; güçlü ve hayret verici yanına ise “Tanrı” yakıştırması yapan insan (Nietzsche, 2017b, s. 117), kendi pratikleri sonucunda kendi ideallerini inanılır olmaktan çıkarmıştır. Dinsel, felsefi ve ahlaki idealler yaşama yenilmişlerdir. İşte bunun sonucu olarak ve bunun bir temsili olarak “*Tanrı ölmüştür*”. *Décadence* kelimenin tam anlamıyla budur.

2.4.2. Nietzsche'nin *Décadence* Karşısındaki Trajik Tavrı

Nietzsche'nin “Tanrı'nın ölümü” ve *décadence* karşısındaki tavrı oldukça trajiktir. O, çöken ideallerin kusurlarını tespit etmekle birlikte bu çöküşten insan adına ve insanlığın geleceği adına kaygı duymaktadır. Çünkü Nietzsche, çöküşün faturasının

insan için ağır olacağının bilinciyle varoluşsal ıstıraplar çekmektedir: *İki bin yıl boyunca Hristiyan olmanın bedelini ödeme zamanı geldi. Yaşamımızı sağlayan yerçekiminin merkezini kaybediyoruz. Bir süreliğine kayıbz.* (Nietzsche, 2017b, s. 41).

Yine aynı minvalde, herhangi bir dayanağın kalmadığına ve bize anlam sağlayan zeminin ayaklarımızın altından kaydığına dair şu ifadeleri yaşadığı varoluşsal krizi dışı vurmaktadır:

Yolumuzun üzerindeki her şey kaygan ve tehlikelidir ve bizi hala taşıyan buz incelmıştır; hepimiz eriten rüzgârın sıcak ve esrarengiz nefesini hissediyoruz. Şu an yürüdüğümüz yerlerde yakında kimse yürüyemeyecek hale gelecektir (Nietzsche, 2017b, s. 64).

Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserinde, *Mezar Türküsü* başlığı altında adeta çöküşün ağdını yakıyor. Burada Nietzsche'nin çocukluk ve ilk gençlik yıllarındaki inançlarına karşı nostaljik duygular içerisine girdiğini ve bunları artık kaybetmiş olmanın acısıyla ettiği nidanın yaralayıcılığını hissetmemek mümkün değildir:

Siz ey gençliğimin hayal ve tezahürleri! Siz ey tüm sevdalı bakışlar, ey o ilahi kısa an! Ne kadar da çabuk öldünüz! Kendi ölülerim gibi anıyorum şimdi sizi. Sizden ey aziz ölülerim, yürek paralayan – göz yaşartan mis gibi bir koku yayılıyor (Nietzsche, 2019a, s. 133).

Anlamanın ve değerlerin *décadence*'ı ve en yüksek refereans olarak “*Tanrı'nın ölümü*” karşısında bütün eleştiri ve kuşkularına rağmen Nietzsche'nin yaşadığı şey, bir yıkılmışlık, kırıklık ve ümitsizlik durumudur:

Ey hayatımın ikindisi! Ey akşamdan önceki saadet! Ey açık denizdeki liman! Ey belirsizlik içindeki huzur! Nasıl da itimatsızım hepinize karşı! Sahiden itimadım kalmadı sizin sinsi güzelliğinize! Âşık misali, itimatsızlık içindeyim pek tatlı gülümsemelerinize! Nasıl iterse sevdiğini kıskanç bir âşık,-haşin davranırken daha nazik- öyle itiyorum uhrevi saadeti (Nietzsche, 2019a, s. 187).

Nietzsche eski ideallerin çöküşü karşısında da şöyle nida eder: “*Ah kardeşlerim, akıp gitmekte değil mi şimdi her şey? Tüm köprüler ve parmaklıklar düşmedi mi suya? Kim tutunabilir hala “iyi” ile “kötü”ye?*” (Nietzsche, 2019a, s. 228). Çünkü “*Tanrı öldü*” ise Tanrı idealine bağlı olarak var olan değerler de –mesela iyi ve kötü de- ölmek zorundadır Nietzsche'ye göre. İlerleyen başlıklar altında ele alacağımız üzere insan artık ölen ideallerin değerlerine tutunamaz. Yeni değerler var etmek zorundayızdır. Ya da

“bakalım var edebiliyor muyuz yeni değerler” türünden bir meydan okumadır belki de Nietzsche’nin yaptığı.

Böyle Buyurdu Zerdüşt, Nietzsche’nin anlam kaybını dışavuran yukarıda birkaç örneği verilen sayısız cümleleriyle dolu. Bu eserinde Tanrı’yı öldüren karakteri “*en çirkin insan*” olarak adlandırması (Nietzsche, 2019a, s. 289) bile anlamlıdır ve bu, salt eserin edebi diliyle açıklanamaz. Çünkü eserin edebi bir dille yazılmış olması, içeriğinin felsefi bir gerçeklikle ilgisini koparmaz. Bu doğrultuda Nietzsche’yi filozof bir edebiyatçı değil, edebiyatçı bir filozof olarak görmek yazdıklarına yükleyeceğimiz anlamı doğru belirleyecektir. Neticede Nietzsche de bu eserin edebi bir eğlence parçası olarak görülmesini mide bulandırıcı bularak bu konuda kimsenin daha ciddi olamayacağını net bir şekilde ifade etmektedir. Çünkü eser gerçekten de çile çeken trajik ve filozof bir ruhun eseridir. Aslında çileci rahip ve çileci filozof tipini eleştirmiş olsa da bizzat kendisinin de çileci bir entelektüel olduğunu yine kendisi itiraf etmektedir (Nietzsche, 2012b, s. 275).

Bu minvalde yaşadığı varoluşsal krizin boyutunu “*Yaşamak niye? Her şey boş! ... Hayat kendini yakmak ve buna rağmen ısınamamaktır*” (Nietzsche, 2019a, s. 231) gibi sert cümlelerle ifade eden Nietzsche, bazen de yaşadığı gerilimi dini metinlerden alıntılarla dışavurur: “*tanrım, tanrım beni neden terk ettin!*”⁵ Onun da belirttiği gibi bu, yaşamın saçmalığı ve anlamsızlığı karşısındaki hayal kırıklığını gösterir (Nietzsche, 2017e, s. 91). Dahası bir birey olarak sevgi, sığınma, güven vb. ihtiyaçların karşılıksız kalması anlamına gelmektedir Tanrı’nın ölümü. Bu bağlamda şu cümleler bir insanın kutsalsız ve hakikatsiz kalışının yarattığı çaresizliği ve dehşeti oldukça etkili bir biçimde yansıtmaktadır:

Bir daha hiçbir zaman dua etmeyeceksin, tapınmayacaksın, sonuna dek güvenmeyeceksin. En büyük bilgeliklerin, en büyük iyiliklerin, en büyük güçlerin önünde kendini tutmayacaksın. Düşüncelerinin koşumlarını çıkararak kendi yedi yalnızlığının sürekli gardiyanı, sürekli dostu olmayacaksın. Dorukları karlı, yürekleri ateşli dağlar gibi görünecek, onlar gibi yaşayacaksın. Bundan böyle senin için ne bir oç alıcı ne değerlendirci yok. Artık olan bitenin altında yatan bir neden, senin başına geleceklere karşı bir sevgi yok. Yüreğini dinlendirebileceğin, artık aramayı bırakıp yalnızca bulacağın bir yer de açık değil sana. En son barışa direniyorsun...

⁵ Matta, 27/45

Sana bunun için kim güç verecek? Şimdiye dek bu gücü kimse bulamadı kendinde (Nietzsche, 2003, s. 172).

Tanrı'nın yitimi, Nietzsche'de varoluşsal ıstırapların en şiddetlisidir: “*Ey tuhaf dünya, daha derindir Tanrı'nın ıstırabı! Bana değil, Tanrı'nın ıstırabına tutun! Ben kimim ki?*” (Nietzsche, 2019a, s. 347) şeklinde yitirilmiş Tanrı'nın ve Tanrı'da temsil edilenlerin acısını paylaşan Nietzsche, bunu şiirlerinde de gösterir. Bir örnek vererek *décadence* kavramı etrafında eski anlam ve değerlerin çöküşünün ya da “Tanrı'nın ölümünün” sonuçlarına geçelim. Aşağıya bazı kısımları alınan şiir, Nietzsche'nin varoluşsal bunalımlarının, krizlerinin ve hastalığının arttığı son dönemine (1884-1888) ait olması nedeniyle onun trajik tavrına dikkate değer bir örnektir:

Kim ısıtır beni bir daha, kim sever?

Uzat sıcacık ellerini!

uzat gönül mangallarını!

Boylu boyunca uzanmış, ürperti içinde

Yarı ölüler gibi, ayakları ovuşturulan,

Sarsılmışım ah! Bilmediğim bir yüksek ateşten ötürü

...

yatıyorum öylece,

kıvrılmış, iki büklüm, acısını çekmiş olarak

tüm ebedi ezaların,

sayende zalim avcı,

ey meçhul –Tanrı...

...

itip kakıyorsun beni, sıkıp sıkıştırıyor

ha! Yakınsın, hem de çok!

duyuyorsun soluğumu

...

Bana sevgini bağışla – başka kim ısıtır ki beni bir daha?

başka kim sever?

uzat sıcacık ellerini,

uzat gönül mangallarını,

uzat bana, yalnızların en yalnızına

...

Gözyaşlarım boşalıyor
bu boşalış sana
ve yüreğimin son alevi
aydınlatıyor seni
Lütfen dön artık,
Benim Meçhul Tanrım! benim acım!
Benim son talihim!... (Nietzsche, 2012a, ss. 87-97).

2.5. Krizin Sonucu: Nihilizm

Krizin adı “*Tanrı’nın ölümü*”ydü. Tanrı’ya bağlı tüm ideallerin, en yüksek değerlerin ve hayata biçilen anlamın çöküşü ve yozlaşması (*décadence*) nedeniyle Tanrı “ölmüştü”. Bunun bir sonucu olacaktı: Nihilizm. Nihilizm, çöküşün ve yozlaşmanın doğurduğu bir sonuçtur. Tanrı’nın ölümü, nihayet Tanrı’nın da yozlaştırıldığı ve inanılabilirliğini yitirdiği çöküşün son evresi ve bütün bir çöküş sürecinin temsilidir. Yozlaştıra yozlaştıra geline yer koca bir hiçliktir. Nihilizm, çöküşe sebep olan bir teori değildir. Bilakis, nihilizm, çöküşü (*décadence*) bir kader ve mantık olarak içinde taşıyan dinsel ve felsefi teorinin sebep olduğu pratik durumun adıdır.

Bu anlamda Nietzsche, insanın ilkel dönemlerinde Tanrı’sına en sevdiklerini (mesela çocuklarını), ahlaki dönemlerinde doğasının bir parçası olan içgüdülerini kurban ettiğini, geldiğimiz şimdiki aşamada ise bizzat Tanrı’sını hiçe kurban ettiğini şu trajik cümlelerle ifade eder:

Sonunda her türlü avutucu, kutsal, iyileştirici olanı, her türlü umudu, gizli uyuma, gelecekteki mutluluklara ve adaletlere duyulan umudu, her türlü inancı kurban etmek gerekmez miydi? Tanrı’nın kendisini kurban etmek ve kendi kendine zorbalıkla, taşla, aptallığa, ağırlığa, kadere, hiçliğe tapınmak gerekmez miydi? Hiç karşılık tanrıyı kurban etmek - son zalimliğin bu paradoks gizemi, şimdi gelmekte olan kuşağa saklandı: hepimiz şimdiden birazını biliyoruz bunun .- (Nietzsche, 2019c, s. 64).

Bu anlatımdan anlaşılan, Nietzsche’ye göre nihilizmin Tanrı’nın kurban edilmesi ile varılan bir sonuç olduğu ve bu sonucun sonraki kuşaklar üzerinden derin etkilerinin olacağıdır. Ancak yine ona göre bu etkilerin bir kısmını şimdiden yaşıyoruz. Bundan sonra Nietzsche, trajik sonuçları olacak nihilizmi ilan eder ve onu tarif ve tahlil ederek

aşmaya çalışır. Nietzsche'nin nihilizme karşı tavrı, her şeye rağmen karamsarlık ve kötümserlik değil, bir çıkış yolu aramaya koyulmaktır.

Nietzsche her ne kadar *Ecce Homo*'da bir aziz olarak anılmayı şiddetle reddetse de (Nietzsche, 2020, s. 111) *Güç İstenci*'nde kendisini geleceği geçmişe bakarak okuyan bir kâhin kuşuna benzeterek nihilizmi haber verir. Kendisi nihilizmi geride bırakmış ilk mükemmel nihilisttir ve Avrupa'yı gelecek iki yüzyıl konusunda uyarmaktadır (Nietzsche, 2017b, s. 21). Nihilizmin mevcut toplumsal ve psikolojik sıkıntıların ve en önemlisi ahlaksızlığın nedeni olarak görmeyi yanlış bulan Nietzsche, tam tersine nihilizmin, söz konusu ahlaksızlığın ya da Hristiyan ahlak yorumunun mantıklı bir sonucu olduğunu iddia eder (Nietzsche, 2017b, s. 25). Bu bağlamda Budizm ve Hristiyanlık iki büyük nihilistik hareket olarak (Nietzsche, 2017b, s. 165) nihilizmin nedenidirler. Dekadan (*décadence*'a uğramış-çökmüş-yozlaşmış) kültürler olmaları sebebiyle, nihilizmi kendi içlerinde taşırlar. Bu anlamda nihilizm bir neden değil, bir sonuçtur. Nihilizm, nihilistik hareketlerin (Sokratik felsefenin ve Hristiyanlığın) çöküşünün ve yozlaşmasının (*décadence*) ve bunun sonunda gelen ölümün ("*Tanrı'nın ölümü*") bir sonucudur.

Nietzsche, bir sonuç olan nihilizmin ne olduğunu da açıklar. Ona göre nihilizm en büyük değerlerin değerden düşmesi, radikal nihilizm ise kişinin kabul ettiği en yüce değer varlığının artık savunulamazlığına duyulan inançtır. "*Hedef eksik: neden? Sorusuna cevap bulunamıyor*" (Nietzsche, 2017b, s. 27). Burada en yüce değer varlığından kastın Tanrı'nın varlığı olduğu açıktır. Ancak Nietzsche, Tanrı'nın, ahlakın veya hakikatin olsun, sonu mantıksal olarak hiçlikte biten bir kayboluşunu reddeder ve varoluşu bu hiçlikten çıkarıp kazanmak ister (Jaspers, 2013, s. 265).

Bu bağlamda felsefesinin amacı düşüncüyü nihilizmin biçimlerinden korumak olan Nietzsche'nin (Deleuze, 2021, s. 53) nihilizm tariflerinden çıkan sonuç şudur: Anlam çökmüş ve değerler yozlaşmıştır. Yani Nietzsche, "*Tanrı öldü!*"nın ne demeye geldiğiyle varoluşsal düzeyde ilgilidir. En yüksek onay merciinin (Tanrı'nın) ölmesinin yarattığı anlamsızlığın ve değersizlikle o kadar ilgilidir ki Barrett bu konuda Nietzsche'nin ateizminin bile, Tanrı'nın gerçek anlamını ifade etme konusunda pek çok makbul teizmden daha ileri bir boyutta olduğunu söyler (Barrett, 2016, s. 190). Çünkü değer, "anlam"a ve her ikisi birden Tanrı'ya (anlam ve değer belirleyen bir referansa)

bağlı olmak zorundadır. Barrett'in burada kastettiği şey, Nietzsche'nin Tanrı'nın öldüğünü söylerken bile "Tanrı'nın gerekliliğini", Tanrı'nın varlığı konusunda argüman geliştiren teistlerden çok daha ileri düzeyde ortaya koyduğudur. Sonuçta neyi kaybettiğinin bilincinde olmak, araması gerekenin ne olması gerektiğini de belirler.

Varoluşun bir anlam ve hedefinin olduğuna dair psikolojik ihtiyacın karşılıksız kalması sonucu yaşanan hayal kırıklığı nihilizme varmanın ilk durağıdır. İkinci durakta insana kendisini değerli hissettiren bütünlüğün veya bütüncül bir sistemin olmadığı, dolayısıyla parçası olarak kendisini değerli hissedebildiği bir birliğin olmadığının anlaşılması vardır. Üçüncü aşama artık bütünüyle bir anlamsızlık aşamasıdır ki bu durumda insanın inanabileceği hiçbir metafizik dünya kalmamıştır. Başka bir hakiki dünya yoktur. Böylece varoluş; *amaç, birlik ve hakikatten* yoksun kalır. Dolayısıyla psikolojik ihtiyaçtan kaynaklı bu üç kategorinin varlığı mantıksal veya bilimsel bir nedensellikte de doğrulanamaz Çünkü *neden kategorisi* bizzat nihilizmin nedenidir (Nietzsche, 2017b, ss. 30-34). Bundan anlaşılan Nietzsche'nin, anlamsızlık ve değersizlik duygusu yaratan bu sonucu, nihilistik pesimizm olarak nitelendirdiğidir. Bu, hayatın anlamının olmadığı yönündeki karamsar ve kötümser nihilizmdir. Bu anlamda o, iki tür nihilizmden söz eder.

2.5.1. Pasif Nihilizm ve Aktif Nihilizm

Nietzsche'nin tüm yaşamı ve düşüncesi nihilizmi alt etmeye dönüktür. Bu tespit sadece son dönem eserlerinden değil önceki dönemlerine ait eserlerinden de çok net bir şekilde okunabilir. Örneğin *Eğitimci Olarak Schopenhauer* adlı eserinde Schopenhauer'ın şahsında varoluşun değeri konusunda üç tehlikeden bahseder. Bunlar sırasıyla; hayattan yalıtılmışlık anlamında yalnızlık, gerçeklikten umut kesme ve bunların sonucunda gelen ahlaki kayıtsızlıktır. Nietzsche, burada felsefi ve dinsel gelenekten ziyade insanı komutla çalışan ve adeta duygulanımlardan bağımsız bir robotmuş gibi tasarlayan modern çağı ve hatta daha özelde "ödev ahlakı"na dayanan Kantçı felsefeyi eleştirir (Nietzsche, 2019b, ss. 27-32). Sonraki dönemlerinde ise Nietzsche'nin nihilizmin gelişine dair sezgileri daha güçlüdür ve olgunluk dönemi eserlerinde buna dönük uyarıları çok daha belirgindir.

Bu bağlamda, varoluşu nihilizmden kurtarmak isteyen Nietzsche, büyük varoluşsal uğraşlar verir. Ancak nihilizmi alt etmek için nihilizmin başka bir türüne bağlanır: Aktif Nihilizm. Bu minvalde Nietzsche, nihilizmi ikiye ayırır: Tinin artan gücünün işareti olarak *aktif nihilizm* ve tinin gücünün azalması olarak *pasif nihilizm* (Nietzsche, 2017b, s. 37). Pasif nihilist, anlamsızlık ve değersizlik aşamasında kalmış olan ve en tipik örneği Budizm’de bulunan bitkin bir nihilisttir (Nietzsche, 2017b, s. 38). Pasif nihilizm, tamamlanmış nihilizm olarak pasifist bir teslimiyettir aynı zamanda. Tamamlanmamış nihilizm (Nietzsche, 2017b, s. 40) olarak aktif nihilizm ise burada yani pesimizm durağında kalmaz. Mevcut durumu kabul eder ancak dünya aslında inanmak istediğimizden daha değerli olabilir diyerek yeni değerler var etmeyi denemeye girişir (Nietzsche, 2017b, ss. 42-43). Değerlerin doğallıktan çıkması, skolastikleşmesi, eylemlerin yol göstericisi olmaktan çıkıp idealist eylemler ile ona karşı gelinmesi pesimizmin nihilizme dönüşmesine neden olur (Nietzsche, 2017b, s. 45).

Deleuze’ü takip ettiğimizde pasif nihilizmi anlama konusunda şöyle bir yorum daha açıklayıcı olabilir: Platoncu felsefi gelenek ile dini geleneğin üstün değerler zaviyesinden bakarak vardıkları yer, duysal dünyayı değersizleştirmektir. Bir hiçlik istenci olarak bu, olumsuz nihilizmi doğurmuştur. Artık daha yaygın olan türü ise tepkisel nihilizmdir. Burada duyüüstü dünyaya ve üstün değerlere tepkisel bir duruş gösterilir. Yaşamın değil, üstün değerlerin değersizleştirilmesi söz konusudur. Böylece *Tanrı*, *iyi* ve *doğru* gibi bütün duyüüstü değerler reddedilir ve yaşamdan tiksinti duyulur. Hiçlik istenci değil, bir istenç hiçliği ile yaşama karşı karamsar bir tavır alınır. Bu aşamada her şey boş ve anlamsızdır. İşte bu, pasif ya da tepkisel nihilizmdir (Deleuze, 2021, ss. 180-181).

Bu durumda insanlık iki seçenekle karşı karşıya bulunmaktadır. Ya günümüze dek süren ve artık iflas eden ideallerine olan hayranlığını yok edecek ya da yaşamın bizzat kendisini. Ancak iki durumda da nihilizme varılmaktadır. Çünkü birinci tercihte, sahip olunan hiçbir değer ve anlam kalmayacaktır. İkinci tercih ise içinde bulunan gerçekliğin reddidir ki bu da aynı şekilde nihilizmle sonuçlanır. Doğrusu zaten klasik gelenekler de, yaşamı yadsıyarak yoksullaştırmış ve nihilizme varmışlardı. Dolayısıyla iki durumda da bir anlamsızlık ve boşunalık (pasif nihilizm) ile karşılaşmamız

kaçınılmazdır. O halde bu durumdan kurtulmak için Nietzsche’yi bir görev beklemektedir: *Aktif reddediş görevi* (Jaspers, 2013, ss. 304-308).

Aktif reddediş görevi, yeni değerler yaratma girişimidir ve Nietzsche’yi bekleyen görev budur. Tanrı’nın ve kadim değerlerin ne anlama geldiğini bildiği için bunların kaybının yarattığı boşluğun farkındadır Nietzsche. Dahası Nietzsche, kendisi “*en mükemmel nihilist*” olarak bunu yaşamaktadır. Bu nedenle Nietzsche dinden ve özellikle Hristiyanlıktan nefret ettiğini ifade etse de (Nietzsche, 2017b, s. 437) eski değerlerin kaybının bir trajedi olduğunu bilir ve kendisini ilk trajik filozof olarak tanıtır (Nietzsche, 2020, s. 56). O, en yüce değerlerin değerden düşmesinin sonucu olan nihilizmin ve bunun sonucunda düşülen anlamsızlık ve değersizliğin çok tuhaf ve çok sert bir sorun olduğunu kabul ve hisseder. Ancak bu durumda bir kötümserliğe ve karamsarlığa kapılmak yerine bu sert ve acı sorunla yüzleşmeyi ve bunu aşmayı önerir ki trajedinin esasen acıyı aşmaya dönük bir olumlama demek olduğunu ifade eder (Nietzsche, 2017c, ss. 109-110).

Nihilizme düşmek başlı başına trajik bir olaydır. Ancak nihilizmi aşmaya çalışırken geçmişini tümüyle yıkmak da trajiktir. Bu doğrultuda Nietzsche’nin bu aşamadan sonraki tüm felsefesi trajik bir felsefe olacaktır. Çünkü yeni bir ufkun umudunu denemek gibi varoluşsal bir sorumlulukla felsefe yapmaktadır. Fischer bu sorumluluk alışını şöyle tasvir eder:

...anlaşılan o ki Nietzsche, kendisinden şunların devşirilebileceği bir felsefe oluşturmayı umut etmiştir: Tanrı’nın ölümünden kaynaklanan duruma hâkim olmak – yaşamın köklerine dair bir araştırmayla, şimdi ve geçmişte neyin zorunluluk olduğunu açığa çıkararak yaşamın anlamsızlığının, yaşama karşı takınılan nihilizm tavrının üstesinden gelmek, geleceği geçmişin tiranlığından özgürleştirmek...bu çürümeyi önleyici çaba, Nietzsche’nin görev addettiği budur (Fischer, 2022, s. 89).

Pasif nihilizmden çıkış veya aktif reddediş görevini başarmak, yani Fischer’in “*Tanrı’nın ölümünden kaynaklanan duruma hâkim olmak*” dediği şeyi gerçekleştirmek, yeni bir ideale, yeni bir varlık yorumuna ve buna bağlı olarak değerlerin yeniden değerlendirilmesine bağlıdır. Nietzsche bu nedenle, yaşama yeniden ve yeni bir anlam vermenin yeni bir varlık yorumunu ve yeni bir referans belirlemesi gerektirdiğini bilir. Çok açık; artık Tanrı’da büyüklük bulamayanlar yeni bir büyüklük yaratmak zorundadırlar. Çünkü Nietzsche’nin bilincinde bir şeyi yok etmek yeni bir şey var etmek

veya bir şeyi inkâr etmek başka bir şeyi onaylamak anlamına gelir (Jaspers, 2013, s. 152). Ne olursa olsun Nietzsche, varoluşa yeniden bir anlam kazandırmanın ve çağını nihilizmden kurtarma görevinin gereği olarak buna girişecektir. Bu, bir krizden çıkış denemesi olacaktır.

2.6. Krizden Çıkış Denemesi: Yeni Bir Metafizik

Felsefi ve dini geleneğin inşa edip binlerce yıl boyunca koruduğu tüm ideallerin değerden düşüp çöküşe uğradığı (Tanrı'nın öldüğü) doğru ise bunun dehşet verici sonuçları olacaktır. Çünkü Nietzsche'nin doğruları dehşet vericidir (Nietzsche, 2013, s. 111). Bu dehşet, Avrupa'nın gelecek iki yüzyılını etkileyecek (Nietzsche, 2017b, s. 21), benzeri görülmemiş sarsılmalar, depremler, dağ ve vadinin yer değiştirmesi gibi olaylar ve görülmemiş boyutlarda savaşlar yaşanacaktır. Ancak tüm bu distopik tasvire rağmen Nietzsche *“ben neşeli bir elçiyim, benden sonra umutlar var”* demektedir (Nietzsche, 2020, s. 112). Umut var, çünkü zaman *büyük öğle vaktidir*; yani en korkunç çözüm vakti ki büyük sarsılmaların yaşanacağı ve sonu sabaha çıkan akşamın öncesindeki karamsarlığın çözülmeye başladığı bir vakittir *büyük öğle vakti* (Nietzsche, 2017b, s. 112, 2019a, s. 102;). Bu ifadeyle kendi zamanını tarif eden Nietzsche, nihilizmi aşmanın denemsini yapacağı bu zaman dilimine *büyük öğle vakti* der. *Büyük öğle vakti*, Heidegger'in mutlak nihilizmi işaret etmek için kullandığı *dünyanın gece yarısı* ifadesiyle neredeyse aynı şeyi ima eder (Gillespie, 2019, s. 48). Bu, Avrupa'nın gece yarısıdır. Nietzsche, bu gece yarısının sabaha çıkışı için bir yol aramaktadır/önermektedir.

Değerlerin ve ideallerin gerçek değerini anlamak için onların son mantıklı sonucu olan nihilizmi tecrübe etmemiz gerekiyordu tespitinde bulunan Nietzsche, tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesine dair bir deneme yapmak veya bir girişimde (*attemption*) bulunmak istemektedir (Nietzsche, 2017b, s. 22). Bu girişimin insanlığın zararına mı yoksa faydasına mı olacağını kendisi de kestiremiyor ancak yine de büyük sonuçları olacağını öngörmektedir (Nietzsche, 2020, s. 71). İnsanlığa karşı sorumluluk bilinci taşıyan adeta peygamberane bir edayla Nietzsche, anlamın kaybolduğu, dolayısıyla değerlerin yani ahlakın kaybolduğu tabir yerindeyse bu kaotik duruma kendi

önerisini sunmak istemektedir. Esasen Nietzsche'nin felsefi mirası ve bütün felsefi kariyeri, anlam yitiminden kaynaklanan varoluşsal krizi aşma istikametinde ilerlemiş, yaşama yeniden bir anlam bulma ve böylelikle ölüm karşısında yaşamın nasıl haklı kılınabileceğine adanmıştır (Esenyel, 2020, s. 935-955).

Felsefi mirası daha çok son dönem eserlerinde şekillense de esasen Nietzsche'nin duygu ve düşünce yapısı henüz ilk eserlerinde bile idealsiz yapamayan bir karakter arz eder. Mesela *Çağa Aykırı Düşünceler*'in üçüncü kitabı olan *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı* adlı eserindeki şu cümleler bu manada dikkat çekicidir:

En kötü liman bile, ümitsiz ve kuşkulu sonsuzluklar içinde durmaktan, yeniden dönüp dolaşmaktan iyidir. Ama ilkin karaya iyice bir yanaşalım, tutunalım; daha sonra iyi limanlar da bulur, bizden sonra gelecek olanların yolunu kolaylaştırırız (Nietzsche, 2015a, s. 125).

Nietzsche, anlamsız ve değersiz yaşanamayacağını, şimdiye kadar bize anlam ve değer bahşeden idealler yozlaşıp çöktü ise yeni anlam ve değerler icat etmek zorunda olduğumuzu söylüyor. Bu minvalde Nietzsche, insanlık için yeni gayeler ve yeni idealler edinmenin artık zamanının geldiğini düşünüyor: *Zamanıdır, insanın kendine bir gaye edinmesinin. Zamanıdır, insanın en yüce umudunun tohumunu ekmesinin* (Nietzsche, 2019a, s. 40).

Nietzsche, pesimizme, Tanrısız, ahlaksız ve yalnız yaşamının acısına tahammül etmeyi öğrendiğini, yalnız kalan insanın ise derinden çektiği acılar nedeniyle gülmeyi uydurmak zorunda olduğunu ifade eder (Nietzsche, 2017b, s. 82). Bunun gibi anlamın da uydurulduğunu, yaşama tahammül etmek için anlam ve değere sahip dünyanın biz insanlar tarafından yaratıldığını, çünkü, derinlemesine yaklaşıldığı takdirde mutlak bir kendinde anlamın olmadığını göreceğimizi söyler. Bu nedenle ona göre bulgular değil sadece yorumlar vardır; anlam değil, anlamlar vardır ve bu anlamları var eden biz insanlarız. Dahası, metafizik, din, ahlak ve hatta bilim bile uydurulmuştur. Eğer bilim bulmak ise onlara yüklediğimiz anlam; din, sevgi ve sanattır. Nietzsche, bu biraz çocukça olsa bile bunu devam ettirmemiz gerektiğini ifade eder (Nietzsche, 2017b, s. 326, 394, 395, 537). Nietzsche, yaşamı mümkün ve tahammül edilebilir kılacak yalanlara (anamlara ve yorumlara) ihtiyaç duyduğumuzu ifade ederek bu yalanların

insan eliyle yaratılması gerektiğini, çöken her yalanın yerine sürekli yeni yalanlar icat etmemiz gerektiğini salık verir.

Nietzsche'ye göre insan yalanların yardımıyla yaşama tutunur ve yaşamı kendisi için tahammül edilebilir kılar. *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu* adlı eserindeki *nedenlerin elverişli olmadığı yerde söylenceden yararlanma gereği vardır* (Nietzsche, 2011, s. 98) şeklindeki ifadesini de bu doğrultuda; Nietzsche'nin, insanı, dinsel ve/veya mitik ihtiyaçları olan bir varlık olarak telakki ettiği doğrultusunda anlamak mümkündür. Bu anlamda din, ahlak ve bilim bile insanın gerçeklikten kaçma isteğinin, gerçeklikten sanat yoluyla kaçma istencinin çeşitli biçimleridirler. Çünkü gerçeklik, mide bulandıracak kadar çirkindir (Nietzsche, 2017b, s. 392).

Çirkin gerçeklikten kaçalım diye yaratılan ideallerin yok edilmesi ise çöldür; insanın içinde beliren. İnsan bu çöle dayanamaz ve bu çölle yaşayamaz, yeni sanatlar (yalanlar) uydurmak zorundadır (Nietzsche, 2017b, s. 399). Apollon-Dionysos karşıtlığı çerçevesinden bu, şu anlama gelir: Gerçekliğe tahammül etmek amacıyla uydurduğumuz eski yanılsamaların (idealler), artık yanılsamalarımız olduğu fark edilmiştir. Yanılsamanın gölge boyu en kısa olduğu *öğle vaktini* gösteriyor. Dolayısıyla; “Çöl çoğalır: Vay haline, içinde çöl saklayanın...” (Nietzsche, 2019a, s. 336). Böyle *Buyurdu Zerdüşt*'te geçen çöl metaforu, anlam ve değerın çöküşüdür, yokluğudur, nihilizmdir, tanrısızlığın ıssızlığıdır. Çölü (nihilizmi) aşmak için yeni yanılsamalar, yeni gölgeler var etmek gerekmektedir. Nietzsche işte bu trajik ruhla, bu varoluşsal bunalımlarla felsefe yapmaktadır. Nitekim *Ecce Homo*'da, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü yazdığı dönemler için bunalımlı yıllar nitelendirmesinde bulunması (Nietzsche, 2013, s. 85) bu değerlendirmeyi haklı çıkarmaktadır.

Ancak Nietzsche, acıların doğurgan olduğunu söyler ve kendisi de acılarından kurtarıcı sonuçlar çıkarmak ister. Çünkü Nietzsche, pesimizmde takılıp kalmamak için, aktif ve kusursuz bir nihilist olarak insanlık adına kurtarıcı bir sorumluluk hissiyle doludur: “Yalnızca büyük acılar ruhun son kurtarıcıları olabilir. Bu acının bizi daha iyi kılacağından kuşğum var; ama daha derin bir hale getireceğini adım gibi biliyorum” (Nietzsche, 2017d, s. 17).

Acı da olsa eski idealler öldü ve insan anlamsız ve değersiz kalmakla yüz yüze kaldı. Bundan sonra insanı bu acıdan kurtarıcı düşünceler üretmek ister Nietzsche. Bu

bağlamda ona göre insanlığın bir amaca, yeni bir amaca (Nietzsche, 2017b, s. 551) ve yeni değerlere ihtiyacı vardır. Yeniden takdir etmek gerekiyor insanın ve dünyanın değerini; ki değer biçmek yaratmak demektir. Yeni değerler yaratılacak ve insan bunu eski değerleri tahrip ederek yapacaktır (Nietzsche, 2019a, s. 83, 139). Yenisini yapmak için eskisini yıkmak gerekecektir. Bunun anlamı, yaşamın ve davranışlarımızın yasalarını temelden değiştirmektir (Nietzsche, 2017e, s. 239).

Anlaşıyor ki Nietzsche krizden büyük bir çıkış denemesi yapmak, insanlık için yeni bir amaç ve anlam “uydurmak” istemektedir. Tıpkı Platon gibi dünyayı, dünyanın kendisinden hareketle temellendirmeyi ve haklı çıkarmayı hedeflemektedir. Hatırlanacağı üzere Platon değişip dönüşen duyusal dünyayı kurtarmak için düşünülür bir dünya varsayarak insanı anlamsızlıktan kurtarmak istemişti. En tepesinde Tanrı’ya denk gelen bir “iyi” ideasının var olduğu değişmez bir idealar dünyası böylece değişip dönüşen, oluşup bozulan duyusal dünyanın temeli kılınmıştı. Bu varsayıma varoluşsal seçim veya postüla diyebiliriz (Arslan, 2018, s. 230). Nietzsche çağının varsayımından hareketle kendi anlam ve değer yaratıcı girişimini öneriyor. Nietzsche şöyle der: varsayımlarımız: Tanrı yok; amaç yok (Nietzsche, 2017b, s. 391).

Aslında bu, Nietzsche’nin varsayımı değildir. Daha doğrusu bu, Nietzsche’nin içselleştirdiği veya razı geldiği bir varsayım değildir. Bu, çağın varsayımıdır. Nietzsche, kendi önerisini sunmak için bu varsayımı kullanmaktadır. Bu bağlamda mezkur varsayım, Heidegger’in tespitine göre Platon’un varsayımını adeta tersyüz etmeye dayanır (Er ve Ay, 2019, s. 31). Nietzsche de zaten, her şeyin herkes tarafından yorumlanabildiği evrensel ıstırap çağında Platon’dan beri oluşturulmuş metafizik rütbe düzenini yeniden ve sil baştan oluşturmak istemektedir (Nietzsche, 2017b, s. 543). Bundan sonra insana yeni erekler sunmak gerekiyor. Çünkü çağın varsayımına göre Tanrı yoktur. Tanrı yoksa erek yoktur. Fakat, bir ereği yoksa, eksiktir bizzat insanın kendisi de (Nietzsche, 2019a, s. 84). Tersinden söylersek insanı tamamlamak için bir erek sahibi kılmak, bir erek sahibi kılmak içinse yeni bir ideal yaratmak gerekmektedir.

Bundan sonraki tüm felsefesi nihilizme karşı bir hareket olarak tezahür eder (Jaspers, 2013, s. 308). Bu nedenle Nietzsche, *Üstinsan*, *Güç İstenci*, *Bengi Dönüş*, *Amor Fati*, *İyinin ve Kötünün Ötesi* kavramlarıyla kendi çözümünü veya denemesini önermektedir. Yani yeni bir metafiziksel rütbe düzeni yaratmak istemektedir. Yeni bir

Tanrı, yeni bir metafizik ve yeni bir ahlak anlayışı, böylece bu kavramlar etrafında şekillenecektir. Bu doğrultuda tehlikeli ve sorgulayıcı yeni bir hakikat, yeni bir ideal yaratarak insanlığın (aslında kendisinin mi?) nihilizmi aşmasına yardım etmiş olacaktır. *Başka bir idealdir önümüzde giden, şaşırtıcı, sorgulayıcı, tehlikeli bir ideal* (Nietzsche, 2013, s. 82). Peki, bunu kim yapacak? Burada Nietzsche'nin yeni bir tasavvuru devreye girecek: Üstinsan.

2.6.1. Üstinsan (Übermensch): Yeni Bir Tanrı Mı?

“Fark edin, size üstinsanı öğretiyorum: o, bu yıldırımdır; o, bu cinnet!” (Nietzsche, 2019a, s. 37). Bu cümle, Deleuze göre spekülative bir önerme veya formül değildir. Tıpkı *“Tanrı öldü”* sözü gibi tümüyle dramatik bir formüldür (Deleuze, 2021, s. 186). Nietzsche, yeni kavramlar üreterek yeni rütbe düzenini yaratır. Çünkü ona göre ad vermek bir şeyin ne olduğundan (mahiyetinden) inanılmaz derecede daha önemlidir (Nietzsche, 2017d, s. 68). Ancak bu adlandırma ve kavramlaştırmalar Deleuze'ün ifade ettiği gibi dramatik ve trajik birer formül niteliği taşırlar. Tam da bu nedenle bir yıldırımdır ve bir cinnettir üstinsan.

Üstinsan, yeni bir hakikat kuracaktır. Nietzsche'ye göre çileci idealin Tanrı'sı öldüğü ya da ona olan inanç yadsındığı andan itibaren *hakikatin değeri* sorunu ortaya çıkmaktadır (Nietzsche, 2017a, s. 172). O halde hakikati yeniden belirlemek gerekmektedir. Her hakikatin bir belirleyeni (Tanrı'sı) vardır. Bu akıl yürütmenin sonucuna göre, yaratılacak yeni hakikat için (yeni anlam düzeni ya da yeni rütbe düzeni diyelim) önce yeni bir Tanrı yaratmak gerekecektir.

Nietzsche, Tanrı'nın henüz ölmediği bir dünya formunda olduğuna benzer şekilde, insanı sonlu varoluşunda yükseltmek ister. Bu noktada Nietzsche'yi harekete geçiren, Tanrı'nın öldüğü bu yeni durumda yeni bir aşkınlık yaratmadan insanı yükseltmenin imkânıdır. Ancak aşkınlık, inkâr edildiği anda tekrar oluşturulmaktadır (Jaspers, 2013, s. 533). Yeni bir aşkınlık aslında yeni bir varsayım demektir. Bu anlamda her varsayım bir ilk varsayım/ilkeye dayanır; kendisinin değeri sorgulanamaz veya kendi değeri başka bir değere dayandırılmaz olan bir ilk varsayım: Tanrı. Eski varsayım/Tanrı öldü ise yaşasın yeni varsayım/Tanrı. Bize göre Nietzsche'nin mantığı

işte tam da bu şekilde ilerliyor. Çünkü şöyle diyor trajik filozofumuz: “*Tüm tanrılar öldü: Bundan böyle yaşasın üstinsan*” (Nietzsche, 2019a, s. 102). Eğer Tanrı öldü ve onu öldüren biz isek onun yerine geçmemiz ve yeni idealler yaratmamız gerekmiyor mu? Hatırlayalım:

Hangi suyla arıtabiliriz kendimizi? Nasıl bir kefaret törenini düzenlesek, hangi kutsal oyunu oynasak? Bu eylemin büyüklüğü bizim için fazla büyük değil mi? Bu ancak eylemi gerçekleştirene yaraşır sayıldığı için bizim tanrı olmamız gerekmiyor mu?

O halde *üstinsan*, insanı temsilen, yeryüzünün ve oluşun manası olmalıdır. Çünkü insanın varoluşu manasızdır ve endişe vericidir (Nietzsche, 2019a, s. 36, 43). Varoluşun anlamsızlığını her fırsatta dile getiren Nietzsche, anlamsızlığı tiksinti ve hiççilikle eşitler ve üstinsana bizi bu durumdan kurtarma görevini verir:

...büyük tiksintiden, hiçlik isteminden, hiççilikten de kurtaran bu geleceğin insanı, istemeyi yeniden özgürleştirip amacını yeryüzüne indiren, umudunu insana göre yeniden düzenleyen büyük kararların öğleyin çalan çanı, bu deccal ve hiççiliğe karşı olan, bu Tanrı’ya ve hiççiliğe karşı zafer kazanan – gelmeli artık bir gün... (Nietzsche, 2017a, s. 112).

Bu noktada *üstinsanı* daha iyi anlamak için Nietzsche’nin “*insan*” anlayışından söz etmek gerekiyor. Nietzsche, insanı, hayvandan üstinsana doğru uzanan uçurum üstündeki bir ip gibi tasavvur eder. Aşılması gereken ve kendi başına bir amaç olmayan fakat bir amaca doğru uzanan bir köprü gibidir insan (Nietzsche, 2019a, s. 38). Hedef insan değil, insanüstü insandır (Nietzsche, 2017b, s. 615).

Bu bağlamdan olmak üzere üstinsanı, geride bırakılan iki tip önceler: Bunlara; *Sürü İnsanı* ve *Özgür İnsan* diyebiliriz. *Deve*, *aslan* ve *çocuk* metaforları ile sembolize ettiği üç insan tiplerinin (deve=sürü insanı, aslan=özgür insan, çocuk=üstinsan) ilki olan *sürü insanı*, sürü ahlakını temsil ettiği için *décadence*’ın en tipik örneğidir. Sürü insanı yeryüzünün hastalıklarındandır (Nietzsche, 2019a, s. 155). Kendi başına var olamayan, güçlülere karşı hınçla ayakta duran, tepkisel köle ahlakının ve yozlaşmış değerlerin tipik örneğidir sürü insanı. Verili olanı itiraz etmeden kabul eder ve yüklenir (deve). Günün insanıdır o. Nihilizme varan Sokratik kültürün yani felsefi ve dini geleneğin taşıyıcısı olarak sürü insanı bu nedenle hiçliği aşamayan insan türüdür. Sürü insanı merhamet, adalet, sevgi, eşitlik vb. erdemleri sadece kendi sürüsü içinde olanlar için ve kendi sürüsünün devamı için ister.

Nietzsche'nin *sürü insanı* değerlendirmesi sadece geçmişe veya sadece geleneğe dönük bir değerlendirme değildir. O, modern insanı da sürü insanının son örneği anlamında “*son insan*” diye niteler. Bu anlamda herkesi eşitleyerek sürüleştiren Hristiyanlık gibi, modern akımlardan olan Sosyalist hareketler ve Demokrasi veya bilimci söylemlerin insanları da birer *sürü insanı* örneğidirler (Nietzsche, 2017b, ss. 106-107). Eşitlik, kardeşlik, adalet gibi sloganları ile bu tür söylemler, olsa olsa eski ideallerin yeni versiyonları kabilinden değerlendirilebilirler. Çünkü sürü insanı, herkesi eşitleyen, donduran bir yapıdadır ve sürüsü dışındaki yaratıcı insanlara düşman bir ahlak taşır. Öte yandan hem eski ideallerin hem de eski ideallerin benzeri olarak modern ideallerin insanı olarak sürü insanı, hiçlikten kurtarma yeteneğinden yoksundur. Çünkü mesela insana olabildiğince çok haz ve olabildiğince az acı vaat eden bilim, haz ve acının birbirine bağlı olduğunu bilmez. Herkesi eşitlemek isteyen modern eğitim de bu anlamda sürü insanı yetiştirir (Nietzsche, 2017d, s. 34, 42). Nihayet Tanrı ölmüştür ve bilim, vatan gibi yeni putlar da ölmeye mahkûmdurlar. Bu anlamda sürü insanının üç örneği ile karşı karşıyayız: İlki Hristiyan çileci idealin insanı. İkincisi modern dönemin sosyalist tipi ve üçüncüsü yine modern dönemin demokratik ideallerine ait tip (Kuçuradi, 2016, s. 36, 46-48).

Nietzsche, bir güç istenci tezahürü olan hayatın, bir roman veya bir film tadında, her anlamda zengin çeşitlilikte olması için yaratıcı ve güçlü insanların varsayılması gerektiğini düşünür. Çünkü ona göre ancak güçlü kişilikler hayatı zengin kılabilirler. Fakat sürü insanı tüketicidir, yaşamı tüketerek yoksullaştırır. Hayata hiçbir katkısı olmadan verili olanı tüketir durur; yozlaşıp çöktüğünde bile. Oysa değerlerin yozlaşması ve *décadence*'ı durumunda bir sorgulama ile yollarını ayıran ikinci bir tip ortaya çıkar: *Özgür İnsan*. *Üstinsan*'a varma yolcuğunun da ilk adımı sayılır *özgür insan* (Baykan, 2000, s. 103). Nietzsche şöyle tarif eder halkın nefret ettiği *özgür insanı*:

özgür ruhtur, zincir düşmanıdır, tapınmayandır, ormanda yaşayandır” (Nietzsche, 2019a, s. 125); “Özgür insan, bir uzun ve kırılmaz isteklerin sahibi, aynı zamanda kendi değer ölçüsünün de sahibidir. Başkalarına kendinden yola çıkarak bakar, sayar ya da küçümser onları... Sorumluluğun olağanüstü ayrıcalığının gururlu biçimde farkına varılışı... (Nietzsche, 2017a, s. 75, 76).

Özgür insan, günümüzün modern insanını temsil eden dinsiz, demokratik ya da sosyalist zevkleri olan, bilimci, pozitivist vb. modern düşüncelerin sahibi olan insan tipi değildir. Özgür insan moral dışı insandır. İçinde yaşadığı sürüden kopmuş, kendi yolunu arayan insandır (Kuçuradi, 2016, s. 52). Özgür insan, sürü ahlakına başkaldıran, ona itiraz eden, onu eleştiren insandır. *Özgür insanın* önünde uzun bir süreç vardır. Bu anlamda o, henüz tamamlanmamış tepkisel nihilizmi temsil eder. Çünkü salt itiraz etmek yetmez. Henüz tamamlanmamış yoluna devam eden *özgür insan* nihayet *üstinsanın* da yolunu açan insandır. Nietzsche'nin nihilizmi, bu süreçte pasif nihilizm aşamasında takılıp kalan tamamlanmış bir nihilizm değildir. Süreç aktif nihilizme, yani değerler yaratan *üstinsana* giden yolu açmalıdır. Çünkü *özgür insan* değerler yaratmaz, sadece mevcut ideallere, yozlaşmış değerlere başkaldırır ve kendisi onların dışına çıkar (Kuçuradi, 2016, ss. 57-67). Ancak henüz kendisi bir yaratıcı değildir. Yeni değerler yaratmak için çocukça bir masumiyete ve geçmişi çabucak geride bırakabilen çocukça bir neşeye, hınç bilmeyen bir unutkanlığa ve umursamazlığa ihtiyaç vardır.

Sürü insanından özgür insana oradan üstinsana varan sürecin alegorik bir anlatımı *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te ruhun üç dönüşümü adıyla ifade edilir (Nietzsche, 2019a, ss. 49-51). Deveden aslana ve aslandan son durak olarak çocuğa uzanan bir dönüşümdür bu. Deve, eski değerlerin yüküyle yüklenmiş, hakikat diye kirli sulara dalmış (yozlaşmış), kendi gibi olmayanları hor gören, çölüne doğru (nihilizme) ilerleyen sürü insanını sembolize eder. Çölün en ücra yerinde dönüşüm gerçekleşir ve deveden aslana dönüşür ruh. Kendi çölünde efendi olmak, eski efendisiyle (eski idealler) savaşmak ister. Kimseden emir almak istemez aslan ve çölde yalnız kalma pahasına eski putlarına “hayır” der. Burada aslan *özgür insanı* temsil eder. Fakat aslan da bir dönüşüm geçirir çünkü onun da yapamayacağı bir şey vardır: kutsal bir “evet”. Bunu ancak çocuğa dönüşüm yoluyla başarabilir. Çünkü masumiyet ve unutkanlıktır çocukluk. Eskiye unutmak ki hınç itkisiyle (hınç ya da köle ahlakı) değil, kendiliğinden bir hareketle (efendi/soylu ahlakı) yaratsın yeni oyunu. Bunun için ancak geçmişi unutmuş bir çocuk yeni başlangıçlara “evet” diyebilir. Çocuk alegorisi unutuş ve masumiyete ek olarak yaşamı var eden bir “ilk hareket”i de sembolize eder. Tıpkı bir Tanrı gibi varoluşa ilk hareketi vermek için. Çünkü bu alegoride çocuk, aynı zamanda yeni değerlerin yaratıcısı *üstinsan*'dır. Halil Cibran'ın *Tanrı Elçisi* adlı alegorik ve şiirsel kitabında Nietzsche'nin çocuk alegorisi ile kastettiğini çok iyi örnekleyen bir

anlatı bulunmaktadır. Bu anlatı Nietzsche'nin çocuk alegorisini anlamamıza yardımcı olacaktır:

Yasa yapmaktan hoşlanırsınız, fakat yasaları çiğneyip geçmekten daha çok hoşlanırsınız. Tıpkı okyanusun kıyısında oynayan çocukların yaptığı gibi. O çocuklar ki, önce kumdan kuleler yaparlar özenle, sonra da kahkahayı basarak yerle bir ederler onları. Ama siz yaparken kendi kumdan kalelerinizi, okyanus, yeni kumlar getirip seriyor sahile; ve siz onları vurup yerle bir ettiğinizde okyanus da birlikte gülüyor sizinle. Doğrusu şu ki, okyanus hep masum olanla beraber güler (Cibran, 2013, s. 64).

Üstinsan, okyanusun kıyısında kumdan kuleler yapan çocuktur. *Çocuk*, yaratıcısını yitirmiş, birgün büyük bir dalga ile okyanusa karışıp yiteceğinin trajik sezgisi ve onayı ile yaratıcı rolünü devralmış trajik insandır. Çünkü bitimliliğini göze almanın ve varoluşun bu trajik boyutuna boyun eğmenin karakterize ettiği insan (modern ve özgür insan) artık ya saçmalığın ve nihilizmin derinliklerinde kaybolmalı ya da yeni değerlerin yaratıcılığını üstlenmeliydi (Kessler, 2013, s. 57). Bu anlamda *çocuk* alegorisi özgür insanı aşan “yaratıcı” *üstinsanı* temsil eder. Bu noktada artık Nietzsche'nin *değerlerin yeniden değerlendirilmesi* ile *iyinin ve kötünün ötesi* tasavvurunu irdelemeliyiz.

2.6.2. Üstinsan ve Yeni Değerler Yaratmanın Anlamı

Nietzsche açısından anlam ve değer her zaman özdür ve yaşamın yaşanılabilir ve katlanılabilir olmasını sağlar. Ancak anlam ve değer her zaman bir referansa göre var olur, kendi başlarına değil. Bu nedenle Deleuze, Nietzsche için “*nedir?*” sorusundan ziyade “*kim?*” sorusunun önem arz ettiğini, çünkü anlam ve değer özünün onları belirleyici ve tayin edici bir güce bağlı olduğunu ifade eder. “*Yaşamın anlamı nedir?*” sorusu bu nedenle eksik bir sorudur. Doğru soru şudur: “*Yaşamın anlamını belirleyen kimdir?*” Bu soru yalnızca doğru bir soru değil, daha önemli olarak bu soru trajik bir sorudur. (Deleuze, 2021, ss. 100-101).

Yaşama anlam ve değer atfetmenin yetkin referansına hakikat diyoruz. Hakikatin özü ise normatif (değer koyucu) bir özellik taşımaktadır (Medina ve Wood, 2005, s. 9). Hayata değer ve norm verecek olan hakikati kim temsil etmektedir? Bu

bağlamda ölmeden önce Tanrı hakikatin kendisiydi ve kadim anlam ve değerlerin belirleyicisinin kim olduğu sorusunun cevabı Tanrı'ya dayanıyordu. Tanrı öldüğüne göre ona bağlı anlam ve değerler geçersiz kalır. Anlamsız ve değersiz yaşamak mümkün olmadığına göre yeni anlam ve değerler yaratmak gerekecektir. *Tanrı öldü* ise şimdi kim bize yaşama tutunacak yeni hedefler var edecek? Trajik sorunun cevabı da trajik olacaktır: Ruhun son dönüşümü olarak *çocuk*, yani çocukça bir unutuş ve masumiyetle varoluşa ve dünyaya yeni bir başlangıç hareketi verecek olan *üstinsan*. Bunun anlamı insanın artık kendi kendisiyle baş başa kalmak zorunda olduğu, korkunç gerçeklikten kaçınacağı bir aşkınlık alanının bulunmadığı, bu gerçekle yaşamayı, yaşama karşı trajik tavır belirleyecek gücü ve kahramanlığı üstlenmeyi öğrenmek zorunda olduğudur (Huskinson, 2021, s. 67). Deleuze'ün yaşamın anlamını belirleyen kim olduğu sorusunu trajik addetmesinin sebebi ve mantığı böylece açıklığa kavuşmuş olmaktadır.

Üstinsan, sürü insanı ile özgür insandan sonra gelerek yeni değerler yaratacaktır. Ancak *sürü insanı*, *özgür insan* ve *üstinsan*, kesin çizgilerle birbirinden ayrılabilen üç sınıfı göstermez (Kuçuradi, 2016, s. 67). *Üstinsan*, aynı insanın farklı dönemlerini ima edebileceği gibi farklı insan türlerini ve farklı zamanlara yayılan insan türünün aşamaları olarak da anlaşılabilir. Yine *üstinsan*, belirli bir kişi olabileceği gibi sanal bir figür de olabilir. Örneğin *üstinsan* yeri gelir Nietzsche'nin kendisidir, yeri gelir Zerdüşt veya geleceğin filozofudur. Young, Nietzsche'nin *üstinsan* için *metafor* nitelemesini kullandığını iddia ederek bu nitelemeden hareketle *üstinsanı* biyolojik anlamda türsel bir insan aşaması olarak düşünmemek gerektiğini ifade eder (Young, 2015, s. 563). Ne olursa olsun, *üstinsan* son belirlemede değerleri yeniden yaratacak olan trajik insandır. Önemli olan budur. Çünkü *üstinsanın* alametifarikası bu anlamda değerleri yeniden değerlendirmek veya yeni değerler yaratmaktır.

Bu bağlamda Nietzsche'ye göre dünya bundan böyle yeni değerler yaratanların etrafında dönecektir (Nietzsche, 2019a, s. 75). Çünkü eski değerler eski ideallere aitti ve eski ideallerin ölümüyle onlara bağlı değerler de öldü. Bu nedenle Nietzsche Tanrı'yı olumsuzladıktan sonra bile hâlâ ahlaka onay vermeyi anlamaz (Nietzsche, 2019c, s. 99). Çünkü ona göre “iyi”ye ve “kötü”ye ayarlanmış bir ahlaka tutunmak artık mümkün olamaz (Nietzsche, 2019a, s. 228). Nietzsche, Hristiyanlığın bir sistem olduğunu ve en temel kavram olarak Tanrı'yı bu sistemden dışladığınızda sistemin çökeceğini ileri sürer. Dolayısıyla Nietzsche, Hristiyanlıktan ve onun Tanrı'sından vazgeçtikten sonra

onun ahlakına bağı kalmanın zemininin ortadan kalktığını düşünerek aksi bir durumu savunmayı İngiliz tutarlılığı sayarak dalgaya alır (Nietzsche, 2017c, s. 60, 61).

Aynı şekilde aslında Nietzsche, Descartes'tan beri Hristiyanlığa karşı olan ancak dönüp dolaşıp Hristiyanlık tezlerini kanıtlamaya çalışan yeni (modern) felsefenin temel bir çelişki içinde olduğunu düşünür (Nietzsche, 2019c, s. 63). Ona göre dinsel temelleri yadsıdıktan ve yok saydıktan sonra yapılacak bir felsefenin vardığı yer yine dinsel iddialar (ruh, Tanrı vb.) olamaz. Anlaşıyor ki Nietzsche burada Descartes'tan yola çıkarak modern felsefenin, Tanrı, ruh, ahlak gibi konularda yine dinsel önermelere dönmesini tutarlılık adına eleştiriyor. Çünkü ona göre hakikatleriniz değiştiğinde vargılarınız da değişmelidir.

Nietzsche'nin bu tavrı derinlemesine düşünüldüğünde onun esasen bir ahlaki yıkımdan söz etmediği sonucuna varmak mümkündür. Zira eski değerlerle tamamen zıt yönde yeni değerler koymaktan kastının mesela iyi yerine kötüyü, merhamet yerine zulmü, dostluk yerine düşmanlığı, sevgi yerine nefreti öngördüğü iddiası olamaz. Çünkü son tahlilde değerlerin yeniden değerlendirilmesi yeni değerler keşfetmeyi değil, eski değerler arasında kurulan hiyerarşik düzeni yeniden ele almayı ve böylece yeni değerler hiyerarşisini belirlemeyi vazife edinir (Bull, 2013, s. 71). Üstinsanın veya geleceğin filozofunun görevi işte budur: İyinin ve kötünün ötesinde olmak. Yani mevcut yozlaşmış ve çökmüş ahlakın dışına çıkarak ahlakı yeniden tesis etmek. Ancak iyinin ve kötünün ötesinde olmak ne demektir?

İyinin ve kötünün ötesinde olmak Nietzsche açısından bir ahlaki anarşizmi önermek değildir. O, *décadence*'a düşen değerler hiyerarşisinin yozlaşmasıyla yaşamı yadsıyan sürü ahlakının belirleyici olmasına itiraz ederek sürünün kötü dediği fakat aslında iyi olanın yeniden egemen değer olmasını işaret etmektedir (Kuçuradi, 2016, s. 88). Dolayısıyla, iyi ve kötü kavramlarına, yozlaşmışlıktan ve yaşamı yok saymaktan önceki itibarlarını iade etme niyeti söz konusudur burada. Çünkü yaşamı yadsımanın mantıksal sonucu, hiçi istemek görünümünde nihilizme varmak olmuştur. Bu nedenle, *üstinsan* metaforuyla ifade edilen insan tipi, nihilizmi aşarak yeni bir değerlendirme yapacak olan, iyinin ve kötünün ötesindeki insan türüdür. Bu, din dışı veya ahlak dışı gibi görünen oysa dindarlığa uygun amaçlarla girilen bir oyundur. Yani ahlak yasasını

temelden yıkmanın muhal oluşunu göstermek için girişilen eleştirel ve ironik bir denemedir:

Ah Zerdüşt, bu inançsızlığınla, sandığından çok daha dindarsın! İçindeki herhangi bir tanrı, döndürmüş seni bu Tanrıtanımazlığa. Dindarlığın ta kendisi değil mi seni artık Tanrı'ya inanmaktan alıkoyan? Ve senin dürüstlüğün, seni iyinin ve kötünün ötesine götürecek daha! (Nietzsche, 2019a, s. 288).

Dolayısıyla değerlerin yozlaşmasına duyulan tepkidir iyinin ve kötünün ötesine götürecek olan. Başka bir bağlamda da değinildiği üzere Nietzsche kendi ifadesiyle ahlak adına ahlak eleştirisi yapıyor. Çünkü “iyi”, istismar edilmiş ve değerden düşürülmüştür: “*Bilhassa kendilerine “iyi” diyenleri, en zehirli sinekler olarak gördüm: tüm masumiyetleriyle sokar onlar ve yalan söylerler...*” (Nietzsche, 2019a, s. 212). Bu nedenle iyinin ve kötünün ötesi, Nietzsche'nin ironik girişiminde iyinin ve kötünün istismarına ve yaşamı yadsıyıcı şekilde ortaya çıkan pratiğine yönelik tepkisel eleştiriye ima eder, ahlakın yok sayılmasını değil.

Derrida'nın da açıkça ifade ettiği üzere Nietzsche'nin ahlakı sözde yıkımı bir yasa yıkımı değildir. Hatta ona göre bu yıkım hareketi, ahlak yasasının, tüm paradokslarına rağmen onaylanmasını ima eder (Derrida, 2011, ss. 200-201). Dolayısıyla çökmüş idealleri terk ettiğimizde o ideallere bağlı değerleri de terk etmeliyiz, derken aslında bunun imkân dışı olduğunun ima edildiğini değerlendirmek gerekiyor. Evet, vaziyet ortadadır ve ne yapalım ki eski idealler/hakikatler yitirilmiştir. Ancak o ideallere bağlı değerler nasıl hâlâ savunulabilir? Bu soru dürüst olmaya çağrıdır, ahlaksızlığa değil. Çünkü Nietzsche'nin ahlak eleştirisi onun ahlak yasasını temelden yok eden anlamında içgüdüsel (hedonist anlamda) ve doğalcı bir ahlak(sızlık) önerdiği anlamına gelmez. O, önceki ahlak anlayışının yozlaşmasına ve dondurulmasına (Megill, 2002, ss. 61-64), daha açık bir ifadeyle, iyilik ve acıma duyarlılığının altına gizlenen ikiyüzlülüğe karşıdır (Bataille, 2000, s. 207). Çünkü insan, aslında iyinin ve kötünün ötesine hiçbir zaman geçemeyecektir. Çünkü bütün öneri ve önermelerimiz iyi/lik iddiasıyla öne sürülür.

Dolayısıyla *üstinsan*, hakikati/kesinliği yitirmiş trajik insandır, değersiz veya ahlaksız insan değil. *Üstinsan* değersizliği isteyen veya vaat eden değil, istismara ve çöküşe uğramış değerlerin dışında duran moral dışı kalmış insandır. Ancak o aynı

zamanda sorumluluk duyan insandır. Kendisini sıfır noktası varsayarak yeni değerler yaratmalıdır. Mesela değer alanında “iyi”nin ve “kötü”nün ötesine/dışına varmalıdır. Çünkü o (üstinsan) artık, “iyi”yi ve “kötü”yü hor görüp yeni levhaların üstüne yeni kıymetler yazmaya yazgılıdır (Nietzsche, 2019a, s. 46). Bu anlamda Nietzsche’nin değerler yaratma kritiği Sartreci ateist varoluşçuluğu aşan bir düzeydir. Çünkü Sartre, sadece belirlenmiş mutlak bir ahlak olmadığı için insanın kendi ahlakını seçme özgürlüğünden bahseder (Sartre, 2015, s. 66).

Oysa Nietzsche, meseleyi çok daha temelden ele alarak iyi ve kötü diye addettiğimiz yozlaşmış değerlerin ötesine geçmeyi tartışmaktadır. Ancak, üstinsan’a düşen görev ve sorumluluk şimdi bunun yani iyinin ve kötünün ötesine geçebilmenin imkân dışı olduğu bilinciyle veya bunu gösterme saikiyle varoluşsal bir tutum geliştirmektir. Bu bağlamda Nietzsche’nin yeni değer yasası, Jaspers’a göre üç varoluşsal tutumla geliştirilir: *Soyluluk*, *Kahramanca varoluş* ve *Dionysos tarzı ruh* (Jaspers, 2013, ss. 423-429).

Buna göre *soyluluk*; olduğu gibi görünen, dayanıklı, direngen, ötekilerin kötü niyetlerine maruz kalmayı göze alabilen, haklı olduğunda bile haklı çıkmaya çalışmayan ve kimseyi utandırmayan, onaylayan, seven ve özgüveni yüksek bir ahlaka sahip olmaktır. Bu anlamda iyinin ve kötünün ötesi, sahteleştirilmiş iyiyi ve kötüyü reddederek hakiki iyiye ve aslında kötü olmayana varmayı imlemektedir. *Kahramanca varoluş* ise tehlikeli yaşamaktır. Özgür insanın üstlendiği tehlikedir bu; zorluklara, sertliğe, yoksunluğa ve yaşama karşı kayıtsız hale gelmek. Başkalarıyla rekabete girmeden büyük işler yapmaktır. Hiçliği değil, her şeye rağmen olmayı istemektir. Varoluşun, üstesinden gelinmesi gereken bir şey olduğunu bildiği için yok oluşun zorunluluğuna hazır olmaktır, *kahramanca varoluş*. İyinin ve kötünün ötesindeki son durak *Dionysos tarzı ahlaktır*: Bu ahlak yaşama teslim olan yani kendisini yaşama bırakan insanda gerçekleşir. Hafifliği ve tepkisizliği onun önemli tarafıdır. Varoluşun olabilirliğine sınırsız evet diyen bir ahlaktır bu. Bu nedenle *Dionysos tarzı ruh*, yaşamı yadsımayan, bilakis, tüm faniliği ve tüm trajedisi ile yaşamı onaylayan üstinsanın ruhunda tezahür eden ahlaki imler.

Bu açıdan *üstinsan* trajik insandır. O, büyük bir tarihsel kırılmanın krizini ve sorumluluğunu “evet”lemektedir. Trajik insan bu anlamda en sert acıyı olumlayan

insandır (Nietzsche, 2017b, s. 642). Şiddetinden ötürü, gülmeyi ve neşeyi uyduracak kadar sert bir acıyı olumlar trajik insan. Bir “ölüm” olayını (Tanrı’nın ölümü) kabul etmekle kalmayıp bu ölümden yeni bir diriliş kotarmak sorumluluğunu üstlenmenin ve dirilişin ancak mezarlıkta mümkün olabileceği bilincini taşımanın (Nietzsche, 2019a, s. 135) neşesidir söz konusu olan. Trajik olan tam da bu neşedir (Deleuze, 2021, s. 32). Tanrı’yı ve iyiyi terk eden ancak Tanrı ve iyi için kendisini öldürecek nitelikte bir coşkudur bu. Çünkü bu, Tanrı’nın ölümünü en son sınırına kadar yaşayan bir filozofun trajik coşkusudur (Bataille, 2000, s. 12,29). Tanrı’nın ölümünü üstlenmenin trajik iradesi, varoluşun yeni yorumunu trajik bir neşe içinde üstlenmeliydi. O halde bu trajik neşe veya coşku, yeni değerler var etmek için yeni bir metafiziğe bağlanmayı denemenin neşesi olabilir miydi? Bu bağlamda Nietzsche’nin *oluş* metafiziği ve *güç istenci* öğretisi, yeni değerler yaratma girişiminin ontolojik temeli olarak dikkat çekiyor.

2.6.3. Oluş Metafiziği ve Güç İstenci Temelinde Hakikatin Perspektivizmi

Nietzsche’nin, eserlerinde eski ideallerin ve özellikle görünüşün ötesindeki hakiki dünyanın (sonsuz mutlu dünya / ahiret) insanı uzunca bir süre (modern zamanlara kadar) teskin eden bir umut olduğunu önceki başlıklar altında ifade etmiştik. Bir anlamda çöküş ve yozlaşma sonucu (*décadence*) nihilizme düşene kadar, bu neşeyle (teselli de diyebiliriz) idare edilmişti. Ancak eski idealler öldüğüne göre insana yeni neşesini sağlayacak yeni bir metafizik (yeni kutsallar) icat etmek gerekmeyecek mi? Tanrı’nın öldüğünü ilan ettiği Şen Bilim’in 125. pasajındaki şu cümlelerini tekrar hatırlayalım: “*Hangi suyla artabiliriz kendimizi? Nasıl bir kefarete törenini düzenlese, hangi kutsal oyunu oynasak?*” Tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesine dair bir oyun, bir deneme (Nietzsche, 2017b, s. 22). Çünkü yeni bir değerlendirme yeni bir varlık yorumunu ön-gerektirir. Bu bağlamda Nietzsche, sonunda, mutlak hakikatin ve kesin bilginin olmadığı perspektivist bir dünya yorumuna varmak için oluş karakterinde ve güç istencine dayanan bir varlık yorumu inşa eder. Bu ise bir anlamda yeni bir metafizik öğretisi geliştirmek demektir.

Nietzsche felsefesi metafiziğe karşı/t bir görüntü verir. Ancak kendi ontolojik “denemesi” onun da metafizik içinde kalan bir filozof olduğu yorumlarına sebep

olmuştur. Öyle ki, varlık ve oluş arasında yaptığı ayırım bile metafizik bir çözümleme olarak görülebilir (Huskinson, 2021, s. 62). Heidegger de mesela Nietzsche’yi metafizik dışında bir düşünür olarak görmez ancak Nietzsche’yi Batı metafiziğinin son evresi olarak ele alır ve her ne kadar tersine çevirmişse de nihayet kendisi bu metafiziğe kopmaz bir şekilde bağlıdır, der (Heidegger, 2001, s. 11, 18). Bu bağlamda özellikle *oluş*, *güç istenci* ve *ebedi tekerrür* fikrinin, Nietzsche’nin yeni idealler yaratmak gerektiği doğrultusundaki metafizik denemesi olduğu görülmektedir. Çünkü Nietzsche’yi bütüncül bir okumada onun bütün felsefesinin, eski ideallerin ve ölmüş Tanrı’nın (aslında Tanrı varsayımının) aşılamayacağını göstermeye dönük trajik bir deneme olduğu kanaatini taşıyoruz. Bu manada üstinsan yaratımı da dâhil Nietzsche’nin gerçekten tepeden tırnağa bir metafizikçi olduğu bile iddia edilebilir (Aydın, 2020, s. 26). Ancak yine de onun metafiziği bir *kefare*t metafiziğidir. Daha doğrusu onun metafiziği Tanrı’nın ölümüne ödenmiş bir kefaret metafiziğidir. Öte yandan Nietzsche’nin metafiziği, yeni bir metafiziğin imkânsız olduğunu göstermek isteyen bir metafiziktir. Onun metafizikçiliği de, Tanrı ölmüş olsa bile, hâlâ bir Tanrı’nın sağlayacağı bütün kefaretleri ödemeye hazır ve buna özlem duyan (Conway, 2019, s. 129) bir metafizikçiliktir.

Bir sınır yoksa hiç sınır yoktur ve artık hiçbir şey gerçek değilse o halde her şey gerçek de olabilir. Bu nedenle bir kefaret ödemek ve bir şeyler denemek zorundayızdır. Jaspers’in de ifade ettiği gibi sonunda bütün insanlığın yok olacağı bir denemeye ya da girişime değer (Jaspers, 2013, s. 281, 285). Çünkü zaten geldiğimiz nokta bir yok oluşu, bir hiçliği göstermektedir. Bundandır ki bunun önünü alacak bir denemeye değer. Bu deneme yeni bir metafizik yaratmak olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla mevzumıza dönecek olursak *güç istenci* ve *ebedi tekerrür*, Nietzsche’nin varlığı *oluş* şeklinde okumasının sonucu olan iki teorisidir. Bu bağlamda Nietzsche’nin, Herakleitosçu ontolojiyi Parmenidesçi yoruma tercih ederek öne çıkarmasında, söz konusu yorumda (oluş yorumunda) insana ayağının altındaki sağlam zemini kaybettiren duyguyu bulmuş olmasıyla ilgisi mümkün müdür? (Nietzsche, 2015b, s. 64).

Bu soru önemlidir, çünkü Nietzsche, olguların değil yorumların var olduğu ve anlamın değil anlamların var olduğu biçimindeki yorumunu, varlığın ancak böyle bir “*oluş*” yorumuyla tutarlı kılabilirdi. Zira nasıl ki eski idealleri yok saydıktan sonra onlara ait ahlaka bağlı kalınması tutarsızlık ise aynı şekilde eski varlık yorumu ile

varoluşu yorumlamak da tutarsız olurdu. Bu anlamda mutlak, amaçlı ve sabit varlık idealinden, dünyanın ve değerlerin yeniden yorumlanmasına geçilemezdi. Dolayısıyla insana yeniden değerlendirme yetkisi, ancak durmadan oluş halindeki amaçsız bir oluş yorumuyla tutarsızlığa düşmeden verilebilirdi. Böylece artık her şeyin gerçek olabileceği mutlak olmayan bir varlık yorumu ile yeni bir değerlendirme yapılabilirdi: *Oluş*.

Oluşun nihai bir hedefi yoktur (Nietzsche, 2017b, s. 452). Oluş varlıktır ve varlık oluştur. Oluşun dışında ve arkasında varlık yoktur ve “*güç istenci*” onun karakteri iken (Aydın, 2020, ss. 44-45), “*ebedi tekerrür*” onun tarzıdır (Baykan, 2000, s. 84). Yorumun ve anlamın çoğulluğu böylece metafizik bir dayanağa yaslanmış olmaktadır. Sabit, verili ve tekil bir varlık metafiziğinden türetilmiş mutlak bir epistemoloji ve mutlak değerler, “oluş” metafiziğinde mümkün değildir. Çünkü “*Düşünmek ve sonuç çıkartmak için varlıkların var sayılması gerekiyor*” der ve ekler Nietzsche; “*bilgi ve oluş birbirini dışarıda bırakır*” (Nietzsche, 2017b, ss. 341-342). Bilgi, Parmenidesçi metafizikte mümkün iken oluş metafiziğinde bilgi yoktur, sürekli yenilenen yorum vardır.

Varlık dünyasını yok ederek daha önce dekadadan diye nitelediği filozofların üstesinden gelme, değerleri tersine çevirme ve “*oluş*” anlayışıyla birlikte duyulur dünyayı tek dünya olarak tanrılaştırıp bunu iyi olarak nitelendirme gücü Nietzsche’nin başarmak veya göstermek istediği meydan okumasıdır (Nietzsche, 2017b, s. 385). Nietzsche’nin denediği şudur: Dünyanın sahip olduğu değerlerin bizim yorumlarımızda yattığı düşüncesi. Böylelikle daha önce sayesinde hayatta kalmayı başardığımız yorumların da birer perspektif olduğu, ancak yeni yorumların güç istencimizin sonucu olarak önceki yorumlarımızı aştığı düşüncesi; “*işte yazılarımıza nüfuz eden fikir bu*”dur der, Nietzsche (2017b, s. 398).

İnsan, bir hipotez öne süreceği zaman, doğal olarak düşüncesini, o hipotezi destekleyecek şekilde manipüle eder. Nietzsche’nin de eski ideallerin kendilerine bağlı değerlerle birlikte öldüğü, dolayısıyla yeni idealler ve yeni değerler yaratmalıyız şeklindeki hipotezini desteklemek için düşüncesini manipüle ettiğini düşünüyoruz. Bundan dolayı “tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi için bir “girişim” olarak ele aldığı “*güç istenci*” teorisini bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

Yine de sormalıyız: *Güç İstenci* nedir? Oluşun karakteri olarak *güç istenci*, yaşamın kendisidir (Nietzsche, 2019c, s. 18). Bu minvalde Nietzsche'ye göre yaşamın herhangi bir alanındaki tüm amaçlar, bir güç isteminin daha güçsüz bir istem üstünde egemenlik kurmasının ve ona bir işlev yüklemesinin sadece birer işaretidirler (Nietzsche, 2017a, s. 93). Sonuçta amaçlara ve hedeflere sahip olmak daha güçlü olmaya istençli olmaktır (Nietzsche, 2017b, s. 428). Bu doğrultuda *güç istenci*; beslenmede, üremede, toplumda, devlette, kimyada ya da kozmik düzende geçerlidir ve her canlı varlığın kendini korumak için değil, daha fazlası olmak için elinden geleni yaptığı çabadır (Nietzsche, 2017b, s. 440, 441). Nietzsche, *güç istencini* o kadar temelden ele alıyor ki, psikolojide yaklaşma ve uzaklaşma davranışlarının en dipteki sebebi olarak görülen *acı* ve *haz* duygumunu bile onunla açıklamaktadır. Buna göre haz, güç duygusunun semptomu iken; *acı*, *güç istencinin* bir uyarıcı işlevini görmektedir (Nietzsche, 2017b, s. 417, 439).

Güç istenci yeniden yorumdur ve yorumun kendisi bile bir şey üzerindeki egemenlik istemidir. Bir başka deyişle *güç istenci*, egemenlik kurmayı hedefleyen yeniden yorumlamadır. *Güç istenci* bu anlamda sınırlayan, dereceleyen ve tanımlayan bir egemenlik kurma yorumudur (Nietzsche, 2017b, s. 412). Bu bağlamda *güç istenci* Nietzsche tasavvurunda bilginin kurulmasından, doğanın işleyişine, oradan birey ve toplum hayatının her bir alanına değin belirleyici bir ilkedir. Bu doğrultuda mesela bilgi ve anlam dediğimiz şey, arkasındaki egemenlik arzusuna bağlı olan bir yorumdur ve her bir yorumlama, anlamın veya kurgunun yeniden belirlenmesidir. Öyle ki *özne* dediğimiz şeyin kendisi bile farklı itkilerimizi bir birliğe bağlama istenci olmak anlamında bir kurgudan ibarettir. Öte yandan nesnelere isim vermek de *güç istencinin* ve/veya güçlü olanların istencinin bir belirlemesidir. Çünkü bir şeye isim vermek o şeyin ne olacağını belirlemek ve o şeyi kurgulamaktır (Nietzsche, 2017b, s. 326, 328, 338, 394; 2017a, s. 68).

Güç İstenci, bu mantık üzere toplumsal yaşamı da var eden bir yapı arz eder. Bu anlamda Nietzsche'nin *güç istenci* öğretisi, güçlü olanların hayatta kaldığı Darwinci teoriden farklıdır. Bu nedenle Nietzsche'nin öğretisi, güçlü olanların hayatta kaldığı zayıfların yok olup gittiği bir durumu izah etmez. *Güç istenci*, belli güçlerin diğerleri üzerinde egemen olduğu, böylece yaşamın mümkün olabildiği bir ekolojiyi ve toplumsal hiyerarşiyi açıklayan bir öğretilerdir. Bu bağlamda Danto'ya göre Nietzsche'nin

güç istenci öğretisi, bir yandan yaşamın var olması için güçlülerin egemen olduğu sistemi, diğer yandan dinin ahlakî mekanizmaları sayesinde güçsüzlerin de hayatta kalabildiği bir sistemi tarif eder (Danto, 2002, ss. 67-70). Çünkü zulüm ve acının sıfırlandığı bir durumda da, güçsüz olanların silindiği bir durumda da yaşamın mümkün olamayacağı, yaşamın, ancak güçlü olanlar (efendiler) tarafından domine edilen bir dengede yeniden yaratabildiği dengenin adıdır *güç istenci*. Bu dengede güçlüler yaşamı bütün sertliği ile var ederken, zayıflar yaşadıkları acıya bir anlam yükleyerek varolurlar. Bu yoruma paralel olabilecek bir *güç istenci* okumasını Vattimo da yapar. Bu okumaya göre eski ideallerin “yalan” olduğunun keşfi olarak nihilizm, kadim metafizik yapıların bir güç oyunu olduğunun belirlenmesi ve yeni güçler dengesinin ortaya çıkması demektir. Bu yeni güç ilişkileri içinde zayıflar tümüyle yok olmazlar, güçlülere tabi kalmaya devam ettiklerinde bile varlıklarını sürdürebilecekleri oranda kendi değerlerini onlara dayatabilir ve bu güç dengesinde kendi konumlarını koruyabilirler (Vattimo, 1993. s. 93-94) Bu doğrultuda *güç istenci* öğretisi, toplumsal ve bireysel alanda özgürlük, adalet ve sevgi biçimlerinde tezahür eder. Başka bir deyişle özgürlük, adalet ve sevgi, esasen sınıflar ve bireyler arası *güç istencinin* maskeleri olarak iş başındadır. Bu üç öge; birbiri üzerine egemen olma, bu mümkün olamadığında ise birbirini sınırlama işlevi görerek aslında birer *güç istenci* olarak iş görürler (Nietzsche, 2017b, ss. 485-486).

Nietzsche, doğadaki nedenselliği de *güç istencine* bağlayarak biri *neden* diğeri *etki* olan iki şey ya da durumun mevcut olmadığını, olanın, eşit güçte olmayan iki element arasındaki mücadele olduğunu ileri sürer. Çünkü nihayet olan-biten her şey, güçleri ölçüsünde yeni denklemlerin kurulması sürecidir. Hesaplamak için birimlere duyduğumuz ihtiyaç, bu birimlerin gerçekten var olduğunu varsaymamızı gerektirmez. Bu nedenle dünyanın hesaplanabilir olması, anlaşılabilir olması anlamına da gelmez. Bu bağlamda bir müzik eserinin hesaplanabilir ölçüleri sayıldığında bu müzik eseri ne kadar anlaşılabilir diye soran Nietzsche, dünyayı anlamak için hesaplamamız gerektiğini, bunun için de sabit nedenlere muhtaç olduğumuzu ancak bu nedenlerin var olmadığını, onları bizim yarattığımızı (var saydığımızı) iddia eder (Nietzsche, 2017b, s. 402, 406). Nietzsche yine zımnen anlamın, hesaplama ve neden kategorileri ile açıklanamaz bir kategori olduğunu da söylemiş olur. Çünkü ona göre anlam, *güç istenci*

ilkesine göre bizim tarafımızdan yaratılan ve varsayılan bir şeydir, bir yerde gerçekten var olup keşfedilen bir şey değil.

Böylece Nietzsche, *oluş* metafiziği ve *güç istenci* öğretisi temelinde dünyaya/yaşama mutlak değil artık yalnızca perspektivist bir anlam ve değer verilebileceğini göstermek istemektedir. Bu anlamda Nietzsche, artık ontolojik ve epistemolojik mutlaklıktan söz edilemeyeceğini dolayısıyla yalnızca sürekli yenilenmesi gereken yorumların varolabileceği bir perspektivizmi önermekte veya öngörmektedir. Çünkü ona göre *mutlak varlık*, *kesin bilgi* ve *nihai hakikat* düşüncesi, Tanrı'nın ölümüyle birlikte ölmüştür. İdeal dünya ile birlikte görünürdeki dünya da yok olmuştur. Dahası, Tanrı'nın ölümüyle birlikte “özne” de ölmüştür. Varlık ve bilgi yoktur; oluş ve yorum vardır. Artık her şey yorumdur ve her şey sübjektiftir fikri bile bir yorumdur: “*perspektivizm*” (Nietzsche, 2017b, s. 326). Bu minvalde ona göre dünyayı yorumlayan şey, diğer yorumlar üzerinde egemenlik istenci arzumuzun ürünü olan ihtiyaçlarımız ve dürtülerimizdir.

Nietzsche'nin *oluş* ve *güç istenci* teorisi bağlamında dünyayı perspektivist yorumlamaya dayanan sanat konusundaki görüşü ise yaşama yeni bir anlam vermenin bir başka metafizik zeminini oluşturmaktadır. Sanat bu anlamda varoluşu oluş karakteri üzerinden okumanın bir sonucu olarak insana yaşama tahammül edebilecek yorumlar sunmanın imkânıdır. Bu nedenle sanat konusundaki görüşlerini bağımsız bir başlık olarak ele alacağız.

2.6.3.1. Yaşamın Metafizik Aktivitesi Olarak Sanat

Bir diğer *güç istenci* tezahürü sanattır ve esasen *güç istenci* teorisinin ya da Nietzsche'nin ifadesiyle *güç istenci* denemesinin metafizik karaktere büründüğü alan da burasıdır: “*Yaşamın gerçek görevi olarak sanat, yaşamın metafizik aktivitesi olarak sanat...*” (Nietzsche, 2017b, s. 539). Hatırlanacağı üzere Nietzsche'ye göre din, ahlak ve felsefe, çöküşün semptomlarıydı. Semptomların karşı hareketi ise sanattır. Nietzsche'de dünya, kendi kendini doğuran bir sanat eseri olarak, “çocuk gibi” olanın “oyun” alanıymışçasına tasavvur ediliyor (Nietzsche, 2017b, s. 500, 501). Nietzsche

sanatı, birer çöküş biçimleri olan dinin, ahlaklılığın ve felsefenin üzerine egemen olacak bir istenç şeklinde tasarlıyor.

Gerçeklik karşısında duyulan acının ve yanılsama yoluyla gelen mutluluğun ya da tesellinin Nietzsche'nin son dönem felsefesinin iki ana teması olduğunu ileri süren Young'a göre, Nietzsche'nin sanatı, dinin ve ahlakın üzerinde egemen bir istenç olarak kurgulaması mitik ve metafizik bir ikamedir. Çünkü ona göre Nietzsche, Sokratesçiliğin modern yüzünde insanın, ölüm ve varoluşun dehşeti karşısında biri metafizik diğeri mitik olan iki teselliği yitirdiğine inanır. Sanat, bu yitimin ikamesi olacak şekilde güç istencinin bir tezahürüdür ve insanın karşı karşıya kaldığı gerçekliğin dehşetinden sıyrılmasını sağlamak görevini ifa etmektedir (Young, 2015, s. 88, 197).

Nietzsche bu karşı karşıya kalmanın öyküsünü şöyle ifade eder: Hakiki bir dünya vardı; bilge, dindar ve erdemli kişilerin içinde yaşadığı. Platoncu dünyadır bu. Sonra hakiki dünya ancak vaat edilmiş bir biçime döndü. Bu da Hristiyanlaştırılmış hakiki dünyadır. Ardından bu dünya Kant'ın kanıtlanamaz, ulaşılamaz ve vaat edilemez hale getirdiği bir avuntuya, bir yükümlülüğe dönüşmüştür. Dördüncü aşama pozitivizmin horoz ötüşüdür. Burada hakiki dünya henüz ulaşamadığı için ulaşılmazdır. Kurtarıcı değil, çünkü bilinmeyen yükümleyici olamaz. Beşinci aşamada artık hakiki dünya çürütülmüştür. O, ortadan kaldırılması gereken işe yaramaz bir fikirdir. Özgür tinlilerin şeytani gürültüsüdür o. Son aşamada soruyor Nietzsche: *"Hakiki dünyayı ortadan kaldırdık: hangi dünya kaldı geriye?"* Cevabı da yine kendisi veriyor: *"Ama olamaz! Hakiki dünya ile birlikte bu görünüşteki dünyayı da ortadan kaldırdık!"* ve *İncipt Zarathustra* (Zerdüşt Başlıyor) (Nietzsche, 2017c, ss. 26-27). Bunun anlamı şudur: Trajedi başlıyor. Trajedi baş başa kaldığımız işbu gerçekliktir.

Ne var ki baş başa kaldığımız gerçeklik çirkindir fakat bu çirkin gerçeklik yüzünden yok olmayalım diye sanata sahibiz (Nietzsche, 1968, s. 470). Nietzsche'ye göre gerçek dünya sahte, zalim, çelişkili ve anlamsız olduğundan varoluşun karakteri korkunçtur. Bu nedenle karşı karşıya kaldığımız bu korkunç gerçekliğin üstesinden gelmek için yalanlara ihtiyaç duyarız. Bu anlamda sanat, onun için vazgeçilmez bir yanlış bilinç biçimidir. Gerçekliği açığa çıkarmak için değil, bilakis artık bizi gerçeklikten koruyan bir siperdir sanat (Eagleton, 2021, s. 167). Metafizik, din, ahlaklılık ve bilim yalanın çeşitli biçimleridir. Bunların tümü bir anlamda yalan istenci

olarak sanatın görünümleridir. Sanat, çöküşe uğrayan diğer metafizik yalan biçimlerini aşarak güç istenci temelinde egemen bir yalan olur (Vattimo, 1993, s. 90). Diğer bir ifadeyle din, felsefe ve ahlak hayatı inkâr etme şeklinde yozlaştıkları ve nihilizme vardıkları için şimdi artık tek karşıt güç olarak sanatla dirilebiliriz. Bundan böyle sanat, yaşamın metafizik aktivitesi olarak iş başındadır. Sanat, bilgi insanını trajik insana dönüştüren aktivite olarak vardır. Bir çarpıtmalar ve yanılsamalar alanı olarak dünya (Erdem, 2017, s. 318) tam da bu yönüyle insanı trajik bir varlık kılar. Trajik bilgi insanının kurtuluşu sanatla, yani trajik Dionysos tarzıyla mümkündür. Dionysos tarzı; “*Varoluşun, en yüksek derecede acının hariç tutulamayacağı en yüksek derecede onayı tasarlamaktadır.*” Yani varoluş karakterindeki acıyı, çelişkiyi ve anlamsızlığı onaylayan trajik durum. Yaşamı bu haliyle inkâr eden değil, kabul eden sanatsal varoluş. Nietzsche bu varoluşu bir anlamda daha derin, daha eski ve “*daha metafizik*” saymaktadır (Nietzsche, 2017b, ss. 536-538).

Böylece, bir yeniden değerlendirme denemesi olarak *güç istenci*; *décadence*’a düşen din, ahlak ve felsefenin yaşamı yadsımları sonucunda kapıya dayanan nihilizmlerinden kurtuluşun bir yolu olarak sanatın ve/veya Dionysos tarzı bir varoluşun egemenliğinde, yaşama tekrar tahammül edebilmenin (yaşamı onaylamanın) metafiziği olmaktadır. Bu metafizik, mutlaklık iddiası olmayan bir metafiziktir. Daha doğrusu bir metafizik denemesidir. Bilgi insanının avuntuları iş görmüyordu. Dolayısıyla varoluşun saçmalığından ve korkunç gerçeklikten kurtulmanın artık tek yolu sanattır. Çünkü varlık veya dünya zaten yalnızca estetik bir değer taşımaktadır (Nietzsche, 2011, s. 40, 50).

Ancak yeniden değerlendirme için sanatın egemenliğinde gereksinim duyulan *güç istenci* “metafiziği” bundan ibaret değildir. Eagleton’ın şu ifadesinden güç olarak Nietzsche daha ileri bir duruma hazırlanıyor diyebiliriz:

Şaşkınlık verici bir avangart düşünür olarak Nietzsche, sağlam temelleri ve metafiziksel mutlaklıkları neşe içinde terk ederek kuşkuculuğu, perspektivizmi ve sürgit hengameyi kucaklamaya hazırlanmıştır (Eagleton, 2021, s. 174).

Eagleton’ın “*sürgit hengame*” dediği şey, Nietzsche’nin “*ebedi tekerrür*” kuramıdır. *Güç İstenci* teorisinin anlaşılması, oluşun “*ebedi tekerrür*” tarzını anlamak ile daha mümkündür. Çünkü *ebedi tekerrür* doğadaki ve toplumdaki egemenlik süreçlerinin sonsuzluğu veya soznsuz döngüsü demektir. Böylece yaşam, durmadan

yeni güçlerin verdiği anlamlara ve yorumlara sahip olabilecektir. Eagleton'un *sürgit-hengame* diye işaret ettiği *ebedi tekerrür* öğretisi ile Nietzsche, nihilizmi altetmeye, bir başka deyişle krizi aşmaya dönük felsefesinin nihai evresine geçmiş olmaktadır.

2.6.4. Sonsuza Kadar Kriz: Ebedi Tekerrür

Megill, Nietzsche'nin *ebedi tekerrür* teorisini, Young'un sanat bağlamında yaptığı yoruma benzer bir şekilde, insanın mitolojilere duyduğu ihtiyaç çerçevesinde geliştirdiğini düşünür. Bu bağlamda *ebedi tekerrür* Nietzsche'nin insanların mit ihtiyacı olduğu inancıyla giriştiği ve tümüyle kavranılması mümkün olmayan bir "*anti mit mit*" olarak ele alır. Bu yönüyle, gerçekliği katlanılabilir kılmak için insanların yalana duyduğu ihtiyaç kapsamındaki yaratıcılığının bir sonucu olarak *ebedi tekerrür*, Nietzsche'nin kısa süren pozitivist eğilimler gösterdiği dönemden sonra geliştirdiği bir teoridir. Megill bu anlamda Nietzsche'nin mite duyulan ihtiyacı bir kültür için gerekli gördüğünü ve *ebedi tekerrür* öğretisini Hristiyan kurtuluş öğretisine ve yaşamda bir amaç ve bütünlük olduğunu öne süren on dokuzuncu yüzyıl *ilerleme* mitine karşıt olarak kurguladığını iddia eder (Megill, 2002, s. 51, 124, 136).

Güç istencinin tezahür alanı olarak *ebedi tekerrür*ün herhangi bir amacı yoktur. Herhangi bir şekilde nihayete ereceği bir durak olmayan *güç istenci* bu anlamda sürekli ve süresiz bir döngüdür. Her alanda (doğa, birey, toplum, sanat) ve her an bir güç yükselirken diğeri (aktif ve reaktif güçler) düşüşe geçer. Böylece oluş, sürekli bir yaratım ve yıkıma dayanan sonsuz bir yer değiştirme hareketidir. İşte oluşun bu yönüne Nietzsche *ebedi tekerrür* (sonsuz dönüş-tekrar) demektedir.

Bu bağlamda *ebedi tekerrür*; yaşamın her anı, her zerresi, her sevinci, her acısı, her düşüncesi ve bütün iç çekişleri ile tekrar tekrar geri gelecek olan bir sonsuz onaylama hareketidir (Nietzsche, 2003, s. 206). Amacını ve Tanrı'sını kaybetmiş insana bu kaybın acısını unutturacak bir teselli (Nietzsche, 2019a, s. 301) olarak *ebedi tekerrür*, Jaspers'a göre bir Tanrı ikamesidir (Jaspers, 2013, s. 438, 450, 455, 456, 458). Çünkü bu öğretiyile, fanilik, ebediliğin fani olan dünyaya içkin kılınması suretiyle aşılma istenmiştir. Nietzsche düşüncesinde ve muhayyilesinde *ebedi tekerrür*, verdiği anlamsız boşunalık duygusundan duyulan tiksintiden kurtulmak için oluşu ebedi kılan

öğretidir. Bu anlamda *ebedi tekerrür*, yaşama, ölümsüzlük dürtüsüyle gelen rahatlatıcı onayın adıdır. Bu teorisiyle Nietzsche, bizim için sonsuz bir hiçliğe batmak istemiştir. Bu yönüyle *ebedi tekerrür*, bir düşünme biçimini aşarak Nietzsche'nin adeta boşluğa atladığı bir deneyime dönüşür. Dinin ve felsefi metafiziğin duyusal ve hakiki öte dünya düalitesinin bir ideal olarak ölmesi durumunda bile adeta insanın içindeki ölümsüzlük arzusunun ölmeyeceğinin işareti olan şu cümleler, *ebedi tekerrür* teorisinin, Nietzsche'deki varoluşsal duygulanımların ve ebediyet özleminin dışavurumu gibi görünüyor:

İlelebet dünyaya gelmek zorunda değil miyiz? ...Ah, insan ebediyen tekrar gelir!...Şimdi sahil kayboldu ve son zincirim söküldü...Ah! Nasıl olur da ebediyete ve düğün halkasına, yeniden dünyaya gelme halkasına ihtiras duymam?...Zira seviyorum seni ey ebediyet! (Nietzsche, 2019a, s. 182, 248, 259).

Nietzsche, “*kaybolan sahil*” derken ölen Tanrı'yı ve eski idealleri kastediyor olmalıdır. Tanrı yoksa, varılacak bir sahil yoktu ve varılacak bir sahilin yokluğu, hedefsiz bir oluşu gerektirirdi (Chaix-Ruy, 2000, s. 178). Hedefsiz ve sonsuz bir oluş sürekli deveran eden bir tekrardır. Bu bağlamda *Güç İstenci* adlı kitabında Tanrı inancı ve temel bir ahlak düzeni savunulamaz hale geldiğinde nihilizmin ortaya çıktığını, bunun da insanda bir anlamsızlık ve boşunalık fikrine sebep olduğunu ifade ediyor. Devamla Nietzsche, bu fikrin felç edici bir etkiye sahip olduğunu, varılan hedefsiz sonsuzluğun durmadan tekrarı sonucunda ortaya çıkan şeyin “*ebedi tekerrür*” olduğunu söyler. Dahası bunun nihilizmin en aşırı biçimi olduğunu ekler: “*hiçlik, sonsuza kadar!*” (Nietzsche, 2017b, s. 58).

Klossowski, bu sonsuza dek hiçlik olan *ebedi tekerrürü*, Nietzsche'nin esrimelerinin belli bir *stimmunguna* (ruh haline ya da moduna) denk gelen bir uyanış hali olarak tasvir eder. Hatta çeviride bu ruh modu *vahiy* ifadesiyle de karşılanır. Bu ruh modu, Tanrı'nın ölümünün *ebedi tekerrürün* esrik anına denk gelen bir moddur (Klossowski, 1999, ss. 97-98). Bu anlamda *ebedi tekerrür*, Tanrı'nın ölümüyle gelen insanın sonsuzluğu kaçırması sonucuna yönelik bir çıkışı işaret eder. Ancak *ebedi tekerrür* bir düşünce olmaktan ziyade bir ruh halinin tezahürü olan bir muhayyile izlenimi vermektedir.

Bu esrime veya ruh moduna bağılı *ebedi tekerrür* yorumu, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te doğrulanmaktadır. Burada nihilizmin en aşırı biçimi olarak *ebedi tekerrür*, nihilizmi aşma tesellisi olarak da dikkat çeker. Çünkü gerçekten de *ebedi tekerrür*, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün “Nekahatteki” (iyileşmekte olan) başlığı altındaki cümlelerden okunduğunda, yitirilmiş *ebedi* yaşam umudunun acısını ikame arzusunun ürünü bir pathos hali olduğu açıkça görülebilmektedir. Söz konusu bölümdeki şu cümlelere bu zaviyeden bakalım:

Bir sabah, mağarasına döndükten az sonra, çılgın gibi fırladı Zerdüşt, feci bir sesle haykırdı...: Çık derinliklerinden yukarıya, sonsuz derinlikteki düşünce!..Ve bir defa uyanınca, uyanık kalmalısın *ebediyete* değin...Ben Zerdüşt, hayatın sözcüsü, ıstırapın sözcüsü, çevrimin sözcüsü, - seni çağırıyorum, sonsuz derinlikteki fikrimi!...Fakat bu sözleri söyler söylemez bir ölü gibi yıkıldı Zerdüşt...Kendine geldiğinde beti benzi atmıştı, tir tir titiyor...Nihayet yedi gün sonra, Zerdüşt döşeginde doğruldu...Ey Zerdüşt dediler, yedi gündür gözünü açmadan yattın böyle: Artık ayağa kalkmak istemez misin?...Ah hayvanlarım benim, diye karşılık verdi Zerdüşt...Hayali olan, en güzel yalanını, birbirine en yakın şeyler arasında söyler: en dar geçit geçilmesi en zor köprüdür zira...Her şey gider her şey geri gelir; var olmanın çarkı *ebediyen* döner. Her şey ölür ve her şey yeniden çiçek açar; var olmanın mevsimi *ebediyen* devreder...Ah sizi gidi muzip çılgınlar ve laternacılar, susun bakalım dedi Zerdüşt ve hayvanlarına güldü. Ne de iyi biliyorsunuz, yedi günde kendime bulduğum teselli! (Nietzsche, 2019a, ss. 243-248).

Şestov Nietzsche'nin “*kendime bulduğum teselli*” diye tarif ettiği bu durumu, göksel varlıklar ona delilik bahsettiler şeklinde dramatize ederek, *ebedi tekerrür*'ün, onun düşünülmüş bir tasarısı olduğundan şüphe ettiğini, bu öğretisinin Nietzsche'ye ruh dünyasında ani bir esrimeyle gelen bir düşünce olduğunu ifade eder. Ona göre aslında *ebedi tekerrür* tamlamasında Nietzsche için önemli olanın “tekerrür” sözcüğü değil, “*ebedi*” sözcüğüdür (Şestov, 2015, ss. 190-193). Zira Nietzsche'de *ebedi tekerrür* fikrinin, yukarıda değinildiği üzere yitirilmiş ölümsüzlük inancının bir tesellisi olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Çünkü gerçekten de her şeyin öylesine fani oluşu Nietzsche'yi derinden yaralayan bir durumdur (Nietzsche, 2012b, s. 341).

Dolayısıyla *ebedi tekerrür* de sonuçta *güç istenci* gibi metafizik ve din yerine alternatif bir kuramdır (Nietzsche, 2017b, s. 313). Hedefin ve dolayısıyla anlamın yerine, döngüsel bir sürecin geçtiği bu “metafizik”le Nietzsche, *anlamsızlığın sonsuza dek anlamsızlık olduğu bir ekoloji* tarif eder (Bull, 2013, s. 11). Tanrı'nın ölümü ile

başlayan kriz paradigması, *ebedi tekerrür* öğretisi ile birlikte daimi bir kriz durumuna evrilme anlamına geliyordu (Megill, 2002, s. 51). Bu durum Deleuze'e göre ise ebedi tekerrürün, nihilizmi, tamamlanmış nihilizme dönüştürmesi anlamına gelir. Şu demektir bu; pasif nihilizmdeki karamsar olumsuzlama, trajik olumlamaya dönüşümünü *ebedi tekerrür* sayesinde gerçekleştirir.

Oluşun ebedi tekerrüründe her geri gelişin etkin bir olumlanması ise aynının değil, farkın olumlanmasıdır. Çünkü *ebedi tekerrür* ile döngüsel olarak geri gelen, Deleuze'ün yorumuna göre bir ve aynı şey değildir. “*Geri dönüş kendisini çeşitli ve çok olanda olumlayan bir'dir.*” Burada özdeş olan, sadece geri gelme olayıdır, geri gelenin kendisi değil. Ebedi tekerrürde tekrar eden şey, çeşitlilik içinde oluşan farktır ve bu *fark* ebedi tekerrüre sebep olan güç istenci ilkesinin ifadesi şeklinde anlaşılmalıdır (Deleuze, 2021, s. 68, 69, 93). Anlamsızlığın sonsuzluğa dek anlamsızlığı da bu döngüsel tekrar iledir. Ancak burada oluşan *fark* önemlidir. Çünkü bu *fark*, olumsuzlamanın negatif enerjisinden hayatı sonsuzca anlamsızlığı ile kabul edip onaylamanın trajik sevincine varmayı temin etmektedir.

Sonsuza değin anlamsızlık, hedefi olmayan oluşun *ebedi tekerrürünün* trajik sonucudur. Ancak bu durum, yeni değerler yaratmanın ufku olmayı da kendinde taşımaktadır. Çünkü sonuçsuz kalmış eski ideallerin yerine sonsuz bir hedefsizliğe onay (rıza) verilerek pasif nihilizmi aşma olanağı doğmuştur. Dolayısıyla yeni değerler, aslında nihilizmin bir anlamda onaylanarak aşılmasını, şok evresinin yani pasif nihilizm evresinin atlatılmasını gerektiriyor. Bu atlatma (nekahat-iyileşme) trajik sonucun (anlamsızlığın) kabulü ve hatta bunun sevilmesidir. Eski ideallerin ve onların en yüksek temsili olarak Tanrı'nın ölmesinin zorunlu sonucu olan şey; oluşun zorunlu, hedefsiz ve sonsuz döngüsüne yazgılı olmaktır.

İnsana düşen artık bu yazgıyı olumlamak ve kaçınılmaz olan bu yazgıyı sevmektir. Nietzsche bu onayı ve sevgiyi latince “*amor fati*” ile ifade eder. “Yazgını sev” anlamına gelen bu ifadeye göre hedefsiz bir dünyaya yazgılı olan insanın büyüklüğü ne bu zorunluluğa katlanmakta ne de onu gizlemektedir, bilakis bu hedefsizliği ve anlamsızlığı sevmektedir (Nietzsche, 2020, s. 40). “*Kişi zorunludur, felaketin bir parçasıdır, bütüne aittir ve bütünün içinde vardır*” (Nietzsche, 2017c, s. 42). Bir amaçtan da yoksundur çünkü artık mutlak hakikat yoktur. Artık bu hedefsiz

zorunluluğun ve kaçınılmaz felaketin bir parçası olmanın bilinciyle her türlü belirsizliğe ve deneyseelliğe karşı duyulan *olma*'nın zevki vardır (Jaspers, 2013, s. 461). Başka bir ifadeyle oluş metafiziğine bağlı olarak hedefsiz bir döngüde anlamlar yaratmanın yükümlülüğünün trajik realitesi vardır. Bu realitenin *Güç İstenci*'ndeki ifadesini Kuçuradi'nin kitabında geçen şekliyle okuyalım:

Artık kesinliğin sevinci değil, kesinlik eksikliğinin sevinci; artık sebep-etki değil, sürekli yaratıcılık; artık ayakta durabilmeyi isteme değil, kuvveti isteme; artık her şey sübjektiftir diyen alçakgönüllü deyim değil, her şey bizim de eserimizdir deyimi – bununla övünelim! Bu trajik bir değerlendirmedir (Kuçuradi, 2016, s. 73).

Bunu şöyle anlamak durumundayız: Trajedimiz, övüneceğimiz gerçekliğimiz olacak. Kesinliklerimizin yitirilmiş sevincine karşılık, artık kesinliksiz (hakikatsiz) kalan yaşamımızı sevince çevirme trajedisidir bu. Diğer bir ifadeyle bundan böyle Tanrı'yı ve dolayısıyla ölümsüzlüğü yitirmeye karşılık, ölümlü oluşumuzu ebedi bir döngü öğretisi ile ikame etme ve bu yeni kadere razı olmanın (*amor fati*) trajik sevincine mahkum yaşayacağız.

Nietzsche böylece fani olmanın uçurumu ve gerçeği karşısında insanı güçlü durmaya çağırıyor. Aslında “*yaşam filozofu*” nitelemesiyle ünlenmiş olan Nietzsche, insanların, hayatın biricik kesinliği olan ölümü hiç düşünmüyor olmalarını tuhaf karşılıyor ve onlar için yaşamı düşünmeyi çekici kılacak bir şeyler yapabilmiş olmayı çok istiyor (Nietzsche, 2003, s. 169). Fakat maalesef, son çözümlemede, Tanrı'nın ve onunla beraber ölümsüz öte dünyanın ölümüne ödenecek kefareti, elde kalan tek kesinliği ölüm olan görünüş dünyasını sevmektir. *Amor fati* bize bunu anlatır. Nietzsche bu öğretisiyle bize, kesinliklerin ölümüyle gelen kesinsizliğin trajedisini, bu trajediyi sonsuz bir döngü sevincine (ebedi tekerrür) dönüştürerek karşılamak dışında bir çaremiz yoktur, demiş oluyor.

2.7. Nietzsche'nin Felsefesine Dair Genel Bir Değerlendirme

1885 yılında, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün son bölümünün yayınlandığı yıl, ölümüne beş, delirmesine dört yıl kala, yayımcısına karşı kazandığı dava sonucu elde ettiği tazminatla borcunu ödedikten sonra yaptığı ilk iş, ölümünün üzerinden otuz altı yıl

geçen babasının mezarı için oymalı bir mezar taşı yaptırıp üzerine İncil’den “*sevgi asla son bulmaz*” ayetini⁶ yazdırmak olan Nietzsche’de (Young, 2015, s. 12), Tanrı’nın ölümünden kaynaklanan bir kaygının felsefi mirasına yön verdiğini ifade edebiliriz. Felsefesi, örtük veya açık, büyük ölçüde bu kaygının dışavurumudur. “Tanrı’nın ölümü”nden duyduğu varoluşsal kaygının derin izleri, bütün eserlerinde kendini gösterir. Tanrı’nın ölümünü bir delinin dilinden duyurmasının bile Tanrısızlığın delice bir ıssızlık olacağı kaygısından ve öngörüsünden kaynaklandığı söylenebilir. Felsefi mirasının özüne bu tema belirgin bir şekilde hâkimdir. Nietzsche, yaşamın anlamsız kalmasına tahammülü olmayan ve şimdiye kadar bu anlamın, kendisi referans gerektirmeyen bir referansa olan inançla yani Tanrı inancıyla sağlandığını ancak bu mutlak referansın artık öldüğünü ifade ediyordu.

Tanrı varsayımı, yaşamı anlamlı ve katlanılabilir kılacak temeliydi. Bu temel üzerinden yükselen Sokratik felsefe ve din, dekadın ve çileci idealler olsalar da şimdiye kadar yaşama yalnızca onlar anlam verebilmişlerdi. Tanrı inancı, Tanrı’ya referansla meşruiyet kazanan değerler sistemi (etik) ve Tanrı tarafından garanti edilebilen sonsuzluk inancı aracılığıyla insanlık bir anlam ve teselli sahibi olmuştu. Dolayısıyla Nietzsche açısından “Tanrı öldü” demek, insan artık referanssız, değersiz ve geleceksiz kaldı demekle eşanımlıdır. Kriz tam olarak budur. Bundan sonra dünyayı haklı (anlamlı) kılacak tek şey Nietzsche’nin ifadesiyle dünyanın estetik bir fenomen oluşuydu. O halde bir sanatçı gibi yanılsamalar ve illüzyonlar yaratarak yaşamı katlanılabilir kılmamız gerekiyordu.

İnsanlar, Tanrı’ya ve sonsuz bir yaşama olan inanç aracılığıyla varoluşunun kaynağını ve ereğini bilmek suretiyle teselli buluyordu. Fakat şimdi, şayet idealler çöküp en yüksek değerler değerden düştüyse ya da özetle Tanrı öldü ise “*ivedilikle yanıtlanması gereken sorunun yaşamın anlamı olduğu yargısına*” (Camus, 2018, s. 22) varmak gerekmiyor muydu? Nietzsche’nin felsefesinin başında ve sonunda aslında bu soru vardır. Onun felsefesini trajik kılan da bu husustur. Yaşamın anlamını bundan sonra kim tayin edecek? Yaşamın, yaşamı aşan hedefi nasıl belirlenecek? Nasıl yaşamamız gerektiğine kim karar verecek? Ezeli, ebedi ve sonsuz bir güç olarak Tanrı öldü ise bundan sonra tüm bu varoluşsal problemleri kim çözecek?

⁶ Yeni Ahit, Pavlus’tan Korintliler’e Birinci Mektup, 12/8

Doğrusu insanın kendisi, bu güç ve yetenekten mahrumdur. Ölümsüz olmadığı gibi gücü de oldukça sınırlıdır. Kendi iradesi olmaksızın kendisini içinde bulduğu bu dünya içinde, kısa bir süre yaşadktan sonra ölmektedir. Kısa süreli yaşamında kendisinden uzak tutmaya kudretinin yetmediği pek çok kötülük ve aksaklık da peşini bırakmamaktadır. Bütün bu problem dolu bitimlilik içinde kendi varoluşuna odaklanan insanın kendisi, Tanrısal yani tartışmasız bir referans olamazdı.

Öte yandan sonraki aşaması olmayan her süreç anlamını yitirir. Çünkü her süreç, başlayacak olan bir üst süreçle veya en azından farklı bir süreçle anlam kazanır. Sürecin kendi içindeki evreleri birbirlerine göre anlamlı olabilir. Ancak sürecin bütününe anlamı bir başka süreçle anlam bulur. Bu nedenle ölümle son bulan yaşam sürecinin anlamı, ancak başka bir yaşamsal süreçle mümkündür. Aksi halde insan, yaşamda anlam bulamaz ve varoluşsal kaygılar yaşamaya başlar. Dolayısıyla Tanrı'nın ölümüyle ontolojik imkanını kaybeden ebedi bir öte dünya olmaksızın ölümlü yaşam da katlanılabilir değildi. Tanrı öldüğüne göre ona referansla kabul edilen değerler alanı da meşruiyetini kaybederdi. Dolayısıyla bundan sonra "iyi" ile "kötü"yü hangi otorite belirleyecekti?

Bu bağlamda insana; yaşamı, iyiyi ve kötüyü aşan yeni referanslar lazımdı. Yeni bir referans, yeni değerler ve ölümü aşan yeni bir yaşam öğretisi. Dolayısıyla yaşamı haklı kılacak yeni bir anlam lazımdı. Bu bakımdan Nietzsche'nin felsefesinin temel kavramları olan *üstinsan*, *değerlerin yeniden değerlendirilmesi*, *güç istenci*, *ebedi tekerrür* ve *amor fati*, Tanrı'nın ölümünden kaynaklanan söz konusu problemlerin çözümüne matuftur. Nietzsche bu doğrultuda varoluşsal kaygımızı gidermek adına trajik ve ironik bir felsefeye girişmiştir. Başka bir deyişle Nietzsche'nin felsefesi söz konusu varoluşsal problemlerin aşılmasına dönük bir deneme niteliğindedir. Bu denemeye göre *üstinsan* Tanrı'nın yerine bir ikamedir. Yeni değerler yaratacaktır. İyi ile kötünün ötesinde değerler olmalıdır bunlar. Çünkü Nietzsche, modern felsefeyi de eleştirme nedenlerinden biri olarak Tanrı öldükten sonra hâlâ Tanrı'ya bağlı değerlerle devam etmenin mümkün olmadığını iddia eder. Bu nedenle artık Tanrı'nın "iyi"siyle ve "kötü"şüyle yol alamayız.

Bu doğrultuda devam ederek söylersek, mutlaklığın öldüğü yerde varlığı oluş karakterine yorarak varlığın sürekli oluşumunu ve değerlerin sürekli

yaratımını/yorumunu öneren Nietzsche açısından *güç istenci*, bir anlamda etğin meşruiyet temeli olarak yorumlanabilir. Meşruiyet, bir gücün, daha az güçlü olan üzerinde otorite olmasından sağlanır ve Tanrı'nın öldüğü bir dünyada yaşam, güç istencine göre temellenebilecektir. Kendime bulduğum teselli dediği *ebedi tekerrür* öğretisi de *Güç İstenci*'nde ifade ettiği üzere dinin ve metafiziğin ikamesi, yani yitirilmiş sonsuz öte dünyanın bir alternatifi olacaktır. Sonluluğun trajedisi içinde bir sonsuzluk arayışı ve tesellisidir ebedi tekerrür. İnsan bu teselliye razı olmaya zorunludur. Çünkü insan artık mutlak olanın, kesin olanın değil, yorumsal ve belirsiz olanın sevinciyle yaşamak durumundadır. Son aşamada insana düşen artık bir "*amor fati*"dir, yani bu yeni kaderine razı gelip onu sevmektir.

Tüm bu değerlendirmeler ışığında, Nietzsche'nin, mutlaklığı yadsıdığı ve dolayısıyla görünüşler dünyasına dikkat çektiği yargısına bağlı olarak onun bir "*yaşam filozofu*" olduğu yönündeki değerlendirmenin eksik ve kısmen de hatalı bir yorum olabileceğini değerlendirmek mümkündür. Çünkü böyle bir yorumun "hadi yaşamımıza bakalım" demeye gelebileceği ve dolayısıyla Nietzsche'nin felsefesini değerden düşüreceği açıktır. Nietzsche için "yaşam filozofu" nitelemesi bu nedenle eksik ve yanıltıcı olabilecektir. Dolayısıyla hayat hikâyesi, kişiliği, üslubu, eserlerinin bütünlüğü ve yorumcularının pek çoğu dikkate alındığında, Nietzsche'nin, Tanrı'nın ölümüyle baş gösteren varoluşsal problemlere dikkat çekmeye çalıştığı, felsefesini söz konusu varoluşsal problemlerin aşılmasına dönük bir girişim şeklinde kurguladığı ileri sürülebilir. Bu minvalde Nietzsche'nin felsefesi; aslında, ne yaparsak yapalım iyi ile kötüyü ve ölümü aşamayacağımızı, bu durumda kaderimizi sevmek dışında seçeneğimizin kalmadığını ifade eden varoluşsal kaygılarının ürünü trajik bir felsefe olduğu biçiminde anlaşılmaya oldukça müsait görünmektedir. Ancak elbette *üstinsanın, değerlerin yeniden değerlendirilmesinin, güç istencinin, ebedi tekerrürün ve amor fatinin* Nietzsche'nin gerçekten inandığı önerileri mi olduğu yoksa kadim değerlerin ikamesinin imkansız olduğuna dönük ironik bir denemesi mi olduğu tartışılır olmaya devam edecektir.

3. BÖLÜM:

CIORAN VE KRİZİN FELSEFESİ

ölüm peşimize düşende bir göçebeydik,

*...
bütün sığınaklar uçurumlara açılırdı*

Ahmet Telli, Zaman Kekemeydi

3.1. Felsefesi Bağlamında Cioran'ın Yaşamı, Kişiliği ve Üslubu

Cioran, yirminci yüzyılın hemen başında, yüzyılın ilk dünya savaşından üç yıl önce, Nisan 1911'de, Romanya'nın Transilvanya bölgesinde yer alan Sibiu adlı kente yakın Raşinari adlı bir köyde doğmuştur. Babası Emilian bir Ortodoks papazıdır. Annesi Elvira'nın babası yani Cioran'ın dedesi de aynı şekilde bir papazdır. Ancak Cioran ailesi, bağnaz ya da aşırı dindar değil, ahlaklılığın ve sorumluluk bilincinin işler olduğu bir ailedir. Mesela baba Emilian, kilise görevinin yanında köyün sosyal ve hatta siyasi problemleriyle de oldukça ilgili bir bireydir (Zarifopol-Johnston, 2020, s. 83, 114).

Cioran, Emilian-Elvira çiftinin ortanca çocuğudur. Diğer çocuklar sırasıyla ablası Virginia ve erkek kardeşi Aurel'dir. Çocukların isimlerine dikkat edilirse (Virginia, Emil, Aurel) Rumen değil Romen-Latin isimler olduğu görülecektir. Zarifiopol-Johnston'a göre bu isimler bilinçli bir siyasi tercihin ürünüdür. Ona göre bu isim tercihleriyle, o dönemde Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'na bağlı olan Transilvanya'daki Rumenlerin, aynı bölgedeki Alman, Macar vd. halkların aksine Latin kökenine ve dolayısıyla Rumenlerin bölgedeki en kadim halk olmaları hasebiyle bölge üzerinde diğer halklardan daha fazla hak sahibi oluşlarına vurgu yapılmıştır. Bu siyasi bilinç ve vurgu anlamlıdır. Çünkü bölgedeki Rumenler o dönem Macaristan'ın bir parçasıdır ve Macar Hükümeti'nin bölgedeki Rumen çoğunluğu Macarlaştırma politikası baskılara ve tutuklamalara kadar varmaktadır. Cioran'ın babası Emilian, bu manada duyarlı bir din adamıdır. Bu doğrultuda Emilian'ın Birinci Dünya Savaşı'nda Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun yenilgisi sonrası Transilvanya'nın Romanya Krallığı'na bağlanması için Raşinari'den oy kullanmak üzere seçilen yedi delegeden biri olduğunu da belirtmek gerekir. Ayrıca Cioran ailesinin, ekonomik anlamda zenginliğin

ve eğitimin sağladığı bir saygınlığa da sahip bir aile olduğunu belirtmek gerekir (Zarifopol-Johnston, 2020, ss. 74-75, 83-85).

Öte yandan ailenin soyadı olan “*Cioran*”, “kara koyun” anlamına gelip Karpatlar’dan Kırım’a kadar olan bölgede kara koyunları ve onları güden çobanları ifade etmek için kullanılan bir sözcüktür. İlginç bir biçimde Cioran sözcüğünün Rumence okunuşu Türkçe’deki “çoban” sözcüğüne yakın telaffuza sahip olan “Çoran”dır. Fakat buna rağmen “Cioran” adı, Rumence’deki okunuşuna göre yani “Çoran” olarak değil, Fransızca ve diğer bazı Batı dillerindeki okunuşa uygun biçimde “Sioran” olarak telaffuz edilmektedir (Zarifopol-Johnston, 2020, s. 16, 75).

Cioran, köyünde mutlu bir çocukluk yaşamaktadır. Onun için cennetten bir köşe olan Raşinari köyü ve üzerinde yaptığı yürüyüşlerin kendisinde bıraktığı izleriyle köyün “Coasta Boacci” adlı tepesi asla unutmayacağı adeta büyülü bir yerdir. Ancak babası, ortaokul ve lise öğrenimini görmesi için Sibiu kentindeki yatılı okula kaydettirmek üzere onu bu büyülü yurdundan ayıracaktır. Bu ayrılış onu derinden etkileyecektir. Cioran, onu Raşinari’dan Sibiu’ya götüren at arabasında hiç unutmadığı bir umutsuzluk bunalımı yaşadığını daha sonra ifade edecektir (Sarılioğlu, 2019, s. 11, 12). Cioran 1921-1928 yılları arasında bu kentte eğitim görecektir.

Orta öğrenimini Sibiu’da tamamlayan Cioran’ı yeni bir yolculuk beklemektedir. Bu kez felsefe eğitimi almak üzere Bükreş Üniversitesi’ne kayıt olan ve Bükreş’e yerleşen Cioran, Henri Bergson üzerine yazdığı lisans tezi ile 1932 yılında buradan mezun olduktan sonra kazandığı bir burs ile 1933-1935 yılları arasında yüksek lisans eğitimi almak üzere Almanya’ya gider. Burada Kant ve Hegel çalışmaktan vazgeçip varoluşçu felsefelerle yönelir. Bu arada ilk eseri olan *Umutsuzluğun Doruklarında*’yı (Pe Culmile Disperarii) 1933 yılında, henüz yirmi iki yaşında iken kaleme alır (Cioran, 2019c, s. 7) ve bu eser Kral II. Carol Vakfı tarafından basılarak “Sanat ve Edebiyat” ödülüne layık görülür (Zarifopol-Johnston, 2020, s. 25).

Kısa bir süre Romanya’nın Braşov adlı şehrinde lise öğretmenliği yapan Cioran’ın 1936 yılında dönemin faşizan ruhunu yansıtan *Romanya’nın Dönüşümü* adlı tartışma yaratan kitabı yayımlanır. Yirmili yaşlarda dönemin siyasi iklimine uygun düşüncelere kapılması gayet normaldi. Kendisi de bu minvalde, otuzlu yaşlardan önce hiçbir aşırılık biçiminin büyümesine kapılmamış birini ya hayranlık uyandıracak bir azize

veya ruhsuz bir cesede benzeterek aslında aşırılığın söz konusu yaşlarda hoş görülmesi gereken bir durum olduğunu ima eder (Cioran, 2020d, s. 11).

Cioran bir yıl sonra yani 1937 yılında ise bu kez dinsel bir tartışma yaratacak olan *Gözyaşları ve Azizler* (Des larnes et des saints) adlı eserini yayımlar. Bu kitabı nedeniyle bir dinler tarihçisi olan yakın dostu Mircea Eliade, Cioran'ı bozgunculuk ve inkârcılık ile suçlar. Cioran 1937 yılında Bükreş Fransız Enstitüsü'nden aldığı bir bursla felsefe doktorası yapmak ve Bergson üzerine bir tez yazmak üzere Paris'e yerleşir. Birkaç kez Romanya'ya gidip geldiği iddia edilen Cioran, 1941 yılından itibaren yaşamının sonuna kadar Paris'te kalır (Sarıalioğlu, 2019, s. 15; Zarifopol-Johnston, 2020, s. 26).

Fransızca yazdığı ilk eseri *Çürümenin Kitabı* (Précis de décomposition) 1949 yılında Paris'te yayımlanır. Kitap, edebiyat ve felsefe çevrelerinde büyük sansasyon yaratır. Dönemin tanınmış Fransız yazarlarından Maurice Nadeau, Cioran'ı “*zamanın sonunun filozofu*” şeklinde niteleyerek över. Sartre gibi ünlü Fransız filozofların ve edebiyatçıların tartışma ve sohbet mekânı olan *Café de Flore*'a yıllardır takılan fakat orada bir köşede öylece sessiz bir dinleyici olarak duran Cioran, Fransa'da henüz tanınmış bir isim değildir. 1937'den beri yenilenen bursuyla hâlâ bir doktora öğrencisidir ancak henüz tezi için tek satır dahi yazmamıştır ve aslında hiçbir zaman da yazmayacaktır. Ünlü filozoflar cafesinde bir köşede sessizce duran bir Rumen olarak önemli biri değildir henüz. Ta ki *Çürümenin Kitabı* yayımlanana kadar. Bundan sonra artık o bir yazardır. Fakat kendisi mahcup bir Rumen olarak ikincil kaldığını hissettiği Fransa'da gururunun da etkisiyle çok tanınmak istemez. Belki bu nedenle Cioran ilk ödülü hariç daha sonra kendisine verilen tüm ödülleri reddeder. Fransa'da kimseye röportaj vermez. Kendisi hakkında “*Kierkegaard, Nietzsche ve Wittgenstein geleneğinin en seçkin figürü*” gibi övgüler yapılan Cioran, yine de Fransa'da “*şöhretli bir ünsüz*” olarak kalır. (Zarifopol-Johnston, 2020, ss. 33-41).

Cioran böylece kendi halinde bir yazar olarak yazmaya devam eder. Bundan sonraki tüm kitaplarını Fransızca yazar. Çünkü o, aslında Rumen olmayı aşmaya çalışan bir “*yurtsuz*” olmayı tercih ediyordu. Dahası onun için bir Rumen olmak bir musibetti (Zarifopol-Johnston, 2020, s. 48). Bu musibetten Fransızca yazarak ve bir Fransız gibi

yaşayarak kurtulmaya çalışan Cioran, son iki yılını zihinsel bir hastalık olan alzheimer ile geçirdikten sonra 1995 yılında Paris'te kaldığı bir bakımevinde hayata veda eder.

Cioran'ın yazdığı diğer önemli eserleri şunlardır: *Burukluk* (Syllogismes de l'amertume), *Var Olma Eğilimi* (La Tentation d'exister), *Tarih ve Ütopya* (Histoire et utopie), *Zamana Düşüş* (La chute dans le temps), *Yeni Tanrılar* (Le mauvais démiurge), *Avare Düşünceler* (Divagations), *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üstüne* (De l'inconvénient d'être né), *Parçalanma* (Êcartèlement) ve *Ezeli Mağlup* 'tur (Entretiens).

Cioran aslında mutlu bir çocukluk yaşamıştır. Aynı zamanda eğitilmiş ve çocukluğu ekonomik olarak dönemine göre orta sınıfın biraz üstünde, itibarlı bir ailede geçmiştir. Ancak buna rağmen daima ikircikli ve çelişkilerle dolu ruhunun sıkıntılı yapısı, neredeyse doğuştan gelen bir özelliği olarak kalmıştır (Cioran, 2019c, s. 106). Henüz Raşinari'den çıkmamış bir çocukken can sıkıntıları sonucu boşluk duygusuna kapılan ve zamanın dışına atılmışlık hissini veren vecdler yaşayan trajik bir kişiliktir o (Cioran, 2019b, s. 106).

Çocukluğuna ve köyüne ait hatıraları zihninde daima diri kalan, nostaljiye düşkün, melankolik bir karakteri olan Cioran, köyünde koşarak oynadığı günleri, üstünde saklambaç oynadıkları *Coasta Boacii* tepesini, Karpat dağlarını, ormanlıkları ve evlerinin arkasındaki nehri hep büyük bir özlem hissi ile anımsadığını ifade eder. Ruhu tümüyle Raşinari'nin doğasına aitti. O, halasının, soğuk ve uzun kış günlerinde ona ve kardeşi Aurel'e anlattığı cinli-perili masal gecelerini arıyordu. Paris'te, yağdıktan kısa süre sonra eriyen kar onu mutlu etmiyordu. Onun hayalinde hep günlerce ve haftalarca yerde kalan Raşinari karı vardı (Zarifopol-Johnston, 2020, ss. 64-67). Çocukluğuna ve geçmişine dair nostaljik bağlılığı hiç bitmeyecek olan Cioran, çocukluğunun manzarası için dünyanın bütün manzaralarını vermeye hazır (Cioran, 2020d, s. 10) bir keder insanıdır.

Cioran'ın doğuştan gelen melankolik bir kişiliği olsa da karakterindeki çelişkili yapı gereği aynı zamanda hayat dolu bir tarafı da vardı. Başka bir deyişle o hayat doluydu ama efkâr ve melankoliden de kurtulamıyordu. Esasen o efkârlı ve melankolik olmayı seviyordu. “*Kederli olma fırsatını tek bir kere bile kaçırdığımı sanmıyorum*” diyen Cioran için bu durum, onun insan olma eğilimidir (2020b, s. 69). Bu eğilim, çocukluğundan itibaren onunla olmasına rağmen onun için esas felaket yılları

gençliğinde başlar. Özellikle on yaşında eğitimi için köyden ayrılması onun yıkımı olur. *Ezeli Mağlup*’ta bu konuda şu ifadeleri kullanır: “*Bu köyden hiç ayrılmamış olmayı çok isterdim; annemlerin beni şehirdeki liseye götürmek için bir arabaya bindirdikleri o günü unutamıyorum. Rüyamın sonu oldu bu, dünyanın mahvolması.*” Uykusuzluk hastalığı da bundan sonra hayatının bir parçası olur (Cioran, 2019b, s. 11, 16, 25).

Zarifopol-Johnston, Cioran’ın bu melankolik karakterini biri genetik, diğeri tarihsel ve politik olan iki etkene bağlar. Bu anlamda genetik etken, anne Elvira’nın katlanılmaz derecede melankolik oluşudur. Diğer etken ise Cioran’ın yaşadığı coğrafyanın politik açıdan sorunlu olması ve üyesi olduğu halkın (Rumenlerin) aşağılanan bir konumda olmasıdır. Zarifopol-Johnstone’a göre Cioran bundan kaynaklanan bir aşağılık kompleksi geliştirmişti. Ancak bu kompleks aynı zamanda bir içermeye ve buna bağlı olarak bundan kaç(ın)maya sebep olmuştu (Zarifopol-Johnston, 2020, ss. 87-90). Cioran aslında bu kompleksini açıkça ifade eder. Cioran’ın ilk birkaçı hariç bütün eserlerini Fransızca yazması ve hayatının sonuna kadar Fransa’da yaşaması bu kaçışın ve kompleksin bir göstergesidir. Fakat zaten ona göre yabancı dilde yazmak bir özgürleşme ve kendi geçmişinden kurtuluştur. Diğer yandan o bir vatansızdır ve vatansız olmak ona göre olumlu bir durumdur (Cioran, 2019b, s. 28, 34, 101). Hatta daha da ileri giderek şöyle der: “*Kendine saygısı olan insanın vatani yoktur. Vatan zamktır*” (Cioran, 2020c, s. 85). Öte yandan yabancı bir dilde yazmanın varoluşsal kaygıyı yansıttığı da doğrudur. Hayata karşı hissettiği varoluşsal yabancılaşmayı kendi dilinde yansıtmak çok mümkün değildir. Çünkü insan, ana dillinde soluğunun sıcaklığını yine de hissederek (Sarıalioğlu, 2019, s. 30).

Cioran’da inanılmaz bir hakikat ve anlam saplantısı vardır. Cioran hiçbir şeye inanmaz ancak yine de inanmış olmaya can atar. Ona göre hakikat talebi, acı çekmeyi ve uykusuz gecelerin adamı olmayı gerektiren bir taleptir (Cioran, 2020d, s. 81). Cioran bu bedelleri ömrünün sonuna kadar durmadan ödeyen, ömrünü adeta bu uğurda ziyan eden bir karaktere doğuştan sahiptir (Cioran, 2020a, s. 104). Fakat o, hakikat talebini karşılamak için ayrıca çok okumuştur. Aradığını bulma ve hakikati yakalama ümidi ile sürekli okumuştur. Ümitsizliğin doruklarında ümit arayışıdır onun için okumak. Ancak bunca okumasına rağmen çok az yazmıştır. Yazarken bir kanıtlama saikiyle değil sadece huzursuzluğunu ve ümitsizliğini iyileştirmek, en tanıdık ve marazi tarafı olan can sıkıntısını (Cioran, 2019b, s. 177) gidermek için yazmıştır. Yazmak onun için bir

iyileşme yoludur. Bu yüzden sadece canı sıkıldığı zaman, yalnızca kedere ve melankoliye battığı zaman yazmıştır. Dahası, acı duyduğu zaman acı vermek için yazmıştır. Çünkü onun için bir kitap rahatsız etmeli, yara açmalıdır insanda. Zaten onun okurları da dertli insanlardır. Dertli olan onu bulur. Yazmak eylemi de o dertlilerle sohbet etmek demektir. Bu bakımdan onun için yazmak, acı çekenin acı çekenlerle diyalogudur. Çektiği acılar, acı düşüncelere dönüşen Cioran'a göre (2019c, s. 45) acı çektiğimiz ölçüde var oluruz ve ancak hüznlendiğimiz vakit gerçek manada düşünce üretebiliriz (Cioran, 2021, s. 35, 105). Dolayısıyla ona göre düşünür, çile çekmeye doymayan kişidir (Cioran, 2020c, s. 137) ve acı çekmemiş olanlarla yapılan her sohbet gevezelikten öte bir şey değildir (Cioran, 2019d, s. 114).

Onun kitapları genellikle aynı konular etrafında döner: Tanrı, din, anlam, ölüm, intihar, kuşku, melankoli vb. konular. Anlamanın sadece Tanrı'da ve dinde olduğuna dair bir kanaati vardır ancak kuşkularından bir an bile kurtulmayan karakteri onu bir mümin kılmaktan çok uzaktır. Yaşamla ve dünyayla çatışma halinde yaşayan bir vatansızdır o. Yaşamak ona göre saatler boyu başka saatleri beklemekten ibaret olan absürd bir olgudur. Bu bağlamda ölümlü bir dünyanın anlamına inanmak, onun perspektifinden inanılabilir bir şey değildir. İnsanın kötülüğe meyyal olduğuna inanan bir kötümser olan (Cioran, 2019d, s. 9) Cioran için doğmuş olmak, bu nedenlerle tarihin ve yaşamın kölesi olmaktan başka bir sonuç doğurmaz. Hayat, insana verilmiş bir armağan değil, uzun süren bir ıstırap ve şeytani bir yolculuktur (Dobre, 2013, s.5). Yaşamak, durmadan çalışılan ve sonunda ölünen bir saçmalıktır. Cioran bu nedenle bu dünyada, kendi ölümlülüğü içinde yan gelip yatmak ve böylece bu anlamsız yaşamdan uzaklaşmak dışındaki tüm seçenekleri hor görür ve dışlar (Cioran, 2021, s. 68, 98).

Onun felsefesi sistemsizdir. Dahası o bir sistem düşmanıdır. Bütün büyük felsefi sistemler ona göre parlak totolojilerden başka bir şey değildir (Botez, Erişim Tar. 2023, s.6). Cioran açısından sistem, özü gereği totaliterdir, oysa parçacı yazım düşüncüyü özgürleştirir (Cioran, 2019b, s. 19). Büyük ölçüde aforizmalarla düşüncelerini ileten bir aforizma yazarıdır o. Aforizmalarını kanıtı ihtiyaç duymayan şamarlar olarak kullanır. Alevsiz birer ateş toplarıdır onun aforizmaları (Cioran, 2020a, s. 142). Saldırgan, muğlak, muhalif ve acımasız bir üslubu vardır bu yüzden. Kendine karşı da böyledir. On dokuzuncu yüzyıl felsefi sistemlerinin çöküşüne karşı ideolojilerin yükselmesi gibi, aynı çöküşe karşı gelişen aforistik, lirik, kişisel, sistemsiz ve otobiyografik karakteri

haiz yeni bir felsefi yükselişin önde gelen simasıdır Cioran (Zarifopol-Johnston, 2020, s. 21). Onun cümlelerinden kolaylıkla çelişkili ve zıt anlamlar çıkarılabilir. Çünkü kendisi istikrarlı düşünmez zaten. Çelişkiye düşmenin ötesinde Cioran'ın çelişkiye ve ikili anlama bir bağlılığı söz konusudur (Acquisto, 2015, s. 125).

Bütün kitapları hınçlarının yansımalarıdır bir yerde. Ona göre zaten düşünce tarihi yalnızların kininin tarihidir (Cioran, 2019a, s. 8). Yine bütün kitapları hayatının yansımalarıdır. Bu nedenle her kitabım maskeli bir otobiyografidir der (Cioran, 2019b, s. 92). Çünkü düşünmek onun için bir bakıma bir tür itiraf eylemidir (Bollon, 2019, s. 34). Nietzsche'de olduğu gibi Cioran'da da eserlerinde çoğu kez konuşan bir psikolog vardır. Bir psikanalist gibi insanın en derinini açığa çıkarır yazdıklarıyla. Bu bağlamda mesela *kendini bilmeyi* ve tanımayı; davranışlarımızın kirli nedenlerini bilmek, bilinçaltımızda kayıtlı olan itiraf edilemez sefilliklerimizi tespit etmek biçiminde anlar. Cioran böylece kendisini ve okurunu utandırır, kızdırır, suçlar ve hatta lanetler (Cioran, 2020d, s. 67). Zaten ona göre insan, ancak suçlarının, utançlarının ve kusurlarının farkında olduğu zaman manevi ilerleme sağlayabilir. Dahası ona göre derinleşmek için kusurlarımızın içinde boğulmamız gerekir (Cioran, 2019a, s. 10).

3.2. Cioran'ın Yüzyılı

Cioran, Nietzsche'nin, "*kapıya dayandı*" diyerek uyardığı nihilizmi içinde taşıyan ve sarsıcı olayların yaşanacağını haber verdiği iki yüzyılın ilkinde, yirminci yüzyılın başında doğmuş ve bu yüzyılın neredeyse sonuna kadar yaşamış bir filozoftur. Bu yüzyılda nihilizm kapıdan içeri girmiş, iki büyük dünya savaşı yaşanmış, nükleer silahlar kullanılmış, imparatorluklar dağılmış, yeni ulus devletler kurulmuş, büyük göçler yaşanmış, fakat bunun yanında insanlık ayın üstüne ve ay-üstü âleme ayak basmış ve baştan ayağa sarsılmıştır. Bu nedenle yirminci yüzyıl hakkında şu yargı tümüyle haklıdır: "*20. yüzyıl, diğer yüzyıllarla kıyaslandığında, kabarık siciliyle dehşet dalında Nobel'i kaçırmazdı*" (Delacampagne, 2018, s. 1). Rönesans ve Reform hareketlerinden, Coğrafi keşiflerden, matbaanın icadından, Kopernik, Kepler ve Galilei'yle başlayan kozmolojik devrimlerden, Descartes'la başlayan modern felsefeden itibaren devam edip Nietzsche'nin yaşadığı on dokuzuncu yüzyıla biriken siyasi,

ekonomik, felsefi ve dini bunalımlar, yirminci yüzyılda adeta zirve yapmış ve bir ölçüde kitlelere yayılım gösterir bir hal almıştır.

On dokuzuncu yüzyılda dinin ikamesi adına romantizm ve idealizm ile birlikte ideolojilerin ortaya çıktığı görülmüştü. Tekil sistemlerin yüzyılının yerini, çoğulculuğun aldığı olağanüstü zengin ve çeşitli yirminci yüzyıl felsefeleri aldı. Gerçekten de yirminci yüzyılda sistemli olmayan fakat oldukça fazla sayıda felsefi görüş ve filozof ortaya çıktı. Klasik dini ve felsefi metafiziğin çöküşünün ardından insan-birey merkezli modern felsefeler ortaya çıkmıştı. Yirminci yüzyıla geldiğimizde ise bu kez kabaca 1600-1900'lere atfedilen modern felsefelerin çöküşünden bahsetmek mümkündür. Kesinlik ihtiyacının bilime havale edilmesine dayanan pozitivist felsefeler, mekanikçi maddeci görüşlerin Fizik alanındaki izafiyet teorisiyle darbe almasıyla sonuçsuz kaldı. Çünkü maddenin, varlığın yegâne aracı olduğu fikri, kuşkulu hale gelmişti (Bochenski, 2020, s. 18, 19, 33).

Bu minvalde yirminci yüzyıldaki felsefi akımları genel olarak üç grupta şöyle sınıflandırmak mümkündür: (i) Hakikatin realist ve rasyonel faydada olduğunu iddia eden pragmatizm, (ii) anlamı, dilin ve mantığın matematikselleştirilmesinde arayan mantıkçı pozitivism ve (iii) Aydınlanmacı-bilimci felsefelere karşıt olarak gelişen ve içinde varoluşçuluk, postyapısalcılık, postmodernizm ve hermeneutik gibi felsefeleri barındıran Kıta Avrupası Felsefesi. Pragmatizmi dışarıda tutarsak bu felsefelerin genel anlamda bir kesinlik iddiasının veya bir anlam ihtiyacının sonuçları olduğunu ya da tersinden anlam ve kesinliğe duyulan ümitsizliğin dışavurumları olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda insanın anlam ve kesinlik ihtiyacının örneğin; Wittgenstein'in anlamı dilin sınırlarına almaya çalışan felsefesiyle, Husserl'in (1839-1958), özün dolaylımsız kavranmasını amaçlayan fenomenolojik yöntemeye dayalı felsefesiyle, Bergson'un (1859-1941) ise sezgiciliğe dayalı felsefesiyle giderilmeye çalışıldığını ifade edebiliriz (Türer, 2020, s. 525, 526, 562).

Ancak özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra kökleri Kierkegaard, Nietzsche ve Heidegger'e dayandırılan varoluşçuluk ve postmodernizm gibi felsefi akımlar daha çok yankı buldu. Sartre, Camus, Jaspers, Lyotard, Bauman vb. pek çok yirminci yüzyıl düşünürü bu dönemde etkili oldu. Artık anlamın ve hakikatin bireyin kendisini gerçekleştirmesine bağlı olduğu, özellikle postmodernizm açısından söylersek herhangi

bir hakikat ve anlamın varlığından söz edilemeyen, dahası ve ötesi anlam ve hakikat fikrine saldırmayı içeren bir ekoloji, yirminci yüzyıl dünyasını kuşatan felsefi gerçeklik haline geldi (Türer, 2020, s. 571, 589).

Cioran'ın felsefesi de büyük oranda İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra artık Fransızca yazmaya başladığı ve ilki *Çürümenin Kitabı* olan eserleriyle oluşmuştur. Elbette daha önce Rumence yazdığı *Umutsuzluğun Doruklarında* ile *Gözyaşları ve Azizler* gibi birkaç önemli kitabı vardır. Fakat ifade edildiği üzere eserlerinin büyük çoğunluğu İkinci Dünya Savaşı sonrası yıllarda yazılmıştır. Bu bağlamda Cioran felsefesi, kişiliği ve yaşanmışlıkları ile olduğu kadar yaşadığı yüzyılın genel karakteri ile de oldukça paralel bir istikamette gelişmiştir. Ancak onun felsefesi, içeriği ve tarzıyla varoluşçuluğu ve postmodernizmi olumlu veya olumsuz anlamıyla içermekle birlikte onları aşan bir yapı arz eder. Cioran'da, diğerlerinde görülen ve ortalığı kasıp kavuran aynı umutsuzluğun, aynı medeniyet reddinin, aynı kötümserliğin ve aynı soğuk öfkenin (Delacampagne, 2018, ss. 265-266) çok daha fazlası vardır. Çünkü herkes sadece zamana ve tarihe düşmüş ve bu trajik düşüşün sonuçlarını yaşıyorken, Cioran daha trajik olarak zamandan düşmüştür (Cioran, 2020e, s. 136). Ama önce herkes gibi o da önce zamana düşmüş, Âdem'in kaderinden payını almıştır. Böyelikle varoluşsal kriz, Cioran düşüncesinde zamanda var olmakla ya da doğmuş olmakla başlar.

3.3. Kriz: Zamana Düşüş

Cioran'da kriz, Leibniz'in (1646-1716) *Principles of Nature and Grace Based on Reason* (Akılda Temellenen Doğa ve Lütuf İlkeleri) (Leibniz, 1989, ss. 636-642) adlı makalesinde geçen ve var olmanın dayanılmaz ağırlığını imleyen kadim sorusunda mündemiçtir; “Neden hiçbir şey olmayacağına bir şey var?” ya da daha anlaşılır bir ifadeyle “Neden hiçlik değil de bir şeyler var?” Umberto Eco'nun en dramatik felsefi soru diye nitelediği bu soru (Eco, 2020, s. 10), Cioran için de temel bir meseledir. Sonuçta insan olmak, var-olmaktan sonra gelir. Bu yüzden; “İnsan-olma şaşkınlığından önce, olma şaşkınlığı gelir” derken Cioran bunu ima eder. Var olmak her halukarda problematik bir durumdur. Fakat Cioran yine de esasen insanın var

olmaklığı ile daha doğrusu varoluşu ile ilgilidir. Çünkü ona göre insan olmak, salt var olmaktan daha az doğaldır (Cioran, 2020e, s. 11).

İnsan olmanın salt var-olmaktan daha az doğal olması, onun, yani insanın, varlıktan müstakil hale gelmesinden ve tam da bu nedenle var olmaklığının bilincinde olmasından kaynaklanıyor. Daha doğrusu, salt var olmaktan farklı olarak var olma bilincinin trajik düzeyinden kaynaklanan bir durum söz konusudur. Şöyle ki; insan dışındaki diğer varlıklar, Varlık'ın veya Tanrı'nın içinde, onunla bütünleşik bir ebediyetin sorumsuz doğal sakinliği içindelerken, insan, bu ebedi huzurdan mahrum kalmış bir uyumsuzdur. Bu anlamda insan, mahrumiyette zirve varlıktır. Çünkü ona göre ebedi sükûnet ve huzur, cansız varlıklardan bitkilere, bitkilerden hayvanlara ve nihayet hayvanlardan insana doğru azalan bir seyir izler. En alttaki varlık türü olarak inorganik (cansız) varlık, kendi kendine yeten, noksanlık ve tehlike hissetmeyen bir selamet içinde varlığını sürdürür. Oysa organik varlıklar insana doğru geldikçe tehdit altındadır, istikrarsızdır, bağımlıdır. Bu nedenle insan kaygılı ve huzursuz varlıktır. Bir varlık, içinde bulunduğu koşullardan kendisini ayırt edebildiği düzeyde yani öteki varlıklardan bağımsız bir varlık olduğu bilinci arttığı ölçüde huzurdan ve ebedi sükûndan mahrum kalır. Bu, bilincin trajik düzeyidir ve bu düzey acı vericidir. Bu anlamda, ontolojik ayrıcalık diye Heidegger'in insan için olumladığı husus (Heidegger, 2011, s. 27), Cioran açısından insan varlığını bütünüyle trajik kılan bir olumsuzluktur (Cioran, 2020e, s. 16, 17).

Cioran, insanın trajedisini, varlık ile bir bütün olduğu o ebedi huzurdan, bireyleşmek suretiyle faniliğin bilincine düşüşüyle, yani *zamana düşüş* ile açıklar. Bu kurguda Cioran, dinin "*ilk günah*" hikâyesinden bir inanç olarak değil ama bir fikir olarak yararlandığını ifade eder (Cioran, 2019b, s. 90). Bu inanıştan bir fikir olarak yararlanmak, Cioran'a insanın ölümlülük gibi en temel varoluşsal krizinin izahını yapma imkânını verir. Bu sayede o, insanın diğer varlıklar arasındaki bilinç farkının dehşetini, bu farkın ürünü olan varoluşsal kaygılarını, yine bu farkın ürünü olan tarih ve uygarlık gibi üretimlerini acımasızca kritik eder. Yanı sıra, sonlulukla malul olmanın dehşetiyle insanın ihtiyaç duyduğu Tanrı ve din olgusunu ele alarak trajik sonuçlara varır. Cioran açısından İlk günah fikrinin, varoluşu ve bilinci mahkûm etmek ve bilinçsizce varoluşun, yani insanın aslında var olmadığı ya da yalnızca bilinçsiz bir canlı

formunda var olduğu zamanlardaki mutlu kaygısızlık halinin, bilinçli varoluşa tercih edilir olduğunu haklılandırmak adına yararlandığı araçsal bir değeri haizdir.

Bu bağlamda ilk günahın eseri olan insan, bir bilinçsizlik hali olarak cahil (bilinçsiz) ama mutlu olduğu ebedi cennetten kendisine yasaklanan bilgi ağacından yemesi sonucunda kovulmuştur. Bu bir *düşüş* olayıdır: Zamana, tarihe ve trajik kadere düşüş olayı. Ciorana’a göre Tanrı’dan ayrılığın sonucu, ölümlü olduğunu bilmek oldu. Bu durum insanı şaşkına çevirdiği gibi gururunu da büyüttü. Fakat kendi tarzıyla ölüyor olmanın bu kibri, ne olursa olsun düpedüz ölümlü olmanın verdiği aşağılanmışlık duygusuna evriliyordu. Çünkü her halukarda ölüyordu işte. Bu durumda pişmanlıkla kendi dışındaki varlıklara, yani bir zamanlar yekvücut olduğu eski yarenlerine döndü. Ancak hiçbirini onu örnek alıp isyan etmemişti. En soylusundan en aşağılık olanına kadar varlıklar bir tevekkülle ve kaderlerine rıza haliyle mesuttular (Cioran, 2020e, s. 14). Ancak kendisi (insan), artık eski masumiyetinden oldukça uzaklaştığı için hayatın sırrını yitirmiştir. Yeniden bulması da mümkün görünmüyor çünkü her gün biraz daha uzaklaşmaktadır o ilk halinden.

İnsanın o ilk halinden ya da dinginlik dolu ebediyetten *zamana düşüşü* durmaksızın sürmektedir. Tanrı’yla aynı kudrete göz diktiğinden, kendisini bu düşüşten kurtarması mümkün değildir. Kendisini bunca beğenmişlik bir yozlaşmışın, bir düşmüşün işi olabilirdi. Varoluşunun noksanlığı, onu meçhule tamah etmeye zorlamıştır. Ancak bu tamahın bedeli ağır olmuştur. Âdem’den beri tasarladığı ve giriştiği her şey ya tehlikeli, ya şaibeli ya da yararsız olmuştur. *Zamana düşüş* bundan dolayı bir tür devasızlık mertebesine terfi ediş, elemli maddeye, uluyan tene ve çılgınlıkların kemirdiği kemiklere dönüşmektir. Bu yüzden sessizliklerimizi hıçkırıklara çeviren acılar çekeriz. Acımız, bizim dışımızdaki varlıkların tümünün acısından daha büyüktür. Bütünden koparak bireyleşmenin bilincine varışımızın ürünüdür acımız (Cioran, 2020e, ss. 14-26). Bu acı, artık cennetten kovuluşumuzun sonucu olan kaderimizdir. Bu, türümüzü kaderi olduğu kadar tek tek her bir insanın da kaçınılmaz kaderidir.

Her bir insan teki Âdem’in bu düşüşünden payını alır. Doğmuş olmak zaten peşinen böyle bir sakıncayla var olmaktır. Zamana düşüşün ya da doğmuş olmanın sakıncasıdır bu. Doğmak bu nedenle zamana düşmektir. Bu bağlamda *zamana düşmek*;

ölümlü olmaya, noksanlığa, yaşamın yaralarına, yararsızlık ve boşunalık duygusunda boğulmaya, tarihin, uygarlığın ve hınçların tutsağı olmaya, Tanrısızlığın ıssızlığına ve yurtsuzluğun ıstırabına maruz kalmaktır. Bu bakımdan aslında biz, ölüme doğru koşmaktan ziyade doğum felaketinden kaçıyoruz. Çünkü ölüm korkusu, o ilk anın, o düşüş anının, o cennetten yani ebedi huzurdan kovuluş anının geleceğe yansımasından başka bir şey değildir (Cioran, 2020a, s. 10).

Dolayısıyla bu talihsiz düşüşün sonuçları olacaktı. Zamana düşmek (yani doğmuş olmak) daima yenilgiye yazgılı olduğumuz bir karmaşanın içinde bulunmak (Ulaş, 2019, s. 26) ve bu karmaşa içinde ölümü beklemektir. Zamana düşmek, varoluşsal kaygılara düşmektir. Bu manada varoluşsal kaygılar, zamana düşüşün trajik sonuçlarıdır. Birey olarak tek tek insanların ve tür olarak insanlığın geleceğine yansıyan ve insanı bu gelecekte “*Tanrı kadar yüzüstü bırakılmış*” (Cioran, 2020a, s. 13) kılan bu düşüşün varoluşsal sonuçlarını şu başlıklar altında ele almak mümkündür: (i) tarih ve uygarlık, (ii) ölüm, (iii) Tanrı ve din.

3.3.1. Tarih ve Uygarlık

Cennette hayvanlar tembel tembel dolaşıyorlardı. Günün birinde içlerinden biri durumunu kabullenmemeye başladı ve mutluluktan vazgeçerek insan oldu. Bunu biliyoruz. Tarih bütünüyle bu ilk itaatsizliğin üstünden yükselmiştir (Cioran, 2020b, s. 52).

İnsanı tarihe düşüren, bir yönüyle noksan oluşuydu. Bu nedenle cennetteki her şeye rağmen heveskârlığı bitmeyen insan, zamana düşer düşmez yine heveskâr kesilmiştir. Bütün ciddiyeti ve sebatı ile yeryüzünü fethetmeye girişmiştir. Bilmek isteme biçimine uygun bir şekilde saldırganca fethetmiştir yeryüzünü. Hep daha fazlası olmak ve daha fazlasını bilmek ihtirası, hatta Tanrı’yı yakalayıp geçme yanılsamasıyla durmaksızın ilerleyen insanın durması, ancak yanılsamalarının dağılması ile mümkündür. Fakat zamana düştüğü için zamanla bir suç ortaklığına girişmiştir. Bundan vazgeçmedikçe de durması mümkün değildir. Öte yandan “*olduğundan fazlasını olmak isteyen kişinin azalacağı kesindir*” (Cioran, 2020e, s. 18, 25, 26, 142).

Tarih ve uygarlık, insanın giderek azalışının ve diğer iflah olmaz özelliklerinin ürünüdür. İnsan, bilinçlenmek ve dolayısıyla kendisinin farkına varmak ile zamana

düşmüş, tarih ve uygarlık böylece başlamıştır. Tarihi insanlar yapmıştır ancak tarih de dönüp insanı yapmıştır. Fakat tarihin insanı yapması, onu bozması, küçültmesi, adeta un ufak etmesi biçiminde gerçekleşmiştir. Bu anlamda insan, tarihin hem öznesi, hem nesnesi, hem de kurbanıdır (Cioran, 2020c, s. 40, 51). Böylece insan, kendi eliyle kendisini tarihin ve uygarlığın kölesi yapmış, tabir yerinde ise kendi zindanını kendisi örmüştür. Bilme merakı, ayağına dolanan zincirlere; saflığı ve ebedi huzuru ise iblisane bir hınca ve trajik bir faniliğe dönüşmüştür. Ayağına dolanan zincirler; tarihte ve uygarlıkta ortaya çıkardığı, icat ettiği ve keşfettiği bütün bir sözde edimleridir. Bilim, teknoloji, hız ve haz araçları, din, sanat, ideolojiler, yönetim biçimleri, siyaset ve diğer tüm kurum ve kurallarıyla inşa ettiği her şey, kendi uygarlığı ve kendi tarihidir.

İnsan, parçası olduğu Tanrı'dan ve/ya Varlıktan, yani o bütünlükten ayrıldığı için Nietzsche'nin Yunan tragedyası figürlerinden Dionysos'un kişiliğinde tasvir ettiği ve her acının kaynağı olarak gösterdiği *bireyleşmenin acısını* hissetmeye başlamıştır (Nietzsche, 2011, s. 68). Bu nedenle insan, varlıkla birlikte bilinçsiz bir sükûn içinde aldığı kendi soluğunu bile artık ensesinde hissetmenin dehşetiyle baş başadır: “*soluk aldığını bilenlerin vay haline; asıl da insan olduğunu bilenlerin vay haline*” (Cioran, 2020e, s. 26). Çünkü eylemsizlik hali içinde, parçası olduğumuz Birlik'in dinginliğinden başkaldırı eylemimizle (ilk günahımızla) birlikte koptuk. Bunu biz istedik:

Zihnimizin gerilimi de, zamanın kalbinde bu patlama ve bizi yıkma ihtiyacı da ondandır, eylemdendir, eylemin yüceltilmesindendir. Modern felsefe Ben denen boş inancı kurarken dramlarımızın zembereğini ve tasarılarımızın eksenini ondan yarattı. Ayrımsızlık içinde dinlenmek istemek, sıfatsız bir varoluşa duyulan yansız özlem bir işe yaramaz; özne olmayı biz istedik ve her özne, Birlik'in dinginliğinden bir kopuştur (Cioran, 2018, s. 18).

Tarihin başlangıcı, yani insanın Birlik'in dinginliğinden kopuşu, aynı zamanda uygarlığın da başlangıcıdır. Tarihte bir ilerleme fikrine inanmayan Cioran'a göre uygarlıkta okuma yazmayı öğrenmemizden tutun icat ettiğimiz teknolojik aletlere kadar hiçbir şey bizi daha ileri götürmemiş, başlangıçtaki ebedi saflık kadar dingin kılamamıştır. Aksine, tarihte elde ettiğimiz her şey daha fazla yozlaşmamıza neden olmuştur. Uygarlık bu bakımdan varlığın bütünselliğinden kopuşumuza sebep olan bilincimizin ilerlemesi olabilir ki bu bizim açımızdan olumlu bir durum değildir. Kendi zararımıza bizi hayvanlardan ayıran sürekli bir eylemsellik taahhüdüdür bu (Acquisto,

2015, s. 150). Bir ilerlemeden değil bir değişimden söz edilebilir belki. Ancak bu değişim de çoğunlukla insanın aleyhinedir ve kötüye doğrudur. Bundan ötürü hiçbir anlamı olmayan tarih, olsa olsa ilerleyen bir istihza olabilir (Cioran, 2021, s. 152, 153).

Cioran açısından uygarlık, insanın kendi eliyle oluşturduğu belirli kurum ve kurallar eliyle kendi kendisine çizdiği yapay sınırları işaret eden olumsuzluktur. Çünkü insanı öngörülebilir düzenli sınırlar içine hapsedmiştir. Bu bağlamda Cioran, sayıları artık çok az olan “ilkel” kabilelerdeki insanları uygarlaştırmayı şiddetle yadsır: *İntizamsız, öngörülemez ve biçimsiz insani manzaradan kovmak için yırtınmak münasebetsizliğe yakın bir iştir*” (Cioran, 2020e, s. 29). Uygarlık, bu yönüyle gerçekten de her bir çözümün yeni problem alanları doğurduğu ve bu durumun trajik bir sürekliliğe döndüğü bir münasebetsizliktir. Münasebetsizliğin resmini, en iyi Cioran’ın yaptığı bir alıntıdan görebiliriz :

... Tekilliğin, bireyciliğin ve ben sen ayrımının lehinde bir mücadeleler devri başladı. Lisanlar çeşitlendi. Hüznü öğrendiler ve hüznü sevdiler...Ve onların ülkesinde bilim ortaya çıktı. Kötü oldukları zaman kardeşlikten ve insanlıktan söz ettiler ve bu fikirleri anladılar. Cani oldukları zaman adaleti icat ettiler ve muhafaza etmek için kanunlar dikte ettiler; sonra, bu kanunlara riayet edilmesini sağlamak için giyotini kurumlaştırdılar. Kaybettikleri şeyin artık sadece bulanık bir hatırası kalmıştı... (Cioran, 2020d, s. 114).

Dolayısıyla Cioran’a göre uygarlaşmışların ilkel kabileleri uygarlaştırma gayretleri, hatta okuma yazması olmayanları okur-yazar yapma faaliyetleri bile masumca olmayan sinsi bir bilincin eseridir. Buna göre uygarlaşmış olanlar, içine düştükleri musibete diğerlerini de duçar etmek istemektedirler. Yine buna göre bir misyonerin neşesinin altında gizlenen şey, özgürleştirmek dürtüsü değildir, suçlayıcı niyetlerle girişilen ve ötekileri kendi inancına zincirleme arzusudur. Doymak bilmez iştahı ile dünyayı durmadan değiştirmek ve fethetmekle ilgili olan uygar insan, kaderine razı olmamasından kaynaklanan kendi kaygılarına, zorluklar içinde yaşasa bile kaderine razı olan bilinçsiz bir hal içindeki ve başlangıçtaki huzuruna yakın bir dinginlik içindeki “ilkel”i ortak etmek istemektedir. İlkel olan, en fazla doğaya ve doğadaki diğer canlılara karşı bir korku yaşar. Oysa uygarın korkuları kaygılara dönüşmüştür. Kaygı, korkunun bilincidir (Cioran, 2019d, s. 49) ve bilincinde olunmayan korkudan oldukça farklıdır. Bu anlamda korku, anlık durumlar karşısında gelip geçici bir hal iken kaygı, henüz

gerçekleşmemiş korkulara duyulan korkudur. Bu yönüyle uygar insan bitmek bilmez korkularla yaşayan kaygılı insandır.

Öte yandan kendisine durmadan yeni ihtiyaçlar icat eden uygarlaşmışın artan ihtiyaçları da aynı şekilde artan kaygıları ve dehşetleri anlamına geliyor. Bir yandan durmadan artan ihtiyaçları karşılama kaygısı, diğer yandan sahip olduklarını bir gün ölerek terk etme korkusu. Bu nedenle ilkel insan, doğal ve olağan şekilde yaşayadururken günün birinde ölüyor. Oysa uygarlaşmış kişi sahip olduğu bilinç düzeyinden kaynaklanan ölüm karşısındaki kaygısı nedeniyle her gün ve her an ölüyor. Uygarlaşmış bu nedenle yaşadığı bu cehennem ilkel olanlara da yaşatmak istiyor. Cioran’a göre uygarlaşmış olanlar, evrilmemiş olanların nasıl bir şansa sahip olduklarını bile bile adeta onlara; *“gelin musibetleri paylaşalım, cehennemimle dayanışma gösterin”* demiş oluyor. Şöyle diyor Cioran:

...uygarlaşmış da çıkırından çıkmış bir bilincin kurbanı olduğundan, kendi parçalanmalarına kapalı halklara bunun boğucu sıkıntılarını bulaştırmak için şekilden şekle girer. Onu yıpratın ve harap eden bu kendiyle bozuşmayı onların tatmamasını, bunu merak etmemelerini ve dışlamalarını nasıl kabul etsin?... Onlara boyun eğdirmek için, onları kendine benzetmek için ve kendisiyle aynı cefayı çeksinler diye, hünerlerinin hiçbirini ihmal etmeden uygarlığıyla yemleyecektir onları... (Cioran, 2020e, s. 32).

Bu bağlamda Cioran için “ilerleme”, “düşüş”ün modern muadili, lanetlenmenin din dışı versiyonudur. Evrene egemen olduğumuz oranda onun kölesi olmuşuzdur. Zaman kazanmak için icat ettiğimiz aletler bizi daha çok zamansız bırakmıştır. Uygarlık ile birlikte saatlere bağımlı varlık haline geldik. Bu durumda Cioran sormaktadır: saatlere bağımlı varlığa hâlâ insan denebilir miydi? Öte yandan inşa ettiğimiz güvenlik bariyerleri ise her bir anımızı ve hatta geleceğimizi zehirleyen bir hal almıştır. Sahip olduklarımız çoğaldıkça güvenlik endişemiz de artmıştır çünkü güvenliğe almamız gerekenler artmıştır. Bu nedenle uygarlık üretimi olan her şey doğamızı bozduğu gibi, sıkıntılarımızı gidermesi gereken her “kazanım” da bizim için yeni sıkıntılar ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla uygarlığın her bir kazanımı boynumuza geçen fazladan bir halkaya dönüşmüş ve ne daha iyi yaşamamızı ne de daha iyi ölmemizi mümkün kılmıştır. Oysa *“Arpa ekmeği ve biraz suyla Jüpiter kadar mutlu olunabilir”*di (Cioran, 2020e, s. 41).

Cioran’a göre tarih işte bu uygarların dur durak bilmeyen yarışından ibarettir. Çünkü her uygarlık evrenin sebep olduğu sorulara bir cevabı simgeler (Cioran, 2021, s. 123). Aynı şekilde her bir uygarlık kendisinin tasarlanabilir en iyi uygarlık olduğuna inanır. Bu nedenle dünyaya kendisini zorla kabul ettirmeye çalışır (Cioran, 2020d, s. 35). Cioran’a göre tarih, her uygarlığın bu biriciklik iddiası ve yanılgısı nedeniyle tiranların ve tiranlığın ilerleyişi olgusudur.

Öncesiz ve sonrasız “şimdi”yi tam anlamıyla benimsemiş olup ona razı gelseydik tiranlığın hüküm sürdüğü tarih de vuku bulmamış olurdu (Cioran, 2020d, ss. 100-101). Ancak maalesef, zamanın olmadığı, dolayısıyla dün-bugün-yarın gibi ayırımların da var olmadığı o ilk günah öncesinde; varlıkla bir-bütün olduğumuz o dinginlikte en özgür, en mutlu ve en huzurlu olduğumuz o kaygısızlık halini zamana düşmekle kaybetmiş bulunuyoruz. Artık zamana ait olan “dün-bugün-yarın”ın uşaklarıyızdır (Cioran, 2021, s. 62). Bu anlamda “Altın Çağ” yitirilmiştir. Fakat zamanın ve/ya tarihin içindeki şimdiyi de yitirmekle malulüz. Daha kötüsü artık buna mahkûmuz.

Zamana düştükten sonra zaman öncesi eylemsizliği ve dinginliği taklit edemeyiz. İlk günah öncesinde bedelsiz ve kefaretsiz süren varlığımız, tarihe düştükten sonra eyleme, yani acılara bağımlı hale gelmiştir. Tanrısal sonsuzluğu bu başkaldırısıyla kaybeden insan, selameti ve dinginliği kaybedip tarihe ve uygarlığa mahkûm olmuştur. Dünyadaki yani zamandaki ve tarihteki selamet ise; durgunluk, çöküş ve kısırlık demektir. *“Bir kez selamete erdikten sonra, kendine hala canlı demeye kim cesaret edebilir?.. Selamet şarkının ölümüdür, sanatın ve ruhun yadsınmasıdır”* (Cioran, 2021, s. 35). Zamana ve geçiciliğe mahkûm oluşumuz artık varlığımızın ve dur durak bilmez üretimlerimizin nedeni olmuştur: *“Geçiciliğe mahkûmiyet her ezginin kaynağıdır”* (Cioran, 2022, s. 88). Dolayısıyla zamana bağımlı olmak eyleme de mahkûm olmaktır. Durmaksızın eylemek zorunda kalınan sefil bir köleliktir zamanda olmak. Yaşadığımız müddetçe herhangi bir kurtuluş yoktur. Zamanda durmak ancak ölümle mümkündür.

Bu durum birey için de toplum ve uygarlıklar için de aynıdır. Yerinde duranın kaybettiği, silindiği bir cehennemdir tarih. Biz bu tarihin içinde durmadan çalışmak, yarışmak, üretmek ve kazanmak zorunda olan kürek mahkûmlarıyızdır. Kendi elimizle

mahkûm olduğumuz bir cehennem yeridir burası. Trajedimizi yaşamaya mahkûmiyet, seçiminizin kaçınılmaz sonucudur: “*Hepimiz, her anı bir mucize olan bir cehennemin dibindeyiz*” (Cioran, 2019d, s. 136). Öyle bir cehennem ki, her şey tersine irca ediyor, her ideal dönüp kendi kendisini vuruyor. Teori ve ideolojilerimiz bile kendi aleyhlerine hizmet etmişleridir. Bu bağlamda mesela bireyciliği öne çıkardık ama modern uygarlık bireyin sonunu getirdi. Devleti azaltmak istedik fakat devlet hiçbir zaman bu kadar güçlü ve rahatsız edici boyutlara varmadı (Cioran, 2020d, s. 110). Her şey son kertesinde kendi zıddına dönüşüyor.

İnsanlık bu, tarihin trajik anlamı bu. İnsanın giriştiği her şey , tasarlamış olduğunun tam tersine varıyor. Bütün tarihin müstehzi bir anlamı var. İnsanın tüm istemiş olduklarının tam aksini gerçekleştirmiş olacağı an da gelecek. Bariz ötesi bir şey bu (Cioran, 2019b, s. 44).

Bu minvalde tarihte üretilen ütopyalara yaşlı halkların körlüğü olarak değerlendiren Cioran, her şeyin mükemmelleştiği, sorunların ortadan kalktığı bir uygarlık ve toplumun çökeceğini, dağılıp parçalanacağını ileri sürer. Hoşgörü, zayıflığın işaretidir ve uygarlığı hoşögürsüz yapan önyargıları ve kısıktıcı putları, aynı zamanda onun (uygarlığın) devamını sağlar. (Cioran, 2018, ss. 23-30). Tarih bütün yönleri ile putların ve önyargıların ürünüdür. Tiranlara karşı olsa da imparatorlukların ve tarihin onlarsız düşünölemeyeceğini ifade eden Cioran açısından (Cioran, 2020d, s. 27) salt iyilikten tarih meydana gelmez ve dahası dünya tarihi esasen kötölüklerin egemen olduğu bir alandır (Cioran, 2020d, s. 113). İnsan, zamana düşmekle bu cenderenin mahkumu olmuştur. Onu bu cendereden kurtarması beklenen ölüm ise yaşarken bizi hiçlik kaygısına sürükleyen bir başka zamana düşüş çıkmazıdır.

3.3.2. Ölüm

Zamana düşüşün bir diğer tezahürü ölüm gerçeği ya da ölüm kaygısıdır. Cioran, kelimenin tam anlamıyla ölüme içerlenen bir filozoftur. Felsefesi, ölüm gerçeği karşısında isyan edeceği bir Tanrı'nın bile olmayışına bir ağıttır adeta. Bu nedenle “*Tanrı'da ağlarız*” (Cioran, 2020b, s. 100) der; var olmasını çok istediği fakat var olduğuna bir türlü inanmadığı Tanrı'da. Ölümlü ve Tanrısız bir dünyaya doğmanın telafi edilemez bir hata olduğunu düşünen Cioran'a göre artık felsefe bize bir teselli veremez. Çünkü ona göre felsefede şiirde olduğundan daha fazla kesinlik bulunmaz

(Cioran, 2021, s. 151). Tıpkı Heidegger gibi Cioran da felsefe dışında bir düşünme biçiminin gerekliliğine inanır ve ölümlü bir dünyada bilimin de sadra şifa olamayacağını, keza ölümlü bir dünyanın bilinmeye layık olmadığını söyler (2019a, s. 22).

Cioran'ın ilk günah inanışından bir fikir olarak yararlanmasından yorumlayarak söylersek, insanın bir tarihsel ve toplumsal kaderle çevrelenmiş olmasının yanı sıra, yaşamının bitimli olması da zamana düşüşünün bir sonucudur. Çünkü kaybettiği sadece huzur ve dinginlik değildi, aynı zamanda ebedi varoluştı. Ancak şimdi bütünün ebedi dinginliğinden kopmuş, tarihin ve toplumun (uygarlığın) içinde yalnız bir birey olarak ölecek olmanın bilgisine sahiptir. Şimdi artık her türden kaygının ve korkunun çevrelediği zamanın içinde bir de yok olacağını bilmenin dehşetini tüm zerreleriyle hissetmektedir. Bu anlamda ölüm bilinci, varoluşun belki de en ciddi krizi olarak zamana düşmüşlüğü bir başka cezası olmaktadır.

İçine düştüğümüz bu hayat ölümle ölesiye doludur (Cioran, 2020b, s. 110). Bu nedenle Cioran, insanın ölüm bilinci dehşetini yatıştırabilecek tek imkânın saf bir sonsuzluk duygusu olabileceğini ifade eder. Yaşamın ölüme mahkûm olduğunun unutulmasını insanın en büyük yanılsaması olarak değerlendiren Cioran, ölümün hakkıyla anlaşılabilmesini, yaşamın uzun süreli bir can çekişmesi olarak duyumsanması şartına bağlar. Her adımın ölüme doğru olduğu bilinci Cioran'a göre metafizik anlamdan yoksun sıradan insanlarda bulunmaz. Yaşamdan ayrılan bilinç, ölümün farkındalığını öyle yoğun hisseder ki, bu hisle her türlü sevinç ve doğal şehvet ölür: *"Her şehvetin sonu mezardır"* (Cioran, 2018, s. 174). Ölümün bu yoğun bilinci anlamsızlığı ortaya çıkarır ve hiçlik, varlığın mayası oluverir. Ölüm bilincini duyumsayan her bireyin ölüm korkusundan kaçamayacağını düşünen Cioran, idealizm, akılcılık veya başka bir öğretinin sunacağı hiçbir tesellinin bulunmadığını ve bu durumda yapılacak tek eylemin sessiz kalmak veya bir umutsuzluk çılgılığı atmak olacağını ifade eder (Cioran, 2019c, ss. 31-36).

Bu çılgılık, ölüm bilinci yüksek insanların çaresizliğinin ürünüdür. Saplantıya dönüşen çaresizlik, yaşam bilinci yüksek ve iddialı bencil bireylerin birgün artık hiçbir şey olma/mayı kabullenememesinin işaretidir. Cioran'a göre iddialı olanlar için böyle olan ölüm saplantısı, saf insanlara pek etki etmez (Cioran, 2020e, s. 105). Bu anlamda

ölüm bilinci her insanda eşit düzeyde hissedilmez. Ölüm bilinci yüksek olan insanlar sürekli ölmekteyken, ötekiler ölümünden habersiz yaşar durur. Bu iki tip insan arasında iletişimi mümkün olmayan bir uçurum vardır. Ölüm bilinci olmayanlar bu nedenle sanki ebediymiş gibi yaşarlarken ölümü enselerinde hissedercesine yaşayan ötekiler, durmadan ebediyeti düşünür ancak her düşüncüde onu inkâr ederler. Aklın ve ümit etmenin gerekçeleri ölüm saplantısı karşısında işe yaramaz ve ölüm gerçeği karşısında anlamsızlık ve boşunalık duygusu onların sadece ölme iştahını azdırır. Bu bakımdan ölümün fazla kesin olması, hayata tahammül etmek dışında seçenek bırakmaz insana. Bu anlamda hayat katlanılan ağır bir yük olmaktadır. (Cioran, 2021, ss. 17-19).

Cioran, *Gözyaşları ve Azizler*'de Azize Terasa'nın din kurbanlarının hayatlarını okurken "Ölümsüzlük! Ölümsüzlük! diye bağırıldığını ve Batılılar arasında Hristiyanlığı yaymaya karar verdiği bilgisini paylaşır ve ondaki ölümsüzlük ateşinin hiç sönmediğini ifade eder. Devamla şöyle der: "*çünkü hala ısıtıyor bu ateş bizi*" (Cioran, 2020b, s. 19). Öleceğini bilmekten vazgeçmek Cioran açısından razı olunacak bir şey olmasa bile ancak bu bilgiyi unutmak için ölümü beklediğini söyler (Cioran, 2020b, s. 70). Çünkü ona göre ölüm saplantısı hoşumuza gider ancak ölümün kendisi değil (Cioran, 2019a, s. 36). Diğer taraftan ölüm bilinci de, bu bilincin bilmezlikten gelmesi de insanda bir tür kibre neden olmaktadır. Çünkü ölüm, başka bilgilerimizin tümünden daha büyük bir bilgidir (Cioran, 2019a, ss. 50-51, 2020b, s. 70). Ölüm öylesine kapsamlı ve kederli bir yer tutar ki yaşamda ondan kaçacak bir alan bulunmaz:

Her şey azalır, her şey sönüp gider. Nereye kaçmalı, hangi yoldan kaçıp kurtulmalı bu küçülmeden? Madde pörsür, boyutlarını terk eder, yerlerini boşaltır...Böylece korkumuz genişler, her yeri kaplar ve evrenin yerini alır (Cioran, 2018, s. 165).

Ölüm bilinci yüksek olan Cioran'da bunun bir sonucu olarak ölüm kaygısı da oldukça büyüktür. Çünkü "*Ölüm bilinci kaygının çağrısıdır*" (Camus, 2018, s. 41). Cioran'da ölüm bilinci, ölüm kaygısını o kadar çok çağırmaktadır ki durmadan ölümü düşünmek zorunda kalmaktadır. Cioran ölümü o kadar çok düşünmektedir ki ölümü düşünmediği zamanlarda hile yaptığı veya birilerini aldattığı hissine kapılmaktadır. Ölümü düşünmek, onun ölümü bir türlü kabul edememesinin işaretidir. Ona göre genel anlamda ölümü kabul etmek, ölüm saatini kabul ettiğimiz anlamına gelmiyor. Ölümü kabullenmiş olmak bu anlamda kendimizi aldatmak olur. Cioran'ın bu düşüncesini bir

örnekle şöyle izah edebiliriz: bir idam mahkûmu, infazından aylar, haftalar önce de infaz edileceğini biliyor. Ancak mahkumun infaz günündeki tepkisi çok farklı oluyor. Bu anlamda Cioran, idam mahkûmunun infaz edileceği günde ölüme vereceği tepkinin, ölüme dair esas tepkimiz olduğuna vurgu yapmak istemektedir. Çünkü Cioran’a göre ölümü ölümümüzün gelmediği zamanlarda kabul edebiliriz fakat ölmemiz gereken anda kesinlikle kabullenmeyiz. Bu nedenle Cioran, sonsuz olmadığımızı bilmemize rağmen yaşamaya devam edebilmeyi asla anlamayacağını söyleyecek kadar ölüm kaygısıyla yaşamakta (Cioran, 2020a, s. 34,113,160) ve ölümü düşünmeyi bırakmayı kendisi için imkânsız bir şey gibi nitelemektedir:

Ölüm fikri etrafında o kadar çok dönüp durdum ki, hangi noktaya geldiğimi söyleyecek olsam yalan söylemiş olurum. Kesin olan şu ki, bu konuyu bırakmam, başka bir konu üzerine kafa yormam mümkün değil (Cioran, 2020c, s. 150).

Ölüm onun için fani olmanın, bir gün artık “hiçbir şey olma”nın verdiği derin kaygının sebebidir. Tabir yerindeyse adeta gaipen bir ses veya bir daimon her şeyin geçip gittiğini sürekli fısıldamaktadır onun kulaklarına. Bu çerçevede Cioran, her türlü nostalji duygusunun bile yok olup gitme endişemizin bilinçli veya bilinçsiz işaretleri olduğunu ve bu hayattan başka bir hayata acı dolu bir özlem duyan ruhun uzayıp giden rahatsızlığını gösterdiğini ifade eder (Cioran, 2022, s. 15, 65).

Bu bağlamda Cioran’da ölüm saplantısının ve ölüm kaygısının trajik boyutlarda olduğunu söylemek mümkündür. Ölüm düşüncesinin bu köleleştirici etkisinin farkında olması (Cioran, 2012, s. 153) yine de onun bu etkinin altında adeta köleşmesini engellemez. Çünkü ölüm, varoluşu saçma kılmakta ve ölüm nedeniyle bir gün bir toza dönüşecek olmamız yaşamdaki tüm çabamızı boşa çıkarmaktadır. Kaçamadığımız bu ıstırap bizim tek gerçeğimizdir (Enache, 2007, s.126). Varoluşun hiçliğe varacak olması ve bir anda birer nesne haline dönüşeceğimiz fikri açıkçası onu dehşete düşürmektedir. Öyle ki bu durumu utanç kaynağı saymaktadır. Ölüm karşısında her şey hakiki olma vasfını yitiriyor onun gözünde. Onun gözünde ölüm hayatın en sağlam hakikatidir (Cioran, 2020c, s. 81, 151). Başka bir hakikat de yoktur zaten:

Gençken hep ölümü düşünüyordum. Bu bir saplantıydı, yemek yerken bile. Bütün yaşamım ölümün hükmü altında geçiyordu. Bu düşünce beni hiç bırakmadı, ama zamanla zayıfladı. Hâlâ bir saplantı, ama bir düşünce değil. Size şöyle bir örnek vereyim: Birkaç ay önce bir hanımla tanıştım ve ortak bir tanıdıktan söz ettik...Ölümü düşünmekten başka bir şey

yapmıyormuş. Ona şöyle cevap verdim: “Başka neyi düşünsün ki?” Sonuç olarak başka konu yok (Cioran, 2019b, s. 28).

Cioran için ölümü kabullenmek gerçekten onun yeteneğini aşan bir şeydir. Yaşlanmaya ve ölecek olmaya katlanma becerisinin zayıf olduğunu dostlarına yazdığı mektuplarına da yansıtan (Sarıalioğlu, 2019, s. 143, 144) Cioran’ın kendi ifadelerinden de anlaşılacağı üzere ölüm onun en büyük kaygısıdır. Cioran, ölüme dair bütün bu kaygı, saplantı ve korkuları nedeniyle olsa gerek, nihilizmi alt etmek için bütün trajedisine rağmen yaşamı olumlamayı salık veren Nietzsche’ye nazire yaparcasına “*En büyük evet, ölüme evettir*” (Cioran, 2018, s. 182) der.

Bundan dolayı ona göre ölüm korkusunu yenen kişi yaşam karşısında da zafer kazanmıştır. Çünkü insan ancak böylelikle yani ölüm korkusunu yaşamadan gerçek anlamda yaşayabilir (Cioran, 2020b, s. 23). Ölüm saplantısından onu kurtaracak olan, ölümsüzlüğün garantisini verecek bir Tanrı’nın varlığı olabilirdi. Çünkü sonsuzluğu ancak kendisi de sonsuz olan bir kudret yani Tanrı bahsedebilirdi. Ancak Tanrı, onun inanmayı bir türlü başaramadığı bir başka saplantısıdır.

3.3.3. Tanrı ve Din

Ölüm nasıl korkulu ve kaygı dolu bir saplantı ise Cioran’da, Tanrı da o denli bir saplantıdır. Ancak Tanrı, onda umuda dair olan fakat kesinlikle ikna olamadığı bir saplantıdır. Tanrı onun umutsuz umududur. Saplantısı mistik aforizmalara ve ekstatik deneyimlere varan Cioran bir Tanrı’nın varlığına veya bir dinin hakikat olması fikrine inanılmaz derecede eğilimlidir. Ancak bu fikre, şüpheci, kararsız, çelişkili ve kolay ikna olmaz kişiliği nedeniyle bir o kadar da mesafelidir. Cioran, din ve Tanrı’yla oldukça ilgilidir. Fakat onun dine ve Tanrı’ya dair yoğun ilgisi, şüpheci ve agnostik bir ilgidir (Zeigler, 2018, s.392). Aslında Maalouf’un ünlü romanında geçen “*umutsuzlukta haklı çıkacağımıza umutta yanılalım*” (Maalouf, 2013, s. 329) cümlesindeki anlamdan mülhem ifade edersek, Cioran bu türden yanılma ihtimallerine kapalıdır da diyebiliriz. Çünkü Cioran, hakikat ve kesinlik ihtiyacında ciddidir. İhtiyacı olan hakikat ve kesinlik, yüksek bile olsa ihtimallere gelmez. Cioran bu nedenle, Maalouf’un aksine umutta yanılmaktansa umutsuzlukta ölümüne acı çekmeye çok daha yatkındır:

İman olmadığında sonsuz sayıda çıkmaza girildiği doğrudur. Ama hiçbir şeyin sonunun hiçbir şeye çıkmadığını; evrenin, hüznümüzün bir yan-ürünü olduğunu bile bile, bu ayak sürüme ve kafamızı yere göğe vura vura ezme zevkinden kendimizi niye mahrum edelim?... Yanılmak, kandırılmış olmak ve ölmek; insanların yaptığı budur... (Cioran, 2021, s. 17).

Bu bağlamda iman ve Tanrı, her ne kadar korkularımızın ve arayışlarımızın üzerine inen bir selamet ve teselli olsa da ruhun endişe yoksunluğu nedeniyle işsiz kalmasına ve entelektüel yanımızın işlevsiz kalmasına da neden olur. Ayrıca Cioran’a göre, kesinlik ve hakikat iddiası, tahakküm ve baskıların meşruiyet aracı olup tehlikeli ve kanlı sonuçlar doğursa bile bir ihtiyaç olarak kalmaya devam eder. Bu nedenle dinden uzaklaşıldığında bile aslında dine tâbi kalınmaya devam edilir. Bu yüzden tarih, bir mutlaklıklar ve tapınaklar geçididir. İnsanın kurgu ve mitoloji ihtiyacı hep birbirini takip etmiş, insan sürekli yeni tanrılar yaratıp, büyük bir ateşlilikle benimsemiştir bu tanrıları (Cioran, 2021, s. 9, 16, 17). Bu bağlamda Cioran’ın tanrı-tanımaz yönünü görmek gerektiği de ortaya çıkmış oluyor.

Fakat tüm bu düşüncesine rağmen Cioran’ın Tanrı konusundaki zaafı oldukça belirgindir. Pek çok konuda olduğu gibi ilahiyat ve din meselesindeki ikircikli yapısı bu zaafını kesinlikle örtmez. Çünkü Cioran’ı son tahlilde ateist olarak görsek bile Er’in de vurguladığı gibi (Er, 2018, s. 59) onun ateizmi Sartre ve Camus’de görülen türden kolay bir ateizm değildir. Cioran’ın ateizmi de Tanrı’sı da muğlak, belirsiz ve oldukça kuşkuludur. Onun Tanrı’sı “*İnsanın çaresizliğidir, sürüp giden mutsuzluğuna başka anlamlar, farklı nitelikler yükleyerek yaşattığı, yücelttiği acıların toplamıdır*” (Sarıaloğlu, 2019, s. 29). Cioran verdiği bir röportajda Tanrı ve din hakkında çelişik düşüncelerine dair “*Demek ki ilahiyat ve metafizikle ilişkilerim ikili*” dedikten sonra, *muğlak mı* diye sorulması üzerine ise; “*Muğlak, çünkü birbiriyle tamamen çelişik pasajlar zikredilebilir*” şeklinde cevap vermektedir (Cioran, 2019b, s. 93). Öte yandan insan bazen her şeyi Tanrı’ya bağlarken bazı anlar da gelir ki insan Tanrı’nın var olmadığı düşüncesinden korkmaya başlar. Bilinç bizi bu ikilemlerle her zaman endişeye sevk eder (Cioran, 2020b, s. 30). Çünkü Cioran için Tanrı, düşünmeksizin edemediği bir umuttur ve Tanrı düşüncesi, belleğimizin zamana düşmüşlüğüümüz üzerine yaktığı bir ağıt gibi yükselir içimizde.

Bu bakımdan şu ölümlü dünyaya düşüşün en keskin semptomudur Tanrı ve kesinlik arayışı. Bu anlamda Lebedeva’nın ifadesiyle söylersek Cioran “*durudurulamaz*

bir Tanrı arayıcısıdır” (Lebedeva, 2015, s. 127). Öyle ki Cioran bir “mü’min” edasıyla, inanmadığı Tanrı’dan biraz kesinlik ve teselli dilenerek bunun tek isteği olduğunu adeta niyaz eder (Cioran, 1997, s. 20). Çünkü kaybedilmiş ebediliğin tekrar kazanılması insanın en büyük umududur. Aksi halde düştüğü bu hayat anlamsız ve absürd olay olarak kalır. Sonu yokluk olan ve içinde tarihin, toplumun ve kendi benliğimizin bir yük olarak omuzlarımıza bindiği bir yaşama düştüğümüz için artık ölümden korkmanın bile değil, doğmuş olmanın mahsurlarıyla kuşatılmış durumdayız. Bu yüzden Cioran şöyle der;

Ölüme doğru koşmuyoruz, doğum felaketinden kaçıyoruz, onu unutmaya çalışan felaketzedeler olarak çırpınıp duruyoruz. Ölüm korkusu, bizim ilk anımıza kadar giden bir korkunun geleceğe yansıtılmasından başka bir şey değildir (Cioran, 2020a, s. 10).

Dolayısıyla, içine atıldığımız bu dünya, daha baştan ve peşinen kaybettiğimiz bir dünyadır. Yine de farkındalığı yüksek insanların ölüm düşüncesinin yanında Tanrı düşüncesini kafalarından atmaları mümkün değildir: *“Tanrı’yı düşünmeyen, kendisine yabancı kalır.”* Sonuçta Tanrı, insanın belleğinde geriye doğru gidildiğinde ilk hatırasıdır ve Cioran bu bellekte Tanrı’ya yer açmak için kendisini geri çekmeyi gerekli gören mistik bir filozoftur. Tanrı’yı yitirmek, var olma nedenini yitirmektir fakat trajik bir paradoks olarak kendimizi Tanrı’yla karıştırdıkça da kayboluruz. (Cioran, 2020b, s. 42, 50, 54, 88). Tersinden, bir inanma ve tapınma ihtiyacına rağmen içimizdeki anarşist ve isyancı asla uyumaz ve tevekküllerimizi dağıtır durur. Dolayısıyla Cioran, inanmadan benimsediği bir inanca sahiptir. İnanmasa da içindeki din duygusu gerçektir. Çünkü her şeyin darmaduman olduğu anlarında sohbet edeceği bir muhatap ihtiyacı hissetmektedir ve bu muhatap elbette ki Tanrı’dır (Cioran, 2019b, s. 64). Bu konudaki açıklayıcı bir şeyler söylemek isteyen Cioran, Dostoyevski’nin roman karakteri Kirilov’a söylediği şu cümleye sığır: *“İnandığı zaman inanmaz, inanmadığı zaman inanmadığına inanmaz.”* (Cioran, 2018, s. 17,18). Benliğine musallat olan bu paradoks onu asla bir mümin kılmaz. İnanma eğiliminde ama isyancı, isyan eden ama inanma ihtiyacı eksilmeyen bir yapısı vardır onun. Bu nedenle Cioran, kuşkuculuğunu Pascal’inkine benzeterek, kuşkuculuğunun *“inanma ısrarındaki”* ve ümitsizlik içinde bile olsa imana sarılan bir kuşkuculuk olduğunu ifade eder (Cioran, 2019b, s. 109). Bu nedenle onun Tanrı’ya dair düşünceleri genellikle kuşkuculukla anarşizm ve saygı ile ateizm arasında gidip gelen ikircikli bir karakterdedir (Bollon, 2019, s. 36).

Öte yandan Tanrı inancının, insanı düştüğü zamanın yalnızlıklarından korumak gibi işlevleri vardır. Özellikle de gökyüzünü mezara çeviren ve geçiciliklerin peşine takılmış modern dünyanın yalnız insanları için. Bu anlamda Cioran'da Tanrı, yalnızlığın işkence eden monologundan kurtulmak için diyaloga açık bir muhataptır. Başka kime yönelebiliriz diye soran Cioran, insanın kalbini Tanrı'nın açık yarasına benzetir (Cioran, 2020b, ss. 24-27). İnanmasa da insan, yalnızlığı karşısında elinde bir dua stokuyla bulunur (Cioran, 2019a, s. 57) ve inanmayan birinin bile sadece Tanrı'yı muhatap kabul ettiği zamanları olur (Cioran, 2020a, s. 191). Bu manada Tanrı, inanmayı için bile bir ihtiyaçtır. Çünkü bu sayede inanmadığı bir Tanrı'yla diyaloga geçerek yalnızlığını unutmaya çalışır. Bu bağlamda Cioran, Tanrı ihtiyacını veya Tanrı inancını dini, teolojik ve metafizik teori ve pratiklerden bağımsız olarak ele alır ve aslında bunların Tanrı inancına ya zarar verdiklerini ya da bu konuda olumlu bir katkılarının olmadığını iddia eder. Bu minvaldeki bazı aforizma ve cümleleri bunu teyid edecektir:

İman teoriseniyle mümin arasındaki fark, psikiyatr ile deli arasındaki fark kadar büyüktür (Cioran, 2019d, s. 95). Şarap insanların Tanrı'ya yaklaşımları için ilahiyattan daha fazla çaba harcamıştır...İlahiyat, Tanrı'nın inkârıdır. Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla argüman aramak gibi tuhaf bir düşünce! Bu kitapların tümü Azize Teresa'nın bir hayretinin değerinde değildir. İlahiyat var olalı beri hiçbir bilinç fazladan bir kesinlik kazanmamıştır çünkü ilahiyat imanın tanrıtanımaz bir versiyonundan başka bir şey değildir...Kurum ve kuram olan, canlı değildir artık. Kilise ve ilahiyat Tanrı'yı daimi bir koma haline sokmuştur (Cioran, 2020b, s. 30, 51). İnsanlar Tanrı'dan ne denli uzaklaşıyorsa din bilgisinde o denli ilerliyorlar (Cioran, 2020a, s. 31).

Cioran, dine karşı tüm bu olumsuz ifadelerine rağmen kurum ve kuram olmamış bir dine de tümüyle kapatmaz kapıları. Hatta kurum ve kurama dönüşmüş dinden kastı da özellikle Hristiyanlıktır (Cioran, 2019d, s. 37). Bu anlamda mutlak bir deizm değildir onun savunduğu. Aslında onun savunduğu bir şey de yoktur. Onun bu dinsel gibi görünen ancak dinsel olmayan düşünceleri, onun, odağında bir Tanrı ve iman yer almayan Budizm'den etkilendiği alan olarak da görülebilir (Dobre, 2013, s. 103). Bu açıdan onun duruşu, kurumsal olmayan bir din veya Tanrı arayışına odaklanmış nihilistik, gnostik (irfani) ve ironik tonun bir karışımıdır (Lebedeva, 2015, s. 136). Er'e göre de (Er, 2018, s.52) benzer şekilde Cioran'da Hristiyan mistisizmini bozan, onunla rekabet içinde olan ve yıkıcı bir lirizmle ifade edilmiş bir kutsallık özlemi söz

konusudur. Cioran için yaşamın anlamına ve ölümlü olmanın acısına derman olacak her tür ışık, bir umutlanma bahanesidir. Her şeye rağmen din, kozmik bir anlamsızlığın üzerini örten bir tebessüm ve *“hiçliğin üzerinde gezinen bir rayihanın son esintisidir.”* Dolayısıyla paradokslara düşmek pahasına bir yerde dışladığı hatta lanetlediği Tanrı ve din, başka bir yerde teselli bulduğu gülümseyişlere dönüşür. Ona göre Tanrı, yokluğunun çürütülemez kanıtlarına rağmen var olmalıdır. Zaten her şey hem Tanrı’dan yana hem ona karşıdır. Bu nedenle ona göre lanetleme de dua da haklıdır. Tanrı yoksa her şey hiçliktir ama Tanrı’nın kendisi de en büyük hiçliktir. Beri taraftan *“Tanrı yoksa karanlık vardır. Ve Tanrı varsa ışık bile gereksizdir”* (Cioran, 2020b, s. 75, 97, 99).

Anlaşılabileceği üzere Cioran’ın Tanrı ve/ya din hakkındaki düşünceleri esasen insandaki mutlaklık ve kesinlik ihtiyacının dışavurumlarıdır. Ona göre Tanrı uzun süreler insanlık için bir işkence olan varoluş sorununa çözüm oldu ve Tanrı’dan daha tatmin edici bir çözümün olmadığı çok açık. Cioran, evrende bir yaratıcı yoksa kendine dikkat çekmenin veya bir çılgınlığın bile anlamsız olacağını düşünür (Cioran, 2020a, s. 108, 110, 162). O, çok açık bir şekilde tarihin ve uygarlığın dayattığı onca yükün altında bir de ölümlü olmanın verdiği anlamsızlık duygusu içinde bir kesinlik arayışındadır. Ona göre din yeryüzünden tamamen silinip yok olsa bile kesinlik ve mutlaklık ihtiyacı ayakta kalmaya devam edecektir. Bu nedenle, ona göre Tanrı’yı gözden düşürmek için tarihi ilahlaştıran Marksizm, Tanrı’yı insan için sadece daha saplantılı hale getirmiştir. Oysa bir kesinlik adresi olarak Tanrı ihtiyacı bastırılamazdır ve bundan ötürü *“Tanrı’yla işimiz hiç bitmez”* (Cioran, 2020d, s. 31, 78). Çünkü;

Yaşamsallığımız bize akıldışı kaynaklarımızdan gelir; ürküntü ve kuşkularımızın karşısına koymak için kesinlikler ve sayıklama tedavisinden başka bir şeyimiz yok. Akıldışı sayesinde kozmogonik anlarımızı kaynağa, kökene, ilk noktaya döndürürüz; tüm araçlarla çoğaltırız onları (Cioran, 2018, s. 192).

Cioran’a göre içimizde aramamız gereken söz konusu akıldışı kaynaklarımız veya zamandışı ilkemiz, dertlerimizin tek devasıdır. Böyle bir ilkenin gerçekdışı olduğu bir gün kesin olarak kanıtlanırsa geri dönüşü olmayacak bir şekilde mahvoluruz. Ancak bir yanımızın zamandan kurtulduğuna dair bu içsel tutkumuzun üstesinden hangi kanıt ve hangi ispat gelebilir ki? (Cioran, 2020d, s. 116). Bu zaman dışı ilke hem bir uygarlık için hem de bireyler için hayati önemdedir. Tanrı tarafından tanınıyor olmak, Tanrı’nın yakınlığını hissetmek büyük bir manevi kuvvettir. İyi olsun kötü olsun, eğilimlerimizin

tümü yalnızca bir din tarafından tam anlamıyla tatmin edilebilir (Cioran, 2020e, s. 48, 82). Bu anlamda Cioran için, inanılmasa da din, genel anlamda insan ruhunun en derin ve en önemli biçimidir (Dobre, 2011, s.55).

Tüm bu mutlaklık ihtiyacına rağmen eski inançlarımızı tasfiye ettik ve bu nedenle şimdi tarihin nihai bir evresine tahammül edip göğüs gerebileceğimiz metafizik cephaneden yoksun bir halde yaşıyoruz. Yalnızca dinin ve Tanrı'nın insanın varoluşunu haklı çıkarabileceğini düşünen Cioran onların da inanılır olmaktan çoktan çıktılarını kabul eder. Fakat doğrusu Cioran, dini duygulardan tamamen arındırılmış bir dünyada yaşamak istemez. O, bir mutlaklık ihtiyacı nedeniyle Tanrı'ya ve hatta Tanrı'yı bile aşan içsel titreşimlere muhtaç ve meyyaldır. Çünkü Camus gibi (2018, s.73) o da hiçbir şeye sığınmadan yaşanıp yaşanamayacağı sorusunu asla aklından çıkaramaz. Ancak ne yazık ki insanlar, tanrılar olmadan da yaşamaya devam edebiliyorlar. Çünkü ona göre, zaten insan, Tanrı'nın yokluğu karşısında hüsrandan ölecek kadar soylu bir varlık değildir (Cioran, 2020c, s. 59, 73).

Bu denli radikal söylemler Cioran'ın retorik yeteneğinden değil, derin varoluşsal krizinden ve krizin sebep olduğu vecdlerinden sadır olmuşlardır. Kriz, onun artık içine battığı sahilsiz bir boşluk aşamasına gelmiş olup buradan çıkıp selamete ermek bir avuntu olarak bile mümkün değildir. Cennetten kovulduktan sonra tarihten de kovulmuştur. Cioran kelimenin tam anlamıyla bir uyumsuzdur. Tarihle, uygarlıkla, kısacası zamanda olmaklıkla kesin biçimde uyumsuz biridir. Uyumsuzluğu, onu, vaktiyle içine atıldığı zamanın da dışına çıkarmıştır.

3.4. Krize Batış: Zamandan Düşüş

Felsefesini açığa çıkarmak için *ilk günah* inancından bir fikir olarak yararlanan Cioran (2019b, s. 182), insanın Tanrı'yla ve/ya varlığın bütünlüğüyle bir olduğu o bilinçsiz ebedi huzurdan yasak ağacın meyvesinden yiyerek koptuğunu ifade eder. Bu kopuşun, insanı bilincinde olduğu bir zamana düşürdüğünü ancak bilincin insanı vardığı nihai yerin *zamandan düşmek* olduğunu söyler. Bundan sonrası hiçbir hakikatin olmadığı, insanın kuşkular içinde boşluğa daldığı ıstıraplardır. Bu ıstırapların

tam bir tasviri mümkün değildir. Çünkü ona göre “*Tanrı’dan kopuşun müziği henüz seslendirilmiş değildir*”(Cioran, 2020b, s. 50).

Zamana düşmek; tarihin, uygarlığın ve benliğin farklı tezahürlerine mahpus ve mahsur kalmaktır. Öte yandan zamana düşmek, kaybedilmiş huzurlu ebediliği ölesiye bir varoluşsal kaygı ile aramaktır. Zamana düşmek, ebediyeti bir heves uğruna terk eden Âdem’in trajedisine doğmaktır. Daha doğru bir ifadeyle zamana düşmek, fâniliğin içine doğmanın dayanılmaz tedirginliğinde, sonsuzluk bahşedecek bir Tanrı’nın ya da bir başka kesinliğin peşinde kala kalmaktır. Âdem’in trajedisine bütün çocukları ortaktır. Doğmuş olmak, bu nedenle kendi başına ve kaçınılmaz bir şekilde “sakıncalı” bir durumdur. Çünkü Âdem’in, ilk günahın sonucunda düştüğü zamana, insanlar doğarak düşmüş oluyorlar. Bu bakımdan bütün insanlar zamana düşüşün trajedisini yaşamakta eşittirler. Doğan herkes, zamana düşer.

Ancak bir de *zamandan düşmek* vardır. *Zamandan düşmek*, Nietzsche’nin aşmayı denediği nihilizmde tabir yerinde ise kala-kalmaktır. Bu durum, Sontag’ın düşüncesine göre Nietzsche’deki kahramanca çabanın Cioran’da eksik oluşu anlamına gelebileceği gibi (Sontag, 1969) Nietzsche’nin kendi okurlarını kendisinden daha ileri gitmesi yönündeki teşvikine uygun şekilde Cioran’ın Nietzsche’yi aşması anlamına da gelebilir (Regier, 2005).

Cioran, kendi kavramları bağlamında zamana düştükten sonra bir de zamandan düşmüştür. Bu nedenle “*Başkaları zamana düşer, bense zamandan düştüm*” der. Yine de *zamandan düşmek* Cioran’a mahsus bir durum değildir. Aksine zamandan düşmek, zamana düşmüş Âdemoğlunun tümü için sadece mümkün değil, eli kulağında olsa da olmasa da kaçınılmaz bir kaderdir. Zamana düşüş, hakiki ebediyeti mahveden insanın düştüğü kaderdir. Bu itibarla tarih, zamana düşüşe intibak etme süreci ve kaderidir. (Cioran, 2020e, s. 136, 141). *Zamandan düşmek* ise başka bir kader ve başka bir kederdir.

Zamandan düşmek, zamanın bütün tezahürlerinde sönmektir: Tarihten, uygarlıktan, Tanrı’dan ve ölüm kaygısından. Bu, zamanın bilincine varmanın bir sonucudur. Çünkü bilinmek için değildi, yaşanmak içindi zaman. Onu kurcalamak, incelemek, izah etmek, analiz etmek veya tanımlamak onun değerini düşürmek, onu nesneleştirmek, kutsallığını ve gizemini dağıtıp onu aleladeleştirmek ve dolayısıyla onu

anlamsız kılmaktır. Bu anlamda Cioran “*İzah edilmiş bir evrende, hiçbir şeyin anlamı olmayacaktır, delilik hariç*” ve “*Var olduğunu bilmeyen her varlıkta, bilinçten masum her yaşam biçiminde kutsal bir şey vardır*” der (2020e, s. 138). Bu nedenle zamandan düşmek, zamanın ve/ya tarihin ve uygarlığın bilincine vararak bir anlamsızlık girdabına yuvarlanmaktır.

Zamanın bilincine varmak, zamanın içinde ve ona bağlı olarak var olan her şeyin, derinliğinde bulunan her şeyin tabir yerindeyse kühüne varmaktır. Bilincine varılan her alanda yaşanır bu durum. Birey ve benlik, tarih, toplum ve uygarlık, ölüm, özgürlük ve kader meselesine kadar bilincine varılan her şeye intibak ve bağlılık azalır, eylemsellik ve irade zayıflar, kurgu bozulur ve insan, yazgısına duyarsızlaşarak cehennemin orta yerinde dayanaksız hisseder:

Zamanın içinde kaldığımız müddetçe, rekabete girmeye niyetlendiğimiz hemcinslerimiz vardır; oradan çıkar çıkmaz, yapabildikleri ya da bizim hakkımızda düşünebildikleri artık pek ırgalamaz bizi; çünkü onlardan o kadar kopmuşuzdur ki bir eser üretmek ya da sadece bunu aklından geçirmek bile fuzuli ya da yakışsız görünür bize (Cioran, 2020e, s. 141).

Varlığın birliğinin müstakil olmayan bir parçası olduğu o ebedi dinginlikten intibaksızlık nedeniyle düşülen bir zaman vardı. Ancak düşülen zamana karşı da bir intibaksızlık tehlikesi bulunmaktadır. İntibak, bulunulan halin istikrarlı devamını sağlar. İntibakın kayboluşu ise sancılı ve trajik yeni süreçleri başlatır. Ebedi dinginliğini yitiren insan, zamanın içinde fani bir dinginlikle devam edebilirdi yaşamına; tarih ve uygarlığı, kendi benliğini, ölümü ve Tanrı’yı fazla kurcalamadan, yani zamanla uyum içinde yaşayabilirdi. Ancak korkunç olan; “*hem ebediyeti hem zamanı yitirmiş olmak!*”tır. Bu, insanın ilk günahının bedelidir. Hâlâ o bedeli ödemekte, durmadan düşmeye sürüklenmektedir. “*Bütün varlıklar ölür; düşmüşlüğe celp edilen ise sadece insandır*” (Cioran, 2020e, s. 142).

Düşmüşlüğe yazgılı olmak bilincin sonucudur. Ölüm bilinci olan birinin her an ölmesi gibi. Çünkü ölüm bilinci olmayan bir kişi, bir gün gelir ve ölür. Fakat ölüm bilinci olan ve bitimliliğin ne anlama geldiğinin bilincinde olan kişi, yani bütün yaşanmışlıklarının hiçleştiğinin “aydınlanmasını” hisseden kişi, bu bilinci her hissedişte ölür. Dolayısıyla sayısız kez ölür. Bu nedenle yaşamdan düşer, düşmüşlüğe celp eder, söner. Yine bir uygarlık, belli bir bilinçsizlik düzeyini koruyarak hayatta kalır ve ilerler.

İdeallerinin birer yanılsama olduğu bilinci ise bir uygarlığı tarihten yani zamandan düşürür. Dolayısıyla önyargıları, ütopyaları ve hakikat iddiaları azalan veya kuşkulu hale gelen bir uygarlık veya toplum, zamanla dağılır ve çöker. Mesela, aslında hakikatlerinin göreceli olduğunu, tarih boyunca her uygarlığın farklı iddia ve hakikatler taşıdığını, tarihin, zamanında büyük iddialar ve ülküler için başka iddia ve ülkülerle mücadelelerin bir çöplüğünden ibaret olduğu gerçeğini bilince çıkaran bir toplum birliğini ve gücünü koruyamaz. Var olma sebebini, hayatta kalma ve mücadele etme motivasyonunu kaybeder:

Putların yıkımı önyargıların yıkımını doğurur. Oysa önyargılar –bir uygarlığın organik kurguları- uygarlığın ömrünü belirler, görünümünü korurlar... Tarihte kalmak isteniyorsa en küçüğünden de olsa bir bilinçsizlik zorunludur. Hareket etmek ile hareket ettiğimizi bilmek ayrı şeylerdir. Öngörü eylemi kuşatıp ona sızdığında eylem bozulur, onunla birlikte önyargı da; hâlbuki önyargının işlevi açıkça bilinci eyleme bağımlı kılmak, onu köleleştirmektir... Kurgularını belli eden kişi eylem gücünden vazgeçer, aşağı yukarı kendisinden de (Cioran, 2018, s. 29, 30).

Bunun gibi bireyler de, davranış, eğilim ve kanaatlerinin altında yatan hırs, hınç ve örtük niyetlerinin farkına vardıkça kendine yabancılaşacak ve diğer bireylere karşı da sevgi ve ünsiyetini yitirecektir: *“Bilgi sevgiyi yıkar: Kendi sırlarımızı kavradığımız ölçüde hemcinslerimizden nefret ederiz; tam da bize benzedikleri için.”* Özgürlük ve kader konusundaki bilgi ve bilinci arttıkça da mutluluğu azalacaktır. Bu anlamda özgürlük bir halkın hem cenneti hem tabutudur. Tam bir özgürlüğe ulaşan toplumlar donuklaşırlar. Fanatizmden, organik bağlardan yoksun kalan toplum artık dumura uğramış cansızlıktan kurtulmak için daha çok fesat üretir ve sonunda bir tiranın gelip duruma el koymasını bekler. Böylece boşluğa düşecek ve hakikatsiz kalacaktır. Birey ve toplum bu durumda bir boşunalık aurasına girecek, bunun sonucunda hiçbir şey üretemeyecek, durduğu yere çakılıp kalarak kısırlaşacak ve en nihayet canlılığını yitirecektir: *“Tiransız bir dünya, sırtlansız bir hayvanat bahçesi kadar sıkıcı olurdu.”* Bu bağlamda ütopyaların varlığını bir toplum için gerekli görse de Cioran, mükemmel bir toplumda her tür karşıtlığın bitmesi nedeniyle yaşamın donuklaşacağını, iradelerin işlevsiz kalacağını ifade ederek yaşamın iki uç arasında salınmak zorunda kalınan adeta bir çıkmaz olduğunu ima eder (Cioran, 2020d, s. 34, 54, 65, 89).

İşte bütün bunların bilincine varmak zamandan düşmektir. Zamandan düşmek bir tür oyundan çıkmaktır. Cioran'ın geldiği eşiktir zamandan düşmek. Hayatın da ölümün de artık umursanmadığı bir eşiktir bu (Sarıalioğlu, 2019, s. 31). Oyundan çıkanın yapacağı eylem kalmaz, kenardan izlemek dışında. Çünkü oyunun kurgusunu kavramak, oyunun icaplarına karşı insanda bir kuşku, boşluk, her şeyi ve her normu hor görme ve kibir biçiminde kendini gösterebilen ileri düzey bir duyarsızlık meydana getirir. Zamanın icapları ve hakikatleri veya toplumsal kurallar zamanın içinde kalanlar için geçerlidir. Zamandan düşerek zamanın dışında kalanlar içinse artık hakikatin reddine dayanan bir “hakikat” vardır. Geline bu nokta kelimenin tam anlamıyla nihilizmdir. Er'in (2018, s. 16,27,43) Batı tarihinin Nietzsche'den bu yana en büyük nihilisti olarak ifade ettiği Cioran'ın ve onun düşüncesinin ana gövdesini oluşturan nihilizmdir. Ancak Cioran'ın nihilizmi, nihilizmi de bir anlamda yetersiz bulan ve kuşkuculukla iç içe geçmiş bir eylemsizlik ve kayıtsızlık durumudur: “*Zaman'da olmuş ve artık orada olmayanın vay haline!*” (Cioran, 2020e, s. 137).

3.4.1. Zamandan Düşüşün Semptomları: Şüphe, Boşluk ve Vecd

Yaşamak için, hatta sırf nefes almak için bile der Cioran, dünyanın bir hakikat zemini içerdiğine inanma çabasını sürdürmemiz lazım. Aksi halde saf bir kararsızlık haline düşeriz (Cioran, 2020e, s. 48). Cioran, söz konusu ettiği kararsızlık haline girmiş bir filozoftur. Bu hal, dipsiz ve sonsuz bir şüphecilik durumunu işaret eder. “*Şüphecilik, bir büyülenmeyi bozma halidir*” diyen Cioran'a göre aynı zamanda “*şüphecilik dalgalı zihinlerin imanıdır*” (Cioran, 2019d, s. 123, 127). Zamanın içinde bilinçsizce yaşayıp zamana intibak sağlayamamış biri, bir hakikat zeminine tutunamayarak şüpheye kapılmış ve böylece zamandan düşerek boşluğa düşmüştür. Bu anlamda şüphecinin durumu şeytanın durumundan daha ağır bir durumdur (Cioran, 1997, s. 92) çünkü inkar etmenin belli bir konforu vardır. Oysa şüphecilik, adeta ebedi huzursuzluk, kararsızlık ve rahatsızlık durumudur.

Cioran için salt bir şüpheci demek oldukça eksik bir niteleme kalırdı herhalde. Çünkü bizzat kendisi şüpheci olmayı yetersiz bulur ve kendisi için; içi içini kemiren, vecd halinde, kararsızlıklar kahramanı bir *şüphe-perest* nitelemelerini kullanır (Cioran,

2020c, s. 76). Cioran ayrıca şüpheciliği de uzun uzadıya tarif ve tasvir eder. *Zamana düşünüş* adlı eserinde geçen şüphecilik tasvirleri şöyledir: Şüphe, olumlama ve olumsuzlamaların dışında bir tavır alıştır. Olumsuzlama her ne kadar bir bireyleşme iradesi ise de her olumsuzlama sonuçta bir olumlama değildir. Dolayısıyla bir olumlama veya bir iddia adına, başka bir iddia olumsuzlanır. Bir başka ifadeyle olumsuzlama, kendisi haricindeki bir şey adına yapılır. Bu nedenle olumsuzlamayı şüphe ile karıştırmamak gerekir. Çünkü şüphe kendisini aşan bir şey adına değil kendinden yola çıkar ve kendi çatışmalarından beslenir. Şüphe, aklın kendi kendisiyle savaşmasından ve bu savaşta devirdiği kendi temellerinden beslenir. Bu nedenle şüphe hiçbir şeyi olumlama veya olumsuzlama iradesiyle hareket etmez. Aslında şüphe iradi bir eylem veya süreç de değildir. “*Şüphe bir musibet gibi çöker üzerimize; onu seçmek şöyle dursun, içine düşeriz.*” Kendimizi ondan kurtaramayız da çünkü o esasen içine düştüğümüz bir şey değil, alınyazımız olan bir şeydir. Bir seçeneksizlik hali olan bu gayri iradi şüpheyi Cioran *hakiki şüphe* der. *Hakiki şüphe* inatçı ve tutarlıdır. Bu tür şüphenin ele geçirdiği kişi kesinlikleri ve dokunulmazlıkları tek tek yıkacaktır, ta ki şüphe edecek malzeme kalmayana dek. Bu, onun kendi elinde olan bir süreç değildir. Hakiki şüphe kendisi hakkında da şüpheyi kapılmaktan geri duramaz. Merak etmekten ve eyleme geçmekten bile imtina ettiği bir sınıra kadar varır hakiki şüpheci. Bu sınırdan artık konu ve malzeme yoktur. Artık tavır alınacak, tercihte bulunulacak veya tercihte bulunmak için değerlendirilmeye alınacak herhangi bir mevzu ve problem kalmamıştır. Algıların ve eylemin kulluğundan çıkılan bu alanda benlik, zamanın dışında kalan bir bilinç düzeyi veya bilinç biçimidir. Bireysel ve toplumsal tüm yasaların ve dünyaya dair tüm gerekliliklerin tersine yasalara ve gerekliliklere vardığı, yaşamın bu kısır döngüsel çatışmada var olduğu ve bizlerin bu sürecin köleleri olduğumuz realitesinin bilincine varılan bu bilinç düzeyi, *zamandan düşünüşün* göstergeleridir. Bütün yönlerde doğru belirsiz ve sınırsız bir girdap durumudur söz konusu olan.

Zamandan düşmeye sebep olan ve bilinçsizliğin yitirilmesi sonucunda varılan bu trajik durum şüphenin kendi kendisini iptal etmesi olur ki bu artık mümkün değildir. Çünkü gelinen nokta “hiçbir şeydir.” Bunun ötesi yoktur. Şüphe asla *hiçbir şeyin* ötesine geçemez. Mantıksal olarak varılacak yer artık sadece eylemsizlik halidir. Cioran’a göre bu noktaya kuşkucular içinde sadece Pyrrhon yaklaşabilmiştir. Diğerleri sadece biraz deneyebilmişlerdir bunu. Çünkü bu noktaya varan şüphe artık

reflekslerimizi, heves ve içgüdülerimizi iptal eder. Bu nedenle bu noktaya varmak zordur. Söz konusu noktaya varan *hakiki şüpheci* için *canlı cenaze* tabirini kullanan Cioran, böyle birinin kariyerinin entelektüel bir bozgunla son bulacağını ifade eder. Tekilliği aramanın bu son noktasında hakiki şüpheci, yalnızca silinip gitmeyi arzulayacaktır.

Bu “acınası” şüpheci türün yanında bir de *sapkın şüpheci* vardır. *Sapkın şüpheci* de şüpheyi sonuna kadar götürebilir, hükmü askıya alabilir ancak orada kalamaz ve korkuyla geri dönmeyi başarır. Cioran’ın *şüphe hainleri* dediği bu türden şüpheciler, dinsel veya mistik bir şüpheciliğe evrilerek zamanın içinde kalırlar. Bu anlamda sadece *hakiki şüpheci* kendisini zamanın dışına atabilecektir. Diğerleri hep belirli bir noktadan geri dönecek ve sahili hiçbir zaman tümüyle gözden kaybetmeyeceklerdir. Çünkü şüphe durumunda kalınması zaten hakiki kuşkucunun yaşadığı felç durumudur. Dolayısıyla şüphe durumundan ya çıkılır ya da orada kalınır; felç olunur. Ancak kalınsın veya çıkılsın, manevi gelişim için bir şekilde şüphe, önemli bir aşamadır. Cioran bu aşamayı yaşamayanların manevi olarak uzağa gidemeyeceğini iddia eder (2019b, s. 165).

Hakiki veya sapkın ya da zamandan düşen veya zamana tutunmaya devam eden olsun, bütün kuşkucular her devirde ve her toprakta bulunabilir. Ancak kuşkuculuk, tarihsel bir hadiseye ancak bir uygarlığın düşüş dönemlerinde dönüşür. Bu nedenle Cioran “*Bir uygarlık mitosla başlar ve şüphe içinde biter*”der. Bu açıdan şüpheciler, önemli ölçüde toplumların önyargılarının ve kurgularının zayıflayıp çözülmeye başladığı dönemlerde ortaya çıkar ve etkili olurlar (Cioran, 2020e, ss. 48-58). Kuşkucu, hedef bilmeyen varlıktır. Bu nedenle herhangi bir misyona, hedefe, tanrıya, ülkeye vs. bağlanmayı bilmez. Seçeneksiz ve sahilisizdir. Dolayısıyla faydasız ve sağlıksızdır. Her şeyin anlamadan yoksun olduğu düşüncesine kapıldıkça insanlara ve onların tanrılarına karşı kendi içinde bir horgörü ve kibir geliştiren kuşkucu, sonsuza dek gerçek-dışılığa saplanmıştır (Cioran, 2020e, ss. 65-72). Çünkü zamandan düşerek zamanın dışındaki boşluğa yuvarlanmıştır.

Boşluk, yitirilen zeminin yerine başka bir zeminin geçmediği alandır. Bir zeminsizlik halidir. Cioran’ın düşüncelerinden ilhamla söylersek boşluk, bütün zeminleri yutan bir karadeliktir. Boşluk, tüm varlık ve fikir türlerinden onları yıkarak kendimizi kurtarmamıza yardım ederken kendisi asla bir yıkıma uğramaz. Benliği yutan

bir varlıktır ancak kendisi varlıktan bir iz taşımayan, mukayese edilemez bir felakettir. Varlık fikrinin, Benliğin, diğer her şeyin yerini alan fakat baş döndürmeyen bir uçurum ve olumsuz vasıflarından soyunmuş yokluktur boşluk. Boşluk bu anlamda bir varlık durumu olmadığı gibi bir fikir de değildir. Varlıktan ve şeylerden aldığımız tadı kaybetmek fakat bu kayıptan bir ıstırap duymamak demek olan boşluk deneyimi, “ben”in aşılmasıyla elde edilen ekstatik (vecd) bir tattır. Dünyaya dair tüm tatları arzulamayı keserek elde edilen bir tattır boşluk. Tadına baktığımız anda dünyayla ilişkilerimiz dönüşüme ve değişime uğrar. Artık bu durumda bir azizeye veya başka hayalate imrenme söz konusu olmaz. Arzuyla bağlı olduğumuz dünyayı, arzuyu alt ederek “hiçbir yerden olmama”nın dünyasına dalarız. Artık dünyalı olmadığımız bu deneyimde hiçliği mekan tutarız (Cioran, 2019d, s. 81-94). Görüleceği üzere Cioran’ın boşluk konusundaki düşüncesi nihilistik bir nitelik taşır.

Cioran’ın durumu nihilistik bir karakter arz etse de, aslında nihilizmi aşan bir nihilizmdir onun konumu. Çünkü bir soru üzerine, nihilist değilim dedikten sonra nihilist olup olmamanın öneminin olmadığı bir boşlukta olduğunu ima eder. Daha doğrusu o, bir hiççilikten ziyade bir hiçlik saplantısı içinde olduğunu ifade eder. Daha ziyade metafizik bir nihilist olduğunu fakat aslında sahte bir kuşkucu olduğunu, hiçbir şeye inanmadığını ama son kertede bunun bile doğru olmadığını ifade eden Cioran adeta tanımsız bir boşluğu tarif eder gibidir (Cioran, 2019b, ss. 33-34). Fakat esasen o boşluk, herhangi bir hakikat reddine karşı, hakikatsizlik hakikatine tutunmanın ötesidir ve hakiki kuşkuculuğun bulunduğu boşluktur. Bu boşluk kelimenin tam anlamıyla hakikatsizlik hakikatini de aşan bir hakikatsizliktir. Eyleme geçmeye izin vermeyen, tüm reflekslerin aşınması sonucunda zihnin çökmesi biçiminde de okunabilir, zikredilen kuşkuculuğun düştüğü boşluk durumu. Çünkü Cioran’ın ifade ettiği üzere bu durum zihni çökerten bir berraklıktır. “*Her şey hiçtir, hiçlik bilinci de dâhil*” (Cioran, 2019d, s. 99; 2020c, s. 13, 17, 126). Cioran bu duruma “*boşluk cümbüşü*” adını vermektedir. Bu cümbüşte şunlar olmaktadır:

Hiçbir şeye yeteneği olmamak ne üstünlük, ne özgürlük! Her şey sunulur size, her şey size ait olur, uzaya egemensiniz, bir nesneden ötekine, bir dünyadan öbürüne geçersiniz. Evren ayaklarınızın altınadır, mutluluğun özüne ulaşırsınız hemen: Varlığın sıfır noktasında (... ebediyet durumuna yükseltilmiş, nakşedilmiş yaşam) yücelme (Cioran, 2018, s. 178).

Öyle ki, Cioran bu yücelme konumuna Tanrı'nın bile varamadığını çünkü Tanrı'nın her yerde bulunmanın tutsağı olduğunu söyler. Oysa boşluk; yokluğun ve Tanrı'nın ötesinin deneyimidir. Şu aforizması bu düşüncesine işaret eder: *“Tanrı’dan önceki manzaraları aradım hep. Kaos’a düşkünlüğüm bundan”* (Cioran, 2020a, s. 30). Cioran’ın, inançsızın mistik eğilimi olarak tarif ettiği boşluk, sınırlarında bir tanrının beliriverdiği bir doluluk deneyimidir (Cioran, 2018, s. 97).

Cioran’ın tasvir ettiği bu eşik, artık bir vecd halidir. Cioran’ın yıllar boyu bir şiddet krizi biçiminde gerçekleşen hissizliğinin erdemleri üzerine düştüğü hal olsa gerek bu. Hissizliği öylesine sonsuz ki vecdlerden pay alıyor (Cioran, 2019d, s. 104, 116). Eylemsizlik hali içinde salt düşünceye yoğunlaşmanın sonucu olsa gerek Cioran pek çok kez böyle mistik deneyimler yaşadığını söyler. Düşünmek, eylemden daha tehlikeli olarak bir yıkıma ve bunun sonucundaki deneyimlere kapı aralamaktır: *“Düşünmek yıkmaktır, kendini yıkmak. Eylemde bulunmak daha az tehlike yaratır...”* (Cioran, 2020a, s. 175).

Yazmış olduğu her şeyin onun kendi halleri ve nöbetleri tarafından kendisine dayatıldığını ifade eden Cioran, yaşadığı vecdleri veya mistik deneyimleri şöyle tarif eder:

...Mistisizmi, uç halleri de bu uykusuz geceler esnasında hakikaten anladım, çünkü aslında mistisizmde büyüleyici olan şey uç hallerin kavranmasıdır; bunun sonrası sadece çılgınlıktır. Gecenin ortasındasınız, her şey çekip gitmiştir, ama aslında bir tanrı olmayan bu Tanrı ortaya çıkar ve esrarengiz bir mevcudiyet izlenimine kapılırsınız. O zaman da bazen vecd yaşanır ve Dostoyevski’yi bu kadar sevmemin nedeni budur. İman olmaksızın yaşanan vecdleri tasvir etmiştir...Ben de, sara hastası olmadan, tam anlamıyla dini vecdleri anlamamızı sağlayan bu vecdleri yaşadım...Bu anlar tasvir edilemez...Ama orada Tanrı’yı aştığınız izlenimine kapılırsınız... Mükemmel bir biçimde zihnim açıldı...(Cioran, 2019b, s. 65, 107).

Yaşadığı kuşku düzeyiyle zamandan düşüp boşluğa düşen ve nihayet mistik haller yaşayan Cioran’ı buna sürükleyen şey kendini paradoksal bir şekilde tekrarlayan geçiciliğin anlamsızlığıdır. O, bu ölümlü dünyada bir anlam bulamamanın adeta depresif bunalımını yaşamaktadır. Her şeyin tersine vardığı; düzenin kaosa, kaosun tekrar düzene evrildiği, çöküş ve dirilişlerin tekrarlandığı, bireysel ve toplumsal kuralların son noktada dönüp aynı kuralları yıktığı ve bu paradoksta insanın durmadan çalışmak zorunda olduğu gerçeğiyle çatışma halindedir Cioran. Bu çatışma, her tür

hakikat fikrinin anlamsızlığına ve bunun yarattığı mistik fakat aynı zamanda melankolik ruh hallerine ve nihayet hayatın yaşanmaya değmediği noktasında intihar düşüncesine varır. Ancak paradoksal bir şekilde intihar, Cioran için onu yaşamda tutan bir fikir olur.

3.4.2. Melankoli ve İntihar

Cioran’a göre, mahvoluşumuzun köküne yani zamana düşmezden önceki dinginlik halimize dayanan hüznün “*ilk günahın şiiiridir*” (Cioran, 2021, s. 146). Dolayısıyla, ebedi dinginliğe geri dönemediğimiz ve burada ölüme mahkûm bir şekilde paradoksal gerekliliklere düşer oluşumuz hüznün ve melankolimizin nedenidir. Cioran’a göre içinde bulunduğumuz bu paradokslarla dolu kederli durumu sadece olumsuzlamak yetmez, hıçkırığa hıçkırığa ağlayarak olumsuzlamak gerekir. Yaşamı veya zamanı ancak bu şekilde katlanılabilir kılabiliriz (Cioran, 2020a, s. 105). Zamanı iptal etmeye ve dinginliğe duyduğumuz özlemle karışık bir hınç halinden doğan melankolimiz bu anlamda yine ilk zamanımıza dairdir. Kesinliklerimizi yitirişin o tükenmez öfkesi de bizi marazi mahlûklar yapmıştır (Cioran, 2020d, ss. 79-81). İçimizden atamadığımız bu maraz aynı zamanda bir Tanrı marazıdır (Cioran, 2022, s. 55).

On yedi yaşından beri melankoli krizi geçirmediği tek bir günü olamayan Cioran melankoliye ve can sıkıntısına tâbi yaşar. Melankoli, inceltilmiş bir tür can sıkıntısı olarak bu dünyaya ait olunmadığının duygusudur. Bu anlamda nostaljinin metafizik temeli yitirilmiş cennet fikrine dayanır ve bitimli dünyada yok olup gidecek olmanın acısını yansıtır (Cioran, 2019b, s. 88, 96, 177); (Cioran, 2022, s. 65). Yalnızca acılarımızı tam olarak hatırlayabildiğimizi söyleyen Cioran, acısı olmayan insanların yaşam hatıralarının da olamayacağını ifade eder. Bu anlamda melankoli, sâde bir yaşama değil, hatıraları olan ve nostaljiyle zenginleşmiş bir yaşama işaret eder (Cioran, 2020a, s. 76).

Ölüm gerçeği ve geçicilik fikri, bu fikirden kurtulmayı sağlayacak bir Tanrı ihtiyacı içinde hüznün ve melankoli krizleri yaşayan Cioran açısından intihar düşüncesi de zaten mutlak olana ve kesinliğe susamışlık göstergesi olarak ortaya çıkar. Ancak şüpheler içinde kaldığında da intihara yönelebilir. İntihar bu anlamda ne yaşayabilen ne

de ölebilen marazi insanın takıntısıdır. Ölümün mutlaklığı karşısında hayatın yaşanmaya değip değmediği sorunu ortaya çıkar. Ve şimdi ölmek ile bir süre sonra ölmek aynı şeydir. Bu durum karşısında hala neden yaşıyor olduğumuzu sorgular dururuz (Cioran, 2019d, s. 65, 67).

Anlamsızlık fikrinin, içinde bulunulan anlamsızlıktan kurtulma fikrini doğurması nedeniyle intiharın gündeme gelmesi anlaşılır bir durumdur. Ancak Cioran intihar etmeyi kimseye önermez. İntihar üzerine yazmayı, kendisi açısından intiharı alt etme nedeni olarak değerlendiren Cioran, sahip olduğu intihar fikri nedeniyle intihar etmediğini söylemiş olur. Kendisini öldürmek istediğini söyleyen insanlara da hayatın bir anlamının olmadığını fakat kendimizi istediğimiz herhangi bir zamanda öldürme iradesinin elimizde olduğunu, dolayısıyla, böylece yaşamın tahammül edilebilir olmaya başladığını anlatmaya çalıştığını ifade eder. Böylece intihar fikri, intihar eylemine son vermeyi garanti etmese bile onu sürekli ötelemeyi sağlayabilir (Cioran, 2019b, s. 37, 68, 69, 155). İntihar çağrısına direnmenin zevkinden söz eden Cioran için (1997, s. 18) intihar etmek ile intihar fikri arasındaki ayırım önemlidir: “*İntihar ile intihar fikri arasındaki ayırım ölüm ile yaşam arasındaki ayırmadır. Birincisi sizi yaşamdan kesin olarak kurtarıırken, ikincisi sizi ölümden geçici olarak kurtarır*” (Sylvestre, 2019, s. 95). Ancak kalıcı çözüm yoktur.

Aslında kalıcı bir çözüm vardır ancak bu çözüm bireysel değil, türün tamamıyla ilgilidir: Bir felaketin sonucu olarak tarihten silinip yok olmak. “*Ne söylersek söyleyelim, tüm kederlerin sonu tanrısallıkta kayboluştur*” (Cioran, 2020b, s. 88) diyen ve bu çıkmaza karşı bireysel intihar seçeneğini dışarıda bırakan Cioran, insanlığın toptan bir felaketini arzuladığını hatta felakete inandığını ifade eder. İnsanlığın kendi felaketini sonsuza kadar ertelemeyeceğine emin olan Cioran, bu felaketin gerçekleşmesinden memnun olacağını ifade eder. Çünkü o, felaketin elzem olduğuna inanır (Cioran, 2019b, s. 44, 184).

Ömrünün sonlarına doğru verdiği röportajda bunları söyleyen Cioran, henüz 22 yaşında yazdığı *Umutsuzluğun Doruklarında* adlı kitabında ise neredeyse aynı düşüncesini çok daha etkili bir şekilde ifade eder:

...tüm insanların günün birinde işi gücü bırakıp, ödevlerinden ya da zorunluluklarından vazgeçip, sokağa çıkmalarını, her türlü etkinliğe sırt çevirmelerinin öyle çok isterdim

ki!...Artık kimsenin bir ideale aldanmayacağı, yaşamın sunduğu herhangi bir doyumun çekiciliğine kapılmadığı, her türlü boyun eğişin boş görüneceği, olağan bir yaşamın çerçevelerinin kesin olarak parçalanacağı o anlar bana nasıl bir zevk verirdi anlatamam! (Cioran, 2019c, s. 64).

3.5. Cioran Felsefesine Dair Genel Bir Değerlendirme

Ölümlü olmanın ayırdında olmanın önemli bir farkındalık olduğunu ifade eden Cioran’a göre bu farkındalığa sahip olduktan sonra bile hâlâ yaşamaya devam etmek anlaşılması güç bir şeydir (Cioran, 2020a, s. 160). Ölümlü bir dünyada çalışmanın ve bir hedefe sahip olmanın anlamsızlığını saplantı haline getiren Cioran, kayıtsızca yaşamayı öneren bir filozoftur (2022, s. 29). Çünkü ona göre insanın bunca çalışması, gayreti, çektiği sıkıntılar, anıları, yanı sıra sevdikleri, gülüşleri, gözyaşları, kaybettiği yakınların hatıraları, yaşanmış bütün o güzel günler, seyredilmiş manzaralar... Hepsi ölmek için miydi?

Kesinlikle böyle olmamalıydı. Çünkü bütün bunların ölümle yok olması, Cioran’ın kabullenemediği bir durumdur. Bu nedenle Cioran, uykusuz gecelerde vecde gelen, kalan zamanlarında melankolik düzeyde kederle yaşayan bir düşünürdür. O, iradesi dışında doğduğu dünyadan intihar ederek ayrılma hakkını savunur. Fakat intihar fikri veya intihar seçeneği zaten her zaman kullanımına hazır olduğu için intihar etmez. Varoluşunun absürtlüğü ve ölümlülüğü içinde kederli bir yan gelip yatma kayıtsızlığı, onun felsefesi ve yaşama tarzıdır. Tıpkı Nietzsche gibi felsefesi tümüyle varoluşun anlamsızlığına isyan ve ağıt olarak vardır. Fakat Nietzsche’yi “*tavırlar toplamı*” olarak niteleyen Cioran tam tersine tavırsızlığı ve eylemsizliği yüceltir. Eylemsizliği ve kayıtsızlığı, onun isyan etme biçimidir. Absürdle savaşırmaz Cioran, onu kabul eder ve söner. Varoluşun saçmalığını ve dolayısıyla yaşamda bir anlam olmadığını kabul etmek onun yaşam için bulduğu tek anlamdır (Enache, 2007, s. 130).

“*Yaşamak, savaşta toprak kaybetmektir*” diyen Cioran’a göre, uygarlığın ve toplumsallığın bize dayattığı tüm gereklilikler insanın kendi başına bela ettiği zincirlerdir. Dolayısıyla her adımı ölüme yani hiçliğe varan dünyada varoluşunun bilincinde olmak, aslında zamandan yani yaşamdan düşmektir. Her şeyin son evresinin

o Şeyin ilk evresine yani başlangıcına vardığı, kaçınılmaz gerçeğin ise çok uzak olmayan bir ölüm olduğu bu dünyanın herhangi bir anlamı yoktur. Böyle bir dünyada en büyük evet ölüme evettir. Bu nedenle dünya bilinmeye de yaşanmaya da layık değildir. Sokrates'e göre sorgulanmamıŐ bir hayat yaşanmaya değmeyebilir belki. Fakat Cioran'da sorgulanmıŐ bir hayat da yaşanmaya gelmiyor artık. Cioran'ın, "Giriş"te dikkat çektiğimiz kurtuluşun nerde/kimde olduğu sorusuna verdiği cevap; "esenlik getirici bir sarsıntı"dır. Esenlik getirici sarsıntı, boşluk ve vecd deneyimiyle elde edilen bir gerçeklikten/dünyadan kopma halidir. Bu doğrultuda Cioran açısından olması veya yapılması gereken; birey için sessizce ve kayıtsızca yaşamak ve böylece silinip gitmektir. Daha iyisi ise, insan türünün yok olacağı bir felakettir.

SONUÇ

Nietzsche ve Cioran'ın hem içeriği hem tarzı itibariyle bir yitimin doğurduğu trajik bir felsefe yaptığını göstermek çalışmanın temel amacıydı. Bir başka ifadeyle yaşamın anlamının ve değerinin yitirilmesinden kaynaklanan Nietzsche ve Cioran felsefesini varoluşsal bir krizin ürünü olarak yorumlayıp temellendirmek bu tezin ana gayesiydi. Çünkü iki filozofta adeta varoluşsal krizin ruhundan doğan trajik bir felsefeyle karşı karşıyayız. Öyle ki, felsefelerinin terminolojisi bile tümüyle trajiktir. Dolayısıyla Nietzsche ve Cioran'ın ortaya koyduğu kavramları mesela Aristoteles, Descartes, Hume, Leibniz, Kant, Hegel, Heidegger ya da Sartre'ın kavramlarını yorumlar gibi yorumlamak mümkün ve doğru görünmemektedir. Çünkü karşımızda soğukkanlı bir "işçilikle" kurgulanmış, arkasında ciddiyetle ve büyük bir iddiayla durulan kategoriler, monadlar veya Mutlak'ın açılımlarının detaylandırılmış ve kendince temellendirilmiş kavramsal çerçeveleri yoktur. Bilakis, Nietzsche ve Cioran, daha çok esrimelerinin ve bunalımlı anlarının ürünü olan bir felsefe ortaya koymuşlardır. Bu anlamda Nietzsche ve Cioran'da; kanıtlamaya dayalı olmayan, aforistik, şiirsel, fragmental ve derin bir acıdan/kaygıdan neşet eden trajik bir çöşkunsallığın ürünü olan kavramlar söz konusudur. Tam da bu nedenle kendi içinde çelişkili, istikrarsız ve oldukça yorumsal olmanın ötesinde yorumsal olması kastı ile yapılan ve felsefeleri için yapılan tüm bu nitelendirmeleri kendileri de kabul eden iki filozoftur Nietzsche ve Cioran. Bu anlamda iki filozof da anlık duygulanımları doğrultusunda geliştirdikleri savlarından vazgeçmeye her an hazır bir izlenim verirler ve bu anlama gelebilecek ifadelerde bulunurlar. Bu nedenlerle anlaşılmalrı zordur ve pek çok yorumcunun da teyit ettiği üzere metinleri farklı ve karşıt yorumlara oldukça açıktır. Çünkü Nietzsche ve Cioran felsefesi kelimenin tam anlamıyla bir tür kriz anı felsefesidir.

Anlam yitimi iki filozofta krize neden olduğundan düşüncelerinin içeriği ve biçimi de kriz karakterlidir. Şu farkla ki Nietzsche bu krizden çıkış için teselli arayan bir felsefe yaparken Cioran herhangi bir çıkışa inanmayan umutsuz bir felsefe yapmıştır. Bunun sonucu olarak Nietzsche daha hırslı, daha sert ve daha hırçın diyebileceğimiz tepkisel bir dil kullanırken Cioran'da daha ziyade kayıtsız bir tevazu ve umutsuz bir ton hakimdir. Ancak buna rağmen ikisinde de yitirilmiş ideallere karşı bir hınç vardır.

İkisinde de söz konusu yitimin hıncını, yitirilmiş olandan çıkarıcı saldırgan bir jargon açıkça görülmektedir. Nietzsche yitirilmiş olanı tamamen yıkıp yerine ikame edici bir felsefe inşa etmeye uğraşırken Cioran, yitirilmiş olanı kimi zaman lanetlercesine eleştirse bile pek çok kez onun (yitirilmiş idealin) ikame edilemezliğine vurgu yapar ve kimi zaman ona özlem duyar. Nietzsche, kendinde hissettiği varoluşsal krizi insanlık adına da sahiplenerek sorumluluk duygusuyla hareket eder ve bir çıkış için felsefe yapar. Cioran ise krizden çıkışı mümkün görmez ve doğmuş olmanın sakıncasından kurtuluşu, kendisi için ölesiye kaygılandığı ölümden bulurken, insanlık için türün sonunu getirecek bir felakette bulur çözümü.

Yaşamın anlamını ve değerini; Tanrı'nın ve ölümden sonraki sonsuz öte dünyanın varlığına olan inançla inşa edip koruyan dine ve bu konuda benzer tezleri olan klasik metafiziğe olan inancın yitirilmesi iki filozofta bir krize sebep olmuştur. Bu nedenle ölümlü olmak gerçeğine bir yanıt ve çözüm üreten kadim hakikatin/anlamın yitimi, iki filozofta benzer ve farklı yanları olan ancak tümüyle bu yitime odaklanan veya bu yitimden beslenen bir kriz felsefesi ortaya çıkarmıştır. Bütün felsefeleri bu krizin bir ifadesi, ikamesi ve kefareti olmaya adanmış gibidir. Felsefelerinin merkezindeki ve periferisindeki neredeyse her bir kavram ve düşünce söz konusu krizin dışavurumlarıdır.

Bunun biri duygusal ve yaşantısal, diğeri entelektüel olan iki sebebi olabilir. Bu bağlamda duygusal sebepten kasıt; çocukluk dönemlerinde dinin ve çevrenin sağladığı sevgi ve güven ortamına dönük nostaljik hisleri, özlemleri ve sağlıklarını da içine alan trajik yaşam hikayeleridir. İkisi de bir köyde bir din görevlisinin çocuğu olarak doğar ve dindar bir çevrede mutlu bir çocukluk dönemi geçirir. İkisi de ilk öğrenimlerini tamamladıktan sonra köylerini terk etmek zorunda kalır ve bu durum ikisinde de büyük duygusal yaralar açar. İkisi de ölümlü olmanın derin etkisini hep hisseder. İkisi de çok genç yaşlarda dine dair şüpheler duymaya başlayarak ömürlerinin sonuna dek sürecektir yoğun varoluşsal kaygılarla yaşar. İki filozofun da şiire ve müziğe karşı özel bir ilgisi vardır. İkisi de melankoliktir ve intihara yatkınlık, intiharlarını önleyici bir paradoks olarak oradadır. Öte yandan iki filozof da ömürleri boyunca çeşitli hastalıklarla mücadele etmiştir. Nietzsche'nin katlanılmaz baş ağrıları hiç dinmez iken son yıllarında delirir ve öylece ölür. Cioran ise gözünü yummak bilmez bir uykusuzdur. Son yıllarında bir hafıza yitimi olan alzheimer hastalığına yakalanır ve öylece ölür.

İkinci sebep ise anlamsız ve değersiz yaşanamayacağı yönündeki entelektüel kapasiteleri olmalıdır. İkinci sebep insanın ölümlü olması gerçeğinden kaynaklanıyor. Çünkü Nietzsche ve Cioran açısından ölümlü olmak geçmiş yaşanmışlıkları yok eden ve öbür taraftan insanı geleceksiz bırakan katlanılmaz bir gerçektir. Tanrı'nın ve sonsuz öte dünya idealinin “ölmesi”ne verdikleri trajik tepkiler esasen bu gerçeğin bir yansımasıdır. Artık yanılsama oldukları ortaya çıkan ve inanılabilirliklerini yitirdiklerini öne sürdükleri kadim ideallerin yitimi (=Tanrı'nın ölümü), iki filozofta farklı trajik sonuçlara yol açar.

Bu bağlamda Nietzsche, insanın yanılsamasız (hakikatsiz ya da yalansız) yaşayamayacağı yargısından hareketle yeni yanılsamalar/yalanlar yaratmanın peşine düşer. Bu minvalde “Tanrı öldü” diyerek krizi tespit ettikten sonra krizin sebeplerini (décadance) ve sonuçlarını (nihilizm) ortaya koyar. Daha sonra insanlığı nihilizm konusunda uyarır ve krizden çıkış için bir girişimde bulunur. Nietzsche'nin girişimi, yeni bir meşruiyet temeli üzerinden “yitim”in telafisi olacak bir karakter arz eder. Bu doğrultuda Nietzsche, *üstinsan* (übermensch), *güç istenci* ve *ebedi tekerrür* gibi kavramları etrafında yeni bir metafizik anlamına gelebilecek felsefesini geliştirir. Üstinsan, insanlığı eski yüklerinden kuratarak iyinin ve kötünün ötesine uzanan yeni değerler yaratacak ve hayatın, *güç istenci* öğretisi temelinde yeniden kurulmasını/yorumlanmasını sağlayacaktır. Böylece verili ve sabit varlık metafiziğinden, sürekli yeni yanılsamalar/yorumlar yaratmayı mümkün kılacak olan *Oluş* metafiziğine bağlı olarak *ebedi tekerrür* öğretisiyle insan, yaşamı yeniden haklı kılacak bir *teselliye* kavuşmuş olacaktır. Bu anlamda *ebedi tekerrür*, aslında Nietzsche'nin ölümlülük gerçeği karşısında kendisi için bulduğu bir ölümsüzlük arayışıdır. Sanatın yaşamı haklı kılan tek yanılsama (yalan) olduğunu söyleyen Nietzsche, dinin ve bilimin de aslında sanatın birer türevi olarak iş gördüğünü ifade ederken ölen yanılsamaların yerini yeni yanılsamalarla doldurmayı varoluşsal bir zorunluluk olarak görür. Nietzsche böylelikle felsefesini, Tanrı'nın, dinin ve özellikle insanın ölümsüzlüğü inancının ikamesi ve bu inancın ölmesine karşı bir teselli olarak örmüş olur.

Cioran ise yanılsamaların yani kadim ideallerin veya Tanrı'nın ve dinin ölümü karşısında yeni yanılsamalar var etmekle ilgilenmez. Bunun beyhude bir çaba olacağını düşünür. Bu nedenle; “*yanılsamalardan kurtulmuş bir kişinin benimseyebileceği tek*

davranış havailik ve feragattir” der. Cioran’ın felsefesi bu anlamda bir aldırışsızlık ve eylemsizlik felsefesidir. Ancak bu, onun aldırışsızlık ve eylemsizlik tavrından memnuiyet duyduğu anlamına gelmez. Aksine, bu tavır, onun hayata yeni bir anlam bulmanın imkansızlığına duyduğu derin ve trajik üzüntüyü gösterir. Bu bağlamda Cioran’da kriz, insanın doğar doğmaz içine düştüğü yaşamın kendisidir. Bu nedenle doğmak, *zamana düşmek* yani krize düşmektir. *Zamana düşüş*, Tanrı’dan kopuşu ve ölümlü yaşama mahsur ve makum kalışımızı imlemektedir. Tanrı’dan kopuş, Cioran’ın cennetten kovuluş inanışından bir fikir olarak yararlandığı sembolik anlatımıdır. Çünkü ona göre eğer bu inanıştan böyle bir fikir de türetemezsek tümüyle dile bile getirilemez olan bir bilmeceyle karşı karşıya kalırız. *Zamana düşüş*, tüm kural ve kurumlarıyla kendi ellerimizle kendimize ördüğümüz uygarlık duvarları arasında sonu ölüme varan anlamsızlığa mahkum olmaktır. Yaşam bu nedenle hiçbir şekilde haklı çıkarılamaz olan lanetli bir çıkmazdır. Kendini her gün tekrar eden bu anlamsızlıktan yani yaşamdan çıkış mümkün değildir. Ölüm, zamana düşme (doğum) sakıncasından tek kurtuluş yoludur. Öte yandan zamana düşmekten daha derin bir kriz vardır. Cioran buna *zamandan düşmek* der. Kendisi, zamana düşen herkesten farklı olarak ayrıca zamandan düşmüştür. *Zamandan düşüş*, *zamana düşüş*ün bir sonucu ve bu trajediyi hissetmenin zirvesidir. Bu minvalde zamandan düşmek, Tanrı’nın da ötesine uzanan ve kuşkularda kaybolmuşluk içinde deneyimlenen ekstatik bir boşluğa yuvarlanmaktır. Bu bağlamda Cioran’da Nietzsche’de olduğu gibi nihilizmi aşma adına nihilizmin sonsuz bir döngüye evrilerek, yitirilmiş hakikatlerin tesellisi/ikamesi olarak kurgulandığı bir çaba ve buna dönük öğretiler (üstinsan, güç istenci, ve ebedi tekerrür gibi) yoktur. Cioran, yaşamı kurtarmaya ve onaylamaya çalışmaz. Bunun mümkün olmadığını düşünür. Bu nedenle Cioran’da “*en büyük evet ölüme evettir.*”

Bu değerlendirmeler doğrultusunda Nietzsche ve Cioran’ın felsefesinin aynı gerekçelerden hareket ettiğini ve aslında aynı noktaya vardığını ifade edebiliriz Cioran için bastırılmaz olan mutlaklık ihtiyacı ölümlü olmaklık ile ilgilidir. Ancak hiç olmak veya yok olmak krizlerine sebep olan ölüm kaygısı, insanı ölümlülüğü içinde felç eder ve fakat tedavi edici meziyetleri haiz olan aşkın mutlaklıkların ikamesi de muhaldir. Bu yüzden Cioran, Nietzsche’nin krizi aşmaya dönük felsefesini saçma bulur. Ona göre krizden çıkış eylemsizlik ve aldırışsızlık içinde ölümü beklemektir. Nietzsche’nin projesi ise kadim mutlaklıkların yanılısına olmalarının ortaya çıkması karşısında

şekillenen trajik bir ikame çabasıdır. Felsefesinin nihai gayesi, *ebedi tekerrür* öğretisinde beliriveren ölümsüzlük arzusudur. Ancak Nietzsche'nin mevcut sonululuk içinde bir sonsuzluk arayışı olan felsefesinde ve daha özelde *ebedi tekerrür* öğretisindeki sonsuz döngüde, insanın sonluluğu/ölümlülüğü devam etmektedir. Çünkü *ebedi tekerrür*de sonsuz olan, sonsuz döngünün kendisidir. İnsan ise sonlu/ölümlü olmaya devam etmektedir. Sonuç olarak Nietzsche'nin önerdiği çıkış, Cioran'ın çıkmazında son bulmaktadır.

KAYNAKÇA

- Acquisto, J. (2015). *The Fall Out of Redemption: Writing and Thiking Beyond Salvation in Baudelaire, Cioran, Fondane, Agamben, and Nancy*. New York, London: Bloomsbury Publishing.
- Adorno, T. W., ve Horkheimer, M. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği* (1. Baskı; N. Ülner ve E. Ö. Karadoğan, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Aristoteles. (2015). *Metafizik* (1.Basım; Y. G. Sev, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles. (2017). *Nikomakhos'a Etik* (3.Baskı; F. Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Arslan, A. (2018). *İlkçağ Felsefe Tarihi 2* (7. Baskı). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aydın, H. (2020). *Metafizikçi Olarak Nietzsche* (2. Baskı). İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.
- Badiou, A. (2019). *Nietzsche—Anti Felsefe Seminerleri* (1. Baskı; İ. Birkan, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Barrett, W. (2016). *İrrasyonel İnsan* (2. Baskı; S. Özer, Çev.). Ankara: Hece Yayınları.
- Bataille, G. (2000). *Nietzsche Üzerine* (2.Basım; M. Yakupoğlu, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Baykan, F. (2000). *Nietzsche'nin Felsefesi* (1. Baskı). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Berger, P. L., ve Luckmann, T. (2022). *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi* (1. Baskı; M. D. Dereli, Çev.). İstanbul: Albaraka Yayınları.
- Bochenski, J. M. (2020). *Çağdaş Avrupa Felsefesi* (2. Baskı; S. R. Kırkoğlu, Çev.). Ankara: Fol Yayınları.
- Bollon, P. (2019). Tarz İlkesi. İçinde K. Sarıalioğlu (Ed. & Çev.), *Cioran: Tebessüm, Sırıltma ve Ötesi* (1.Baskı). Ankara: Fol Yayınları.
- Botez, A. (2011). *Emil Cioran - A Deconstructive Philosophy*.
http://cogito.ucdc.ro/dec2011/en/emilcioranadeconstructivephilosophyangelabotez_1.pdf, Erişim Tar. 05.09.2023
- Bull, M. (2013). *Anti Nietzsche* (1. Baskı; M. B. Tokdemir, Çev.). İstanbul: Doruk Yayınları.

- Burnet, J. (2013). *Erken Yunan Felsefesi* (1.Basım; A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Camus, A. (2018). *Sisifos Söyleni* (40.Baskı; T. Yücel, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Camus, A. (2019). *Başkaldıran İnsan* (23. Baskı; T. Yücel, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Caputo, J. D. (2022). *Hakikat: Postmodern Çağda Bilgelik Arayışı* (1. Basım; R. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Kapı Yayınları.
- Cevizci, A. (2012). *Felsefe Tarihi* (4.Baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2020). *Aydınlanma Felsefesi* (2. Baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Chaix-Ruy, J. (2000). *Nietzsche ve Felsefesi* (1. Baskı; L. Çinlemez ve N. B. Serveyan, Çev.). İstanbul: Çivi yazıları.
- Cibran, H. (2013). *Tanrı Elçisi* (2.Basım; C. Koytak, Çev.). İstanbul: Kapı Yayınları.
- Cioran, E. M. (1968). *The Temptations To Exist* (R. Howard, Çev.). Chicago: Quadrangle Books.
- Cioran, E. M. (1997). *Cahiers, 1957-1972* (1. Baskı). Paris: Gallimard.
- Cioran, E. M. (1998). *Tears and Saints* (R. Howard, Trans.). Chicago, Illinois: Universty of Chicago Press.
- Cioran, E. M. (2012). *Anathemas and Admirations* (R. Howard, Trans.). New York: Arcade Publishing.
- Cioran, E. M. (2018). *Var Olma Eğilimi* (3.Basım; Kenan Sarılioğlu, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Cioran, E. M. (2019a). *Burukluk* (5.Basım; H. Bayrı, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Cioran, E. M. (2019b). *Ezeli Mağlup (Söyleşiler)* (4.Basım; H. Bayrı, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Cioran, E. M. (2019c). *Umutsuzluğun Doruklarında* (2.Baskı; O. Türkay, Çev.). İstanbul: Jaguar Kitap.
- Cioran, E. M. (2019d). *Yeni Tanrılar* (2.Baskı; M. Erşen, Çev.). İstanbul: Redingot Kitap.

- Cioran, E. M. (2020a). *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üstüne* (4.Basım; Kenan Sarıalioğlu, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Cioran, E. M. (2020b). *Gözyaşları ve Azizler* (4.Baskı; İ. Yerguz, Çev.). İstanbul: Jaguar Kitap.
- Cioran, E. M. (2020c). *Parçalanma* (2.Basım; S. İdemen, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Cioran, E. M. (2020d). *Tarih ve Ütopya* (6.Basım; H. Bayrı, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Cioran, E. M. (2020e). *Zamana Düşüş* (2.Basım; H. Bayrı, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Cioran, E. M. (2021). *Çürümenin Kitabı* (8.Baskı; H. Bayrı, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Cioran, E. M. (2022). *Avare Düşünceler* (2.Baskı; I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Conway, D. W. (2019). Heidegger, Nietzsche ve Nihilizmin Kökenleri. İçinde S. E. Er ve V. Ay (Ed.), & V. Ay (Çev.), *Heidegger'in Nietzsche'si* (1.Baskı, ss. 109-131). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Copleston, F. (2013). *Platon* (5.Baskı; A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Cornford, F. M. (2020). *Dinden Felsefeye* (1. Baskı; Ö. Orhan, Çev.). İstanbul: Albaraka Yayınları.
- Cybulska, E. (2016). Nietzsche Contra God: A Battle Within. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 16(1 & 2), 1-12. <https://doi.org/10.1080/20797222.2016.1245464>
- Çelebi, E. (2017). Dilin Kullanımı Bağlamında Felsefe, Din ve Bilim İlişkisinin Anlamı Üzerine Bir Değerlendirme. *Düşünce Bilimleri Klasik Sorunlar - Güncel Tartışmalar*, ss.19-30. <https://www.academia.edu/44857482/> Erişim Tar: 05.05.2023
- Danto, A. (2002). *Nietzsche: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi* (1. Baskı; A. Cevizci, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- De Beistegui, M. (2005). Hegel: Or The Tragedy of Thinking. İçinde M. De Beistegui ve S. Sparks (Ed.), *Philosophy and Tragedy* (ss. 11-37). Londra and Newyork: Rourledge, Taylor&Francis Group.
- De Unamuno, M. (2021). *Yaşamın Trajik Duygusu* (1. Baskı; B. Fırat, Çev.). İstanbul: Ketebe Yayınları.

- Delacampagne, C. (2018). *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi* (6. Basım; D. Çetinkasap, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Deleuze, G. (2016). *Nietzsche* (3. Basım; İ. Karadağ, Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2021). *Nietzsche ve Felsefe* (3. bs). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G., ve Guattari, F. (2019). *Felsefe Nedir?* (12. Baskı; T. Ilgaz, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Derrida, J. (2011). *Nietzsche'nin Şöleni* (2. Baskı; A. Utku ve M. Erkan, Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Descartes, R. (2017). *Metot Üzerine Konuşma* (1.Basım; A. Altınörs, Çev.). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Dobre, M. (2011). *How To Build An "Anti-Theology"*. European Journal of Science and Theology, September, 2011, vol. 7, no.3, pp.47-58.
- Dobre, M. (2013). *Traces of Buddhism In The Works of Emil Cioran*. European Journal of Science and Theology, June, 2013, vol.9, no.3, pp.95-104.
- Eagleton, T. (2021). *Trajedi* (1.Baskı; C. Alpan, Çev.). İstanbul: Tellekt Yayınları.
- Eagleton, T. (2022). *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür* (3. Basım; S. Dingiloğlu, Çev.). İstanbul: Yordam Kitap.
- Eco, U. (2020). *Felsefe Tarihi 1* (1. Basım; L. T. Basmacı, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Enache, D. (2007). *The Philosophy of the Absurd, as Illustrated in Emil Cioran's Despair*. Synergy, Cultural and Literaary Studies, vol.3, no.2/2007, pp. 123-131,
- Er, S. E. (2018). *Emil Michel Cioran: Bir Alacakaranlık Düşünürü*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Er, S. E. (2019). *Cioran'ın Nietzsche'si. Özne Dergisi (Nietzsche Sayısı) 31.Kitap, Güz-2019, s.681-692*, Konya: Çizgi Kitapevi Yayınları.
- Er, S. E., ve Ay, V. (Ed.). (2019). *Heidegger'in Nietzsche'si* (1.Basım). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Erdem, H. S. (2007). *Nietzsche: Perspektivizm, Anlam ve Yorum* (1. Baskı). Van: Bilge Adamlar Yayınevi.
- Esenyel, A. (2019). Nietzsche Bir Varoluşçu mu?, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 9 (3), ss. 745-764. Doi: 10.18491/beytulhikme.1478 Research Article.
- Esenyel, A. (2020). Nietzsche'nin Sokrates'i Kimdir?, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 10 (3), ss. 935-955. Doi: 10.18491/beytulhikme.1604 Research Article.
- Esgün, T. G., ve Salman, G. (Ed.). (2021). *Tanıdık ve Yeni: Nietzsche'de Aşırılık, Yaşam ve Kendilik* (1. Basım). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Estin, C., ve Laporte, H. (2008). *Yunan ve Roma Mitolojisi* (25.Basım; M. Eran, Çev.). Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.
- Fischer, K. R. (2022). Nietzsche'nin Zerdüşt'ünün Varoluşçuluğu. İçinde S. E. Er ve V. Ay (Ed.), & M. Topuz (Çev.), *Nietzsche: Modernizmden Queer Teoriye* (1.Basım). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Frankl, V. E. (2021). *İnsanın Anlam Arayışı* (92. Basım; Ö.Yılmaz Çev.).İstanbul: Okyanus Us Yayınları.
- Gillespie, A. M. (2019). Heidegger'in Nietzsche'si. İçinde S. E. Er (Çev.), *Heidegger'in Nietzsche'si* (1. bs, ss. 38-50). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gilson, E. (1999). *Tanrı ve Felsefe* (2.Basım; M. S. Aydın, Çev.). İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Hatab, L. J. (2008). *Nietzsche's On the Genealogy of Morality An Intorduction*. New York: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (2001). *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimler Çağı* (L. Özşar, Çev.). Bursa: Asa Yayınları.
- Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman* (2.Baskı; K. H. Ökten, Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Heidegger, M. (2019). *Düşünmek Ne Demektir?* (2. Baskı; İ. Turan, Çev.). İstanbul: Dergah Yayınları.

- Huskinson, L. (2021). *Nietzsche ve Jung* (1.Baskı; M. Çetin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Jaspers, K. (2013). *Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?* (1.Baskı; M. Batmankaya, Çev.). İstanbul: Alfa.
- Jaspers, K. (2018). *Felsefe Konuşmaları / Felsefeye Giriş* (1.Basım; A. Aliy, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Jung, C. G. (2009). *İnsan ve Sembolleri* (4.Basım; A. N. Babaoğlu, Çev.). İstanbul: Okyanus Us Yayınları.
- Kant, I. (2013). *Pratik Usun Eleştirisi* (8.Baskı; İ. Z. Eyuboğlu, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Kant, I. (2017). *Arı Usun Eleştirisi* (5.Basım; A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kaufmann, W. (2009). *İnsanı Anlamak II : Nietzsche, Heidegger, Buber* (2.Baskı; A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kessler, M. (2013). Sanatın Değeri Hakikat'ten Yüксеktir. İçinde Kenan Sarıalioğlu (Çev.), *Fikir Mimarları Dizisi-7: Nietzsche* (4.Baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2018). *Kaygı Kavramı* (12. Basım; A. Türker, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Klossowski, P. (1999). *Nietzsche ve Kısırdöngü* (1. bs; M. Yakupoğlu, Çev.). İstanbul: Kabalcı.
- Kranz, W. (20114). *Antik Felsefe* (3.Basım; S. Y. Baydur, Çev.). İstanbul: Cinius-Soayal Yayınlar.
- Kuçuradi, İ. (2016). *Nietzsche ve İnsan* (6. Baskı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Küçükalp, K., ve Cevizci, A. (2018). *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller* (5.Basım). İstanbul: İsam Yayınları.
- Laertios, D. (2021). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (10. Baskı; C. Şentuna, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Lebedeva, D. (2015). *Quaternion of the Examples of a Philosophical Influence: Schopenhauer-Dostoevsky-Nietzsche-Cioran*. New York: Peter Lang GmbH.

- Leibniz, G. W. (1989). The Principles of Nature and of Grace, Based on Reason. İçinde: (E. L. Leroy Trans.), *Philosophical Papers and Letters* (2.Baskı, ss. 636-642). Dordrecht,: Kluwer Academic Publisher.
- Lyotard, J. F. (2016). *Niçin Felsefe Yaparız* (1.Basım; K. Dinçer, Çev.). Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Maalouf, A. (2013). *Doğu'dan Uzakta* (2.Baskı; A. Berktaş, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Macit, M. H. (2020). Varoluş Felsefesi, Jean-Paul Sartre ve Tarih Üzerine. *Doğu Batı Dergisi*, (Varoluşçuluk II) Sayı:93,2020, ss.177-194, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Medina, J., ve Wood, D. (Ed.). (2005). *Truth: Engagements Across Philosophical Traditions*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishers Ltd.
- Megill, A. (2002). *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* (T. Birkan, Çev.). Ankara: Ayraç Yayınları.
- Mounier, E. (2019). *Varoluş Felsefelerine Giriş* (1. Baskı; S. R. Kırkoğlu, Çev.). Ankara: Fol Yayınları.
- Nehamas, A. (2016). *Nietzsche: Edebiyat Olarak Hayat* (2. Baskı; C. Soydemir, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Nietzsche, F. (1968). *The Will To Power* (W. Kaufmann ve R. J. Hoolingdale, Trans.). New York: Random House Inc.
- Nietzsche, F. (2003). *Şen Bilim* (1. bs; L. Özşar, Çev.). Bursa: Asa Yayınları.
- Nietzsche, F. (2006). *Thus Spoke Zarathustra* (A. Del Caro, Trans.). New York: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2007). *On the Genealogy of Morality* (C. Diethe, Tarns.). New York: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2011). *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu* (9. bs; İ. Z. Eyuboğlu, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

- Nietzsche, F. (2012a). *Dionyssos Dithyrambosları* (4.Baskı; M. Batmankaya, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2012b). *Seçilmiş Mektuplar* (1. bs; A. Yazgan, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2013). *Ecce Homo* (1.Baskı; İ. Şener, Çev.). İstanbul: Mitra.
- Nietzsche, F. (2015a). *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine* (11.Baskı; N. Bozkurt, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2015b). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* (5.Baskı; G. Aytaç, Çev.). İstanbul: Say.
- Nietzsche, F. (2017a). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* (9. bs; A. İnani, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2017b). *Güç İstenci* (3. Baskı; N. Epçeli, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2017c). *Putların Alacakaranlığı* (VI; M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2017d). *Şen Bilim (Ana Metin 1)* (4. bs; A. İnani, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2017e). *Tan Kızılığı* (6.Baskı; Ö. Saatçi, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2018a). *Deccal* (1.Baskı; O. Aruoba, Çev.). İstanbul: Kırmızı Kedi.
- Nietzsche, F. (2018b). *The Birth of Tragedy* (WM. A. Haussmann, Trans.). Global Grey.
- Nietzsche, F. (2019a). *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (9.Baskı; M. Batmankaya, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2019b). *Eğitimci Olarak Schopenhauer* (5. Baskı; C. Atila, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2019c). *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (V.Basım; M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2019d). *Otobiyografik Yazılar ve Notlar* (1. Baskı; S. Türk, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Nietzsche, F. (2020). *Ecce Homo* (VIII.Basım; M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Pascal, B. (2019). *Düşünceler* (1.Baskı; F. Yücel, Çev.). Ankara: Fol Yayınları.
- Patočka, J. (2021). *Sorunsallıkta Yaşamak* (1.Baskı; A. K. Ketboğa, Çev.). Ankara: Fol Yayınları.
- Pearson, K. A. (2011). *Kusursuz Nihilist* (2.Basım; C. Soydemir, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Platon. (2015). *Phaedo* (1. Baskı; G. Rızaoğlu, Çev.). İstanbul: Oda Yayınları.
- Platon. (2018a). *Gorgias* (8.Basım; M. Rifat ve S. Rifat, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2018b). *Sokrates'in Savunması* (3.Basım; E. Gören, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Platon. (2018c). *Theaitetos* (2. Baskı; F. Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2019). *Devlet* (38.Basım; S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Regier, W. G. (2005). Cioran's Nietzsche. *French Forum*, 30(3), pp.75-90.
- Ross, D. (2014). *Aristoteles* (2. Basım; A. Arslan, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Salomé, L. A. (2019). *Eserlerinde Nietzsche* (1. Basım). İstanbul: Africano Kitap.
- Sarılioğlu, Kenan (Ed. & Çev.). (2019). *Cioran: Tebessüm, Sırtma ve Ötesi* (1.Baskı). Ankara: Fol Yayınları.
- Sartre, J. P. (2008). *Bulantı* (7.Basım; S. Hilav, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Sartre, J. P. (2015). *Varoluşçuluk* (25.Baskı; A. Bezirci, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2021). *Hayatın Anlamı* (10. Baskı; A. Aydoğan, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Sontag, S. (1969). Thinking Against Oneself: Reflections on Cioran. Erişim Tar. 15.04.2023, <https://portalcioranbr.wordpress.com/fortuna-critica/thinking-against-oneself-cioran/>
- Sylvestre, M. (2019). Cioran'a Göre Yaşam Mümkün Mü? İçinde K. Sarılioğlu (Çev.), *Cioran: Tebessüm, Sırtma ve Ötesi* (1. Baskı). Ankara: Fol Yayınları.
- Şestov, L. (2015). *Dostoyevski ve Nietzsche: Trajedinin Felsefesi* (1.Baskı; K. Yükseler, Çev.). İstanbul: Notos Kitap.
- Türer, C. (Ed.). (2020). *Felsefe Tarihi* (4.Baskı). Ankara: Bilay Bilimsel Araştırma Yayınları.

- Türkan, M. (2022). Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" Sözüne Arka Pencereden Bakmak: Sevgi Dolu Bir Tanrı Arayışı. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(2), ss.527-545.
<https://doi.org/10.54282/inijoss.1130269>
- Türkyılmaz, Ç. (2016). *Bunalım Çağı: Kierkegaard, Marx, Nietzsche* (1.Baskı). Ankara: Bibliotech Yayınları.
- Ulaş, S. E. (2019). Felsefe Sözlüğü'nde Emil Michel Cioran. İçinde K. Sarılioğlu (Ed.), *Cioran: Tebessüm, Sırtma ve Ötesi* (1.Baskı). Ankara: Fol Yayınları.
- Ural, Ş. (2009). *Bilim Tarihi* (7. Baskı). İstanbul: Çantay Kitabevi.
- Vattimo, G. (1993). *The Adventure of Difference: Philosophy after Nietzsche and Heidegger* (C. Blamires, Tarns.). Baltimore: John Hopkins University Press.
- Weber, M. (1918). *Science as a Vocation*. [www.wisdom.weizmann.ac.il](http://www.wisdom.weizmann.ac.il/~oded/X/WeberScienceVocation.pdf)
<https://www.wisdom.weizmann.ac.il/~oded/X/WeberScienceVocation.pdf>
- West, D. (2020). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (5. bs; Ahmet Cevizci, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2016). *Tratctatus Logico-Philosophicus* (8.Baskı; O. Aruoba, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Wolf, A. (2020). *Nietzsche'nin Felsefesi* (1. Baskı; H. S. Erdem ve S. Çevikbaş, Çev.). İstanbul: Hikemiyat.
- Yakupoğlu, M. M. (2021). *Varoluş, Ahlak ve Ölüm* (2. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Yalom, I. D. (2018). *Varoluşçu Pskoterapi* (1.Baskı; Z. Babayiğit, Çev.). İstanbul: Pegasus Yayınları.
- Young, J. (2015). *Nietzsche* (1.Baskı; B. O. Doğan, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Zarifopol-Johnston, I. (2020). *Cioran'ın İzinde* (1.Baskı; Ü. Gurbanov, Çev.). İstanbul: Ketebe Yayınları.

Zeigler, P. G. (2018). *Insomnolent Anathemas: E. M. Cioran's Unbelieving Gift to Theology*.

Theology Today, vol. 75 (3), Pp. 391-398. DOI: 10.1177/0040573618793590

journals.sagepub.com/home/ttj